

Migrações: Religiões e Espiritualidades



Fotografia de Aldo Toniazzi e propriedade de Anna Paula Bonneberg dos Santos



Isabel Cristina Arendt
Marcos Antônio Witt
Rodrigo Luis dos Santos
(Orgs.)

**Isabel Cristina Arendt
Marcos Antônio Witt
Rodrigo Luis dos Santos**
(Orgs.)

Migrações: Religiões e Espiritualidades

E-BOOK



2016

© Editora Oikos Ltda. – 2016
Rua Paraná, 240 – B. Scharlau
93120-020 São Leopoldo/RS
Tel.: (51) 3568.2848 / 3568.7965
contato@oikoseditora.com.br
www.oikoseditora.com.br

Revisão: Dos autores de cada artigo

Imagem da capa: Fotografia de Aldo Toniazzo e propriedade de Anna Paula Bonneberg dos Santos

Arte-final: Jair de Oliveira Carlos

Conselho Editorial (Editora Oikos):

Antonio Sidekum (Ed.N.H.)
Avelino da Rosa Oliveira (UFPEL)
Danilo Streck (Unisinos)
Elcio Cecchetti (SED/SC e GPEAD/FURB)
Eunice S. Nodari (UFSC)
Haroldo Reimer (UEG)
Ivoni R. Reimer (PUC Goiás)
João Biehl (Princeton University)
Luís H. Dreher (UFJF)
Luiz Inácio Gaiger (Unisinos)
Marluza M. Harres (Unisinos)
Martin N. Dreher (IHSL)
Oneide Bobsin (Faculdades EST)
Raúl Fernet-Betancourt (Uni-Bremen e Uni-Aachen/Alemanha)
Rosileny A. dos Santos Schwantes (Uninove)
Vitor Izecksohn (UFRJ)

M636 Migrações: religiões e espiritualidades / Organizadores: Isabel Cristina Arendt, Marcos Antônio Witt e Rodrigo Luis dos Santos. – São Leopoldo: Oikos, 2016.
1193 p.; il.; 21 x 29,7cm. E-Book
1 recurso online (e-book)
ISBN 978-85-7843-661-2
1. Migração – Religião. 2. Espiritualidade. 3. Cultura. 4. Patrimônio cultural. 5. Política. 6. Economia – Sociedade. I. Arendt, Isabel Cristina. II. Witt, Marcos Antônio. III. Santos, Rodrigo Luis dos.

CDU 2: 325

Catálogo na publicação: Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
<i>Joana Bahia</i>	
<i>Miriam de Oliveira Santos</i>	
INTRODUÇÃO	21
<i>Os organizadores</i>	
Capítulo 01 – Educação, instituições e práticas de ensino	
FORMAÇÃO DE COMUNIDADES ÉTNICAS POLONESAS NO RIO GRANDE DO SUL: ESTRUTURAS DE UM PROCESSO ESCOLAR	24
<i>Adriano Malikoski</i>	
AS PRÁTICAS ESCOLARES A PARTIR DOS IMPRESSOS CATÓLICOS DO RIO GRANDE DO SUL, 1978-1988	40
<i>Diosen Marin</i>	
<i>Fabiana Regina da Silva</i>	
<i>Jorge Luiz da Cunha</i>	
ATENDENDO AOS PEDIDOS: OS PADRES JOSEFINOS EM QUINTA E ANA RECH	55
<i>Gelson Leonardo Rech</i>	
DOCENTES DO COLÉGIO NOSSA SENHORA DE LOURDES, FARROUPILHA/RS (1922-1954): PROFESSORAS RELIGIOSAS, INDÍCIOS DA PROFISSIONALIZAÇÃO DOCENTE	74
<i>Gisele Belusso</i>	
O ÁLBUM DE RECORDAÇÕES DA PROFESSORA CLÉRIS BECKER: NOTAS SOBRE UMA INSTITUIÇÃO ESCOLAR NO MEIO RURAL DE LOMBA GRANDE/RS (1940-1984)	87
<i>José Edimar de Souza</i>	
DOCÊNCIA E INICIATIVA PRIVADA EM PELOTAS-RS (1879-1898)	104
<i>Maria Angela Peter da Fonseca</i>	
EDUCADORES DE UMA ESCOLA CONFENSIONAL CATÓLICA: COLÉGIO REGINA COELI (1948 A 1969)	118
<i>Marina Matiello</i>	
ONTEM E HOJE: BREVES OBSERVAÇÕES SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES NA ESCOLARIZAÇÃO DE IMIGRANTES E SEUS FILHOS NO BRASIL	134
<i>Miriam de Oliveira Santos</i>	

A ESCOLA GARIBALDI: REFLEXOS DA CONSTRUÇÃO DA FERROVIA NA DÉCADA DE 1940 150

Renata Brião de Castro

Patrícia Weiduschadt

PROCESSO EDUCACIONAL DE UMA INSTITUIÇÃO CATÓLICA DIRECIONADA PARA MULHERES: NA ÉPOCA DO GINASIAL DO COLÉGIO SÃO CARLOS 166

Valéria Alves Paz Forner

Capítulo 02 – Literatura, linguagem, imprensa e processos midiáticos

CENSO DEMOGRÁFICO BRASILEIRO: UM INSTRUMENTO PARA POLÍTICAS LINGUÍSTICAS E MIGRATÓRIAS 179

Aline Aurea Martins Marques

Roberto Rodolfo Georg Uebel

A ÚLTIMA RECORDAÇÃO: FOTOGRAFIAS MORTUÁRIAS NO MUNICÍPIO DE TORRES/RS (1930-1980) 203

Camila Eberhardt

INFLUÊNCIA DO PADRE THEODOR AMSTAD: LÍDER DE OPINIÃO JUNTO A TEUTO-CATÓLICOS POR MEIO DA REVISTA *SANKT PAULUSBLATT* (1912-1934) 215

Cândida Schaedler

ENTRE O CÉU E O INFERNO: REPRESENTAÇÃO DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BRASIL DO SÉCULO XIX EM *A COLÔNIA UM RETRATO DA VIDA NO BRASIL*, DE FRIEDRICH GERSTÄCKER 228

Cláudia Fernanda Pavan

SENEGALESES E CARAVAGGIO: A RELAÇÃO ENTRE MUÇULMANOS E CATÓLICOS NA SERRA GAÚCHA ATRAVÉS DA ÓTICA DO JORNAL PIONEIRO 240

Cristine Fortes Lia

Jéssica Pereira da Costa

IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES DO URBANO NA IMPRENSA: UM ESTUDO SOBRE A “CIDADE DA OKTOBERFEST” NO VALE DO PARANHANA (RS, BRASIL) 254

Elisete de Souza Ramão Paz

ENTRE PARAÍSO E UTOPIA: MITOLOGIA E RELIGIÃO NA LITERATURA DE YOKO TAWADA 271

Marianna Ilgenfritz Daudt

ALLAN KARDEC, O ESPIRITISMO E A IMPRENSA: PERSPECTIVAS DE ANÁLISE 284

Rayssa A. Wolf

Beatriz T. Weber

“NO CÉU NÃO HÁ MAIS SOFRIMENTO, NENHUMA MORTE OU PERECIMENTO; LÁ DEUS SECA NOSSAS LÁGRIMAS NUM REENCONTRO ETERNO”: RELATOS DE ENFERMIDADES, DOR E AGONIA ETERNIZADOS EM NECROLÓGIOS E LÁPIDES	300
<i>Sandro Blume</i>	

Capítulo 03 – Arquitetura e patrimônio histórico

FESTA DO DIVINO EM CRIÚVA – UMA LEITURA DAS ORIGENS E CONTRIBUIÇÕES CULTURAIS DE CARÁTER POPULAR	316
--	-----

Alvoni Adão Prux dos Passos

Vania Beatriz Merlotti Herédia

A FERROVIA NA REGIÃO DE IMIGRAÇÃO ALEMÃ OBSERVADA ATRAVÉS DA FOTOGRAFIA E DO RELATO DO VIAJANTE MICHAEL G. MULHALL	332
--	-----

Cinara Isolde Koch Lewinski

A CIDADE PALIMPSESTO: QUAL FUTURO?	346
--	-----

Cristina Seibert Schneider

José Carlos Flach

O IMIGRANTE EUROPEU DE JOSÉ LUTZENBERGER: ENTRE AQUARELAS, REPRESENTAÇÕES E PATRIMÔNIO ICONOGRÁFICO	356
---	-----

Cyanna Missaglia de Fochesatto

RELIGIÃO E PATRIMÔNIO CULTURAL: RELIGIOSIDADE AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA COMO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL	368
---	-----

Elivaldo Serrão Custódio

A FÉ EXPRESSA EM MONUMENTOS: O CENTENÁRIO DA IMIGRAÇÃO ITALIANA EM NOVA PALMA (1984)	380
--	-----

Juliana Maria Manfio

ESTAÇÃO FERROVIÁRIA CAMPO VICENTE – NOVA HARTZ	392
--	-----

Nicoli Monice Schunck

O PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO DO CEMITÉRIO DE CAMPO VICENTE- NOVA HARTZ/RS. RELATOS DE UMA EXPERIÊNCIA EM ANDAMENTO	406
---	-----

Vania Inês Avila Priamo

Capítulo 04 – Ordens e irmandades religiosas

MILICIANOS E MISSIONÁRIOS NA INVASÃO DAS TERRAS KAINGANG. AS CARTAS RÉGIAS DE DOM JOÃO VI E O DOMÍNIO INDÍGENA NO PLANALTO MERIDIONAL (1808-10)	425
---	-----

Almir Antonio de Souza

O MISSIONÁRIO PIETRO COLBACCHINI E O SEU PROJETO DE CONGREGAÇÃO RELIGIOSA EM FAVOR DOS IMIGRANTES ITALIANOS NO PARANÁ (1884-1887)	438
---	-----

Fábio Luiz Machioski

UM PROJETO DE IGREJA E DE EDUCAÇÃO CRISTÃ FRANCÊS EM MATO GROSSO NO INÍCIO DO SÉCULO XX DAS IRMÃS DA IMACULADA CONCEIÇÃO DE MARIA	455
<i>João Ivo Puhl</i>	
A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA ZONA NORTE DE SÃO LEOPOLDO E A ATUAÇÃO DO PE. STRAGLIOTTO, UM ESTUDO DE CASO DOS ANOS 80	470
<i>José Silon Ferreira</i>	
<i>Luís Alexandre Cerveira</i>	
O COTIDIANO EM ÁREA DE IMIGRAÇÃO ALEMÃ: ANÁLISE DOS LIVROS DE REGISTRO DE OFÍCIOS ECLESIASTICOS DE BATISMOS DA LOCALIDADE DE CONVENTOS – 1860 a 1903 no RS	483
<i>Marcos Dal Cin</i>	
<i>Roberto Radünz</i>	
A CONGREGAÇÃO MISSIONÁRIA CAPUCHINHA NA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO E DA SAÚDE NO MARANHÃO	498
<i>Maria Goretti Cavalcante de Carvalho</i>	
A POLONIDADE E A RELIGIÃO: PE. JAN WRÓBEL E A AÇÃO ÉTNICA ENTRE OS POLONESES NO RIO GRANDE DO SUL	513
<i>Rhuan Targino Zaleski Trindade</i>	
Capítulo 05 – Economia e Sociedade	
AS RELAÇÕES ENTRE A ESTRADA DE FERRO SÃO PAULO – RIO GRANDE E A (I)MIGRAÇÃO NO NORTE DO RIO GRANDE DO SUL	530
<i>Aline Asturian Kerber</i>	
O PAPEL DAS SOCIEDADES FILIAIS NO AUXÍLIO AOS IMIGRANTES DAS PROVÍNCIAS DO SUL DO IMPÉRIO DO BRASIL	545
<i>Angela Bernadete Lima</i>	
DA FRANÇA PARA O BRASIL: IMIGRANTES FRANCESES NO SÉCULO XIX	562
<i>Bárbara Letícia Chimentão</i>	
PEDRO ADAMS FILHO: EMPREENDEDORISMO, INDÚSTRIA CALÇADISTA E EMANCIPAÇÃO DE NOVO HAMBURGO (1901-1935)	578
<i>Claudia Schemes</i>	
A ASCENDÊNCIA QUE CRIA UM MERCADO LOCAL	594
<i>Daniele Palma Cielo</i>	
<i>Maria Catarina Chitolina Zanini</i>	
A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO DO <i>PIONEIRO</i> E <i>HERÓI CIVILIZADOR</i> NA REGIÃO DE COLONIZAÇÃO ITALIANA, DO RIO GRANDE DO SUL	605
<i>Elias Ricardo Poegere</i>	
<i>Vania B.M.Herédia</i>	
IMIGRANTES DE PORTO NOVO/SC: OS ALEMÃES DE ALÉM-MAR	615
<i>Maikel Gustavo Schneider</i>	

UM OLHAR SOBRE O PROTESTANTISMO DE MISSÃO: MISSIONÁRIOS, ESTRATÉGIAS E TRAJETÓRIAS EM MEIO AO CAMPO RELIGIOSO DO SÉCULO XIX	628
---	-----

Paulo Henrique Silva Vianna

Beatriz Teixeira Weber

Capítulo 06 – Gênero e trajetórias

RELIGIOSIDADE, BENZEDURAS E PRÁTICAS CULTURAIS EM UMA COMUNIDADE ÍTALO-BRASILEIRA: O RINCÃO DOS KROEFF COMO UMA ESCALA DE ESTUDO	646
--	-----

Amanda Scalcon Bitencourt

Daniel Luciano Gevehr

IMIGRAÇÃO QUALIFICADA NA AVIAÇÃO BRASILEIRA: O CASO DO PILOTO RUDOLF CRAMER VON CLAUSBRUCH	659
---	-----

Claudia Musa Fay

COZINHAS, SALAS DE VISITAS E QUARTOS DE DORMIR: AS REPRESENTAÇÕES DO GÊNERO FEMININO NOS MUSEUS DE IMIGRAÇÃO NO RIO GRANDE DO SUL	671
---	-----

Daniel Luciano Gevehr

MULHERES ALEMÃS EM PORTO ALEGRE (1870-1920): ASPECTOS DA IMIGRAÇÃO ALEMÃ NO ESPAÇO URBANO	686
--	-----

Egiselda Brum Charão

A TRAJETÓRIA DE UM MILITAR PRUSSIANO NO RIO GRANDE DO SUL, SÉCULO XIX	709
--	-----

Jonathan Maciel Brutschin Fernandes

UM PIANISTA NOS TRÓPICOS: A TRAJETÓRIA DE LUIGI CHIAFFARELLI NO BRASIL (1885-1923)	717
---	-----

Leonardo de Oliveira Conedera

TRANSGRESSÃO, HONRA E CRIME: AS ESCOLHAS DAS MULHERES IMIGRANTES NO RIO GRANDE DO SUL	728
--	-----

Suelen Flores Machado

Máira Ines Vendrame

Capítulo 07 – Religiosidade popular, religiões africanas e orientais

AS PRÁTICAS RELIGIOSAS FAMILIARES E OS ORATÓRIOS DOMÉSTICOS COMO ÍCONES DA RELIGIOSIDADE ORIENTAL DOS IMIGRANTES JAPONESES EM SANTA MARIA/RS	739
--	-----

Alexandra Begueristain da Silva

André Luis Ramos Soares

O MOVIMENTO RELIGIOSO DOS MONGES BARBUDOS: ENTRE O SAGRADO E O POLÍTICO	754
--	-----

Fabian Filatow

A MIGRAÇÃO DE PESSOAS E DEUSES: AS RELIGIÕES AFRO BRASILEIRAS EM PORTUGAL	770
<i>Joana Bahia</i>	
FESTAS DE IEMANJÁ: RELIGIOSIDADE POPULAR E PATRIMÔNIO NAS CIDADES DE PELOTAS E RIO GRANDE – RS	786
<i>Mauro Dillmann</i>	
PROCESSOS DE CONSTITUIÇÃO DE IDENTIDADES ÉTNICO/RELIGIOSAS NO ALTO SOLIMÕES/ AMAZONAS	801
<i>Renilda Costa</i>	
ROMANIZAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA E INTOLERÂNCIA ÉTNICA: ANÁLISE DAS CARTAS TROCADAS ENTRE O ARCEBISPO METROPOLITANO DE FLORIANÓPOLIS E O PADRE JOSÉ LOCKS (ITAJAÍ-SC) NOS ANOS DE 1938 A 1946	820
<i>Thayse Fagundes e Braga</i>	
AS IMIGRAÇÕES ASIÁTICAS E A SUA EXPANSÃO NAS AMÉRICAS E AS CARACTERÍSTICAS DO XAMANISMO	834
<i>Günter Weimer</i>	
 Capítulo 08 – Política, debates e conflitos	
IMIGRAÇÃO E CONFLITO: POLONESES NO SUL DO PARANÁ, NA VIRADA DO SÉCULO XIX PARA O XX	839
<i>Délcio Marquetti</i>	
O DECRETO PRINETTI E O GOVERNADOR BORGES DE MEDEIROS: PROPAGANDA DA IMIGRAÇÃO E COLONIZAÇÃO NO RIO GRANDE DO SUL NA EXPOSIÇÃO MUNDIAL DE 1906 EM MILÃO	852
<i>Giovani Balbinot</i>	
A PALAVRA DO PASTOR: DESCRIÇÕES, PRESCRIÇÕES E ESCRITA PASTORAL EM UMA DIOCESE PARANAENSE (1930-2005)	868
<i>Jael dos Santos</i>	
A ATUAÇÃO DE PADRES TRENTINOS NA DEFESA DOS INTERESSES DO IMPÉRIO AUSTRO-HÚNGARO NAS COLÔNIAS ITALIANAS DO RIO GRANDE DO SUL (1875-1918)	884
<i>Marcelo Armellini Corrêa</i>	
RELIGIÃO E IMIGRAÇÃO: EMBATE ENTRE CATÓLICOS E PROTESTANTES NO RIO GRANDE DO SUL	898
<i>Jorge Luiz da Cunha</i>	
<i>Marta Rosa Borin</i>	
<i>Rogério Saldanha</i>	
REFORMA ELEITORAL (1878-1881) E A ELEGIBILIDADE DOS ACATÓLICOS	913
<i>Michele de Leão</i>	

A ATUAÇÃO POLÍTICA DE GASPAR SILVEIRA MARTINS: DISCURSOS E AÇÕES EM DEFESA DA IMIGRAÇÃO	925
<i>Naiani Machado da Silva</i>	
<i>Maria Medianeira Padoin</i>	
SILÊNCIO OU AÇÃO? ESTRATÉGIAS POLÍTICO-DIPLOMÁTICAS DE LÍDERES CATÓLICOS DURANTE A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL	940
<i>Paula Antonia Henn</i>	
<i>Marta Rosa Borin</i>	
POLÍTICA, RELIGIÃO E ETNIA: VIDA RELIGIOSA NAS REGIÕES DE COLONIZAÇÃO ALEMÃ DO RIO GRANDE DO SUL DURANTE A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL E NO IMEDIATO PÓS-GUERRA	953
<i>René E. Gertz</i>	
PETER KLEUDGEN: UM NEGOCIADOR ALEMÃO DIALOGANDO ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO	968
<i>Olgário Paulo Vogt</i>	
<i>Roberto Radünz</i>	
UM FORASTEIRO PARA GOVERNAR A MANCHESTER DO BRASIL? O GOVERNO DE ODON CAVALCANTI EM NOVO HAMBURGO E SUAS RELAÇÕES POLÍTICAS E SOCIAIS COM CATÓLICOS E EVANGÉLICO-LUTERANOS	982
<i>Rodrigo Luis dos Santos</i>	
APONTAMENTOS SOBRE AS ORIGENS DA COMUNIDADE METODISTA DE BENTO GONÇALVES/RS	997
<i>Vicente Dalla Chiesa</i>	

Capítulo 09 – Múltiplas abordagens

HAITIANOS NO BRASIL: NOVAS PERSPECTIVAS E ABORDAGENS PARA OS ESTUDOS DAS IMIGRAÇÕES	1012
<i>Carlos Eduardo Bartel</i>	
LEGIONÁRIOS BRUMMER, IMIGRANTES ALEMÃES E SEUS DESCENDENTES NA GUERRA DO PARAGUAI: CONTRIBUIÇÃO MILITAR, MEMÓRIA E AFIRMAÇÃO DA CIDADANIA BRASILEIRA	1027
<i>Eduardo Henrique de Souza</i>	
A IMIGRAÇÃO POLONESA E AS PRÁTICAS AGRÍCOLAS NO SÉCULO XIX: UMA ABORDAGEM AMBIENTAL	1041
<i>Fabiana Carla Guarez</i>	
POLONESES E IDENTIDADE ÉTNICO-CULTURAL NO BRASIL: RETRATOS DE UMA SITUAÇÃO MIGRATÓRIA DE DIÁSPORA?	1051
<i>Fabiana Regina da Silva</i>	
<i>Jorge Luiz da Cunha</i>	

DANÇAS PARAFOLCLÓRICAS ALEMÃS NO BRASIL	1068
<i>Gustavo José dos Santos</i>	
A SAGA PELA CIDADANIA ITALIANA: PERTENCIMENTO E MEMÓRIA ENTRE ÍTALO-BRASILEIROS NA REGIÃO CENTRAL DO RIO GRANDE DO SUL	1083
<i>Jamile Dos Santos P. Costa</i>	
<i>Maria Catarina Chitolina Zanini</i>	
COLONIZAÇÃO NO PLANALTO RIO-GRANDENSE: ESTUDO DE CASO DAS COLÔNIAS DOS COQUEIROS E XADREZ (1925 e 1938)	1096
<i>Kalinka de Oliveira Schmitz</i>	
EL PAPEL DE LA RELIGIÓN Y RELIGIOSIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA. EL CASO DE LAS COMUNIDADES DE ORIGEN INMIGRANTE EN ARGENTINA	1108
<i>Katarzyna Porada</i>	
IMIGRAÇÕES NO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL NO COMEÇO DO SÉCULO XXI	1123
<i>Roberto Rodolfo Georg Uebel</i>	
ESTUDO DA PAISAGEM CULTURAL DO MEIO RURAL NO MUNICÍPIO DE NOVA PETRÓPOLIS: SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX ATÉ MEADOS DO SÉCULO XX	1150
<i>Silvio Silmar Peter</i>	
<i>Doris Rejane Fernandes</i>	
COTIDIANO E CULTURA: A FRONTEIRA ENTRE NEGROS E BRANCOS EM UMA SOCIEDADE GERMÂNICA	1166
<i>Ubiratã Ferreira Freitas</i>	
MIGRAÇÃO, RELIGIÃO E HOSPITALIDADE	1177
<i>Yan Cássio Koakoski</i>	
MINICURRÍCULO DOS ORGANIZADORES	1191

APRESENTAÇÃO

Joana Bahia (UERJ)

Miriam de Oliveira Santos (UFRRJ)

Os fios que tecem as relações entre migração e religião¹

Na longa história dos fluxos migratórios para o Brasil, temos a interseção entre migração e religião, pois muitos migrantes tinham na sua fé o ponto de apoio fundamental para a construção de sua identidade étnica e social. Nos primórdios da organização de muitos grupos migratórios, a igreja, sinagoga ou templo era o ponto de encontro entre múltiplas tarefas. Muitas vezes o lugar da religião se transformava simbolicamente e espacialmente em escola, cemitério, sindicato, ponto de resolução de conflitos tanto pessoais, quanto coletivos e ainda demarcava com a sua presença o modo como o migrante se representava diante da sociedade local.

Segundo Seyferth (2000, p.164-165):

A associação entre escola e igreja, criada ao longo do processo de colonização, por outro lado, aponta para o papel da religião na conservação dos valores étnicos. Em muitas linhas coloniais a atividade religiosa e o ensino aconteciam no mesmo espaço: a capela podia se transformar em escola ou uma construção destinada ao ensino primário podia abrigar os ofícios religiosos - lembrando que a capela era uma unidade social importante, em especial para os italianos (...). Mais do que isto, boa parte das escolas particulares eram mantidas por ordens religiosas (no caso dos católicos) ou pela igreja evangélica luterana (no caso dos alemães protestantes). Assim, se à escola era atribuída a função de ajudar a transmitir a língua materna e a cultura "de origem", sua ligação com a igreja expõe um outro critério de diferenciação étnica: a fé, expressa em alemão, italiano e polonês. Isto é, a religiosidade dos imigrantes e seus descendentes serviu como limite contrastivo em relação aos brasileiros, medida por uma suposta "intensidade" devocional, a qual serviu de parâmetro para explicar o grande número de vocações sacerdotais observado no sul. Padres e pastores, portanto, incentivaram valores étnicos por considerar que estes eram fundamentais para manter os colonos apegados à fé e à igreja.

¹Agradecemos pelo convite dos organizadores Isabel Cristina Arendt, Marcos Antônio Witt e Rodrigo Luis dos Santos, para a escrita da apresentação do livro Migrações: religiões e espiritualidades.

Portanto, desde o início da imigração histórica para o Brasil, não era possível compreendê-la sem examinar o papel desempenhado pela religião. Os desdobramentos das interseções entre as religiões e as migrações são diversos e podem ser examinados de múltiplos aspectos.

Tanto a religião, quanto aqueles que são, por excelência, seus mediadores, possuem o reconhecimento da legitimidade da palavra sagrada. O pastor é um letrado, aquele que melhor domina a língua sagrada e histórica na construção tanto do sentimento da nação alemã quanto na reinvenção da Alemanha no Brasil a partir da imigração e da formação de colônias alemãs no país (Bahia, 2011).

Conforme Willems (1946, p. 297), referendado por Dreher (1984, p. 64-65), “aos imigrantes mais antigos nada significava a Unificação da Alemanha, pois não lhe sentiam nem as causas e nem as conseqüências”. Boa parte dos imigrantes, muitos já na terceira geração nascida no Brasil, emigrara muito antes da Unificação Alemã. Os alemães haviam sido cidadãos dos mais variados estados alemães, ou seja, eram antes de mais nada prussianos, pomeranos, bávaros, portanto não se concebiam como cidadãos de um estado-nação. Segundo Dreher (1984, p. 64), os imigrantes “eram alemães mais por costume do que por vontade própria”.

Enquanto a maioria da população migra no decorrer do longo processo histórico de formação do Estado Alemão, tendo como bagagem suas especificidades regionais, a igreja não apenas participa deste processo, mas evoca o sentimento de unidade nacional expresso na religião luterana e na construção das bases do alto-alemão pelo reformador Martin Lutero (Willems, p. 1946; Dreher, 1984, p. 64).

Como nos lembra Roche (1968, p. 353):

À fusão de doutrina religiosa e consciência étnica correspondia a união das principais igrejas protestantes com a Igreja Territorial da Prússia. Era ela que enviava os pastores para cá ou se incumbia de terminar a formação vocacional dos candidatos que daqui se encaminhavam para a Alemanha e a ordenação. Como a pregação do evangelho de Lutero envolvia também a difusão do idioma alemão e de outros elementos culturais simbólicos, a função do pastor protestante na comunidade era muito mais ampla do que a do padre católico. Essa diferença foi bem observada no Espírito Santo.

Conforme vimos, algumas relações saltam aos olhos mais naturalmente como papel desempenhado pela igreja luterana na manutenção do uso da língua alemã pelos imigrantes alemães que chegaram ao Brasil no século XIX. Destaque igual tem o papel da ordem Scalabriniana, fundada na Itália, em 1887, para dar apoio inicial aos migrantes

italianos no Brasil, mas tendo se expandido posteriormente respectivamente nos anos 30 e 40 para Europa e América do Norte e a partir dos anos 60 para Ásia e África.

Além dos chamados migrantes, cabe ainda ressaltar o papel das religiões de matrizes africanas trazidas para o Brasil pelos diferentes grupos étnicos vindos da África como escravos. Sua diversidade étnico-cultural possibilitou que a religião dos orixás se transformasse no Brasil em diversas nações religiosas. A exemplo temos o candomblé, a religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários. O candomblé iorubá, ou jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubanas, originando-se aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé, predominando em cada nação tradições da cidade ou região que acabou lhe emprestando o nome: queto, ijexá, efã. Muitos trabalhos historiográficos mostram as relações entre feitiço e parte da vida colonial, personagens e suas subjetividades interligadas por teias de representações sociais lidas sob as metáforas religiosas da mandinga. E são estas religiões de matrizes africanas que vieram para o nosso país, que desde fins dos anos 1950 e início dos anos 1960², migram para várias partes do mundo (América Latina, EUA, Europa, regiões da antiga URSS e Japão), sendo o Brasil juntamente com Cuba e África, parte fundamental na construção deste Atlântico Negro (Gilroy, 2001).

Atualmente todas estas relações são fundamentais para pensar os novos fluxos migratórios e também como os migrantes trazem suas religiões. Se por um lado muitos migrantes chegaram ao Brasil entre meados do século XIX e meados do século XX (alemães, poloneses, italianos, espanhóis, portugueses, japoneses, judeus asquenazis e sefaradis, sírios e libaneses e outros grupos), por outro lado atualmente temos novos fluxos internos vindos da própria América Latina (Bolívia, Peru e Argentina) e refugiados tanto da América Latina (Haiti, Colômbia e Venezuela) quanto diferentes grupos da África (Angola, Senegal, Nigéria, Congo) e da Síria. Neste sentido, é igualmente importante destacar aquilo que não está tão óbvio, como o papel desempenhado pela Cáritas, uma organização católica, na recepção dos refugiados no

²Sobre o tema ver A. Frigério, “El futuro de las migraciones mágicas em Latinoamerica”, *Ciências Sociais e Religião*, ano 1, no. 1, 1999; R.L. Segato, “Formação de diversidade: nação e opções religiosas no contexto de globalização”, em: e ainda A. Oro, A.P. Steil (org.), *Globalização e religião*, Vozes, Petrópolis 1997.

Brasil, ou a relevância da Missão Paz, também uma organização católica, no atendimento aos imigrantes em São Paulo. Não obstante as diferenças de marco temporal entre diferentes fluxos migratórios, vemos que os mediadores religiosos e suas instituições tem sido fundamentais para compreendermos o campo migratório em toda a sua totalidade e complexidade. E para enriquecer ainda mais este xadrez migratório, o Brasil, que foi, por mais de um século, um típico país de imigração, tornou-se, a partir de 1980, um exportador de mão-de-obra, ou seja, um país de emigração. Neste sentido, o fenômeno da emigração é algo novo para um país que se constituiu historicamente como área de destino de imigrantes. Esta mudança não é apenas demográfica, mas denota um fato social e político complexo com implicações diversas. A religião vai também na bagagem dos brasileiros, quer como símbolo de fé, quer como “*capital*” étnico e identitário. Será que alguém associa facilmente a expansão da igreja Universal em Portugal com o aumento da imigração brasileira para esse país?

Contudo, nossa principal missão é demonstrar a relação entre migração e religião exatamente onde ela não é facilmente perceptível, isto é, ver se “Deus usa passaporte” e se pode ser ao mesmo tempo local e global, ou seja, transformar-se e adaptar-se às novas realidades das redes de origem e de acolhida do migrante (Levitt, 2009). A maioria dos devotos e fiéis manejam referências distintas dos símbolos locais, ao mesmo tempo em que se mantém conectados a outros lugares de forma material ou espiritual. Há uma realocação do global e uma transnacionalização do local (Argyriadis e De la Torre, 2012, p. 15). Se Deus está no detalhe, as análises sobre os fenômenos migratórios se revelam mais sutis, quando olhamos para o modo como a religião é estrategicamente usada como rede social. Como relacionar a migração de jovens pernambucanos para a Alemanha tendo uma ordem religiosa alemã em Pernambuco como rede de apoio social e educacional? Como perceber que a religião professada por um pai de santo em Berlim, pode ser também seu meio de vida e sua forma de se manter na Alemanha? De que modo as migrações e seus múltiplos fluxos e novas formas de mobilidade são importantes para os novos arranjos dos atores religiosos na atualidade? E de que modo o avanço do pentecostalismo, do islamismo e das práticas da Nova Era³ moldam essas novas mobilidades no plano mundial (Mariz, 2009)?

³Autores como Lewis e Melton (*New Thought and New Age in Perspectives on the New Age*, State University of New York, New York 1992, p. 19) e Ferreux (*Le New Age: ritualités et mythologies contemporaines*, L’Harmattan, Paris 2000, p. 9) afirmam a dificuldade em definir *New Age*, movimento

Novas comunidades católicas e muitas igrejas pentecostais justificadas pela valorização de um projeto missionário global se expandem para muitos países e se tornam transnacionais, algumas seguindo os passos migratórios dos brasileiros, mas em grande parte buscando um lugar ao sol no campo religioso global altamente competitivo, buscando legitimidade em espaços de peregrinação consagrados no plano mundial. Brasil, país originalmente terra de missões, tanto para católicos quanto para protestantes – tendo parte dos missionários, respectivamente, vindos em geral da Europa e dos EUA entre o século XVI até meados do século XX – torna-se, no final dos anos 80, exportador de missionários (Mariz, 2009, p. 164). Podemos afirmar que a missão se torna reversa, e que a geografia do sagrado não é mais do hemisfério norte para o sul. Mas vemos que o sagrado se desloca do Oriente para o Ocidente, da periferia para o centro, muitas vezes de uma periferia subalterna a outra – a exemplo do pentecostalismo brasileiro em Moçambique (Van de Kamp, 2012) – e especialmente do sul para todo o mundo, neste caso levando o Brasil a ocupar um papel central neste processo (Csordas, 2009)⁴. Todo esse processo transforma o país num dos maiores atores na nova geografia global das religiões (Rocha e Vásquez, 2013).

Nas últimas décadas cresceu o interesse do campo acadêmico em analisar a relação entre migrações e dimensão religiosa. Temos a irrupção de complexas questões religiosas nos debates internacionais que se impuseram aos olhos tanto dos cientistas sociais quanto dos historiadores – a exemplo da questão do véu islâmico, dos fundamentalismos, da presença de crucifixos em recintos públicos no Brasil e em outros países, e o crescimento das novas comunidades católicas e dos novos ateísmos. Muitos cientistas perceberam que era impossível compreender determinadas dinâmicas sociais sem levar em conta a questão religiosa e seus nexos com a mobilidade. Como as

difuso, múltiplo, difícil de apreender e que toma o retorno à natureza, ao qualitativo, à autenticidade, ao desenvolvimento pessoal, à espiritualidade, que simboliza a busca da criação de um mundo alternativo e holístico. Não obstante se basear em práticas antigas, como a astrologia e as cartas de tarô, cristais, runas, técnicas de meditação e outras, o sentido que estas passam a ter no movimento *New Age* é outro. Isto é, não se trata de práticas divinatórias, mas de recursos que promovem o autoconhecimento e que servem para “a transformação do indivíduo em uma pessoa melhor”. Sobre o tema ver Paul Heelas, “The New Age in Cultural Context: The Premodern, the Modern and the Postmodern”, *Religion*, vol. 23, no. 2, 1993.

⁴O termo se refere ao processo de transnacionalização observado e ao revés da inicial expansão das grandes religiões monoteístas, impulsionadas pelos Estados nacionais imperialistas. Atualmente, há migrações de sul a norte, do Oriente para o Ocidente, das periferias para os centros metropolitanos, das culturas subalternas para as religiões hegemônicas, o que nos faz crer que aos poucos se constrói uma nova geografia religiosa no mundo. A globalização, em suas formas contemporâneas, traz um grande impacto no deslocamento de práticas religiosas profundamente ligadas a suas tradições, territórios e grupos sociais específicos e notadamente nacionais. Tradições que migram do sul ao norte, da periferia ao centro, do Oriente ao Ocidente do mapa-múndi e que paradoxalmente reelaboram tanto os localismos, reivindicando uma identidade étnico-nacional, quanto os cosmopolitismos, que forjam culturas híbridas.

religiões interferem no fenômeno migratório? Como o fluxo de migrantes leva a novos arranjos organizacionais e institucionais das religiões? O que a religião possui de tão acolhedora?

Lembramos que o processo migratório nos remete em sua totalidade para a questão do deslocamento e do deslocado, questionando a própria ideia de desenraizamento humano. Com isto exige a ampliação das referências e das concepções de sujeito. Portanto, o estudo das migrações envolve uma circulação pelas disciplinas: Antropologia, Sociologia, Psicologia social, Linguagem, Política, História e Geografia. Trata-se de uma categoria multidisciplinar, como afirma Sayad (1998). A mudança, que envolve uma multiplicidade de fatores, nos remete à análise de rupturas, tais como: de laços familiares, de grupos de pertinência, de costumes, valores, cultura, de relação de produção, dentre outros, que historicamente forjou seus caminhos e suas características.

No mundo moderno o sujeito está em constante mobilidade geográfica, social e cultural, que produz instabilidade e uma sensação de deslocamento (Bauman, 1999; Sennet, 2007), o "*sentir-se estrangeiro*" na modernidade (Simmel, 1983). Esta condição de instabilidade – o que seria a modernidade líquida para Bauman (1999) ou o capitalismo flexível para Sennet (2007) – se aprofunda na migração, sendo esta última compreendida muitas vezes no seu sentido máximo de desenraizamento do sujeito. Se no capitalismo industrial, as redes de segurança eram baseadas na participação numa categoria profissional ou no mundo assalariado, no atual capitalismo flexível (op.cit) as relações de trabalho se transformaram e geraram uma dissociação social baseada na competição e na excessiva instabilidade dos laços sociais e afetivos. Neste sentido, os laços comunitários são, em muitas sociedades, aqueles que ainda garantem a confiança como modelo mínimo de sobrevivência social, em que não obstante esta garantir alguma segurança, não exime os sujeitos do risco (Giddens, 1991). A ideia de comunidade (Bauman, 2003) – isto é, a força dos laços fracos (familiares, de amizade, de vizinhança, laços afetivos e pessoais, distintos daqueles que conectam o sujeito aos bens fornecidos pelo estado) – se torna central numa sociedade de risco (Giddens, 1991), em que tudo é precário e a cidadania um bem escasso (Wacquant, 2001). As redes religiosas se organizam muitas vezes como uma família e evidenciam para o indivíduo o sentimento de pertencimento a uma comunidade, o que minimiza a sensação de insegurança presente nos primeiros momentos do processo migratório, num mundo em que tudo soa inconstante e que mesmo o acesso aos bens de bem estar social está

distante da realidade do migrante, seja por desconhecimento, seja pelas políticas migratórias mundialmente cada vez mais restritivas.

As religiosidades não apenas conferem a ideia de segurança de estar numa comunidade para os migrantes, mas cabe ainda ressaltar que muitas religiosidades se adequam a esta modernidade e lhe dão interpretações bastante contundentes. A exemplo, muitas reflexões sugerem que o sucesso da religiosidade pentecostal e carismática, em geral, mas também dos seus projetos de “missão”, tem afinidades com esse contexto de mobilidade da modernidade. O sucesso das religiões e grupos religiosos depende da sua capacidade de acionar símbolos que atribuam sentido a experiências de desenraizamento e a um estilo de vida inconstante. Segundo Aubrée Apud Mariz (2009, p. 168), "alguns já apontaram para a afinidade eletiva entre a religiosidade pneumática, que enfatiza os dons do Espírito Santo, que, na própria literatura religiosa (pentecostal), é referido como “sopro” ou vento (o “vento que sopra onde quer”), e as crescentes mutações do mundo contemporâneo".

E é justamente em função das rupturas e instabilidades que a religião aparece. Religião, ou em latim *religare* significa re ligar, e em alguns casos, é possível afirmar que a religião oferece uma ligação do migrante com a sua terra natal, mas sem se desconectar com o novo contexto. Isto é, "a home to feel at home", vida dupla do migrante que se remete ao seu país de origem como a sua casa, ainda que seja evidente que tenha construído a sua casa no país de recepção (Levitt, 2009). Neste sentido, a religião é uma das redes migratórias mais importantes, pois são construídas pelos migrantes entre lugares de origem e de destino na direção e volume dos fluxos migratórios. Estas redes sociais propiciam aos migrantes recursos na forma de assistência e informação e permitem entender o fenômeno da migração em cadeia (chain migration), pela qual migrantes novos são levados ao lugar de destino por iniciativa dos que ali já se encontram (Hasenbalg e Frigério, 1999, p. 6).

Outro modo de lembrar que a imigração é um “*networking process*” é mostrar o papel das redes sociais mantidas por intermédio das religiões que atribuem vários significados à emigração. A inserção dos brasileiros não se dá apenas no mercado de trabalho, mas também nas reconstruções simbólicas do campo religioso. Vimos em vários estudos a importância da rede de relações, sociabilidades e também a mudança do campo social e religioso nos países em que se instalam (Pordeus Jr., 2000 e 2009; Martes, 1999). A participação das igrejas nos movimentos de migração internacional é

um fenômeno milenar (Martes, 1999, p.87). As igrejas e centros religiosos são, por definição, instituições expansionistas: é preciso levar a palavra de Deus aos mais recônditos cantões.

Migração e religião são também fatos sociais totais (Mauss, 2003) atingindo todas as esferas da vida cotidiana. Cabe lembrar que para Mauss:

Nesses fenômenos sociais "totais", como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição –; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam estes fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam (Mauss, 2003, p. 187).

E é por isso que os textos desse livro falam de migração e religião, mas também de educação, literatura, linguagem e imprensa, processos midiáticos, arquitetura e patrimônio histórico, das ordens e irmandades religiosas, da política, da economia e da sociedade, das questões de gênero, da religiosidade popular, das religiões africanas, do islã e das religiões orientais.

Referências

ARGYRIADIS, Kali; LA TORRE, Renée de. Introducción. Del objeto al método: los desafíos de la movilidad. In: ARGYRIADIS, Kali; LA TORRE, Renée; CAPONE, Stefania (Orgs.). *En sentido contrario*. Transnacionalización de las religiones africanas y latino americanas. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Academia-L'Harmattan, Institut de Recherche pour le développement, 2012.

BAHIA, Joana. *O tiro da bruxa*. Identidade, magia e religião na imigração alemã. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

BAUMAN, Z. *Comunidade: a Busca por Segurança no Mundo Atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BAUMAN, Z. *Globalização: as Consequências Humanas*, Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

CSORDAS, T. *Transnational transcendence: essays on religion and globalization*. Califórnia: University of California Press, 2009.

DREHER, Martin Norberto. *Igreja e germanidade. Estudo crítico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Editora Sinodal; Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.

- GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GILROY, P. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- HASENBALG, Carlos; FRIGÉRIO, Alejandro. *Imigrantes brasileiros na Argentina: um perfil sócio-demográfico*. Rio de Janeiro, IUPERJ, Série Estudos, 101, 1999.
- LEVITT, P. *God needs no passport*. Immigrants and the changing American religious landscape. New York, London: New Press, 2007.
- MARIZ, C. Missão religiosa e migração: “novas comunidades” e igrejas pentecostais brasileiras no exterior. *Análise Social*, vol. XLIV (1.º), 161-187, 2009.
- MARTES, Ana Cristina Braga. Os imigrantes brasileiros e as igrejas em Massachusetts. In: SALES, Teresa; REIS, Rossana. *Cenas do Brasil Migrante*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-294.
- PORDEUS JR., Ismael. *Uma casa luso-afro-portuguesa com certeza: emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.
- PORDEUS JR., Ismael. *Portugal em transe*. Transnacionalização das religiões afrobrasileiras: conversão e performances. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Portugal, Coleção Antropologia Breve, 2009.
- ROCHA, C.; VASQUEZ, M. (Orgs.). *The diaspora of Brazilian religions*. Brill: Leiden, 2013.
- ROCHE, Jean. *A colonização alemã no Espírito Santo*. São Paulo: Difel/USP, 1968.
- SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração*. São Paulo: Edusp, 1998.
- SENNETT, R. *A Corrosão do Caráter*. Consequências Pessoais do Trabalho no Novo Capitalismo. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2007.
- SEYFERTH, Giralda. As identidades dos imigrantes e o melting pot nacional. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 6, n. 14, p. 143-176, Nov. 2000.
- SIMMEL, George. O estrangeiro. In: MORAES FILHO, Evaristo de (Org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 34). p. 182-188.
- VAN DE KAMP, Linda. Pentecostalismo brasileiro, macumba e mulheres urbanas em Moçambique. In: ORO, Ari; STEIL, C; RICKLI, J. *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

WACQUANT, L. *Os condenados da cidade; estudos sobre a marginalidade avançada*. Rio de Janeiro, Revan/Fase, 2001.

WILLEMS, Emilio. *A aculturação dos alemães no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.

INTRODUÇÃO

A temática das religiões e das diferentes formas de espiritualidade tem se tornado, ao longo dos últimos anos, um dos campos mais profícuos de pesquisa, análise, reflexões e discussões. Diferentes áreas do conhecimento tem se debruçado analiticamente sobre essas perspectivas. A Antropologia, a Sociologia, a História, a Ciência das Religiões, entre outras, tem buscado compreender melhor os fenômenos religiosos e suas manifestações, assim como avaliar suas inserções e relações com os mais diversos elementos sociais, como a cultura, a política e a economia.

Concomitante com o crescimento vertiginoso destes estudos, os intensos fluxos migratórios, sejam os de caráter histórico ou os atuais, nestes primeiros anos do século XXI, sejam os internacionais ou os internos, também tem recebido constante atenção por parte dos pesquisadores das diversas áreas do conhecimento. É sabido o quanto as migrações impulsionam sistemáticas alterações nas estruturas sociais, pois estabelecem, em menor ou maior grau, substanciais relações entre diferentes elementos culturais e visões de mundo.

Outrossim, conectar o tema das migrações com o das religiões e espiritualidades procede, sem exageros, um desafio. É um desafio na medida em que, para uma efetiva análise, é preciso alargar o leque e fomentar uma acurada contemplação crítica dos mais diversos panoramas e campos de estudos. Tanto as migrações quanto as esferas da religião e das manifestações de espiritualidades são, marcadamente, multifacetadas. O desafio é sempre compreender melhor isso, para que a composição do todo social torne visível essas nuances.

Na perspectiva histórica, estamos nos aproximando dos 500 anos da Reforma Protestante. É uma data que merece seu destaque. Esse destaque deve estar vinculado não apenas com o fato em si, mas com as reflexões e debates que o tema suscita. Qual o papel das religiões e espiritualidades ao longo da história e nos dias atuais? Como esses fenômenos, que assumem dimensões subjetivas, também tem pautado efetivamente decisões políticas, econômicas, culturais? Se, em determinado momento, muitos

acreditaram que as religiões perderiam seu espaço de poder, o que explica essa interferência cada vez mais crescente? Quais são as efetivas relações entre os processos migratórios e os fenômenos religiosos? Estas são algumas das diversas perguntas que temos em torno dessa temática.

Mais do que responder estas perguntas, o que incute uma tarefa difícil, queremos propor diálogos e reflexões, aproximando os conhecimentos produzidos pelas mais diversas áreas. Com esse objetivo, o livro *Migrações: religiões e espiritualidades* reúne trabalhos que apresentam um vigoroso panorama de pesquisas que vem sendo realizadas em torno desses temas.

Os processos migratórios e do campo das religiosidades são esmiuçados nesta obra dentro de diferentes perspectivas e especificidades: no patrimônio cultural, nas questões de gênero, na sociedade e na economia, na política, entre outros. Ao longo dos capítulos, os leitores poderão aproximar-se de diferentes temas, interpretações, conceitos e metodologias. Acreditamos poder contribuir para uma dimensão da riqueza de pesquisas que vem sendo realizadas, assim como encorajar novas análises. Ao mesmo tempo, esperamos que esse livro possa atingir também uma dimensão social, promovendo reflexões sobre as conjunturas em que vivemos no presente. Os temas das migrações, religiões e espiritualidades tem uma forte e robusta dimensão histórica, assim como uma forte repercussão nos rumos do tempo presente.

Como já anteriormente ressaltado, não queremos aqui lançar respostas definitivas e muito menos engessar o tema. Pelo contrário: que ele se expanda significativamente, abarcando outras perspectivas, relações e possibilidades.

Acreditamos no potencial contributivo desta obra, por isso reforçamos aos leitores o convite para percorrerem o caminho das migrações, religiões e espiritualidades. Salientamos, por fim, que a presente edição foi viabilizada pelo apoio financeiro de duas importantes instituições de fomento à pesquisa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul – FAPERGS.

Boa leitura!

Isabel Cristina Arendt
Marcos Antônio Witt
Rodrigo Luis dos Santos

Capítulo 01

Educação, instituições e práticas de ensino

FORMAÇÃO DE COMUNIDADES ÉTNICAS POLONESAS NO RIO GRANDE DO SUL: ESTRUTURAS DE UM PROCESSO ESCOLAR

Adriano Malikoski

Mestre em Educação e doutorando do programa de
Pós-graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul. Bolsista
PROSUP/Capes

Introdução

A pesquisa histórica numa perspectiva cultural requer a compreensão de seus aspectos e diferentes níveis de aprofundamento de acordo com os objetivos buscados. Uma narrativa é elaborada através da interação com as fontes, postulando um caráter processual da ciência, em que o conhecimento é contingente e possível até onde os instrumentos metodológicos disponíveis podem alcançar, sendo importantes as prerrogativas teóricas utilizadas pelo pesquisador.

As teorias científicas dão forma, ordem e organização aos dados verificados em que se baseiam e, por isso, são sistemas de ideias, construções do espírito que se aplicam aos dados para lhes serem adequadas. Mas, incessantemente, meios de observação ou de experimentação novos, ou uma nova atenção, fazem surgir dados desconhecidos, invisíveis. (MORIN, 2005, p.22)

Para Charlot (2013), não existe uma natureza humana e sim uma condição humana. Os processos de escolarização e de construção de estruturas institucionais, seguem condições pré-existentes ou são configuradas por meio destas. O homem é uma questão aberta que se constrói no andamento do processo e assim produz significado para sua existência por meio de suas crenças e das condições existentes sócio culturais pré-existentes.

Dentre estas condições, está a etnicidade, considerada aqui, como um importante processo de agregação comunitária e na formação de grupos. Essa conjuntura propiciou o surgimento de comunidades e, posteriormente, um sistema de ensino, conjuntamente com processos identitários. Essa compreensão de que esses processos são importantes

para explicar as influências e as transformações de fluxos culturais e transformação das produções humanas se faz necessário. Nessa perspectiva, descrevo a formação dos núcleos coloniais na chegada dos imigrantes e na formação de suas comunidades por meio da etnicidade.

Dos imigrantes poloneses que vieram para o Rio Grande do Sul entre os períodos de 1875 e 1938, poucos eram alfabetizados. A maioria dos imigrantes eram trabalhadores braçais com pouca instrução. Formaram suas escolas por meio da interação com o meio e com as representações que possuíam do mundo, juntamente com a formação de suas comunidades.

A vinda e os motivos da atração dos imigrantes para o Brasil estavam relacionados à situação de mudanças sociais históricas que aconteceram no séc. XIX e início do séc. XX. Dessa forma, a imigração polonesa para o Rio Grande do Sul não pode ser pensada separada dessas transformações que aconteciam no mundo em suas relações de transformação dos processos étnicos.

No final do século XIX os poloneses que vieram para o Rio Grande do Sul, em comparação com outros grupos, como os italianos, podem ser considerados em menor número. Porém, tiveram suas especificidades em relação à cultura e inserção nos núcleos coloniais, que estão presentes ainda hoje em muitos municípios do Rio Grande do Sul.

A vinda dos primeiros grupos de imigrantes poloneses, em relação ao regime político brasileiro e à instalação dos primeiros núcleos coloniais, foi organizada ainda no governo imperial. A criação da colônia Conde d'Eu, em 1870, em área cedida pelo governo imperial, nas encostas da serra gaúcha, pelo Ato de 24 de maio, do presidente da Província João Sertório, irá formar em 1875 o primeiro núcleo de imigrantes poloneses instalados no Rio Grande do Sul.

Partindo para as colônias

Nos primeiros anos de imigração, antes de 1890, geralmente os grupos de imigrantes poloneses seguiam o destino dos imigrantes italianos, em assentamentos nas colônias nas encostas da serra ao nordeste do Rio Grande do Sul. Em relação à imigração italiana, o autor faz referência de que era comum a afirmação entre os

imigrantes e descendentes de que “os italianos ficaram no morro (na górze), ao passo que os poloneses foram morar nas proximidades do Rio (nad rzeka)”. (WONSOWSKI, 1976, p.10).

O trajeto até São João do Montenegro era feito através de embarcações pelo Rio Caí. Depois em barcos menores seguiam até o porto de São Sebastião do Caí, de onde seguiam a pé ou nos chamados “carretos” por picadas em meio à mata fechada com destino, primeiramente, às Colônias Conde D’Eu e Dona Isabel, e depois, com a fundação de novas colônias, foram assentados em outras colônias do Estado.

Por ser o terceiro grupo mais homogêneo de imigrantes, após os alemães e italianos, ficaram com os locais mais longínquos e de difícil acesso em diversas colônias do Rio Grande do Sul. Em entrevistas realizadas com descendentes e mesmo em alguns autores como Stawinski (1999), Gardolinski (1958), Wonsowski (1976), há a afirmação de que os imigrantes poloneses foram estabelecidos, nos primeiros anos da imigração, nas sobras das terras às margens do Rio das Antas, em locais de difícil acesso e distantes da sede das colônias às quais tinham a denominação de seções.¹ Farina (1986) assim se refere aos imigrantes poloneses:

Chegados ao Rio Grande do Sul, os desolados polacos eram imediatamente encaminhados às novas Colônias ou eram obrigados a ocupar terras sobradas nas montanhas, peraus ou muito distantes de qualquer centro. (FARINA, 1986, p.136).

Conforme Farina e também nas narrativas dos entrevistados, na Serra Gaúcha, geralmente os poloneses ficaram em lotes localizados às margens do Rio das Antas, Rio São Marcos, Rio Carreiro e Rio Jaboticaba.

Após chegarem às colônias não eram prontamente assentados. Antes mesmo de serem deslocados para os lotes de terra, muitos ficavam em barracões ou em hospedarias improvisadas, aguardando a demarcação dos lotes ou destinação que seriam enviados. Essa espera poderia durar semanas e até meses, estando sujeitos a epidemias de doenças, privações de alimentos em acomodações insalubres.

¹ Geralmente a demarcação nas colônias eram organizadas de maneiras diferentes, conforme a topografia dos terrenos. Nas colônias onde foram estabelecidos imigrantes poloneses, o mais comum era a divisão dos lotes nas chamadas linhas, com demarcações que respeitavam a organização em retângulos paralelos de igual tamanho, formando espaços contíguos, ligados um ao outro através de estrada abertas em linha reta até a sede da colônia. Nas sobras dessas divisões, localizadas geralmente nas encostas de serras ou nas margens de rios, eram formadas as chamadas sessões onde os lotes eram divididos em iguais tamanhos, porém não possuíam os mesmos contornos de contiguidade.

De acordo com Marin (2014), no final de 1890 e início de 1891, num período de 70 dias, teriam morrido 144 crianças, 7 jovens e 4 adultos entre os imigrantes que aguardavam em um Barracão localizado no centro da cidade de Caxias do Sul. Os nomes dos falecidos constam no Livro de Óbitos nº1, da Paróquia Santa Teresa na mesma cidade. Conforme a anotação dos nomes, a maioria era de imigrantes poloneses que aguardavam a demarcação dos lotes na colônia de São Marcos e Antônio Prado.

Para Adami (1971), dentre as causas das mortes estavam as condições precárias de higiene e de acomodação dos imigrantes. Esses teriam sido acometidos por um surto de Cólera Morbus, aliado a procedimentos de curandeirismo do prático-farmacêutico italiano Hugo Luciano Ronca, que teria vitimado principalmente crianças. Como tentativa de acabar com o surto, era ministrado uma espécie de óleo fumegante com a intenção de matar as vítimas e acabar com o surto, conforme atesta Adami (SD). Alguns depoentes relacionam as mortes à prática de genocídio em que pesavam interesses de fazendeiros que reivindicavam a região da Colônia de São Marcos, a qual deveria ser destinada posteriormente aos imigrantes poloneses.

Após a estada nos barracões, eram então deslocados para os lotes. Como a grande maioria dos imigrantes poloneses chegaram ao Rio Grande do Sul após 1875, a aquisição das terras ou lotes coloniais era condicionada à Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, promulgado por Dom Pedro II, que determinava que as aquisições de terras devolutas² somente seria a título de compra. Em janeiro de 1867, novo decreto passa a reger a aquisição dos lotes confirmando a condição de compra e que, dentre outras prerrogativas, determinava como os lotes deveriam ser medidos e demarcados; os locais de construção de estradas; a localização em planta dos rios, córregos e as disposições topográficas. Determinava também a configuração dos locais destinados para ruas, praças, logradouros públicos, igrejas e escolas do centro social da colônia. Além dessas medidas, previa como deveriam ser vendidos e os prazos para pagamento dos lotes:

Art. 4º. Os lotes rústicos serão distribuídos em três classes: os de 1º terão uma área de 125.000 braças quadradas, ou 605.000 metros quadrados, os da 2º de 62.500 braças quadradas, ou 302.500 metros quadrados, e os da 3º de 31.250 braças quadradas, ou 151.250 metros quadrados, equivalentes a ½, ¼, e 1/8 dos lotes de 250.000 braças quadradas, ou 1.210.000 metros quadrados (...) os lotes urbanos poderão ser divididos em diversas classes, podendo variar as frentes entre 10 e 20 braças, ou 22 e 44 metros, e os fundos entre 20

² Segundo a Lei de 1850, eram consideradas terras devolutas as que não se achavam aplicadas em algum uso público nacional, provincial ou municipal. Incluía as terras que não estavam em domínio a título legítimo e que não pertenciam a sesmarias ou outras concessões do Governo Geral ou Provincial.

e 50 braças ou 44 e 410 metros, conforme disposições do terreno reservado para a povoação. Todos os lotes acima mencionados serão figurados na planta da colônia com a competente numeração. (Decreto n. 3784, de 19 de janeiro de 1867³).

Ainda segundo o Decreto de 1867, a demarcação dos lotes variava de tamanho e eram divididos em rústicos e urbanos, sendo definidos os tamanhos máximos e mínimos. Os lotes rústicos eram designados para os imigrantes que tinham o objetivo de fixação definitiva e a realização de atividades ligadas à terra, como a produção de alimentos. Os lotes urbanos estavam destinados à construção dos centros sociais e à formação de estâncias administrativas.

Conforme Stawinski (1999), Gardolinski (1958), Cassol (1978), na prática os tamanhos recorrentes da grande maioria dos lotes comprados pelos imigrantes poloneses, eram de 25 hectares (250.000 m²) ou então de meia colônia com 12,5 hectares ou 125.000 m². Na Região da Serra, a maioria dos lotes em que os imigrantes poloneses foram assentados era do tamanho de meia colônia.

O preço por braça quadrada em ambos os lotes deveria ser arbitrado pelo Diretor da colônia segundo a fertilidade, situação e circunstâncias, conforme a descrição realizada pelo engenheiro responsável pela planta e medição dos lotes, podendo variar de 2 a 8 réis por m² para os lotes rústicos, e, de 10 a 80 réis por m², para os lotes urbanos.

Depois de instalados nos respectivos lotes rurais, começava o trabalho de derrubada do mato para o plantio dos produtos de subsistência. Segundo Wonsowski (1976), na seção IX, da Colônia Alfredo Chaves, inicialmente começava-se pela derrubada do mato e posterior queima das árvores, seguindo procedimentos utilizados por imigrantes italianos e mestiços luso-brasileiros, uma vez que a retirada dos tocos que sobravam do corte das árvores era trabalhoso e demorado. Depois da queima e da limpeza do terreno eram semeadas as primeiras sementes que, posteriormente, iriam produzir alimentos de subsistência.

Formação das primeiras comunidades étnicas

Até 1886, além do núcleo da Linha Azevedo Castro, na Colônia Conde D'Eu, formaram-se dois núcleos em Santa Barbara e Santa Tereza, na Colônia Dona Isabel.

³ Ver Iotti 2001, p. 257.

Para Kozowski (2003, p. 13), o núcleo da Linha Azevedo Castro, Linha José Júlio e Terceira seção do Rio das Antas foram os pioneiros da imigração polonesa na Serra Gaúcha. Núcleos localizados em colônias notadamente constituídas de imigrantes Italianos.

Depoimentos de descendentes de imigrantes e autores como Gardolinski (1958), Stawinski (1999), além de documentos da Companhia de Terras e Colonização, ligada ao ministério da Agricultura e Comércio e Obras Públicas, levam a entender que foram os três primeiros núcleos com comunidades homogêneas no Rio Grande do Sul da imigração polonesa, até o ano de 1886. Consta desse período, em 1877, a presença de um pequeno grupo de imigrantes poloneses que se estabeleceram também na Colônia Caxias, na 9º légua. Conforme relatório apresentado na Assembleia Geral Legislativa de Rio de Janeiro, através do Ministro e Secretário dos Negócios da Agricultura e Comércio e Obras Públicas João Lins Vieira Casansão de Sinimbu, em 27 de dezembro de 1878, relata que na colônia Campo dos Bugres (Caxias) haviam se estabelecido – dentre 2315 italianos, 1007 tirolezes, 206 brasileiros; 202 alemães – 49 polacos. Além de pequeno número de franceses, espanhóis, suíços e ingleses.⁴

Grupos, como o referido pelo documento, não formaram necessariamente comunidades étnicas com escolas ou sociedades. Ao longo dos primeiros anos, muitos migraram para outros locais com maiores contingentes de imigrantes poloneses assentados. Como cito anteriormente, principalmente na Região da Serra Gaúcha, dentre os imigrantes poloneses, constata-se que foram frequentes as migrações e abandono dos lotes em busca de melhores terras ou a constituição de comunidades mais homogêneas, principalmente para a Região Norte do Rio Grande do Sul.

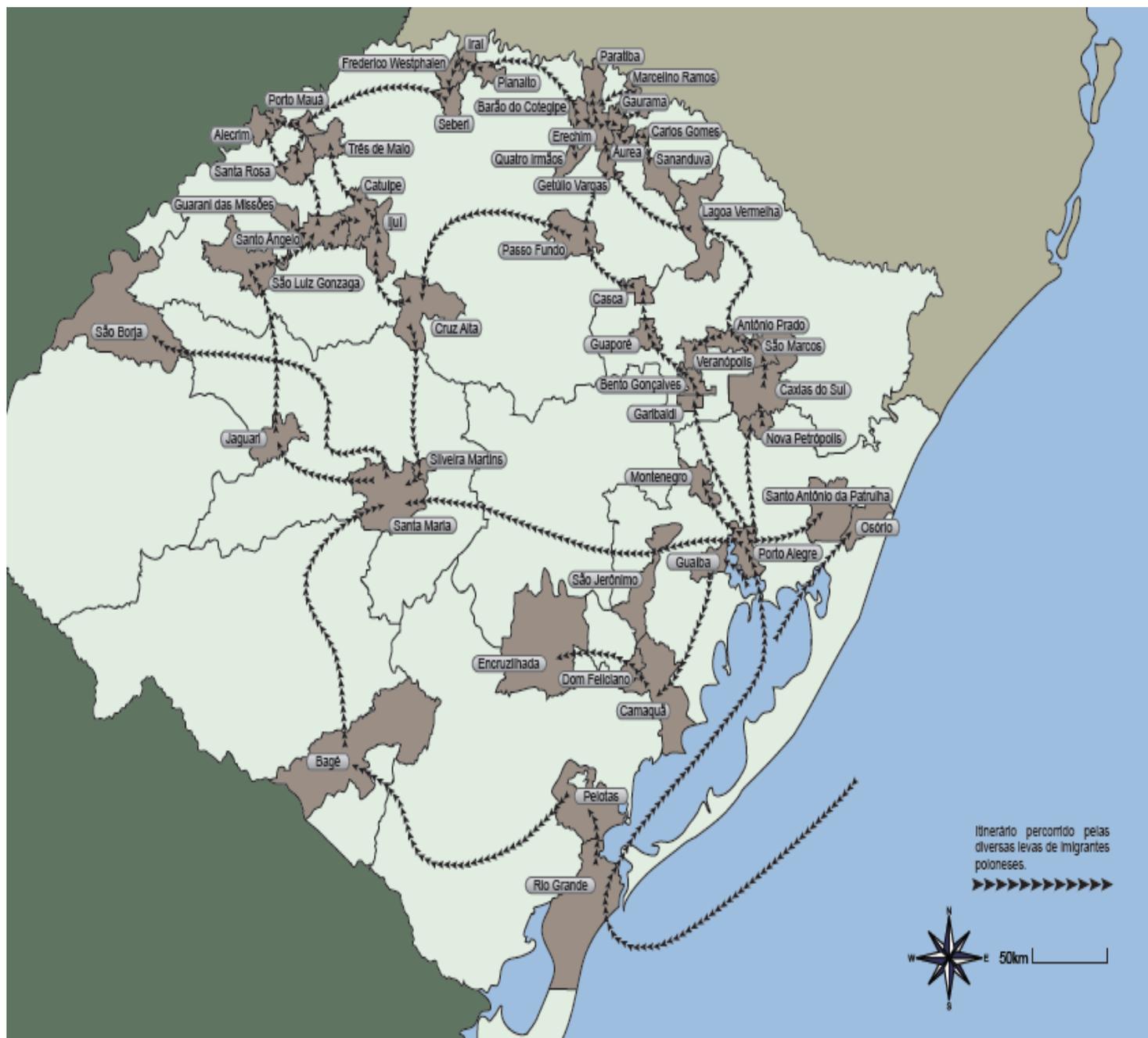
Essa situação é exemplificada pela colônia de São Marcos, em que, no período de 1890 a 1907, com aproximadamente 600 famílias assentadas inicialmente, poucas se conservaram nos lotes iniciais, e, conforme assegura Stawinski (1999), muitas migraram para as novas terras do Rio do Peixe e Paiol Grande na região de Erechim. Muitos dos nomes das regiões demarcadas devido a emancipações e renomeações de localidades em diferentes períodos estão mudados, ou se localizam em municípios com outros nomes. Para efeitos dessa pesquisa, foram conservados os nomes comuns à época em que foram estabelecidos os imigrantes poloneses conforme Gardolinski (1958).

⁴ Relatório de 27/12/1878 apresentado à Assembleia Geral na segunda sessão da décima sétima legislatura, pelo Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, João Lins Vieira Casansão de Sinimbu. Rio de Janeiro: Imprensa Industrial, 1879.

Conforme o mapa, pode-se visualizar as rotas estabelecidas pelos imigrantes poloneses no Estado, com a indicação dos destinos da formação dos núcleos. Podemos observar os caminhos da imigração polonesa pelo Rio Grande do Sul em seus diversos deslocamentos por localidades e municípios. Apesar de inicialmente muitos imigrantes se deslocarem primeiramente pelas regiões da Serra Gaúcha, posteriormente outras rotas foram sendo construídas para diferentes regiões do Estado.

Como observa-se no mapa, estão delimitadas as principais rotas da imigração polonesa no Rio Grande Do Sul e seus locais de fluxo e assentamento. A imigração polonesa, por meio da década de 1890, começou a ser dirigida não somente para as Colônias de Cima da Serra. Em fins do séc. XIX e início do séc. XX, novas regiões coloniais foram formadas também com imigrantes poloneses.

Figura 1 – Mapa do Rio Grande do Sul com as rotas dos imigrantes poloneses.



Fonte: Gardolinski, 1958, p. 23

Com a ocupação total dos lotes da colônia Conde D'Eu e D. Isabel, os imigrantes poloneses começaram a ser encaminhados a outros núcleos coloniais. Após a fundação da Colônia Alfredo Chaves, segundo o Relatório de Francisco de Barros e Accioli de Vasconcelos de 1887, o qual, na época, era Inspetor Geral da Inspetoria Geral das Terras e Colonização, na pág. 22 do dito Relatório é citada a presença de imigrantes “polacos”. Esses teriam estado entre os 1564 imigrantes que haviam chegado um ano antes da apresentação do referido Relatório, inaugurando a Colônia de Alfredo Chaves. Porém, de acordo com Gardolinski (1958), a imigração em maiores contingentes para essa Colônia se desenvolveu consideravelmente após 1890. Coincidindo com a ampliação da vinda de imigrantes, criaram-se importantes núcleos de imigração polonesa no Estado. Por meio de 1890, novos assentamentos e núcleos coloniais de imigrantes poloneses formaram-se em outras partes do Estado do Rio Grande do Sul. Iniciou-se também a formação de núcleos mais homogêneos com maiores contingentes de imigrantes poloneses.

Para Gardolinski (1958), de forma cronológica, a formação e ocupação estava assim dividida nos períodos com maior número de imigrantes nas áreas coloniais:

1886: Santa Barbara e Santa Tereza – (Bento Gonçalves)

1890-1894: Veranópolis, Nova Virgínia, Nova Bassano, Monte Vêneto, Nova Roma do Sul, Nova Prata, Antônio Prado, São Marcos, Santo Antônio da Patrulha, Casca, Guaporé, Ernesto Alves, Dom Feliciano, Mariana Pimentel, São Jerônimo, Porto Alegre, Rio Grande, Jaguari, Ijuí, Guarani das Missões.

1911-1913: Guarani das Missões e região, Erechim e região. (GARDOLINSKI, 1958, p. 21).

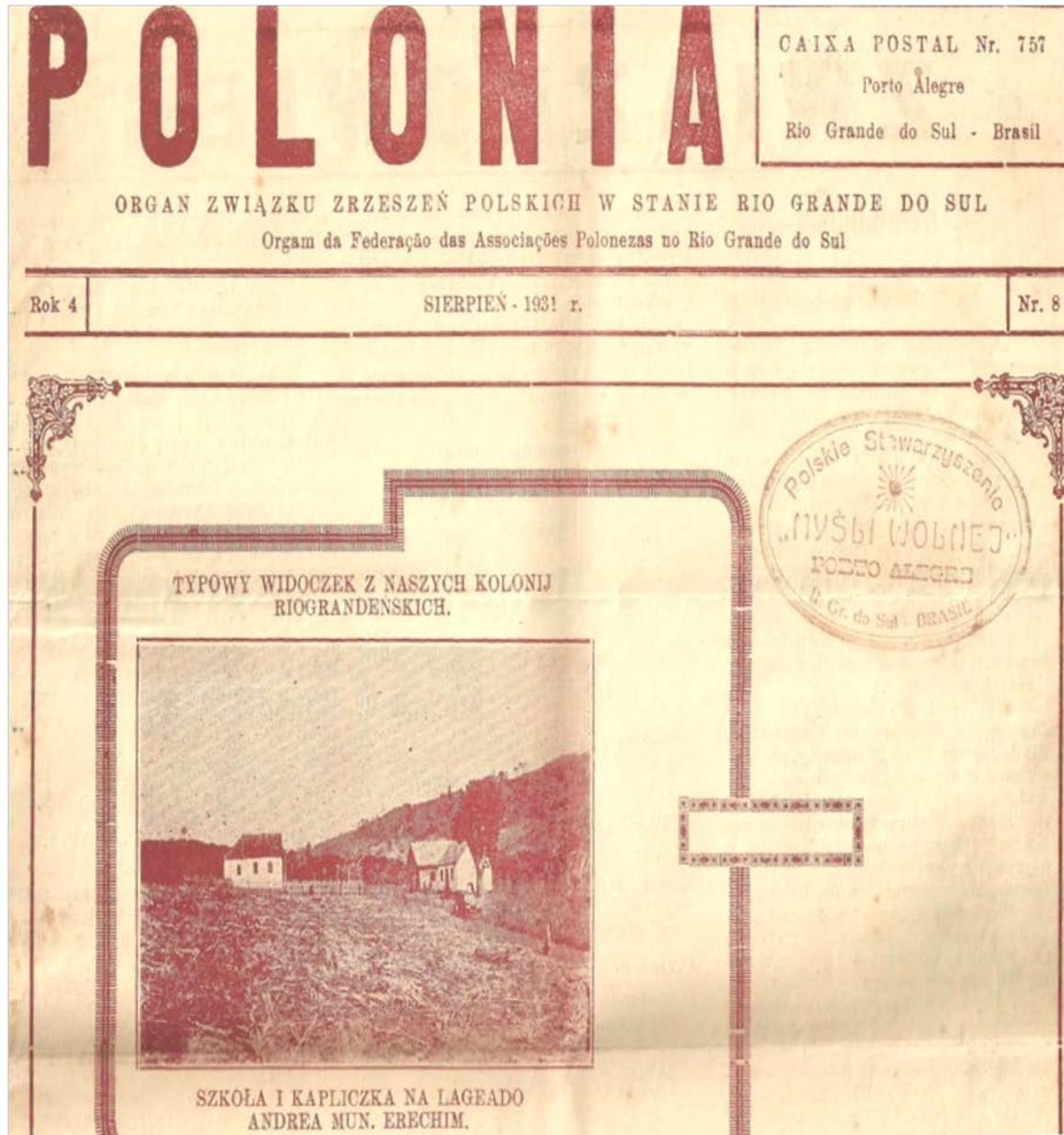
Segundo Gardolinski (1958. p. 6.), nas estimativas oficiais entre 1885 e 1947, aproximadamente 23796 imigrantes poloneses vieram para o Rio Grande do Sul. Porém, em levantamento realizado pelo próprio Gardolinski (1958, p. 24) até 1924, esse número teria sido de 61200 imigrantes, sem contar os *rutenos*.⁵ Segundo o autor, um indício disso está na pouca existência de elementos que caracterizem, por exemplo, as manifestações da cultura russa ou austríaca no Rio Grande do Sul, sendo que as estatísticas oficiais mencionam um grande contingente de imigrantes dessas nacionalidades.

⁵ Povos eslavos que habitavam a Lituânia, Galícia e parte da Ucrânia. Territórios dominados pela Polônia no séc. XVI.

Estruturação social étnica: formação das comunidades escolares

O periódico *Polonia*, editado pela Sociedade de Livre Pensamento,⁶ em Porto Alegre, no ano de 1931, refere-se à imagem acima que estampa a capa deste periódico como um retrato típico dos núcleos rurais de imigrantes poloneses.

Figura 2 – Igreja e Sociedade escolar, Lageado Andréa – Região de Erechim – 1930.



Fonte: Acervo Sociedade Polônia – Porto Alegre, RS

A imagem é da antiga escola e capela na localidade Lageado Andrea, município de Erechim, estado do Rio Grande do Sul. Constata-se ao fundo, após local preparado

⁶ Sociedade existente entre 1917 e 1938, que funcionava na sede da Sociedade Polônia em Porto Alegre. A Sociedade era leiga, de cunho progressista liberal que tinha por objetivo a valorização da identidade polonesa e sua expressão cultural, sem a interferência religiosa.

ao cultivo, a escola próxima à capela. Em anexo, ou possivelmente junto à escola, vê-se a moradia do professor.

A formação de comunidades estava relacionada à distribuição dos lotes em cada área colonizada. Seguiu geralmente a organização em linhas, travessões e secções, conforme a topografia dos terrenos, como atesta o relatório do Ministério da Agricultura e Obras Públicas de 1876⁷. Segundo Luchese (2007),

a ocupação dos lotes, em seus respectivos travessões ou linhas, não se fez apenas por imigrantes provenientes da península itálica, mas certamente, estes constituíram a imensa maioria. Entre os anos de 1875 a 1880, boa parte dos lotes destas três primeiras colônias já haviam sido distribuídos e, em 1882, foi fundada a colônia Alfredo Chaves, em 1884 a de Antônio Prado e em 1886 a de Guaporé. (LUCHESE, 2007, p. 26).

Muitas comunidades podiam distar vários quilômetros do centro da sede da colônia, como o foram as comunidades localizadas nas diversas regiões que receberam imigrantes poloneses na serra gaúcha. No quadro a seguir, observa-se a distribuição de famílias etnicamente polonesas em diversas localidades e regiões do Rio grande do Sul no ano de 1922:

Quadro 1 – Núcleos com as quantidades de famílias assentadas.

Localidade	Famílias	Rural	Dispersos	Cidade
Rio Grande	200	--	--	200
Pelotas	50	--	--	50
Dom Feliciano	600	500	100	--
Arredores	100	--	100	--
Mariana Pimentel	200	200	--	--
Dispersos na região	50	--	50	--
São Brás – Camaquã	50	--	50	--
Porto Alegre	600	--	--	600
Dispersos no Sul do Estado	150	150	--	--
Santo Antonio da Patrulha	70	70	--	--
São Marcos	80	80	--	--
Antônio Prado	50	50	--	--
Alfredo Chaves	200	200	--	--
Santa Tereza	50	50	--	--
Guaporé	250	250	--	--
Jaguari	150	150	--	--
Dispersos no Centro do Estado	150	100	50	--
Erechim	100	100	--	--
Capoerê	200	200	--	--
Km 13, Castilho, Rio dos Índios.	700	700	--	--
Paiol Grande	150	150	--	--
Treze de Maio	600	600	--	--

⁷ Documentação avulsa – Arquivo Público do Estado Rio Grande do Sul.

Rio do Peixe	500	500	--	--
Caçador, Ligeiro	100	100	--	--
Floresta	500	500	--	--
Cravo	100	100	--	--
Baliza	200	200	--	--
Barro	500	500	--	--
Dourado	300	300	--	--
Passo Fundo e Marcelino Ramos	250	100	150	--
Ijuí	500	500	--	--
Guarani	2000	1500	500	--
Santa Rosa e Região	200	100	100	--
Santo Ângelo	100	--	100	--
Dispersos no Oeste do Estado	200	--	200	--
Total	10200	7950	1400	850

Fonte: GLUCHOWSKI, 2005, p. 117

Os dados apresentados pelo cônsul polonês são, de certa forma, valores aproximados, resultado de suas pesquisas *in loco*, de todas as comunidades de imigrantes no Rio Grande do Sul. Exemplifica a concentração de famílias nos diversos recantos e localidade desse Estado no ano de 1920.

Além da relação de proximidade e divisão dos lotes entre imigrantes etnicamente homogêneos, ligados pela língua e pelos costumes, outro impulso importante de formação das comunidades estava ligado à religiosidade. Essa relação entre a língua, religiosidade e etnicidade, corroborou para a formação das primeiras comunidades, principalmente nos primeiros tempos da formação dos núcleos colônias.

Em que pese o forte apreço pelos valores religiosos, o atendimento religioso nas diversas colônias, só irá se estabelecer de forma ainda precária somente em meados do séc. XIX e início do séc. XX, quando inicia a vinda dos primeiros sacerdotes católicos poloneses para prestar assistência religiosa a esses imigrantes.

Um dos primeiros sacerdotes a atender as comunidades polonesas foi o Padre Jesuíta José Von Lassberg, missionário itinerante que atendia as comunidades polonesas no Rio Grande do Sul e em outros estados. Em carta enviada em setembro de 1902 a seu irmão na Baviera, o padre Jesuíta narra sua estada na Colônia de Dom Feliciano. Sendo essa colônia habitada predominantemente por imigrantes poloneses, consta que na sua chegada os imigrantes prontamente o receberam com hospitalidade, pois, por muito tempo, havia insistentes pedidos pela chegada do missionário para receberem a Comunhão Pascal.

De acordo com entrevista de Edmundo Gardolinski⁸, na referida colônia, no dia 15 de novembro de 1891, ano da vinda dos primeiros imigrantes poloneses, têm-se registros que um padre franciscano de nome Marcin Modrzejewski registrou os primeiros batizados e casamentos na capela edificada junto à casa paroquial. Com a partida do padre franciscano para os Estados Unidos, a colônia recebeu um novo sacerdote somente em 1896, sendo atendida por sacerdotes itinerantes. Um desses sacerdotes era o Pe. Italiano Josué Bardin que aprendeu a língua polonesa passando a atender todas as comunidades onde existiam imigrantes dessa etnia. (STAWINSKI E BUSATTA, 1982).

Um exemplo do empenho comunitário relacionado à religiosidade foi a construção de uma capela nos primeiros anos em que se formou a comunidade da IX seção, a Colônia Alfredo Chaves, às margens do Rio das Antas. De acordo com Wonsowski (1976), foram distribuídos 86 lotes, os quais foram registrados na Capela da mesma localidade com os nomes de cada imigrante. A capela foi construída em terreno doado pelo governo do Estado na metade do lote número 84, onde também foi construída uma pequena casa para o Padre Josué Bardin que, esporadicamente, visitava a comunidade. Posteriormente, já em 1891, havia contribuições dos colonos para a construção da primeira capela, conforme registros nos livros paroquiais da cidade de Veranópolis.

A demonstração de solidariedade comunitária não ficava somente restrita às capelas. Wonsowski (1976) narra a tentativa da comunidade da IX Seção da Colônia de Alfredo Chaves em espantar capivaras que devoravam as roças de milho que ficavam às margens do Rio das Antas. No caso mencionado, vários imigrantes se reuniram para fazer um cerco às capivaras para afugentá-las, numa demonstração de empenho comunitário.

Conclusão

A identidade étnica é uma das fontes das quais provêm os sentidos das representações da realidade no imaginário social e a transformação dos processos identitários, sendo um elemento importante de formação de comunidades. A realidade está em constante processo de transformação. Essa aproximação do processo étnico, do processo identitário com a formação de comunidades, na perspectiva da cultura, ajuda a

⁸ Entrevista concedida à professora Jacy Hugo Wolowski em maio de 1972. Acervo NPH/UFRGS.

compreender o processo escolar em seus significados na formação das coletividades, aqui, em especial, a dos imigrantes poloneses.

Há dificuldade em determinar os números e os contingentes de imigrantes poloneses que vieram para o Brasil. Inicialmente, a formação das comunidades esteve relacionada ao número de famílias que eram assentadas em cada colônia. Contudo, não se pode delimitar o entendimento de comunidade como a construção ou a delimitação de espaços públicos. Compreendo que a comunidade é formada por significados e sentidos de representações individuais estabelecidas no coletivo em relação aos processos identitários e étnicos. Uma capela, a sociedade e a escola são elementos simbólicos que representam que naquele determinado contexto uma comunidade foi formada.

A formação de comunidades homogêneas permitiu o surgimento do processo de ensino entre os imigrantes e descendentes de poloneses que, ao longo do tempo, constituiu-se em um conjunto cultural e de processo identitário étnico que foi a formação da comunidade. Não necessariamente nessa ordem, entretanto, quando é mencionado o processo de ensino entre os imigrantes poloneses e seus descendentes, as fontes referendam a existência, principalmente nas comunidades rurais, deste conjunto: capela, sociedade e escola.

Aos poucos, as escolas foram se constituindo, juntamente com a formação de comunidades e sociedades. Tudo era processado de acordo com o significado que a comunidade possuía para a formação dos grupos. Muito tempo passou para que os imigrantes poloneses consolidassem suas associações ou organizações no Brasil.

Muitas colônias receberam significativo número de imigrantes poloneses, os quais, seguindo a dinâmica da divisão dos lotes em linhas, travessões e seções, fundaram suas comunidades, associações e posteriormente escolas.

Referências

ADAMI, João Spadari. *História de Caxias do Sul, 1964 – 1970*. I Tomo. Caxias do Sul: Paulinas, 1971.

_____. *História de Caxias do Sul, 1964 – 1962*. Caxias do Sul: Ed São Miguel, SD.

FARINA, Geraldo. *História de Nova Prata – Rio Grande do Sul*. Caxias do Sul: EDUCS, 1986.

GARDOLINSKI, Edmundo. *Escolas da Colonização Polonesa no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Caxias do Sul, UCS, 1977.

_____. *Imigração e colonização polonesa no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Regional, 1958.

_____. Introdução, In GARDOLINSKI, Edmundo. *Escolas da Colonização Polonesa no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, Caxias do Sul: UCS, 1977.

GLUCHOWSKI, Kazimierzr "Os poloneses no Brasil", Porto Alegre: Rodycz & Ordakowski, 2005.

HEMPEL, Antoni. *Polacy w Brazylii*. Lwów: Nakładem Wydawnictwa Kuriera Lwowskiego, 1893.

KŁOBUKOWSKI, S. (1898). *Wspomnienia z podróży po Brazylii, Argentynie, Paragwaju, Patagonii i ziemi ognistej*. Lwów, UK: Nakładem Gazety Handlowo - Geograficznej.

KOZOWSKI, V. I. (2003). *Estes imigrantes entre outros: imigração polonesa na serra gaúcha*. Bento Gonçalves, RS: Edição do Autor.

KREUTZ, L. (2001) Imigrantes e projeto de escola pública no Brasil. *Revista da Sociedade Brasileira de História da Educação. Education*. Coleção Memória da Educação, 119 – 144.

LUCHESE, Terciane Ângela. *O processo escolar entre imigrantes da Região Colonial Italiana do Rio Grande do Sul – 1875 a 1930: Leggere, scrivere e calcare per essere alcuno nella vita – Tese do Programa de Doutorado em Educação Unisinos*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

MALCZEWSKI, Zdzislaw. *A presença dos poloneses e da Comunidade Polônica no Rio de Janeiro*. Varsóvia: CESLA, 1998.

MALIKOSKI, A. (2014). *Escolas étnicas dos imigrantes poloneses no Rio Grande do Sul, 1875 – 1939*(Dissertação de Mestrado). Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul.

MARIN, Iraci José. *Imigrantes Poloneses afundados num mar italiano*. Caxias do Sul: Maneco, 2014.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

STAWINSKI, Alberto Victor. *Primórdios da imigração polonesa no rio Grande do Sul (1875-1975)*. 2ºed., Porto Alegre: EST, 1999.

_____. BUSATTA, Félix Fortunato. *Josué Bardin: História e Religião das Colônias Polonesas*. Porto Alegre: EST/UCS, 1982.

STOLTZ, R. (1997). *Cartas de Imigrantes*. Porto Alegre, RS: Edições EST.

WACHOWICZ, R. C. (2002). *As escolas da colonização polonesa no Brasil*. Curitiba, PR: Champagnat.

WEBER, Regina. *Historiografia da imigração polonesa: entre números e identidades*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. São Paulo: ANPUH julho, 2011.

WEISS, João. *Colonos na Selva. Emigrantes como agricultores*. Rio de Janeiro: Edição do Autor, 1949.

WONSOWSKI, João Ladislau. *Nos peraus do rio das Antas: núcleo de imigrantes poloneses da ex-colônia Alfredo Chaves (1890)*. Tradução e notas de Alberto Victor Stawinski. Porto Alegre: EST/UCS, 1976.

AS PRÁTICAS ESCOLARES A PARTIR DOS IMPRESSOS CATÓLICOS DO RIO GRANDE DO SUL, 1978-1988

Diosen Marin

Mestre, PPGE/UFSM

Fabiana Regina da Silva

Mestre, PPGH/UFSM

Jorge Luiz da Cunha

PhD., Professor do PPGE e PPGH/UFSM

Introdução

Este trabalho compreende duas divisões, num primeiro momento retomaremos as pesquisas anteriores ao projeto de doutorado, no intuito de demonstrar que desde a década de 1940 já é possível encontrarmos publicações católicas que pretendiam promover a formação docente, e assim fomentar as mudanças nas práticas escolares. Com isso, pretendemos definir algumas características da educação na década de 1940, mais especificamente nos anos finais do Estado Novo (1937-1945) no Brasil, perpassando a trajetória da revista “Rainha dos Apóstolos”, e depois analisaremos as duas temáticas selecionadas das publicações da revista, ou seja, Boa Imprensa Católica e Educação Católica, entre os anos de 1940 e 1945.

Posteriormente, apresentaremos o projeto de doutorado selecionado para o ingresso no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). A retomada de uma publicação católica, que também pretendemos analisar no doutorado, foi a maneira que encontramos para demonstrar que o projeto de doutorado é viável, pois encontra-se embasado num outro momento da História da Educação.

1. As propostas de formação docente e de práticas escolares presentes na revista “Rainha dos Apóstolos” na década de 1940

O interesse pela pesquisa sobre impressos católicos iniciou-se a muitos anos, durante o Trabalho de Conclusão de Curso em História (2011) em que foi pesquisado um impresso católico durante os anos de 1920, e tanto no TCC quanto na dissertação de mestrado (2014) a preocupação era analisar a partir de impressos católicos um evento religioso. Através do contato com os impressos católicos¹, da década de 1930 e 1940, foi possível observar que naquele período havia um esforço da Igreja Católica em organizar as práticas educativas dos professores e orientar a sua formação docente, para tanto foram organizados seminários e as publicações católicas também cumpriram esse papel.

Nesse sentido, os impressos católicos são apresentados como vestígios de práticas educativas de diferentes tempos e espaços. Por isso, a proposição deste trabalho é apresentar o impresso, revista “Rainha dos Apóstolos”, como uma fonte histórica que pode contribuir com a História da Educação, através da busca de discursos, conflitos e as tensões próprias de um campo, as práticas e as representações divulgadoras de normas de conduta específicas.

Os impressos católicos voltados para a educação e atentos a formação dos professores iniciam suas publicações na década de 1920, e ganham força na década de 1930, pois os intelectuais e educadores católicos daquele período vislumbraram na mudança de governo a possibilidade de retorno da educação religiosa as escolas públicas. Assim, Getúlio Vargas, em 1934, torna obrigatório o ensino religioso católico nas escolas públicas, essa disciplina torna-se facultativa com a Constituição de 1937, entretanto já estava arraigada, e é até hoje ofertada nas escolas públicas. Com isso, identificamos o esforço da Igreja Católica de formar a sociedade civil e de aproxima-se do Estado, ambos através da educação.

A Igreja Católica com o golpe de Estado de Getúlio Vargas, em 1930, vislumbra a possibilidade de se reaproximar do governo, pois desde a Constituição de 1891 essas instituições se tornaram independentes. Entretanto, a proclamação do Estado laico estimula a Igreja Católica a pensar novas frentes de atuação para manter o espaço de

¹ A Igreja Católica está presente nas decisões das publicações impressas desde os seus primórdios, pois o desenvolvimento da prensa de tipos móveis de Gutenberg ocorreu dentro dos mosteiros. Assim, a Igreja Católica reconheceu a relevância da publicização de suas doutrinas e mais tarde utilizou de práticas e de espaços educativos para a proliferação e manutenção de suas ideias.

referência cultural religiosa² (LEON, 2015, p. 169) E é nessa preocupação que se insere a imprensa católica, que possui um investimento considerável na Primeira República (1889-1930) e que será requisitada nos momentos da história do país em que a Igreja Católica reconhecer a sua necessidade.

Ao pesquisarmos sobre a relevância dos impressos católicos tanto nas práticas escolares quanto na formação dos professores encontramos, apenas, trabalhos que se dedicam a analisar as décadas de 1930 e 1940, ou seja, as pesquisas realizadas sobre esse tema estão preocupadas em avaliar como a instituição, Igreja Católica, articulou sua prática para intervir na educação. Porém, essa possibilidade da Igreja Católica intervir nas práticas educativas só é possível porque essa instituição se aproxima do Estado, e assim estabelecem uma legitimação mútua. (ISAIA, 1998)

Antes de iniciarmos propriamente a avaliação das publicações católicas nos anos de 1940, com o intuito de verificar a presença de artigos, notas e crônicas que tratam sobre a formação docente e as práticas escolares, é pertinente realizarmos um breve relato sobre a publicação católica que iremos analisar nesse artigo, a revista “Rainha dos Apóstolos”. A revista, enquanto meio de comunicação, possui uma ação múltipla, formula um programa, organiza e gerencia de acordo com os seus interesses. Na revista, desde a sua primeira edição em abril de 1923, encontramos a sua posição editorial ou seu *ethos*³, segundo ela suas publicações serão dedicadas a propagar e defender as missões católicas, tanto no Brasil quanto no mundo⁴.

De acordo com as proposições presentes na dissertação de Aline R. Dalmolin (2007), a organização da revista está relacionada à consolidação dos religiosos palotinos no Brasil. Ela demonstra que a criação da revista não é uma estratégia exclusiva dos palotinos⁵, pois não foram só eles que instalaram tipografias em colégios, seminários e

2 Outros autores que tratam sobre os impressos católicos e as práticas docentes na década de 1930 compreendem: Kreutz (2011), Narcizo (2008), entre outros.

3 De acordo com Maingueneau, “o discurso é inseparável daquilo que poderíamos designar muito grosseiramente de uma voz”. (1989, p.45) Sendo que, essa voz pode ser apresentada como o *ethos* da revista, com isso, podemos entender o *Ethos* como o que é revelado pelo próprio modo de se expressarem, que muitas vezes encontramos nos editoriais dos meios de comunicação impressos.

4 Essa análise sobre as características e o processo de constituição da revista “Rainha dos Apóstolos” já foi realizada na dissertação de mestrado intitulada: MARIN, D. **A consolidação da Romaria do Caaró a partir da mídia impressa, 1937-1945**. 2014. Dissertação (Mestrado em História)– Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2014

5 Os Palotinos ou Padres Palotinos são uma congregação religiosa da Igreja Católica Apostólica Romana, criada em 1835 pelo padre Vicente Pallotti. A missão da congregação é se colocar a serviço do Evangelho como apóstolos de Jesus Cristo. Os palotinos chegam em 1886 ao Brasil, depois de serem requisitados pelos imigrantes italianos na região central do Estado do Rio Grande do Sul. Hoje, os palotinos estão

conventos, essa estratégia também foi utilizada por outras congregações. Entretanto, ao que nos parece os palotinos, da região central do Rio Grande do Sul, assumem esse discurso no intuito de conferirem notoriedade a congregação no Estado, através da publicação de uma revista católica que levaria a outras dioceses suas ações, trabalhos realizados.

Dalmolin (2007) demonstra que essa estratégia de mobilização através da imprensa é uma tentativa de firmar presença, agregar fiéis, além de pretender aumentar o quadro de religiosos no país. Ela relaciona o aparecimento da revista com o momento de intensificação das atividades de imprensa vivenciado pela Igreja Católica a partir do final do século XIX, não só no Brasil, mas também ao redor do mundo⁶.

E é nesse contexto de fomento da imprensa católica, que é publicada em 1923 a revista “Regina Apostolorum”, pelo padre Rafael Iop, reitor do seminário palotino de Vale Vêneto⁷. Suas primeiras publicações são realizadas no próprio seminário, e no ano de 1934 a tipografia é transferida para Santa Maria.

O primeiro exemplar da revista se assemelha mais a um folheto do que, propriamente, uma revista, entretanto temos de considerar as limitações tecnológicas e de recursos humanos da época. Além disso, em suas primeiras publicações não apresentava ilustrações, ou seja, nesse primeiro momento a revista se afirma pela força da palavra, e não pela representação através da imagem. A revista “Rainha dos Apóstolos” se apresenta como a primeira revista católica do Brasil, mas no ano de 1907 os franciscanos criaram a revista “Vozes” e com isso, cabe a eles a primazia das publicações católicas no Brasil.

Desde 1923 até 1947 coube ao padre Rafael Iop dirigir e editar a revista. Em 1947, quando o padre Iop deixa a direção da revista a sua tiragem era de 1500 exemplares. E em 1948, essa tiragem aumentou para cinco mil exemplares, e em 1973, sua tiragem compreendia 130 mil exemplares. Ou seja, a partir da segunda metade do século XX, verificamos a popularização da revista “Rainha dos Apóstolos”. O recorte temporal para os estudos do doutorado se insere nessa fase de popularização da revista, entretanto para a análise documental que realizaremos nesse momento, os anos de 1940,

espalhados por todos os Estados brasileiros, sendo que alguns são enviados para trabalhos apostólicos na África do Sul, Moçambique, entre outros países.

⁶ DALMOLIN, Aline Roes, 2007, p. 22.

⁷ Vale Vêneto é uma pequena localidade situada próxima a Santa Maria, no passado tentou se emancipar, mas hoje pertence ao município de São João do Polêsine.

temos de levar em consideração que essa revista chegava a um pequeno número de pessoas, pois a sua tiragem não ultrapassava mil exemplares.

Apesar da sua pequena tiragem alguns elementos precisam ser considerados quando tratamos de uma publicação católica na década de 1940. Primeiro, é a circularidade desse meio de comunicação, a revista diferentemente do jornal não é efêmera, é costume, ainda hoje, guardar as revistas após a sua leitura, o mesmo não ocorre com os jornais que logo são descartados. Além disso, estima-se que para cada revista publicada, até cinco pessoas realizam sua leitura, esse número deveria ser maior nos anos de 1940, quando o número de publicações e informações eram bem abaixo das que dispomos hoje em dia. Ou seja, um único exemplar da revista enviado a uma comunidade no interior do Estado do Rio Grande do Sul poderia atingir a um grande número de famílias, com as idades mais variadas.

Após essas considerações sobre os impressos católicos durante a Era Vargas, mais especificamente durante a década de 1940, e sobre a história e a presença da revista católica “Rainha dos Apóstolos” nos lares do Rio Grande do Sul, cabe iniciarmos nossas análises sobre o material coletado sobre a educação católica defendida pela revista nos anos de 1940. Primeiramente, analisaremos a tabela apresentada abaixo sobre os números de publicações sobre essa temática ao longo dos anos de 1940 e 1945.

Tabela 1 – Textos na revista “Rainha dos Apóstolos” sobre Educação Católica e Boa Imprensa Católica

Tema	1940	1941	1942	1943	1944	1945
Boa Imprensa Católica	2	1	0	1	4	1
Educação Católica	1	2	3	3	0	4

Durante o período analisado, de 1940 até 1945, encontramos uma amostra de 22 textos produzidos pela revista “Rainha dos Apóstolos” sobre as temáticas Boa Imprensa Católica e Educação Católica, dentre as publicações destacam-se os artigos e crônicas que correspondem a grande maioria do textos publicados, seguidos por quatro notas que convidam para eventos promovidos pela Igreja para fortalecer a Educação Católica, e um editorial do ano de 1944 que corrobora com defesa e importância da Boa Imprensa Católica.

Antes da análise propriamente dita das publicações, é relevante realizarmos algumas considerações quanto à presença e a regulamentação dos meios de comunicação durante o Estado Novo. Nesse período, o poder político de Getúlio Vargas se fortaleceu. Sendo que, a formação de ideologias ocorreu através da disseminação das propagandas políticas governamentais e das práticas educativas. Assim, Vargas dá o golpe de Estado sob a justificativa de proteger o país da eminente ameaça comunista, ele organiza-o com o auxílio dos militares, além de assegurar-se de que os jornalistas estrangeiros estavam transmitindo notícias de que no Brasil tudo estava sobre controle⁸. O Estado Novo corresponde a um governo autoritário, com um discurso nacionalista que se utilizava das propagandas políticas governamentais, produzidas e distribuídas pelo Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP). Nesse cenário, e como ocorria em outros países do mundo com governantes autoritários, a educação também foi alvo da propaganda governamental, que era traduzida sob a forma de cartilhas estudantis.

Devido à presença de um regime autoritário embasado em um discurso nacionalista, coube ao DIP tornar-se o órgão civil mais importante do Estado Novo. Pois, através dele foram justificadas a abordagem nacionalista do governo, bem como encontramos a defesa e a publicização do governo paternalista e popular do período.

Permanecia simbolicamente acessível a todos os cidadãos, mas parava por aí. Ele dominava a arte política da visita, vestia-se confortavelmente para não parecer pretensioso, estava sempre sorrindo e acenando, cultivava o trato fácil, ainda que pouco dissesse de substancial. O que importava não era o que dizia em público, mas como o dizia. Tornou-se uma presença tranquilizadora, familiar, nas vidas de quase todos os brasileiros, como jamais se vira no Brasil. Viajava grandes distâncias para fazer visitas oficiais – mais de 140 mil quilômetros em 1942 -, inaugurando projetos públicos, cortando fitas e falando do alto de palanques de madeira improvisados, nunca tão altos que o separassem do público. (LEVINE, 2001, p.93)

Nesse período, coube ao DIP construir Vargas como o líder da nação brasileira, mas também dominar todos os meios de comunicação da época através da censura, assim como promover o sentimento nacionalista, mediante eventos públicos e também por meio do sistema escolar. Naquela época, nenhum meio de comunicação escapava a censura do DIP, entretanto isso não foi um problema para a Igreja Católica, que estava muito próxima dos interesses do Estado. Segundo Lenharo (1986), que analisou a

8 Abreu (2008) aponta as diferentes maneiras de definir esse período político, pois segundo ele os intelectuais definiram o Estado Novo como uma democracia autoritária, em contrapartida, os historiadores compreendem esse regime como o responsável pelo nosso autoritarismo político.

relação entre a Igreja Católica e o Estado Novo, pretendia-se com essa aproximação a “sacralização da política”, ou seja, legitimar as ações do Estado a partir de pressupostos mais nobres que os oriundos da ordem política, com isso o espaço religioso foi amplamente utilizado para transmitir os interesses do governo, e a Igreja Católica se beneficiou dessa aproximação para promover os seus interesses no período, tais como: o fortalecimento da Educação Católica e a defesa da Boa Imprensa Católica.

Assim, temos a política da “Boa Imprensa Católica”, essa expressão traduz o interesse da Igreja Católica de organizar uma campanha a fim de promover entre os seus fiéis a leitura de suas publicações, fossem eles: livros, revistas, jornais ou semanários. Dessa campanha também participa a revista “Rainha dos Apóstolos”, pois, como é possível observar na tabela acima, ao longo dos anos analisados em apenas um deles, em 1942, não encontramos publicação sobre o tema.

Na análise, observamos que sobre o tema da Boa Imprensa Católica são produzidos textos com os mais variados assuntos, desde publicações mais generalistas que tratam sobre a importância da política da Boa Imprensa Católica, passando por três textos que alertam para os perigos da “má leitura”. Na crônica intitulada “Vítima da má leitura”, que foi publicada em novembro de 1944, é possível ler a narrativa sobre a vida de Gervásio Bondio, que antes de ser morto, na guilhotina, em 1853, afirmou, de acordo com a revista, que as leituras imorais e incrédulas o levaram a se tornar um criminoso. Os outros dois textos sobre essa perspectiva também procuram alertar os leitores católicos sobre os perigos da má imprensa.

Além disso, os textos produzidos sobre essa temática também alertam para os perigos das afirmações supersticiosas presentes nas publicações espíritas, essa afirmação pode ser encontrada na crônica intitulada “Viajando” que foi publicada na página 4 da revista de janeiro de 1941. Nas publicações da revista “Rainha dos Apóstolos” identificamos o esforço de promover a Boa Imprensa Católica, mas apenas a defesa não era suficiente era preciso formar novos jornalistas com esse ideal. De acordo com a nota, desde setembro de 1943, o jornalista e professor Vitorino Prata Castelo Branco estava oferecendo na cidade de São Paulo um curso livre de jornalismo, organizado a partir dos ideais da Boa Imprensa Católica, esse curso a partir de agosto de 1944 estaria disponível a todo o país por meio da revista “Cursos” que seria entregue na residência do estudante, e mais do que isso estava registrado no Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), o que lhe conferia credibilidade. Com isso, observamos

que as publicações católicas precisavam se adequar aos interesses do governo, mas elas também utilizavam essa proximidade para promover seus interesses, tais como a defesa da política da Boa Imprensa Católica.

Apesar do foco do estudo ser a Educação Católica, essa análise ficaria frágil se desconsiderássemos a política da Boa Imprensa, pois entendemos que a Igreja Católica se utilizou dos meios de comunicação de massa de que dispunha, como os impressos católicos, e hoje continua os utilizando através das emissoras de rádio e televisão, para promover as discussões que são fundamentais para a instituição. E tratar da política da Boa Imprensa sem considerar a presença do DIP seria desconhecer os esforços da Igreja Católica e do Estado, respectivamente, de regulamentar os meios de comunicação no Brasil durante o Estado Novo.

É nesse cenário, que se desenvolveu um esforço para promover a Educação Católica durante a década de 1940. Essa temática possui treze publicações entre 1940 e 1945, elas são em sua maioria artigos de opinião, sendo que nessa amostra só foi encontrada uma nota. Além disso, grande parte desses artigos são assinados, apenas dois deles não é possível identificar a autoria do texto. Do material coletado sobre o tema, sete dos artigos publicados são de autoria do padre Gabriel Bolzan, os demais são, em sua maioria, dos padres Amadeu Silva e Alfredo Venturini. Sobre a temática da educação católica podemos dividir as publicações em duas vertentes: o interesse pela formação de docentes e de catequistas e a preocupação em regulamentar as práticas docentes quanto a educação católica e o ensino religioso nas escolas.

No que se refere aos Congressos Católicos, dos cinco eventos que são citados na revista apenas um deles é destinado, exclusivamente, a professoras e catequistas, os demais convidam ou citam a presença dos católicos e suas famílias. No artigo intitulado “IV Congresso Eucarístico Nacional” de fevereiro de 1943 é citada a presença maciça das crianças das escolas de Belo Horizonte, num dia dedicado a elas no IV Congresso Eucarístico Nacional. Com esses artigos é possível analisar o interesse da Igreja Católica de formar seus devotos, catequistas e professores, de acordo com os ideais pregados por eles, principalmente, quando a temática de interesse compreende a Educação Católica.

Entretanto, no que se refere às práticas docentes, dois artigos são relevantes para tratarmos sobre esse tema, o primeiro deles, “O catecismo em escolas públicas”, foi publicado em maio de 1941. No artigo de autoria do Padre Gabriel Bolzan, ele afirma

que os esforços católicos e a boa vontade do governo fez com que a educação católica chegasse aos colégios e escolas públicas, ele se refere à obrigatoriedade do Ensino Religioso em escolas públicas presente na Constituição de 1934, e que passa a ser facultativo na Constituição de 1937. Por reconhecer a importância do ensino religioso nas escolas ele elabora um “roteiro” para a prática das professoras dessa disciplina que almejam ter sucesso, como podemos observar abaixo:

A catequista deverá trazer sempre sua lição bem preparada e expô-la com clareza e convicção. Deverá torná-la interessante e atraente, para não aborrecer os alunos. Faltando uma dessas qualidades essenciais, a aula de religião correrá o perigo de perder os frutos que dela se esperariam.

Muitas vezes, senão sempre, nessas aulas públicas e grupos escolares, assistem as nossas instruções crianças de outros credos. Não faz mal, tanto melhor. Sem desprezar-lhes a religião a qual se filiaram inconscientemente, na maior parte das vezes, podemos com certo jeito, com lições bem claras e atraentes, influenciá-las e muitas vezes conquistá-las. ⁹ (BOLZAN, 1941, p. 105)

A citação compreende um recorte do artigo, que está preocupado em orientar as professoras quanto as suas práticas docentes, tanto as professoras de ensino religioso quanto as demais professoras católicas preocupadas com os elementos religiosos nas escolas. Outros dois artigos de 1942, também mencionam a importância da Educação Católica através da presença do Ensino Religioso nas escolas públicas. O artigo, de agosto de 1943, denominado “Como atrair as crianças ao catecismo” também apresenta indicações sobre as práticas dos professores para atrair os alunos, além de uma lista com as características psicológicas e emocionais que deve ter os docentes em sua prática na sala de aula. Esse texto é de autoria do professor Rudá F. Neves.

Com isso, observamos o interesse dessa publicação católica de mediar a formação dos docentes, principalmente do Estado do Rio Grande do Sul, através da publicização dos Congressos Católicos. Além, dos esforços da revista “Rainha dos Apóstolos”, principalmente através do padre Gabriel Bolzan, de organizar normas de conduta para as professoras de ensino religioso, mas também de outras disciplinas, que orientasse as suas práticas docentes.

⁹ Catequistas é como o autor do artigo se refere as professoras de ensino religioso das escolas públicas, entretanto o texto pode ser empregado a todos os professores católicos que desejem uma indicação de como se portar diante de seus alunos, ou seja, de como deve ser a sua prática docente.

2. Proposta de estudo sobre a formação e as práticas docentes mediadas pelos impressos católicos, entre os anos de 1978 e 1988

Após essas considerações sobre a mediação dos impressos católicos das práticas e da formação docente da década de 1940, perpassando a trajetória da revista “Rainha dos Apóstolos”, e depois analisando as duas temáticas presentes nas publicações da revista entre 1940 e 1945. Cabe apontarmos que essa retomada de uma publicação católica, que também será analisada no doutorado, foi a maneira encontramos para demonstrar, que o projeto que iremos apresentar resumidamente nas próximas páginas é viável, pois encontra-se embasado em outro momento da História da Educação.

Para tanto, a proposição para o projeto de doutorado compreende analisar, através da História da Educação, a relevância dos impressos católicos tanto nas práticas escolares, quanto no processo de formação dos professores, durante os anos finais da ditadura civil-militar brasileira e o processo de redemocratização nacional, 1978-1988. Ele se insere na linha de pesquisa Práticas Escolares e Políticas Públicas, pois pretende compreender as propostas educacionais, do referido período histórico, levando em consideração: o seu contexto, as políticas públicas, o ensino, o currículo escolar e suas relações. Assim, pretende-se compreender cada um desses elementos e articulá-los entre si.

Para a realização do referido projeto delimitamos como grupo de interesse os professores dos anos finais do ensino fundamental e do ensino médio de escolas públicas, ou seja, os professores de área que hoje atendem os alunos do 6º ao 9º ano e do 1º ao 3º ano do ensino médio. Essa escolha não ocorreu de maneira aleatória, primeiramente, ela adveio pela mobilização no Estado do Rio Grande do Sul, que foi fomentada pelos professores das escolas públicas do Estado para que ocorresse a redemocratização do país. Nesse cenário, dois sindicatos são muito importantes para o agendamento das discussões, o sindicato dos professores e o dos metalúrgicos, no ABC Paulista. Assim, os professores se mobilizaram em diversos estados para recuperar as perdas salariais, regulamentar a carreira do magistério e reivindicar melhores condições de trabalho.

Além dessa escolha temporal, impulsionada por motivações do contexto histórico-político nacional, também é preciso mencionar que naquele momento o país vivia mudanças em suas políticas públicas educacionais. Pois, desde a Constituição

outorgada de 1937 ficou estabelecida a obrigatoriedade e a gratuidades do ensino primário nos seus quatro primeiros anos.

No início da década de 1970, temos a reforma do ensino fundamental e do ensino médio, o que era reivindicado pela sociedade desde a década anterior, observa-se a também a ampliação da obrigatoriedade e a gratuidade do ensino de quatro para oito anos. Essa medida legitima o grupo escolhido, professores dos anos finais do ensino fundamental e do ensino médio, uma vez que está aumentando a demanda pela educação básica no final dos anos de 1970. Ainda, temos nos anos de 1980, o processo de redemocratização nacional que contou com a mobilização de estudantes e seus professores, e que teve reflexo na nova constituição e na Lei de Diretrizes e Bases (LDB/96), aprovada alguns anos depois.

Dessa maneira, são necessários trabalhos, na área da História da Educação, que se preocupem em avaliar, através dos impressos católicos, o que aconteceu após os primeiros anos em que a Igreja Católica, em suas publicações, ofereceu uma conduta para ser seguida pelos professores, bem como os eventos promovidos por ela para a formação dos docentes, o que supria uma demanda que o Estado não dava conta, a formação continuada. (LEON, 2015, p. 170)

Com isso, o projeto que pretendemos desenvolver irá romper com esse recorte temporal e avançar para outro momento da história recente do país, que ainda não foi pesquisado, entre os anos de 1978 a 1988. Quando analisamos o período histórico que compreendeu a Ditadura Civil-Militar Brasileira (1964-1985) temos de considerar que ele não foi homogênea, pois num primeiro momento a Igreja Católica apoiou a implantação do novo regime, como exemplo temos “Marcha da Família com Deus pela Liberdade” (1964).

Porém, a partir do final da década de 1960 e início da década de 1970 quando a ditadura se torna mais linha dura, alguns grupos católicos, principalmente os dominicanos, passam a contestar as práticas do governo. Nesse momento surge uma de nossas hipóteses será que a insatisfação manifestada por alguns grupos católicos estavam presentes nas publicações religiosas do período? Dentro das escolas como os professores percebiam essa insatisfação com o regime de alguns dissidentes católicos?

Com o intuito de responder as hipóteses citadas, nos propomos a entrevistar professores das redes públicas dos anos finais do ensino fundamental e do ensino

médio, que tinham, acesso as publicações católicas e aos cursos de formação católica na região central do estado do Rio Grande do Sul, e que estavam em formação ou lecionando após 1978.

No que se refere ao campo metodológico, este projeto pretende fazer com que as informações coletadas se complementem. Para tanto, é preciso (re)conhecer que a Igreja Católica através de seus impressos pretendia estabelecer práticas educativas e almejava a formação dos professores, mas será que isso era tão linear como estava sendo articulado pela instituição? Essa informação só é passível de resposta com o uso das narrativas autobiográficas¹⁰ como dispositivo de educação, que vão avaliar até que ponto o que está presente na revista ocorreu na prática.

Sobre essa pesquisa podemos afirmar que impulsionados por alguns questionamentos do presente sobre a dimensão que grupos religiosos, principalmente católicos, adquirem na mídia, julgamos relevante nos remetermos ao passado, a fim de identificar como a Igreja Católica iniciou a sua inserção nos meios de comunicação. E com isso, compreender como foram utilizados os impressos católicos para promover a formação docente, e para divulgar uma normativa sobre as práticas docentes.

Nesse sentido, podemos destacar o texto de Venício A. Lima (2004, p. 110), segundo ele, “desenvolve-se no Brasil um processo único e de implicações significativas não só para o setor de comunicações como para as relações da sociedade com a religião”. O autor demonstrou como na contemporaneidade é possível observar a presença de evangélicos e católicos nos meios de comunicação, os quais controlam editoras, emissoras e programas de rádio, emissoras de televisão (Rede Record, Rede Vida de Televisão, Canção Nova, TV Aparecida).

Dessa maneira, ao retomarmos o passado, a partir da análise de meios de comunicação dirigidos por grupos religiosos no Brasil, observamos que no decorrer do século XX, os impressos católicos passam a ser utilizados pela Igreja para atingir os locais onde líderes e intelectuais desse grupo não tinham acesso. Ao se inserirem na cultura escrita, eles pretendiam, como propõe Leon (2015), inserir-se em novos espaços de intervenção social, e utilizá-los para reavivar a tradição do catolicismo no país.

10 O interesse pelas narrativas autobiográficas surgiu com a participação, a partir de 2016, no grupo Núcleo de Estudos sobre Memória e Educação – CLIO, coordenado pelo professor Dr. Jorge Luiz da Cunha.

Percebe-se, assim, com o uso dos impressos católicos pela sua instituição, que a abordagem da questão religiosa assume significativa relevância quando se propõe a discutir sobre a educação no Brasil. Mesmo que a abordagem do projeto seja na área da História da Educação, e que trate sobre a formação e as práticas docentes estimuladas pelos impressos católicos e verificada na fala dos professores através das narrativas autobiográficas considero que é importante pensar sobre o residual do discurso religioso na atividade docente. Pois, as atitudes tomadas pelos professores que atuaram na rede pública, podem sugerir algumas aproximações em relação a práticas realizadas ou estimuladas pelos impressos católicos da época.

Assim, identificamos uma lacuna nos estudos na área da História da Educação sobre as práticas educativas e a formação docente que ultrapasse os anos de 1930 e 1940. Nesse espaço temporal, encontramos algumas discussões que corroboram com o projeto que se pretende desenvolver, mas ainda há muito que avançar sobre o tema. Sobre os anos de 1930, é possível observar que com o fim da obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas públicas, os impressos católicos voltados à educação procuraram agendar entre os membros da sociedade a discussão sobre a necessidade do referido ensino nas escolas. Entretanto, não podemos considerar que o leitor dessas publicações realizou uma leitura sem questionamentos, e até mesmo ingênua sobre o que lhe estava sendo apresentado. Com isso, o projeto pretende analisar em que medida as práticas educativas e a formação docente na educação básica das escolas públicas são mediadas pelos impressos católicos publicados entre os anos de 1978 e 1988 no Estado do Rio Grande do Sul?

Enfim, o projeto de doutorado que se pretende desenvolver busca avançar temporalmente em relação aos trabalhos realizados até o momento sobre essa temática, que estavam centrados nas décadas de 1930 e 1940, isso não implica ignorá-los, Mas, demonstrar que as publicações católicas continuaram interessadas em promover a formação docente através de Congressos Católicos, e fomentar as práticas educativas através de orientações aos docentes sobre como deveriam proceder. Ainda, ao pesquisarmos um período histórico mais recente, pretendemos averiguar através das narrativas autobiográficas como a mediação dos impressos católicos publicados no Rio Grande do Sul repercutiu entre os docentes.

Considerações finais

O texto apresentado busca demonstrar que o projeto de doutorado que pretendemos desenvolver têm embasamento em outro momento da História da Educação no Brasil. Para tanto, selecionamos uma das publicações católicas que voltará a ser analisada no doutorado, a revista “Rainha dos Apóstolos”, para demonstrar que o interesse na formação dos docentes e na normatização de suas práticas educativas começa a aparecer nos impressos católicos na década de 1930, mas não se restringe a esse período da História da Educação.

A partir do projeto de doutorado pretendemos avançar temporalmente na análise, como já foi afirmado, dos anos de 1930 e 1940. Nesse sentido, a utilização das narrativas autobiográficas como dispositivo de educação são importantes para a realização do projeto, pois agrega ao trabalho o olhar do docente sobre as publicações que são destinadas a eles pelos impressos católicos.

Referências

- ABREU, L. A. Autoritarismo e democratismo: uma leitura do Estado Novo. In: Encontro Estadual de História, 9., 2008, Porto Alegre. *Anais eletrônicos*. Porto Alegre: UFRGS, 2008. Disponível em: http://eeh2008.anpuhrs.org.br/resources/content/anais/1209137920_ARQUIVO_TEXTOANPUH2008.pdf.
- BOLZAN, G. Rumo ao IV Congresso Eucarístico Nacional. *Rainha dos Apóstolos*, Santa Maria, ano XXI, n. 2, p. 30-32, fev. 1943.
- _____. O catecismo em escolas. *Rainha dos Apóstolos*, Santa Maria, ano XIX, n. 5, p. 105-106, mai. 1941.
- BRIGGS, A.; BURKE, P. *Uma história social da mídia: de Gutenberg à internet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- DALMOLIN, A. R. *A Rainha de Lauro Trevisan: modernização e religiosidade*. 2007. 153f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2007.
- ISAIA, A. C. *Catolicismo e Autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- KREUTZ, L.; KUIAVA, E. A.; NODARI, P. C. Representação do magistério sob o movimento da restauração católica e seu reflexo nas escolas da imigração alemã no RS. *Revista História UNISINOS*, São Leopoldo: UNISINOS, v. 15, n. 1, 2011.

Migrações: Religiões e Espiritualidades

LENHARO, A. *Sacralização da política*. Campinas, SP: Papyrus, 1986.

LEON, A.D. *História da Educação. A tradição e a Modernidade: a Igreja Católica e o Debate Educacional no RS (1930-1935)*. (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte – MG. 2015. 201 p.

LEVINE, R. O Estado Novo, 1937-45. IN: _____. *Pai dos Pobres? O Brasil e a Era Vargas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 81-111.

LIMA, V. A. *Mídia: Teoria e política*. 2. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes/EDUSC, 1989, p. 29-52.

NARCIZO, R. M. “*Ministro de Deus, Portador da Luz*”: Ações e discursos católicos de modelação docente na década de 1930. (Mestrado em Educação) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro-RJ. 2008. 140 p.

NEVES, R.F. Como atrair as crianças ao catecismo. *Rainha dos Apóstolos*, Santa Maria, ano XXI, n. 8, p. 172-175, ago. 1943.

SILVA, Amadeu. Viajando. *Rainha dos Apóstolos*, Santa Maria, ano XIX, n. 1, p. 4, jan. 1941.

SERRANO, A. Vítima da má leitura. *Rainha dos Apóstolos*, Santa Maria, ano XXII, n. 11, p. 255, nov. 1944.

ATENDENDO AOS PEDIDOS: OS PADRES JOSEFINOS EM QUINTA E ANA RECH

Prof. Dr. Gelson Leonardo Rech

Universidade de Caxias do Sul

RESUMO: A vinda do clero estrangeiro e de ordens religiosas, sobretudo na primeira metade do século XX, ao Rio Grande do Sul, destacou-se, de modo especial, por ocasião da política de imigração e pela ação de bispos e autoridades locais. O presente trabalho, diante dos registros históricos dessa importante chegada, vem analisar os primórdios da atuação da Congregação de São José (Josefinos de Murialdo), entidade religiosa italiana voltada para a educação de crianças e de adolescentes, que veio para o Brasil, em 1915, a convite do Bispo Dom Francisco de Campos Barreto. Em sua primeira parte, este trabalho analisa as atividades educacionais desenvolvidas na Escola Agrícola de Quinta, distrito de Rio Grande, a partir do relatório apresentado pelo padre Umberto Pagliani à Intendência Municipal (1915-1920). E na sequência, examina duas correspondências do intendente municipal de Caxias do Sul, senhor Celeste Gobbato. A primeira correspondência examinada, escrita em 1927 e endereçada a Mussolini, expressou a necessidade de congregações italianas para a formação da juventude da cidade de Caxias do Sul, com vistas ao não apagamento da italianidade. A segunda correspondência, escrita em 1928 e endereçada à Congregação de São José, convidou os Josefinos a assumir uma paróquia e uma escola na localidade de Ana Rech, em Caxias do Sul. A resposta positiva da referida congregação italiana ao convite deu início a uma trajetória que marcou gerações de estudantes, principalmente, na Região Sul do estado.

Palavras-chave: Josefinos de Murialdo; italianidade; imigração.

Considerações iniciais

No que se refere à imigração italiana, o desvelo pastoral do clero gaúcho superou sua própria instalação, tendo auxílio de alguns padres, os quais emigraram também para dar assistência aos compatriotas que procuravam outras terras para ganhar o pão. O bispo de Piacenza, Dom João Batista Scalabrini, movido pelo abandono dos emigrantes, idealizou um programa de assistência cultural e religiosa, procurando sensibilizar o próprio governo italiano no empreendimento. No setor religioso organizou duas novas congregações missionárias com a finalidade específica de assistir aos imigrantes. Roma, aos poucos, tomava consciência da realidade da imigração e, segundo Zagonel (1975) o papa Pio X teve um papel importante na organização da assistência aos emigrados, uma vez que instituiu um colégio Pontifício e criou um

organismo diocesano de assistência e regras aos párocos, afim de que acompanhassem, mesmo a distância, os seus fiéis.

Considerando as necessidades pastorais crescentes da Igreja gaúcha, Dom Sebastião Dias Laranjeiras que a governou de 1861 até 1888, estimulou a atividade missionária dos jesuítas e a vinda do clero italiano para o pastoreio. Sucedeu-lhe Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão. De acordo com Zagonel (1975) este também foi promotor da vinda de congregações religiosas para a diocese de então que crescia em necessidades e em número de imigrantes a ponto de, em 15 de agosto de 1910, ser criada a Arquidiocese de Porto Alegre com “as dioceses sufragâneas de Pelotas, Uruguaiana, Santa Maria e Florianópolis” (ZAGONEL, 1975, p. 75). A respeito do trabalho inicial desses bispos, Giolo (1997, p. 215) assim sintetiza:

Dom Sebastião iniciou um processo de atração de padres e religiosos europeus, que seria amplamente explorado pelos bispos posteriores. Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão (1891 a 1912) prosseguiu e aprofundou o trabalho de seu antecessor de maneira que se pode atribuir o mérito de ter dado estrutura e dinâmica à igreja rio-grandense.

O estado do Rio Grande do Sul que, no século XIX tinha escassez de padres, teve, no final do século XIX e no primeiro quartel do século XX, uma crescente participação do clero religioso (ordens e congregações) que atuou junto aos imigrantes italianos e alemães, e que assumiu a direção de seminários, instituindo colégios, patronatos, orfanatos e conduzindo paróquias. Nesse sentido compreende-se a afirmação: “A Igreja gaúcha é estrangeira: na teologia, na formação e em sua maioria de sacerdotes oriundos de etnia imigrante” (ZAGONEL, 1975, p. 102).

De fato, muitas congregações estrangeiras vêm ao Rio Grande do Sul para atender aos pedidos da Igreja local, como: os Padres Palotinos (1888), os Capuchinhos (1896), os Padres Carlistas (1896), os Irmãos Maristas (1900) e os Josefinos de Murialdo (1915). No *Cinquantenario* encontra-se a monografia do Monsenhor Balen¹, na qual são destacadas várias congregações religiosas italianas que vieram ao Rio Grande do Sul e suas atividades pioneiras.

¹ BALEN. Canonico Giovanni Maria. Opera di sacerdoti e congregazioni italiane nel progresso religioso, nello sviluppo dell'arte, dell'istruzione e dell'assistenza nello Stato. In: **Cinquantenario della colonizzazione italiana nel Rio Grande del Sud**. Porto Alegre: Globo, 1925.

Como referem Rossi e Inácio Filho (2006), muitas congregações religiosas chegaram ao Brasil tendo a educação como um de seus propósitos², assim, estas buscaram evidenciar suas práticas educacionais. Quanto à escolarização entre os imigrantes esta foi, particularmente na Região Colonial Italiana (aonde se localiza o distrito de Ana Rech), no final do século XIX e início do século XX, marcada pela presença de diversas iniciativas que colaboraram para a manutenção e criação de escolas elementares: escolas étnicas comunitárias, escolas públicas, escolas mantidas por associações, escolas particulares, entre outras como as escolas confessionais dirigidas por congregações religiosas. Luchese (2007) destaca que essas iniciativas coexistiram não obstante a escola pública ter sido a mais importante e a mais solicitada por parte dos imigrantes e seus descendentes.

O presente trabalho objetiva mostrar elementos das tratativas, especialmente, da vinda da Congregação de São José (Josefinos de Murialdo) para o Rio Grande do Sul, especificamente para a cidade de Rio Grande na localidade de Quinta, em 1915 e, para Caxias do Sul, na localidade de Ana Rech, em 1928. Em ambos locais, a referida Congregação atuou na educação e sua vinda foi solicitada pelo clero e apoiada pelas municipalidades.

A Congregação de São José (*Congregazione di San Giuseppe*) foi fundada por São Leonardo Murialdo no dia 19 de março de 1873, em Turim, na Itália. Chamam-se “Josefinos de Murialdo”, porque a Família de Nazaré, em especial São José, foi o modelo em que a Congregação buscou suas inspirações originais; de Murialdo, porque o fundador foi São Leonardo Murialdo. O seu carisma espiritual é propagar que “Deus nos ama com amor pessoal, atual, terno e, sobretudo, misericordioso”. Seu empenho apostólico se endereça, preferencialmente, à promoção da educação para crianças, adolescentes e jovens pobres, órfãos e abandonados. A atuação dos Josefinos pode ser notada em obras sociais, escolas, paróquias, centros educativos e centros de formação profissional, abrigos e oratórios. Esses religiosos, voltaram-se, sobretudo, para os bairros populares, periferias de centros urbanos, fazendo de suas obras e paróquias centros de irradiação e animação da promoção humana, social e cristã. Atualmente a

² Não se pode desconsiderar no contexto de vinda das congregações no final do século XIX e início do século XX, que ao lado de acompanhamento dos imigrantes, havia um projeto de Restauração da Igreja (ultramontanismo) que no contexto brasileiro assumiu suas diferentes formas, adaptando-se às mudanças e aplicando seus objetivos em ações sociais políticas, educacionais e religiosas como referiu Kreutz (1991).

Congregação está presente: na Europa (Itália, Espanha, Albânia, Romênia); na Ásia (Índia); na África (Guiné Bissau, Serra Leoa, Gana e Nigéria); na América (Estados Unidos, México, Equador, Colômbia, Argentina, Chile e, no Brasil, desde a chegada dos primeiros religiosos em 1915.

A vinda dos Josefinos de Murialdo para o Brasil

O bispo missionário responsável pela vinda dos Josefinos para o Brasil foi Francisco de Campos Barreto³. Entre o final do mês de maio e início de junho de 1914, o bispo esteve em Roma para a visita *ad limina* junto ao papa Pio X, a fim de participar do vigésimo quinto Congresso Eucarístico Internacional em Lourdes e de buscar sacerdotes para a sua imensa diocese. Para este último objetivo, trazia um projeto bem determinado. No diálogo com Pio X, foi encaminhado aos Josefinos de Murialdo, posto que o pontífice era conhecedor destes desde Veneza e com os quais mantinha estreitas relações. Acerca dos primeiros passos de Francisco de Campos Barreto, junto aos Josefinos de Murialdo, Ballardín (1982, s/p.) descreve que:

Dom Francisco de Campos Barreto encontrou-se com o Pe. Camilo Panizzardi, Procurador da Congregação em Roma. Propôs aos Josefinos uma Escola Agrícola e uma Paróquia na Vila de Quinta (RS) - Brasil. O Padre Camilo Panizzardi gostou da proposta e no dia 2 de junho de 1913 escreveu imediatamente ao Superior Geral Pe. Eugênio Reffo, em Turim. Interessante é sua expressão na carta: “Parece-me que isto poderia ser muito útil à Congregação inteira, vista a simpatia existente em seus membros de expansão na América.” Ao mesmo tempo, deu a Dom Francisco de Campos Barreto uma carta de apresentação para falar com o Pe. Eugênio Reffo, Superior-Geral, em Turim. Dom Francisco partiu para Turim e repetiu ao Pe. Reffo a proposta de oferta feita ao Procurador Pe. Camilo Panizzardi (10/6/1913). Pe. Reffo, em princípio, agradeceu-se e decidiu aceitá-la. Pe. Reffo escreveu ao Pe. Camilo Panizzardi, dizendo: “A escola agrícola será uma bela realidade.”

Em carta de 31 de outubro de 1914, Dom Francisco de Campos Barreto⁴ escreveu ao padre Eugênio Reffo referindo que havia já enviado um telegrama reafirmando o convite:

Reverendíssimo Padre Eugênio
Chegando a esta cidade episcopal encontrei o telegrama de vossa Reverendíssima. Estudei a questão, falei com o senhor prefeito do Município e creio que a escola agrícola será uma bela realidade. Assim considerando, dei também a resposta por telegrama e, nesta hora, creio que o senhor está ciente desta resolução. **Mas quero recordar que o desenvolvimento da**

³ Nasceu no dia 28 de março de 1877, no Arraial dos Souza, em Campinas, São Paulo, fruto do casamento de Joaquim de Campos Barreto e Gertrudes Leopoldina de Moraes

⁴ Carta de Dom Francisco de Campos Barreto ao Superior Geral da Congregação de São José, Pe. Eugênio Reffo. Acervo da Casa Provincial dos Josefinos de Murialdo (Caxias do Sul).

escola será lento pois são tristes e maus os efeitos desta maldita guerra europeia que até a este país trouxe suas consequências desastrosas. Mas chegando o primeiro diretor, falaremos sobre fazer uma fundação próspera e de futuro. Agradecendo aquela acolhida que o senhor me fez, sou seu em Jesus Cristo.

Francisco, Bispo de Pelotas. (Tradução e grifo nossos)

O convite específico feito pelo Bispo Francisco Campos Barreto era para assumir uma paróquia e uma escola agrícola no povoado de Quinta, a 35 km de Pelotas, no Rio Grande do Sul. A sede da paróquia, chamada Nossa Senhora da Penha, com 6 mil habitantes, situava-se naquela intendência, formada ao redor da estação ferroviária local. Era constituída por famílias, jovens e trabalhadores na produção de charque. Para os filhos daqueles operários, fora programada uma escola agrícola. Segundo o *Cinquantario* (1925, p. 177), a escola agrícola “acolhia órfãos e crianças abandonadas.”

Os dois pioneiros, Pe. Oreste Trombem e Pe. Giuseppe Longo, depois de longa viagem, chegaram à Quinta no dia 5 de janeiro de 1915. No dia seguinte, foram empossados na paróquia de N. Sra. da Penha, pelo representante do Bispo. No dia 26 de fevereiro, chegaram à Estação de Quinta mais dois missionários: Pe. Umberto Pagliani e Ir. Ermenegildo Guerrini.

Os Josefinos não estavam somente entre imigrantes italianos. Pe. Oreste Trombem, Pe. Giuseppe Longo, Pe. Umberto Pagliani e Ir. Ermenegildo Guerrini, haviam sido transplantados da Itália para o Sul do Rio Grande do Sul em meio aos luso-brasileiros e toda a mestiçagem possível. Muitos desses possuíam ascendentes que remontavam a 1720, isto é, os de origem açoriana e muitos negros descendentes dos escravos trabalhadores, tropeiros e charqueadores. Tratava-se de uma gente criada à margem da Igreja oficial que, no dizer de Gilberto Freyre, orientava-se por “muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre”.

Figura 1: Os primeiros Josefinos de Murialdo no Brasil⁵



Fonte: Acervo da Casa Provincial dos Josefinos de Murialdo (Caxias do Sul).

A Escola Agrícola de Quinta

É possível conhecer tanto a Escola Agrícola de Quinta como a atuação dos Padres Josefinos nos primeiros cinco anos de Brasil, por meio do Relatório⁶ do Padre Umberto Pagliani, escrito em 1920, que reúne dados e comentários sobre a escola no período de 1915 a 1920, o qual foi apresentado por ele à Intendência Municipal, à época o senhor Alfredo Soares do Nascimento.

A Escola Agrícola São José, na Estação de Quinta, teve início oficial no dia 21 de abril de 1915, com a presença do representante do Bispo, o Intendente e autoridades. O próprio bispo ajudou financeiramente na organização da escola: “O Exmo. Sr. Bispo D. Francisco de Campos Barreto, que auxiliou em seu início com a dádiva de Rs. 500\$000”. (RELATÓRIO, p. 7).

No dia 26 de maio de 1915, a escola possuía 24 alunos externos e 5 internos ; em 29 de junho, eram 30 externos e 11 internos, sendo o Padre Umberto Pagliani o seu primeiro diretor⁷. Este assim escreveu: “Cumpre-se hoje o primeiro lustro de vida desta

⁵ Sentados da esquerda para a direita: Pe. Oreste Trombem, Pe. Umberto Pagliani. De pé, estão o Ir. Ermenegildo Guerrini e o Pe. Giuseppe Longo.

⁶ O relatório do padre Umberto Pagliani possui 13 páginas, foi escrito em português e ao final dele constam extratos de relatórios da Intendência de Rio Grande os quais atestam a importância da Escola Agrícola e elogios à atuação dos Josefinos de Murialdo na condução da escola.

⁷ No *Cinquantenario* (1925, p. 177) há a informação de que o padre Oreste Trombem foi o primeiro

primorosa instituição, denominada Escola Agrícola Municipal da Quinta, pois foi a 21 de Abril de 1915 que V. Ex. veio inaugurá-la, e desde então, por determinação dos meus superiores, tenho a honra de dirigi-la.” (RELATÓRIO, p. 2).

Segundo o Relatório de 1915-1920 os alunos internos eram, predominantemente, órfãos. Pode-se entender o aceite dos padres josefinos na medida em que há um forte e profundo elo entre a vida de São Leonardo Murialdo e as crianças, adolescentes e jovens pobres das periferias de Turim, na Itália, sendo este um elemento fundante do que se chama carisma da Congregação de São José.

No Relatório Municipal de Rio Grande escrito em 1917, cujo extrato consta como adendo ao Relatório de Pagliani observa-se o seguinte objetivo da referida instituição, que acolhia meninos entre 8 e 14 anos: “A Escola Agrícola da Quinta foi criada para recolher, educar desventurosos meninos que, vítimas da miséria do ambiente em que vivem ou de outros deploráveis fatores, vão do vício à delinquência”. (RELATÓRIO, p. 10). Padre Pagliani assim resumiu os objetivos da Escola:

Desde o ano de 1914 a honrada administração municipal por vós presidida, lançando vista cuidadosa e solícita sobre a infância desamparada, combinava, por meio do Exmo. Sr. Bispo de Pelotas, com a Congregação de S. José, a fundação desta Escola Agrícola, no duplo intuito de providenciar em prol desses desfavorecidos da fortuna e desamparados, e de desenvolver a agricultura, tão prometedora neste Estado e ainda incipiente neste município. (RELATÓRIO, p. 2)

A escola recém-inaugurada passou a utilizar como estrutura física um antigo posto zootécnico dentro de uma área total de 14 hectares do distrito, o qual sofreu adequações para receber os primeiros alunos. Pagliani apresenta detalhes da reorganização do espaço escolar:

Tornando-se por demais acanhado o edifício dos Posto Zootécnico para o funcionamento de uma Escola Agrícola, precisa modificações e novas construções. A Intendência já proveu os mais urgentes, e para as novas construções veio em nosso auxílio o Governo Federal, desde o ano de 1918, com o subsídio anual de cinco contos de réis, com os quais se construíram duas novas aulas de material, e um grande dormitório, fartamente iluminado e arejado, e se fizeram um alpendre, privadas, quarto de banho, instalação de luz, água e esgotos e adaptações na cozinha, despensa, galpões, etc., e cintou-se mais 2 hectares de campo. As obras executadas pela administração, com muito serviço e trabalho feito pelo pessoal da escola e os meninos, vieram a sair muito baratas. Só o dobro teria sido suficiente se tais obras fossem executadas por empreitada. Além dessa conveniência, houve a utilidade de fazer os meninos lidar com cal e tijolos e animais de tração. (RELATÓRIO, p. 4)

diretor da Escola Agrícola e que, mais tarde, foi nomeado pároco de Jaguarão.

Figura 2: Alunos e professores da Escola Agrícola entre 1915 e 1922⁸



Fonte: Acervo da Casa Provincial dos Josefinos de Murialdo (Caxias do Sul)

O Padre Pagliani mostra-se conhecedor do ofício agrícola pela síntese de tarefas que refere ter feito, quando de sua chegada, momento em que demonstrou conhecimento técnico, evidenciando um conjunto de atividades de campo das quais os alunos participavam:

No terreno cultivado, limpavam-se os arvoredos das doenças e parasitas; tratou-se racionalmente a parreira, a qual chegou para dar até uma pipa de vinho, fabricado pelos alunos; iniciaram-se alfobres, estacadas com centenas de mudas de árvores frutíferas, ornamentais e industriais, saindo desses viveiros para vários lugares da chácara e de particulares, mudas de videiras, pessegueiros, ramanzeiras, oliveiras, caquis, laranjeiras, eucaliptus, cinamomos, gonfa-corpas, amoreiras, etc.; cultivaram-se as principais qualidades de hortaliças, leguminosas e cereais, enquanto se abria um valo em todo o comprimento do campo para dar escoamento às águas e cortar as raízes dos bambus, prejudiciais aos cultivos. Para corrigir a relativa esterilidade da terra precisava-se de muito adubo, mas nem o adubo de curral se pôde conseguir se não em mínima quantidade e ao exorbitante preço de 5\$000 a carroça. Adubei o campo com a indução azótica, sistema Solari; experimentei, no primeiro ano, os adubos químicos, dando à terra os poucos sacos, que encontrei no Rio Grande, de fosfato de amoníaco, escorios de Thomas e cal, pagando-os caríssimo, e os quais, sem a necessária adição do adubo de curral, limitaram-se a aumentar a vegetação das plantas, sem ajudá-las, depois, no desenvolvimento e frutificação. (RELATÓRIO, p. 3).

⁸ Na figura, à esquerda, de gravata, está o Ir. Ermenegildo Guerrini. No centro, de batina, está o padre Umberto Pagliani.

Quanto ao ensino Padre Pagliani relatou que era “todo prático, recebendo os alunos, em número de 27, as noções indispensáveis para tirá-los do analfabetismo, inclusive as quatro operações dos números inteiros [...] o resto do ensino é dado em pleno campo.” (RELATÓRIO, p. 8). Os professores se resumiam a 3, todos membros da Congregação. No que respeita ao perfil dos alunos matriculados, Pagliani destacava:

É de vinte e quatro o número dos orfãos asilados, mas atingiram até “trinta e cinco” alunos, porque “onze” dos primeiros entrados, tutelados pelo pátrio poder, foram retirados pelos pais antes de estar acabada a educação deles. Entraram quase todos na idade de “oito” a “doze” anos na maior parte analfabetos e alguns com pouca saúde. Foi a este elemento necessitado e doentio, que a Escola tornou-se casa paternal. Estes meninos entregaram-se de bom grado aos seus novos pais ou educadores, e se transformaram em pequenos cultivadores, admirados em sua polidez e constrição ao trabalho. Passados os dias úteis entre a aula e a campanha, eles estudam, analisam, semeiam, cuidam dos cultivos, enxertam as plantas, compõem seus instrumentos, cuidam dos animais, fazem manteiga e conduzem materiais com cavalos e boi, como ultimamente fizeram com as cem toneladas de materiais para as construções. (RELATÓRIO, p. 4).

A Escola Agrícola acolhia tanto alunos enviados pelo município como encaminhados pelos pais. Os que não eram encaminhados pela intendência deviam pagar uma mensalidade de R. 50\$000 antecipados bem como trazer um enxoval regulamentar. Abaixo, seguem algumas regras que todos os alunos deviam observar:

Os candidatos à matrícula devem apresentar: a) certidão de idade, provando não terem menos de 8 anos nem mais de quatorze; b) atestado médico de vacinação e de não sofrer de moléstias contagiosas. Os alunos poderão confiar ao estabelecimento a lavagem da roupa mediante a quantia de 4\$000 mensais. As despesas de livros, objetos escolares, remédios, conserto de roupa e calçado correm por conta dos pais ou responsáveis de cada aluno. Os Srs. pais ou responsáveis dos internos poderão permitir a saída do aluno uma vez por mês, como recompensa de aproveitamento. É vedado aos internos fazerem uso de relógio ou objetos de valor. Não poderão fumar, ter armas e livros ou revistas estranhas aos estudos. Os alunos que se distinguirem pelo seu bom proveitamento, terão mensalmente seus nomes inscritos no quadro de honra. Os que auxiliarem a escola com seus trabalhos receberão a título de animação, além dos prêmios gerais, uma gorgeta que será depositada para ser entregue no fim de sua educação no Instituto. Falta habitual de aplicação e docilidade, desobediência grave, sair do Instituto sem a devida autorização e principalmente faltas em artigos de moralidade, são causas de eliminação com a perda de todos os direitos regimentais da escola. (RELATÓRIO, p. 13).

Segundo Pagliani, o programa da Escola abrangia seis anos de ensino em dois cursos: o preparatório e o de capatazes. O curso de capatazes, imitava o da Escola de

Engenharia de Porto Alegre e era dividido em três anos. O curso preparatório abrangia três anos, sendo que, no primeiro ano, ensinavam-se os elementos da Língua Portuguesa e Aritmética. No segundo, o aluno aprendia a ler e escrever corretamente o Português e as quatro operações fundamentais de Aritmética. E, no terceiro, o aluno aprendia Português, Geografia, História do Brasil, Aritmética Prática, Caligrafia, Desenho a mão livre e várias noções de Física, de Química, de Artes manuais e de Agricultura. Pagliani argumentava que “o aluno de boa vontade e conveniente capacidade, sai do curso preparatório com elementos precisos para a aprendizagem de alguma profissão.” (RELATÓRIO, p. 7). Contigua à escola funcionava a aula municipal masculina, frequentada pelos meninos de Quinta e pelos da Escola Agrícola.

Barbieri, Ballardin e Susin (2016) comentam que o internato foi sempre pobre e pouco desenvolvido, não passando da média de 30 alunos, brancos, pretos e filhos de lusos, por causa dos reduzidos subsídios que a Prefeitura de Rio Grande subministrava. Aliás, é o que se pode deprender, também, do Relatório de Pagliani, na medida em que, esse documento, reiterou a necessidade de “aparelhamento da enfermaria, de um compartimento para acomodação do pessoal diretor e do pavilhão das oficinas de carpintaria, serralheria e correaria, instalações estas que serão objeto de oportuno pedido a esta administração.” (RELATÓRIO p. 4). Os autores destacam que além do ensino primário e agrícola que os padres davam aos pobres meninos, “começaram a levantar o nível religioso e civil daquela povoação que carecia de tudo. Quinta, Cassino e Porto Novo não tinham nem o necessário para a vida social, nem padre, nem médico e nem recurso algum.” (BARBIERI; BALLARDIN; SUSIN, 2016, p.59).

Os Josefinos permaneceram em Quinta de seis de janeiro de 1915 até primeiro de agosto de 1922. Sobre a saída de Quinta, Barbieri, Ballardin e Susin (2016, p. 59) destacam:

Embora existam várias versões para o fechamento desta escola, as razões mais lembradas são: o positivismo anticlerical comum no estado nesta época; a crítica do movimento operário ao autoritarismo da Igreja e problemas políticos com o Pe. Pagliani, que levaram à saída dos Josefinos; incompetência do professor Carneiro em dirigi-la. Em trabalho recentemente concluído, foi apontado como principal razão a alteração do modelo de desenvolvimento para o município, privilegiando a área industrial em deferimento da agrária, uma vez que aquela deixava maior contribuição aos cofres públicos e possibilitava uma mais eficiente acumulação privada de capital.

Outro elemento de destaque para a saída dos Josefinos de Rio Grande foi o fato de que em 1922 passaram a governar o Município de Rio Grande homens hostis à religião, filiados à maçonaria, proibindo terminantemente o ensino da Religião Católica na Escola de Quinta. “O Padre Umberto Pagliani lutou energicamente contra esta ordem satânica, até ver inútil toda a sua oposição.” (BARBIERI; BALLARDIN; SUSIN; 2016, p. 59).

Josefinos em Ana Rech

Se, por um lado a vinda das congregações religiosas italianas estava relacionada com a manutenção da fé dos imigrantes, por outro, se pode dizer que ela exerceu um papel importante na manutenção da italianidade. Nesse sentido, vê-se o consulado Geral da Itália em Porto Alegre manifestar-se favorável à vinda de congregações para, entre outras atividades, dedicarem-se ao ensino. Como demonstrou Rech (2015), com a chegada dos cônsules fascistas a partir de 1928, em Porto Alegre, houve um incremento por parte do consulado para a retomada da italianidade. Manfredo Chiostrri escreveu, em maio de 1928⁹, um relatório ao ministro das Relações Exteriores da Itália, apontando a situação das escolas. A partir desse documento, pode-se perceber, claramente, a intenção de incentivo à italianidade, com a vinda de congregações religiosas, medida que sustentava ser prioritária.

A maior parte das escolas elementares estão confiadas a congregações religiosas, sendo limitadas quanto a professores e tais congregações são quase todas francesas ou alemãs. E como foi dito no meu relatório n.º 1005, de 15 do corrente, não são, certamente, as mais aptas a uma preparação da italianidade, se bem que fazem o seu melhor ensinando a língua italiana. Portanto, na impossibilidade de ter professores nossos o que significaria uma despesa grande e desproporcional aos resultados, é necessário ocupar-se da formação de ordens religiosas italianas e de clero nosso, o que poderá se atingir com a instituição de um episcopado, como já mencionei no relatório supracitado.¹⁰ (Tradução e grifo nossos).

Manfredo Chiostrri reiterava, em seu relatório, ser útil a instituição de algum ginásio, que, contudo, deveria ser dirigido por congregação italiana. Conforme o

⁹ ASMAE-Archivio Scuole, 1923-1928. Rel. MANFREDO CHIOSTRRI, 30/05/1928. Maço 702. O relatório de Chiostrri apresentou a realidade educacional por cidade e região do Estado do Rio Grande do Sul com concentração de imigrantes e descendentes. No referido documento, fez, ainda, observações sobre o ensino público das localidades. *Archivio Storico del Ministero Degli Affari Esteri*, doravante, ASMAE.

¹⁰ ASMAE-Archivio Scuole, 1923-1928. Rel. MANFREDO CHIOSTRRI, 30/05/1928, p. 1. Maço 702.

referido cônsul, tal ginásio poderia ser implantado por meio da Congregação dos Salesianos, entidade religiosa que já atuava desde 1901, em Rio Grande com o Liceu Leão XIII, com a qual havia contatado informalmente.

O cônsul italiano, nos primeiros meses de sua estada no Rio Grande de Sul, já fizera um diagnóstico bastante contundente sobre o perfil dos estudantes, não podendo omitir que qualquer instituto que se propusesse a dar um “[...] particular desenvolvimento na cultura italiana encontrará grandes dificuldades sobretudo determinadas pela indolência dos alunos, que dificilmente se submetem a um estudo facultativo maior, como é o caso do italiano¹¹”. (Tradução nossa)

A estratégia de atração de congregações religiosas era para ele uma “[...] eficiente propaganda da italianidade, na medida em que, através do auxílio delas e com o seu aumento, poder-se-ia preparar esta nova reorientação cultural e este renovado espírito de italianidade¹²”.(Tradução nossa). Particularmente no que diz respeito aos Salesianos, além de cuidarem do aspecto religioso, interessavam-se “[...] pela educação política dos italianos, em termos de italianidade”, como demonstrou Azzi (1990, p. 63).

No interior do estado, particularmente em Caxias do Sul, o Doutor Celeste Gobbato¹³ se movimentava buscando atrair congregações para cuidar da juventude. Gobbato, intendente de Caxias do Sul e proeminente membro do fâscio da mesma cidade (GIRON, 1994), escreveu a Mussolini, em 6 de dezembro de 1927, pedindo a intervenção do *Duce* para que os padres Salesianos implantassem um ginásio em Caxias, dada sua preocupação com a falta de escolas que pudessem “recordar as virtudes do povo italiano e fazer conservar a língua dos pais”. Ademais, o Dr. Celeste Gobbato salientou que os Irmãos Maristas franceses se interessavam pela área ofertada e, por isto, preocupava-lhe a possibilidade de que a doação não fosse feita aos padres italianos. Eis alguns trechos:

¹¹ Ibidem, p. 2.

¹² Idem.

¹³ Celeste Gobbato nasceu em Volpago, Itália, aos 26 de março de 1890, e faleceu em Porto Alegre, em 6 de novembro de 1958. Foram seus pais Pietro e Anna Gobbato. Estudou na Universidade de Pisa, formando-se em Ciências Agrárias, em 1901. Era portador do título de técnico diplomado em Viticultura e Enologia. Veio para o Brasil e, precisamente, para o Rio Grande do Sul, onde o Governo do Estado estava empenhado em aprimorar a vinicultura e enologia gaúchas, contratado como professor da Escola de Engenharia e do Instituto Júlio de Catilhos, ambos em Porto Alegre, de 1920 a 1922. Ver tese de MONTEIRO, Katani Maria Nascimento. **Entre o vinho e a política: uma biografia de Celeste Gobbato (1890-1958)**. Tese de doutorado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

[...] tenho a ousadia de me dirigir a Vossa Excelência. Se se faz isto, o subscrito o faz na certeza que apenas a intervenção de Vossa Excelência poderá resolver um dos mais graves problemas culturais italianos de Caxias e dos municípios colonizados por italianos os quais coram e constituem a bela e alegre região colonial do Rio Grande do Sul. Esta zona [...] altamente produtiva e rica, dotada de clima magnífico, à exceção de que **existem pouquíssimas escolas primárias, nenhuma tem condições de fazer recordar as virtudes do povo italiano e fazer conservar a língua dos pais a esta juventude que, brasileira por nascimento, não desdenha mas antes se sente orgulhosa de descender da estirpe italiana.** Estou firmemente convencido que faria uma transformação radical do ambiente instituindo aqui em Caxias um ginásio dirigido pelos padres salesianos ou por outra ordem, onde além do programa brasileiro de **ensino se ensinasse aquelas outras lições de história e de literatura italiana que serviriam como faróis luminosos aos jovens desta região.** É uma antiga aspiração desta zona ter um núcleo dos padres salesianos. Também em maio ou junho deste ano, a população de Ana Rech (distrito de Caxias) por meio do régio cônsul de Porto Alegre se dirigiu ao embaixador da Itália no Rio de Janeiro oferecendo gratuitamente uma bela propriedade de valor superior a 100.000 libras ao superior dos Padres Salesianos caso eles estabelecessem um colégio. Infelizmente, mesmo que o senhor arcebispo de Porto Alegre ficasse contente, nada se sabe ainda e não seria de se maravilhar que esta gente, que já começa a manifestar sinais de cansaço, em breve cedesse tal propriedade aos Irmãos Maristas franceses, que há muito tempo “estão de olho”. Por isso eu ousou suplicar ao Senhor, Excelência, que tanto já fez e tanto pode fazer para o bem da italianidade, para que escute a voz deste seu grande admirador que sempre buscou e jamais deixou por menos os seus deveres, seja na Itália, onde nasci e me eduquei, seja no Brasil, onde ocupo o cargo de Intendente municipal de Caxias. Com a mais elevada estima, assina, devotíssimo, Celeste Gobato.¹⁴ (Tradução e grifo nossos).

A carta, além de ter reforçado a tese de que os italianos e descendentes se interessavam pela educação e pela escola, mostrou, também, a preocupação das lideranças italianas com o esvaecimento das “coisas” da Itália, sua literatura, sua história, enfim a ideia de pertencimento à nação italiana. É a defesa da italianidade em questão. Marmentini (2014) explica que os esforços do governo fascista não pareceram ter sido capazes de deter esse processo de declínio da italianidade.

¹⁴ ASMAE-Archivio Scuole, 1923-1928. Cor. CELESTE GOBBATO A MUSSOLINI, 06/12/1927. Maço 702.

Figura 3: Celeste Gobbato. [entre déc. 1920-1930].



Fonte: Acervo CEDOC/IMHC/UCS. Autoria desconhecida.

Celeste Gobbato poucos meses depois de ter escrito para Mussolini solicitando seu apoio para a vinda de congregações religiosas, manteve-se firme no propósito de ver sua cidade agraciada com religiosos italianos. Gobbato tinha vivo interesse na vinda dos Josefinos para Caxias do Sul, os quais assumiriam um colégio e uma paróquia por conta da saída dos monges Camaldulenses. Seu temor de que os Maristas ou outra congregação francesa assumissem a vacância dos “frades de branco” pode ser daqui deduzido. A carta a Mussolini referia exatamente que a comunidade de Ana Rech estava a espera de alguém que assumisse a tarefa deixada pelos monges. De fato, em 1926, os Monges Camaldulenses, tendo dificuldade de conciliar sua vida eremítica com a situação de vida em Ana Rech, decidiram regressar à Itália. Honorino Dall’Alba em seu livro *A saga dos camaldulenses no Rio Grande do Sul*¹⁵ (1999) amplia os motivos da saída dos monges de Ana Rech e analisa sua atuação na sociedade local. A saída desses monges, em 9 de março de 1926, deixou Ana Rech com atendimento religioso esporádico, feito por sacerdotes de Caxias do Sul. A vinda do Pe. Ângelo Gialdini para assumir a paróquia provisoriamente, teve, também, a perspectiva de iniciar as buscas para a presença de uma congregação religiosa, que, além de atender à paróquia, se dedicasse à educação. Com esta finalidade foram consultadas diversas congregações. O primeiro contato foi com os Salesianos, congregação fundada por Dom Bosco, conforme pôde-se ver acima na carta de Celeste Gobbato a Mussolini, em 06/12/1927.

¹⁵ Em Ana Rech, como referiu Mário Gardelin na introdução ao livro de Dall’Alba (1999, s/p), os Camaldulenses [...] fundaram uma banda de música, a que deram o nome de Guido D’Arezzo. Aí, construíram uma igreja, cujo interior é um tratado de teologia e de vida monástica. Fundaram uma escola de alfabetização. Promoveram o desenvolvimento da povoação [...]. Trouxeram as Irmãs do imaculado coração de Maria e elas abriam e mantiveram um colégio, em que estudaram centenas de meninas”.

O interesse em trazer os Salesianos era tão forte, que foi enviado um memorial dirigido às autoridades italianas pedindo a presença deles. Esse memorial teve a aprovação do Vigário-Geral de Caxias do Sul, do Arcebispo de Porto Alegre, Dom João Becker, e do cônsul italiano, em Porto Alegre. Embora todo esse interesse, os Salesianos não vieram. Os contatos depois foram feitos com os Servitas. Estes também não puderam aceitar o convite. Diante da impossibilidade destas congregações virem para Ana Rech¹⁶, o Dr. Celeste Gobbato, manteve contato com os Josefinos de Murialdo. Ele tinha conhecido os Josefinos na Colônia Agrícola de Quinta, em Rio Grande. Em novembro de 1927, Dr. Celeste escreveu uma carta ao Pe. Umberto Pagliani, pároco de Jaguarão e superior da Missão, fazendo o convite para assumir a Paróquia de Ana Rech. Em 11 de fevereiro de 1928, Dr. Celeste Gobbato escreveu novamente ao Pe. Umberto dizendo que, em breve, uma comissão iria propor ao arcebispo Dom João Becker a vinda dos Josefinos de Murialdo. Depois de algumas tratativas, Gobbato escreveu ao padre Umberto Pagliani reforçando o convite. Abaixo, a carta a que se pôde ter acesso referindo as tratativas:

Caxias do Sul, 29 de fevereiro de 1928.

Reverendíssimo Pe. Umberto Pagliani C.S.J.

DD. Vigário de Jaguarão

Por enquanto recebi a sua prezada carta com data do dia 20 do corrente. Creio portanto ser necessário dar prosseguimento ao meu telegrama e à minha carta oficial com os seguintes itens: 1º Os moradores de Ana Rech estão tendo pressa em resolver o problema da comunidade; 2º **Este problema consiste em conseguir uma Congregação religiosa que assuma um colégio de rapazes e possa também dirigir ou coordenar a paróquia e dar assintência religiosa às Irmãs que residem em Ana Rech e possuem há anos um colégio de meninas;** 3º A esta Congregação os moradores de Ana Rech presenteiam com uma propriedade de aproximadamente 25 hectares, com um belo parreiral, pomar, um casarão... no valor aproximado de 80 contos e que eles adquiriram dos Padres Camaldolenses por apenas 40 contos. No ato da doação porém permanecerá a cláusula que a Congregação deva manter o colégio; 4º O Senhor Arcebispo de Porto Alegre concorda, por carta que eu vi que o povo convida: os Josefinos ou os Servitas ou outra Congregação para assumirem a Obra, reservando-se o direito de ser consultado

¹⁶ Anna Maria Pauletti Rech nasceu no dia 25 de março de 1831, na localidade de Pedavena, província de Belluno, Itália. Em 1877, aos 46 anos, decidiu partir para o Brasil com seus sete filhos (Ângelo, Teresa, Líbera, Giuseppe, Vittore, Maria Giovanna e Giovanni). Chegando à Serra Gaúcha, a imigrante italiana recebeu um lote na região do Travessão Leopoldina, onde hoje assenta a vila que levou seu nome. Partiu do município de Pedavena, ao norte da Itália, para o Brasil no dia 12 de outubro de 1876, em uma viagem que durou quatro meses. Na época, aos 48 anos de idade, já viúva e mãe de oito filhos, não lhe restava outra opção, devido a mísera realidade em que se encontrava sua pátria de origem. Foi em abril de 1877 que Anna Rech fixou moradia no Lote 104 do Travessão Leopoldina, na Colônia de Caxias. A senhora Anna doou terrenos para diversas entidades como a igreja, o cemitério, o convento e o colégio e conquistou a comunidade com suas inúmeras qualidades, solidariedade e serviços prestados. Em 16 de maio de 1916, aos 88 anos, Anna Rech faleceu. Em 11 de novembro de 1977, a imigrante italiana foi homenageada com um monumento de bronze, colocado em frente à igreja matriz do distrito esculpida por Bruno Segalla. O autor deste artigo é trineto da Ana Rech. Para mais detalhes ver DALL'ALBA, João Leonir et al. **História do povo de Ana Rech**. Caxias do Sul: Educ, 1987. v. 1.

nas tratativas finais; 5º Uma vez que os Servitas do Rio se ofereceram para assumir Ana Rech, é necessário que os Josefinos se apressem e com muita rapidez para resolver a questão. Portanto no meu modesto modo de ver é necessário que Vossa Reverendíssima, consiga o sim telegráfico do Superior Geral de Roma e em seguida envie rapidamente um seu representante a Ana Rech, para apreciar e definir a situação. **Desagradar-me-ia muito se por causa de demoras, os Josefinos perdessem essa ocasião que eu considero excelente para o povo e também para a Congregação.** O convite feito aos Salesianos não deu em nada porque responderam que por ora não podiam vir por falta de pessoal. Saúdo-o cordialmente. Devotíssimo Dr. Celeste Gobbato. (Tradução e grifo nossos)

Os Josefinos aceitaram a proposta. Pe. Agostinho Gastaldo enviou seu relatório à Itália, ressaltando o seguinte: “Negócio convém. Doação incondicional, renda suficiente, lugar de grande fé e prática religiosa. Lugar de futuro em si e por eventuais vocacionados”. (BARBIERI; BALLARDIN; SUSIN; 2016, p. 83). Em agosto de 1928, o Pe. Agostinho Gastaldo veio substituir os monges Camaldulenses. Desde essa data os Josefinos dirigem a Paróquia Nossa Senhora de Caravaggio. Em primeiro de março de 1929, aconteceu a abertura do Colégio Murialdo com o objetivo de atender apenas a meninos, em regime de internato. Inicialmente, o colégio funcionou no prédio *do Monastero Della Santissima Trinitá*, inaugurado em 1909. Este serviu também de dormitório, cozinha, refeitório e capela até 1958.

Figura 4: O Mosteiro *Della Santissima Trinitá* (1909)



Fonte: Acervo da Casa Provincial dos Josefinos de Murialdo (Caxias do Sul)

O Colégio Murialdo, desde 1929 assim denominado, iniciou suas atividades em primeiro de março de 1929 com o ensino primário de primeira a quinta série.

A primeira turma era formada por 30 alunos internos e 26 externos. No início, alguns alunos eram da localidade, mas a maioria era de serranos ou filhos de caxienses, necessitados de um regime mais rígido para sua educação. A fama do internato foi crescendo e se espalhando por todo o

estado. Chegou a ter 280 alunos internos, bem instalados, em amplos dormitórios. Era um internato de primeira qualidade, com teatro, cinema, horas de arte e esportes. Como atividade educativa da Escola Normal Rural e, depois, do curso Técnico Agrícola, cultivava-se com técnicas modernas dirigidas pelo Ir. Ermenegildo Schiavo. (BARBIERI; BALLARDIN; SUSIN; 2016, p. 83).

Os Josefinos haviam encontrado uma região que se assemelhava ao norte da Itália, Piemonte, de onde tinham partido. Uma comunidade os acolheu. O tempo passaria e cada vez mais a missão Josefina se fixaria na região com intenso trabalho junto às crianças, adolescentes e jovens. Mais tarde, inaugurariam o Seminário Josefino de Fazenda Souza, em 1941, para o cultivo das vocações e, em 1942, a Escola Normal Rural junto ao Colégio Murialdo.

Em 1930, o cônsul Manfredo Chiostri escreveu para o ministro das Relações Exteriores da Itália elogiando os Josefinos: “E com a exceção feita aos Josefinos, que ensinam com amor e patriotismo, a instrução italiana feita também pelas ordens religiosas de origem italiana deixa muito a desejar e não em todas as sedes dos colégios se ensina o italiano.”¹⁷

Considerações finais

A vinda de Congregações Religiosas para o Brasil foi uma realidade mais frequente no final do século XIX e no primeiro quartel do século XX. A vinda da Congregação de São José espelha o espírito da época que foi marcado pela: solicitação dos bispos do Estado do Rio Grande do Sul pela vinda de congregações, pela necessidade dos imigrantes de acompanhamento e pela defesa da italianidade. Algumas congregações retornaram à pátria de origem, como os Camaldulenses, outras frutificaram e muitos tomaram parte nelas como vocacionados ou foram alunos em seus colégios.

Uma particularidade do que aqui foi descrito parece ser o envolvimento de Celeste Gobbato que, assumiu o cargo de intendente de uma cidade referência da colonização italiana e buscou atrair exatamente o que desejava: uma congregação italiana para a defesa da italianidade. Atendendo aos pedidos os Josefinos de Murialdo viram, vieram e venceram, ou seja, criaram raízes e, passados mais de 100 anos

¹⁷ ASMAE-Archivio Scuole, 1929-1935. Cor. MANFREDO CHIOSTRI, 7/01/1930, p. 5. Maço 785.

continuam realizando a missão que os moveu para o novo continente: a educação de crianças, adolescentes e jovens, sobretudo pobres.

Fontes documentais

ASMAE-Archivio Scuole, 1923-1928. Rel. MANFREDO CHIOSTRI, 30/05/1928. Maço 702.

ASMAE-Archivio Scuole, 1929-1935. Cor. MANFREDO CHIOSTRI, 7/01/1930, p. 5. Maço 785.

ASMAE-Archivio Scuole, 1923-1928. Cor. CELESTE GOBBATO A MUSSOLINI, 06/12/1927. Maço 702.

Carta de Dom Francisco de Campos Barreto ao Superior Geral da Congregação de São José, Pe. Eugenio Reffo. Acervo da Casa Provincial dos Josefinos de Murialdo (facsimile).

Carta de Celeste Gobbato ao padre Umberto Pagliani. Acervo da Casa Provincial dos Josefinos de Murialdo (facsimile).

RELATÓRIO apresentado pelo Padre Umberto Pagliani à Intendência Municipal (1915-1920). Rio Grande, 1920.

Referências

AZZI, Riolando. Fé e italianidade: a atuação dos Escalabrinianos e dos Salesianos junto aos imigrantes. In.: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **A presença italiana no Brasil**. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia; Fondazione Giovanni Agnelli, 1990.

BALLARDIN, Orides. **Pe. Reffo e os Josefinos no Brasil**. Roma, 1982.

BARBIERI, Bruno A; BALLARDIN, Orides; SUSIN, Valter. **100 anos dos Josefinos no Brasil: 1915-2015**. Caxias do Sul: EDUCS, 2016.

CINQUANTENARIO DELLA COLONIZZAZIONE ITALIANA NEL RIO GRANDE DEL SUD. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1925.

DALL'ALBA, Honorino. **A saga dos camaldulenses no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

DALL'ALBA, João Leonir et al. **História do povo de Ana Rech**. Caxias do Sul: EDUCS, 1987. v. 1.

GIRON, Loraine Slomp. **As sombras do littorio: o fascismo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Parlenda, 1994.

GIOLO, Jaime. **Estado, Igreja e Educação no RS da Primeira República**. São Paulo / FEUSP, 1997, Tese, p. 215.

KREUTZ, Lúcio. **O professor paroquial: magistério e imigração alemã**. Porto Alegre: ed. da UFRGS/ Florianópolis: ed. da UFSC / Caxias do Sul: EDUCS, 1991.

LUCHESI, Terciane Ângela. **O processo escolar entre imigrantes na Região Colonial Italiana do Rio Grande do Sul, 1875 a 1930. Leggere, scrivere e calcolare per essere alcuno nella vita**. Tese de doutorado em Educação. São Leopoldo: UNISINOS, 2007.

MARMENTINI, Paulo Afonso Lovera. **O fascismo para os colonos: Il giornale dell'agricoltore e a divulgação do fascismo entre italianos e descendentes no Rio Grande do Sul (1934-1938)**. Dissertação de mestrado. São Leopoldo: UNISINOS, 2014.

MONTEIRO, Katani Maria Nascimento. **Entre o vinho e a política: uma biografia de Celeste**

Gabbato (1890-1958). Tese de doutorado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

RECH, Gelson Leonardo. **Escolas étnicas italianas em Porto Alegre/RS (1877-1938):** a formação de uma rede escolar e o fascismo. Tese de doutorado em Educação. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas, 2015.

ROSSI, Michelle Pereira da Silva; INÁCIO FILHO, Geraldo. As congregações Católicas e a disseminação de escolas femininas no triângulo mineiro e alto paranaíba. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 24, p.79-92, dez. 2006.

ZAGONEL, Carlos Albino. **Igreja e imigração italiana:** capuchinhos de Sabóia e seu contributo à Igreja do Rio Grande do Sul (1895-1915) Porto Alegre:EST/Sulina, 1975.

**DOCENTES DO COLÉGIO NOSSA SENHORA DE LOURDES,
FARROUPILHA/RS (1922-1954): PROFESSORAS
RELIGIOSAS, INDÍCIOS DA PROFISSIONALIZAÇÃO
DOCENTE**

Gisele Belusso
Mestre em Educação
Universidade de Caxias do Sul

Considerações Iniciais

O presente artigo apresenta os resultados da pesquisa de Mestrado “Colégio Nossa Senhora de Lourdes, Farroupilha/RS: histórias de sujeitos e práticas (1922-1954)”. A pesquisa teve o objetivo de compreender o processo histórico do Colégio Nossa Senhora de Lourdes, atentando para as culturas escolares da instituição, seus sujeitos e práticas escolares entrelaçadas nos tempos e espaços, no ensino primário. Baseada nos pressupostos da História Cultural, a metodologia utilizada é a análise documental e a história oral, através de entrevistas com sujeitos que participaram da história da instituição, no período delimitado. Considerando que a docência nesta instituição no recorte temporal estabelecido foi realizada predominantemente por docentes religiosas, proponho uma possibilidade para a análise principalmente a partir das pastas de documentos de cinco docentes religiosas, localizados na secretaria da Província Imaculada Conceição da Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeo Scalabrinianas. Foram também utilizadas como fontes a história oral, fotografias do acervo escolar. A partir de tais fontes foi possível localizar indícios da formação docente, da rotatividade das professoras religiosas dentre as escolas da congregação, do acúmulo de funções concomitantes à docência, bem como representações acerca das docentes.

Professoras religiosas, indícios da profissionalização docente

As professoras primárias são as primeiras intelectuais.

(Michele Perrot, 2007).

O ser professora no Colégio Nossa Senhora de Lourdes esteve, no período da pesquisa, vinculado a uma escolha de vida. A opção pela vida religiosa tinha como uma das alternativas de vida apostólica a docência. A partir dessa perspectiva é preciso considerar que a formação inicial destas moças era sempre o noviciado, uma formação pautada por muita disciplina, a qual implicava também em aceitar uma designação, realizar os votos de pobreza e castidade e viver em comunidades. Somente após os votos temporários assumiam uma missão a qual poderia ser a docência ou passavam a frequentar cursos de formação profissional. Para uma melhor apreciação dos indícios localizados sobre a formação profissional, pois auxiliam na compreensão do constituir-se docente no Colégio Nossa Senhora de Lourdes, indica-se o quadro a seguir onde se mesclam informações pessoais e profissionais de seis docentes do ensino primário. Tais informações foram encontradas, principalmente, em pastas de documentos acessadas na secretaria da Província Imaculada Conceição da Congregação das Irmãs de São Carlos Borromeo Scalabrinianas, mas também nas obras de Scariot (2004 e 2006) e Signor (2005 e 2007) e com o apoio da história oral. As pastas são individuais, ou seja, uma para cada religiosa, nesta encontram-se os documentos pessoais, os documentos profissionais, os documentos para o ingresso ao noviciado e a “ficha de pessoal” (detalhando os dados de identificação; datas de: ingresso na congregação, vestição, votos temporários e perpétuos; estudos efetuados, formação e cursos; e vida apostólica, com os períodos de atuação).

Quadro 1: Docentes do Ensino Primário (1922-1954)

(continua)

DOCENTE	INDÍCIOS BIOGRÁFICOS
Irmã Maria Alice Milani	Seu nome civil é Amélia Melânia Milani, nascida em 27 de junho de 1917, natural de Bento Gonçalves, Rio Grande do Sul, filha de Spinardo Milani e Maria Giordani. Coursou o noviciado em Bento Gonçalves, no qual ingressou em 29 de junho de 1935 e professou os votos temporários em 29 de junho de 1937. Conforme a ficha de dados pessoais, após os votos temporários foi para casa de estudantes em Caxias do Sul para concluir o curso de aluna-mestra, na Escola Duque de Caxias, este concluído em 1939. Somente em 1940, aos vinte e três anos de idade, inicia sua atuação em Farroupilha/RS, no Colégio Nossa Senhora de Lourdes. Atuou como professora do ensino primário, por cinco anos, e durante três anos acumulou também as

Migrações: Religiões e Espiritualidades

	<p>funções de superiora desta comunidade e diretora da escola. Em 1946 é transferida para Guaporé onde atuou também como professora e acumulou cargo de diretora, na década de 50, foi mestre das noviças e de junioristas, em Bento Gonçalves e Caxias do Sul, respectivamente. Foi superiora Provincial interina da Província Imaculada Conceição do Rio Grande do Sul e atuou em Roma por doze anos na direção da Congregação como Superiora Geral por dois sexênios. Ao retornar para o Brasil, atuou no Hospital Mãe de Deus em Porto Alegre/RS. Faleceu no ano de 2004 em um acidente de trânsito.</p>
Irmã Maria Emília Favretto	<p>Seu nome civil era Romilda Favretto, nasceu em 4 de abril de 1920 em Veranópolis/RS, filha de Baptista Favretto e Genoveva Cherubin. Ela ingressou muito jovem na congregação: aos dez anos de idade, como aluna interna; aos treze anos, como postulante e aos quatorze, no noviciado, em Bento Gonçalves/RS, realizando os votos temporários em 1º de janeiro de 1937, tendo atuado muitos anos como professora de música. Constituiu-se professora aos dezoito anos de idade, iniciando a carreira docente no Colégio Nossa Senhora de Lourdes, local em que permaneceu de 1938 a 1944, e retornou em 1947. Realizou em 1953 o curso de datilografia, em 1956 o curso de solfejo e, em 1958, o curso de canto orfeônico. Faleceu em 13 de julho de 2011, em Caxias do Sul, aos 92 anos de vida.</p>
Irmã Maria Erotides Torres Alves	<p>Seu nome civil era Deolinda Torres Alves. Nasceu em 4 de fevereiro de 1917, em Soledade/RS, filha de José Torres e de Maria Almeida Alves Torres. Iniciou o noviciado em 20 de junho de 1935, realizou os votos temporários em 29 de junho de 1937 e a Profissão perpétua em 24 de janeiro de 1943 em Bento Gonçalves, Rio Grande do Sul. Atuou como professora em 1937 no Colégio Nossa Senhora Medianeira em Bento Gonçalves/RS, em 1938 no Colégio São Carlos, em Caxias do Sul/RS, em 1943 no Ginásio Scalabrini, em Guaporé/RS. Passa a atuar no Colégio Nossa Senhora de Lourdes como professora de 1945 a 1950, professora do primário e do curso de datilografia, não retornando ao Colégio em outros períodos. Quanto ao motivo de transferência consta o registro em sua “Ficha de dados pessoais” incompatibilidade com a comunidade, assim foi transferida para outro Colégio e continuou atuando como professora. Tinha o registro de professora primária de número 688ª e realizou formação no curso de datilografia, acordeon e na década de 70 de enfermagem no SESI. Faleceu em 03 de junho de 1997, na comunidade São José em Caxias do Sul/RS, aos 80 anos de idade.</p>
Irmã Madalegna Radaelli	<p>Nome civil Laudocena Radaelli, nasceu em 3 de abril de 1923, em Caxias/RS, filha de Angelo Radaelli e Rosa Gervasoni. Ingressou na congregação em 30 de dezembro de 1937, fez a vestição em 29 de junho de 1938, professou os votos temporários aos 26 de janeiro de 1941 e os votos perpétuos em 6 de janeiro de 1946. Atuou como professora no Colégio Scalabrini em Guaporé, de 1943 a 1945, em seguida passa a atuar em Farrroupilha/RS no CNSL por dois anos, 1946 e 1947. Em sua “Ficha de dados de atualização” preenchida para a Província Imaculada Conceição em 1978, declara: ter habilitação para o magistério e técnico em contabilidade, possuir os registros de professora para Matemática, Geografia do Brasil e Desenho e estar realizando o curso de executivo hospitalar.</p>
Irmã Amantina Seganfredo	<p>Nome Civil Mafalda Seganfredo. Natural de Nova Bassano, nasceu em 9 de agosto de 1928, filha de Lino Seganfredo e Thereza Parisotto cursou o noviciado em Bento Gonçalves. Em 1951 iniciou a atuação docente no ensino primário no Colégio Nossa Senhora de Lourdes e ainda na década de 50 passa a atuar também como docente no curso ginásial. Concluiu o curso ginásial no Colégio Nossa Senhora de Lourdes e realizou cursos de férias para realizar as provas de suficiência em História e Francês. É graduada em História pela Universidade de Caxias do Sul. No Colégio Nossa Senhora de Lourdes além de professora do quarto ano primário, no curso ginásial atuou nas disciplinas de Francês, História e Educação Física. Foi secretária da escola, responsável pelas internas e foi diretora da instituição em 1975. De 1967 a 1971, foi Superiora Provincial da Província Imaculada Conceição.¹ Em 1977, assume o trabalho junto ao Pontifício Conselho da Pastoral dos Migrantes e Itinerantes em Roma, Itália, até 1998, quando retorna ao Brasil atua na Pastoral Migratória da Diocese de Caxias do Sul e ainda, por um período breve, no Hospital Mãe de Deus em</p>

¹A congregação no Rio Grande do Sul é dividida em duas províncias: Província Cristo Rei, com sede em Porto Alegre, e Província Imaculada Conceição, com sede em Caxias do Sul.

Migrações: Religiões e Espiritualidades

	Porto Alegre/RS. Nos últimos anos encontra-se junto à comunidade do Colégio Nossa Senhora de Lourdes.
Irmã Maria Cleufe Ferronato	Nome civil Gentília Ferronato, nasceu em 18 de novembro de 1918 em Anta Gorda/RS, filha de Luiz Ferronato e Luiza Turra. Ingressa no noviciado em Bento Gonçalves em 29 de novembro de 1934, realiza a profissão temporária aos 29 de junho de 1936 e a profissão perpétua em 4 de janeiro de 1942. Em 1950 passa a atuar como docente no Colégio Nossa Senhora de Lourdes, foi aluna, professora, diretora da instituição e também superiora da comunidade de 1952 até 1955. Concluiu o curso complementar em 1939, na Escola Duque de Caxias, e realizou o curso ginásial no Colégio Nossa Senhora de Lourdes no ano de 1955. Fez curso de extensão universitária de Pedagogia e pensamento julho e agosto de 1944 na PUC/RS, posterior ao período na instituição graduou-se em Pedagogia em 1967, em Passo Fundo/RS. Seus registros acumulam-se de professora primária (1943, n° 995a), professora de 1° e 2° graus (1946, n°D664, habilitada para as disciplinas de matemática, francês, desenho e ciências naturais) no período em que esteve na instituição e após adquiriu outros registros como Diretora do ensino secundário (1957, n° 1994) e professora do magistério nas disciplinas de Didática Geral, Psicologia Educacional e Administração escolar (1971, n°168). Participou do Congresso Interamericano de Educação Católica – no Rio de Janeiro, realizado na Associação de Educação Católica, em julho de 1951, com a carga horária de 48 horas. Exerceu o magistério por 39 anos.

Fonte: Quadro elaborado pela autora, a partir de Signor (2005, 2007); Scariot (2004, 2006) e documentos do Arquivo da Secretaria da Província Imaculada Conceição e história oral de Mafalda Segnanfredo.

Ao analisar o quadro, é possível apontar que as Irmãs Maria Alice, Maria Emília, Maria Erotides, Madalegna, Mafalda² e Maria Cleufe permanecem atuando predominantemente no Estado, mesmo passando períodos em outras províncias. As Irmãs cursaram o noviciado em Bento Gonçalves e são nascidas na região, sendo naturais de Bento Gonçalves, Veranópolis, Soledade, Caxias, Nova Bassano e Anta Gorda, respectivamente. Essa situação reforça a ideia de que a abertura do noviciado de Bento Gonçalves em 1927 aumentou o número de Irmãs na região e, por conseguinte, de docentes, o que possibilitou a ampliação do número de vagas nas escolas da congregação.

Quanto ao tempo em que as docentes permaneciam atuando no CNSL, não havia um padrão pré-estabelecido. A congregação utilizava-se da estratégia de remanejar as docentes entre as escolas, sendo, portanto, a rotatividade uma característica dos colégios pertencentes à congregação. As motivações para o remanejamento das docentes foram bem diversos dentre os encontrados nas “Fichas de dados pessoais” das Irmãs. Pode-se elencar alguns deles: mudança de comunidade para conclusão de curso, necessidade da congregação, pedido de transferência da docente, incompatibilidade, determinação do Governo Geral, escolhida para cargo em capítulo geral, deposição do cargo, chamado

²Utiliza-se o nome civil da Irmã Amantina Segnanfredo, ou seja, Mafalda Segnanfredo, por ela ser uma das entrevistadas e utilizar atualmente o seu nome civil. Usar dois nomes para denominar o mesmo sujeito da pesquisa causaria problemas de compreensão. Das demais irmãs, foram utilizados os seus nomes religiosos porque são esses nomes que aparecem nos documentos do arquivo escolar, o que facilitou a identificação delas.

do senhor Cardeal Protetor e ainda porquê não se deu bem com o ofício. Os motivos detalhados parecem ter relação com a necessidade da congregação e raramente por iniciativa da docente.

Considera-se ainda a rotatividade nas missões assumidas pelas religiosas, pois algumas delas, por exemplo, como Maria Alice tem períodos em que exercem funções de liderança na congregação; Mafalda, além de docente no Brasil, atuou no Pontifício Conselho da Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, obra do Vaticano de 1977 até 1998, retornando ao Brasil e atuando na Coordenação Pastoral Migratória da Diocese de Caxias do Sul (SCARIOT, 2006). Apenas Maria Emília, Maria Erotides e Madalegna se mantiveram, na maior parte do tempo, dedicadas às atividades apostólicas no campo educacional.

Um caso interessante é o da professora Irmã Maria Emília. Como percebido, as Irmãs professavam os votos temporários e já eram destinadas ao trabalho/missão conforme a necessidade da congregação, o que não significa necessariamente que desejassem ser docente, ou que, por vezes, não desejassem mudar de missão. Observa-se que Maria Emília cogitou desistir de ser professora, como se observa na carta manuscrita de próprio punho:

Farroupilha, 27 de setembro de 1941. Revma Madre Provincial. Louvado seja Jesus Cristo. O fim desta é pedir -vos licença de professorar perpetuamente. Espero com a graça de Deus ser fiel cumpridora dos meus deveres e, quanto à minha fraqueza humana o permitir, que consiste em observar as santas constituições, trabalhando assim para a maior glória de Deus e o progresso da vossa congregação. Como espero ser atendida, agradeço-vos antecipadamente. Sua humilde filha em Cristo que vos pede as santas bênçãos e promete de não vos esquecer naquele ato solene. Irmã Maria Emilia Favretto. De minha parte não há impedimento Irmã Nazaré. (Manuscrito – Acervo da Província Imaculada Conceição)

Não se pode afirmar qual foi o motivo que impulsionou a escrita dessa carta direcionada à Madre Provincial, mas algo não andava a contento da docente. A tática utilizada pela docente foi enviar a carta com o consentimento da diretora do Colégio Nossa Senhora de Lourdes, no período Nazaré Machado, que se escreve logo abaixo da docente que de “minha parte não há impedimento”. (CERTEAU, 1994). Ao que se percebe, a Irmã não trocou de função, o que ocorreu é que foi se inclinando para o ensino de música e não deixou de ser professora neste momento. Só na década de 70, do século XX, passa a exercer a função de atendente da portaria no Colégio São Carlos, em Caxias do Sul.

Percebe-se que a formação profissional das docentes é diversa e, dentre as formações profissionais identificadas, constam: curso de aluna-mestra, curso ginásial, cursos de datilografia, solfejo, canto orfeônico, acordeom, técnico de contabilidade, curso de executivo hospitalar, enfermagem e graduação em História, sendo necessário observar durante a análise qual a formação profissional das docentes no período em que atuavam no Colégio Nossa Senhora de Lourdes. Ao que se pode observar havia várias normalistas, complementaristas, todas habilitadas para atuar no ensino elementar.

As Irmãs Maria Alice, Irmã Madalegna Radaelli e Maria Cleufe Ferronato iniciam sua atuação na instituição já com o diploma de alunas-mestras, realizados em anos distintos, Maria Alice e Maria Cleufe em 1939 e Madalegna em 1942. O curso de aluna-mestra realizado na Escola Complementar Duque de Caxias³ foi uma das alternativas utilizadas pela congregação para a formação profissional das religiosas. Pode-se observar que a turma que concluiu o curso no ano de 1939 contou com quatro alunas da congregação, conforme o noticiado pelo Jornal A Época:

Consoante noticiamos, realizou-se ontem a festa de colação de grau das Alunas- Mestras de 1939, da Escola Complementar de Caxias. Pela manhã de ontem, às 8 horas, na catedral da cidade, teve lugar na missa solene e a imposição dos anéis simbólicos, por sua excia revma, D. José Bárea. Às 21 horas, no salão do Clube Juvenil, efetuou-se a solenidade de entrega dos diplomados, com a presença das autoridades, professorado e grande assistência. [...] São as seguintes as Alunas-Mestras que vêm colar grau:[...] **Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeo, Irmã Judite Beux, Irmã M. Natália Peroni, Irmã M. Cleufe Ferronato, Irmã Maria Alice Milani.** Irmãs do P. Coração de Maria, Irmã M. Evangelista e Irmã M. Inacinha. (Jornal A Época – ABN⁴, grifo da autora).

Isso demonstra que as alunas-mestras, formadas na Escola Complementar Duque de Caxias, escola pública para formação de professores, atuaram como docentes nas décadas de 1940 e 1950, no Colégio Nossa Senhora de Lourdes, e, dessa forma, as práticas vivenciadas pelas alunas, neste local, apropriadas e ressignificadas circularam através de novos discursos e práticas docentes na instituição. (CHARTIER, 2002).

As práticas vivenciadas pelas alunas na escola complementar incluíram trabalhos manuais, as saídas a campo, a produção dos jornais escolares, os quais primavam pelas ideias médicas e higienistas, por meio de práticas pedagógicas em consonância com os

³Criada em 28 de fevereiro de 1930 e instalada em 15 de junho de 1930. (BERGOZZA, 2010).

⁴Jornal A Época de 31 de março de 1940, n.76, Caxias. Jornal de circulação semanal, disponível em memoria.bn.br/docreader.aspx?bid=097209&pesqCleufe%20Ferronato&pastaano%20194. Acesso em: 20 abr 2016.

discursos da Escola Nova e do método intuitivo⁵ e em meio, a partir de 1930, do acirramento do processo de nacionalização. (BERGOZZA, 2010).

A materialidade nos permite analisar detalhes ainda a partir do diploma do curso de aluna-mestra entregue às concluintes. O diploma da Irmã Madalegna Radaelli recebido em 1942 na solenidade de colação de grau, de cor branca com moldura amarela e azul, atesta sua conclusão, aprovada com a nota 6,5.

Figura 1: Certificado de aluna mestra de Madalegna Radaelli (1942)



Fonte: Arquivo da Secretaria da Província Imaculada Conceição - ASPIC.

O diploma foi assinado pela diretora da Escola Complementar Rosalba Hyppolito e conferido à aluna Laudocena Radaelli. Diante disso, observa-se que a Escola Complementar levava em consideração o nome civil das alunas e, mesmo sendo religiosas e tendo adotado o nome religioso, lhes era conferido o diploma com o nome de sua documentação civil.

A formação profissional realizada na Escola Complementar no período em que as Irmãs a realizaram as habilitava para atuar no ensino primário, porém, com a crescente demanda do ensino secundário (curso ginásial) era necessário estar autorizada através do registro de professora. Foi possível localizar os registros de professora secundária da Irmã Madalegna Radaelli, expedidos enquanto ainda estava atuando no Colégio Nossa Senhora de Lourdes, ano de 1947, como se pode observar abaixo:

⁵ Para saber mais sobre a Escola Complementar Duque de Caxias ver Bergozza. (2010).

Figura 2: Registro de professor - Laudocena Radaelli (1947)



Fonte: Arquivo da secretaria da Província Imaculada Conceição – ASPIC

E mais uma vez o nome civil é o que consta no registro de professor, sendo que os registros eram expedidos pela diretoria do ensino secundário.

Ao que parece, os anseios de Madre Assunta à superiora provincial do sul, Faustina Bosio, foram acolhidos, pois ela já havia sinalizado, em 1932, a necessidade da formação profissional docente.

Em carta de madre Assunta Marchetti à irmã Faustina Bosio, de 23 de abril de 1932, a superiora geral referia à provincial do Sul a visita feita por D. Aloisi Masella e comunicava que, no dizer do nuncio apostólico, o santo Padre estava contentíssimo com a congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos. O Visitador, porém, recomendava suspender por enquanto novas aberturas e exigia maior preparação das Irmãs, propondo-lhes o curso normal. A fim de facilitar a frequência de Irmã MSCS em Caxias do Sul um pensionato para moças e senhoras, estudante ou veranistas. Algumas Irmãs que necessitavam de aulas de reforço contaram com a colaboração de dona Geni Salvaterra, professora rigorosa mais competente, mestra de renome em Bento Gonçalves. (SIGNOR, 2005, p. 270).

Com relação a Maria Emília e Maria Erotides, sua formação profissional ocorreu após o período de atuação no Colégio Nossa Senhora de Lourdes. No caso da Irmã

Mafalda Seganfredo, a formação foi continuada, pois, enquanto atuava como professora, concluiu o curso ginásial, depois os cursos de férias para os exames de suficiência.

Irmã Mafalda cursava o ginásio no Colégio Nossa Senhora Medianeira, concomitante ao segundo ano do noviciado, porém o município de Farroupilha não tinha o curso ginásial feminino em 1951 quando a docente veio para o Colégio Nossa Senhora de Lourdes. A estratégia da congregação para que as Irmãs continuassem os estudos era serem acolhidas pelos padres Maristas, no Colégio São Tiago.

As Irmãs que estavam fazendo o ginásio, elas então estudavam com os irmãos Maristas, eu fui formada no São Tiago. Eles davam às aulas a parte para nós, pois eram só meninos, e aqui, eram só meninas. Quando eles vinham fazer os exames para nós aqui, era eu e mais uma colega, eles faziam o exame aqui, separado. (Mafalda Seganfredo, 2015).

Retoma-se essas memórias por evidenciar uma característica da época. O primário atendia classes mistas, porém, no curso ginásial, os alunos eram atendidos em salas ou até mesmo em instituições escolares distintas, conforme o gênero. Esse foi o caso de Farroupilha/RS, em que o Colégio São Tiago, dos Padres Maristas, inaugurado em 1945, atendia somente meninos no curso ginásial e o Colégio Nossa Senhora de Lourdes, da Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeu Scalabrinianas, inaugurado em 1917, autorizado a ofertar o curso ginásial em 1954, atendeu somente meninas.

A abertura do ginásio no Colégio das Irmãs gerou uma nova demanda para a congregação formar professoras para atuar no secundário. Conforme Irmã Mafalda, era preciso fazer cursos nas férias, porque naquele tempo “tinha gente que lecionava que não tinha curso adequado”. (Mafalda Seganfredo, 2015). Ela participou dos cursos de férias que eram ofertados em julho, janeiro e parte de fevereiro, em Ana Rech, Caxias do Sul/RS, a partir do ano de 1955.

A representação da Irmã Mafalda referente ao período de formação remete a um tempo “duro”, uma formação exigente, em que vinham pessoas do Rio de Janeiro, muito “evoluídas”. Além das aulas teóricas, havia as práticas, e as alunas eram observadas e avaliadas pela equipe do curso. As aprovadas recebiam o registro de professora. Irmã Mafalda realizou os cursos de Francês, História Geral e História do Brasil e, com tal formação, estava autorizada a lecionar essas disciplinas para o ginásio com o devido registro.

Para dar continuidade aos estudos se deslocou a Porto Alegre, pois os cursos, em Ana Rech, não eram mais ofertados e realizou ainda o curso de Geografia e secretária.

Na década de 60, do século XX, emerge a necessidade do ensino superior no município de Caxias do Sul e, nos fundos da catedral, começam a ocorrer os primeiros cursos da Universidade de Caxias do Sul. Os registros de professora e de secretária foram suficientes para que a professora pudesse prestar vestibular e ingressar no ensino superior graduando-se em História. Conforme Mafalda, essa primeira turma tinha 21 alunos, dos quais eram 20 moças e 1 rapaz, que desistiu.

Irmã Mafalda trabalhou no Colégio Nossa Senhora de Lourdes até concluir a graduação em História e após foi destinada a outras instituições de ensino até o ano de 1966. A representação que a docente carrega consigo do tempo de trabalho no “Lourdes” remete a uma época de “boas relações com as famílias.”. Para a Irmã, lecionar “era um prazer, naquele tempo. Eu fui secretária do colégio, não sei como eu fazia tudo, porque tinha faculdade, tinha 44 horas de aula por semana, secretaria e mais outras coisas que fazia”. (Mafalda Seganfredo, 2015).

Nesse fragmento, a entrevistada relata sua representação sobre tal período de estudos e trabalho. Pode-se ainda observar o fato de que, além de professora, também era responsável pela secretaria. Para Chartier (1991, p.177), não é possível “haver prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e em confronto, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo que é o deles”. Ela dá sentido aqui ao seu cotidiano, porém essa situação foi uma característica da época, já que muitos professores leigos já atuavam dessa forma, ou seja, permaneciam no trabalho ao mesmo tempo em que realizavam sua formação.

Ainda com relação à formação docente, é preciso pontuar que, na década de 1940, o Colégio Nossa Senhora Medianeira é autorizado a ofertar o ensino complementar para formação de professoras/normalistas (OLIVEIRA, 2009) e que, apesar de não serem encontrados vestígios na documentação dessas docentes, foi uma estratégia da congregação para formação de suas professoras. Em 1941, “os primeiros frutos da novel [sic] escola surgiram o número de professorandas foi de vinte das quais, quatro irmãs carlistas”. (HISTÓRICO DO COLÉGIO NOSSA SENHORA MEDIANEIRA).

Participaram do corpo docente do Colégio Nossa Senhora Medianeira, no ano de 1941, no ensino complementar, as Irmãs Neli Basso, Paulina Miotto e Cleufe Ferronato,

as quais também atuaram no Colégio Nossa Senhora de Lourdes posteriormente. Outro aspecto a ser destacado é a participação da Irmã Maria Cleufe Ferronato no Congresso Interamericano de Educação Católica, no Rio de Janeiro, realizado em 1951 na Associação de Educação Católica (AEC). As escolas católicas estavam buscando nesse período se inserir no movimento renovador das ideias e métodos pedagógicos, e uma das estratégias foi a criação da AEC que promoveu cursos, congressos, palestras e semanas pedagógicas, divulgando principalmente as ideias de Montessori e Lubienska, em prol de uma “Escola Nova Católica”. (SAVIANI, 2013).

Considerações finais

Em síntese, diante do exposto, é possível afirmar que a abertura do noviciado auxiliou no processo de arrebatar vocações e, portanto, aumentou efetivamente o número de professoras-religiosas para as escolas da congregação no Rio Grande do Sul. Ainda é possível considerar como primeira formação das docentes do CNSL o noviciado.

Destaca-se ainda que o constituir-se docente enquanto religiosa traz incutidos nesse processo particularidades próprias, tais como: aceitar a designação de ser professora; viver em comunidade; residir na instituição de ensino; realizar votos de pobreza e castidade; e vestir o hábito. São características específicas que marcaram os modos de ser, fazer e constituir-se religiosa-professora.

Observou-se que, no período de atuação, as docentes acumularam diversas e diversificadas funções, tais como a docência com a direção; a docência com a função de superiora da comunidade; a docência com a formação continuada; a docência com a função de secretária da escola; enfim, pode-se concluir que os modos de fazer do professor estão aparentemente associados a outras tarefas e funções na instituição.

Percebe-se que não havia uma regra comum a todas quanto à formação profissional. Ao que parece, a congregação foi se adequando dentro do possível, ou necessário, em oportunizar diferentes formações e cursos para as religiosas que atuavam ou atuariam na docência.

Referências

BERGOZZA, Roseli Maria. **Escola Complementar de Caxias: histórias da primeira instituição pública para formação de professores na cidade de Caxias do Sul (1930-1961)**. 2010. 174 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Educação, Caxias do Sul, 2010.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 2.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Marcia Manuela Galhardo. 2. ed. Lisboa: Difusão Editorial, 2002.

_____. O Mundo como Representação. **Estudos Avançados**, vol. 11, nº 5, p. 173-191. jan/abril de 1991.

OLIVEIRA, Lúcia Helena. **Educação Scalabriniana no Brasil**. Tese (Doutorado em Educação) Pós-Graduação em Educação, Universidade de Campinas/SP, 2009. Disponível em: < <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000469611>>. Acesso em: 21 nov 2014.

PERROT, Michele. **Minha História das mulheres**. Tradução de Angela M.S. Côrrea. São Paulo: Contexto, 2007.

SAVIANI, Demerval. **História das Ideias Pedagógicas no Brasil**. 4.ed. Campinas, SP: Editores Associados, 2013. Coleção Memória e Educação.

SCARIOT, Eléia. **Centelhas de vidas escondidas**. Caxias do Sul: Lorigraf, 2004. Vol. I.

_____. **Centelhas de vidas escondidas**. Caxias do Sul:Lorigraf, 2006. Vol. II.

SIGNOR, Lice Maria. **Irmãs Missionárias de São Carlos, Scalabrinianas – 1895 - 1934**. Brasília: CSEM, 2005.

_____. **Irmãs Missionárias de São Carlos, Scalabrinianas – 1934-1971**. Brasília: CSEM, 2007.

Entrevista

SEGANFREDO, Mafalda. **Entrevista concedida a Gisele Belusso**. Farroupilha, 04 de agosto de 2015. Entrevista.

Documentos acessados

Histórico do Colégio Nossa Senhora Medianeira.

Jornal A Época, n° 76. Caxias (Sul). 31 de março de 1940. Disponível em:<
<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/> >. Acesso em: 20 abr. 2016.

Pasta de documentos – Irmã Maria Alice Milani

Pasta de documentos – Irmã Maria Emília Favreto

Pasta de documentos – Irmã Maria Erotides Torres Alves

Pasta de documentos – Irmã Maria Cleufe Ferronato

Pasta de documentos – Irmã Madalegna Radaelli

O ÁLBUM DE RECORDAÇÕES DA PROFESSORA CLÉRIS BECKER: NOTAS SOBRE UMA INSTITUIÇÃO ESCOLAR NO MEIO RURAL DE LOMBA GRANDE/RS (1940-1984)

José Edimar de Souza

Doutor em Educação

Programa de Pós-Graduação em Educação Universidade de Caxias do Sul – UCS

Resumo: A comunidade de Lomba Grande é uma localidade que foi colonizada, principalmente, por imigrantes alemães no século XIX. O culto evangélico desses imigrantes contribuiu para instalação da Igreja/escola neste lugar. Este aspecto contribuiu para implantação dos grupos escolares e posteriormente, do curso ginásial na localidade. O estudo investiga memórias arquivadas por uma professora em seu álbum de recordações da Escola Estadual Madre Benícia, instituição escolar situada no meio rural de Lomba Grande, Novo Hamburgo/RS. É um álbum com recortes de jornais e anotações produzidas pela professora Cléris Allgayer Becker que também foi diretora do “Madre Benícia”. Além disso, o estudo desenvolve-se sob a ótica teórica da História Cultural e vale ainda da metodologia da história oral, pois, considera entrevistas realizadas com outras professoras deste educandário. Destaca-se a temporalidade de 1940, ocasião em que é implantado o Grupo Escolar e 1984, considerando o que expressam os recortes, anotações e fotografias guardadas pela professora Cléris. Nesse sentido, o objetivo é compreender o modo como se desenvolveu o processo de escolarização desta instituição, sob a perspectiva desta professora, no decorrer do século XX. Os registros evidenciam o modo como produzimos memórias diante da realidade na qual os sujeitos estão inseridos e envolvidos com suas trajetórias de vida e profissional.

Introdução

O que motiva os sujeitos a arquivarem determinadas memórias e outras não? Há na prática de arquivar memórias muito das características idiossincráticas de cada sujeito, do modo como nos relacionamos com a história, com nosso lugar e com as identidades de pertencimento. Além disso, as formas de arquivamento de memórias suscitam modos singulares de compor uma representação sobre si, sobre um lugar ou sobre alguma coisa. Nesse sentido, Artières (1998, p. 10-11) argumenta:

Pois, porque arquivamos nossas vidas? Para responder a uma injunção social. Temos assim que manter nossas vidas bem organizadas, pôr o preto no branco, sem mentir, sem pular páginas, nem deixar lacunas. O normal é o sem-papeis. [...] Arquivamos portanto nossas vidas, primeiro, em resposta ao mandamento ‘arquivarás tua vida’ – e o farás por meio de práticas múltiplas: manterás cuidadosamente e cotidianamente o teu diário, onde toda noite examinarás o teu dia; conservarás preciosamente alguns papéis colocando-os de lado numa pasta, numa gaveta, num cofre: esses papéis são a tua identidade [...] (ARTIÈRES, 1998, p. 10-11).

Como já argumentado em outro estudo é importante que os sujeitos possam se dar conta que o mundo – as coisas que nele existem, os modos de viver, os sujeitos e sua respectiva cultura – tudo faz parte de um processo de longa duração. Neste sentido, o conhecimento do passado de uma escola, de uma comunidade, da família ou do bairro, permite reconhecer e refletir sobre mudanças ocorridas ao longo dos tempos. Um trabalho de preservação de documentos e memórias pode envolver toda a comunidade, e que se proponha construir a História da Escola deve começar pela escola. Um argumento às vezes utilizado pelas pessoas é de que tudo isso é em vão, já que muita gente nem sabe o que é cultura, o que é memória e, portanto, qualquer iniciativa nesse sentido estará fadada ao fracasso. Mas não é justamente a ausência desta consciência que deve orientar o trabalho de preservação (SOUZA; FISCHER, 2012).

A história da comunidade de Lomba Grande, atualmente um bairro do município gaúcho de Novo Hamburgo/RS, tem sido meu objeto de investigação nos últimos anos¹. A empiria deste trabalho é constituída de fontes acessadas em outros estudos, bem como, objetiva agregar aos estudos já realizados elementos novos sobre o Instituto Estadual de Educação Madre Benícia, modo como à instituição escolar investigada é identificada na atualidade.

O objetivo deste trabalho é compreender os processos de escolarização desenvolvidos no Grupo Escolar Madre Benícia, entre 1940-1984, a partir de memórias arquivadas por uma professora em seu álbum de recordações.

O álbum da professora Cléris Becker: aspectos teóricos e metodológicos

Este trabalho tem como principal objeto de análise um álbum com recortes de jornais e anotações produzidas pela professora Cléris Allgayer Becker que também foi diretora do “Madre Benícia”. Este documento foi localizado a partir de uma prática docente, atividade solicitada em uma aula da disciplina de História da Educação, no curso de Pedagogia Unisinos, ocasião em que realizava meu estágio de pós-doutoramento (2015/2016)².

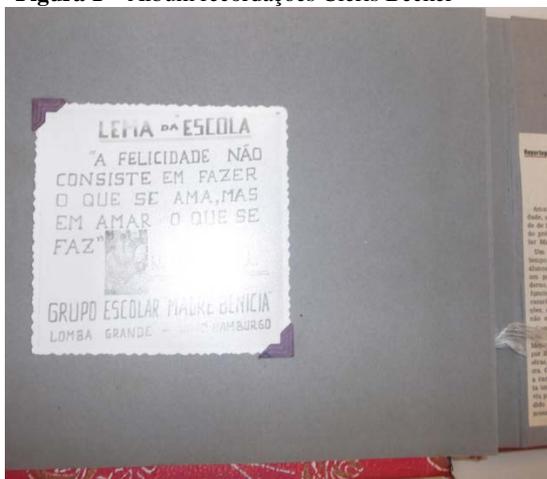
¹ Trata-se da investigação de mestrado e doutorado em educação. Souza (2011) e Souza (2015).

² O álbum foi trazido pela sobrinha da professora Cléris Becker a qual disponibilizou e autorizou o acesso ao documento. No segundo semestre de 2015. Ainda não foi possível realizar entrevista com a referida professora, porém, a mesma já foi agendada e será realizada em breve.

Como argumenta Almeida e Grazziotin (2015) ter em mãos um diário íntimo ou um caderno escolar de pessoas que fora escreveram há muito tempo é algo que mobiliza o investigador a querer pesquisá-los pelas singularidades próprias de seu texto manuscrito. Este documento trata-se de um álbum com recortes, anotações e fotografias.

O álbum constitui-se de sessenta e seis páginas. As informações não apresentam uma ordem cronológica e por vezes, apresenta fotografias, registros manuscritos e recortes de jornais locais que veicularam notícias sobre acontecimentos importantes da instituição. As fotografias são de diferentes formatos, tamanhos e qualidade. Alguns recortes de jornais também estão dobrados e foram acomodados de modo que fizesse sentido para aquele acontecimento situado e organizado naquela página do álbum. As folhas do álbum são cartonadas e de cor cinza, unidas por cordas delicadas nas cores: branca e dourada. Encontra-se encapada com um papel de dobradura em tons de vermelho, branco e dourado, alguns recortes, fotografias, por vezes, possuem detalhes nas extremidades superior e inferior com margens de cor preta, como se observa na figura 1, abaixo:

Figura 1 – Álbum recordações Cléris Becker



O álbum pessoal da professora Cléris Becker pode ser entendido como um “ego- documento” (FRAGO, 2000), recortes e escritos que compõem uma narrativa, um texto, um modo em que o sujeito fala ou refere-se a si mesmo e se converte em elemento de referência. Este conjunto de fragmentos da própria vida e em especial da sua trajetória profissional é um modo de buscar uma “[...] representação estável de si [...]” (ARTIÈRES, 1998, p. 30). Para Cunha (2015) o desejo de arquivar a própria vida

é uma possibilidade de sobreviver ao tempo e à morte, uma forma de fazer com que as representações das memórias pessoais atravessem o tempo.

A memória, não sendo a história, é um dos seus indícios que pode ser transformado em documentos e de que se serve o historiador para produzir leituras do passado. Stephanou (2011), atenta para as “armadilhas” da memória. Acrescenta que a crítica do pesquisador deve orientar-se pelo processo de compreensão da lembrança e do esquecimento. Sobretudo, é importante destacar o aspecto narrativo e a possibilidade “inventiva” dos sujeitos, pois, lembra-se dos fatos e dos acontecimentos, no tempo presente. A memória é uma entre as muitas possibilidades interpretativas para se ler a realidade – neste estudo, os processos de escolarização no meio rural de Lomba Grande.

Compartilha-se, nesta pesquisa, a perspectiva da história cultural de Roger Chartier (2002, p. 16-17), quando ele afirma que essa abordagem tem “[...] por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler”. Nesse sentido, a cultura representa um conjunto de significados partilhados e construídos para compreender e conhecer um pouco sobre a evidência dos processos de escolarização desenvolvidos no Grupo Escolar Madre Benícia, de Lomba Grande.

A partir da análise documental buscou-se identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída “ empregando técnicas usuais [...] para decifrar, em cada texto, o núcleo emergente que servisse ao propósito da pesquisa, essa etapa consistiu num processo de codificação, interpretação [...] desvelando seu conteúdo [...]” (PIMENTEL, 2001, p. 195).

Cunha (2009) entende que os álbuns e diários íntimos como territórios de pesquisa abertos para a História da Educação carregam “[...] a força do testemunho” (CUNHA, 2009, p. 252) e permitem conhecer modos de viver, valores, ideias circulantes e experiências de outras épocas. E referida autora ainda argumenta que

[...] o trabalho com esse material torna possível dar visibilidade ao que estava destinado ao silêncio e ao esquecimento. [...] transformando-o pelo trabalho histórico, em algo com uma amplitude social maior: enquanto relatos ou representações de vida, os diários não se atêm a meros detalhes da intimidade, mas a ultrapassam ao incluir reflexões sobre a história pública (CUNHA, 2000, p. 161).

O caráter ordinário dos textos autobiográficos, ou em nosso caso das memórias selecionadas pela professora Cléris Becker os aproxima da compreensão ampliada da

noção de documento proposta pela História Cultural e isso diz muito à História da Educação (ALMEIDA; GRAZZIOTIN, 2015). Segundo Artières (1998), da vida escrita e posta no papel, retemos apenas alguns elementos, “[...] não guardamos todas as maçãs de nossa cesta pessoal. Fazemos um acordo com a realidade, manipulamos a existência, omitimos, rasuramos, riscamos, sublinhamos, damos destaque” (ARTIÈRES, 1998, p. 2).

Por meio desta documentação procuramos rastrear aspectos de um processo de escolarização desenvolvido no interior de uma instituição escolar no meio rural de Lomba Grande, descobrindo aspectos que nos auxiliam a compreender os valores, as normas, as tradições e concepções pedagógicas desenvolvidas neste lugar, pelas lentes de uma professora.

O contexto investigado: Lomba Grande

Antes da chegada dos imigrantes alemães, Lomba Grande era conhecida como Feitoria ou Estância Velha, região que interligava a antiga estrada comercial e de tropas, do nordeste do Rio Grande do Sul, espaço que compreendia a antiga Colônia de São Leopoldo, hoje forma os municípios de Parobé, Sapiranga, Novo Hamburgo e Campo Bom, por exemplo.

São Leopoldo é considerado o “berço da colonização alemã” no estado do Rio Grande do Sul, e sede de importantes instâncias eclesiásticas de diferentes confissões religiosas. Para Gertz (2006), este aspecto enfatiza, do ponto de vista étnico e religioso, um caráter plural de constituição histórica e social deste município. Dentre os fatos marcantes da história de São Leopoldo, destaca-se o conflito dos Mucker que mobilizou o Exército Imperial, na segunda metade do século XIX, em torno dos “fanáticos do Morro Ferrabraz”.

A base da estrutura econômica dos municípios de São Leopoldo e de Novo Hamburgo, até a década de 1970, seguia sendo a produção agrícola. Os estabelecimentos comerciais e industriais consistiam em fábricas que se encontravam em prospecção, dentre elas: curtumes, atafonas, olarias, calçados e outros artefatos de couro, cal, artefatos de alumínio, fósforo, papel, tanino de acácia negra, velas, cola animal, cimento, entre outros.

Novo Hamburgo, até 1927, era um dos mais destacados distritos de São Leopoldo, principalmente na produção coureiro calçadista. Em 1940, a área territorial

de Lomba Grande foi incorporada pelo município de Novo Hamburgo, já emancipado desde 1927, passando a condição de 3º Distrito. Schütz (2001) argumenta que só na década de 1970 é que a condição distrital foi substituída pela Lei n. 78/69, e transformou o município de Novo Hamburgo em um único território, no ano de 1976; passando a utilizar a expressão bairro Lomba Grande.

Do conjunto dos distritos da antiga Colônia, Novo Hamburgo foi pioneira no processo emancipacionista. Isto se deve ao fato, de que desde o final do século XIX existia um próspero crescimento artesanal e industrial. Este episódio se caracteriza como um dos mais importantes para a história das Câmaras municipais do Rio Grande do Sul, considerando o enfrentamento feito pelo poder legislativo de São Leopoldo, ao “poderoso Borges de Medeiros”, que havia se posicionado favorável a petição realizada pela frente emancipacionista de Novo Hamburgo, liderada por Pedro Adams Filho (GERTZ, 2006).

Em Novo Hamburgo, a vida em comunidade, desenvolvida ao longo do *Strassendorf* – travessão - no curso do tempo, aproximou os *Höfe* - conjunto de sítios (OLIVEIRA, 2009). O rápido progresso da vila de *Hamburger Berg* favoreceu para que fosse elevada à categoria distrital, em 1875. A partir da década de 1890 a localidade vivenciou um intenso crescimento das indústrias locais, especialmente com a introdução dos curtumes de couro e, posteriormente, com a indústria calçadista na cidade (SCHEMES, 2006). A arrecadação feita pelo distrito, na visão dos industrialistas e lideranças comunitárias, não era percebida na localidade. O progresso e o crescimento da produção artesanal não repercutiam em melhorias na condição de transporte, na educação e infraestrutura.

O destaque no ramo calçadista, na década de 1970, rendeu ao município o título de “Manchester Brasileira”, diante de outros municípios, como Lawrence, que perdeu espaço no mercado de consumo, considerando que o calçado, em Novo Hamburgo, era produzido a baixo custo e em “péssimas condições de trabalho” (SELBACH, 2009, p. 10). O intenso movimento migratório, que produziu o processo de urbanização no Brasil, a partir da década de 1950, e a grande oferta de mão de obra, principalmente, para as indústrias, no caso de Novo Hamburgo, a coureiro-calçadista, redimensionou o espaço de aprendizagem no espaço rural (SOUZA, 2012a). Este novo contexto incluía a expansão do ensino.

O processo e a forma de organização escolar, em especial o tipo de escola instituída em Lomba Grande relaciona-se a presença dos imigrantes europeus, desde o século XIX, neste lugar. O desenvolvimento da escolarização nestas escolas associa-se a elaboração de uma tradução cultural, que levou em conta na sua constituição, práticas conhecidas e construídas, bem como reconheceu ações particulares, comunitárias e das políticas desenvolvidas em prol da escolarização.

O ensino em São Leopoldo e Novo Hamburgo, antes da chegada dos imigrantes alemães, algumas iniciativas particulares simbolizam a pretensão de uma organização escolar. Na região do Vale do Sinos, havia se radicado algumas famílias de origem portuguesa e açoriana, no Rincão do Ilhéus, nas imediações da Estância Velha e Lomba Grande cuja experiência escolar associa-se ao ensino doméstico.

A forma de organização particular, muito rudimentar até a chegada dos imigrantes alemães contava com o atendimento realizado pelos padres da região de Gravataí e Viamão. De acordo com Petry (1931), em matéria publicada no Jornal O 5 de Abril de 1931, assim se refere a educação particular e religiosa que recebiam algumas crianças de Lomba Grande: “[...] atendidos [...] pelos parochos da freguesia de N. S. dos Anjos, de Gravatahy creada em 1795, ao passo que estes tinham mais facilidade em organisarem as suas comunidades, quando viviam juntos” (PETRY, 1931, p. 2).

Quando os imigrantes alemães vieram para o Brasil, os luteranos não puderam praticar a sua fé aqui sob a égide da tolerância, isto é, o culto luterano não era admitido, mas apenas tolerado, desde que a casa de culto não tivesse sinal externo que a identificasse com um templo: cruz, torre ou sino. Rambo (2002) acrescenta que a profunda religiosidade destes imigrantes europeus desempenhou um papel fundamental na fisionomia sociocultural da população imigratório no Brasil.

Como de costume, a influência religiosa sugeria que, ao lado de cada igreja, deveria haver uma escola. Essa situação se reproduziu, também, no valor dado à educação pelas pessoas que se estabeleceram em Lomba Grande. A tríade escola, igreja e cemitério, já bastante tematizado, registra a constituição de um lugar de referência para os moradores da localidade. O ponto comum, cujas práticas e valores se percebem na relação com o outro, na construção de lideranças locais, a partir da convivência, favoreceu uma vida comunitária, característica da convivência europeia desses imigrantes (SOUZA, 2012a).

A tradição escolar alemã recebeu forte incremento no século XVI, a partir da Reforma, com a insistência de Lutero e de Melanchthon junto às municipalidades e governos territoriais para que criassem e mantivessem escolas. A partir da tradição, criada nos territórios de origem, é compreensível que as comunidades humanas, que se estabeleciam nas picadas alemãs, no Rio Grande do Sul, criassem e mantivessem escolas (SOUZA, 2015).

Kreutz (2005) argumenta que as escolas étnicas dos imigrantes, no Brasil, foram um espaço de afirmação e de reelaboração das características culturais dos diversos grupos que as organizaram, sendo, nos núcleos rurais, chamadas de escolas comunitárias. As escolas étnicas eram ‘aulas’ elementares que ensinavam as noções básicas de escrita, leitura e cálculo. E nas localizações rurais, quando eram implantadas, pela própria comunidade, o professor escolhido era aquele um pouco mais instruído.

Em síntese, a imigração germânica em Lomba Grande contribuiu para que o processo de institucionalização escolar se desenvolvesse neste lugar. Como argumenta Dreher (2000), uma das características culturais marcante das colônias alemãs é a escola, instalada antes mesmo da igreja.

O Grupo Escolar Madre Benícia: notas de uma instituição escolar no meio rural

No Brasil, é comum associar a história da escola primária com a história dos grupos escolares. A escola primária graduada foi implantada no sistema público, de modo inovador, no Estado de São Paulo, no início do período republicano brasileiro, passando a ser conhecida como grupo escolar (TEIVE; DALLABRIDA, 2011). Embora, boa parte da população brasileira tenha usufruído dessa modalidade escolar, a sua implementação, na primeira metade do século XX, não foi suficiente para substituir totalmente a prática do magistério nas escolas isoladas. Nesse sentido, até 2006 a única escola que oferecia todas as séries finais do Ensino Fundamental no bairro Lomba Grande era o Madre Benícia, bem como, ainda hoje é a única escola Estadual e também de Ensino Médio da localidade.

Para Souza (1998), a implantação do projeto republicano de educação popular, nas primeiras décadas no Brasil, projeta a idealização de um ensino mais homogêneo, padronizado e uniforme. Para esta autora foi à instituição o surgimento dos grupos escolares no Estado de São Paulo, na década de 1890, que marcou inovações e modificações no Ensino Primário. Esta forma de organizar e modernizar o ensino, no Rio Grande do Sul, foi morosamente implantado até 1950, inicialmente com os

Colégios Elementares, a partir de 1909 e posteriormente com a criação dos Grupos Escolares.

A história do Instituto Estadual de Educação Madre Benícia iniciou com a reunião das aulas públicas e particulares que existiam na comunidade em 1939 e posteriormente, com a criação do Grupo Escolar de Lomba Grande. Nesse sentido, valendo-se de memórias de sujeitos entrevistados em outros estudos, Souza (2011; 2015), utiliza-se das narrativas das professoras Maria Gersy Höher Thiesen, Arlete Timm e do aluno Tomaz Thiesen.

Para professora Maria Gersy, que foi aluna e professora do Grupo Escolar, a instituição originou-se das Aulas Reunidas que existiram na região central de Lomba Grande e representa intensa participação e mobilização da comunidade que desde a década de 1930 reivindica escola pública nesta localidade. E rememora:

[...] tinha naquele tempo quatro [pausa] escolas. [...] Duas escolas estaduais: uma do meu pai – José Afonso e de D. Julieta Bohrer [...]. Depois, as duas: da comunidade católica e outra de comunidade evangélica – que é logo aqui embaixo – [...]. Esta da comunidade, a professora Alfridia Enck e o professor Alfredo Kunrath da escola católica. [...] Estes eram os professores/ daquele tempo [...]. (THIESEN, 2010).

Até 1939, havia diferentes formas de organização escolar em Lomba Grande como: as aulas isoladas públicas municipais, estaduais, subvencionadas e da comunidade católica e evangélica. Que fora reunida para constituir as Aulas Reunidas Número 5, Maria Gersy recorda que o seu pai Professor José Afonso Höher, já era professor na localidade e coube a ele a tarefa de ser o primeiro diretor das Escolas Reunidas “Então, ele foi falar com a Nair Becker na Delegacia de Ensino [...] para unir as Aulas Públicas e aí ele formou a escola que se chamou: Escolas Reunidas Nº 5”. (THIESEN, 2010).

No Grupo Escolar de Lomba Grande, Gersy aprendeu as primeiras letras, e nesse lugar também, se percebeu professora pela primeira vez. Ela recorda que havia muita disciplina e respeito ao professor. Era necessário levantar a mão e aguardar sua vez para falar, conta que havia muitos alunos, uns auxiliavam os outros e todos demonstravam muito interesse pela aprendizagem. Nesta instituição a professora Arlete Timm também fora aluna e docente. Arlete fora aluna da professora Maria Gersy.

Arlete recorda que a escola sempre esteve entre suas brincadeiras de infância e como morava muito próximo da Igreja São José (o Grupo Escolar funcionava em um

salão alugado da Igreja) ela “[...] gostava muito de ajudar as professoras, ia na casa das professoras [...] e carregava os livros; aquilo era uma coisa que era da gente!”. Ela foi aluna da professora Gersy no Jardim de Infância, na década de 1940.

Em 1940, as Aulas Reunidas originaram o Grupo Escolar de Lomba Grande, que, em 1942, passou a chamar-se Madre Benícia, em função de sua patrona. As escolas reunidas previstas em legislação específica poderiam ser criadas nos lugares em que, em virtude da densidade da população, houvesse mais de duas escolas isoladas (TEIVE; DALLABRIDA, 2011). A ação conjunta do Estado e do município, em Novo Hamburgo, resultou em ações que se converteram no aprimoramento de algumas instituições escolares, como se observa nesse relato do jornal O 5 de Abril (1940, p. 2):

[...] verificou o snr. Prefeito Odon Cavalcanti, ser de urgente necessidade de alojar mais confortável e higienicamente as aulas da sede distrital, que funcionavam em prédios inadequados. [...]. Por esse contrato ficou à disposição da Prefeitura de Novo Hamburgo um grande prédio de material, abandonado há mais de dez anos. A prefeitura por sua vês faria uma remodelação integral nesse mesmo prédio, destinando-o às Aulas Reunidas, da sede do distrito. Essa total remodelação foi feita sob a orientação da Delegacia da Secretaria da Educação com sede em São Leopoldo. [...] Dona Nair Becker, Orientadora, desempenhando atualmente a Delegacia Regional [...]. O prédio que é murado em torno, fica sobre uma linda coxilha no centro da sede e ao lado da igreja católica. As cercanias estavam repletas do povo lomba-grandense. Após festiva recepção das autoridades, deu-se inicio à solenidade da inauguração com o hino nacional, cantado por 200 crianças que, uniformizados, estavam formadas em frente do prédio. Seguiu-se o discurso de recepção, proferido pela interessante menina Iraci Bohrer, que se saiu de sua missão com muito brilho, sendo entusiasticamente aplaudida. Seguiram-se os seguintes números do programa: Hino á Bandeira; poesia “As Aulas Reunidas” dita pela aluna Clotilde Enck. Hino á Independencia. Poesia “A Pátria” pelo aluno A. Machado.

Peres (2010) argumenta que este modelo escolar previa a organização de grupos homogêneos em classes graduadas, o ensino simultâneo, a graduação dos estudos e a organização rígida do tempo. Havia crença das autoridades de que o ensino nesta escola deveria possuir uma sequencia metódica e um sistema de ensino submetido a uma regulamentação científica. Enfatizava-se o aperfeiçoamento intelectual físico e moral dos alunos, com propósito de torná-los cidadãos úteis à República.

A seriação e uniformização dos conteúdos sancionados por este tipo de escola não impediu crítica de parte dos professores dos grupos escolares, que foram refratários às mudanças que lhes eram impostas pelas autoridades de ensino, que na maioria dos casos, estavam longe do cotidiano escolar. Uma novidade para as escolas públicas foi à figura do diretor, responsável pelas funções administrativas com vistas a ordenar o

cotidiano dos professores, bem como, socializar o que de mais atual e inovador discutia-se sobre educação (SOUZA, 2012b).

Tomaz Thiesen (2014) lembrou que o seu pai e o seu irmão estudaram na região central de “Lomba Grande”, e que havia a Congregação das Senhoras Católicas que solicitaram a vinda de professor com formação para a aula da comunidade católica, como se identifica nesse relato a seguir:

“E era um professor que veio da [...] Tchecoslováquia. Ele era Pitsch, Pitsch³, era o sobrenome. [...] Porque naquele tempo tinha [...] a Congregação das Senhoras: Frauenverein, elas mandaram vir uma freira que era médica. E tinha esse professor e meu pai foi na aula e aprendeu alemão. O professor era, como é que é, a Tchecoslováquia era da Alemanha. Ali o meu pai estudou com aquele professor” (THIESEN, 2014).

Os recursos materiais para os grupos escolares urbanos eram superiores àqueles destinados aos grupos escolares localizados no espaço rural. Em relação aos livros e mais objetos da Cultura Material, como já argumentado em outro estudo, Souza (2012b), eram utilizados por todos os filhos da família que frequentassem a escola, passando um a um e adquiridos com muito sacrifício pelos pais, quando estes não eram oferecidos pela escola.

Entre as décadas de 1940 a 1970 aproximadamente 60% da população brasileira vivia no espaço rural. Porém, com o crescimento e a diversificação da economia, o Estado brasileiro também se ajustou aos novos padrões econômicos e sociais. A escola acompanhou estas mudanças, nesse sentido, a escola da cidade passou a ter importância, e isso refletiu “tanto nas políticas públicas quanto nas iniciativas privadas” (ALMEIDA, 2007). Além disso, a precariedade das instalações do Grupo Escolar Madre Benícia estenderam-se até o final da década de 1960. Este aspecto se identifica no registro do álbum da professora Cléris Becker, ocasião em que se iniciaram a construção do atual prédio da instituição.

O álbum inicia com os registros escritos da diretoria do Círculo de Pais e Mestres durante a construção do prédio do Grupo Escolar Madre Benícia. Na ocasião, presidido pelos senhores Inácio Britz e Bruno Moehlecke. A diretora do grupo era a professora Cléris Allgayer Becker e o corpo docente constituído pelas professoras: Maria Helena Moehlecke, Laci Becker Allgayer, Arlete Timm “Lindenmeyer⁴”, Fabirici Maria Beck, Renéo Prass,

³ Trata-se do professor Paul Pitsch. Além da aula particular, o professor trabalhava em aula pública subvencionada, entre 1929 a 1931 (SOUZA, 2015).

⁴ Refere-se ao sobrenome do esposo da professora Arlete Timm.

Marlene Carmen Prass, conforme registro de 04 de maio de 1969. O último registro do álbum é da conclusão de um curso de crochê e tricô, constituído de 350 sócias do Clube de Mães do Madre Benícia, com data de 1971. Quanto ao registro mais atual refere-se a fotografias de um desfile Cívico de setembro de 1984.

A reportagem de abertura consiste em evidenciar o modo como a comunidade se organizou para concretizar os objetivos para que o Grupo Escolar recebesse um prédio adequado. A notícia tem como título: “O sonho de Lomba Grande”, possivelmente, uma notícia publicada pelo Jornal NH⁵,

Amanhã, dia 4, torna-se realidade, o maior sonho da comunidade de Lomba Grande: inauguração do prédio próprio do Grupo Escolar Madre Benícia. Um sonho, porque, há muito tempo, as professoras e os pais dos alunos, sentiram a necessidade de um prédio próprio, maior e moderno, para a escola. Afinal, onde funciona desde 1941, num velho casarão, sem as mínimas condições, sem sanitário e sem cozinha, não era mais possível prosseguir. Lomba Grande crescia. A escola, não. Então, o Círculo de Pais e Mestres da Escola, então presidido por Bruno Moehlecke e as professoras, tendo à frente, a diretora sra. Cléris Algayer Becker, esboçou a campanha comunitária. Foi feita uma quermesse, cuja renda serviu para a compra do terreno, vendido pelo sr. Aureo Strack, por acessível preço. Comprada a área a Prefeitura de N. Hamburgo foi solicitada a cooperar e Nívio Friedrich, então prefeito, disse que daria apoio. O Estado, através do governo Ildo Meneghetti, deu 25 milhões velhos em apólices. O tempo passou, os contatos prosseguiram, os pais de alunos até bailes promoveram para obter recursos e, o Estado, no atual govêrno, deu apoio através da SOP. O prefeito Mossmann, continuou a obra. E amanhã, em festas, Lomba Grande, assistirá a inauguração do prédio nôvo, que tem 6 salas de aula, secretaria, biblioteca, sanitários e cozinha provisória, num toal de 600m2. É o sonho de uma comunidade, do Círculo de Pais e Mestres dirigido pelo sr. Inácio Britz, da diretora Cléris Becker, enfim, de todos os que, solicitados, deram apoio e trabalho para Loomba Grande poder abrigar, no G. E. Madre Benícia, seus 180 alunos. (BECKER, 2015[?], p.3).

A escolarização em Lomba Grande foi marcada pela coexistência de iniciativas e de agentes que interviam em prol da escola pública, instituída a partir do final do século XIX, em diferentes localidades desse lugar. A educação, antes quase inteiramente controlada pelos moradores, passou aos poucos para outras mãos: a presença das Igrejas, católica e luterana e suas associações e as iniciativas públicas do Estado, seja encampanando iniciativas comunitárias e/ou subsidiando como fez na concretização da construção do prédio para o Grupo Escolar.

⁵ A circulação do Jornal NH iniciou-se em 19/03/1960. Atualmente é um dos muitos jornais do Grupo Editorial Sinos.

Há muitos recortes de jornais alusivos a inauguração do prédio novo e de diferentes jornais, mesmo que não exista a identificação dos mesmos, é possível identificar notícias dos jornais Zero Hora, Correio de São Leopoldo e Correio do Povo, além do Jornal NH.

Seguem de fotografias da inauguração do Ginásio, na década de 1970, o que também contou com apoio da comunidade, de deputados e outros políticos⁶. e de outras campanhas realizadas pela escola, bem como de atividades do cotidiano escolar, como semanas culturais, desfiles cívicos, semana da pátria, fotografias que registram o espaço das salas de aula, dos objetos e de materiais escolares.

Além de prédios próprios, os Grupos Escolares sugeriam uma nova forma de organização escolar, dentre as inovações estavam: a mobília que substituía os torturantes bancos sem encostos; o quadro-negro; o material escolar vinculado ao novo método que marcaria a história do ensino primário brasileiro – o método intuitivo ou lições de coisas – que previa o uso de mapas, gabinetes, laboratórios, globos, figuras e quadros de Parker, dentre outros, a fim de facilitar o desenvolvimento das faculdades de apreensão sensorial dos alunos; a instrumentalização das leituras didáticas repletas, diga-se de passagem, de uma linguagem que, a todo o momento, procurava enaltecer os brios republicanos (BENCOSTA, 2005, p. 71).

Quanto aos recursos materiais que havia nos grupos escolares urbanos, no espaço rural havia falta de recursos materiais. A escola ainda contava com demasiado auxílio da comunidade para sustentar-se e também adquirir materiais. Os livros, geralmente eram utilizados por todos os filhos da família dos camponeses, passando um a um e adquiridos com muito sacrifício pelos pais, quando estes não eram oferecidos pela escola. Ainda existia o caixa escolar quando prevalecia à máxima da ajuda daquelas famílias mais abastadas da localidade para aquelas de menor recurso e condições financeiras.

Considerações finais

Em Lomba Grande o grupo escolar funcionava no salão da Igreja Católica São José. O salão era internamente dividido com lonas e cada parte do salão agrupava classes do ensino primário. Para as escolas localizadas em espaços urbanos o agrupamento das escolas primárias em um único prédio escolar beneficiou a

⁶ Sobre a implantação do Ginásio de Lomba Grande ver o trabalho de Souza e Fischer (2013).

administração pública que entendeu esta prática como um benefício financeiro aos seus cofres, o fato de não ter que arcar com os aluguéis das diversas Aulas. Este aspecto talvez tenha contribuído para que o Grupo Escolar se perpetuasse e conseguisse, posteriormente, organizar uma campanha para construção de seu prédio próprio.

A nova cultura escolar inaugurada pelos grupos escolares no “viveiro de professores” deveria assegurar-lhe o preparo para produzir o cidadão patriota, prático, higiênico, útil à pátria, o cidadão racional, entendido como aquele que respeita as leis, ama a pátria e confia no progresso social e científico, este aspecto está evidente nos registros cívicos, nas fotografias alusivas a prática de exercícios físicos, por exemplo. Os mesmos princípios foram seguidos no que se refere à formação prática da professora, que deveria aprender a educar pelo método de educar, pela observação e imitação de práticas pedagógicas modelo (Teive; Dallabrida, 2011).

Os Grupos Escolares no Brasil em meados do século XX, em compasso com o processo de urbanização e democratização do ensino público, deveriam ter substituído à forma artesanal em que se configuravam as escolas primárias. No entanto, há de considerar a participação de outros tipos de escolas primárias nesse processo, especialmente das Escolas Isoladas, que até a década de 1970 representaram a forma de escolarização possível, principalmente nos espaços rurais como Lomba Grande.

Referências

ALMEIDA, Doris Bittencourt; GRAZIOTTIN, Luciane Sagrbi Santos. Escritura marginais: fragmentos de memórias da professora Malvina Tavares (1891 – 1930). **Rev. Bras. Hist. Educ.**, Maringá-PR, v. 15, n. 1 (37), p. 109-142, jan./abr. 2015.

ARTIÈRES, Philippe. Arquivar a própria vida. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 9-34, 1998.. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2061/1200>> Acesso em 25 fev. 2016.

BENCOSTTA, Marcus L. A. Grupos escolares no Brasil: um novo modelo de escola primária. In: STEPHANOU, M.; BASTOS, M. H. C. (Orgs.) **História e memórias da educação no Brasil**, vol. 3. século XX. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. p. 68-76.

CUNHA, Maria Teresa Santos. Diários íntimos de professoras: letras que duram. In: MIGNOT, A. et al. (Org.). **Refúgios do eu: educação, história e escrita autobiográfica**. Florianópolis: Mulheres, 2000. p. 159–180. CUNHA, M. T. S. Diários pessoais: territórios abertos para a

História. In: PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. O historiador e suas fontes. São Paulo: Contexto, 2009. p. 251–280.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietude. Porto Alegre: Ed. Universidade, 2002.

DREHER, Martin Norberto. Notas para uma História da Educação protestante no Brasil. **Estudos Leopoldenses**. Série Educação, Unisinos, vol.4, nº 6, janeiro/junho, 2000, p.133 - 150.

FRAGO, António Viñao. A modo de prologo, refugiosdelyo, refugio de outros. In: MIGNOT, Ana et al. (Org.). **Refúgios do eu**: educação, história e escrita autobiográfica. Florianópolis: Mulheres, 2000. p. 9-16.

GERTZ, René. A câmara de vereadores de São Leopoldo de 1846 a 1937. In: SILVA, Haike Roselane Kleber da; HARRES, Marluza Marques. **A história da Câmara na história**. São Leopoldo: Oikos, 2006, p. 56-71.

KREUTZ, Lúcio. Escolas étnicas na história da educação brasileira: a contribuição dos imigrantes. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (Org.). **História e memórias da educação no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. v. 2: século XIX, p. 150-165.

OLIVEIRA, Suzana Vielitz. **Os planos diretores e as ações de preservação do patrimônio edificado em Novo Hamburgo**. 2009. 250 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) -- Programa de Pós-graduação em Planejamento Urbano e Regional, Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2009.

PIMENTEL, Alessandra. O método da análise documental: seu uso numa pesquisa historiográfica. **Cadernos de pesquisa**, São Paulo, n. 114, p.179-195, nov. 2001.

RAMBO, Arthur Blásio. A Igreja dos imigrantes. In: DREHER, Martin Norberto (Org.). **500 anos de Brasil e Igreja na América meridional**. Porto Alegre: EST, 2002. p. 57-73.

SCHEMES, Claudia. **Pedro Adams Filho**: empreendedorismo, indústria calçadista e emancipação de Novo Hamburgo (1901-1935). 2006. 446 f. Tese (Doutorado em História) -- Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2006.

SCHÜTZ, Liene Maria Martins. **Os bairros de Novo Hamburgo**. Novo Hamburgo, 2001.

SELBACH, Jéferson Francisco. **Cumplicidade e tradição**: a Novo Hamburgo dos anos 40 e 50 na pena do cronista Ercílio Rosa. São Luis, MA: EDUFMA, 2009.

SOUZA, José Edimar de. **As Escolas Isoladas**: práticas e culturas escolares no meio rural de Lomba Grande/RS (1940-1952). 2015. 292 f. Tese (Doutorado em Educação) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Educação, São Leopoldo, RS, 2015.

SOUZA, José Edimar de. **Memórias de professores:** histórias de ensino em Novo Hamburgo/RS (1940-2009). Porto Alegre: Evangraf, 2012a.

SOUZA, José Edimar de. Memórias evocadas: notas sobre o grupo escolar de Lomba Grande – Novo Hamburgo/RS – (1942). In: RAMOS, Eloísa H. C. L.; ARENDT, Isabel C.; WITT, Marcos A. (Orgs.). **A história da imigração e sua(s) escrita(s)**. São Leopoldo: Oikos, 2012b. p. 765-781.

SOUZA, José Edimar de. **Trajatórias de professores de classes multisseriadas:** memórias do Ensino Rural em Novo Hamburgo/RS (1940 a 2009). 2011. 344 f. Dissertação (Mestrado em Educação) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Educação, São Leopoldo, RS, 2011.

SOUZA, José Edimar de.; FISCHER, Beatriz T. Daudt. Memórias do ensino em Novo Hamburgo: documentos e acervos (1940-2009). **NH na Escola**, Novo Hamburgo, p. 2 - 2, 25 out. 2012.

SOUZA, José Edimar de.; FISCHER, Beatriz T. Daudt. O Ginásio Comunitário na área rural de Novo Hamburgo/RS (1970): notas de trajetória docente de uma professora. In: EGGERT, Edla; RAMOS, Inajara Vargas; SOUZA, José Edimar de. (Org.). **Memórias, trajetórias e formação docente:** experiências investigativas e seus desdobramentos.. 1a.ed.Novo Hamburgo: FEEVALE, 2013, v. 1, p. 87-104.

SOUZA, Rosa Fátima de. **Templos de civilização:** a implantação da escola primária graduada no Estado de São Paulo (1890-1910). São Paulo: Unesp, 1998.

STEPHANOU, Maria. Nem uma coisa, nem outra ou nenhuma. Reinvenções e reminiscências escolares. A modo de prefácio. In: FISCHER, Beatriz T. Daudt (Org.). **Tempos de escola:** memórias. São Leopoldo: Oikos; Brasília: Liber Livro, 2011.

TEIVE, Gladys Mary Ghizone; DALLABRIDA, Norberto. **A escola da república:** os grupos escolares e a modernização do ensino primário em Santa Catarina (1911-1918). São Paulo: Mercado de Letras, 2011.

Documentos/entrevistas

BECKER, Cléris A. Álbum de recordações. 2015[?]. Novo Hamburgo, 2015.

O 5 DE ABRIL. Inauguração do prédio reformado – caixa escolar – assistência sanitária e dentária – outras notas. **O 5 de Abril** . Novo Hamburgo, n. XIV, n. 18, 1940b, 2 de agosto de 1940.

PETRY, Leopoldo. Pela Instrução. **O 5 de Abril**, Novo Hamburgo, n. 1, p. 1, 1º maio 1931.

THIESEN, Maria Gersy Höher. [87 anos]. [abr.2010]. Entrevistador: José Edimar de Souza, Novo Hamburgo, 23 abr. 2010.

THIESEN, Tomaz Osvaldo. [73 anos]. [fev.2014]. Entrevistador: José Edimar de Souza, Novo Hamburgo, 18 fev. 2014.

TIMM, Arlete. [68 anos]. [maio 2010]. Entrevistador: José Edimar de Souza, Novo Hamburgo, 13 maio 2010.

DOCÊNCIA E INICIATIVA PRIVADA EM PELOTAS-RS (1879-1898)

Maria Angela Peter da Fonseca
Doutoranda em Educação - UFPel

Introdução

Este artigo apresenta um estudo sobre a trajetória do professor Eduardo Wilhelmy na cidade de Pelotas, situada no sul da província de São Pedro do Rio Grande do Sul, na segunda metade do século XIX, abrangendo o período de 1879 até 1898 em que o eminente educador incentivou o ensino particular em Pelotas. A temática faz parte de uma investigação mais ampla desenvolvida no Centro de Estudos e Investigações em História da Educação, e no Doutorado em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Pelotas e contempla a História da Educação Teuto-Brasileira Urbana em Pelotas e na região sul do Rio Grande do Sul nos séculos XIX e XX. Entre as fontes utilizadas destacam-se jornais locais como o Correio Mercantil 1886, 1887, 1889, o Diário Popular 1895 e a edição comemorativa do Jubileu de Ouro da Comunidade Evangélica Alemã de Pelotas 1938. Em relação à metodologia, este trabalho foi realizado de forma quanti-qualitativa, através de pesquisa bibliográfica e documental, privilegiando um aspecto descritivo.

Dotado de cultura e conhecimentos pedagógicos admiráveis, o professor Eduardo Wilhelmy materializou ações didáticas através da fundação de várias escolas particulares em Pelotas. A problematização que norteou este trabalho foi a indagação a respeito das contribuições do professor Eduardo Wilhelmy para a educação em Pelotas na segunda metade do século XIX. A partir dessas informações, questionamos: quais as especificidades do ensino nas escolas fundadas pelo pedagogo? Que *logos* e que *ethos* eram veiculados através do ensino?

Em 1865, o professor Eduardo Wilhelmy proveniente da Alemanha, veio para a província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Inicialmente dirigiu-se para a Colônia de São Lourenço e hospedou-se na casa da família Rheingantz que fundou a Colônia em

1858 (FONSECA, 2007, p.61). Há indícios de que, com sua vocação docente, tenha ministrado aulas na escola fundada em 1862 (SIMON, 1938, p. 12).

No entanto, a cultura e o conhecimento do professor Eduardo Wilhelmy foram direcionadas para uma atuação intensa na área educacional em Pelotas, a partir da década de 1870, tanto que em 1879, fundou o Collegio Commercial e, em 1880, fundou o Collegio Ozorio. Em 1886, em anexo ao Collegio Commercial, abriu uma *Elementarschule für Mädchen* (Escola Elementar para Meninas) sob a direção de D. Angelina Klein auxiliada por Cecília Wilhelmy, filha de Eduardo Wilhelmy. No ano seguinte, ministrou aulas no Curso Commercial noturno, que funcionou no Collegio Evolução do professor Luiz Carlos Massot e, em 1889, lecionou no Lyceu Rio-Grandense de Agronomia Veterinária. Nesse mesmo ano, abriu *Die Deutsche Schule* (A Escola Alemã), uma escola para meninos e meninas, onde o ensino era em alemão. A Escola Alemã representava o anseio de um grupo de alemães e teuto-brasileiros, membros da Comunidade Evangélica Alemã fundada em outubro de 1888.

O professor Eduardo Wilhelmy foi um dos fundadores da comunidade e, devido à carência de profissional especializado, exerceu, paralelamente as suas atividades docentes, as funções de pastor leigo, até 1898. Além das ações educacionais e pastorais, foi professor particular de língua alemã, tradutor e correspondente de um jornal alemão de Porto Alegre e incentivador da cultura alemã, dirigindo uma sociedade de canto (SIMON, 1938). No entanto, é preciso levar em conta que a ação do professor Eduardo Wilhelmy em Pelotas não foi um fato isolado. Na realidade ele representava uma germanidade emergente em Pelotas e, juntamente com seus pares trouxe contribuições diversas para o desenvolvimento e o progresso da região sul do Rio Grande do Sul. Para a compreensão dessa ambiência étnica, apresentamos considerações sobre a presença alemã em Pelotas, focalizando a ação do docente, objeto desse estudo.

Primórdios do Germanismo em Pelotas

Na década de 1840, em Pelotas, a grande quantidade de matéria animal, originada do excedente das charqueadas, era exportada, e enormes cotas eram perdidas devido à dificuldade de conservação. Diante da possibilidade do aproveitamento dessa matéria-prima *in loco*, iniciou o setor industrial em Pelotas em plena Revolução Farroupilha.

Pode-se citar a Fábrica de Velas e Colas do alemão Luiz Eggers, fundada em 1841. Através da dedicação e de profundos conhecimentos tecnológicos, esse jovem industrial transformou o empreendimento em um dos mais bem sucedidos da zona sul, disputando o mercado local com os produtos importados. Considerado um trabalho pioneiro, no ramo, na indústria rio-grandense, sua fábrica foi descrita por um viajante alemão em sua visita a Pelotas no ano de 1858.

Bem perto da margem do pequeno e navegável Pelotas, foi construído um espaçoso e apropriado edifício, de acordo com um plano inteligente, dotado com uma cuidadosa escolha de aparelhos a vapor, como caldeiras para fundir, máquinas de cortar e provido de trilhos à margem do rio, de modo que os produtos do hábil fabricante podem ser exportados diretamente em embarcações próprias (AVÉ-LALLEMANT, 1980, p. 409).

Por essa ocasião, o viajante Avé-Lallemant (1980) mencionou a visita que fez ao cônsul do grão-ducado de Oldenburgo, residente em Pelotas, senhor Bättegen, de Elsfleth, referindo-se ao fortalecimento das relações políticas entre a Alemanha e o Brasil. Esperava-se que a presença de alemães na cidade e nas colônias fomentasse o desenvolvimento econômico na zona sul do Rio Grande do Sul, especialmente com o comércio, a indústria e a agricultura diversificada.

Avé-Lallemant apontava para o desenvolvimento e a prosperidade desta região através do auxílio mútuo entre as partes e da assistência aos imigrantes (AVÉ-LALLEMANT, 1980, p.413). Prova disto foi a fundação da Associação Auxiliadora da Colonização, em funcionamento desde 1850 (ANJOS, 2000, p. 75).

No início da década de 1850, chegaram a Pelotas, com os “*Brummer*”¹, alguns indivíduos com boa formação acadêmica. Estes vieram somar-se aos esforços do germanismo em prol do progresso desta região, desenvolvendo tarefas intelectuais importantes na área educacional e na imprensa pelotense.

Nos primeiros tempos vieram com os *Brummer* (Legião Alemã) alguns indivíduos que se nacionalizaram. Quão influentes eles eram considerados que em 1852, o “Collegio União”, a maior escola de Pelotas, colocou em funcionamento aulas de alemão para a quarta e a quinta classes. Os professores para o ensino de alemão eram: Soares da Porciúncula e José Luiz Kremer (SIMON, 1938, p. 6).²

¹ Os *Brummer* eram oficiais alemães que, após integrarem o exército do império brasileiro na guerra contra Rosas na Argentina, preferiram estabelecer-se na província de São Pedro do Rio Grande do Sul, ao invés de retornarem à Europa (1852), (KREUTZ, 1994).

² *Erste im Jahre kamen mit den “Brummern” (Deutsch Legion) Elemente, die bodenständig wurden. Wie stark sie Beachtung fanden, geht daraus hervor, dass na dem “Collegio União”, damals die grösste*

A presença desses indivíduos fez-se notar no corpo docente do Collegio União, em 1852, através do professor José Luiz Kremer. Esse professor ministrava aulas de língua alemã, para a quarta e quinta classes, partilhando o espaço docente, desta disciplina com o professor Soares da Porciúncula.

Neste mesmo ano, também abandonando os Brummers, chegou a Pelotas, com 22 anos, Karl von Koseritz. Gans (2004) e outros historiadores são unânimes em afirmar que Koseritz fundou um colégio em Pelotas. No entanto, até o momento, não foi localizado o nome desse estabelecimento. O silêncio em relação a uma fonte leva a questionar o motivo do desconhecimento do nome desse colégio.

A partir desses dados, questiona-se: qual era o nome do colégio fundado por Koseritz? Neste período, ele, ainda não havia se naturalizado brasileiro, pois só o fez alguns anos após sua chegada, em 1859, diante da Câmara Municipal de Pelotas (MAGALHÃES, 2000). Por encontrar-se na condição de estrangeiro, seria esta uma razão para não lhe ser atribuída a fundação do colégio?

A presença da língua alemã no currículo do Collegio União e do professor alemão José Luiz Kremer, fazendo parte do corpo docente, constituem indicadores da presença alemã na área educacional de Pelotas. Com base nestes dados, questiona-se: quem era o diretor deste colégio ? Seria o mesmo colégio fundado por Koseritz ? Ou ele fundou outro colégio ?

Há indícios de que o Collegio União, realmente tenha sido fundado por Karl von Koseritz. No entanto, a investigação dessas e outras questões constituem objeto de estudos posteriores.

Os pioneiros alemães e teuto-brasileiros que se destacaram em Pelotas a partir de meados do século XIX, atuaram como guardiões do *Deutschtum*, ou seja, do patrimônio cultural étnico, formando um pequeno grupo em torno de interesses comuns com vistas à continuidade de sua cultura.

A exemplo disso pode-se nomear a presença de representantes étnicos na imprensa, na indústria e no comércio, na fundação de diversas sociedades, espaço de

Schule von Pelotas, 1852 für die 4. Und 5. Klasse ein Deutschunterricht eingeführt wurde. Die Lehrer für den Deutschunterricht waren: Soares de Porciuncula und José Luiz Kremer (SIMON, 1938, p. 6).

sociabilidade e na fundação de escolas. Da mesma forma na organização da Comunidade Evangélica Alemã de Pelotas que culminou com a fundação da Sociedade Escolar Alemã a qual fundou o Collegio Allemão de Pelotas em 1898.

Eduardo Wilhelmy – um pioneiro de múltiplas funções

A partir dos próximos parágrafos, com base em notas de jornais locais, com exceção da citação de Osório (1998), estaremos comentando sobre as instituições que o professor Eduardo Wilhelmy, direta ou indiretamente, esteve vinculado, no período de 1879 até 1895, seja como diretor, professor ou organizador e incentivador do ensino em Pelotas.

Chamamos a atenção para a proximidade dos endereços das escolas do professor Eduardo Wilhelmy. As escolas estavam localizadas na rua do Imperador, nome que permaneceu até a Proclamação da República, quando foi modificado para Félix da Cunha. No número 249, funcionou o Collegio Commercial (DIÁRIO POPULAR, 10/1/1895); no número 163, funcionou a *Elementarschule für Mädchen* (CORREIO MERCANTIL, 27/10/1886); no número 165, funcionaram o Lyceu Rio-Grandense de Agronomia e Veterinária (CORREIO MERCANTIL, 4/1/1889) e *Die Deutsche Schule* (CORREIO MERCANTIL, 15/1/1889). Provavelmente o Collegio Ozorio também tenha funcionado nessas imediações.

Collegio Commercial – 1879

De acordo com o Diário Popular de 10/01/1895, evidencia-se a existência do Collegio Commercial, em seu 16º ano, dirigido por Eduardo Wilhelmy desde 1879. Situado na rua Félix da Cunha, número 249, tratava-se de um colégio masculino, colocando a pedagogia a serviço da disciplina, com vistas à inserção dos alunos no mercado comercial, tanto de Pelotas, como da zona sul. O professor dava ênfase ao Certificado de Conclusão, que versava não apenas a respeito do saber, mas também sobre a conduta e o comportamento do ex-aluno. A especificidade da conversação em língua alemã distinguia-o de outras instituições. O título de “Instituto” concedia ao Collegio Commercial um aval de qualidade de ensino na cidade de Pelotas.

À guisa de informação, acrescentamos a notícia, na íntegra.

Collegio Commercial

Dirigido por Eduardo Wilhelmy
249-Rua Felix da Cunha-249

Este estabelecimento fundado em 1879, tem continuado a merecer a coadjuvação do publico, por motivo de seu inalteravel systema de uma disciplina recta e pedagogica, benefica para a educação e o futuro das crianças. Os alunos que frequentaram e concluíram sua educação neste estabelecimento, sempre têm encontrado collocação com facilidade em acreditadas casas commerciais, tanto nesta cidade como no Rio Grande. Cada alumno, ao despedir-se deste collegio, recebe um – certificado – sobre seu comportamento e saber; os srs. Commerciante, etc., que desejarem tomar para seu empregado um ex-alumno deste estabelecimento, devem exigir o dito certificado, para sua informação. Os estudantes que quizerem aprender a lingua allemã, melhor o conseguirão neste collegio, onde este idioma é o da conversação. O collegio tem sempre um corpo docente adequado ao seu programma, indicado pelo título de instituto. O director deste estabelecimento previne aos Srs. Paes de familia que só abrirá as aulas de seu collegio no dia 14 do corrente, por achar-se na estação balnear, afim de tratar de sua saúde, pelo que péde desculpa aos seus favorecedores (DIÁRIO POPULAR, 10/01/1895).

Collegio Ozorio – 1880

Osório (1998, p. 324), ao referir-se à fundação do Collegio Ozorio em janeiro de 1880, preconiza as qualidades e especificidades do professor Eduardo Wilhelmy, especializado na Alemanha, na primeira metade do século XIX. O professor dirigia o collegio, utilizando uma pedagogia e didáticas pautadas na convivência agradável entre mestre e aluno, onde os castigos corporais haviam sido abolidos. O professor considerava que a escola deveria ser, para a criança, “motivo de prazer e o mestre um amigo, um pai”, evidenciando sua filosofia educacional.

Usava, pela primeira vez, utensílios pedagógicos como o “contador mecânico”, as “letras movediças” e o “relógio”, engenhoso instrumento; e os alunos pensionistas, de modo moralizador, participavam das mesmas refeições que o diretor e sua família, comendo em conjunto (OSÓRIO, 1998, p. 324).

***Elementarschule für Mädchen* – 1886 (Escola Elementar para Meninas)**

Consideramos relevante mencionar a preocupação do professor Eduardo Wilhelmy com a educação feminina, preferencialmente alemã, em Pelotas. Isto pode ser comprovado através da inauguração de uma *Elementarschule für Mädchen* (Escola Elementar para Meninas), com um pensionato, em anexo ao Collegio Commercial, no ano de 1886. Sob a chancela de Eduardo Wilhelmy e da professora Angelina Klein, educadora especializada na Alemanha e na Bélgica, teve como professora auxiliar,

Cecília Wilhelmy, filha do professor Eduardo Wilhelmy (CORREIO MERCANTIL, 27/10/1886).

A notícia da inauguração da escola havia sido veiculada em língua alemã, no jornal Correio Mercantil, no início desse ano, em 5/1/1886, evidenciando o envolvimento do professor Eduardo Wilhelmy em prol da educação e da cultura alemãs em Pelotas, ampliando seu estabelecimento de ensino, oferecendo educação setorizada, para meninos, nos já citados Collegio Commercial e Ozorio e, a partir dessa data, na Escola Elementar para meninas. A pequena nota elucida a circulação de um *ethos* alemão nessas escolas, em Pelotas, na segunda metade do século XIX.

Elementarschule für Mädchen

Am 7 Januar 86 wird hier unter Leitung des Lehrern Wilhelmy und Frau Angelina Kleyn eine Mädchenschule und Pensionat eröffnet.

Näheres bei Wilhelmy

Rua do Imperador n. 163 Pelotas

Escola Elementar para Meninas

No dia 7 de janeiro, será aberta aqui, sob a direção dos Professores Wilhelmy e Sra. Angelina Klein, uma Escola Feminina e um Pensionato.

Maiores informações com Wilhelmy

Rua do Imperador n. 163 Pelotas

(Tradução livre – Maria Angela Peter da Fonseca).

Curso Commercial 1887

O professor Eduardo Wilhelmy também exerceu a docência no Curso Commercial noturno do Collegio Evolução, compartilhando o espaço docente com outros mestres regentes importantes da cidade, como Antonio Lorenzini, Affonso E. Massot, Frederico Torres e José Stott. Percebe-se que a direção desse collegio atribuía grande significado à capacidade intelectual, conjugada às qualidades morais de seus mestres, deslocando para a comunidade, através dos pais dos alunos, o aval para sua instituição. Ou seja, o mestre precisava manifestar uma postura ética condizente com as expectativas do educandário e dos pais dos alunos.

De acordo com o Correio Mercantil do dia 28/04/1887, confirma-se a ação do professor Eduardo Wilhelmy e as expectativas da instituição em relação a um ensino de qualidade, pautado na capacidade intelectual e moral de seus professores.

Curso Commercial

Este curso funcionará à noite, no estabelecimento, mediante a contribuição de 20\$000. Compreende os estudos de alemão, italiano, francez, inglez, aritmética e escripturação mercantil, sendo regido pelos professores

Eduardo Wilhelmy, Antonio Lorenzini, Affonso E. Massot, Frederico Torres e José Stott. Attentos os grandes melhoramentos introduzidos pelo Collegio Evolução e ainda mais a capacidade intellectual e moral do corpo docente, os directores esperam merecer dos Srs. Chefes de família a confiança que procurarão conservar pelo trabalho e pela escrupulosa observância de seus deveres.

Os directores José Stott, director interno.

Luiz Carlos Massot.

N.B. – Recommendamos a leitura dos estatutos expalhados n'esta cidade e na campanha (CORREIO MERCANTIL, 28/04/1887).

Lyceu Rio-Grandense de Agronomia e Veterinária

Em 1889, o professor Eduardo Wilhelmy integrou o corpo docente do Lyceu Rio-Grandense de Agronomia e Veterinária, que funcionou em um dos setores administrados pelo citado professor. Através de uma nota no Correio Mercantil do dia 4/1/1889, anunciava a abertura de vagas para o pensionato do Lyceu, enfatizando as regras pedagógicas e disciplinares. Evidencia-se a ação do professor como administrador do pensionato e professor do Lyceu.

Lyceu Rio-Grandense de Agronomia e Veterinária

Eduardo Wilhelmy, professor do Lyceu, autorizado pelo Ilmo. Sr. Presidente do estabelecimento, aceita pensionistas, que queiram frequentar as aulas do mesmo instituto. Preços módicos. Trato familiar, debaixo de regras pedagógicas. Informações, rua Imperador n.165, sobrado, do dia 12 de Janeiro em diante, a qualquer hora do dia.

***Deutsche Schule* de 1889 – Escola Alemã de 1889**

A *Deutsche Schule*, a Escola Alemã de 1889, foi fundada com o desejo de vir a tornar-se uma escola da Comunidade Evangélica Alemã, instituída um ano antes. Por intermédio de uma nota publicada em alemão, comprovamos a ideia, vinculada ao anseio da realização de uma escola desta comunidade. Essa escola foi organizada com a orientação pedagógica, baseada nos princípios de coeducação, isto é, meninos e meninas partilhando o mesmo espaço na sala de aula. Por meio desta nota do jornal Correio Mercantil, de 15/1/1889, percebe-se que a *Deutsche Schule* era um dos setores da instituição dirigida pelo professor Eduardo Wilhelmy, composta por outros collegios como, por exemplo, o Collegio Commercial, sendo que, nesse setor, como “em vários outros”, o ensino seria ministrado em alemão.

Die Deutsche Schule (Pelotas)

Nimmt Kinder beiderlei Geschlechts an; in dieser Abtheilung, wie in mehreren Lehrgegenständen der anderen, wird in deutscher Sprache

unterrichtet. Gemischte Abtheilung 3\$000 monatlich Vorausbez. Damit die Idee einer Gemeindeschule realisire, wird um starke Betheiligung gebeten.

Rua do Imperador, n. 165.

Escola Alemã (Pelotas) Recebemos crianças de ambos os sexos; neste setor da instituição escolar, como em vários outros, o ensino será no idioma alemão. Pagar adiantado, 3\$000 por mês, na repartição mista. A fim de realizar-se a idéia de uma escola da comunidade, oramos para vir a fortalecer a participação. Rua do Imperador, n.165. (Tradução livre – Maria Angela Peter da Fonseca).

Comunidade Evangélica Alemã (*Deutsche Evangelische Gemeinde*)

De acordo com Wilhelmy (1889) a ideia de realizar uma escola da comunidade evangélica alemã em Pelotas, permeou os ideais dos primeiros imigrantes alemães luteranos que se radicaram em Pelotas na segunda metade do século XIX que, com sua tendência gregária, reuniam-se em torno de várias associações e sociedades que promoviam a cultura, a saúde, a educação, os esportes e, também, a religião.

Já na década de 1870, esse grupo de imigrantes alemães, após algumas tentativas infrutíferas, fundou, em 1884, uma *Deutsche Evangelische Gemeinde*, uma Comunidade Evangélica Alemã, tendo como membros fundadores Frederico Carlos Lang, Frederico Jacob Ritter, Francisco Behrendorf, entre outros. O artigo primeiro do estatuto dessa comunidade rezava que o objetivo da comunidade evangélica alemã era: a religião luterana e a atenção ao ensino escolar para jovens. No artigo quinto, constava que a comunidade deveria conseguir um local para o pastor morar e, também, para a escola. Mas essa iniciativa não frutificou (SIMON, 1938, p. 8).

No entanto, em 20 de outubro de 1888, foi fundada *Die Deutsche Evangelische Gemeinde in Pelotas*, a Comunidade Evangélica Alemã em Pelotas, tendo como presidente Francisco Behrendorf; tesoureiro, Carlos Ritter e, entre outros membros, o professor Eduardo Wilhelmy, diretor do Collegio Commercial. Nessa ocasião, foi lançada a ideia de uma *Gemeindeschule*, ou seja, de uma escola da comunidade. Todavia esta ideia veio a materializar-se, somente, dez anos depois, no final do século XIX (SIMON, 1938, p. 13). Durante os primeiros dez anos de existência da Comunidade Evangélica Alemã, o professor Eduardo Wilhelmy exerceu também as funções de pastor leigo, devido à carência de profissionais na área específica. A Comunidade Evangélica Alemã de Pelotas era composta por 30 famílias (RELATÓRIO ESCOLAR DO COLLEGIO ALLEMÃO DE PELOTAS, 1913, p. 15), ou seja, entre

adultos e crianças, abrangendo três gerações, com avós, pais e filhos, participavam como membros, aproximadamente, 300 pessoas.

Com base no censo de 1890, a população urbana de Pelotas era de 25.000 mil habitantes (ANJOS, 2000, p. 46), sendo que o número de imigrantes alemães e seus descendentes, que habitavam a área urbana, oscilava em torno de 15% do total. No entanto, o número de membros da Comunidade Evangélica Alemã de Pelotas atingia apenas 1,2% do total da população urbana, e menos de 8% do grupo étnico. De acordo com esses dados, em termos confessionais, questionamos: que religião professavam, ou não, os outros 85%, representantes da etnia alemã em Pelotas, na década de 1890 ? Onde estudavam os filhos desta etnia? Em casa, nas famílias, ou em que escolas ?

Consideramos relevante acrescentar que os três primeiros presidentes da Comunidade Evangélica Alemã, desde 1888 até 1901, foram: Francisco Behrendorf (1888-1893, 1899- 1901), Frederico Carlos Lang (1893-1895) e Carlos Ritter (1895-1899), um forte comerciante e dois grandes industriais, com os produtos de seus trabalhos premiados, inclusive na Europa (SIMON, 1938, p. 2). A vinculação do trabalho com o protestantismo luterano evidencia que o espírito do capitalismo ampara-se no sagrado, para legitimar o fruto de seu trabalho, direcionando parte do excedente para obras sociais, religiosas e educacionais, entre elas, a fundação de comunidades religiosas e escolas.

No entanto, esta comunidade urbana somente erigiu um templo para suas práticas religiosas na primeira metade do século XX, incentivada pelo Sínodo Rio-Grandense que abrangia as igrejas protestantes de confissão luterana no Rio Grande do Sul e estava sediado em São Leopoldo desde 1886. Segundo Tambara (1991), além da questão religiosa, priorizava o setor educacional. Até então, o trabalho, o cuidado com a educação das novas gerações e as associações em torno da cultura e das tradições priorizaram as práticas dos membros dessa comunidade o que, na área educacional veio a se materializar mais fortemente com a fundação do Collegio Allemão no final do século XIX.

O Collegio Allemão de Pelotas e a Sociedade Escolar

A fundação do Collegio Allemão em Pelotas, para meninos e meninas, no final do século XIX, foi o resultado de uma combinatória de esforços em prol da conservação do germanismo, na concepção de um *logos*, de um conhecimento, transmitido através da

língua alemã, formadora de um *ethos* exclusivo, em um *locus* específico: a instituição escolar acima citada. Entre os componentes desta combinatória, encontravam-se os representantes da Comunidade Evangélica Alemã, que fundaram uma Sociedade Escolar, e um pastor, proveniente do Sínodo Rio-Grandense, representando a igreja evangélica alemã no Rio Grande do Sul.

Consideramos relevante acrescentar que a educação escolar estava incluída no projeto educacional do Sínodo Rio-Grandense, através do fomento à fundação de escolas. Portanto, os acordos selados entre a Sociedade Escolar, composta por 18 senhores, e o Sínodo Rio-Grandense culminaram com a fundação de um collegio no dia 17 de dezembro de 1898. Essa conquista foi publicada no jornal A Opinião Pública, no dia 18/12/1898.

O objetivo principal da Sociedade Escolar era cuidar dos interesses comuns de um grupo de pessoas com vistas à educação escolar, amparados por um regulamento legal. Entre outros objetivos, encontravam-se os seguintes: organizar, administrar e manter um collegio em funcionamento, abrangendo cuidados que iam desde a escolha de um local adequado para a instalação da instituição, até à contratação do corpo docente.

A direção da escola ficou a cargo de um pastor e professor do Sínodo Rio-Grandense. A diretoria da Sociedade Escolar foi composta pelos seguintes senhores: Herr (Senhor) H. Kuhn, presidente, Herr W. Sauter, vice-presidente, Herr F. Ritter, tesoureiro, e L.C. Bernhardt, secretário. Finalmente, em janeiro de 1899, o pastor e professor W. Naumann inaugurou a escola .

Por ocasião da fundação do Collegio Allemão de Pelotas, o industrial Carlos Ritter era o presidente da Comunidade Evangélica Alemã. Além de sócio fundador da Sociedade Escolar, mantenedora do Collegio Allemão, ocupou o lugar de membro de honra da diretoria da citada sociedade a partir de 1906 até 1923. (RELATÓRIO ESCOLAR DO COLLEGIO ALLEMÃO DE PELOTAS, 1923, p. 14).

Segundo o Relatório Escolar do Collegio Allemão de 1913 (p.5), o Collegio Allemão de Pelotas recebeu, em 1913, do *Brasilianischer Bank für Deutschland* (Banco Brasileiro para a Alemanha), a doação de 100:000 mil réis. De acordo com o Relatório Escolar do Collegio Allemão de 1923 (p. 12 e 13), o apoio da Alemanha, especificamente ao Collegio Allemão de Pelotas, na década de 1910, é evidenciado no

Kassenbericht der “Deutschen Schule” (Relatório do Movimento de Caixa do Collegio Allemão), através do *Unterstützung aus Deutschland* (subvenção da Alemanha).

Doações em espécie foram recebidas de 1910 até 1917. A partir do final da Primeira Guerra, de 1917 a 1923, cessaram as doações. Em 1913 e 1914, o Collegio Allemão recebeu o apoio da Europa (*Unterstützung aus Europa*), de 2 parcelas de 251.200 mil réis. Através dos dados acima apresentados, em relação ao recebimento de subvenções da Alemanha e da Europa, para auxiliar a manutenção do Collegio Allemão de Pelotas, comprova-se a seguinte hipótese: o Collegio Allemão estabeleceu-se em Pelotas, cumprindo as expectativas de uma política de emigração, para a conservação do bem cultural germânico (*Deutschtum*), com vistas à criação de um mercado consumidor dos produtos das indústrias alemãs. Era imperativo conservar a memória por uma razão política e econômica, vinculada a um pertencimento étnico e cultural.

Em uma perspectiva mais ampla, no final do século XIX, estendendo-se às primeiras décadas do século XX, a preservação do germanismo, através do apoio às escolas e à igreja evangélica alemã, fazia parte dos projetos do reino alemão, com vistas à ampliação e à consolidação das alianças comerciais com o mercado e o público consumidor das indústrias alemãs no final do século XIX. Os imigrantes alemães e os teuto-brasileiros no Rio Grande do Sul eram os sujeitos e os meios para que este projeto viesse a se consolidar (CUNHA, 2003).

Especificamente em Pelotas, a etnia alemã, através da instalação de indústrias, de firmas comerciais, da formação de uma burguesia reunindo-se em sociedades diversas, apesar de dispor, na cidade, de escolas de qualidade, fundou um collegio para seus descendentes. Esse fato evidencia que vários foram os expedientes utilizados para a preservação do germanismo nesta cidade. Um dos mais significativos foi a fundação do Collegio Allemão, através do qual seria conservado, preservado e transmitido o bem cultural denominado germanismo.

À guisa de conclusão...

O ano da fundação do Collegio Allemão de Pelotas coincidiu com a terceira fase de evolução da escola teuto-brasileira no Rio Grande do Sul que abrangeu o último quarto do século XIX, quando triplicou o número de escolas teuto-brasileiras, chegando a 308 escolas de língua alemã (KREUTZ, 1994). Nessa fase, instalaram-se o Sínodo

Rio-Grandense e a Associação dos Professores Evangélicos Teuto-Brasileiros, além da efetiva imprensa que se fazia notar principalmente na área docente das escolas teuto-brasileiras do Rio Grande do Sul.

No entanto, um ano antes da fundação do Collegio Allemão de Pelotas, o professor Eduardo Wilhelmy fechou seu Instituto de Ensino em Pelotas, transferindo-se para Canguçu, onde veio a fundar uma nova comunidade e uma nova escola. Pioneiro de múltiplas funções, também foi fotógrafo, tradutor, correspondente de um jornal alemão de Porto Alegre, dirigente de uma sociedade de canto e grande incentivador da cultura alemã em Pelotas, conjugando a docência com o exercício de pastorado, tendo sido o primeiro leigo a desenvolver as funções de pastor na Comunidade Evangélica de Pelotas.

Todavia, apesar de ser fundador de escolas, viu à distância, a materialização e a continuidade de seus ideais através da fundação do Collegio Allemão de Pelotas, em 1898, sob a chancela do Sínodo Rio-Grandense. A partir desses dados concluímos que o professor Eduardo Wilhelmy lançou firmes e específicos fundamentos pedagógicos e culturais em seus estabelecimentos de ensino tais como no Collegio Commercial, um collegio masculino, em que a conversação se dava em língua alemã. No Collegio Ozório usou pela primeira vez, utensílios pedagógicos e os alunos pensionistas, de modo moralizador, participavam das mesmas refeições que o diretor e sua família. Na *Elementarschule für Mädchen* (Escola Elementar para Meninas) deu atenção à educação de meninas, visando a educação feminina étnica veiculando notícia em alemão em jornal local. Também exerceu a docência no Curso Commercial do Collegio Evolução e no Lyceu Rio-Grandense de Agronomia e Veterinária, que funcionou em um dos setores administrados pelo citado professor. Para finalizar o período acima anunciado, fundou *Die Deutsche Schule* (A Escola Alemã), organizada com a orientação pedagógica, baseada nos princípios de co-educação, isto é, meninos e meninas partilhando o mesmo espaço na sala de aula em que o ensino seria ministrado em alemão.

O ensino ministrado nas escolas fundadas pelo educador seguia as orientações de modernos métodos pedagógicos da segunda metade do século XIX. O pedagogo imprimia em seus alunos e alunas conhecimentos específicos priorizando a conversação em língua alemã.

No entanto mantinha a ênfase na disciplina e no comportamento, mas aboliu os castigos, enfatizando um efeito moralizador. O ensino em língua alemã elucidava a transmissão de um *logos* e a formação de um *ethos* específicos privilegiando uma clientela étnica com vistas à continuidade de um patrimônio cultural denominado germanismo - *Deutschtum* - em terras brasileiras.

Referências

- ANJOS, Michel Hallal dos. **Estrangeiros e Modernização: a cidade de Pelotas no último quartel do século XIX**. Pelotas: UFPel, 2000.
- CUNHA, Jorge Luiz da & GÄRTNER, Angelika. **Imigração Alemã no Rio Grande do Sul: História, Linguagem e Educação**. Santa Maria:UFSM,2003.
- FONSECA, Maria Angela Peter da. **Estratégias para a Preservação do Germanismo: (Deutschtum): Gênese, e Trajetória de um Collegio Teuto-Brasileiro Urbano em Pelotas (1898-1942)**. 2007. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.
- JORNAL **Correio Mercantil**, Pelotas, 1886, 1887,1889.
- _____ **Diário Popular**, Pelotas, 1895.
- KREUTZ, Lúcio. **Material Didático e Currículo na Escola Teuto-Brasileira do Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Unisinos,1994.
- OSÓRIO, Fernando. **A Cidade de Pelotas**. 3ed. Vol. 2. Pelotas: Armazém Literário, 1998.
- RELATÓRIO Escolar do Collegio Allemão de Pelotas de 1913. *Jahres=Bericht der Deutschen Schule zu Pelotas über das 14. Schuljahr 1913*. Pelotas: “Deutsche Wacht”, 1914.
- RELATÓRIO Escolar do Collegio Allemão de Pelotas de 1923. *In Zum 25 jährigen Bestehen der Deutschen Schule zu Pelotas, 1898-1923*. Rio Grande: Livraria Rio-Grandense, 1923.
- SIMON, A. *Deutsche Evangelische Gemeinde Pelotas (Rio Grandenser Synode) 1888-1938 Zum 50=jährigen Jubiläum*. (Jubileu de 50 anos da Comunidade Evangélica Alemã de Pelotas (Sínodo Rio-Grandense) 1888-1938). São Leopoldo: Druck von Rotermund & Cia., 1938.
- TAMBARA, Elomar. **A Educação no Rio Grande do Sul sob o Castilhismo**. Porto Alegre: URGs, 1991. Tese de Doutorado.

EDUCADORES DE UMA ESCOLA CONFSSIONAL CATÓLICA: COLÉGIO REGINA COELI (1948 A 1969)

Marina Matiello

Doutoranda em Educação

Universidade de Caxias do Sul

Resumo: A pesquisa descreve as experiências dos educadores de uma escola confessional-católica, no período de 1948 a 1969, atentando para aspectos das culturas escolares construídas e vivenciadas por tais sujeitos. Para tal, construiu-se um *corpus* empírico documental a partir de fontes do acervo escolar, das memórias e dos documentos relacionados ao objeto de estudo, o que permitiu identificar e analisar indícios das culturas escolares do Colégio Regina Coeli no período de 1948 a 1969. O recorte temporal foi demarcado considerando o ano de 1948, em que com o Colégio passa a ser denominado Regina Coeli, até o ano de 1969, que marca o início de uma escola comunitária, tendo o Centro Comunitário Veranense de Educação e Assistência (CECOVEA) à frente da administração da escola. Através do estudo, foi possível concluir que, independentemente das séries em que atuavam e da postura que adotavam na atuação docente, os sujeitos do ensinar do Colégio Regina Coeli deixaram marcas na comunidade educativa, marcas de exigência e de dedicação, de disciplina e de afetividade, de sabedoria e de bondade, que tornaram as Irmãs de São José uma referência na área educacional.

Palavras-chaves: Escola confessional-católica; educadores; Colégio Regina Coeli.

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo apresenta uma análise acerca dos relatos de experiência dos educadores do Colégio Regina Coeli, sujeitos do ensinar, no período de 1948 a 1969, em que a escola, com o estatuto de confessional católica, era administrada pelas Irmãs de São José. O marco que definiu o recorte temporal foi a inauguração do prédio construído especificamente para o colégio, que passa a ser denominado de Regina Coeli. Da inauguração do Colégio Regina Coeli, ocorrida em 30 de maio de 1948, até 1969, as Irmãs de São José estiveram na administração e na direção da escola. A inauguração do prédio constitui-se no marco inicial da história da instituição, tendo sido marcada por uma grande festividade, reunindo pessoas da sociedade, autoridades, comunidade educativa e a presença marcante da população veranense. Mais do que uma conquista para as Irmãs e educandas do antigo Colégio São José, que participaram ativamente dessa mudança, a inauguração simbolizava uma grande conquista para o município e a região, já que, até então, não existia em Veranópolis e redondezas, uma construção tão

imponente e com amplos recursos relacionados a espaço físico e material como o Regina Coeli.

Durante o período em que a escola era denominada confessional católica, da inauguração até 1969, a comunidade educativa participou e vivenciou muitas experiências escolares de socialização, conhecimento, métodos ou de disciplina, construindo e reconstruindo continuamente as culturas escolares da instituição em estudo. Considerando a centralidade dos sujeitos escolares, na construção do espaço escolar, entende-se que discorrer sobre tais sujeitos constitui uma tarefa árdua, pois, em vista de que são milhares os sujeitos que construíram, participaram e influenciaram na história do Colégio Regina Coeli, muitos nem poderiam ser referenciados aqui. A escolha de alguns sujeitos se deu através de pesquisa, considerando a proximidade, os conhecimentos pessoais ou as possibilidades. Tais sujeitos não são unanimidade, mas trazem à tona memórias que constituem representações a partir das suas narrativas.

A partir da compreensão de que a história se faz presente em todos os lugares e momentos, esta pesquisa objetivou narrar a história de uma escola, através dos relatos de experiência dos sujeitos, perpassada pela cultura de uma determinada sociedade. Para a realização da pesquisa tomou-se como referência metodológica a análise documental, que permite conhecer os documentos que representam o passado e, como afirma Pesavento (2005), possibilitará transformar “os vestígios do passado em fonte ou documento, mas é preciso fazê-los falar” (p.63). A autora afirma que o objetivo da História Cultural é “decifrar a realidade do passado por meio das suas representações, tentando chegar àquelas formas, discursivas e imagéticas, pelas quais os homens expressaram a si próprios e o mundo” (PESAVENTO, 2005, p.42).

É importante destacar que a história oral foi fundamental na construção desta narrativa, pois permitiu o “registro de testemunhos e o acesso a ‘histórias dentro da história’”, ampliando, assim, as possibilidades de interpretação. (ALBERTI, 2005, p. 155). Considerando tais apontamentos, é possível inferir que a história oral permite que se conheçam as diversas histórias inseridas em acontecimentos e vivências, e, no caso deste estudo, na história do Colégio Regina Coeli. Diante de um mesmo processo histórico, é possível encontrar uma multiplicidade de percepções e memórias. Em vista disso, algumas memórias aparecem no coletivo, ou seja, as representações ficam registradas de forma muito similar em diferentes indivíduos que estavam (ou estão) inseridos no contexto estudado.

Através da realização de entrevistas e de indícios e documentos rastreados, referente ao período de 1948 a 1969, realizou-se uma análise acerca dos relatos de experiência dos educadores do Colégio Regina Coeli, quando possuía o estatuto de escola confessional-católica. A partir da coleta de informações, de acordo com Bacellar (2005, p.71), o historiador “pode cotejar informações, justapor documentos, relacionar texto e contexto, estabelecer constantes, identificar mudanças e permanências e produzir um trabalho de História”, através da análise e interpretação das fontes.

Os documentos encontrados não obedecem a uma linearidade, no entanto, sabe-se que se a pesquisa continuasse muitos outros poderiam ser encontrados. Sendo assim, tanto as entrevistas como os documentos possibilitam a construção de uma narrativa, impregnada de subjetividade e de idiossincrasias, mas que, por isso mesmo, revelam algo essencial, já que qualquer instituição só existe se for construída *por e para* os indivíduos.

2 SUJEITOS DO ENSINAR: EXPERIÊNCIAS E RELATOS DE EDUCADORES DO COLÉGIO REGINA COELI

Os sujeitos do ensinar tem um papel central na educação, já que é a partir das suas práticas e inter-relações, com os sujeitos do aprender, com os sujeitos administrativos e com a comunidade educativa, que ocorre o processo de ensino-aprendizagem. A generalização aqui, se torna difícil, devido às individualidades presentes nos discursos e práticas de cada um desses sujeitos. Dessa forma, serão apresentadas algumas normas que regiam o trabalho docente, bem como práticas e representações em relação aos sujeitos do ensinar do Colégio Regina Coeli. Cabe destacar que no período de 1948 a 1969 esses sujeitos, que constituem o corpo docente da escola objeto de estudo, são, na sua maioria, Irmãs de São José.

Em relação aos professores e às normas que regiam seu trabalho, o Regulamento Interno do Ginásio Regina Coeli é esclarecedor, já que trata, no Capítulo IV, da composição e dos deveres do corpo docente, conforme pode ser conferido na citação:

O corpo docente do Ginásio Regina Coeli compõe-se de:

- a) Professores inscritos no Registro de Professores do Departamento Nacional de Educação, em número suficiente para o ensino completo das diversas disciplinas do curso secundário.
- b) Auxiliares para ajudarem e substituírem os precedentes.
- c) Professores normalistas para o ensino do curso primário.

- d) Uma porteira.
- e) Uma preparadora de ciências. (RELATÓRIO DA VERIFICAÇÃO..., 1949).

Ressalta-se a composição do corpo docente, formado não apenas por professores que atuavam em sala de aula, mas por auxiliares, bem como uma porteira e uma preparadora de Ciências. Destaca-se que estas últimas, são citadas no feminino, inferindo-se que eram professoras que ocupavam tal cargo. A preparadora de Ciências, provavelmente auxiliava nos laboratórios, onde existia uma variedade de materiais e reagentes para experiência, conforme pode ser observado na figura a seguir.

Figura 1 - Laboratório



Fonte: Relatório da Verificação..., 1949.

Os professores do Ensino Secundário deveriam estar inscritos no Registro de Professores do Departamento Nacional de Educação, enquanto que os do Ensino Primário eram professores normalistas. Consta que algumas alunas normalistas faziam seus estágios com as turmas de Primário da escola, como foi o caso da entrevistada Jane Dal Pai Giugno, que foi convidada a fazer o estágio no Colégio Regina Coeli. Como professores, tinham o dever de

Migrações: Religiões e Espiritualidades

- a) Ministras as lições nos dias, horas e locais determinados cumprindo com exatidão os programas oficiais.
- b) Proceder à chamada das alunas e mencionar a matéria dada.
- c) Manter a disciplina e a ordem nas aulas, esforçando-se na instrução de todas as alunas e aplicando-lhes notas. (RELATÓRIO DA VERIFICAÇÃO..., Cap. IV, Art. 14, 1949).

Os deveres dos professores evidenciam não apenas os conteúdos a serem desenvolvidos, que deveriam cumprir os programas oficiais de educação, mas questões práticas da rotina, que incluíam registros da chamada e dos conteúdos, bem como o cuidado com a ordem e a disciplina, que era um dos aspectos mais evidentes da educação realizada pelas Irmãs de São José, quer estivessem em sala de aula como professoras ou à frente da administração, como diretoras. Em relação à aprendizagem, as professoras deveriam esforçar-se na instrução das alunas, mensurando os resultados através de notas, denotando assim as responsabilidades do professor em relação ao processo de ensino-aprendizagem.

O Artigo 15º complementa os deveres do corpo docente, quando é citado que compete aos professores

organizar os pontos para as provas parciais e finais; julgar estas provas com critério e justiça, apresentar à secretaria do estabelecimento no fim de cada mês a relação da matéria lecionada, bem como a lista das notas obtidas pelas alunas durante o mês, inspirar às alunas sentimentos morais e cívicos, desenvolver-lhes o amor pátrio e sentimentos humanitários. (RELATÓRIO DA VERIFICAÇÃO..., 1949).

Esses sentimentos cívicos estavam em consonância com as políticas educacionais do Estado Novo, que tinha como forte ideário o desenvolvimento do patriotismo e do nacionalismo.¹

No “Relatório da Verificação para Efeito da Concessão de ‘Inspeção Preliminar’ Ginásio Regina Coeli”, também são apresentados dados que dizem respeito ao corpo docente do colégio, tais como o nome dos professores e as disciplinas ministradas por eles. Os docentes e as disciplinas ministradas no ano de 1949 eram: Rosa Modesta Rampi – Matemática e Ciências Naturais; Rosa Contança Tasca – Geografia Geral e do Brasil e História Geral e do Brasil; Ilmede Maria Cembrani – Francês, Matemática, Geografia Geral e do Brasil e Trabalhos Manuais; Zita Maria Valduga – Português, Latim, Inglês e Matemática; Carmelina Molinari – Economia

¹ Sobre as políticas educacionais brasileiras no período sugere-se Saviani (2010) e Aranha (2006).

Doméstica e Trabalhos Manuais; Hedda Maria Reschke - Educação Física; Pedro Finkler - Desenho e Música.

Pela relação dos professores, se depreende quais eram as disciplinas trabalhadas, assim como se observa que havia apenas um professor do sexo masculino que ministrava Desenho e Música. O Professor Pedro Finkler² era Irmão Marista na época, o que explica sua atuação como docente no Colégio Regina Coeli, pois as Irmãs tinham uma relação de ajuda mútua com os Irmãos Maristas, tendo, inclusive, utilizado salas de aula do colégio deles, antes de o prédio da escola ser concluído. A fala da entrevistada Maria do Carmo Strapazzon realça a pouca participação de professores do sexo masculino na escola: “É nós tínhamos só o professor de Educação Física, que era o Sargento Assunção, era o único homem, porque, naquela época, calça comprida não entrava ali, tinha o portão aqui, da ali, era exclusivamente feminino.” (STRAPAZZON, 2012).

As demais disciplinas eram ministradas por professoras, e era comum que um mesmo professor trabalhasse com mais de uma disciplina. No entanto, chama a atenção também haver uma professora de Educação Física, pois, nesse período, era normal que professores homens dessem tal disciplina, tendo sido citado nas entrevistas inclusive um sargento. A professora Hedda Maria Reschke, citada como docente de Educação Física, em 1949, era leiga. Além disso, em outro período, a Irmã Maria Francisca, mais conhecida como Chica, e bastante referenciada por ter atuado na Banda Marcial do Colégio Regina Coeli, também trabalhou com Educação Física. Na banda, era conhecida por seu pulso firme e sua exigência, características essas que provavelmente tenha apresentado nas suas aulas.

A entrevistada Irmã Henriete Cembrani foi docente no Colégio Regina Coeli durante dez anos, ou seja, de 1947 a 1956, tendo lecionado diferentes disciplinas. Na entrevista, citou as disciplinas de Matemática, Ciências Naturais (para a qual fez o Exame de Suficiência), Geografia, Religião, além de ter sido coordenadora do internato. No relatório (1949), conforme citado anteriormente, essa Irmã estava registrada com seu nome de batismo, a saber Imede Maria Cembrani, sendo referida também como docente de Trabalhos Manuais, além das disciplinas mencionadas por ela. A disciplina

² Uma curiosidade que merece ser referida é que o então Irmão Pedro Perguer convidou o ex-Irmão Marista Pedro Finkler para proferir uma palestra sobre “sexologia”, para os alunos do Colégio Divino Mestre. Tal acontecimento, ocorrido no início da década de 70 (séc. XX), causou certo alvoroço em Veranópolis, pois, na época, assuntos relacionados à sexualidade não eram trabalhados tão abertamente.

de Ciências Naturais não consta no Relatório da Verificação de 1949, sendo provável que Henriete Cembrani tenha lecionado apenas mais tarde, já que teve que prestar o Exame de Suficiência. Tal exame foi realizado para verificar a capacitação da professora em dar aulas de Ciências Naturais, já que Henriete Cembrani era graduada em Letras Neolatinas.

Os professores, em geral, tinham um perfil que transparecia seriedade e exigência. No entanto, em muitas falas, apesar dessa postura mais séria, e muitas vezes distante, percebe-se o investimento afetivo que permeava a relação, até porque afetividade e limite podem perfeitamente se complementar. Através das falas da Irmã Henriete Cembrani fica claro que ela demonstrava, e ainda demonstra, um carinho por suas alunas. Relata, com felicidade, que sempre se deu bem com as alunas e que recebia presentes, geralmente alimentos como maçãs e doces. Além disso, quando foi transferida, primeiro para Rio Grande e depois para Caxias do Sul, continuava mantendo contato com algumas alunas por meio de cartas. Ao ser transferida, depois de participar de um retiro em Garibaldi, não pôde se despedir, por isso, narra a experiência com um certo pesar, mas também com gratidão e afetividade:

Eu disse: “Nem me despedi de ninguém.” Ninguém sabia que eu não voltava mais. Mas meu Deus, eu disse: “Quanta gente que eu devo agradecer, que eu devo ser reconhecida, que eu ganhei muito consolo, muita, muita ajuda. Com aquelas gurias... iam tocar serenata pras minhas internas de noite. Eu ficava lá, eu dizia: “Juízo, não vão cantar lá bugiganga³ [...]. E ficava acordada até 1 hora, às vezes.⁴ E eu ficava de pé, girando, porque tinha medo também que elas saíssem, coitadas, devido à idade delas. E eu era mais jovem, então eu me sentia um pouquinho melhor do que agora. O que é a juventude... assim mesmo eram diferentes de mim, porque eu já tinha uma profissão, uma vocação determinada. Bem, então chegou o dia que eu tive de sair. Então fui pro Rio Grande assim morrendo de..., de tristeza, “agora eu vou começar de novo na outra casa”, eu dizia. [...] Bem, ali no segundo mês, de tanta, eu acho, saudades de Veranópolis, me escreviam as meninas coitadas [...] comecei a ficar doente. (CEMBRANI, 2012).

O estado de saúde de Henriete Cembrani não era apenas devido à saudade, mas à umidade. A Irmã estava com muita tosse e, ao ir ao médico, o mesmo sugeriu que ela voltasse à Serra Gaúcha, pois o ar era mais adequado à sua saúde. Assim, Henriete Cembrani voltou a Caxias do Sul, sua cidade natal. No entanto, a rigidez da Madre Provincial, fica clara, ao dizer que, se Henriete Cembrani começasse a visitar os pais e irmãos, iria ser transferida para longe. Assim, os limites, as normas e a disciplina

³ Não é possível ter certeza de que se trata dessa palavra, pois a fala foi permeada por risos.

⁴ Irmã Diumira riu da fala de Irmã Henriete Cembrani.

estavam bastante presentes na congregação, podendo-se presumir que essa mesma disciplina era cobrada em relação à educação oferecida aos alunos. Ao mesmo tempo, que havia cobrança em relação à disciplina, havia também grande preocupação com o aprendizado e o método, explicitado em muitas reuniões pedagógicas, que tinha como uma das pautas diferentes formas de ensinar, sugestões de métodos e de conteúdos.

A Irmã Maria Diumira B. Neglia, tendo sido aluna da Irmã Henriete Cembrani, definiu-a como uma professora exigente, destacando o ato de correção dos cadernos. Por sua vez, a Irmã Henriete Cembrani tenta explicar qual era sua metodologia e por que, talvez, era considerada exigente.

Não, primeiro de tudo, eu vou te dizer que a primeira coisa que eu faço, que eu fazia, é dar tudo o que nos dá tal matéria. Por exemplo, vou te dar um exemplo: a Geografia ou então a Matemática. A Matemática é muito difícil que a criança goste. São raríssimas. Guris têm mais. As meninas, elas não gostam. Elas se esforçam, aprendem, mas, então, primeira coisa: porque que nós estudamos Matemática? O que tem, qual é o benefício pra mim, pra minha vida? Ah, é a retidão, profissão⁵ honesta, que quatro mais quatro nunca pode mudar, eu vejo a tabuada... então, os benefícios que ela nos traz. Primeira coisa. Segunda: recomendar todos os dias alguma frase bonita em nome da professora. Deus... prepara minha professora, que eu entenda minha professora... é o segundo. Ali eu me esmerava pra preparar as aulas. Isso eu posso dizer... (CEMBRANI, 2012).

A partir da fala da Irmã Henriete Cembrani, se passa a compreender o carinho que dedicava ao planejamento e à execução de suas aulas. De acordo com as características de personalidade, peculiares a cada sujeito, as Irmãs/professoras acabavam sendo conhecidas ou reconhecidas por elas. A Irmã Henriete Cembrani era vista por sua aluna Maria Diumira B. Neglia como exigente e a Irmã Carmelita acabou se tornando uma referência de afeto do Colégio Regina Coeli. Por isso, neste momento, serão mencionados alguns aspectos da trajetória da Irmã Carmelita no Colégio Regina Coeli.

Nas entrevistas ou nas conversas informais, a Irmã Carmelita sempre foi mencionada, demonstrando fazer parte de recordações pessoais e coletivas da comunidade veranense. Para muitos, e inclusive para mim, pesquisadora, fica uma lembrança doce, de bons momentos ao lado dessa Irmã. A professora Carmelita é referência para pessoas de diferentes gerações que passaram pela escola, tanto dos que foram seus alunos como dos que observavam sua presença na escola.

⁵ Difícil é entendimento da palavra, havendo dúvida se foi dito profissão ou uma pessoa.

Houve um tempo em que a Irmã, não mais atuando em sala de aula, batia o sino, anunciando que era hora de entrar para a sala de aula. Nos momentos que antecediam ao início das aulas, a Irmã transparecia toda a sua afetividade ao se dirigir aos alunos. Se não falha a memória, nesse momento permeado por emoção, muitas vezes, se dirigia aos alunos como “anjinhos”. Outra doce representação que ficou da Irmã Carmelita é referente aos pirulitos que distribuía em momentos especiais ou aos alunos que tinham uma proximidade maior com ela⁶. Devido a essa trajetória da Irmã no colégio, surgiu um grande desejo de entrevistá-la. No entanto, ao visitá-la na Comunidade Nazaré, em Porto Alegre, houve a triste constatação de que não seria possível devido à sua situação de saúde. Mesmo assim, através de contato com a enfermeira e com a própria Carmelita, constatou-se que sua docilidade permanece, mesmo que permeada por momentos de certa apreensão, por nem sempre ter clareza acerca do que estava ocorrendo. A enfermeira relatou que a Irmã é muito querida por todos, e que, às vezes, aparecem pessoas que estiveram vinculadas ao colégio para visitá-la, assim como familiares, mais especificamente uma sobrinha. Por tudo isso, é notável a importância da Irmã Carmelita.

Com autorização da enfermeira que a acompanhava, foram manuseadas algumas fotos pertencentes à Irmã Carmelita e que estavam no quarto. Fotos que muitas vezes são vistas e revistas pela Irmã, com ajuda dos cuidadores da Casa de Nazaré. Nos momentos em que a Irmã Carmelita está inquieta, são as fotos que a acalmam, de acordo com a profissional que a assiste. Isso ficou perceptível no momento em que ao mostrar as fotos para Carmelita, ela disse, dentre outras palavras incompreensíveis: “Que bonitinhos”. Pode-se também entender a palavra “anjinho”, que, por sinal, era a forma que a Irmã nomeava seus alunos. Nas fotos, com marcas do manuseio constante, há também palavras que descrevem a afetividade direcionada aos alunos e alguns momentos especiais que permanecem vivos na memória.

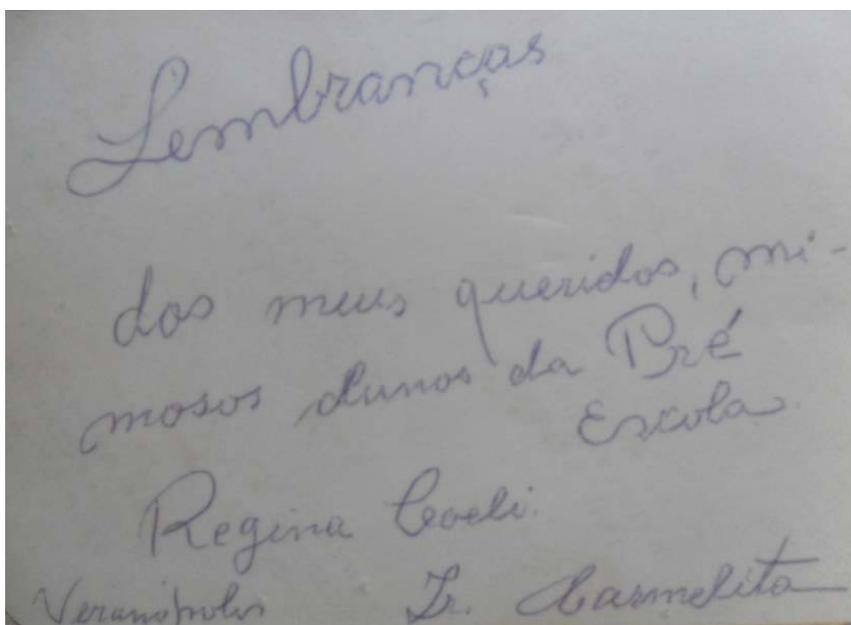
⁶ Os pirulitos eram produzidos pela própria Irmã, feitos de açúcar em forma de chupeta vermelha, eram apreciados por todos, independentemente da idade. Assim, juntando a forma calma de falar com a maneira dócil com que se dirigia aos alunos e ao famoso pirulito produzido e distribuído pela Irmã, pode-se entender a representação de meiguice e afetividade que eram dirigidas a todos que com ela conviviam.

Figura 2 – Irmã Carmelita com seus alunos (s.d)



Fonte: Acervo pessoal da Irmã Carmelita.

Figura 3 – Verso da fotografia anterior (s.d)



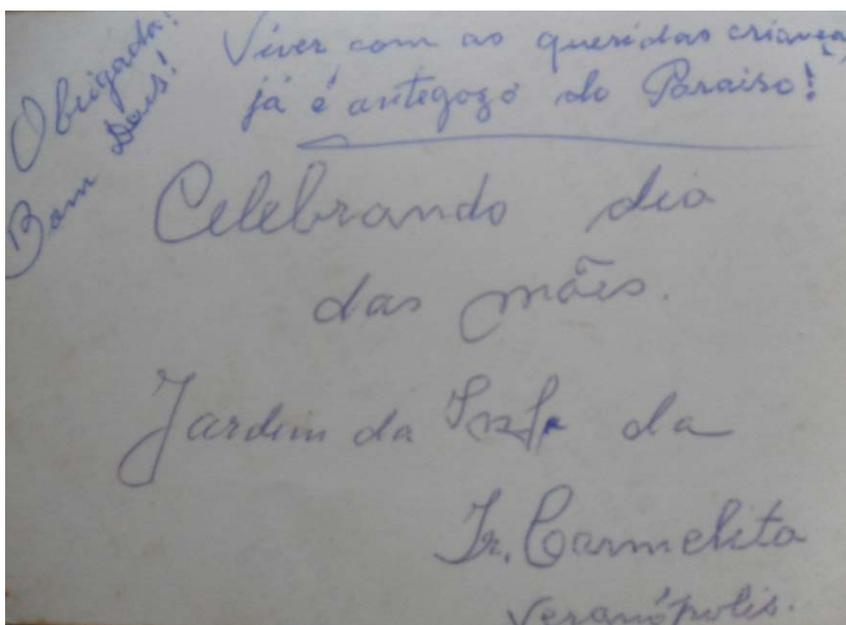
Fonte: Acervo pessoal da Irmã Carmelita.

Figura 4 – Grupo de alunas da Irmã Carmelita se apresentando em data comemorativa (s.d)



Fonte: Acervo pessoal da Irmã Carmelita.

Figura 5 - Verso da fotografia anterior (s.d)



Fonte: Acervo pessoal da Irmã Carmelita.

Para além dos aspectos da cultura escolar, podem ser enfatizados os uniformes, a forma como estavam dispostas as crianças para a foto, o número de alunos, a celebração do Dia das Mães, evidenciados nas figuras 4 e 5, bem como o carinho que a Irmã Carmelita nutria por seus alunos. O comentário mais expressivo, dentre outros tantos, é: “Viver com as queridas crianças já é o antegozo do Paraíso.” O peso dessa frase ecoa em todas as lembranças mencionadas por diferentes pessoas que conviveram com essa Irmã. Além disso, nas fotos leem-se comentários carinhosos, como na imagem 2, em que a Irmã Carmelita escreveu: “Querido Jardim de Infância te amo muito.” Com tais comentários, entende-se o afeto e as atitudes da Irmã Carmelita para com seus alunos.

O uniforme vermelho chama a atenção. É provável que fosse usado apenas pelo Jardim de Infância, já que não foi constatado em fotografias de outras turmas. No entanto, deve-se considerar que muitas das fotografias selecionadas e analisadas para o estudo são em preto e branco. Outra característica, que pode ser inferida a partir da observação dos uniformes e dos alunos, é que a maioria está devidamente uniformizada, havendo um menino que está vestindo calça jeans, o que pode estar relacionado ao poder aquisitivo dos alunos. É provável que os alunos pertenciam à classe média e, principalmente, à alta, pelo fato de estarem frequentando o Jardim de Infância em instituição particular.

Sobre a cultura escolar, também chama a atenção o número de alunos, havendo, na figura 2, 32 alunos. A data do registro fotográfico não foi mencionada, no entanto, um dos alunos está vestido de palhaço, e dois deles estão segurando um troféu. Sendo assim, é suposto que nesse dia tenha havido alguma atividade especial ou comemoração.

A Irmã Carmelita ingressou no Colégio Regina Coeli em 19/2/51 e atuou no colégio tanto no período em que era uma escola confessional católica, como no período em que foi assumida pelo Centro Comunitário Veranense de Educação e Assistência (CECOVEA) tendo sido funcionária desse de 3/3/69 a 15/1/82, como professora no Jardim de Infância. De acordo com informações da Sede Provincial, repassadas pela Irmã Hedda Maria Reschke,⁷ Irmã Carmelita ficou em Veranópolis de 1951 até 2000,

⁷ Irmã Hedda M. Reschke também esteve no Colégio Regina Coeli até 1981, onde trabalhou na secretaria da escola por um tempo aproximado de oito a dez anos.

ano em que ficou doente e que foi transferida para a Comunidade São Luiz e depois para a Comunidade de Nazaré.

Apesar de Colégio Regina Coeli estar sendo administrado pelo CECOVEA desde 1969, houve uma resistência muito grande por parte das Irmãs para saírem da escola, que era sua moradia. O último andar era destinado à residência dessas Irmãs, e isso às mantinham muito próximas do colégio que administraram, participando como funcionárias e professoras. No momento desse desligamento, ouviu-se pela cidade muitos comentários a respeito da desocupação do prédio pelas Irmãs. Uma das resistentes teria sido a Irmã Carmelita, que começou a adoecer no período em que lhes foi imposta a saída da escola.

A representação do colégio não era só de ser uma escola por onde haviam passado milhares de alunos, mas era de afeto e, mais do que isso, era de lar, onde a Irmã Carmelita passou quase 50 anos. Difícil é imaginar que tal transição teria sido fácil. Agora, talvez, seja possível entender por que a transição de confessional católica para comunitária, em 1969, não gerou tantos embates e tensionamentos. A resistência, a dor por deixar algo construído e vivido por elas veio depois, justamente no momento em que tiveram que deixar o prédio com toda a simbologia que ele carregava.

Como já dito, a Irmã Carmelita tinha uma relação muito próxima com os alunos e com a comunidade educativa. Nas palavras da entrevistada, Professora Jane Dal Pai Giugno, se percebe não só a proximidade com as Irmãs, como também a conduta da Irmã Carmelita, que denotava uma relação intensa de afeto com os alunos:

No tempo que as Irmãs eram proprietárias e diretoras da escola, eu tinha uma relação muito próxima e vou dizer por que, não só por ter sido aluna, mas pela relação que minha família tinha com as Irmãs, com os padres. [...] Isso então nos anos de 56 em diante. Meus quatro, cinco anos, sempre um respeito muito grande porque eles eram autoridades máximas na religião e na educação. [...] E essa relação se prolongou, foi se estendendo e, na escola, como elas tinha também um vínculo conosco e nós com elas, na escola eu até tinha acesso, por exemplo, naquele lugar que se dizia que era a clausura... [...]. Bom, a clausura era um lugar específico que só as Irmãs entravam, e por muitas vezes, enquanto pequena eu chorava de saudades, a Irmã Carmelita me levava numa clausura que era do refeitório, pra me dar os pirulitinhos lá dentro, então eu me lembrei que eu transitava pela coisa que era proibida aos outros, pra mim não era. O proibido pra mim não teve muito isso, porque também lá pelas tantas, aos 8, 9 anos, eu perdi meu pai. Então muito cedo fiquei órfã. E pela grande relação de amizade, penso que elas se sentiram num certo compromisso e obrigação de ajudarem minha mãe na nossa formação, minha e da minha irmã. (GIUGNO, 2012).

Pelo depoimento dessa ex-aluna, e mais tarde professora, percebe-se novamente a grande afetividade e o cuidado que a Irmã Carmelita dispensava por seus alunos. Alguns, como citado anteriormente, tinham um contato mais estreito e recebiam pirulitos, assim como podiam acessar espaços específicos das Irmãs. Os pirulitos simbolizavam a ternura e a docilidade próprias dessa educadora.

Apesar de a Irmã Carmelita não ser referenciada nas produções sobre a educação de Veranópolis, está presente na lembrança e nas representações da comunidade educativa. Prova disso é a Escola Municipal de Educação Infantil Irmã Carmelita, que recebeu seu nome em homenagem a essa freira abnegada.

As considerações aqui apresentadas (sobre os sujeitos do ensinar) permitem inferir que, no período de 1948 a 1969, a maioria das professoras do Colégio Regina Coeli eram Irmãs de São José, havendo ainda a presença de alguns professores leigos, como o professor de Educação Física e os Irmãos Maristas⁸. Mesmo que a maioria do corpo docente fosse composto por Irmãs de São José, percebem-se características próprias em cada uma delas, assim como a forma peculiar de exercer a docência. Aspectos da história de duas Irmãs educadoras, que foram narrados aqui, demonstram que, seguiam os princípios de uma educação cristã, que prezava a ordem e a disciplina, cada uma tinha uma forma singular de ensinar e de se relacionar. Essa forma peculiar era influenciada não só pelas subjetividades e idiosincrasias, mas também por fatores externos, como, por exemplo, a série em que trabalhavam e, conseqüentemente, a idade dos alunos. Assim, era diferenciada a exigência presente nas turmas de Ensino Secundário (atual Ensino Médio), onde a Irmã Henriete Cembrani trabalhava, da afetividade apresentada pela Irmã Carmelita, nas turmas de Pré-Primário (atual Educação Infantil).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, é importante mencionar que, independentemente das séries em que atuavam e da postura que adotavam na atuação docente, os sujeitos do ensinar do Colégio Regina Coeli deixaram marcas na comunidade educativa, marcas de exigência e de dedicação, de disciplina e de afetividade, de sabedoria e de bondade, que tornaram as

⁸ A partir da LDB 4024/61 os professores que lecionavam no ensino secundário teriam que ter formação nas faculdades de filosofia, ciências e letras, assim como os professores de disciplinas específicas de ensino médio técnico teriam que ter formação em cursos especiais de educação técnica (Artigo 59).

Irmãs de São José uma referência em educação. As Irmãs eram consideradas “exímias educadoras”. A atribuição dessa característica pode estar relacionada à vocação religiosa, pois como afirma Ferreira e Rabelo (2010) “as mulheres, a partir do momento que foram convocadas a cumprir uma missão nobre, passaram a ser percebidas como reprodutoras de valores que viessem a beneficiar a sociedade”. Essa percepção é influenciada por concepções que perpassam a história das congregações e do magistério, assim como está relacionada às questões de gênero.

Para compreendermos melhor porque o magistério passa a ser uma das atividades centrais exercidas pelas religiosas é preciso entender a história da constituição e desenvolvimento da maneira como as mulheres viveram e vivem a vida religiosa, bem como, a feminização do magistério, ou seja, as raízes históricas da atividade docente – vista como vocação e sacerdócio. (FERREIRA; RABELO, 2010, p.19).

Considerando o percurso histórico, as representações, as influências, assim como as práticas das Irmãs de São José, é possível afirmar que elas tornaram-se uma referência em educação. As concepções e práticas educacionais desenvolvidas no Colégio Regina Coeli, no período em que a escola era confessional católica, marcaram profundamente não só os sujeitos escolares, mas também a comunidade veranense. Muitos foram os olhares e os sentimentos em relação ao colégio, no entanto, independentemente das críticas, que estavam relacionadas, principalmente à disciplina rígida, o Colégio Regina Coeli tornou-se uma referência em educação. Tal referência foi mantida e ficou atrelada às Irmãs de São José, inclusive, após o período de transição do estatuto, quando o Colégio Regina Coeli tornou-se de caráter comunitário, administrado pelo CECOVEA.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. Fontes Orais: Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 155-202.
- BACELLAR, Carlos. Fontes documentais: uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 23-79.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e história cultural*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- RABELO, Giani; FERREIRA, Edinalva Leal. *Vida religiosa e magistério: a construção da identidade docente*. I Seminário de Pesquisa da Linha “Educação, Linguagem e Memória, v. 1,

n 1, 2010. Disponível em: <http://periodicos.unesc.net/index.php/SELM/issue/view/29>. Acesso em 28 maio 2013.

REFERÊNCIA DOCUMENTAL

RELATÓRIO DA VERIFICAÇÃO PARA EFEITO DA CONCESSÃO DE “INSPEÇÃO PRELIMINAR” GINÁSIO REGINA COELI. Veranópolis, 1949.

RELATOS ORAIS

CEMBRANI, Henriete. *Entrevista*. Caxias do Sul, 2012. Entrevista concedida a Marina Matiello.

GIUGNO, Jane Lourdes Dal Pai. *Entrevista*. Veranópolis, 2012. Entrevista concedida a Marina Matiello.

NEGLIA, Maria Diumira Barcellos. *Entrevista*. Caxias do Sul, 2012. Entrevista concedida a Marina Matiello.

STRAPAZZON, Maria do Carmo de Mello. *Entrevista*. Veranópolis, 2012. Entrevista concedida a Marina Matiello.

ONTEM E HOJE: BREVES OBSERVAÇÕES SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES NA ESCOLARIZAÇÃO DE IMIGRANTES E SEUS FILHOS NO BRASIL¹

Miriam de Oliveira Santos

Doutorado em Antropologia Social

Professora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Pesquisadora Associada ao Núcleo Interdisciplinar de Estudos Migratórios

Introdução

Esse texto é parte de uma pesquisa sobre socialização e escolarização de imigrantes que conta com financiamento da FAPERJ e do CNPq. Nosso problema de pesquisa é a comparação entre recepção e a percepção da diferença nos diferentes fluxos migratórios que chegaram ao Brasil, comparando especialmente a imigração européia do final do século XIX e a imigração africana e latino-americana do século XXI. Buscaremos investigar como se dá o acolhimento e se existem diferenças de tratamento em relação aos alunos e professores de diferentes etnias e nacionalidades, que chegam ao Brasil através da Migração Internacional. Nossa questão fundamental é entender como a escola, homogeneizadora por princípio e definição, lida com as diferenças. Nos debates atuais da área da educação o multiculturalismo surge como uma resposta a essa questão. No entanto, como afirma Pereira:

Apesar de o discurso multiculturalista ter influenciado fortemente a legislação escolar e as políticas educativas, continua a haver um enorme hiato entre a retórica e a prática. Tal hiato deve-se, sobretudo, a um insuficiente e ineficaz sistema de formação contínua de professores, o qual não tem dado o relevo adequado a uma problemática tão importante e necessária, impedindo ou dificultando o acesso de muitos professores,

1 As pesquisas que deram origem a este paper são desenvolvidas com recursos do CNPq e da FAPERJ através dos projetos Migração e educação: Socialização de Filhos de Migrantes/Imigrantes na Sociedade Globalizada e Escolarização de migrantes e/ou imigrantes e de seus filhos e seus desdobramentos sociais no estado do Rio de Janeiro. Uma versão preliminar desse texto foi apresentada no 38º Encontro Anual da ANPOCS em 2014.

nomeadamente os mais antigos, a informações, conhecimentos e competências no âmbito da educação multicultural.(Pereira, 2004, p. 11-12)

Por remeter à necessidade de compreender-se a sociedade como constituída de identidades plurais, com base na diversidade de raças, gênero, classe social, padrões culturais e linguísticos, habilidades e outros marcadores identitários, o multiculturalismo constitui, uma ruptura epistemológica com o projeto da modernidade, no qual se acreditava na homogeneidade e na evolução “natural” da humanidade rumo a um acúmulo de conhecimentos que levariam à construção universal do progresso. Por outro lado é necessário levar em conta que o projeto multicultural, insere-se em uma visão pós-moderna de sociedade, em que a diversidade, a descontinuidade e a diferença são percebidas como categorias centrais. Da mesma forma, contrapondo-se à percepção moderna e iluminista da identidade como uma essência, estável e fixa, o multiculturalismo percebe-a como descentrada, múltipla em um permanente processo de construção e reconstrução. (SEMPRINI, 1999)

Socialização e integração dos imigrantes

A socialização e integração dos imigrantes nas sociedades de acolhida é um tema antigo nas ciências sociais, desde que Thomas & Znaniecki (1918) estudaram a integração de imigrantes poloneses na cidade de Chicago, a Antropologia e a Sociologia vem tentando dar conta desse fenômeno². Num contexto de Nacionalismo exacerbado e de Estados Assimilacionistas, eles analisaram os processos de adaptação, aculturação e assimilação dos grupos imigrantes dentro da sociedade americana. Os imigrantes perturbam a configuração clássica da Nação entendida como um Povo, uma Língua e uma Cultura, por isso a ênfase na assimilação.

No Brasil os trabalhos pioneiros sobre integração e socialização de imigrantes foram os de Emílio Willems, que não por um acaso foi professor de ensino médio nas colônias de Santa Catarina antes de se estabelecer como professor de Ensino Superior em São Paulo. Talvez por isso ele tenha observado tão bem a questão da reconstrução pela qual as identidades nacionais passam em um contexto de imigração cunhando o

2 O contexto social no qual a Escola de Chicago estava inserida é sem dúvida o grande responsável pela constituição dos conceitos que essa sociologia apresentou; tendo a imigração como pano de fundo dessas relações, “É sem dúvida a este interesse da sociologia de Chicago pela questão da assimilação dos imigrantes que se deve a existência vários dos grandes conceitos da sociologia americana, entre os quais a desorganização social, a definição da situação, a marginalidade, a aculturação” (COULON,1995,p.30)

termo “cultura híbrida” para denominar essa nova cultura que, no caso de seu contexto empírico, não era alemã nem brasileira mas uma mistura das duas.

Willems (1980) afirma que o imigrante isolado ajusta-se à sociedade abrangente por uma questão de sobrevivência mas, comunidades homogêneas de imigrantes contribuem para a manutenção da cultura de origem. O trabalho de Willems serve também para nos lembrar que só se pode observar a construção de identidades através das suas manifestações empíricas.

Nesse caso os conceitos de Cultura, Nação, Etnicidade e Identidade são fundamentais para a investigação das tensões entre a integração no país acolhedor e a manutenção da cultura do país de origem, e o fato de que socialização dos descendentes de imigrantes ocorre sempre de maneira dupla, com a família trabalhando pela socialização na cultura de origem e a sociedade abrangente apresentando a cultura local.

Observamos aqui os processos que Berger e Luckmann (1985) apontaram ao estudar o conceito de socialização. Um primeiro tipo de socialização refere-se à socialização primária, que “o indivíduo experimenta na infância, e em virtude da qual torna-se membro da sociedade”. O segundo tipo diz respeito à socialização secundária, que é “qualquer processo subsequente que introduz um indivíduo já socializado em novos setores do mundo objetivo de sua sociedade” (p. 175).

A família, e de modo especial a mulher, desempenha um papel central tanto para a sobrevivência física dos indivíduos, como para a transmissão do capital cultural, social e econômico, para a proteção e socialização de seus componentes e no estabelecimento da solidariedade entre gerações. A família opera como organização responsável pela existência cotidiana de seus integrantes, produzindo, reunindo e distribuindo recursos para a satisfação de suas necessidades básicas e também como um espaço de produção e transmissão de práticas culturais, atuando portanto, como uma instância mediadora entre indivíduo e sociedade³.

3 Como assinalamos algures: “Neste processo histórico, contudo, é importante salientar o quanto as mulheres foram protagonistas e também elementos extremamente importantes de manutenção de gostos, paladares e costumes culinários étnicos. Elas, de certa forma, em suas cozinhas, no ensinamento de receitas de mães e avós para as filhas e netas, passaram muitos valores do universo “italiano” de origem. Ensinavam, além de culinária, posturas para a vida: quem deveria ser servido primeiro, para quem seria destinado o melhor pedaço de alimento, como servir as visitas, o que deveria ser destinado à caridade, onde sentar, com quem falar, sobre o que falar, entre tantos outros ensinamentos. Enfim, além

Contudo, quando migrantes, imigrantes e/ou seus filhos passam a frequentar a escola, frequentemente entram em choque com os valores, comportamentos e informações que lhes são apresentados. No Brasil ainda são escassos os estudos sobre a socialização primária de migrantes e imigrantes e as relações sociais dentro da escola, principalmente no caso das novas migrações do século XXI. Tais estudos são importantes para responder a uma pergunta fundamental: como a escola, que por definição é uma instância homogeneizadora, lida com as diferenças?

Em uma entrevista Nicolau Sevcenko afirmou:

A minha família transitou amplamente pelo leste industrial, de início estava na Mooca, daí para a Vila Zelina e depois veio para a Quinta das Paineiras. A razão da migração foi porque originalmente a população eslava estava concentrada na região da Mooca. E depois foi progressivamente se ambientando na área mais alta: a Vila Alpina, Vila Zelina, Vila Tolstói; que se encheram daquelas igrejas com torres de estilo oriental, em forma de cabeça de alho. Se você olhasse em para qualquer colina mais alta, em cima dela haveria uma igreja com aquela arquitetura típica das igrejas ortodoxas da Europa Oriental; parecia que você estava num trecho da Europa Oriental. A língua mais comum, embora houvesse gente vinda de vários países da Europa Oriental, a língua geral era o russo. Se você não falava russo não conseguia comprar pão ali, o que me fez crer, por muito tempo, que eu estava na Rússia. Cai na realidade, quando fui para a escola e voltei correndo pra minha mãe, chorando e dizendo: “me puseram numa escola de estrangeiros”, e pela primeira vez ouvi: “não, estrangeiro é você, estrangeiros somos nós⁴”.

Aparentemente essa foi uma experiência muito marcante porque Sevcenko já a havia relatado anteriormente:

Mas a linguagem sempre foi um problema pra mim. E claro, mais complicado ainda pelo fato de que a minha língua original, minha língua materna, é o russo. Quando fui para a escola a experiência foi traumatizante. Eu não entendia nada. Sentei onde eu entendi que me mandavam sentar, e fiquei ali, constrangido, por um longo tempo, esperando que a aula acabasse e eu pudesse ir correndo para casa, pra dizer à minha mãe que haviam cometido um grande equívoco, haviam me colocado numa escola estrangeira. Pela primeira vez minha mãe me disse isso: “Não, estrangeiros somos nós”. Porque, como meus pais eram refugiados políticos, eles não vieram para o Brasil como imigrantes, com pretensão de se assimilar aqui.

de comida, ensinava-se como uma “boa mulher italiana” deveria se comportar dentro e fora de casa, quais as hierarquias sociais existentes e como deveriam ser respeitadas (ou não)”. (SANTOS e ZANINI,2008)

4 Nicolau Sevcenko, desgarrado e genial.Por Alvaro Katsuki Kanasiro e Luis Felipe Kojima Hirano, no PontoUrbe. 15 DE AGOSTO DE 2014. http://outraspalavras.net/outrasmidias/capa-outrasmidias/nicolau-sevcenko-desgarrado-egenial/?utm_source=feedly&utm_reader=feedly&utm_medium=rss&utm_campaign=nicolausevcenko-desgarrado-e-genial

Eles sempre ficaram na expectativa de que a situação na Rússia mudasse e que eles pudessem voltar para lá.⁵

Esse “cair em si” e tomar consciência de que é estrangeiro ao entrar para a escola é bastante frequente. Uma de nossas entrevistadas, descendente de alemães da região rural de Pelotas-RS, conta que aprendeu o português apenas quando entrou na escola aos seis anos, e que durante muito tempo não sabia como falar em português determinadas palavras que não eram utilizadas no contexto escolar (batata por exemplo).

Observamos nestes exemplos uma tensão entre os princípios de segregação e assimilação. Afinal como aponta Barth (2000) identidade é sempre relacional e as fronteiras étnicas só tem sentido quando existe a necessidade de distinguir entre “nós” e os “outros”. Muitas vezes a entrada na escola significa um momento de negociação de identidades, onde aciona-se a mais relevante para aquele contexto. Assim crianças que se apresentavam como “italianas” ou “alemães” podem preferir a identidade de “brasileiras” na escola. Em muitos casos as crianças não podem fazer essa escolha em função de características físicas ou do sotaque, enfrentando muitas vezes o isolamento e a estigmatização (FROSI, 1996) .

Mas se os imigrantes, que chegaram no fim do século XIX e início do XX vinham em grupos e muitas vezes mantinham a identidade por décadas após a chegada, o mesmo não pode ser dito dos imigrantes de hoje. É claro que as redes ainda são determinantes para os fluxos mas, os bairros étnicos praticamente inexistem e os locais de encontro e atualização da memória e identidade étnica se não são escassos são pouco visíveis.

A grande imigração do século XIX

Oficialmente a imigração no Brasil começa após a Independência em 1822, até porque o Brasil só começa a existir nessa data, mas antes disso em 1818, quando o Brasil ainda era parte do Império Português, Dom João VI funda uma colônia agrícola na Bahia, que recebe imigrantes alemães e o nome de Leopoldina, em homenagem à

5 A história como missão. Revista de História. 18/9/2007.
<http://rhbn.com.br/secao/entrevista/nicolausevcenko>

princesa Leopoldina⁶. Ainda sob o domínio português temos a fundação de Nova Friburgo⁷ com a instalação de cem família suíças em 1919 e em 1824 foi fundada a colônia de São Leopoldo no Rio Grande do Sul, aquela que é considerada o marco inicial da imigração e colonização no Brasil. Segundo Seyferth (2002, p.119), a colonização “surgiu de uma lógica geopolítica de povoamento, articulada à ocupação de terras públicas consideradas “vazias” – sem qualquer consideração pela população nativa, classificada como nômade e incivilizada, na medida em que esse sistema de ocupação territorial avançou a partir da década de 1840.” Entre os anos de 1824 e 1829 foram fundadas no sul quatro colônias “alemãs” todas elas em pontos estratégicos como os entrocamentos dos caminhos de tropeiros, sinalizando o caráter geopolítico também atribuído à colonização em terras públicas, e sua intensificação.

Paralelamente a essa política de colonização e povoamento surge uma imigração dirigida para as fazendas de café de São Paulo em que os imigrantes eram mantidos em regime de colonato como, parceiros, meeiros ou arrendatários, utilizando o trabalho familiar para atingir as metas de produção e garantir a subsistência familiar.

De acordo com Fausto (1999) cerca de 4,5 milhões de pessoas imigraram para o Brasil no período compreendido entre os anos de 1882 e 1934. Deste total, 2,3 milhões foram para o estado de São Paulo, no entanto, é necessário descontar desse número os retornados, isto é, aqueles imigrantes que retornam aos seus países, ou imigram novamente para um terceiro país. Também foram criadas colônias de povoamento nos estados de Minas Gerais e do Espírito Santo, com a finalidade de “civilizar” os índios lá instalados.

Observamos nos imigrantes que chegam ao Brasil no final do século XIX e início do século XX, uma socialização bastante concentrada na família e na igreja. Em outro trabalho (ZANINI e SANTOS, 2011) investiguei a importância da educação para imigrantes italianos e seus descendentes no Rio Grande do Sul, analisando o quanto a educação esteve presente na constituição das italianidades desse grupo étnico. As análises demonstraram que a família, vista como instância socializadora e compreendida dentro do contexto religioso e do mundo do trabalho, foi o elemento-chave para a

6 A princesa Leopoldina, de origem austríaca, havia casado em 1817 com D. Pedro I e com a proclamação da Independência em 1822 tornou-se Imperatriz.

7 Sobre Nova Friburgo ver Seyferth, 2000.

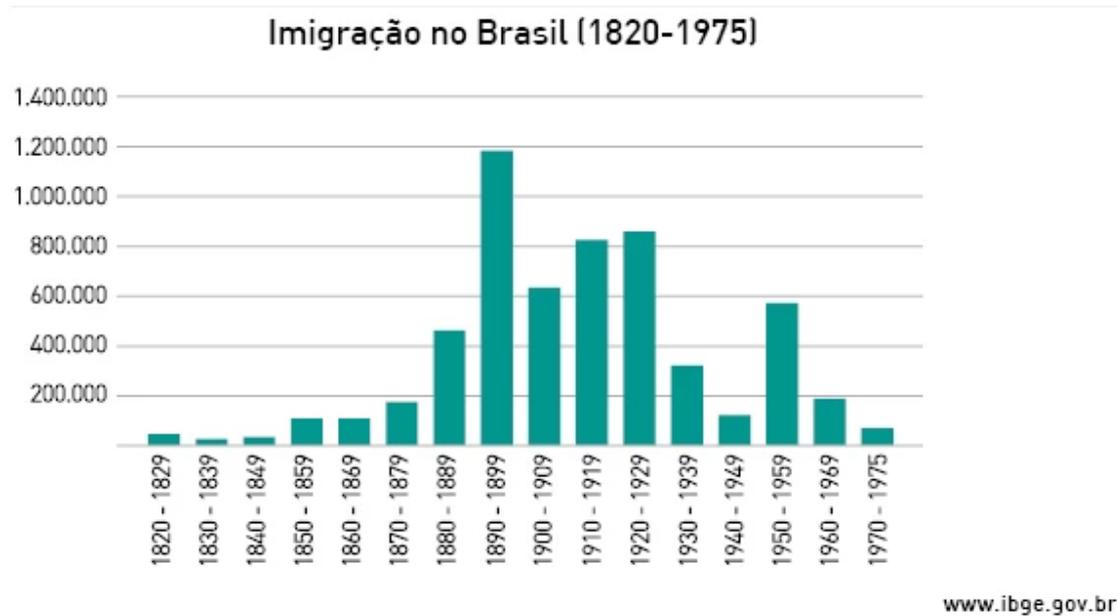
sobrevivência desses imigrantes e descendentes, assegurando a transmissão do capital cultural e econômico e operando como espaço de socialização e preservação de práticas culturais e organizativas responsáveis pela existência cotidiana desses indivíduos.

No início, o catolicismo era o principal fator de união e unificação dos imigrantes italianos, e muitas escolas foram fundadas por ordens religiosas que ofereciam uma educação pragmática e positivista. O ensino nessas escolas desprezava o que era visto como um excesso de teorias, aproximando-se da visão expressa pelo ditado italiano “a enxada é o mais nobre instrumento do mundo, mais do que o livro e que a espada⁸”, ou seja valorizava-se sobretudo o aprendizado do trabalho (FROSI, FAGGION E DAL CORNO, 2008, p.148).

São elementos que apontam para a manutenção de uma cultura italiana, caracterizada pela presença marcante da religião (católica), pelo orgulho pelo trabalho, pelo apego irrestrito à noção de família como núcleo em torno do qual tudo se constitui e se constrói. No entanto, observamos também que a escola, e especialmente o seminário, eram também pensados como estratégias possíveis de sobrevivência da família, especialmente dos pequenos proprietários rurais, já que as pequenas propriedades nem sempre permitiam a manutenção e reprodução social da família.

Observando o gráfico ao seguir podemos perceber que essa grande imigração concentrou-se em um período bastante curto da história do Brasil, contudo suas marcas perduram até hoje, sobretudo no Sul do Brasil. No entanto constituíram-se vários fluxos com características diferentes, mesmo para uma mesma nacionalidade, por isto é bastante difícil generalizar as conclusões.

8 É um ditado camponês, que alfineta os padres, que tem como instrumento o livro e os nobres, cujo instrumento é a espada.



Os novos imigrantes

A estabilidade econômica, o desenvolvimento industrial, as novas descobertas no campo do petróleo e a crise econômica mundial recolocam o Brasil na rota da imigração, aumentando muito o número de entradas de estrangeiros no país. Contudo também é grande a imigração de retorno, dos brasileiros que na chamada “década perdida” (1980- 1990) haviam emigrado para os Estados Unidos, Europa e Japão e retornam ao país de origem em função da crise econômica nos países aonde se estabeleceram⁹. Observando os dados do Censo de 2010 podemos perceber um aumento de 86,7% no número de imigrantes estrangeiros vivendo no Brasil em relação ao censo de 2000. Obviamente os dados do censo não computam os imigrantes irregulares ou não documentados portanto estima-se que esse percentual possa ser ainda maior¹⁰.

Se considerarmos apenas os imigrantes estrangeiros perceberemos que os maiores contingentes são de Bolivianos, Paraguaio e Argentinos, caracterizando portanto migrações transfronteiriças. O Brasil é o quarto destino dos bolivianos, depois de Argentina, Espanha e Estados Unidos.

9 De acordo com o Censo 2010, 174.597 retornaram ao Brasil. Segundo dados do IBGE, entre os imigrantes internacionais que chegaram ao Brasil no período compreendido entre os anos de 1995 e 2000, 61% eram brasileiros, ou seja, imigrantes internacionais de retorno, enquanto entre 2005 e 2010 o percentual de brasileiros alcançou 65,5% dos imigrantes

10 Foram 286.468 imigrantes estrangeiros em 2010 e 143.644 em 2000.

Os dados do censo também mostram que existe uma diversificação das nacionalidades daqueles que imigram para o Brasil crescendo também o número de Chineses, Coreanos, Angolanos, Congolezes, Haitianos, senegaleses e etc. Observa-se também que a imigração e os imigrantes estão ganhando visibilidade na mídia, nem sempre de forma positiva.

Como frisa Oliveira (2013, p.209):

(...), entende-se que o recente aumento no volume de entrada de estrangeiros não faz com que a participação relativa dos imigrantes internacionais na população brasileira seja significativa, ao ponto de se afirmar que o Brasil é um País de imigração. A conjuntura econômica proporciona a elaboração de cenários que apontam para a intensificação nos fluxos migratórios. Esse cenário favorável à imigração poderá atrair não só mão de obra qualificada, mas também trabalhadores de países em desenvolvimento, vizinhos ou não do Brasil. Nesse contexto, alguns aspectos devem ser levantados: i) como a sociedade brasileira irá se comportar em relação a esses migrantes? ii) a mídia e segmentos conservadores que enaltecem a chegada da força de trabalho europeia e americana, mas criticam a entrada de haitianos, pautarão a discussão sobre imigração no Brasil?

O novo fluxo migratório para o Brasil é caracterizado portanto pela forte presença de latino-americanos, africanos, chineses e coreanos. Esse é um fluxo que já tem pelo menos quarenta anos. Paiva (2007) aponta que imigrantes provenientes da América Latina passaram, a partir dos anos 1970, a constituir o maior fluxo de imigração internacional para o Brasil. A partir dos anos 1980, os fluxos migratórios latino-americanos se destinaram, principalmente, para duas áreas: as regiões de fronteiras e as regiões metropolitanas (PATARRA, 2002), em especial São Paulo e Rio de Janeiro.

No Rio Grande do Sul os maiores contingentes são exatamente os dos países vizinhos: Uruguaios, Argentinos e Paraguaiois, mas os mais visíveis e debatidos são justamente os que chegaram recentemente em função dos novos fluxos: Haitianos e Senegaleses. Mas apesar da presença visível desses “novos” imigrantes, pouco se conhece sobre sua integração na sociedade abrangente e sobre a maneira como eles são recebidos pelas escolas.

As Instituições escolares brasileiras e os imigrantes

Grosso modo, podemos afirmar que a relação das Instituições escolares brasileiras com os imigrantes passou pelas seguintes etapas: Indiferença, Assimilação e Multiculturalismo.

Até a promulgação do Estado Novo em 1937 a relação do Estado brasileiro com a escolarização dos imigrantes era de indiferença. Não havia nenhum tipo de política pública voltada para a sua socialização ou de seus filhos mas também não haviam restrições, podiam frequentar as escolas públicas e também fundar as suas próprias escolas, o que foi feito por muitos grupos, e não havia a obrigatoriedade que as aulas fossem ministradas em português.

Os primeiros imigrantes alemães destinados ao projeto de colonização estrangeira do governo imperial brasileiro chegaram ao Brasil em 1824. Nesse período histórico o Estado falhou em assegurar plenamente o acesso à escola pública para os filhos dos colonos, dadas as condições precárias de localização, motivando a mobilização de lideranças comunitárias, religiosas e laicas, para a organização de um sistema escolar particular de ensino na língua materna, que teve continuidade mesmo depois do período de desbravamento e do crescimento urbano dos núcleos coloniais.

Seyferth (2014, p.17) informa que:

O Governo Imperial não priorizou a criação de escolas nos núcleos coloniais, motivando a implementação de um sistema educacional particular, com ensino em língua alemã. As escolas pública existentes nas áreas coloniais, principalmente antes da criação dos municípios (...), eram insuficientes para atender à demanda e praticamente inacessíveis para os filhos dos colonos localizados nas linhas coloniais mais afastadas do centro urbano.

Ela assinala ainda que: “O ensino em uma língua estrangeira e a multiplicação dessas escolas nas áreas de colonização no sul não causaram, aparentemente, preocupação no âmbito da administração pública.” (SEYFERTH, 2014, p.18)

O Paradigma Assimilacionista

Com o Estado Novo, um novo paradigma educacional foi implantado: o da assimilação. Todos os imigrantes deveriam aprender o português, expressar-se somente nessa língua e esquecer a sua cultura de origem. As escolas mantidas pelas diversas

comunidades imigrantes são fechadas ou nacionalizadas. As reformas de ensino vão aos poucos implantando uma base curricular comum para todo o país.

O regime ditatorial do Estado Novo, iniciado em 1937, instituiu a campanha de "abrasileiramento" forçado, com intervenção na organização comunitária de imigrantes e descendentes, começando pela nacionalização do ensino que desarticulou a rede escolar teuto-brasileira.

Seyferth (2014,p.18)) aponta que um dos fatores que levam à campanha de nacionalização é o peso que o nacionalismo atribui ao “papel da escola na formação dos cidadãos nacionais”, a proibição de língua estrangeira estaria relacionada ao fato do ensino em língua vernácula ser considerado essencial para “cimentar a univocidade do Estado e a singularidade da nação.”

Segundo Willems (1940, p.1-2) o termo assimilação surge na filosofia, existindo também na psicologia, na biologia e na sociologia. Ele aponta que o conceito foi transferido do campo enunciativo da biologia onde, em suas palavras, consiste nos “processos pelos quais um organismo transforma uma substância de tal modo que esta perde suas qualidades anteriores a ponto de fundir-se com a própria substância orgânica”, para o campo da sociologia, através de uma comparação feita por Henry Fairchild, sociólogo norte americano, em 1938 entre a assimilação social e a assimilação orgânica, cuja semelhança está no modo pelo qual há uma perda inicial das características anteriores e a adoção de novas características, semelhantes ao novo meio ou à nova nacionalidade.

Desde a década de 1920, os governos estaduais criaram mais escolas públicas apostando no atrativo da gratuidade, principalmente para os filhos dos colonos que tinham dificuldade para pagar as mensalidades. Nesse sentido, a escola pública tornou-se uma opção para o colono pobre (Willems, 1946,p. 408), mais do que para as classes média e alta urbanas, apesar dos problemas de aprendizagem causados pelos desentendimentos linguísticos entre os alunos e seus professores brasileiros, assinalados por Krentz (1994,p.28).

Quando a nacionalização começou, em 1938, existiam no Brasil 1.500 escolas teuto-brasileiras, boa parte delas administradas por ordens religiosas católicas e pelas comunidades evangélicas luteranas (Dalbey, 1969; Kreutz, 1994).

Nesse ano, essa rede foi enquadrada nos parâmetros gerais (inclusive curriculares) do Ministério da Educação, com a proibição do ensino em língua estrangeira e a exclusão dos professores que não eram brasileiros natos. Escolas comunitárias com ensino em outra língua eram mantidas por outros grupos de imigrantes e descendentes (caso de italianos, libaneses, japoneses, etc.) e também foram atingidas pelas medidas nacionalizadoras.

O impacto nacionalizador atenuou-se depois do regime ditatorial do Estado Novo, mas manteve-se a crença na assimilação dos estrangeiros como um princípio unificador da nação. Observa-se, por exemplo, na LEI Nº 5.692, DE 11 DE AGOSTO DE 1971, que fixava as diretrizes e bases da educação nacional que logo no 2º parágrafo do artigo primeiro do capítulo 1, se afirma: “ O ensino de 1º e 2º graus será ministrado obrigatoriamente na língua nacional.”

O Paradigma Multicultural

As discussões acerca do multiculturalismo são tributárias dos debates sobre o pósmodernismo e sobre os efeitos da descolonização, ou do pós-colonial como prefere Hall (2003) especialmente a partir dos anos 70.

Em função da globalização do capital e da intensificação da circulação de informações, não acontece uma uniformização do mundo (nem mesmo uma americanização, como temiam alguns) mas pelo contrário assistimos a afirmação de identidades locais e regionais, o crescimento dos conflitos multiculturais, mas também a formação de sujeitos políticos que reivindicam, o direito à diferença, políticas compensatórias e ações afirmativas. Que se materializam em políticas públicas baseadas em ações antirracistas e anti-discriminatórias, tais como: cotas para minorias, educação bilíngue e programas de apoio aos grupos marginalizados.

Movimentos sociais organizados por mulheres, negros, homossexuais, populações latino-americanas e migrantes tornaram-se, nas últimas décadas do século XX, atores políticos demarcando e reivindicando diferenças de gênero, culturais e étnicas. Contudo, apenas na década de 80, acontece o fortalecimento e a visibilidade das chamadas minorias étnicas, raciais e culturais no Brasil. A pressão dos movimentos sociais se reflete diretamente no texto da Constituição de 1988, que é considerada um marco por admitir pela primeira vez o nosso pluralismo étnico.

Nos debates atuais da área da educação o multiculturalismo surge como uma resposta tanto à imigração, quanto às novas identidades políticas e sociais. Considerando-se a polissemia do termo multiculturalismo e suas diversas abordagens, é importante salientar que em sua vertente mais crítica, também denominada multiculturalismo crítico ou perspectiva intercultural crítica, que busca ir além da valorização da diversidade cultural em termos folclóricos ou exóticos, para questionar a própria construção das diferenças e, por conseguinte, dos estereótipos e preconceitos contra aqueles percebidos como “diferentes” no seio de sociedades desiguais e excludentes.

Diversos países como Brasil, Portugal, Espanha, Canadá, tem adotado o multiculturalismo na educação. No entanto, como demonstram Gusmão (2005) e André (2007) ao estudar respectivamente as escolas de Portugal e Espanha, a inserção dos imigrantes e seus filhos no sistema educacional ainda é um desafio.

O lugar de trabalho do professor permite um constante contato com elementos culturais da comunidade na qual a escola está inserida, tais como vestimentas, gestualidade, sotaques, músicas, expressões religiosas e etc. Tal pluralidade cultural pode ser vista como um aliado ou mesmo como um agravante ao trabalho docente. Este profissional, por sua vez, se vê em situações em que precisa escolher entre o acolhimento, a tolerância ou mesmo a rejeição a certos elementos da cultura com que tem contato em seu dia a dia.

Porém, a escola contemporânea é não somente um lugar de transmissão de conhecimento, mas também, uma “arena cultural” onde se confrontam as diferentes forças sociais, econômicas e culturais em disputa pelo poder. O que está em questão, portanto, é a pluralidade, em específico os “outros”, aqueles que consideramos diferentes, especialmente os que vem de outra cultura como migrantes, imigrantes e seus descendentes. A reflexão atual acerca da relação entre escola e cultura pressupõe, também, a discussão sobre as possibilidades e modalidades de diálogo, que são ou devem ser estabelecidas, entre os diversos grupos sociais, étnicos e culturais que coexistem em um espaço social de dimensões cada vez mais globais.

Em um trabalho de campo na Baixada Fluminense encontramos chineses e congoleses em escolas da região, porém em condições radicalmente diferentes:

(...) Os congoleses se concentram no município de Duque de Caxias e preferem frequentar as escolas públicas; os chineses estão concentrados no

município de Nova Iguaçu, mas começam a se espalhar pelos municípios vizinhos e são encontrados em escolas particulares ou nas de ensino médio mantidas pelo governo federal. Casos de xenofobia são relatados por ambos os grupos. Os congoleses, além de sofrerem a xenofobia, são estigmatizados pelo estereótipo do africano como miserável, mas também sofrem muito racismo. Os dois grupos são bastante fechados e pouco estudados, embora se registrem alguns trabalhos em andamento. Na nossa pesquisa, apareceu um aluno chinês matriculado em uma escola particular do município de Paracambi. Nesse caso, os conflitos são duplos: do aluno com os colegas de escola, que debocham do seu sotaque, e dos pais com os professores, porque o aluno é canhoto e os pais insistem que a criança deve aprender a escrever com a mão direita. (SANTOS, 2014, p.106)

Neste caso é importante lutar ao mesmo tempo contra a homogeneização e padronização mas também contra a desigualdade e a discriminação presentes na nossa sociedade e, especialmente, no ambiente escolar. Reconhecendo as diferenças e rechaçando os fenômenos de intolerância, xenofobia e negação do outro.

Considerações finais

Sem dúvida, pluralidade vive-se, ensina-se e aprende-se. É trabalho de construção, no qual o envolvimento de todos se dá pelo respeito e pela própria constatação de que, sem o outro, nada se sabe sobre ele, a não ser o que a própria imaginação fornece (BRASIL, 1998, p.141).

Buscamos nesse trabalho avaliar como os imigrantes se inserem na sociedade brasileira e percebemos que apesar da retórica oficial de um país de braços abertos para todos nós não recebemos bem os imigrantes e, principalmente, nossas escolas não estão preparadas para lidar com a diversidade cultural que eles trazem.

Em comum entre os dois períodos analisados, a saber, a grande imigração do final do século XIX e início do século XX e os novos imigrantes do século XXI, encontramos a centralidade da família e a importância do trabalho, mas os novos imigrantes investem muito mais na educação formal vista cada vez mais como um fator de ascensão social. Por outro lado percebemos que, apesar das ciências sociais não trabalharem mais a análise dos grupos imigrantes sob o paradigma assimilacionista, a escola continua a fazê-lo e tem muita dificuldade para lidar com a diferença, apesar do discurso multicultural que permeia as políticas públicas educacionais

Referências

- BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BRASIL, Parâmetros Curriculares Nacionais. Diversidade Cultural, 1998
- COULON, Alain. **A Escola de Chicago**. Campinas : Papyrus Editora, 1995.
- DALBEY, Richard O. **The german private schools of southern Brazil during the Vargas years, 1930 - 1945**. Tese de doutorado. Indiana University, 1970.
- FROSI, Vitalina M. A linguagem oral da Região de Colonização Italiana no sul do Brasil.
- MAESTRI, Mário (coord.). **Nós, os ítalo-gaúchos**. Porto Alegre: UFRGS, 1996. p. 158-167.
- FROSI, Vitalina Maria, FAGGION, Carmen Maria e DAL CORNO, Giselle Olívia Mantovani. Prestígio e Estigmatização: Dialeto Italiano e Língua Portuguesa da Região de Colonização Italiana do Nordeste do Rio Grande Do Sul. **Revista da ABRALIN**, v. 7, n. 2, p. 139-167, jul./dez. 2008.
- HALL, S. **Da Diáspora**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003
- KREUTZ, Lucio. **Material didático e currículo na escola teuto-brasileira**. São Leopoldo (RS): Editora UNISINOS, 1994.
- OLIVEIRA, Antônio Tadeu. Um panorama da migração internacional a partir do Censo Demográfico de 2010. **REMHU, Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana.**, Brasília , v. 21, n. 40, Junho 2013 .
- PAIVA, O. C. “A imigração de latino-americanos para São Paulo (Brasil): dois tempos de uma mesma história.” São Paulo, Pastoral do Imigrante, 2007. Disponível na internet www.memorialdoimigrante.org.br/arquivos/artigofranca.pdf Acesso em dezembro de 2011.
- PATARRA, N. “Migrações internacionais e integração econômica no cone Sul: notas para discussão” In: SALES, T.; SALLES, M. do R. R. (orgs). **Políticas migratórias: América Latina, Brasil e brasileiros no exterior**. São Carlos: EdUFSCar, Editora Sumaré, 2002.
- PEREIRA, Anabela. **Educação Multicultural – Teorias e Práticas**. Porto: Asa Editores, 2004
- REX, John. The concept of a multicultural society. In: GUIBERNAU, M. e REX, J. (eds) **The ethnicity reader, nationalism, multiculturalism and migration**. Cambridge: Polity Press, 1997.

SANTOS, Miriam de Oliveira e ZANINI, Maria Catarina C. . Comida e simbolismo entre imigrantes italianos no Rio Grande do Sul (Brasil). **Revista Caderno Espaço Feminino**, v. 19, p. 255-284, 2008.

SANTOS, Miriam de Oliveira. Migração e educação: analisando o cotidiano escolar na Região Metropolitana do Rio de Janeiro. **Revista PerCursos**. Florianópolis, v. 15, n. 28, p. 95 - 119. jan./jun. 2014.

SEMPRINI, Andréa. **Multiculturalismo**. Bauru: EDUSC, 1999

SEYFERTH, Giralda. A Imigração alemã no Rio de Janeiro. In: GOMES, Ângela Castro. **Histórias de Imigrantes e de Imigração no Rio de Janeiro** (org.), Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. **REVISTA USP**, São Paulo, n.53, p. 117-149, março/maio 2002.

SEYFERTH, Giralda. “Introdução”. In: WIEDERKEHR, Alessandra Helena. **A gênese da escola alemã no sul do Brasil**. Florianópolis: Insular, 2014.

THOMAS, Willian I. & ZNANIECKI, Florian. **The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group**. Boston : Richard G. Badger, 1918.

WILLEMS, Emílio. **A aculturação dos alemães no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.

ZANINI, Maria Catarina e SANTOS, Miriam de Oliveira. “Entre a enxada e a caneta: a educação entre imigrantes italianos e seus descendentes no Rio Grande do Sul (Brasil)”, In: FRANCO, Sebastião Pimentel; SÁ, Nicanor Palhares (Org.). **Gênero, etnia e movimentos sociais na história da educação**. Vitória: EDUFES, 2011.

A ESCOLA GARIBALDI: REFLEXOS DA CONSTRUÇÃO DA FERROVIA NA DÉCADA DE 1940

Renata Brião de Castro

Mestranda em Educação

Universidade Federal de Pelotas

Patrícia Weiduschadt

Doutora em Educação

Universidade Federal de Pelotas

O presente trabalho tem por objetivo discutir sobre a construção da ferrovia na localidade da colônia Maciel e os reflexos disso tanto no local, quanto na instituição escolar da região, Escola Garibaldi. A ferrovia começou a ser construída no ano de 1940, e dessa forma, os trabalhadores dessa foram residir temporariamente na Colônia Maciel. Sendo assim, esse texto pretende analisar as relações estabelecidas entre estes grupos, a partir das memórias dos moradores da Colônia Maciel e alunos da Escola Garibaldi nesta época. Para melhor entendimento, denomina-se de moradores locais, as pessoas da região e moradores temporários àqueles que se instalaram na localidade durante o período da construção. O trecho da estrada de ferro foi concluído no ano de 1950, sendo que não foi finalizado todo o trajeto previsto.

Sobre a Escola Garibaldi, esta foi construída pelo poder público municipal no ano de 1928, iniciando as aulas em 1929, tendo como professor desde essa data até o ano de 1950, o docente José Rodeghiero, o qual era da mesma região e grupo étnico. Essa instituição escolar está situada na Colônia Maciel, região essa colonizada no final do século XIX por imigrantes de origem italiana, sendo que há um envolvimento da comunidade local e da instituição religiosa com a escola.

Para realização do objetivo deste texto foram utilizados como fontes para a pesquisa: dois periódicos (jornais “Diário Popular” e “A Opinião Pública”), entrevistas realizadas pelas pesquisadoras e também, narrativas guardadas como acervo no banco de dados do Museu Etnográfico da Colônia Maciel (MECOM). Para

analisar estas fontes, faz-se uso das teorizações a respeito da história oral, do uso de narrativas produzidas por outros pesquisadores, do mesmo modo sobre o uso de periódico em pesquisas históricas.

No que tange a história oral, utiliza-se as reflexões de Portelli:

[...] quando falamos em memória, não falamos de um espelho do passado, mas de um fato do presente, porque o conteúdo da memória pode ser o passado, mas a atividade de recordar, a atividade de contar a história do passado é uma atividade do presente, e a relação que se coloca é uma relação entre presente e passado (PORTELLI, 2010, p.11).

Torna-se primordial para o historiador oral, compreender as narrativas não só pela interpretação das mensagens, mas também pelo que não lhe é comunicado, o não dito, os silêncios, as hesitações, a repetição das informações podem ser tão ou mais valiosas que o realmente explicitado. O pesquisador deve levar em conta sua subjetividade na condução das entrevistas, entretanto as autoras pontuam que isso não significa abandonar as regras e uma abordagem científica (FERREIRA e AMADO, 2006).

Para referenciar o uso de narrativas constituídas como acervo, busca-se apoio em Grazziotin e Almeida (2012), conforme as autoras utilizar esses documentos é um desafio e ao mesmo tempo a possibilidade de dar outra perspectiva a esses documentos “dando movimento a algo que está em inércia” (GRAZZIOTIN e ALMEIDA, p. 2012, p. 41).

Para tratar sobre o uso de jornais em pesquisas históricas faz-se uso dos estudos de Luca (2015), para a autora: “historicizar a fonte requer ter em conta, portanto, as condições técnicas de produção vigentes e a averiguação, dentre tudo que se dispunha, do que foi escolhido e por quê [...]”. (LUCA, 2015, p. 132).

Para discutir a relação entre os dois grupos utiliza-se as reflexões de Elias e Scotson (2000) sobre os “estabelecidos e os *outsiders*”, bem como algumas discussões acerca do pertencimento étnico e identidade, entendendo que essas relações não podem estar distanciadas da análise, dado ao contexto de formação dessa comunidade, o qual está ligada ao processo imigratório no município de Pelotas (RS).

A construção da estrada de ferro

Para compreensão, é necessário explicar sobre a trajetória desta estrada de ferro, sendo que os jornais se configuram como as principais fontes para o entendimento dessa. Através das matérias jornalísticas foi possível perceber como estava sendo organizada essa construção, sendo problematizado o uso dos periódicos como fontes para a pesquisa.

No ano de 1940, começa a ser construída a estrada de ferro que passa pela localidade da Colônia Maciel. Esta ferrovia ligou os municípios de Pelotas e Canguçu no interior do Estado do RS. Se configurou, na época, como o principal meio de deslocamento de uma cidade para a outra e também da zona rural para a urbana. Para a construção dessa, vieram pessoas externas à Colônia Maciel. Como o período foi alongado, instalaram-se na localidade familiares dos trabalhadores. Por conseguinte, as crianças destas famílias foram estudar na Escola Garibaldi. De acordo com os jornais, essa ferrovia teria como traçado inicial ligar os municípios de Pelotas, no sul do estado, a Santa Maria, na região central, tendo no início uma discussão quanto ao trajeto, se o destino seria Santa Maria, São Pedro ou Cachoeira do Sul. Porém, se estabeleceu que seria Santa Maria. Antes disso, como independente do caminho a seguir, a ferrovia partindo de Pelotas passaria pelo município vizinho de Canguçu, foi iniciado por esse trajeto a construção. Entretanto, a ferrovia só chegou até este município no ano de 1950. Quando é inaugurada essa ferrovia, há comemorações para tal acontecimento, houve inclusive convite para inauguração dessa.

Percebe-se nos jornais uma infinidade de notícias sobre essa temática, primeiramente antes da efetivação do projeto e de ter verbas públicas destinadas para a construção ferroviária, as matérias jornalísticas concentravam-se em ressaltar a importância da ferrovia para as cidades beneficiadas pelo seu traçado. Longas reportagens falavam dos benefícios da ampliação do transporte de trem. Essas informações se tornam relevantes para entender a importância atribuída a esta obra. Conforme um dos periódicos:

Cumprir Pleitear (e, segundo me informaram, outro não é o pensamento a construção do trecho inicial de Pelotas a Canguçu, que, aproveitando a compra ou arrendamento, o ramal do Monte Bonito, e não havendo obras de arte de vulto a enfrentar, será de custo relativamente baixo e de incontestáveis vantagens. Basta de ter em vista a circunstância de que o traçado atravessa uma zona de população densa, quasi toda colonizada, e vai ter à vila de Canguçu, ponto de convergência de importantes vias de comunicação, vindas dos municípios de Piratini e Pinheiro

Machado e dos de Caçapava e Encruzilhada, através dos passos, da Carreta, do Marinheiro, da Guarda e de São José do Patrocínio, no rio camaquam, passando pelos 2º e 3º distritos, ambos dotados de terras fertilíssimas, e, em parte, colonizada, bem como o 1º e o 5º, que também levarão produtos à estação da vila (DIÁRIO POPULAR, 03/09/1937 p. 3)¹.

O início das construções no ano de 1940 é noticiado: “foram iniciados os trabalhos de construção da estrada de ferro entre Pelotas e Santa Maria” (DIÁRIO POPULAR, 10/05/1940 p. 8). Entretanto, anterior a essa data os periódicos já noticiavam com frequência o projeto para a estrada de ferro, bem como sua importância para a região. A seguir uma matéria do Diário Popular:

E, este trecho ferroviário, uma vez construído, começara a dar, desde logo, lucrativas compensações, do que, aliás, só duvidará quem não conheça o extraordinário movimento das estradas de Cangussú a Pelotas, a da Colônia Maciel e a do Santo Amor, e principalmente esta que, apesar de completamente abandonada pela administração estadual, tornando-se quasi impraticável na estação invernososa, é a mais importante e mais transitada no sul do Brasil. Djalma de Matos (DIÁRIO POPULAR, 29/08/1937).

Do mesmo modo, no periódico A Opinião Pública também há notícias desta mesma tipologia, porém em menor quantidade do que no Diário Popular. O início das obras também é noticiado: “Chegou, hoje, a esta cidade, o contingente que iniciará, imediatamente, a construção da estrada de ferro Pelotas – Santa Maria” (A OPINIÃO PÚBLICA, 09/03/1940 p. 1).

A associação comercial do município de Pelotas solicitava agilidade na efetivação desta obra. Quando começam os trabalhos no ano de 1940, os jornais noticiam o andamento da construção. Longas matérias são publicadas. Uma delas alerta para a falta de trilhos para o prosseguimento dos trabalhos (DIÁRIO POPULAR, 10/11/1946 p. 8). A associação comercial de Pelotas se mostra interessada na continuidade das obras, conforme o periódico “pleiteia a associação comercial o prosseguimento das obras da ferrovia Pelotas – Santa Maria” (DIÁRIO POPULAR, 05/07/1945 p. 1). Outra matéria (DIÁRIO POPULAR, 29/05/1947 p. 6) revela que há uma grande concentração de pessoas para assistirem à chegada desses trilhos, os quais deram continuidade na construção. Quando há interrupções na construção da ferrovia por algum motivo, a imprensa noticia essas cobranças na continuidade das obras. Com o trecho a seguir é possível ver uma dessas queixas:

¹ Nas citações dos periódicos foi mantida a grafia do período.

O trecho entre Pelotas e Canguçu atravessa rica região colonial, povoada com cerca de 80 mil habitantes, de grande e variada produção de gêneros alimentícios, e ainda não está em tráfego. Entretanto os trilhos em grande parte estão assentados, as estações construídas, as casas dos ferroviários construídos, as casas dos ferroviários levantados, um túnel de 180 metros de comprimento está concluído há muito tempo.

Que falta para se iniciar o tráfego? Falta mais um pouco de espírito dinâmico (DIÁRIO POPULAR, 18/03/1947 p. 8).

Nessa matéria do periódico já na data de 1947, reclama-se do porque ainda não havia iniciado a funcionar a ferrovia. Quando o trem começa a funcionar no ano de 1950 há reportagem nos dois periódicos: “correu ontem o primeiro trem entre Cangussú e esta cidade. Um trem de passageiros” (DIÁRIO POPULAR, 02/04/1950 p. 10). A inauguração também é noticiada pelos jornais: “Imponentes as solenidades comemorativas da inauguração oficial da estrada de ferro que liga Pelotas a Canguçu” (DIÁRIO POPULAR, 11/07/1950 p. 6); “Inauguração oficial, dia 9, da Ferrovia Pelotas – Cangussú (A OPINIÃO PÚBLICA 30/06/1950 p. 1). Ao analisar o convite, percebe-se que há uma programação destinada para esta inauguração, conforme o convite:

Convite de Inauguração do trecho ferroviário Pelotas – Canguçu

1º batalhão ferroviário

Convite – programa

Convite

O Coronel Julio Limeira da Silva, comandante do 1º batalhão ferroviário, e seus oficiais tem a honra de convidar V. Excia. Para assistir, no próximo dia 9 de julho, à solenidade de inauguração e entrega ao tráfego público da ferrovia Pelotas – Cangussú, construída pelo 1ª Batalhão Ferroviário, numa extensão de 73 quilômetros, com emprego de trilhos da Usina Siderúrgica Nacional de Volta Redonda.

Sua Excia. o Exma. Sr. General Eurico Gaspar Dutra Supremo Magistrado da Nação, presidirá o ato da inauguração da aludida ferrovia ou se fará representa (CONVITE DE INAUGURAÇÃO, 1950).

No convite há a programação para a inauguração, a qual ocupa o dia inteiro para esse acontecimento. No mesmo convite, é perceptível o funcionamento de ferrovias em outros lugares, essas construídas pelo mesmo batalhão que esteve na Maciel, donde pode-se observar que, neste mesmo período estavam sendo construídas outras estradas de ferro no país.

O envolvimento do Diário Popular foi intenso. O periódico realizou no ano de 1939 uma caravana passando por todas as cidades da região (Canguçu, Caçapava do Sul, São Sepé e Santa Maria) onde passariam os trilhos, a fim de mostrar os benefícios para cada um dos municípios. Por cada lugar onde a caravana passava, o periódico fazia matérias sobre esse assunto demonstrando o interesse na construção desta ferrovia,

havia uma forte expectativa para essa obra. O número de notícias mostra a importância que esta teve para a região, bem como o papel da imprensa na divulgação de notícias.

A partir da pesquisa nos jornais, pode-se perceber que esta construção foi noticiada pela imprensa local, desde o seu projeto de construção até a sua inauguração. Após esse panorama de como a imprensa jornalística tratou esse acontecimento, a seguir será abordado, especificamente, como isso se faz presente na memória coletiva dos moradores da localidade. Sempre tendo em mente que essa problematização não pode estar distanciada das discussões acerca do pertencimento étnico e identidade.

As memórias da comunidade local

Antes de entrar na discussão acerca da relação entre a construção da estrada de ferro e a escola, é necessário fazer algumas considerações sobre a localidade e esses novos moradores. Primeiramente, o estabelecimento destas famílias na colônia causou certo “estranhamento” por parte dos moradores locais, visto que a comunidade da Maciel era relativamente pequena, seus membros se conheciam, sendo a maioria oriundos do processo imigratório que ocorreu para a região. Conforme foi mencionado acima, utiliza-se as reflexões de Elias e Scotson (2000) acerca dos “estabelecidos e os *outsiders*”. Os autores definem esses dois termos, o primeiro proveniente do inglês *establishment* e *established*, designa grupos e indivíduos que detém algum tipo de prestígio e poder, se auto percebem como uma boa sociedade, possuem a identidade social de um grupo. Já os *outsiders* seriam os que não são membros da boa sociedade, é um conjunto menos heterogêneo e com menos laços sociais que os primeiros. Para fins de compreensão, nesse texto os autores estudam a comunidade de Winston Parva² na Inglaterra e as relações estabelecidas entre as zonas 1, 2 e 3. A pesquisa dos autores se diferencia da análise aqui proposta, até mesmo por se tratar de uma pesquisa antropológica que faz uso da metodologia da observação participante, entretanto é possível estabelecer algumas relações com a presente pesquisa. Por exemplo, os moradores da Colônia Maciel seriam os estabelecidos e os trabalhadores da ferrovia os *outsiders*, os primeiros possuem uma identidade que os une, seja pelo pertencimento étnico ou por compartilharem do mesmo espaço de sociabilidade, religiosidade, escolarização, trabalho. Em contraposição, os *outsiders*, ou seja, os moradores temporários da localidade, não compartilham desses mesmos códigos culturais. Na

² Esse é um nome fictício dado pelos autores para essa comunidade.

pesquisa de Elias e Scotson (2000) os autores mencionam que não havia diferenças étnicas entre os grupos de Winston Parva, já na pesquisa observada na Colônia Maciel as relações étnicas são importantes na conjuntura do contato entre os dois grupos. Porém, mais do que simplesmente dizer que um grupo era descendente de italianos e o outro não, é necessário problematizar esse aspecto, tendo que vista que só essa explicação não bastaria. Não é somente por não serem da mesma etnia que há esses conflitos nas relações, mas também pelo fato de estarem instalados há muito tempo na localidade, na qual seus antecedentes colonizaram e, num esforço comunitário se organizaram para construir as instituições locais, criando assim, uma identidade de grupo.

Nesse momento, é necessário dissertar sobre o pertencimento étnico e as questões permeadas por aspectos identitários, tendo em mente que a constituição da comunidade da Colônia Maciel se deu devido ao processo imigratório no final do século XIX. A identidade deve ser pensada como algo construído, que vai se modificando ao longo do tempo, neste contexto está interligado o pertencimento étnico dessa localidade. Para Hall (2014, p. 109): “é precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos”

Weiduschadt (2007) explica que a identidade se dá a partir da demarcação de diferenças e exemplifica a partir de sua pesquisa com a etnia pomerana. Neste grupo, há necessidade de demarcação da identidade étnica por saberem que não são lusos. Para Woodward (2014) “[...] a identidade depende da diferença [...]”. Assim sendo, no contexto aqui analisado da Colônia Maciel, no período de construção da ferrovia, relacionam-se os conflitos existentes entre os dois grupos com questões identitárias e também étnicas, uma vez que os novos moradores da localidade” não pertenciam aquele grupo da comunidade e assim uma questão étnica os diferenciava. Porém, conforme pontuou-se acima, há uma relação étnica estabelecida sim, mas não simplesmente por não pertencerem a mesma etnia. Elias e Scotson (2000) escrevem que os moradores antigos de Winston Parva se conheciam a mais de uma geração, estabeleceram um estilo de vida comum e normas em comum e os recém-chegados não compartilhavam disso. Essa relação também é possível de analisar no contato entre os moradores locais e os moradores temporários da Colônia Maciel, visto que se conheciam a muitas gerações e partilhavam dos mesmos hábitos e costumes. De acordo com os autores, os

estabelecidos esperam que os outros se adaptem e se enquadrem as suas regras e normas. Utiliza-se também das reflexões de Luchese (2007) sobre o sentimento de italianidade, pois conforme já se pontuou esse grupo é descendente de imigrantes italianos. Para tratar da categoria da memória, apoia-se em Candau (2014), quando esse disserta sobre as memórias fortes e as fracas. Uma memória fraca na concepção deste autor é aquela sem contornos bem definidos, quase não é compartilhada por um grupo, não se formando uma identidade coletiva. Já a memória forte é compacta e profunda, se impõe sobre grande parte dos membros de um grupo, independente do seu tamanho, sendo mais fácil encontrar esta memória em grupos menores. Por esse ângulo, correlaciona-se com a comunidade da Colônia Maciel, um grupo relativamente pequeno, onde praticamente todas as pessoas se conheciam/conhecem e construíram essas memórias e identidade do grupo. Construíram esse sentimento de pertença de grupo, planejando de forma coletiva o que julgavam importantes dentro dos seus costumes e hábitos.

Ao analisar as entrevistas presentes no banco de dados do MECOM, há muitas falas referentes a estrada de ferro. O primeiro dado que chama atenção, é a quantidade de narrativas em que aparecem memórias sobre a ferrovia e, o que ela representou para a comunidade na época. Das 32 entrevistas analisadas, 17 abordam esse assunto. Na maioria das vezes, o assunto parte dos entrevistadores e os entrevistados evocam suas memórias.

Os moradores da localidade, os quais foram sujeitos da história oral, mencionam que essa convivência entre os dois grupos não ocorreu de forma sempre harmônica, sendo comum alguns conflitos nessa época, inclusive nos momentos de sociabilidade do grupo, tais como em festas e bailes.

E³: Mas isso foi um ferve aí nessa estrada, que vocês nem queiram saber [...] Pelos ranchinhos, pelo movimento de gente que tinha, acho que tinha mais de 2000 pessoas trabalhando aí. Dali, daquela ponte do Zóia ali, até aqui nas casas [...] Mas, isso era assim. Era só ranchinho variado aí para aqui e para ali. Casinha de tábuas aí. Mas, tinha gente (MECOM 14).

No manuscrito produzido pelo professor José Rodeghiero, sobre a Escola Garibaldi, não é mencionado este acontecimento. Talvez pelo fato do professor registrar

³ Nestas entrevistas que são acervos foram utilizadas da maneira que estavam transcritas, porém optou-se por referir o pesquisador pela letra **P** e o entrevistado pela letra **E**.

neste documento, informações mais específicas dos registros da escola ou, simplesmente por não querer registrar esse assunto.

Em uma das entrevistas é mencionado sobre a estrada de ferro e a Escola Garibaldi:

Talvez. Não sei, não lembro. É que uma época aí, estavam trabalhando na estrada de ferro, que existia. E, então, existia gente aí de tudo que era lado. Nem sei de onde que vinham, vieram tanta gente. A beira da estrada aqui, era tudo com a casinha aqui. Ranchinho né. [...]. Por isso, existia setenta e tantos alunos aí, porque tinha toda essa gente para estudar. Não era todos daqui da região, para estudar (P. P, 2015).

Abaixo segue trecho de outra narrativa:

P: O que o senhor lembra da época da construção da estrada de ferro ali na Maciel?

E: Eu me lembro quando trabalhava na (?) em 45 [...]. Na época [muito baixo] bagoneta, carrocinha, tombadeira puxada a cavalo, ih no tempo que os soldados, carregava os trilhos, botava os ferros todos, levantavam os trilhos, levavam nas costas, carregavam nas costas, tinha que levar lá, se juntava uns dez ou dozes soldados e levavam.

E: Os exércitos mais, quem luto mais, quem trabalhou mais aqui foi os exércitos. (?) naquela época tinha uma seca muito braba, o pessoal trabalho muito ali, trabalharam na estrada de ferro (MECOM 2).

Outra narrativa converge nesse mesmo sentido:

P: O que levou o senhor a trabalhar na estrada?

E: Foi na época de uma seca muito grande, uns seis meses sem chuva. Nós éramos quatro irmãos e todos começaram a trabalhar e foi onde nós começamos a ganhar o nosso pão, eu trabalhei mais tempo.

P: Esse pessoal que trabalhava na estrada de ferro, era de onde?

E: Acho que tinha de todos os estados, tinha carioca, tinha paulista, tinha os que chamavam de barriga verde, de Santa Catarina, Paraná, tinha mineiro, tinha de todos os estados.

P: Onde eles se alojavam? **E:** Ficavam em barracos, faziam barracos (MECOM 6).

Há muitas narrativas que versam acerca do assunto da construção da estrada de ferro, de forma sintética, trazem a ideia de que a ferrovia foi muito boa para a região nos anos em que funcionou, pois possibilitou o contato entre as cidades de Canguçu e Pelotas. Mas, ao mesmo tempo, aparecem muito forte esses conflitos que ocorreram na fase de construção da ferrovia. Outro entrevistado traz a seguinte narrativa:

P: E o tempo da estrada de ferro, o senhor lembra alguma história da estrada de ferro?

E: Mais ou menos, construíram naquela época que eu nasci estavam construindo, na década de 40 né eles estavam construindo a estrada de ferro, então aí tinha muita gente trabalhando aí na empreiteira né, aquilo foi de ranchinho encostado na estrada. [...]. Então foi uma época difícil para os meus pais, porque aquele pessoal pegava, e roubavam as coisas, não podia

adquirir nada, uva, abóbora, milho, roubavam, foi uma época muito difícil, então é. Foi difícil mesmo para eles, depois que findou a estrada de ferro, eles foram indo embora, alguns casaram por aí, mas ficaram, mas quase todos foram embora. E eles findaram, mas não tenho bem certeza, mas quando a linha ficou pronta acho que eu tinha oito anos, não tenho bem certeza, mas sei até que quando o trem passando na linha é. Eu levei um susto, quando o trem apitou pela primeira vez. (MECOM 18).

Esses trechos de entrevistas mostram algumas das observações feitas acima, de quem trabalhou nesta ferrovia e dos conflitos que, surgiam entre os moradores locais e os novos moradores temporários, os quais permaneceram na localidade durante a etapa de construção. Além desses depoimentos colocados acima, há muitos outros no acervo oral que remetem a esses mesmos tópicos acerca deste assunto. Em algumas delas, encontra-se informações mais acentuadas destes conflitos ocorridos no período. Em algumas entrevistas, há certo silêncio quando se pergunta a respeito da estrada de ferro e se houve algum “estranhamento” entre os dois grupos.

A partir do exposto, é perceptível que o acontecimento desta construção foi algo marcante na comunidade e também na memória destes narradores. Um número considerável de pessoas de fora se fixaram na localidade, o que ocasionou uma mudança no cotidiano do local. Outro entrevistado rememora acerca das vantagens dessa ferrovia:

De Pelotas a Canguçu, quando eu fui para o quartel quantas vezes eu peguei o trem aqui para ir para Pelotas, ia de trem, tinha os vagões de passageiros e os de carga eram separados. O pessoal de Canguçu quando era segunda assim que ele descia, acho que saía as oito de canguçu, sete e meia a gente via os vagões cheios do pessoal que iam para Pelotas, não tinha faixa naquela época. Depois parou, o governo desativou [...]. Este traço desta via férrea se eles ativassem de novo seria um grande movimento pela época agora, tem soja, tem trigo, tem milho, muita coisa poderia ir até o porto. Agora essa indústria, essa cooperativa, estudaram daqui e dali, agora se viessem o trilho aqui, agora eles vão fazer conserva de tudo e aí podia embarcar até exportar, iria até o porto. É tudo de caminhão e o caminhão se torna mais difícil, mais risco. Se dá um acidente perde (O. C, 2015).

A instituição escolar não esteve de fora disso, conforme uma das narrativas:

E: Isso deve ter aumentado o número de gente no colégio né?

E: Mas, esse colégio ali que vai ser o museu, aquilo ali, a primeira classe, acho que nós não tínhamos essa distância aqui do quadro. E até no fundo lá, encostado na parede. Duas filas de classes assim. Cheinho. Sentava quatro alunos enfileirado, em cada classe. De manhã, de tarde.

P: Quantos alunos chegaram, chegou a ter?

E: Me parece que de manhã era 72. Um aluno, um professor só, dando aula

P: E dava muita briga?

E: É acho que se saía alguma festinha ali na Maciel, baile, dança, então tiveram que parar por que o pessoal da estrada de ferro brigava demais (MECOM 14).

No que diz respeito aos reflexos da construção da ferrovia na escola, essa está dentro de todo este contexto. Primeiramente, houve o aumento do número de alunos no espaço escolar, visto que os filhos das famílias que se instalaram na Maciel, foram estudar na Escola Garibaldi. Quanto aos registros da escrituração escolar, não há menção a isso nas fontes encontradas, até mesmo por serem documentos onde se escrevia os registros, digamos, oficiais da escola, tais como notas e frequência escolar. Mas, a partir desses registros da escrituração escolar, foi possível ver a mudança do número de alunos durante a década de 1940. O que se percebe, através da análise, destes documentos é o aumento dos alunos durante os anos de 1943 a 1948. A tabela abaixo mostra o número dos alunos que realizaram os exames finais em cada ano, ressaltando que nem todos os alunos matriculados na escola faziam essas provas:

Tabela 1 - número de alunos que realizam os exames finais anualmente.

Ano	Nº de alunos	Ano	Nº de alunos	Ano	Nº de alunos
1929	37	1937	40	1944	48
1930	44	1938	30	1945	49
1931	46	1939	39	1946	48
1932	39	1940	30	1947	46
1933	28	1941	32	1948	49
1934	35	1942	34	1949	30
1935	36	1943	51	1950	31
1936	43				

Fonte: Tabela elaborada pela autora, 2015.

Conforme pode ser observado nesta tabela, os números de alunos que realizam os exames finais durante os anos de 1943 a 1948 é constante, não há tanta variação conforme nos outros anos, o que pode ser reflexo da construção desta ferrovia.

Essa estrada de ferro foi construída pelo exército. Eram essas as pessoas que vieram para a Maciel, mas também pessoas da própria localidade acabaram sendo contratados para o serviço. Conforme os depoimentos, na época da construção houve um período de estiagem muito grande, o que fez com que muitos dos agricultores da região buscassem outra forma de renda e, foram empregados da ferrovia. Ao realizar entrevistas com sujeitos que estudaram na escola durante esse período, eles ressaltam a

questão da quantidade dos alunos, como também o fato de haver maior desordem na sala de aula, no que se refere à disciplina dos alunos.

É necessário mencionar que em todas as entrevistas realizadas com as pessoas que estudaram na Escola Garibaldi, durante o recorte temporal desta pesquisa, a construção da ferrovia apareceu a partir do entrevistado, eles queriam falar sobre isso. É oportuno mencionar que, esse item não estava previsto no roteiro elaborado pelas pesquisadoras, porém aparece de maneira espontânea na fala dos entrevistados. Segue algumas destas falas das entrevistas realizadas:

⁴Sim. Tinha muita gente, tinha bastante aluno uma época, a época da construção da estrada de ferro, aumentou os alunos.

Vinha gente de fora para trabalhar?

Ah veio muita gente de fora e as crianças estudavam ali.

Mudou alguma coisa nessa época?

Olha alguns eram assim mais arteiros neh (J. C, 2015).

Como era no período que o senhor estudava na escola?

Ah, tinha um professor só, sei lá, eu lembro que naquela época estavam construindo a estrada de ferro que existia ai, então tinha, eu nem sei de onde veio tanta gente, devia ser lá da Serra. Tinha gente aí, deveria ter naquele coleginho uns 80 alunos estudando, aquilo era da 1ª a 4ª série tudo misturado, aquilo eu nem sei como o professor, ele chegava a ficar atacado. Um coleginho pequeno aí, tudo misturado aquilo, sei lá se vê pessoas pobres que trabalhavam na estrada até a própria educação seria difícil, para ele era difícil, naquele tempo era muito difícil (P. P, 2015).

Ao finalizar uma das entrevistas, pergunta-se ao entrevistado o que mais gostaria de falar, a resposta é a seguinte:

Era tudo tão difícil, com aquela turma, crianças do pessoal da ferrovia, eram muito atrasados, entre crianças não dava conflitos, o professor também não dava chance, fazia obedecer. Pode ser que tinha tido alguma coisinha, mas não marcou muito, o professor não dava moleza para ninguém e tinha que ser naquele ambiente que tinha ali tinha que ser. É muito diferente (P.P., 2015).

Outro entrevistado também traz essa questão da estrada de ferro, quando é feita basicamente a mesma pergunta, do que gostaria de falar mais: “Aumentou o número na época da estrada de ferro, mudou a nossa zona ali. Tinha uma guria que era tirana e ela tinha mais dois irmãos. Aumentou muito o número de alunos” (M. E. C., 2015).

Para além do aumento no número de alunos, as narrativas ressaltam que os alunos dessas famílias que vieram para a construção da estrada de ferro eram mais atrasados e bagunceiros em relação aos outros alunos. Outro aspecto elencado, a partir

⁴ Em negrito estão as interferências das pesquisadoras.

desta construção foi à mudança que ocorreu na localidade com a chegada de pessoas “estranhas” à comunidade. Isso teve reflexos na vida cotidiana do local, conforme depoimentos eram comuns brigas e desentendimentos entre os dois grupos. Nesses trechos das entrevistas realizadas no decorrer da pesquisa, foi possível perceber que houve na escola, nesse período, como na colônia de forma geral, uma mudança no cotidiano. A construção da ferrovia misturou a comunidade e a escola foi obrigada a lidar com uma diversidade na comunidade. Compreende-se nesta conjuntura, a partir das entrevistas, sobretudo, o quanto foi marcante para o grupo local esse acontecimento da construção da estrada de ferro. A localidade recebeu outras pessoas fora do grupo originário, o que ocasionou de forma geral uma resistência dos moradores locais.

Conforme teorizado antes, há memórias que são consolidadas por um grupo e, dessa forma, se constituem como uma memória coletiva daquele grupo, são as memórias fortes como denomina Candau (2014). Da mesma forma, por se tratar de um grupo étnico, essa discussão se faz importante nessa conjuntura. Esta relação entre os moradores locais e temporários não pode ser apenas explicada como o convívio entre dois grupos diferentes, mas sim analisado à luz do contexto local.

Considerações

Este texto teve como objetivo analisar os reflexos da construção da ferrovia construída na localidade da Colônia Maciel, bem como a repercussão deste acontecimento na instituição escolar da região, Escola Garibaldi. Dessa forma, sistematiza-se aqui alguns pontos relevantes, a partir das fontes estudadas à luz da teoria mobilizada. Percebe-se, que a construção desta ferrovia está presente na memória dos entrevistados, se consolida como uma memória forte e, portanto, coletiva, a maioria dos membros da comunidade compartilham desta memória e a evocam. Assim, a partir das narrativas orais, foi possível perceber como foi para os moradores da Colônia Maciel o convívio entre os dois grupos, nominados aqui de moradores locais e moradores temporários. Conforme foi analisado, o grupo local não aceitava de forma natural os novos moradores da região, e os responsabilizavam por uma maior desordem na região, tanto nos espaços de sociabilidade, festas e bailes quanto no ambiente escolar, onde de acordo com as narrativas aumentou muito o número de alunos, o que causou maior desorganização em sala de aula.

Igualmente, nos periódicos – Diário Popular e A Opinião Pública – há significativo número de reportagens sobre esta ferrovia, o que denota uma expectativa do público nesta obra. Conforme pontuou-se acima, os jornais noticiavam com frequência informações referentes ao andamento das obras e, anterior a 1940, havia matérias jornalísticas ressaltando a importância desta estrada de ferro e o que iria trazer de contribuição para cada cidade por onde passariam os trilhos. É válido lembrar, que o projeto planejado da ferrovia não foi todo efetivado, a ideia era chegar até o município de Santa Maria, entretanto foi somente até Canguçu, o primeiro município do trajeto.

Se por um lado, a ferrovia trouxe benefícios para a cidade e para as populações por onde seu traçado passou, da mesma forma alguns moradores da localidade trabalharam nesta construção, como um meio de renda, dada a estiagem ocorrida em alguns anos. Por outro lado, a convivência cotidiana entre os dois grupos, os moradores locais e os temporários ou, para retomar a expressão de Elias e Scotson (2000) “os estabelecidos e os *outsiders*”, nem sempre ocorreu de forma natural. Nas narrativas, é possível notar que a comunidade local atribui valor a ferrovia, ressalta o quanto facilitou o deslocamento entre as cidades e a zona rural, bem como a construção num momento foi uma forma de renda para os produtores rurais, devido à estiagem grande na região. Entretanto, atrelado a essa lembrança positiva acerca deste período, somam-se as evocações de como o local foi modificado pela presença de outras pessoas que não as originárias do mesmo grupo. Houve conflitos e divergências entre os dois grupos, inclusive no espaço escolar. Os entrevistados, alunos da Escola Garibaldi lembram que era um período com muitos alunos e mais difícil para a aprendizagem, sendo que os alunos provenientes dos moradores temporários eram mais atrasados para aprender e tinham muitas dificuldades, o que prejudicava a turma como um todo.

Essa análise foi tangenciada por algumas discussões teóricas, conforme foi abordado acima, há aspectos identitários étnicos presentes nesta conjuntura. Entretanto, não é somente por um grupo ser originário de descendentes italianos e o outro não, que se explicariam certos conflitos, mas também por um grupo partilhar do mesmo espaço geográfico e modos de vida, diferente do grupo dos moradores temporários.

Referências

- A OPINIÃO PÚBLICA. **Edições de 1928 a 1950**. Bibliotheca Pública Pelotense, Pelotas/RS.
- CANDAU, Joel. **Memória e Identidade**. 1.ed. 1.reimpressão. São Paulo: Contexto, 2014.

DIÁRIO POPULAR. **Edições de 1928 a 1950**. Bibliotheca Pública Pelotense, Pelotas/RS.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder de uma comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FERREIRA, Marieta de Moraes; Amado Janaína (orgs.). **Usos e abusos da História Oral**. 8.ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006.

GRAZZIOTIN, Luciane Sgarbi Santos; ALMEIDA, Dóris Bittencourt. **Romagem do tempo e recantos da memória**: reflexões metodológicas sobre História Oral. São Leopoldo: Oikos, 2012.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? IN: SILVA, Tomás Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 103-133.

J. C. depoimento [jun. 2015]. Entrevistadora: Renata Brião de Castro, 2015, Pelotas. Entrevista concedida para fins desta pesquisa.

LUCA, Tania Regina. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla. Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo; Contexto, 2005. p. 111-153.

LUCHESE, Terciane Ângela. **O processo escolar entre imigrantes na região colonial italiana do Rio Grande do Sul, 1875 a 1930**: leggere, scrivere e calcolare per essere alcuno nella vita. 2007. 495f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2007.

M. E. C. depoimento [ago. 2015]. Entrevistadora: Renata Brião de Castro, 2015, Pelotas. Entrevista concedida para fins desta pesquisa.

MECOM. Banco de imagens e sons do Museu Etnográfico da Colônia Maciel, 2006.

O. C. depoimento [jul. 2015]. Entrevistadora: Renata Brião de Castro, 2015, Pelotas. Entrevista concedida para fins desta pesquisa.

P. P. depoimento [jul. 2015]. Entrevistadora: Renata Brião de Castro, 2015, Pelotas. Entrevista concedida para fins desta pesquisa.

PORTELLI, Alessandro. História oral e poder. **Mnemosine**, Rio de Janeiro v. 6, n. 2, p. 2-6, 2010. Disponível em: <www.mnemosine.com.br/ojs/index.php/mnemosine/article/.../pdf_183> acesso em: 25 mar. 2015.

WEIDUSCHADT, Patrícia. **O Sínodo de Missouri e a educação pomerana em Pelotas e São Lourenço do Sul nas primeiras décadas do século XX**: identidade e cultura escolar. 2007. 256 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Pelotas, 2007.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. IN: SILVA, Tomás T. da (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-73.

PROCESSO EDUCACIONAL DE UMA INSTITUIÇÃO CATÓLICA DIRECIONADA PARA MULHERES: NA ÉPOCA DO GINASIAL DO COLÉGIO SÃO CARLOS

Valéria Alves Paz Forner

Mestra em Educação

Universidade de Caxias do Sul

Resumo: O presente artigo tem como propósito analisar o processo educativo do Colégio São Carlos, na época do ginásial, pois para as Irmãs conseguirem adquirir confiança e crédito, a respeito da educação das mulheres caxienses, deveriam ter bem organizado seu regimento em relação as suas alunas. Baseado nos pressupostos teóricos da História Cultural utilizou-se, como metodologia, a análise de documentos, principalmente de relatórios e fotografias produzidos e arquivados pela instituição objetos de estudo. A partir da análise dos documentos foi possível perceber a questão disciplinar das Irmãs, referente à educação dessas meninas, era muito rígida. Além dos conteúdos das disciplinas, naquela época, tinham o intuito de formar meninas da elite, para que pudessem posteriormente seguir um curso Científico, mas ainda mantendo religiosidade e pureza em sua pessoa.

Palavras-chave: Processo Educativo, Ginásial, Educação Católica.

Considerações iniciais

O presente artigo objetiva apresentar o processo educacional do Curso Ginásial do Colégio São Carlos, dirigido pela Congregação das Irmãs de São Carlos Borromeo – Sacalabriniana, esse que iniciou suas atividades na cidade de Caxias do Sul em 1936, porém o Ginásial só inicia suas atividades no ano de 1945. Entretanto, o seu reconhecimento de Ginásio ocorreu somente em 1953, para iniciar oficialmente as atividades às irmãs tiveram que pedir a liberação para ministro de Estado da Educação e Saúde, essa que ocorreu, após a inspeção e deliberam o seu regulamento ano de 1945.

Para que ocorresse a inserção desse novo curso na cidade as irmãs precisaram investir na organização arquitetônica, administrativa e organizacional, a parte administrativa para se apresentar coesa a sociedade. Elas estipularam o regulamento do colégio, no qual dimensionava o papel de cada integrante da direção, secretária,

tesouraria, auxiliares da administração, disciplinas, corpo docente e Serviço de Orientação Educacional.

Esse curso estava direcionado totalmente para a população feminina, principalmente para as filhas das elites da cidade, pois, como nesse momento estava havendo uma expansão do curso secundário pelas instituições particulares, as irmãs perceberam que era o momento de investir totalmente para a deliberação dessas atividades. Organização seu processo educacional através de um currículo voltada a formação moral e religiosas das mulheres.

Como comenta Louro:

As mulheres deveriam ser mais educadas do que instruídas, ou seja, para elas, a ênfase deveria recair sobre a formação moral, sobre a constituição do caráter, sendo suficientes, provavelmente, doses pequenas ou doses menores de instrução. Na opinião de muitos, não havia por que mobiliar a cabeça da mulher com informações ou conhecimentos, já que seu destino primordial – como esposa e mãe – exigiria, acima de tudo, uma moral sólida e bons princípios. Ela precisava ser, em primeiro lugar, a mãe virtuosa, o pilar de sustentação do lar, a educadora das gerações do futuro. (2006, p. 446).

Para o desenvolvimento dessa pesquisa foi utilizado metodologia na perspectiva da História Cultural, Conforme Fonseca (2003), a História Cultural é reconhecida através de determinados conceitos e o do imaginário que possibilita construir o real, de maneira a dar vida ao vivido, através de uma relação específica da temporalidade, pois a história não é mais vista linearmente e nem apenas em longa duração.

Para historiografia o Processo Educacional de uma Instituição Católica direcionada para mulheres, essa foi realizada através da análise documental e fotográfica. Portanto os documentos não são como provas, mas como indícios da produção humana e são utilizados para se fazer uma narrativa de sentidos e significados do objeto de pesquisa. Verne (1998) comenta que a História é conhecimento por meio de documentos que, tomados pelo historiador, são lidos e, então, os indícios recorrentes são organizados, selecionados e narrados, dialogando entre si, ora em concordância ora em discordância, sob o olhar atento do pesquisador.

Um Breve Histórico do Curso Ginásial

O colégio São Carlos inicia suas atividades na cidade de Caxias do Sul 1936, até o pedido de inspeção para o funcionamento do Ginásial em 1945, no intercalar dos

anos às irmãs investiram totalmente para a organização arquitetônica do colégio, com o propósito de adquirirem da Secretaria da Educação e Cultura a autorização para iniciar com o Ensino Secundário feminino. De acordo com Santos (2010) o cenário do Ensino Secundário no Brasil na época estava ocorrendo uma grande expansão, principalmente no setor privado, já que “um levantamento realizado pela Divisão do Ensino Secundário para o ano de 1939, que apontou 629 estabelecimentos de ensino existentes no país e destes 530 eram instituições particulares”. (p. 43).

Como comenta Veiga (2007),

[...] 1834, a organização, a administração e o custeio do ensino secundário público passaram a responsabilidade das províncias. [...] todas as modalidades de ensino secundário tinham em comum era o fato de serem propedêuticas ao ingresso nos cursos superiores. A partir de meados do século XIX não apenas se multiplicaram os colégios particulares, mas quase todas as províncias passaram a contar com um estabelecimento público de ensino secundário. (p. 186).

Portanto, às irmãs perceberam que seria de grande valia continuar no investimento do Curso Ginásial, pois, naquele momento houve um desenvolvimento da educação no Brasil, além de toda a relação com o desenvolvimento industrial e a mão de obra de mulher na sociedade brasileira. Veiga (2007) corrobora que “[...] a oferta de ensino secundário era vasta e diferenciada e que ele se destinava fundamentalmente aos filhos da elite, quer para ocupar cargos políticos-administrativos, quer ingressar nos cursos superiores.” (p.188.).

Assim sendo, às irmãs com essa proposta, pretendiam atender o gênero feminino, através de uma instituição de forma de internato e externato, pois, na época, a cidade de Caxias do Sul, contava com uma população de 20 mil habitantes. Uma vez que nesse momento iniciava-se a urbanização pela força do trabalho, e muitas famílias ainda se encontravam na área rural, necessitando que suas filhas permanecessem no colégio em tempo integral. Como pode-se observar na figura 1, o investimento do novo prédio, pois nessa nova estrutura as irmãs disponibilizaram o terceiro andar, para ficaria o alojamento do internato, o refeitório, os sanitários e a enfermaria.

Figura 1 – Imagem do Colégio São Carlos 1946



Fonte: Caminhando na História 1928-1981 do Colégio São Carlos

No ano de 1946, as irmãs iniciam nessa nova estrutura o Curso Ginásial e o pedido de inspeção para a sua regulamentação. Somente no dia 10 de agosto de 1946, através da Portaria 481, a escola recebeu autorização para funcionamento condicional, e seu reconhecimento só ocorreu em 1952 pela Portaria 1073. No entanto, 10 de agosto de 1946, e em uma carta enviada à instituição pelo ministro de Estado da Educação e Saúde, esse concedeu o reconhecimento ao Ginásio São Carlos, através da portaria 481 de acordo com o disposto no artigo 72 da Lei Orgânica do Ensino Secundário e na Portaria Ministerial 312, de 30 de novembro de 1942.¹ Veja-se o conteúdo:

Art. 1º. É concedido reconhecimento, sob regime de inspeção preliminar, ao Ginásio São Carlos, com sede em Caxias do Sul, no estado do Rio Grande do Sul.

Art. 2º. A denominação do estabelecimento de ensino secundário de que trata o artigo anterior continuará a ser Ginásio São Carlos.

Rio de Janeiro, 10 de agosto de 1946.

No entanto, em 1952 o colégio foi a autorização para o funcionamento permanente do Curso Ginásial, a instituição já contava com um corpo docente de 60 professores, com uma estrutura organizacional para atender 585 alunos, distribuídos

¹ O Ensino Secundário foi organizado no ano 1942, com a Reforma Capanema, sob o nome de Leis Orgânicas do Ensino, pelo Decreto 4.244 de 9 de abril desse ano. Essa organização ocorreu da seguinte forma: o ensino secundário em dois ciclos (ginasial com 4 anos e o colegial com 3 anos).

entre os cursos Ginásial, Científico, Primário e Comercial, com nos seguintes horários: das 7h20min às 12h10min o Ginásio e Científico; no turno da manhã (das 8h às 12h) e à tarde (das 13h30min às 17h30min) o Primário; e das 17h às 20h o Comercial.

O Regimento Organizacional e Administrativo

O Colégio São Carlos, para se manter organizado e distinguir-se pela mesma, deveria ter um Regimento interno próprio para seu internato e externato, esse sendo compatível com o contexto da sociedade caxiense, este deveria ser organizacional e administrativo coeso, todavia Charlot (2014) comenta que “o Regimento das escolas só lista proibições, às vezes, as mais estranhas. O ponto não é saber se são práticas feias ou lindas, é interrogar a legitimidade da escola em se meter em tais assuntos.” (p.54).

Esse Regimento referente a sua forma organizacional e administrativa, era composto pelos seguintes segmentos: direção, secretaria, tesouraria, auxiliares da administração e de disciplinas, corpo docente, Serviço de Orientação Educacional.

Cada categoria desenvolvia o papel regido pela instituição, pois cabia a diretora os cuidados com a administração-geral da instituição, além presidir todas as atividades escolares, o trabalho dos professores e dos alunos, a orientação educacional e demais relações da comunidade escolar com a vida exterior. A secretária incumbia-se de auxiliar a direção no cuidado a ser dispensado à documentação da instituição. Subsequentemente vinha a tesouraria que cuidava de toda a escrituração do movimento econômico e do financeiro, e as professoras deveriam administrar as aulas conforme o horário estipulado pela diretora.

No entanto, como o colégio era dirigida pela Irmã-diretora, deliberação da Entidade Mantenedora, essa matinha sua forma organizacional e administrativa numa estrutura forte, que provinha desde sua fundação das Irmãs Scalabrinianas na Itália, pois, vinha caminhando desde lá com um projeto de evangelização e cuidado do povo.

Disciplinas Oferecidas no Ginásial

As irmãs tiveram o cuidado de organizar às disciplinas oferecidas pelo Ginásial feminino, pois, através desse contexto elas iniciariam e estabeleceriam a consolidação da instituição frente à sociedade caxiense, referente à educação daquelas moças.

Durante a garimpagem das documentações do Colégio São Carlos foi encontrada a relação de disciplinas da 1ª, 2ª, 3ª e 4ª série do 1º ciclo Ginásial de 1946. Essas estão distribuídas conforme o quadro 1, através dos dias da semana e os horários representado pela 1ª série do ciclo 1.

Quadro 1 : Distribuição dos horários das disciplinas da 1ª série do 1º ciclo

Disciplinas	Horários da semana					
	Segunda	Terça	Quarta	Quinta	Sexta	Sábado
Português	8h às 8h50min		8h às 9h		10h às 10h50min	8h às 8h 50min
Latim		11h às 11h 50min			11h às 11h 50min	
Francês	11h às 11h 50min		10h às 10h 50min			9h às 9h 50min
Matemática	10h às 10h50min	8h às 8h50min			8h às 8h50min	
Historia Geral		9h às 9h50min		14h às 15h50min		
Geografia Geral				9h às 9h50min		10h às 10h50min
Educação Física	9h às 9h50min				9h às 9h50min	
Música				10h às 10h50min		11h às 11h50min
Religião		10h às 10h50min		8h às 8h50min		
Trabalhos Manuais		14h às 14h50min			14h às 14h50min	
Desenho			9h às 9h50min		11h às 11h50min	

Fonte: Livro de Relatório 1946- Colégio São Carlos – Caxias do Sul-RS.

Como pode ser observado no quadro, referente a distribuição de horários conforme relatório do Colégio São Carlos mantiveram esses para todas as series iguais, porém pode-se perceber que não consta no o domingo, mas durante a leitura dos documentos referente regimento das alunas internas refere que ocorria a saída dessas alunas no primeiro domingo de cada mês, no entanto essa liberação somente ocorria se a interna obtivesse um bom comportamento durante o mês; pressupõem que os outros era somente para os estudos e seu deslocamento com irmãs até a missa, pois o colégio fica até os dias atuais frente à Igreja São Pelegrino. Conforme Pinsky (2012),

Além de vigiadas, as garotas deveriam ser educadas para bem cumprir no futuro os “naturais” papéis femininos. Esperava-se que fossem pudicas e prenyadas, mais do que verdadeiramente instruídas, ainda que novas necessidades da nação e do mercado de trabalho as levassem aos bancos escolares. (p. 473-474).

Todavia, os horários de suas disciplinas concentravam-se nos horários da manhã e eventualmente à tarde em ambas as series. Essas iniciavam às 8h até 11h50min e nos dias em que tivessem aula no turno da tarde, era das 14h às 14h50min, para as internas o dia que não ocorria aula à tarde seus horários eram todos distribuídos em atividades, como: estudar 13h às 14horas; aulas das 14h às 16horas; chá das 16h15min às 16h45min; estudar 16h45min às 18h15min; Jantar 18h15min às 19h30min; estudar 19h30min às 21horas; recolher-se às 21h15min às 21h30min e silêncio às 21h30min.

Já referente às disciplinas o seu currículo disponibilizava para a 1ª série do ciclo 1 as seguintes: Português; Latim; Francês; Matemática; Historia Geral; Geografia Geral; Educação Física; Música; Religião; Trabalhos Manuais e Desenho; na 2ª serie somente foi acrescentado o Inglês e na 3ª e 4ª série substituíram as disciplinas de História Geral; Geografia Geral e Trabalhos Manuais por: História Brasil; Geografia Brasil e Economia Doméstica. Sabendo-se que cada hora-aula durava 50 minutos, verifica-se tinha significativa relevância na educação das meninas, a questão cultural, para que se tornassem cultas e em relação às prendas domésticas e religiosas. D’Incao (2004) refere que a mulher, na família burguesa, era símbolo de refinamento em relação à sociedade; já ficava para o homem as questões políticas e econômicas. Assim sendo, percebe-se que o currículo estava direcionado a educação da mulher direcionado para ser esposa e do lar. Almeida comenta que,

Apesar das conquistas efetivadas ao longo das primeiras décadas do século XX, como o acesso das mulheres ao ensino superior e algumas profissões, essas ideias permaneciam, por longo tempo, impregnando a mentalidade brasileira e esculpindo uma figura de mulher plasmada nesse perfil. A responsabilidade feminina nunca deveria transpor as fronteiras do lar, nem ser objeto assalariado. (2004, p. 71).

Mas é importante salientar como às irmãs queriam disponibilizar para sociedade uma mulher pura, durante a garimpagem dos documentos foi encontrado no Livro de Relatório (1946) a disciplina Ciências na 3ª série do ciclo 1, porém, como pode-se observar no quadro 1 essa não constava, pressupõem que como elas tinham intensão de disponibilizar a sociedade uma mulher casta, pois essa disciplina poderia estar concentrada em outra, essas estava com seu conteúdo direcionado ao corpo humano, todavia, nenhum momento nos registros foi encontrado o assunto sobre sexualidade.

Portanto, como a sociedade idolatrava uma mulher pura e com dotes para ser uma boa mãe e esposa, durante ao processo educativo do Ginásial às irmãs ofereciam

disciplinas direcionada a prendas domesticas em todas às series do ciclo um, no qual as atividades desenvolvidas na ementa da disciplina eram contornadas de frivolidé, confecções de um guardanapo, crochê, confecção de tapete, grivô, gola de frivolidé, lenço – andotí, saboneteiras (serrinha), construção de objetos (junção e encaixados), vasos (serrinhas), quadrinho para retratos, placas e pratinhos (serrinhas), esses artefatos trabalhados pelas alunas serviriam como enfeites e utensílios para sua casa, pois, ao adquirirem suas famílias durantes as distribuições de suas atividades domésticas teriam como ocupar sua mente através de trabalhos manuais.

Já a disciplina de Português mantinha a pureza na menta das alunas, uma vez que as irmãs trabalhavam com elas, as regras gramaticais e incentivava a prática de redação através de: Carta de felicitações; Descrição de sua casa; Descrição da natureza ou algum objeto que nela pertencesse e o que elas idolatravam para seu futuro. Através desses, pressupõe-se que a seus pensamentos fosse além da ideologia, de questão religiosa e familiar.

Como corrobora Louro (2006),

educação feminina viesse a representar, sem dúvida, um ganho para as mulheres, sua educação continuava a ser justificada por seu destino de mãe. [...] Para muitos, a educação feminina não poderia ser concebida sem uma sólida formação cristã, que seria a chave principal de qualquer projeto educativo. [Assim] [...] permaneceria como dominante a moral religiosa, que apontava para mulher a dicotomia entre Eva e Maria. (p. 447).

Pois, o Colégio São Carlos tinha em circulação nos anos 40, um prospecto expedido em relação a mulher, para a admissão das alunas nos cursos, que dizia “a luta pela vida e as necessidades da época se tornam sempre mais exigentes e difíceis, cumpre que a mulher, mediante sólida formação moral, literária e científica, esteja habilitada a desempenhar, com honra e dignidade, a missão que o futuro lhe reserva.” (PROSPECTO DO COLÉGIO SÃO CARLOS, 1940). Esse pode ser visivelmente percebido na oferta das disciplinas do Ginásial, demonstrando que às irmãs já vinham com um olhar diferencial para o processo educativo dessas moças. Almeida (1998) explica que a vinculação entre educação e religião é estreita. A religião vinculava um modo de ser mulher que precisava ser ensinado. E a escola era o espaço para modelar o corpo e a alma delas. Portanto, elas queriam para proporcionar às alunas internas uma boa conduta religiosa, cívica e social, assim como sólida e ampla instrução literária e científica.

Formatura do Ginásial

Como mencionado anteriormente o Curso Ginásial estava estrutura em quatro séries, no qual essa tinha a duração de quadro anos, sua primeira turma formada foi no ano de 1947, pois às Irmãs de São Carlos Borromeo iniciaram suas atividades três anos antes em anexo ao Colégio São José, provavelmente iniciaram seus estudos nesse anexo. Desta forma já tiveram a possibilidade no ano subsequente demonstrar para a sociedade as atividades realizadas no Colégio São Carlos que manteriam todo o contexto que os familiares procuravam na formação de suas filhas.

Como um dos valores mais importantes para os familiares e a sociedade era os princípios religiosos, isso foi demonstrar através da solenidade da formatura onde foram abençoadas por D. José Baréa, a qual de Formatura pode ser observada na figura 2.

Figura 2 – A aluna recebendo o Qual de Formatura



Fonte: Arquivo Fotográfico 1936-1989 – Histórico Vol. 8.

Frente a essa ideologia de formação cristã, no qual, a sociedade caxiense almejava, foi demonstrado através de ato solene, no qual este deveria ser oficializado frente a Deus, desta forma demonstrariam que essas moças foram formadas através dos

princípios católicos, assim sendo, apresentada como símbolos de boas cristãs e respeitadora aos princípios religiosos. Como corrobora Louro (1986), a sociedade cobrava uma ideologia da figura da mulher brasileira, pois, carecia de ser dócil submissa e obediente, tanto na função de mãe como profissional.

Portanto, pode ser verificado durante essa trajetória, que o processo educacional do curso Ginásial estava voltado às questões religiosas. Isso enaltecia nas Irmãs a ênfase da sociedade para o desenvolvimento do trabalho educacional direcionado às meninas. Pois, elas frente a esse cenário demonstraram que estavam de acordo com a Lei Orgânica do Ensino Secundário n. 4.244, de Capanema (apud DALLABRIDA, 2012, p. 169) “determinava que a educação das adolescentes mulheres devesse ser feita em colégios de “exclusiva frequência feminina” e, nos estabelecimentos de ensino misto, por meio de “classes exclusivamente femininas.” (BRASIL, 1942, p. 6).

Considerações finais

Considerando o exposto, do Curso Ginásial do Colégio São Carlos procurava demonstrar para a população caxiense que ao término do curso, as alunas prevaleceriam com os bons costumes que trouxeram, mantendo-as na concepção de pureza, mesmo com um olhar para o novo mundo. Demonstrar que a escola tinha todo o potencial para educar as meninas da comunidade, dentro dos padrões que a sociedade ainda mantinha. Desta forma manteriam todos os princípios que eram impostos pela Igreja. Silva (2005) ressalta, que a Igreja mantinha uma visão conservadora ao papel do homem e da mulher na sociedade, pois, ela conservava a imagem de superioridade masculina a respeito ao gênero feminino

Verificou-se que mantinham um regimento bem-riguroso quanto ao horário das rotinas, reforçando a ocupação, uma vez que, às Irmãs destinavam às horas vagas das internas para estudos. Esse conjunto de regulação, disciplina e horários rígidos a serem cumpridos nos permitem pensar sobre o controle do corpo. Perrot afirma que,

o corpo das mulheres é o centro, de maneira imediata e específica. Sua aparência, sua beleza, suas formas, suas roupas, seus gestos, sua maneira de andar, de olhar, de falar e de rir (provocante, o riso não cai bem às mulheres, prefere-se que elas fiquem com as lágrimas) são o objeto de uma perpétua suspeita. Suspeita que visa o seu sexo, vulcão da terra. Enclausurá-las seria a melhor solução: em um espaço fechado e controlado, ou no mínimo sob um véu que a mascara sua chama incendiária. Toda mulher em liberdade é um perigo e, ao mesmo tempo, está em perigo, um legitimando o outro. Se algo

de mau lhe acontece, ela está recebendo apenas aquilo que merece. (2005, p. 447).

No entanto, os familiares durante o seu processo educativo queriam que o Curso do Ginásio do Colégio São Carlos mantivesse uma educação religiosa, desta forma mantendo elas nos princípios morais que naquela época a sociedade almeja nas moças ao término do curso. Sendo assim, o colégio através de sua estruturação organizacional mantivesse o imaginário da sociedade, no qual, conservava em seu pensamento, que à educação feminina deveria apresentar normas rígidas. A sociedade queria que fossem o espelho de moralidade para seus filhos e além deles para a própria sociedade, que nada mais era de manter seus bons costumes, pois, uma vez que viam nas mulheres um “corpo que se manipula, se modela, se treina, que obedece, responde-se torna hábil ou cujas forças se multiplicam”. (FOUCAULT, 1987, p. 163).

Referências

ALMEIDA, Jane Soares de. *Mulher e educação: a paixão pelo possível*. São Paulo: Edunesp, 1998.

ALMEIDA, Jane Soares de. *Mulheres na educação: missão, vocação e destino? A feminização do magistério ao longo do século XX*. In: SAVANI, Demerval et al. *O legado educacional do século XX no Brasil*. Campinas, SP: Autores Associados, 2004. p. 59-102.

BRASIL. Leis Orgânicas de 1942 e 2946 ou Reforma Capanema. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_leis_organicas_de_1942_e_1946.htm>. Acesso 17 ago. de 2016.

BRASIL. Ministério da Educação e Saúde. *Lei Orgânica do Ensino Secundário*. Decreto de lei n. 4.244, de 9 de abril de 1942. Disponível em: <<http://www.solies.adv.br/leiorganicaensinosecundario.htm>>. Acesso em: 25 ago. de 2016.

CHARLOT, Bernard. *Da relação com o saber às práticas educativas* [livro eletrônico]. -- 1. ed. -- São Paulo : Cortez, 2014. -- (Coleção docência em formação : saberes pedagógicos) 1,6 Mb ; e-PUB ISBN 978-85-249-2231-2.

DALLABRIDA, Norberto. Das escolas paroquiais às PUCS: República, Recatolização e Escolarização. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (Org.). *Histórias e memórias da educação no Brasil século XX*. Petrópolis, RJ. Vozes, 2005. p. 77 – 86.

D' INCAO, Maria Ângela. *Mulher e família burguesa*. In: PRIERO, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004. p. 223-240.

FONSECA, Thaís Nívia de Lima; VEIGA, Cynthia Greice. *História e historiografia da educação no Brasil*. Belo horizonte: Autêntica, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987. 288p.

LOURO, Guacira Lopes. *Prendas e Antiprendas: uma história da educação no Rio Grande do Sul*. 1986. Tese (Doutorado em Educação – Universidade Estadual de Campinas). São Paulo. Unicamp, 1986.

LOURO, Guacira Lopes. *Mulheres na sala de aula*. In: PRIERO, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 7. ed. – São Paulo: Contexto, 2006. p. 443-481.

PINSKY, Carla Bassanezi. *A era dos modelos rígidos*. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Org.). *Nova história das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012. p. 469-512.

SANTOS, Hércules Pimenta dos. *Católicos e protestantes: escolas confessionais fundadas por missionários estrangeiros*. Belo Horizonte: Ed. Da UFMG, 2010.

SILVA, Michelle Pereirada. *Educação da mulher e evangelização católica: um olhar sobre a escola normal N. Sra. do Patrocínio*. Dissertação (Mestrado Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Educação), São Paulo, 2005.

VEIGA, Cynthia Greive. *História da educação*. São Paulo: Ática, 2007.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Brasília: UnB, 1998, 4ª ed.

Fontes Documentais

ARQUIVO FOTOGRAFICO DO COLÉGIO SÃO CARLOS: 1936-1989 – Histórico. vol. 8.

CAMINHANDO NA HISTÓRIA – Colégio São Carlos – Caxias do Sul, 1928-1981. vol. 24.

LIVRO DE RELÁTÓRIO DE 1946 – Colégio São Carlos.

Capítulo 02

Literatura, linguagem, imprensa e processos midiáticos

CENSO DEMOGRÁFICO BRASILEIRO: UM INSTRUMENTO PARA POLÍTICAS LINGUÍSTICAS E MIGRATÓRIAS

Aline Aurea Martins Marques

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras da

Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

E-mail: aline.aurea@ufrgs.br

Roberto Rodolfo Georg Uebel

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Estudos

Estratégicos Internacionais da Universidade Federal do Rio

Grande do Sul e Pesquisador do Laboratório Estado e Território

(LABETER/UFRGS) e do Laboratório de Estudos

Internacionais (LEIn/UFSM).

E-mail: roberto.uebel@ufrgs.br

Resumo: Na obra referencial “Sociologia das Migrações”, de autoria da socióloga portuguesa Maria Beatriz da Rocha-Trindade (1995), encontram-se diversos instrumentos para a análise e entendimento dos fluxos migratórios internacionais, dentre eles, os censos demográficos. Nesse sentido, considerando a ocorrência de dois *booms* imigratórios no Brasil nos anos de 2010 e no biênio 2013-2014, majorados desde o ano 2000, o presente trabalho discutirá a viabilidade de usar o censo demográfico brasileiro, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, no que se refere a dois itens ligados às migrações internacionais – línguas faladas e nacionalidade dos entrevistados –, para o planejamento de políticas linguísticas e das incipientes políticas imigratórias. Para tanto, será feito um ensaio com o recorte historiográfico do censo, do seu uso na gestão das migrações e de suas possibilidades ferramentais para a construção de políticas públicas (linguísticas e migratórias, mais especificamente) na contemporaneidade, de acordo com o aumento da demanda por uma agenda governamental em prol da gestão imigratória no Brasil.

Palavras-chave: Censo demográfico. Política linguística. Política migratória. Brasil.

Introdução

Não obstante o Brasil figurar entre os países mais multilíngues do mundo, ocupando a décima posição em um *ranking* criado pelo *Ethnologue*¹, pouca ou nenhuma atenção é dada a questões linguísticas – o que não se altera quando o assunto são os

¹ Com sua primeira edição datada de 1951, o *Ethnologue* foi fundado por Richard S. Pittman e nasceu do desejo de compartilhar informações sobre traduções da Bíblia ao redor do mundo. A publicação é considerada um dos mais amplos inventários de idiomas existentes e, atualmente, está em sua 19ª edição, reunindo dados linguísticos, tais como: número de falantes, localização geográfica das línguas, dialetos, grupos linguísticos etc. Para mais informações acerca da história do projeto, cf. <https://www.ethnologue.com/about/history-ethnologue>.

censos demográficos. Tal displicência se evidencia no fato de que, ao contrário do que se pratica em muitos países, no Brasil, os censos demográficos não costumam incluir critérios linguísticos em seus levantamentos, ou seja, não existem questões relativas à(s) língua(s) falada(s) pela população. Até a presente data, em apenas três censos (1940, 1950, 2010) – dos doze já realizados – constaram esses critérios, o que limitou, e ainda limita, o desenvolvimento de pesquisas e avanços no campo do planejamento e políticas linguísticas (doravante, PPL) no Brasil.

Posto isso, buscamos, neste artigo, refletir brevemente sobre a inclusão de critérios linguísticos nos censos brasileiros, argumentando que essa incorporação pode servir como importante medida não só para as discussões sobre PPL, conforme já mencionado, mas também para a promoção de outras políticas públicas, dentre elas, as políticas migratórias (UEBEL, 2015).

Apesar de existir, entre os linguistas, certa desconfiança em relação às informações aventadas por censos², defendemos que os dados obtidos a partir desses instrumentos oferecem inúmeras possibilidades para o desenvolvimento de pesquisas e estudos sobre língua(gem), principalmente se considerada a abrangência de tais levantamentos, abrangência essa que projetos de pesquisas dificilmente conseguiriam atingir – tanto pela dificuldade de se conseguir financiamento quanto pela complexidade em reunir um corpo de pesquisadores especializados e interessados nessa tarefa.

Ademais, inserido nesta possibilidade de utilizar os censos como instrumentos de planejamento e política linguística, discorreremos sobre incorporá-los à discussão da formulação das incipientes políticas migratórias em curso no Estado brasileiro. O censo como instrumento de contagem da população e, neste caso, de estimação dos grupos imigratórios, serviria, segundo a nossa hipótese, como um instrumento objetivo para a consecução das políticas migratórias ou de atenção aos principais grupos imigratórios, tais como de haitianos, africanos da Costa Oeste e asiáticos, populações que possuem língua materna diferente do português e que são oriundas de países em que não existe tradição no ensino de língua portuguesa como língua adicional³.

² Cf. BUSCH, B., 2016

³ Na esteira de Judd (2003) e Schlatter e Garcez (2009, 2012), optamos pelo termo “língua adicional”, em vez de língua estrangeira, por ser mais abrangente e capaz de se aplicar a todas as línguas aprendidas (exceto, é claro, à primeira). O termo “língua adicional” dá ênfase ao acréscimo ao repertório linguístico já existente, além de evitar algumas conotações indesejadas que a palavra “estrangeira” pode sugerir.

Desse modo, dividimos o presente trabalho em três seções: na primeira, discutimos sobre os censos demográficos e os critérios linguísticos no Brasil; na segunda seção, apresentamos uma discussão sobre o planejamento e formulação das políticas linguísticas criando base para a terceira seção, na qual apontamos o potencial dos censos demográficos para a formulação de políticas migratórias. Por fim, as discussões e considerações finais elencarão algumas perspectivas e pontos de discussão sobre o tema em curso *vis-à-vis* com os dois recentes *booms* imigratórios ocorridos no Brasil.

1. Censos demográficos e critérios linguísticos no Brasil

No Brasil, a lei 5.534, de 14 de novembro de 1968, estabelece que “toda pessoa natural ou jurídica de direito público ou de direito privado que esteja sob a jurisdição da lei brasileira é obrigada a prestar as informações solicitadas pela Fundação IBGE”, sob pena de multa, caso não forneça as informações ou o faça incorretamente.

De acordo com a definição da Organização das Nações Unidas (2014, p. 17), um censo populacional pode ser caracterizado como “o processo total de coleta, processamento, avaliação, análise e divulgação de dados demográficos, econômicos e sociais referentes a todas as pessoas dentro de um país ou de uma parte bem definida de um país num momento específico”.

Considerando a riqueza de informações que podem prover, esses instrumentos são tidos como o evento estatístico mais importante em muitos países, visto que os dados possuem grande relevância para (I) a administração pública; (II) o estabelecimento das expectativas e padrões para a coleta de todas as estatísticas sociais e econômicas dos próximos anos; (III) o setor privado no âmbito do planejamento de negócios e análises de mercado; (IV) referenciar pesquisas e análises (ONU, 2014). Além disso, se eficientemente executados e divulgados, tais censos podem aumentar a reputação internacional de um país (BAIR & TORREY, 1985).

Atualmente, quase todos os países do mundo realizam, periodicamente, censos sobre a população. Contudo, a forma de coletar os dados estatísticos e de divulgá-los varia de um local para o outro, dependendo dos interesses e das condições de cada lugar. Dessa maneira, por exemplo, alguns países possuem critérios linguísticos em seus censos, enquanto outros – como é o caso do Brasil – alternam entre a inclusão e exclusão dessas questões nos levantamentos.

No Brasil, a primeira manifestação de preocupação em obter dados demográficos ocorreu ainda no Império, em 1750, quando a Coroa Portuguesa sentiu haver a necessidade de realizar levantamentos, de modo direto, a respeito da população livre e adulta. No entanto, entre esse fato, a regulamentação e a liberação de recursos para realizar o censo, houve uma grande demora: foi somente em 1846, quase cem anos depois, que se criou o primeiro regulamento censitário do Brasil, definindo que os censos demográficos deveriam ser realizados a cada oito anos e programando a realização de um censo para 1852. Porém, esse censo foi impedido de acontecer devido à revolta da população contra a então chamada “lei do cativoiro”⁴, levando ao adiamento por vinte anos da realização do primeiro censo.

Após essa revolta, um novo regulamento censitário (Lei nº 1829, de 09 de setembro de 1870) foi criado, determinando que os censos deveriam cobrir toda a extensão nacional e ocorrer a cada dez anos. Assim, dois anos após a sanção dessa lei, finalmente, em 1872, o primeiro censo foi realizado, sendo sucedido por outros em 1890, 1900 e 1920 (não houve a realização de censos em 1910 e 1930). Antes disso, todas as informações sobre a população brasileira eram obtidas de forma indireta, através de relatórios de autoridades eclesiais acerca do número de fiéis frequentando a igreja, dos relatórios dos funcionários da Colônia que serviam para informar a Metrópole ou de dados conseguidos com os Ouvidores ou outras autoridades.

A partir de 1940, os censos entraram em uma nova etapa e começaram a ser realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), órgão criado em 1936. Cabe ressaltar que a criação do IBGE teve importante papel para o desenvolvimento de estudos demográficos e migratórios no Brasil⁵, devido à ampliação da abrangência temática dos questionários, que passaram a incluir quesitos de interesse econômico e social, tais como os de mão-de-obra, emprego, desemprego, rendimento, fecundidade, migrações internas e externas e critérios linguísticos.

Como já mencionado na introdução, até a presente data, em apenas três censos (1940, 1950, 2010) questões relativas à(s) língua(s) falada(s) pela população estavam presentes. A respeito dos censos de 1940 e 1950, importava tanto levantar quem não

⁴ Decreto nº 797, de junho de 1851.

⁵ Outrossim, vale destacar a atuação do estatístico, economista e demógrafo italiano Giorgio Mortara para o progresso dos conhecimentos sobre demografia brasileira. Graças à sua contribuição na análise crítica, descritiva e interpretativa dos censos de 1940 e 1950, o Brasil conseguiu projeção no cenário científico mundial (cf. <http://memoria.ibge.gov.br/sinteses-historicas/pioneiros-do-ibge/giorgio-mortara.html>).

falava português dentro de casa (e se essas pessoas eram estrangeiras, naturalizadas ou brasileiras natas) quanto conhecer as línguas eram predominantes em cada região e as diferentes faixas etárias dos falantes, dado que o período era coincidente com a segunda *mass migration* em direção ao país – a primeira ocorreu entre o final do século XIX e início do século XX.

Em relação ao censo de 1940, ainda insta destacar que os dados receberam tamanha atenção que, inclusive, deram origem a um livro publicado pelo IBGE em 1950 e a diversos artigos. O grande intervalo entre censos (20 anos, já que em 1930 não houve levantamento) resultou em uma enorme escassez de informações sobre a população e economia brasileiras que carecia de solução. Nesse sentido, houve uma preocupação em se ampliar os critérios elencados para a pesquisa. Possivelmente, a situação daquele momento (de deflagração da II Guerra Mundial) também contribuiu para o desejo de aprofundar os estudos com vistas a melhor conhecer a realidade nacional (AZEVEDO, 1996). Contudo, ao contrário do que se passou em 1950, segundo Mortara (1950, p.7):

Na época desse levantamento [1940], o Brasil mantinha-se ainda neutral no conflito internacional, e a arrogância nazifascista se aproximava de seu apogeu, de maneira que as respostas a estas perguntas foram dadas, em geral, com sinceridade completa e, em casos bem numerosos, quase com ostentação, sem qualquer indício de reticências ou dissimulações que sem dúvida se encontrariam se a pesquisa fosse realizada dois ou três anos mais tarde.

Ainda no tocante ao censo de 1940, de acordo com Oliveira (1999), é possível inferir que o foco do interesse nesses dados estava direcionado para as línguas dos imigrantes, já que não houve distinção entre as línguas indígenas, tratadas como um só grupo. Tal inferência é corroborada pelo fato de que, durante o Estado Novo (1937 – 1945), foram várias as políticas para reprimir linguística e culturalmente a diversidade.

Posto isso, pode-se afirmar que o censo teria funcionado como instrumento a favor da “Campanha de Nacionalização”, e estava permeado por um conceito de “nação” espezinhado pela ideia de “nacionalismo”, concebendo nacionalidade a partir da equação $\text{nação} = 1 \text{ povo (raça)} + 1 \text{ cultura (civilização)} + 1 \text{ língua}$ (SEYFERTH, 1996). Nesse bojo, cabe citar que

a problemática a que os dados do censo respondem – e em conformidade com a qual são delineadas as perguntas e os métodos de investigação – é a da construção da nação brasileira. Ou seja, **como assegurar a unidade nacional em um extenso território, com uma população altamente heterogênea em termos raciais,**

linguísticos, além de fortemente estratificada em termos econômicos e políticos?
(OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 127, grifo nosso).

Por sua vez, o censo de 1950, sob forte influência da derrota da Alemanha, Itália e Japão na II Guerra Mundial e da “Campanha de Nacionalização”, pode ter conduzido imigrantes e descendentes a omitirem que a comunicação no lar se dava através de outra língua que não o português, devido ao fato de que

Censos possuem um caráter ambivalente inerente. Por um lado, são formas de reconhecimento (embora que mínima): ser percebido e contado pode ser tomado como base para mostrar demandas, prever desenvolvimentos ou justificar necessidades – a respeito da valorização de línguas indígenas ou línguas minoritárias; por outro lado, constituem uma exortação direcionada a todos os indivíduos, revelando-os para o governo e declarando suas “identidades” (BUSCH, 2016, p.13, tradução nossa).

Analisando as discussões acima, nota-se que, nesses dois primeiros censos em que critérios linguísticos foram considerados, a política linguística por trás da inclusão das questões acerca da(s) língua(s) faladas estava fortemente relacionada à ideia de que a diversidade linguística era um problema e ao desejo de reprimir o bi/pluri/multilinguismo. Esse é um fato que não causa espanto, pois, no Brasil, desde os tempos coloniais, todas as iniciativas de políticas linguísticas foram baseadas na repressão (BAGNO, 2002, p. 54). Todavia, essas posturas têm, paulatinamente, mudado e as medidas relacionadas ao PPL estão caminhando em direção à promoção da diversidade linguística e preservação de línguas indígenas e minoritárias⁶.

No último censo brasileiro (2010), após um período de 60 anos no qual as línguas faladas pela população brasileira não eram uma questão que interessava aos levantamentos demográficos, uma pergunta sobre “línguas faladas em casa” foi feita. Entretanto, essa questão foi direcionada apenas à população indígena⁷. Dessa forma, é possível afirmar que a sua inclusão, diferentemente do que ocorreu nos censos de 1940 e 1950⁸, deu-se com o objetivo de melhor conhecer a realidade dos povos indígenas brasileiros. Segundo o próprio IBGE,

⁶ Um exemplo claro disso é o Decreto nº 7.387, de 9 de dezembro de 2010, instituindo o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL) como instrumento oficial de identificação, documentação, reconhecimento e valorização das línguas faladas pelos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

⁷ O critério do IBGE utilizado para a captação dos indígenas nos censos demográficos é a autoclassificação ou autoidentificação, independentemente de quem foi o informante.

⁸ Em tais instrumentos, por exemplo, os chamados *critérios linguísticos* eram: “o recenseado fala correntemente o português?” e “que língua fala habitualmente no lar?”. Por sua vez, as possibilidades de respostas englobavam as seguintes opções: “línguas estrangeiras (europeias, asiáticas ou outras)” e “guarani ou qualquer outra língua aborígine”. Dessa feita, o fato de não haver preocupação em distinguir quais as línguas faladas pela população, mas apenas o interesse de mapear em grupos genéricos os não-falantes de português corroboram as afirmações de Oliveira Filho (1999) e Oliveira (1999) de que os

Na América do Sul, o Brasil apresenta um significativo contingente de indígenas, embora corresponda a somente 0,4% da população total. [...] Neste sentido, **no Censo Demográfico 2010, aprimorou-se a investigação desse contingente populacional, introduzindo o pertencimento étnico, a língua falada no domicílio e a localização geográfica, que são considerados critérios de identificação de população indígena nos censos nacionais dos diversos países.** (2012, p. 5, grifo nosso).

Através dessa questão, apontou-se que são faladas, em nosso país, 274 línguas indígenas por indivíduos de 305 etnias diferentes, o que superou as estimativas da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Os dados desse censo ainda revelaram que, entre os indígenas, um percentual de 17,5% não falava português. Também foi demonstrado que o percentual de indígenas que falava a língua indígena no domicílio registrou um aumento, chegando a 57,3%, quando se considera apenas aqueles vivendo em Terras Indígenas; de maneira semelhante, cresceu em 28,8% o percentual daqueles que não falavam o português.

Embora ainda seja necessária a realização de estudos linguísticos e antropológicos mais aprofundados sobre as línguas indígenas, tendo em vista que diversas delas podem ser variações de uma mesma língua, a inclusão desse critério já pôde fornecer resultados bastante significantes em direção ao (re)conhecimento da filiação linguística da população indígena, o que, de acordo com Nilza de Oliveira Martins Pereira (da diretoria de pesquisa do IBGE), representa um progresso para o estabelecimento de ações e políticas públicas que atendam às demandas dessa população.

Nesta seção, procuramos apresentar sucintamente a história dos censos no Brasil e de como os critérios linguísticos neles foram tratados. Uma breve análise do contexto histórico do momento da realização desses recenseamentos em que os quesitos linguísticos estiveram presentes apontou que, em 1940 e 1950, perguntas sobre línguas foram incluídas com a finalidade de fornecer dados para o governo implantar políticas de repressão da diversidade linguística e cultural. Em contrapartida, em 2010, a reinserção do critério linguístico pareceu sinalizar uma tentativa de dar visibilidade à diversidade (étnica e linguística), com o objetivo de promover políticas públicas para preservá-la.

Sob o nosso ponto de vista, o fato de o IBGE ter lançado mão novamente de critérios linguísticos se configura como algo positivo e que vai ao encontro das

quesitos linguísticos nesses censos ali estavam com a finalidade de informar políticas de repressão com o objetivo de evitar a formação de “quistos étnicos”, principalmente de alemães e japoneses.

discussões atuais sobre direitos humanos e linguísticos. Porém, a inclusão de critérios linguísticos ainda merece um destaque no que se refere às populações imigrantes, crescentes exponencialmente desde o final da década de 1990 e que também demandam políticas públicas específicas.

2. Planejamento e políticas linguísticas

Pode-se afirmar que as discussões sobre planejamento e políticas linguísticas no campo dos estudos da linguagem são recentes – e talvez essa seja a razão pela qual, no meio acadêmico, de modo geral, esses estudos ainda ocupem uma posição marginal. Segundo Kaplan (1994, p.3, tradução nossa), “apenas algumas poucas universidades no mundo oferecem mais do que um curso eventual sobre política/planejamento linguístico”. Corroborando essa afirmação, ao tratar do contexto brasileiro, Oliveira, no prefácio do livro *As Políticas Linguísticas*, de Calvet (2007, p.7), afirma “na metade da década de 1980, por exemplo, fui aluno de um bacharelado em linguística em uma importante universidade brasileira, com várias áreas de estudo, e não tive nenhum contato com o termo ou a disciplina”. Passados alguns anos, o quadro continua praticamente o mesmo e, de acordo com Silva (2013, p. 290),

Ainda é restrito o número de textos em língua portuguesa sobre o desenvolvimento e os principais postulados teóricos e metodológicos da área, o que é um obstáculo para sua consolidação como disciplina permanente dos cursos de formação de professores de línguas.

Na literatura especializada da área, encontram-se autores que utilizam as expressões “Planejamento Linguístico” e “Política Linguística”, distinguindo-as, ao passo em que há outros que optam por utilizá-las conjuntamente, como “Planejamento e Política Linguística”. Além desses, é possível se deparar com os termos “Engenharia Linguística” e/ou “Tratamento Linguístico” (CRYSTAL, 1992). Já no cenário brasileiro, por mais que também se observe incerteza e alternância no emprego das terminologias, é mais frequente o uso da expressão “política linguística” para se referir ao processo como um todo (SILVA, 2013), igualmente como no caso das políticas migratórias, conforme apontam Siciliano (2013) e Santos e Barbieri (2013).

Neste artigo, no entanto, optamos pelo uso da expressão Planejamento e Políticas Linguísticas por entender esses dois aspectos como duas facetas distintas de um mesmo processo sistematizado de tratamento linguístico. Concebemos planejamento linguístico como área com foco na implementação de decisões sobre línguas por meio

de estratégias políticas – tais como as políticas educacionais que objetivam influenciar o comportamento dos falantes em relação à aprendizagem e/ou uso dos códigos linguísticos (COOPER, 1989) – e políticas linguísticas como um eixo mais dedicado às práticas concentradas no âmbito estatal-legislativo, preocupado, principalmente, com tópicos como a oficialização, escolha de alfabeto para a representação gráfica e/ou definição de status das línguas.

O termo “planejamento linguístico” tornou-se proeminente nos trabalhos realizados por Haugen (1959,1966), que o colocou como uma categoria abrangente, englobando a noção da intervenção humana – e consciente – na língua(gem). Segundo Nekvapil (2011) – ao historiar e teorizar sobre o tema a partir dos trabalhos de Neustupný (1993, 2006) –, o PPL, como disciplina específica e com esse nome, existe há poucos anos (foi criado no fim dos anos 1960), embora a intervenção na língua(gem) e comunicação propriamente dita seja uma atividade que remonte à antiguidade.

No campo dos estudos da linguagem, divide-se a história do planejamento e das políticas linguísticas em quatro períodos: pré-moderno, início da fase moderna, moderno e pós-moderno (NEUSTUPNÝ, 1993; 2006). Todavia, para os fins deste trabalho, interessa-nos discorrer apenas acerca do último⁹, uma vez que é o que corresponde ao atual paradigma da disciplina.

Durante grande parte da história contemporânea da área de PPL, as publicações centraram-se nas necessidades dos países em desenvolvimento, em processos de modernização e na tentativa de resolver os chamados “*problemas*” linguísticos. Isso se relaciona ao fato de que o início das pesquisas científicas em PPL converge com o período de descolonização de alguns países da África e Ásia. Os estudos realizados nessa época foram conduzidos, em sua maioria, por pesquisadores com filiação à academia americana e amparados por fontes de financiamento¹⁰ que possibilitaram o desenvolvimento de extensos trabalhos voltados para a situação linguística do então chamado “*terceiro mundo*” e das nações multilíngues que haviam recém conquistado a independência.

⁹ No segundo volume de “*Handbook of Research in Second Language Teaching and Learning*” (2011), o capítulo “*The History and Theory of Language Planning*”, de autoria de Nekvapil, apresenta uma síntese com as principais características de cada um desses períodos.

¹⁰ Segundo Kaplan, em seu capítulo no “*Handbook of Research in Second Language Teaching and Learning*” (2011), a *Ford Foundation*, uma organização filantrópica, teve um grande papel nesse sentido, tendo, inclusive, apoiado a criação do Centro de Linguística Aplicada de Washington, DC.

Destarte, o fato de que diversos desses novos países possuíam uma imensa heterogeneidade cultural e linguística foi tido como um “*problema*”¹¹ a ser solucionado para a constituição de novos Estados nacionais, visto que eles estavam sendo planejados seguindo o ideal europeu de Estado-nação (um país, uma língua). Possivelmente, foi em decorrência dessa postura que a área de PPL passou a receber inúmeras críticas. De acordo com Bianco (2004, p. 747, tradução nossa),

A marginalidade acadêmica não isentou o planejamento e políticas linguísticas dos ataques. Talvez a crítica mais severa recebida pela área foi a de que o campo seria cúmplice dos interesses do Estado e de classe (Luke, McHoul & Mey, 1990). Mühlhäusler (1995) sustenta que, quando aplicado por especialistas de países desenvolvidos (operando com noções de ‘uma língua nacional’), em países multilíngues nos contextos pós-coloniais, o planejamento linguístico pode levar à criação de hierarquias diglósicas¹² entre as línguas existentes e suas variedades, o que, por sua vez, pode contribuir para a extinção de línguas minoritárias.

Em suma, as críticas aos estudos desenvolvidos nessa época (décadas de 1960 e 1970) dizem respeito principalmente ao tratamento da diversidade linguística como “problema”. Entretanto, após um tempo, passou-se a compreender que a diversidade linguística não poderia e não deveria ter sido considerada problemática, pois comunidades minoritárias devem possuir o direito de utilizar e cultivar suas línguas maternas sem sofrer nenhuma espécie de coerção ou constrangimento. Ademais, as críticas direcionadas à disciplina ainda foram potencializadas pelo fato de que os projetos de planejamento linguístico com vistas à “modernização” dos países em desenvolvimento falharam. Nessa esteira, Singh, Zhang e Besmel (2012, p. 352) pontuam que:

Foi principalmente após a Segunda Guerra Mundial que muitos dos novos Estados-nação, independentes, surgiram com políticas cada vez mais bilíngues e multilíngues, mas a maioria tentou manter o *status-quo*, por meio da adoção das antigas línguas coloniais, principalmente na Ásia e África. Grande parte desses novos Estados independentes seguiram o mesmo caminho de suas ex-colônias, através da adoção de políticas educacionais do colonizador, em geral; e de suas políticas linguísticas, em particular (SHOHAMY, 2006; SPOLSKY, 2009; WRIGHT, 2004).

Por fim, outra característica bastante criticada nessas pesquisas e que vale citar é de que elas se baseavam na premissa de que o planejamento linguístico ocorre no nível do Estado e é realizado para promover o desenvolvimento de toda a sociedade. Logo,

¹¹ Como já mencionado, a área de Planejamento e Políticas Linguísticas foi fortemente criticada pela abordagem que adotou no início de sua consolidação enquanto disciplina. Muitas das críticas recebidas tinham relação com a tomada do pressuposto de que a *heterogeneidade linguística* é um **problema** que deve ser superado a fim de que se alcance o desenvolvimento social e econômico da sociedade. No entanto, como esse é um postulado do qual discordamos, utilizaremos a palavra entre aspas para indicar o nosso posicionamento.

¹² O conceito de diglossia (FISHMAN, 1967), em termos gerais, diz respeito às assimetrias relacionais no contato entre as modalidades linguísticas.

nessa perspectiva, o Estado (ou o governo) seria, essencialmente, o único ator a determinar os objetivos a serem alcançados.

Enfim, todos esses ataques e o desenvolvimento de novos estudos na área transformaram a maneira de entender o funcionamento do PPL. Se antes o Estado (ou o governo) era designadamente o responsável pelo planejamento e pelas políticas linguísticas, a realização de outras pesquisas conduziu a uma abordagem *ecológica*, a qual compreende que o campo do PPL precisa lidar com todos os tipos de língua utilizados e as com todas as relações entre essas línguas (KAPLAN e BALDAUF, 1997; CRYSTAL, 2000). De modo resumido, chegou-se à conclusão de que existem muitos outros (f)atores envolvidos no processo de PPL.

Quanto às atividades relacionadas ao planejamento linguístico, segundo Kloss (1969), elas poderiam ser classificadas em duas categorias, a saber: *planejamento de corpus* e *planejamento de status*. De maneira sucinta, a definição da primeira categoria é dada como aquela que se refere às atividades de seleção e codificação linguística, resultando na elaboração de gramáticas e a padronização da ortografia. O segundo tipo de planejamento, por sua vez, diferentemente do primeiro, seria raras vezes confiado a linguistas e possuiria primordialmente caráter institucional. Portanto, são consideradas *planejamento de status* atividades que dão origem a leis e emendas constitucionais que estabelecem o papel e função da(s) língua(s) – se língua nacional, oficial ou de instrução.

Na literatura especializada, grande parte dos estudos desenvolvidos volta-se às questões relacionadas a esses dois primeiros tipos de planejamento. No entanto, também existem trabalhos com foco em outros aspectos. Desse modo, alguns autores¹³ perceberam que a divisão existente já não era capaz de contemplar todas as facetas do planejamento linguístico e acrescentaram mais categorias à classificação de Kloss (1969), quais sejam: *planejamento de aquisição*, *planejamento de usos*, *planejamento de prestígio* e *planejamento discursivo*.

O *planejamento de aquisição* tipicamente diz respeito às políticas do Estado acerca do ensino de línguas: o ensino de uma língua estrangeira ou segunda língua pode ser motivado por razões culturais, humanísticas, econômicas, geopolíticas ou como resposta às necessidades e direitos de minorias linguísticas. Quanto ao *planejamento de*

¹³ cf. Cooper (1989), Baker (2003), Bianco (2004), Ager (2005).

usos, podemos dizer que se refere aos esforços empreendidos para aumentar o número de falantes e os domínios de uso de um determinado idioma. Geralmente, esse tipo de planejamento ocorre em contextos de reconstituição política (devolução administrativa, independência), mas também pode estar presente em casos mais extremos, como nas tentativas de impedir o desaparecimento de línguas em vias de extinção. Já o *planejamento de prestígio*, um dos tópicos mais recentes na área de PPL e comumente confundido com o *planejamento de status*, envolve o trabalho com o valor de uma língua e como, no caso das línguas minoritárias, os pesquisadores podem agir para aumentar o prestígio de um idioma. Para finalizar, há o *planejamento discursivo*, que trata das formas que as instituições, mídias, discursos de autoridade, entre outros, trabalham ideologicamente no sentido de moldar práticas e padrões discursivos.

Por fim, faz-se necessário ressaltar que, apesar dessa classificação existente, a divisão em diferentes tipos de planejamento, na prática, não é tão clara, sendo as categorias dificilmente separáveis. Assim, é possível afirmar que os diversos tipos de planejamento de políticas podem (e costumam) se sobrepor e ocorrer mutuamente, tanto nas questões linguísticas como nas migratórias.

3. O censo como instrumento de política migratória no Brasil

Analisadas nas seções anteriores a evolução dos censos demográficos brasileiros e a questão do planejamento e instrumentalização das políticas linguísticas no País, nesta seção, apresentaremos brevemente os conceitos brasileiros de imigrante e políticas públicas, além de vislumbrarmos a possibilidade de extensão do instrumento censitário à consecução e idealização de políticas migratórias por parte dos entes federais, responsáveis por tal fim.

O conceito de imigração mais incorporado pela academia brasileira, em especial na Demografia e a Ciência Geográfica, é aquele dado por Brunet, Ferras e Théry (2012):

“Movimento de indivíduos (imigrantes) contabilizados quando do ingresso em um lugar, em um país. Na realidade, o termo se aplica a estrangeiros que permanecem por um longo tempo em um país que não é seu – eventualmente à demanda do próprio país. No seu país de origem eles são considerados como emigrantes. A imigração teve um papel muito importante no povoamento realizado pelos europeus nas terras conquistadas d’além-mar, como na América, na África, na Austrália, sobretudo na virada do século XIX para o XX, quando coexistiam a atratividade dos novos países e a repulsa nos seus países de origem (devido a múltiplas causas). Os traços na literatura e no cinema são inúmeros.” (BRUNET; FERRAS; THÉRY, 2012, p. 271, tradução nossa).

A Lei nº 6.815 de 1980, também denominada Estatuto do Estrangeiro, “define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil e cria o Conselho Nacional de Imigração”. Nos primeiros artigos da referida Lei estão destacados os princípios que a orientam, quais sejam, a segurança nacional e a defesa do trabalhador nacional:

“Art. 2º Na aplicação desta Lei atender-se-á precipuamente à segurança nacional, à organização institucional, aos interesses políticos, socioeconômicos e culturais do Brasil, bem assim à defesa do trabalhador nacional.” (BRASIL, 1980).

A legislação vigente sobre migrações revela a permanente tensão entre a soberania e os direitos humanos, conforme coloca Dizner (2015). O reconhecimento da migração como um direito humano esbarra nos constrangimentos impostos pela autoridade estatal, em forte contradição com a ideia de universalidade dos direitos humanos.

Ainda, não deixa de forma clara a conceituação de estrangeiro e, muito menos, de imigrante. Em todo o Estatuto, há apenas uma menção ao verbete imigrante, no seu Artigo 17º:

“Para obter visto permanente o estrangeiro deverá satisfazer, além dos requisitos referidos no artigo 5º, as exigências de caráter especial previstas nas normas de seleção de imigrantes estabelecidas pelo Conselho Nacional de Imigração.” *Ibid.*

Visando adaptar à contemporaneidade a legislação migratória brasileira, Faria (2015) cita que as sucessivas anistias implementadas pelo Governo Federal buscaram, em certa medida, atualizar a realidade migratória do país aos desafios contemporâneos, que não encontravam resposta no arcabouço jurídico vigente para o tema. Também devido a defasagem do Estatuto do Estrangeiro, matérias afetas ao tratamento dos migrantes no Brasil têm sido reguladas por sucessivas Resoluções do Conselho Nacional de Imigração (CNIg), tais como concessão de vistos, regularização migratória e acesso ao mercado de trabalho.

Com o intuito de adequar o Brasil a realidade migratória contemporânea, iniciou-se um debate sobre a revisão do Estatuto do Estrangeiro ainda nos anos 1990, quando o Executivo apresentou ao Congresso Nacional projeto de lei sobre o tema, que não avançou e foi retirado do Congresso. Em 2009, novo projeto de lei foi apresentado (PL 5.655/2009)¹⁴, o qual permaneceu por alguns anos na Comissão de Turismo e Desporto. O projeto logrou avançar sua tramitação em 2012 e foi apensado ao Projeto

¹⁴Disponível para consulta em:

http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=1372BA855359525D24A89E0E518FD172.proposicoesWeb1?codteor=674695&filename=PL+5655/2009.

de Lei nº 2.516, de 2015, do Senado Federal, que “institui a Lei de Migração” e está em vias de votação naquela Casa.

Em seus artigos preliminares, o novo Estatuto do Estrangeiro – baseado especialmente nas informações demográficas dos censos de 2000 e 2010– destaca a defesa dos direitos humanos dos migrantes, além da garantia dos interesses nacionais, inclusive a proteção ao trabalhador nacional. Consigna, ainda, em seu artigo 5º, os direitos e garantias fundamentais dos estrangeiros consagrados na Constituição. Cria nova modalidade de visto, o “visto de turismo e negócios”, em substituição aos atuais vistos de turismo e de negócios. Cria, ainda, diversos novos tipos de vistos temporários que refletem a realidade brasileira e as necessidades de vinda de estrangeiros ao país, inclusive para o exercício de atividades laborais. A futura lei – tendo como base inclusive os dados acerca das migrações por meio do Censo Demográfico – permitirá ao Brasil favorecer fluxos migratórios que contribuam para o seu desenvolvimento econômico, social, cultural e acadêmico.

Enquanto não é promulgado o novo Estatuto do Estrangeiro, a definição de estrangeiro mais utilizada é aquela dada pelos glossários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e que remontam ao ano de 1940, a saber:

“A classificação mais geral de nacionalidade adotada pelos censos é: brasileiros natos (pessoas que nasceram no Brasil ou em país estrangeiro e foram registradas como brasileiras, segundo as leis do Brasil); naturalizados brasileiros (pessoas estrangeiras que obtiveram a nacionalidade brasileira por meio de título de naturalização ou valendo-se de disposição da legislação brasileira); **estrangeiros (pessoas nascidas em país estrangeiro ou nascidas no Brasil e registradas em representações estrangeiras, que não se naturalizaram brasileiras).**” (IBGE, 1940, p. 39, grifo nosso).

Tendo como base o Censo Demográfico realizado pelo IBGE para a formulação do novo Estatuto do Estrangeiro brasileiro, percebemos que a política imigratória nacional se mistura com a própria elaboração das políticas públicas de cunho federal, situação esta que nos remonta às leis de incentivo às migrações do período imperial, regencial e da Primeira República, especialmente em relação aos fluxos de alemães, italianos, japoneses e espanhóis, como bem demonstrou Uebel (2012) em sua pesquisa.

Seguindo o modelo anglo-saxão que diferencia *politics* de *policy*, Rua (2009) nos fornece a definição mais basilar sobre políticas públicas num ponto de vista aplicado ao contexto e conjuntura migratória brasileira: “[...] as políticas públicas são

resultantes da atividade política e que esta consiste na resolução pacífica de conflitos, processo essencial à preservação da vida em sociedade.” (RUA, 2009, p. 21-22).

Assim, do ponto de vista teórico-conceitual brasileiro, a política pública em geral e a política social em particular são campos fortemente multidisciplinares, e seu foco está nas explicações sobre a natureza da política pública e seus processos. Por isso, uma teoria geral da política pública implica, no país, a busca de sintetizar teorias construídas no campo da sociologia, da ciência política e da economia. As políticas públicas repercutem na economia e nas sociedades, daí por que qualquer teoria da política pública precisa também explicar as inter-relações entre Estado, política, economia e sociedade.

Souza (2006) resume política pública migratória como o campo do conhecimento que busca, ao mesmo tempo, “colocar o governo em ação” e/ou analisar essa ação (variável independente) e, quando necessário, propor mudanças no rumo ou curso dessas ações (variável dependente). A formulação de políticas públicas constitui-se no estágio em que os governos democráticos traduzem seus propósitos e plataformas eleitorais em programas e ações que produzirão resultados ou mudanças no mundo real.

Por isto, buscamos trazer nesta seção a importância do censo demográfico brasileiro como um instrumento não apenas estatístico-informativo no que se refere às populações estrangeiras e de imigrantes, mas também como um instrumento basilar utilizado para a construção de políticas públicas-normativas, como no caso das resoluções do CNIg e CONARE, e também legislativas, tendo como referência o processo de construção do novo Estatuto do Estrangeiro.

Se, na época das primeiras *mass migrations* (entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX e após a II Guerra Mundial) em direção ao Brasil, os censos demográficos tinham um caráter político, estatista e soberano, visando a identificar a localização e territorialização dos imigrantes de países específicos, na terceira *mass migration* – agora, nas duas primeiras décadas do século XXI – este caráter político-censitário não perde a sua essência, mas ganha uma nova roupagem de cunho normativo e jurídico, ao passo em que serve de base para a formação de leis e do próprio reordenamento institucional do trato das questões migratórias no Brasil.

Identificamos, ainda, que, a exemplo de países como Estados Unidos da América, Canadá, Espanha e Austrália, que utilizam os censos demográficos como

referenciais de contagem da população imigrante na formulação de políticas públicas e leis, o Brasil entra nesta nova agenda e tipologia de *policy maker*, confiando a um instituto – o IBGE – que não possui poder de legislar, toda a sua base teórica, empírica e quantitativa, o que consideramos arriscado, caso não exista um controle ou plena confiança metodológica.

Não se trata de questionar a segurança dos dados oriundos do censo demográfico brasileiro, mas sim de apontar as possíveis fraquezas advindas de uma contagem decenal e sujeita às variações de fluxos, como bem ocorreu no biênio de 2013-2014, com um *boom* imigratório não coberto pelos censos de 2000 e 2010. Se, por um lado, a utilização do censo como um instrumento a mais para ajudar a pensar PPL, torna-se temerário utilizá-lo exclusivamente como base de todo um novo arcabouço jurídico-institucional para a construção de leis, normas e práxis que trabalham com os imigrantes e suas problemáticas.

Antes de finalizar esta seção, vale ainda ressaltar que outras nações que utilizam os censos demográficos como base de suas políticas migratórias, possuem, como recursos de comparação metodológica e até mesmo empírica, outros instrumentais, tais como agências específicas de imigração, políticas setoriais, instrumentos normativos-técnicos, etc. Isso, contudo, ainda não ocorre no Brasil e sequer está proposto na agenda migratória da COMIGRAR¹⁵ ou do novo governo ilegítimo de Michel Temer, que será responsável pela aplicação da nova lei migratória e suas conseqüentes políticas.

Assim, encerramos a presente seção considerando que, ao contrário do caráter positivo do uso dos censos demográficos pode ter para a construção de políticas linguísticas, no que se refere especificamente à formulação de uma política imigratória federal, ainda é temerário e insuficiente, posto que os censos utilizados não abarcam o cenário real – de cerca de 2,1 milhões de imigrantes em território brasileiro – e,

¹⁵ A COMIGRAR, 1ª Conferência Nacional sobre Migrações e Refúgio foi um evento interinstitucional realizado em 2014 proposto pelo então governo federal de Dilma Rousseff, onde diferentes entidades, organizações, associações, pesquisadores e a sociedade civil tiveram a oportunidade de discutir em diversos grupos de trabalho a reformulação da política migratória brasileira. Apesar do caráter inovador da COMIGRAR e das discussões e propostas compiladas no seu caderno final de propostas (cf. <http://reporterbrasil.org.br/documentos/comigrar.pdf>), o projeto não foi adiante e não teve uma efetividade concreta ou prática, sendo relegado a uma menor importância em detrimento do já projeto de lei em andamento. Com o impeachment irregular da presidente, que levou a uma troca do *staff* governamental em maio de 2016, não houve até a finalização deste artigo qualquer movimento por parte do governo ilegítimo em concretizar ou trazer novamente à discussão as propostas da COMIGRAR. O coautor deste trabalho participou da conferência em 2014 como convidado do então Ministério da Justiça e teve participação no grupo de trabalho sobre a política imigratória brasileira.

portanto, às necessidades, demandas e repercussões de cada região brasileira e grupo imigratório.

Está a ser construída uma nova legislação, porém, defasada e desatualizada antes mesmo de promulgada, ao passo em que fluxos imigratórios consideráveis e de relevante repercussão na sociedade brasileira, como haitianos, africanos da Costa Oeste, asiáticos e latino-americanos não estarão representados adequadamente e, por conseguinte, poderão não ter assegurados na sua plenitude o acesso a direitos, políticas públicas dosimétricas e equânimes e à própria integração social, conforme prevê a própria Constituição Federal. Afinal, qual será a utilidade de um censo demográfico desatualizado para uma política que almeja atualizar-se?

Algumas considerações

Em primeiro lugar, esclarecemos que chamamos esta parte do texto de “algumas considerações”, em vez de “considerações finais”, como é de praxe, porque acreditamos que o assunto aqui tratado se encontra em fase embrionária e merece um espaço muito maior para discussão. Logo, esperamos que o encerramento deste artigo sirva para dar continuidade às reflexões e considerações feitas. Embora reconheçamos o trabalho que alguns acadêmicos brasileiros¹⁶ têm realizado para promover este debate, pensamos que é preciso ter mais pesquisadores em nosso país se ocupando da questão. Isso posto, voltamos à pergunta que motivou a presente reflexão: “por que (e como) a inclusão de quesitos linguísticos nos censos brasileiros seria importante para informar políticas públicas?”

Na linha de Busch (2016, pp. 12-13, tradução e grifo nossos), entendemos que **“ao contar as pessoas que vivem no território do Estado, o poder governante toma conhecimento deles como sujeitos – reconhecendo, por assim dizer, sua existência”**. Assim, um dos argumentos que elencamos a favor da inclusão de questões sobre as línguas faladas pela população brasileira nos censos e que já vem sendo apresentado nas seções anteriores é de que se faz necessário dar visibilidade à diversidade existente para que sejam criadas políticas para aqueles que são tidos como minorias¹⁷ linguísticas,

¹⁶ Destacamos, aqui, a atuação de Ana Paula Seiffert, Gilvan Müller de Oliveira e Rosângela Morello.

¹⁷ De acordo com Seyferth (2008), minoria é uma noção ampla. O surgimento do conceito nas Ciências Sociais guarda relação com a ideia de “nacional” e, posteriormente, foi estendido para “grupos que, em razão da aparência física ou de características culturais, são considerados cidadãos de segunda classe, ou mesmo discriminados (WIRTH, 1945, p. 347). Para Giralda, essa formulação do conceito consegue

étnicas ou raciais. Em consonância com Butler (2006), parece-nos que alguns humanos possuem menos reconhecimento enquanto humanos e que isso, de algum modo, impossibilita-os de viver uma vida viável, em decorrência das diversas privações de oportunidades que sofrem. Portanto, advogamos que é preciso tornar visíveis aspectos que diferenciam as minorias – neste caso específico, a(s) língua(s) falada(s) –, a fim de que se desenvolvam políticas que reconheçam os grupos minoritários como merecedores de uma vida sem privações de possibilidades.

O segundo argumento que destacamos para esta reflexão é que os dados que a inclusão dos critérios linguísticos nos censos podem fornecer contribuem para o desenvolvimento de pesquisas e iniciativas na área de PPL, enquanto disciplina que encarregada de discussões sobre o prestígio das línguas e das necessidades e direitos das minorias linguísticas, e da Linguística Aplicada, enquanto campo voltado para os “problemas de língua(gem) do mundo real”¹⁸¹⁹.

Estudos como esses são relevantes porque, atualmente, no Brasil, existe uma grande dificuldade para se encontrar dados sobre quais são as línguas faladas, onde esses idiomas são falados e quantos são os seus falantes. De modo geral, pode-se afirmar que tais informações se encontram dispersas, foram geradas a partir de uma metodologia precária ou oferecem barreiras de acesso para muitos pesquisadores, como é o caso dos dados inventariados pelo *Ethnologue*, que são pagos e se encontram em inglês.

Por sua vez, o terceiro argumento que arrolamos se baseia em recomendações internacionais para censos (ONU, 2006), que sugerem o tratamento de aspectos linguísticos e a abordagem dos seguintes critérios: I) a língua materna do recenseado – entendida como o primeiro idioma falado na infância em casa; II) o idioma principal – compreendido como aquele pelo qual a pessoa melhor se expressa; III) o idioma atualmente falado em casa ou no trabalho; IV) o conhecimento de idiomas, definidos como habilidade de escrever um ou mais idiomas designados.

Já a quarta razão para incluir critérios linguísticos nos censos diz respeito aos avanços tecnológicos. Hoje em dia, a coleta e o processamento de dados foram

englobar a questão da desigualdade social, mas deixa de incluir que grupos minoritários constroem fronteiras de inclusão, baseados em crenças sobre nacionalidade ou etnicidade comuns (BANTON, 1977).

¹⁸ Essas informações, indiscutivelmente, podem ser de grande relevância para o desenvolvimento de pesquisas em diversas áreas.

¹⁹ Para Bygate (2004), um dos interesses da área de L.A. diz respeito a encontrar respostas aos problemas do mundo real.

facilitados pelo progresso da tecnologia e são realizados com maior agilidade e menor custo. Isso, a nosso ver, permitiria acrescentar nos censos quesitos linguísticos sem gerar grandes problemas. Evidentemente, compreendemos que questões de natureza linguística nos censos possuem limitações²⁰ (OLIVEIRA FILHO, 1999), assim sendo, defendemos que, para informar políticas públicas, elas precisariam ser utilizadas junto com outros dados, já que as tentativas de listagem, mapeamento ou contagem de falantes de uma língua não fornecem informações precisas²¹. Contudo, não acreditamos que essa dificuldade de se obter dados exatos sobre as línguas deva ser encarada como problemática ou servir como justificativa para a não execução desse tipo de levantamento.

Por fim, tendo como base a terceira seção do artigo, consideramos que em contraposição aos possíveis benefícios da utilização dos censos demográficos como instrumentos de formulação e planejamento de políticas linguísticas, o seu uso à criação de políticas públicas e da própria nova legislação migratória brasileira deve ser feito de forma cautelosa e amparado por outros instrumentos, à exemplo de outros países.

Ressaltamos, ainda, que os censos demográficos do começo do século XXI, isto é, de 2000 e 2010 não apontam ou traduzem a realidade migratória brasileira contemporânea, ao passo em que dois *booms* imigratórios ocorreram após estes recenseamentos, a saber, nos anos de 2010 e no biênio de 2013-2014. Portanto, se novas políticas públicas e a “Lei das Migrações” se embasarem exclusivamente nos censos citados, certamente não abrangerão grupos migratórios de relevante tamanho na sociedade brasileira, como haitianos, africanos e asiáticos, levando-nos, por fim, ao questionamento da eficácia e dos próprios benefícios de tais instrumentos baseados apenas em dois recenseamentos demográficos frágeis quanto à questão migratória, negativamente potencializados em um governo ilegítimo e não-eleito.

²⁰ O autor, em seu texto “Entrando e saindo da “mistura”: os índios nos censos nacionais”, afirma que, por mais que o critério linguístico tenha subdimensionado a população indígena nos censos (os de 1940 e 1950, já que o texto data de 1999), é uma lástima tais quesitos tenham sido retirados dos levantamentos.

²¹ Números sobre a diversidade linguística e o bi/pluri/multilinguismo variam tanto em razão da metodologia empregada para a geração de dados, quanto pelo fato de que línguas não objetos estáveis, monolíticos; pelo contrário, elas penetram umas nas outras. Nessa direção, é interessante a comparação que Swaan (2001) faz entre línguas e nuvens: para o autor, há uma dificuldade na contagem e mapeamento de línguas porque é complicado – assim como o é com as nuvens – dizer exatamente onde uma começa e outra termina.

Referências

- AGER, Dennis. Prestige and image planning. In: HINKEL, Eli (Org.). **Handbook of Research in Second Language Teaching and Learning**. Nova York: Routledge, 2005. p. 1035-1054.
- AZEVEDO, Fernando de. **A cultura brasileira: introdução ao estudo da cultura no Brasil**. 6. ed. Brasília: Editora UnB, 1996. 840 p.
- BAIR, Robert R.; TORREY, Barbara Boyle. The challenge of census taking in developing countries. **Government Information Quarterly**, [s.l.], v. 2, n. 4, p.433-452, jan. 1985.
- BAGNO, Marcos. Cassandra, Fênix e outros mitos. In: FARACO, Carlos Alberto (Org.). **Estrangeirismos – guerras em torno da língua**. 2. ed. São Paulo: Parábola, 2002. p. 49-83.
- BAKER, Colin. Language planning: a grounded approach. In: DEWAELE, Jean-marc; HOUSEN, Alex; WEI, Li (Ed.). **Bilingualism: beyond basic principles**. Clevedon: Multilingual Matters, 2003. Cap. 6. p. 88-111.
- BANTON, Michael. **The idea of race**. Londres: Tavistock Publications, 1977. 190 p.
- BIANCO, Joseph Lo. Language planning as applied linguistics. In: DAVIES, Alan; ELDER, Catherine (Ed.). **The handbook of applied linguistics**. Malden: Blackwell Publishing, 2004. Cap. 30. p. 738-762.
- BUSCH, Brigitta. Categorizing languages and speakers: Why linguists should mistrust census data and statistics. **Working Papers in Urban Language & Literacies**, Londres, v. 1, n. 189, p.1-18, 2016. Disponível em: <https://www.academia.edu/20770728/WP189_Busch_2016._Categorizing_languages_and_speakers_Why_linguists_should_mistrust_census_data_and_statistics>. Acesso em: 17 set. 2016.
- BUTLER, Judith. Al lado de uno mismo: en los limites de la autonomia sexual. In: BUTLER, Judith. **Deshacer el género**. Barcelona: Paidós, 2006. Cap. 1. p. 35-66.
- BRASIL. **Lei nº 6.815, de 19 de agosto 1980**: Define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil, cria o Conselho Nacional de Imigração. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6815.htm>. Acesso em: 26 nov. 2015.
- BRUNET, Roger; FERRAS, Robert; THÉRY, Hervé. Immigration. In: BRUNET, Roger; FERRAS, Robert; THÉRY, Hervé. **Les mots de la Géographie**. 3. ed. Paris: Reclus - La Documentation Française, 2012. p. 271.
- BYGATE, Martin. Some current trends in applied linguistics: Towards a generic view. **AILA Review**, [s.l.], v. 17, p.6-22, 4 fev. 2005.
- CALVET, Louis-jean. **As políticas linguísticas**. São Paulo: Parábola Editorial, 2007. 166 p.

COOPER, Robert L. **Language planning and social change**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 216 p.

CRYSTAL, David. Glossary (Language Planning). In: BRIGHT, William (Ed.). **International encyclopedia of linguistics**. Nova York: Oxford University Press, 1992. p. 310-311.

_____. **Language Death**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 198 p.

DIZNER, Gabriel Felipe da Fonseca. **Política externa e política migratória no Brasil: convergências e distanciamentos (1995-2010)**. 2015. 131 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Relações Internacionais, Universidade de Brasília, Brasília, 2015. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/18282>>. Acesso em: 18 nov. 2015.

ETHNOLOGUE. **Languages of the World, Nineteenth edition**. Dallas: SIL International. Online version: <http://www.ethnologue.com>, 2016.

FARIA, Maria Rita Fontes. **Migrações internacionais no plano multilateral: reflexões para a política externa brasileira**. Brasília: FUNAG, 2015. 306 p. Disponível em: <http://funag.gov.br/loja/download/1130-Migracoes_internacionais_no_plano_multilateral_23_10_2015.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2015.

FISHMAN, Joshua A. Bilingualism With and Without Diglossia; Diglossia With and Without Bilingualism. **Journal of Social Issues**, [s.l.], v. 23, n. 2, p.29-38, abr. 1967.

HAUGEN, Einar. Planning for a Standard Language in Modern Norway. **Anthropological Linguistics**, [s.l.], v. 1, n. 3, p.8-21, mar. 1959. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/30022188>>. Acesso em: 16 set. 2016.

_____. **Language conflict and language planning: the case of modern Norwegian**. Cambridge: Harvard University Press, 1966. 393 p.

IBGE. **Censo Demográfico, 2010**.

_____. **Censo Demográfico, 2000**.

_____. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça, 2012**.

_____. Nacionalidade. In: IBGE. **Séries Estatísticas & Séries Históricas: Conceitos e definições - pesquisas sociais**. Brasília. 1940. p. 39. Disponível em: <http://serieestatisticas.ibge.gov.br/pdfs/definicoes_sociais.pdf>. Acesso em: 26 nov. 2015.

JUDD, Elliot L.; TAN, Lihua; WALBERG, Herbert J. **Teaching additional languages**. Bruxelas: International Academy of Education, 2003. 28 p.

KAPLAN, Robert B. Language Policy and Planning: Fundamental Issues. **Annual Review of Applied Linguistics**, [s.l.], v. 14, p.3-19, mar. 1994.

KAPLAN, Robert B.; BALDAUF, Richard B. **Language planning from practice to theory**. Clevedon: Multilingual Matters, 1997. 403 p.

KLOSS, Heinz. **Research possibilities on group bilingualism: a report**. Quebec: International Center for Research on Bilingualism, 1969. 91 p.

MORTARA, Giorgio (Comp.). **Estudos sobre as línguas estrangeiras e aborígenes faladas no Brasil**. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1950. 114 p.

NEKVAPIL, Jiří. The history and theory of language policy and planning. In: HINKEL, Eli. **Handbook of Research in Second Language Teaching and Learning**. 2. ed. Nova York: Routledge, 2011. p. 871-887.

NEUSTUPNÝ, J.V.; NEKVAPIL, Jiří. Language Management in the Czech Republic. **Current Issues in Language Planning**, [s.l.], v. 4, n. 3-4, p.181-366, dez. 2003.

OLIVEIRA, Gilvan Müller de. Políticas Linguísticas no Brasil Meridional: Os censos de 1940 e 1950. In: ARNOUX, Elvira de (Org.). **Políticas Linguísticas para América Latina**. Buenos Aires: Editora de la Universidad de Buenos Aires, 1999. p. 405-416.

_____. Brasileiro fala português: monolinguismo e preconceito linguístico. In: MOURA, Heronides Maurílio de Melo; SILVA, Fábio Lopes da (Org.). **O direito à fala: a questão do preconceito linguístico**. 2. ed. Florianópolis: Insular, 2002. p. 83-92.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Entrando e saindo da "mistura": os índios nos censos nacionais. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999. p. 124-154.

ONU. **Conference of European Statisticians recommendations for the 2010 Census of Population and Housing**. Genebra: United Nations, 2006. 200 p. Disponível em: <http://www.csb.gov.lv/sites/default/files/item_file_5233_conference_recom.pdf>. Acesso em: 16 set. 2016.

_____. **Principles and Recommendations for Population and Housing Censuses**. Genebra: United Nations, 2014. 264 p. Disponível em: <http://unstats.un.org/unsd/demographic/meetings/egm/NewYork/2014/P&R_Revision3.pdf>. Acesso em: 16 set. 2016.

RUA, Maria das Graças. **Políticas Públicas**. Brasília: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, 2009. 130 p.

SANTOS, Reinaldo Onofre dos; BARBIERI, Alisson Flávio. Reflexões sobre população, migrações e planejamento regional para o desenvolvimento. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR, 14., 2011, Rio de Janeiro. **Anais do XIV Encontro Nacional da ANPUR**. Rio de Janeiro: ANPUR, 2011. p. 1 - 21. Disponível em: <<http://unuhostedagem.com.br/revista/rbeur/index.php/anais/article/view/3574/3501>>. Acesso em: 17 set. 2016.

SCHLATTER, Margarete; GARCEZ, Pedro de Moraes. Educação linguística e aprendizagem de uma língua adicional na escola. In: RIO GRANDE DO SUL. Departamento Pedagógico. Secretaria de Estado da Educação. **Referenciais Curriculares do Estado do Rio Grande do Sul: linguagens, códigos e suas tecnologias**. Porto Alegre: SE/DP, 2009. p. 127-172.

_____. **Línguas adicionais na escola: aprendizagens colaborativas em Inglês**. Erechim: Edelbra, 2012. 176 p.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996. p. 41-58.

_____. Imigrantes, estrangeiros: a trajetória de uma categoria incômoda no campo político. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008, Porto Seguro. **Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2008. p. 1 - 20. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/mesas_redondas/trabalhos/MR_12/giralda_seyferth.pdf>. Acesso em: 19 set. 2016.

SICILIANO, Andre Luiz. **A política migratória brasileira: limites e desafios**. 2013. 67 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Relações Internacionais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/101/101131/tde-03022014-173058/pt-br.php>>. Acesso em: 18 set. 2016.

SILVA, Elias Ribeiro da. A pesquisa em política linguística: histórico, desenvolvimento e pressupostos epistemológicos. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, v. 52, n. 2, p.289-320, dez. 2013.

SINGH, Navin Kumar; ZHANG, Shaoan; BESMEL, Parwez. Globalization and language policies of multilingual societies: some case studies of south east Asia. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, Belo Horizonte, v. 12, n. 2, p.349-380, jun. 2012.

SOUZA, Celina. Políticas Públicas: uma revisão da literatura. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 8, n. 16, p.20-45, dez. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/soc/n16/a03n16>>. Acesso em: 26 nov. 2015.

SWAAN, Abram de. **Words of the world: the global language system**. Cambridge: Polity, 2001. 253 p.

UEBEL, Roberto Rodolfo Georg. **Impactos da Imigração Espanhola no Desenvolvimento Econômico e Territorial do Estado do Rio Grande do Sul no Século XX**. 2012. 222 f. TCC (Graduação) - Curso de Ciências Econômicas, Departamento de Ciências Econômicas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2012. Disponível em: <https://www.academia.edu/6310684/Impactos_da_Imigracao_Espanhola_no_Developiment_o_Economico_e_Territorial_do_Estado_do_Rio_Grande_do_Sul_no_Seculo_XX>. Acesso em: 19 set. 2016.

_____. **Políticas públicas de imigração no Canadá e suas possíveis aplicações no Estado do Rio Grande do Sul**. 2015. 39 f. Artigo (Especialização) - Curso de Gestão Pública, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2015.

WIRTH, Louis. The problem of minority groups. In: LINTON, Ralph (Ed.). **The science of man in the world crisis**. Nova York: Columbia University Press, 1945. p. 347-372. Disponível em:

<<https://ia802606.us.archive.org/31/items/scienceofmaninth031937mbp/scienceofmaninth031937mbp.pdf>>. Acesso em: 19 set. 2016.

A ÚLTIMA RECORDAÇÃO: FOTOGRAFIAS MORTUÁRIAS NO MUNICÍPIO DE TORRES/RS (1930-1980)

Camila Eberhardt

Doutoranda em História pela Unisinos

Bolsista de Pesquisa CNPQ

Resumo: O presente artigo é decorrente das pesquisas realizadas no doutorado, em que são analisados dois acervos públicos iconográficos: O Banco de Imagens e Sons da Ulbra campus Torres e o Acervo da Casa de Cultura do município de Torres, município que está localizado no Litoral Norte do Rio Grande do Sul. Nas fotografias analisadas algumas se destacam por apresentarem a necessidade do último ou, na maioria das vezes, o primeiro registro iconográfico. As fotografias mortuárias estão presentes nos dois acervos, e, nestes, as imagens de crianças adquirem destaque, apesar da presença de fotografias de adultos, pois demonstram a necessidade do registro para manutenção da memória familiar, o ente querido que tão pouco tempo permaneceram entre seus familiares, fazendo com que o registro fosse efetuado mesmo após a sua morte.

Palavras-chave: Fotografia. História.

O presente artigo traz reflexões sobre a utilização da fotografia pela população torrense para preservação da memória familiar. Essa manutenção da memória, por meio de registros mortuários, encontrou-se em arquivos públicos digitalizados de dois acervos iconográficos, são eles: o Acervo da Casa de Cultura do município de Torres/RS e o Banco de Imagens e Sons da Ulbra campus Torres.

Essas análises são decorrentes das pesquisas desenvolvidas no doutorado em história em que trabalhamos com acervos iconográficos do município de Torres. Município que está localizado no Litoral Norte do Rio Grande do Sul.

Inicialmente um vilarejo, São Domingos Das Torres, assim denominado devido as suas três torres junto ao mar;¹ tornou-se Município de Torres em de 1878. Hoje é um conhecido local do Litoral norte do Rio Grande do Sul. Famoso pelas suas belezas naturais, atrai turistas, durante o verão, provenientes de outras regiões do país e do Exterior. A cidade recebe um grande número de turistas, que elevam significativamente

¹ As três torres que tornaram a cidade conhecida e famosa são: a Torre do Norte, conhecida como Morro do Farol; a Torre do Centro, conhecida como Morro das Furnas; a Torre do Sul, onde se localiza a Praia da Guarita, a praia mais famosa da cidade.

o número de habitantes da cidade.² Além de turistas, o município conta com atividades no comércio e na agricultura que movimentam a população durante todo o ano.

As imagens analisadas são provenientes de uma temática visual desenvolvida para a pesquisa de doutorado denominada de *população torrense*, que congregou duas mil duzentas e vinte e nove fotografias, entre elas, identificamos as fotografias que capturaram o extraordinário. No conjunto dos momentos extraordinários estão presentes nas imagens da população torrense, fotografias mortuárias.

Visto como momento único, para muitos, o registro fotográfico mortuário representava a possibilidade da permanência do indivíduo por meio da imagem, uma forma de amenizar a dor da perda ao estimular a lembrança dos vivos, o *dernier portrait* (último retrato) conforme Borges(2003), muito comum do século XIX estendeu-se no século XX e fez-se presente nos dois acervos analisados, permitindo a identificação de quinze imagens mortuárias. Para estas a primeira e última possibilidade de preservar por meio da fotografia o registro da imagem desses indivíduos. Imagens de recém-nascidos são marca dessas expressões da tentativa de preservação da lembrança. Sebastião Salgado destaca que:

Segundo a crença popular do Nordeste, quando morrem anjinhos, ainda não acostumados com as coisas da vida e quase sem conhecer as coisas de Deus, é preciso que seus olhos sejam mantidos abertos para que possam encontrar com mais facilidade o caminho do céu. Pois com os olhos fechados, os anjinhos errariam cegamente pelo limbo, sem nunca encontrar a morada do Senhor. Ceará, 1983.(SALGADO, 1997. p. 140)

Nas famílias, segundo Soares (2007, p. 80) a “fotografia de um filho morto, na mais tenra infância, significava, na maioria das vezes, o único meio de se obter um registro material da sua existência”.

Embora fosse um momento difícil para essas famílias, a fotografia mortuária tornou-se a única forma de perpetuar a imagem, a lembrança, ou seja, a memória de um familiar que se foi. A fotografia de um ente querido (Figura 1) simboliza a perda, mas, ao mesmo tempo, demarca de forma instantânea o poder da imagem, o seu *imago* tão bem definido por Debray que coloca que a imagem é o duplo, aparece na função de preservar a memória, segundo o autor “para um antigo grego, viver não é respirar, como para nós, mas ver; e morrer é perder a vista. Nós dizemos ‘seu último suspiro’, quanto a

² Durante os meses de verão, à cidade de Torres recebe um grande número de turistas. Segundo informações da prefeitura nos três meses de temporada passam pela cidade cerca de 400.000 turistas. Mais informações disponível em: <<http://www.torres.rs.gov.br/perfil/populacao>>. Acesso em: 12 jul. 2012.

eles, ‘seu último olhar’” (1994, p. 23). Inicialmente, as máscaras mortuárias são expressão máxima desta relação (Figura 1 e 2), fazendo com que a mensagem do “lembra-te” estivesse presente com a ausência da pessoa, posteriormente a pintura tornou-se um meio de representação dos entes queridos que partiam (Figura 3).

Figura 1 – Cabeça tatuada e preenchida com barro de chefe maori⁵⁸.



Fonte: Nova Zelândia. Acervo do Museu do Homem, Paris.

Figura 2 – Máscara mortuária de Marat Local



Local: Paris. Ano: 1793
Autor: Madame Tussaud
Acervo: Biblioteca Municipal de Lyon
Fonte: HÉRAN, 2002, p. 32.

Figura 3 – Tintoretto pintando sua filha morta.



Local: Veneza. Ano: 1843.
Técnica: Óleo sobre tela
Autor: Léon Cogniet
Acervo: Musée des Beaux-Arts, Bourdeaux.
Fonte: www.coeur-de-france.com/orleansbeauxarts

Portanto, para Debray “a “Imagem é filha da Saudade”, ao afirmar que:

Representar é tornar presente o ausente. Portanto, não é somente invocar, mas substituí. Como se a imagem estivesse aí para preencher uma carência, aliviar um desgosto. (DEBRAY, 1997, p.38)

Nesse sentido, observa-se uma profunda relação entre a imagem e a memória, relação que foi constituída, e afirmada por meio da fotografia. Barthes (1984) explica que a fotografia perpetua o passado, carrega consigo as representações sociais e o cotidiano de determinada época. Ela envolve, transmite, evidencia e instiga o observador a analisar aquele indício de realidade que se apresenta na fotografia, provocando emoções universais e distintas a cada indivíduo que a observa. Também, um recorte do mundo, um momento congelado, um mundo em “miniatura” (SONTAG, 2004) são atribuições que foram e por muitas vezes ainda são designadas à fotografia.

Nas palavras de Belting (2010, p. 263) “sin embargo, éstos, sobre la placa fotográfica, son arrancados del flujo de la vida y ‘conjurados’ en la imagen, como es propicio decir en referencia a las prácticas mágicas, a manera de recuerdos aislados de la realidad”.

É preciso atentar ao fato de que essas imagens adquirem espaços de representação na sociedade, visto que toda representação parte de uma imagem, à qual são atribuídas significações. Moscovici (2007, p. 46.) sintetiza esse esquema de representações como: “representação=imagem/significação; em outras palavras, a representação iguala toda imagem a uma idéia e toda idéia a uma imagem”. Ou seja, atualmente quem trabalha com imagens está consciente de que elas estão permeadas de noções de poder e que, portanto, é necessário ir além de sua “dimensão plástica” (BORGES, 2003) e conhecer os códigos de significação das sociedades, seus mecanismos, assim como suas representações, uma vez que “uma dada imagem é uma representação do mundo que varia de acordo com os códigos culturais de quem a produz”(BORGES, 2003, p.80).

Ao tratar sobre representações, são importantes as considerações provenientes de Chartier (2002, p.165): “[...] representar é, pois, fazer conhecer as coisas mediatamente ‘pela pintura de um objeto’, ‘pelas palavras e pelos gestos’, ‘por algumas marcas’ – como os enigmas, os emblemas, as fábulas, as alegorias.” O autor, referindo-se a Louis Marin, destaca que a imagem tem o poder de substituir o objeto ausente e para tanto, construir identidades. Quanto a isto, Bourdieu (2003, p. 341) segue, propondo que “toda imagen es representación de una ausencia”. E nesse caso Marin

(1996), ao trabalhar com a carta de Poussin a Chantelou sobre o quadro Maná, ressalta que a imagem, assim como o texto escrito, tem uma presença visual, e que “olhar um quadro não é somente perceber um objeto”. Em outras palavras, as imagens representam algo; o autor afirma que “existem duas maneiras de ver os objetos, umas vendo-os simplesmente, outra considerando-os com atenção”.(MARIN, 1996, p. 117-140

Sontag(2004, p. 22), ao abordar a fotografia, afirma que a mesma confere ao evento “uma espécie de imortalidade” em que a realidade do mundo em que vivemos conviveria com a realidade de um outro mundo criado pelo fotógrafo, um “mundo-imagem, que promete sobreviver a todos nós”.

Para Kossoy (2011, p. 26), o “mundo tornou-se de certa forma ‘familiar’ após o advento da fotografia”. Dialogando com esta noção, da mesma forma, creditou-se à fotografia o poder de representação exata do real, devido à sua gênese técnica, como atesta Dubois (1993), pois a imagem fotográfica seria o resultado de um processo mecânico. Onde “la fotografia requiere poco o ningún aprendizaje” (BOURDIEU, 2003, p. 341) em seu manuseio, ou seja, está isenta de interferência humana.

Mas, as correlações criadas entre a fotografia e sua capacidade de registrar o real e produzir verdades, não se sustentam. Flusser (2002) considerada a fotografia uma imagem de caráter técnico; mas, segundo o autor, “em fotografia, não se pode haver ingenuidade” (FLUSSER, 2002, p. 32), pois, apesar da gênese técnica do aparelho, o fotógrafo busca “inserir na imagem informações não previstas pelo aparelho fotográfico” (FLUSSER, 2002, p.77). Deste modo, a objetividade expressa na fotografia é ilusória; as imagens “são tão simbólicas quanto o são todas as imagens”. (FLUSSER, 2002, p. 14) Belting (2010) propõe que as imagens fotográficas têm, do mesmo modo que as nossas imagens mentais, a capacidade de dar sentido, de simbolizar e recordar a vida e o mundo.

Abordar a imagem como documento/monumento infere que “toda imagem visa tornar-se ‘lugar de memória’, um *monumentum*”, (LE GOFF, 2003, p.460) e que “também a *memória* coletiva em todas as suas dimensões sociais e culturais, consiste antes de tudo em imagens”. (LE GOFF, 2003, p.460)

Le Goff (2003), ao descrever que a fotografia revolucionou a memória, multiplicando-a e democratizando-a, afirma que ampliou as possibilidades da memória coletiva para as sociedades, que, por meio da imagem, dos gestos, dos ritos e das festas,

encontrou uma forma de preservar e, sobretudo, exaltar suas memórias. Partindo dessas relações, o autor confere à memória a noção de documento/monumento, observando que a origem das palavras refere-se respectivamente à *monumentum* e *documentum*. A palavra latina *monumentum* remete à memória a possibilidade de recordar o passado, que tem como característica “ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas”. (LE GOFF, 2003, p.526) O termo latino *documentum* remete a ensinar, significado que, com o passar do tempo, evoluiu para o sentido de prova. Por meio do que se denominou “revolução documental”, uma mudança de perspectiva quanto ao tratamento do documento produziu novas reflexões nesse âmbito. Reconhecendo que o historiador trabalha com documentos e que não existe documento objetivo ou inócuo (LE GOFF, 2003, p.535), tornou-se evidente a necessidade de considerá-lo *monumento*. Assim, Le Goff destaca que

o documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder, só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador cientificamente, isto é, com pleno conhecimento. (LE GOFF, 2003, p.536)

Nessas imagens, alguns componentes estavam presentes, tais como o caixão, pois nenhuma imagem foi registrada sem o mesmo, a presença da cruz, o traje especial, as flores. Em muitas imagens a família compõe o registro junto ao familiar falecido, em outras eles estavam sós, ou, o fotógrafo não destacou os demais presentes, entretanto, seus pés ficaram a mostra.

Podemos identificar no acervo analisado seis fotografias mortuárias de adultos e nove imagens de crianças. O registro de fotografias de adulto, apresentou um número reduzido em relação as imagens de crianças. Podemos aferir que as imagens de adultos aparecem com menor frequência pois os mesmo já possuem registros fotográficos em outros momentos em vida, mas que, como era algo ainda recorrente na época, efetuou-se o registro da mesma maneira. Para tanto, é importante ressaltar que as fotografias mortuárias foram registradas entre os anos de 1930 e 1960, ou seja, a partir da década de 1960 não foi encontrado nenhum registro que tenha essa temática visto que não era mais prática usual. Porém, até esse momento, o registro mortuário foi uma possibilidade de registro utilizada pela população torrense, que a realizou, também, para poder ter o único registro visual de um familiar que tão rapidamente deixou seus familiares, esse é o caso das imagens de crianças, que são maioria nas imagens identificadas.

Migrações: Religiões e Espiritualidades

As fotografias capturaram como principal objetivo as pessoas que faleceram, entretanto, conseguimos identificar entre as imagens uma sequência de três registros (Figura 4, 5, 6) em que o enterro foi fotografado, nessa sequência é possível observar as pessoas que participaram do momento, assim como o local em que ocorreu o enterro, sem a imagem de fato da pessoa que faleceu, ou seja, o registro prioriza o evento.

Figura 4 – Enterro



Data: Década de 1960.
Autor: Desconhecido.
Fonte: Banco de Imagens e Sons.

Figura 5 – Enterro.



Data: Década de 1960.
Autor: Desconhecido.
Fonte: Banco de Imagens e Sons.

Figura 6 – Enterro.



Data: Década de 1960.
Autor: Desconhecido.
Fonte: Banco de Imagens e Sons.

Na primeira fotografia, como podemos observar, o fotógrafo procurou registrar o local de forma ampla, em que é possível observar um grande número de partícipes. A segunda imagem reúne ao redor do caixão, em que está o familiar que faleceu, a família, a esposa, filhos e netos. Já a última imagem da sequência, capturou a esposa junto ao local onde foi enterrado seu marido, nessa imagem as flores estão presentes, a cruz e a vestimenta preta da viúva.

As imagens de crianças impressionam pela pouca idade, é importante lembrar que na época era comum o falecimento de bebês recém-nascidos, prematuros e de crianças até os anos iniciais. Na imagem abaixo (Figura 7) observamos a simplicidade do momento, inclusive ao constatar que ao redor da criança que está no caixão, a mesma é rodeada de pequenos pés descalços, ou seja, o corpo de uma criança, estava sendo observado por outras crianças. A origem humilde de ambos pode ser observada em pequenos detalhes, primeiro, o caixão com o corpo disposto ao chão, e, em segundo lugar, os pequenos pés descalços. Da mesma forma, a imagem de gêmeos também foi registrada (Figura 8), as imagens, assim como as demais, foram realizadas durante o dia, em área externa devido a necessidade de luminosidade.

Figura 7 – Criança.



Data: Década de 1940.
Autor: Desconhecido.
Fonte: Banco de Imagens e Sons.

Figura 8 – Gêmeos



Data: Década de 1950.
Autor: Desconhecido.
Fonte: Banco de Imagens e Sons.

As imagens que retratam o último registro da população torrense permitem compreender a relação entre fotografia e memória existente entre elas. Além da perda familiar essas famílias optaram por registrar esse momento e preservá-lo por meio da imagem. Uma prática que se tornou aos poucos menos frequente, até não ser mais identificada nos acervos fotográficos do município de Torres.

Referências

- BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BELTING, Hans. *Antropología de la imagen*. Madri: Katz, 2010.
- BORGES, Maria Eliza Linhares. *História & fotografia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *Un arte médio: ensayo sobre los usos sociales de la fotografia*. Barcelona: Gustavo Gili, 2003.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002.
- DEBRAY, Régis. *Vida e morte da imagem: uma história do olhar no ocidente*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DUBOIS, Philippe. *O ato fotográfico e outros ensaios*. São Paulo: Papirus, 1993.
- LE GOFF. *História e Memória*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.
- MARIN, Louis. Ler um quadro: uma carta de Poussin em 1639. In: CHARTIER, Roger et al. (Org.). *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- KOSSOY, Boris. *Fotografia e história*. São Paulo: Ed. Ateliê, 2011.
- SALGADO, Sebastião. *Terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SOARES, Miguel Augusto Pinto. *Representações da Morte: Fotografia e Memória*. Dissertação de mestrado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, 2007.
- SONTAG, Susan. *Sobre Fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

INFLUÊNCIA DO PADRE THEODOR AMSTAD: LÍDER DE OPINIÃO JUNTO A TEUTO-CATÓLICOS POR MEIO DA REVISTA *SANKT PAULUSBLATT* (1912-1934)¹

Cândida Schaedler

Mestranda em Comunicação Social na Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul
(PUCRS). Jornalista formada pela mesma instituição
de ensino. Pesquisa os seguintes temas: História da
imprensa, Imprensa em língua alemã no Brasil,
Jornalismo local, Folkcomunicação.

Resumo: O artigo mostra a influência do padre Theodor Amstad, junto aos teuto-católicos associados à Sociedade União Popular – entidade confessional fundada, em 1912, para desenvolver as colônias alemãs sul-brasileiras. Por meio de sua atuação na redação da *Sankt Paulusblatt*, revista criada como elo entre a União Popular e seus associados, compreende-se como ele exerceu o papel de líder de opinião, nessas comunidades, e a importância que as publicações e informações da revista tiveram no cumprimento desse papel. O trabalho foi embasado na teoria da *folkcomunicação* e desenvolvido por meio de pesquisa de caráter bibliográfico e documental, com descrição analítica.

Palavras-chave: Folkcomunicação; História da imprensa; Imigração alemã; Imprensa em língua alemã; Líder de opinião.

Introdução

O padre suíço Theodor Amstad, que emigrou ao Brasil, em 1885, para cumprir missão jesuítica, exerceu grande influência junto aos teuto-católicos da região sul do Brasil, especialmente no período de 1912 a 1934, enfocado no presente trabalho. Por meio de sua atuação na Sociedade União Popular e de suas funções de editor e redator na revista² *Sankt Paulusblatt*³, criada para servir de elo entre a entidade e seus

¹ O presente artigo é resultado do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) da autora, apresentado, em dezembro de 2015, à Faculdade de Comunicação Social da PUCRS. O trabalho foi orientado pela professora Dra. Beatriz Dornelles, com os professores Dr. Antonio Carlos Hohlfeldt e Dr. Juremir Machado da Silva na banca de avaliação. No presente texto, focou-se num pequeno aspecto de todo o trabalho, que contou a história da revista *Sankt Paulusblatt*, ao longo de seus mais de 100 anos de existência.

² A nomenclatura *revista* gera controvérsias. Pesquisadores como Gertz (2004) e Rambo (2003), denominam a *Sankt Paulusblatt* de *jornal mensal* e *periódico*, respectivamente. Arendt (2007), por sua

associados, pode-se notar sua influência e enquadrá-lo como líder de opinião *folk*, de acordo com a teoria da *folkcomunicação* – que enfoca os processos em que a comunicação e o folclore se entrelaçam, sendo propícias em ambientes em que a mídia de massa não representa adequadamente um público marginalizado. O líder de opinião *folk* é um agente que possui penetração em determinado estrato populacional.

Portanto, o presente artigo possui dois objetivos: verificar quais elementos enquadram a revista *Sankt Paulusblatt* como um veículo *folkcomunicacional* e mostrar como Amstad exercia o papel de líder de opinião *folk*, no período de 1912 a 1934, quando esteve à frente da redação e em cargos administrativos na SUP⁴. Assim, utiliza-se pesquisa bibliográfica e documental, com técnica de descrição analítica.

O presente texto é construído da seguinte forma: primeiro, apresenta-se os preceitos básicos da teoria da *folkcomunicação*, conceituando, ainda, a figura do líder de opinião *folk*; em um segundo momento, escreve-se sobre a vinda do padre suíço Theodor Amstad ao Brasil e sobre o surgimento da Sociedade União Popular, que ele ajudou a fundar, bem como, conseqüentemente, a *Sankt Paulusblatt*. Posteriormente, passa-se à descrição analítica da revista e de seu conteúdo, inserindo Amstad como líder de opinião *folk*, por meio de suas funções junto à *Sankt Paulusblatt* e à SUP, durante o período mencionado anteriormente. Ao final, demonstra-se como o pároco influenciava os colonos e imigrantes alemães, utilizando a revista *Sankt Paulusblatt*, como meio de consolidar a entidade e de unir os teuto-católicos em torno de um anseio em comum, enquadrando-a como um instrumento *folkcomunicacional*.

vez, prefere o termo *revista*, embora, por vezes, também empregue *periódico*. Acredita-se que, no início, ela possa ter se assemelhado graficamente mais a um jornal e mesmo se aproximado da função explicitada em seu nome, o de uma “folha”, cuja distribuição era irregular, sem grandes pretensões comerciais. No entanto, com o passar dos anos, sobretudo a partir de 1930, toma contornos que a fazem se encaixar, nitidamente, no conceito de uma revista, em função de seu formato e de sua periodicidade – embora o presente artigo não se atenha a essa discussão. Pela função de revista ter sido assumida por um período extenso, emprega-se o termo durante todo o trabalho, por questão de padronização. Além do mais, em 2016, a *Sankt Paulusblatt* ainda circula e, abaixo do título, aparece a definição “revista em língua alemã”.

³ Em tradução literal, Folha de São Paulo.

⁴ No presente artigo, em alguns trechos, abreviaremos Sociedade União Popular como SUP, e *Sankt Paulusblatt* como SPB.

1. *Folkcomunicação e líder de opinião folk*

A *folkcomunicação*, única teoria da comunicação criada no Brasil, refere-se aos processos de intercâmbio de mensagens em que a comunicação e o folclore se entrelaçam. Segundo Luiz Beltrão (2014), criador da teoria, em sua tese de doutorado, apresentada em 1967, isso costuma ocorrer quando um grupo marginalizado não se vê refletido na mídia existente, buscando espaços próprios para se expressar. Portanto, *folkcomunicação* refere-se ao intercâmbio de mensagens ligadas ao folclore e às manifestações expressivas de um povo que não está representado em veículos tradicionais. Assim, “entre as suas manifestações, algumas possuem caráter e conteúdo jornalístico, constituindo-se em veículos adequados à promoção da mudança social” (BELTRÃO, 2014, p. 65). Esse tipo de comunicação acontece quando,

para cada parcela da comunidade se faz preciso usar uma linguagem especial, adotar um meio adequado, empregar uma técnica distinta, sem o que o diálogo é difícil, senão impossível. Os grupos organizados não entrarão em comunhão com as diversas outras camadas da sociedade, ficando assim privados de plena obtenção dos seus fins, do cumprimento satisfatório da sua missão e, por conseguinte, com os seus interesses definidos ameaçados (BELTRÃO, 2014, p. 51).

Beltrão (2014) classifica como veículos *folkcomunicacionais* o folheto, a literatura de cordel, o almanaque, os cantadores, os caixeiros-viajantes, o ex-voto etc. Cada um se comunica de modo específico com determinado público, deixando todos a par de situações atuais que se aplicam à realidade dos receptores – consequentemente, também do emissor que, por si só, está inserido no meio para o qual comunica.

Melo (2008) salienta que, com o tempo, houve ampliação no campo de estudos de *folkcomunicação*, uma vez que o próprio autor da teoria a atualizou, ainda em vida. Beltrão (1980) afirmou que a *folkcomunicação* não tinha apenas como objetivo informar ou orientar, mas também educar. É um processo artesanal e horizontal, mas elaborado por agentes que conhecem a audiência, utilizando os canais e a linguagem própria para atingir determinado estrato populacional (BELTRÃO, 1980).

Atualmente, as pesquisas de *folkcomunicação* observam todo o tipo de interação entre cultura de elite e cultura popular. Não se limitaram a investigar a recodificação da cultura massiva, mas também o processo inverso – ou seja, a incorporação de características populares pela indústria cultural de massa (MELO, 2008).

No presente artigo, como o contexto estudado se refere às três primeiras décadas do século XX, utiliza-se o conceito clássico de Beltrão, uma vez que, embora a *folkcomunicação* tenha sido atualizada, acredita-se que o processo aqui estudado seja, em muitos pontos, similar ao descrito, inicialmente, pelo autor da teoria. Para dar prosseguimento à análise, também é importante compreender outros aspectos, como o líder de opinião *folk*.

No processo da comunicação, há atores sociais mais engajados e ativos, que exercem maior influência sobre determinadas pessoas, pertencentes a uma classe social ou população marginalizada. Lazarsfeld e outros (1944), citados por Wolf (2013)⁵, pesquisaram o impacto de uma campanha presidencial, em uma comunidade no Estado de Ohio, nos Estados Unidos, e descobriram a existência desses mediadores, que conseguiam influenciar eleitores norte-americanos indecisos. Descobriu-se, então, o fluxo de comunicação em dois níveis – dos meios aos líderes e, destes, às pessoas que convivem próximas a eles, quebrando as ideias que conferiam um poder hegemônico e onipotente à mídia.

Foi nessa teoria que se inspirou Beltrão (2014), ao discorrer sobre a figura do líder de opinião, em grupos marginalizados. Assim, existe um grupo de pessoas que é mais suscetível à influência dos meios de comunicação de massa e que transmite sua mensagem a um grupo de “liderados”. A teoria atenua a ideia de que a mídia atinge todo mundo da mesma maneira.

O líder de opinião é um “personagem quase sempre do mesmo nível social e de franco convívio com os que se deixavam influenciar” (BELTRÃO, 2014, p. 59). A atribuição da figura de líder também não é arbitrária, visto que é preciso cumprir vários requisitos.

Essa conquista da liderança está intimamente ligada à credibilidade que merece no seu ambiente e à habilidade do agente comunicador de codificar a mensagem ao nível de entendimento dos seus receptores. Em função da estrutura social discriminatória mantida em nações como a nossa, a massa camponesa, as populações marginais urbanas e até mesmo extensas áreas proletárias se comunicam através de um vocabulário escasso e organizado dentro de grupos de significados funcionais próprios (BELTRÃO, 2014, p. 61).

Para Guaraldo (2008), a “*folkcomunicação* preenche, na análise de Beltrão, as mesmas funções que a comunicação de massa busca desempenhar: informar, promover,

⁵ LAZARSFELD, P. e outros. **The people's choice**. How the voter makes up his mind in a presidential campaign. New York: Columbia University Press, 1944.

educar e divertir”. Não obstante, a teoria cria uma ponte entre a comunicação de massa e a comunicação popular, uma vez que Beltrão reconheceu o universal que persiste na produção simbólica de grupos sociais não representados na grande mídia.

O comunicador *folk*, como foi denominado o líder de opinião da *folkcomunicação*, é alguém que consegue traduzir as mensagens para a audiência, utilizando de linguagem acessível e compartilhando o universo cultural em que o público está inserido (GUARALDO, 2008). O principal papel do líder de opinião foi, pois, retirar todo o suposto poder onipotente que a mídia exercia sobre a população. Renó (2007) acrescenta que, na *folkcomunicação*, o líder de opinião ressignifica as mensagens para o grupo ao qual se dirige, facilitando sua compreensão e assimilação à realidade na qual vivem. Como será possível verificar mais adiante, Amstad exercia essa função, por meio da revista *Sankt Paulusblatt*, preservando diversos aspectos folclóricos inerentes aos imigrantes teutos e facilitando sua adaptação e progresso em território brasileiro.

2. Vinda de Amstad ao Brasil e atividades associativas

O padre Theodor Amstad nasceu na Suíça, em 1851, filho de um alferes do governo e de uma dona-de-casa. Decidiu tornar-se jesuíta, em 1870, e ordenou-se padre, em Ditton Hall, na Inglaterra, em 1883. Em seu livro de memórias, Amstad (1981) recorda que o espírito de solidariedade brotou dentro de si muito cedo, por influência familiar, além de sempre ter contado com um ímpeto comercial, que pôde exercer nos mais de 10 anos em que foi secretário da Sociedade União Popular. A ideia de criar a entidade existia em Amstad, desde sua vinda ao Brasil, em 1885, integrando a última leva de cinco reforços que a Missão dos Jesuítas no Brasil Meridional recebeu, naquele ano (AMSTAD, 1981).

No Brasil, foi na Paróquia de São Sebastião do Caí⁶, no Vale do Caí, que dedicou seus primeiros anos de sacerdócio, de dezembro de 1885 a 1908. No período, porém, mudou de residência três vezes: primeiro, residiu em São Sebastião do Caí, por 12 anos; depois, em São José do Hortêncio, por sete; e, por fim, em Nova Petrópolis,

⁶ Na época, São Sebastião do Caí ocupava uma área bem mais extensa do que hoje, e a Paróquia Caiense compreendia 5 paróquias vizinhas em cada um dos lados do Rio Caí, englobando os hoje municípios de Tupandi, Bom Princípio, Feliz, Caxias do Sul e São Francisco de Paula, de sul a oeste; e de leste a norte, Capela de Santana, São José do Hortêncio, Ivoti, Dois Irmãos e Taquara. Ainda era de responsabilidade de Amstad o distrito de Nova Petrópolis (AMSTAD, 1981).

durante três anos (AMSTAD, 1981). Nessas duas décadas, Amstad viajava, em cima de uma mula, para visitar todas as paróquias e atender às comunidades.

Todavia, o maior legado de Amstad é atribuído às suas atividades associativas e cooperativas. É apontado como o fundador do cooperativismo de crédito no Brasil, através das Caixas Rurais, cooperativas no estilo *Raiffeisen*⁷, que se transformaram no banco Sicredi (RAMBO, 2012). Em sua biografia, Amstad (1981) orgulha-se de suas atividades junto à União Popular, entidade de caráter confessional que visava ao desenvolvimento das colônias alemãs sul-brasileiras.

A Sociedade União Popular foi fundada em 26 de fevereiro de 1912, em Venâncio Aires, no IX *Katholikentag*⁸, com o objetivo de unir os católicos do sul do Brasil e dar-lhes direção única, além de continuar a promover o desenvolvimento social e econômico das colônias de forma cooperativa (SCHALLENBERGER, 2009). A entidade surgiu como um desmembramento da Associação dos Agricultores (*Bauernverein*): os católicos criaram a SUP e os luteranos, a Liga das Uniões Coloniais.

Conforme Rambo (2012), para manter os associados da SUP, ou *Volksverein*, a par dos acontecimentos, fundou-se, na mesma ocasião, a revista *Sankt Paulusblatt*, como porta-voz da entidade com seus membros. A organização da sociedade concedeu autonomia a distritos e localidades, como modo de espalhar sua atuação pela região sul do Brasil. As paróquias funcionavam como núcleo e formavam um distrito. Nos distritos, por sua vez, as comunidades reunidas em torno de capelas e escolas, formavam uma seção. Várias seções constituíam grupos locais, que, reunidos, formavam a SUP (RAMBO, 2012).

A ascensão social dos associados “dar-se-ia através da escola, da divulgação de boas leituras e da criação de bibliotecas, da realização de reuniões de informação e de formação, da organização de caixas de empréstimo e de depósito e de associações beneficentes” (SCHALLENBERGER, 2009, p. 277). Cada comunidade deveria dar conta das necessidades locais, enquanto o escritório central da SUP, em Porto Alegre, constituir-se-ia como local de acompanhamento e de aconselhamento (SCHALLENBERGER, 2009).

⁷ Conforme Santos (2013, p. 36), as Caixas Rurais, inspiradas no modelo *Raiffeisen*, eram destinadas aos pequenos poupadores rurais, “possibilitando-lhes depositar com segurança e sacar empréstimos a juros razoáveis para as mais diversas necessidades”. O modelo foi criado por Friederich Wilhelm Raiffeisen.

⁸ *Katholikentage* eram congressos, realizados bianualmente, para discutir assuntos de interesse da comunidade católica.

A atuação da sociedade se expandiu por diversos projetos sociais. Dentre eles, uma agência de empregos, assistência jurídica para auxiliar os associados com questões legais; a construção de um asilo e de um hospital em São Sebastião do Caí; de um leprosário, em Itapuã; e de um orfanato, em Santa Cruz do Sul. Todas as construções foram pagas com o dinheiro das Caixas Rurais. Além disso, a SUP também abriu fronteiras de colonização (RAMBO, 2012). A *Sankt Paulusblatt* foi criada, justamente, com o intento de levar adiante os desejos da *Volksverein*. Por meio da publicação das datas das próximas assembleias, dos estatutos da entidade, de textos religiosos e educativos, das cartas do secretário-itinerante (*Reisebericht des Reisesekretärs*) ou do secretário-geral (*Generalsekretärs*), a revista conseguia unir os colonos e imigrantes alemães associados à entidade (RAMBO, 2012).

Nos primeiros anos de fundação da SUP, o padre Thedor Amstad foi responsável por motivar as comunidades a se engajarem, na função de secretário-viajante ou secretário-itinerante (*Reisesekräter*). Para isso, visitava localidades, onde se reunia com os moradores para decidir a fundação ou não de um distrito, após a celebração de uma missa. Se a resposta fosse positiva, colhia as assinaturas, deixava a cargo de um professor o papel de manter unidos todos os colonos, montava em sua mula e seguia para outro distrito (RAMBO, 2012). Para Silva (2006), os padres que mais tiveram influência sobre a população germânica foram aqueles que exerceram essa função, pois tinham facilidade para difundir suas ideias, ao percorrem o interior das colônias no lombo de uma mula.

Coincidentemente, a SUP foi formada por padres católicos jesuítas, que, historicamente, tiveram bastante ligação com a *folkcomunicação*. No período colonial brasileiro, quem mais soube utilizar a comunicação para angariar fiéis e doutrinar os indígenas foram os jesuítas, por meio da Companhia de Jesus (BELTRÃO, 2014). Ignácio de Loiola e sua equipe consideraram a notícia como um elemento fundamental para efetivar qualquer empreendimento e perceberam o poder da comunicação, antes dos protestantes e dos governos que se opunham a eles. Alargavam sua visão, por meio do conhecimento minucioso de tudo o que se passava mundo afora. Na obra missionária dos jesuítas, a comunicação oral, a música, o teatro e a dança tiveram importante papel para a concretização de seus intentos. O primeiro passo no objetivo da evangelização dos indígenas foi aprender a língua nativa, em vez de fazê-los aprenderem a sua (TEIXEIRA, 2008).

A importância de Amstad para a fundação e consolidação da SUP foi tamanha que, hoje, a entidade carrega seu nome. Segundo Seibt (2012), em 1988, ela teve de suspender suas atividades e a circulação da SPB – crise que iniciou com o pedido de afastamento de José Rücker, então responsável pela redação. Para não deixar a revista encerrar as atividades por completo, uma equipe em Nova Petrópolis, na serra gaúcha, assumiu a tarefa, criando uma filial da SUP, denominada Associação Theodor Amstad. Em 1991, ela se fundiu com a SUP, resultando na Sociedade União Popular Theodor Amstad. Em 2005, para se adequar às novas legislações federais, a entidade deveria passar a ser uma associação. Por fim, denominaram-na apenas Associação Theodor Amstad (SEIBT, 2012), o que prevalece até 2016. Assim, o nome de Amstad ficou gravado no que, hoje, se tornou a SUP.

Klauck (2009) explica que a *Sankt Paulusblatt* nasceu do lema de São Paulo, *omnibus omnia*, que significa “tudo a todos”. Ao mesmo tempo em que unia os católicos em torno da leitura, a SUP utilizou-se do exemplo de São Paulo e buscou constituir uma comunidade, tendo a revista como instrumento de união. É difícil dissociar a consolidação da SUP do papel de integração que a *Sankt Paulusblatt* exerceu concomitantemente (KLAUCK, 2009).

Nos primeiros anos de circulação, o público-alvo da revista era formado por líderes comunitários paroquiais, em função de muitos artigos e conteúdos serem assinados por religiosos. Outro público eram os colonos, o que pode ser estimado a partir da publicação de conteúdos sobre agricultura, reforçado por informações técnicas a respeito do assunto e pelos classificados da revista, onde é frequente o anúncio de lotes de terra e, em anos posteriores, de máquinas agrícolas (KLAUCK, 2009). Nesse meio é que o padre Theodor Amstad atuava, com maestria, pois sabia se comunicar com todos os públicos.

3. Amstad: líder de opinião por meio da *Sankt Paulusblatt*

Para apreender a importância da atuação de Amstad na *Sankt Paulusblatt*, utilizou-se a descrição analítica. Analisou-se um exemplar do primeiro e um exemplar do segundo semestre de cada ano da *Sankt Paulusblatt*, de 1912 a 1934⁹ – período em

⁹ A consulta ao acervo foi realizada no Memorial Jesuíta da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), em São Leopoldo (RS). Um empecilho à análise minuciosa foi o fato de muitos exemplares, até 1929, estarem incompletos e serem apenas xerox. A partir de 1930, são originais, legíveis e encontram-se completos.

que Amstad editou e redigiu a revista. Observou-se padrões nas seções e no conteúdo da publicação. Não se pretende analisar o conteúdo propriamente dito ou dissecá-lo, mas a maneira pela qual Amstad influenciava os associados, sendo importante na consolidação da SUP e no exercício do papel de líder de opinião *folk*.

Conforme Klauck (2009), Amstad exerceu a função de redator e de editor da SPB por 22 anos – de 1912 a 1934 – período no qual conferiu um tom específico à revista. Além do mais, também foi presidente da SUP, do final de 1912 a 1914, e sempre integrou a equipe administrativa da entidade (SCHALLENBERGER, 2009).

Na primeira edição da revista, que saiu no início de 1912, logo após a fundação da *Volksverein*, o conteúdo centrou-se na apresentação dos estatutos provisórios da SUP e dos discursos de quem ajudou a fundá-la, no *Katholikentag*, em Venâncio Aires – como as falas de Amstad e do jornalista Hugo Metzler. A partir da segunda edição, aparece o primeiro relato de viagem (*Reisebericht des Reisesekretärs* ou *Reisebericht des Generalsekretärs*), assinado por Amstad, de Santa Maria da Boca do Monte, com data de 26 de maio de 1912. A partir de então, os relatos aparecem em todas as edições, sem falha, como forma de informar os membros da entidade sobre o crescimento e expansão dela. Como, nesse período, Amstad era responsável pela fundação de distritos e por conversar com as comunidades teutas, residentes na região sul, ele exercia um duplo papel de líder de opinião: o primeiro, justamente nas visitas, quando rezava missa e conversava com os moradores; e o segundo, por meio da *Sankt Paulusblatt* e dos relatos de viagem que publicava. Os textos se estendiam por até quatro páginas ininterruptas, todos redigidos em alemão formal (*Hochdeutsch*), assim como a *Sankt Paulusblatt* como um todo. A tradição desses textos seguiu, mesmo com outros secretários-viajantes que assumiram, a partir de 1914.

Nesses 22 anos em que Amstad esteve à frente da revista, a publicação trouxe, sobretudo, informações agropecuárias e de saúde, com notas de manejo nas lavouras – muito útil, dado o público-alvo da revista e a própria intenção da SUP –, informações de cunho educativo, por meio da seção *Die Schule des Volksvereins*¹⁰, criada em 1921, além de ser permeada com muitos avisos referentes à Sociedade União Popular, como as próximas reuniões, publicação dos estatutos, o itinerário do secretário-viajante (para os associados se organizarem para recebê-lo em suas comunidades) etc.

¹⁰ “A escola da Sociedade União Popular”, em tradução livre.

Um texto assinado por Amstad, na segunda edição da revista, dá indícios claros de como se visava, sobretudo nos anos iniciais, que a *Sankt Paulusblatt* fosse institucional:

Já faz três meses que o primeiro número da Sankt Paulusblatt foi lançado, com a criação da Sociedade União Popular, em Venâncio Aires, e muitos associados da recém-criada Sociedade Popular já devem ter se perguntado: ‘Quando chega o próximo número da folha da nossa entidade e nos contará como está a nossa Sociedade?’. Paciência, queridos irmãos, a curiosidade de vocês, que me agrada bastante porque mostra que estão interessados, deve ser finalmente saciada” (AMSTAD. In: Reisebericht des Generalsekretärs des Volksvereins. Sankt Paulusblatt, Porto Alegre, n. 2, p. 1-3, 1912, tradução da autora)¹¹.

Outro conteúdo muito presente eram contos e romances-folhetim, escritos por autores alemães, que intentavam preservar a germanidade (*Deutschtum*). Ainda assim, a revista incentivava, em alguns artigos, o aprendizado da língua portuguesa, na seção *Die Schule des Volksvereins*, pois queria que os imigrantes e colonos se adaptassem ao Brasil¹². A referida seção era, inclusive, uma das mais educativas de toda a publicação, pois trazia artigos diversos que visavam aumentar o conhecimento cultural dos leitores, a respeito de diversos assuntos de interesse do público-alvo.

Trechos em português eram raros. Encontrou-se uma ocorrência na edição número 11 de 1932, quando a seção *Die Schule des Volksvereins* incentivava as pessoas a votarem, sobretudo as mulheres, uma vez que Getúlio Vargas havia permitido o voto feminino. Ao final do artigo, publicaram um modelo de procuração, em português, que ensinava como o público feminino poderia fazer o requerimento desse direito.

Além disso, publicava-se, em todas as edições, a discriminação da receita das Caixas Rurais, com todo o dinheiro que havia entrado e saído no mês – em edições de final ou de início de ano, a discriminação era mais detalhada. Esta tradição esteve presente durante todo o período em que Amstad editou a SPB, o que evidencia o conteúdo institucional e o desejo de consolidar a Sociedade União Popular, por meio da transparência nas receitas.

¹¹ No original: “Schon 3 Monate find in’s Land gegangen, seit die erste Nummer des ‘St. Paulusblattes’ am Geburtstag des Volksvereins in Venancio Aires zur Verteilung kam, und manches Mitglied des neugegründeten Volksvereins wird schon gefragt haben: ,Wann kommt denn die nächste Nummer unseres Vereinblattes und erzählt uns etwas, wie es mit unserem Vereine steht?’ Geduld, liebe Vereinsbrüder, euere Neugierde, die mir übrigens gefällt, denn sie zeigt, daß ihr euch um den Verein interessiert, soll endlich befriedigt werden”.

¹² Não é possível aprofundar a discussão no presente artigo, mas nem todos os veículos de comunicação redigidos por e para imigrantes e descendentes teutos incentivavam a adoção da pátria brasileira, na época. Autores divergem em relação ao assunto.

Enquanto Amstad esteve à frente da *Sankt Paulusblatt*, desempenhando, concomitantemente, funções junto à SUP e suas atividades paroquiais, percebe-se que ele utilizou a revista como instrumento de promoção de informações úteis e educativas aos leitores, ou seja, sobretudo colonos e imigrantes alemães, fazendo com que se adaptassem ao Brasil, além de preservar elementos da cultura germânica, como a língua e as tradições folclóricas.

Amstad também se valeu da revista como meio de comunicação com os associados, promovendo a expansão e a consolidação da SUP, entidade a qual se dedicou até o penúltimo ano de sua vida. Sem esse instrumento e sua influência como pároco, teria sido mais difícil promover a expansão da entidade e das cooperativas de crédito, denominadas de Caixas Rurais. A revista também era um instrumento para exercer sua influência como líder de opinião *folk*, uma vez que, mesmo com elevado conhecimento intelectual, conseguia tornar assuntos áridos acessíveis aos leitores. O padre também tinha fácil entrada nas comunidades – também por exercer a função paroquial, como aponta Silva (2006). Figuras ligadas à igreja eram muito valorizadas e respeitadas entre os imigrantes e colonos alemães religiosos.

Considerações finais

A partir da análise desenvolvida no presente artigo, percebe-se como o padre Theodor Amstad era um líder de opinião junto aos teuto-católicos da região sul-brasileira, no início do século XX, por meio da revista *Sankt Paulusblatt*. Ao tornar compreensíveis assuntos de ordem prática, aos leitores da revista e aos associados da Sociedade União Popular, ele contribuiu na consolidação da entidade que ajudou a fundar, ao mesmo tempo em que educava e auxiliava os leitores da revista. O fato de ser redigida em alemão, nesse contexto, pode se configurar como um elemento *folk*, uma vez que a *Sankt Paulusblatt* atuava em duas frentes: preservar a cultura germânica e ser a única língua que muitos associados e leitores compreendiam, pois ainda não haviam aprendido o português. Mesmo assim, a *Sankt Paulusblatt* também incentivava o aprendizado da língua portuguesa – não queria que os imigrantes e colonos se isolassem completamente. Preocupava-se, sim, com a preservação do folclore alemão, mas também trazia elementos essenciais à adaptação do público-alvo à nova pátria, o que a própria SUP também desempenhava, visando o desenvolvimento dos teuto-católicos, no Brasil.

Os elementos que enquadram a revista na teoria da *folkcomunicação* são o fato de preservar tradições germânicas, ao mesmo tempo em que deixa o público-alvo a par de situações necessárias para se desenvolverem no Brasil – informações que eles não podiam obter em veículos tradicionais, porque não sabiam nem ler em português. Além do mais, o padre Theodor Amstad estava inserido naquele meio, sabendo como traduzir os anseios dos leitores. Mesmo que fosse utilizada como instrumento de comunicação de uma entidade confessional, a revista consolidou instrumentos essenciais aos imigrantes e colonos de origem teuta, no início do século XX, e atuava como elemento educador. A história longa da publicação, que sobrevive, ainda em 2016, deixa mais claro esses elementos *folk*, que não puderam ser explorados à exaustão, no presente artigo. Contudo, a figura de Amstad, ainda hoje exaltada pelos descendentes germânicos, dá indícios nítidos da função da publicação e de sua importância, junto a um público específico.

Referências

AMSTAD, Theodor. **Memórias autobiográficas**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1981.

_____. Reisebericht des Generalsekretärs des Volksvereins. **Sankt Paulusblatt**, Porto Alegre, n. 2, p. 1-3, 1912.

ARENDDT, Isabel Cristina. Pe. Balduino Rambo e a revista *Sankt Paulusblatt*: afirmação de defesa da germanidade. In: ARENDT, Isabel Cristina; GRÜTZMANN, Imgart; RAMBO, Arthur Blásio. **Pe. Balduino Rambo – a pluralidade na unidade**: memória, religião, ciência e cultura. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2007, p. 171-187.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

_____. **A comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.

GERTZ, René. Imprensa e imigração alemã. DREHER, Martin; RAMBO, Arthur Blásio; TRAMONTINI, Marcos Justo (Org.). **Imigração & imprensa**. 1ª ed. São Leopoldo: EST, 2004. p. 100-122.

GUARALDO, Tamara. O papel do líder de opinião na teoria da folkcomunicação. **Razón y Palabra**, México, v. extr., n. 60, 2008. Disponível em:

<<http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n60/tguaraldo.html>>. Acesso em: 08 jun. 2016.

KLAUCK, Samuel. **O apostolado da imprensa**: a revista St. Paulus-Blatt como instrumento de informação, formação e catequese no Rio Grande do Sul (1912-1934). 2009, 272 f. Tese

(Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Paraná, 2009.

MELO, José Marques de. Mutações em folkcomunicação: revisitando o legado beltraniano.

Razón y palabra, México, v. extr. 1, n. 60, 2008. Disponível em:

<<http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n60/mmelo.html>>. Acesso em: 08 jun. 2016.

RAMBO, Arthur Blásio. A Sociedade União Popular | Projeto de promoção humana. Capítulo I. In: ARENDT, Isabel Cristina. RAMBO, Arthur Blásio (Org.). **Cooperar para prosperar: a terceira via**. Porto Alegre: Sescop/RS, 2012. p. 51-104.

_____. A história da imprensa teuto-brasileira. In: CUNHA, Jorge Luiz da; GÄRTNER, Angelika (Org.). **Imigração alemã no Rio Grande do Sul: história, linguagem, educação**. Santa Maria: UFSM, 2003. p. 59-79.

RENÓ, Denis Porto. Agentes folkcomunicaçãois. In: GADINI, Sérgio Luis; WOITOWICZ, Karina Janz. **Noções básicas de folkcomunicação: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões**. Ponta Grossa: UEPG, 2007. p. 44-46.

SANTOS, Alba Cristina Couto dos. **As marcas de Amstad no cooperativismo e no associativismo gaúcho: as lembranças da Associação Theodor Amstad e da Sicredi Pioneira**. 2013, 154 p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS, Porto Alegre, 2013.

SCHALLENBERGER, Erneldo. **Associativismo cristão e desenvolvimento comunitário: imigração e produção social do espaço colonial no sul do Brasil**. Cascavel: Edunioeste, 2009.

SEIBT, Renato Urbano. A transferência do “Volksverein” para Nova Petrópolis. In: ARENDT, Isabel Cristina. RAMBO, Arthur Blásio (Org.). **Cooperar para prosperar: a terceira via**. Porto Alegre: Sescop/RS, 2012. p. 157-164.

SILVA, Haiké Roselane Kleber da. **Entre o amor ao Brasil e ao modo de ser alemão: a história de uma liderança étnica (1868-1950)**. São Leopoldo: Oikos, 2006.

TEIXEIRA, Antonio. Raízes culturais e religiosas da folkcomunicação no Brasil: heranças da catequese jesuítica. **Razón y palabra**, México, v. extr. 1, n. 60, 2008. Disponível em:

<<http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n60/ateixeira.html>>. Acesso em: 08 jun. 2016.

WOLF, Mauro. **Teoria das comunicações de massa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ENTRE O CÉU E O INFERNO: REPRESENTAÇÃO DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BRASIL DO SÉCULO XIX EM A *COLÔNIA* – *UM RETRATO DA VIDA NO BRASIL*, DE FRIEDRICH GERSTÄCKER

Cláudia Fernanda Pavan - UFRGS

Resumo: No século XIX, embora o governo brasileiro encorajasse a imigração alemã, visando à colonização do Brasil, e garantisse aos imigrantes a continuidade de sua liberdade religiosa – já que grande parte desses imigrantes era protestante – a realidade era bem diferente: os imigrantes deparavam-se com o preconceito e o desrespeito a suas crenças religiosas e não tinham a quem recorrer para garantir que seus direitos fossem respeitados. Neste trabalho pretende-se mostrar a perspectiva literária de Friedrich Gerstäcker na obra *A Colônia – um retrato da vida no Brasil* sobre este assunto, salientando a diferença entre aceitação e tolerância religiosa.

Palavras-chave: religião nas colônias brasileiras no século XIX, aceitação, tolerância.

Abstract: In the nineteenth century, although the Brazilian government aiming at the colonization of Brazil encouraged German immigration and guaranteed immigrants their continued religious freedom – since many of these immigrants were protestants – the reality was quite different: the immigrants were faced with prejudice and disrespect to their religious beliefs and had no one to turn to ensure that their rights were respected. This paper aims to show the literary perspective of Friedrich Gerstäcker on this matter in *The Colony – a picture of life in Brazil*, stressing the difference between religious acceptance and religious tolerance.

Keywords: religion in the Brazilian colonies in the nineteenth century, acceptance, tolerance.

Introdução

Este trabalho teve origem no projeto *Uma mulher escritora no século XIX e um viajante que passou pelo Brasil – Amalia Schoppe e Friedrich Gerstäcker – a representação do Brasil em dois autores alemães do século XIX*, desenvolvido e orientado pelo professor Gerson Roberto Neumann. Um dos objetivos deste projeto é tornar conhecida do público brasileiro a produção literária realizada fora do Brasil a respeito da emigração alemã.

Além disso, através da tradução da obra *Die Colonie. Brasilianisches Lebensbild [A Colônia – Um retrato da vida no Brasil]*, de Friedrich Gerstäcker (1862), desejamos apresentar a visão de um estrangeiro, que viveu no século XIX, sobre o Brasil, permitindo que o leitor se aproxime dessa visão, pois, lembrando as palavras de Octavio Paz (2009, p. 13) "por um lado, a tradução suprime as diferenças entre uma língua e

outra; por outro, as revela mais plenamente: graças à tradução, nos inteiramos de que nossos vizinhos falam e pensam de um modo distinto do nosso."

Nessa obra, a religião aparece como um dos temas centrais. O que é bastante natural, pois a religião, assim como a língua e os elementos culturais favorecem a criação de um ambiente seguro e familiar no novo contexto de vida dos imigrantes (DROOGERS, 2008, p. 16-17). Os conflitos religiosos, portanto, representam uma ameaça ao sentimento de identidade desse grupo de pessoas que procura estabelecer um novo lar num país estrangeiro.

Assim, constata-se, ao longo da narrativa:

- a) a importância da religião para os imigrantes;
- b) os conflitos entre o protestantismo – religião predominante entre os imigrantes – e o catolicismo, a religião estabelecida pelo império no Brasil;
- c) os rituais religiosos na colônia e sua relação com a cultura trazida pelos imigrantes.

Neste trabalho, pretende-se refletir sobre como estas questões são ilustradas no livro, fazendo um paralelo entre a ficção e a realidade daquele período – o Brasil em meados do século XIX – levando em conta, principalmente, a oposição entre aceitação e tolerância religiosa.

Para que o leitor possa acompanhar melhor tais reflexões, fazemos uma breve apresentação do autor e da obra em questão.

O autor

Friedrich Gerstäcker (1816-1872) foi um escritor e explorador alemão que se tornou conhecido principalmente por seus livros sobre a América do Norte, dentre os quais se destacam *Die Regulatoren in Arkansas [Os justiceiros do Arkansas]* (1846) e *Die Flusspiraten des Mississippi [Os piratas do rio Mississippi]* (1847). Entre 1837 e 1843, Gerstäcker viveu nos Estados Unidos, mais tarde, em 1860 viajou pelas colônias alemãs nas Américas, fazendo observações e recolhendo material para sua obra literária. Em 1862, de volta à Alemanha, publicou o romance *Die Colonie. Brasilianisches Lebensbild*.

Friedrich Gerstäcker interessava-se profundamente pelo Novo Mundo, era um homem curioso, inquieto e com uma extraordinária percepção do seu tempo:

compreendia os anseios dos seus conterrâneos que desejavam emigrar, pois sonhavam com uma vida melhor, e preocupava-se em orientá-los para que estivessem preparados ao chegar nesse mundo desconhecido.

Sua postura frente à emigração não era, de forma alguma, preconceituosa; contudo, durante suas viagens, ele havia presenciado episódios e coletado relatos de sucessos e insucessos entre os imigrantes e usava-os em suas obras para alertar futuros interessados na emigração. Essa necessidade de prevenir seus conterrâneos pode ser compreendida quando refletimos sobre o contexto da imigração alemã no século XIX. Segundo Seyferth, em *Identidade étnica, assimilação e cidadania: a imigração alemã e o Estado brasileiro* (1994),

os governos provinciais e imperial (e mesmo o governo federal, após 1889) dirigiram os imigrantes para terras devolutas e restringiram seu espaço à colônia - como mostrou Roche (1969), queriam os colonos, no seu lugar, o lote colonial que deviam cultivar com suas famílias. O desenvolvimento dos projetos de colonização se caracterizou pela desorganização, quase sempre provocada pela falta de recursos públicos para os assentamentos: estava longe da perfeição estabelecida na legislação e nos planos traçados no âmbito do Ministério da Agricultura. O cotidiano das primeiras décadas da maioria das colônias foi marcado pela insegurança gerada por problemas fundiários e pelas deficiências dos serviços públicos essenciais. As verbas não eram suficientes para abrir as estradas necessárias, para demarcar os lotes com antecedência, para atender às demandas na área do ensino fundamental e da saúde. Muitas vezes não havia recursos sequer para pagar os serviços prestados pelos colonos (eles próprios contratados para realizar demarcações, construir pontes e pontilhões, picadas, etc.) (SEYFERTH, 1994, p. 106).

No entanto, as propagandas feitas na Alemanha com o intuito de estimular a emigração apresentavam o Brasil como um país paradisíaco, no qual os emigrantes seriam acolhidos por um governo bem organizado e disposto a ajudá-los a estabelecer seu novo lar. Nesse mundo novo, poderiam trabalhar e prosperar, criar seus filhos e levar uma vida estável, sem ter de abrir mão de seus costumes, sua língua e sua religião.

A obra

A *Colônia* retrata a vida dos habitantes de Santa Clara, uma colônia fictícia localizada em Santa Catarina. A história é narrada por Könnern, um viajante alemão que pode ser visto como o alter ego de Friedrich Gerstäcker. Ao longo da obra, ele relata as alegrias e os infortúnios, as conquistas e os conflitos vivenciados pelos habitantes da pequena colônia. O viajante chega em Santa Clara acompanhando o novo agrimensor designado pelo governo da província para delimitar terras para os imigrantes que não

param de chegar e, na falta destas delimitações, precisam ficar acampados, em situação precária, na Casa de Imigração ou na própria residência do diretor da colônia, Sarno.

O diretor é um homem correto, que realmente se preocupa em fazer o melhor para os moradores, mas que, em função da grande diversidade entre os imigrantes, acaba enfrentando conflitos diversos. Segundo Neumann em *O Brasil na literatura alemã do século XIX e a temática da emigração: as obras em prosa* (2008),

nesse romance, o autor pretende deixar claro que a emigração alemã é perfeita para quem sabe trabalhar no campo e de modo algum para a aristocracia. Esse é um dos problemas centrais da obra de Gerstäcker. Em Santa Clara, o diretor vive em constante conflito com os representantes de uma aristocracia alemã falida, que pretende viver no interior do Brasil da mesma forma como vivia na Alemanha. Trata-se, aqui, de muitos emigrados depois da frustrada Revolução de 1848. Para o diretor Sarno está claro que para a sua colônia ele não necessita de pessoas de classe, mas de pessoas que saibam trabalhar na terra (NEUMANN, 2008, p. 15).

O viajante, Könnern, tem interesse em obter informações sobre as colônias no Brasil, além disso, é pintor e aproveita suas viagens para retratar tudo o que vê. Já no início da trama, apaixona-se por Elise, a filha de um imigrante misterioso e recluso, que desperta a curiosidade de todos na colônia. Ao longo da história, muitas figuras interessantes são apresentadas ao leitor, que tem a oportunidade de inteirar-se da vida dentro de uma colônia formada por imigrantes alemães.

Embora se trate de um texto ficcional, é possível reconhecer na obra a postura do autor e, como já mencionamos, um dos objetivos das obras de Gerstäcker era mostrar a possíveis emigrantes a situação política e social nas colônias brasileiras.

Assim, podemos assumir que muitas das personagens nesta obra são baseadas em pessoas reais e com isso, o autor oferece aos leitores do livro, e possíveis candidatos à emigração, a possibilidade de se identificar com essas personagens. Embora Gerstäcker não tenha escrito um prefácio para esta obra, no prefácio de *Die Regulatoren in Arkansas* (1846) ele menciona esse recurso:

A maior parte dos acontecimentos não foi, de forma alguma, inventada, mas de fato aconteceu – mesmo que em outros lugares e durante um período maior de tempo. Ressalto, especialmente, que o pastor metodista remete a uma figura histórica (GERSTÄCKER, 1846, p. 02, tradução nossa)¹.

Uma das características mais importantes da escrita de Gerstäcker são as longas descrições através das quais tomamos conhecimento do olhar estrangeiro do autor sobre

¹ Der größte Teil der Ereignisse ist keineswegs erdichtet, sondern hat sich, wenn auch auf verschiedenen Plätzen und in ausgedehnterem Zeitraum, wirklich zugetragen, besonders ist der Methodistenprediger eine geschichtliche Figur. In: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/die-regulatoren-in-arkansas-1602/2>.

o outro. E o outro, aqui, são muitos: o imigrante alemão, o descendente dos imigrantes, o português, o brasileiro, o índio. As longas descrições de Gerstäcker nos oferecem a oportunidade de acompanhar seu olhar sobre o Brasil daquela época, especialmente sobre o sul do país. Além disso, através dessas descrições e da narrativa como um todo, temos registros das condições sociais, econômicas e políticas no Brasil em meados do século XIX, o que nos permite reconhecer aspectos positivos e negativos da sociedade daquele período.

Como o autor ilustra em *A Colônia*, os alemães eram constantemente abordados por agentes de propaganda, que vendiam uma visão idealizada do Brasil a fim de conquistar possíveis candidatos para a emigração. A política de incentivo à emigração europeia surgia como uma possível solução no processo de substituição de trabalhadores escravos por homens livres (PINTO, 2004, p. 05).

Nesse mesmo período, as dificuldades enfrentadas na Alemanha e a expectativa natural em relação às infinitas possibilidades que o Novo Mundo representava alimentavam a imaginação dos alemães, fazendo com que, por vezes, deixassem-se enganar por agenciadores desonestos e assinassem contratos de emigração que não lhes eram nada favoráveis.

No prefácio ao livro *Memórias de um colono no Brasil*, de Thomas Davatz, Buarque de Holanda lembra que

a primeira idéia que um mundo novo oferece ao emigrante é freqüentemente a de uma esfera de possibilidades infinitas e onde a capacidade de ação não encontra estôrvo. A aptidão para emigrar envolve, sem dúvida, tal capacidade - nisso têm razão os que vêem as migrações como um autêntico processo de seleção - mas envolve também 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 tôdas as migrações em grande escala (BUARQUE DE HOLANDA, 1980, p. 09).

Imbuídos deste espírito idealizador, os emigrantes alemães tornavam-se presas fáceis, confiando cegamente nas promessas que lhes eram feitas. Entre as garantias prometidas pelos agenciadores estava a liberdade religiosa. Contudo, assim como muitas outras promessas, a liberdade e o respeito à religião estavam condicionados àquilo que era conveniente aos representantes do poder no Brasil.

1. Tolerância x aceitação religiosa em *A Colônia*

Uma das questões discutidas por Gerstäcker na obra, portanto, é a religião e os conflitos entre o catolicismo – dominante no Brasil naquele período – e o protestantismo, justamente a religião dos imigrantes em Santa Clara. O autor traz para o romance um acontecimento real: em 1848, a imigrante Margarida Kerth abandona o marido João Schopp, com quem havia se casado três anos antes segundo os ritos da igreja protestante, para unir-se a Franklin Brasileiro Jansen Lima. Em 1857, o bispo, Dom Manuel do Monte Rodrigues de Araújo, concede à Margarida Kerth permissão para casar com Franklin Brasileiro Jansen Lima, depois que ela assume o credo católico. O bispo anula o casamento de Margarida Kerth e João Schopp, alegando que este não teria sido celebrado de acordo com o estabelecido pelo Concílio de Trento (SANTIROCCHI, 2012, p. 89).

Segundo Santirocchi no artigo *O matrimônio no império do Brasil: uma questão de Estado* (2012), o caso teve repercussão nacional e ficou conhecido como a Questão Kerth, sendo divulgado por diversos jornais da época como *A Semana*, o *Jornal do Commercio* e o *Correio da Tarde*. Em *A Semana - revista catholica, litteraria e de instrucção publica*, do dia 22 de fevereiro de 1857, há um artigo tratando da Questão Kerth em resposta a outro publicado pelo *Jornal do Commercio*. Segue um trecho do artigo intitulado *A questão canonica*:

Diz o articulista [do *Jornal do Commercio*] que, na hypothese Kerth, houve um ataque ao casamento dos protestantes feito pela autoridade ecclesiastica. Onde e como, canonica e civilmente fallando, ha no caso vertente um ataque ao casamento dos protestantes? O facto em questão é simples e intuitivo. Margarida Kerth chegou ao atrio da igreja catholica, e com boa ou má consciencia, o que só Deus póde julgar, pediu ser admittida á communhão dos seus fieis. A igreja, que sempre tem os braços abertos para receber os transviados, e que é mesmo da sua constituição e do exemplo do seu divino fundador, attrahir almas que se querem remir da infidelidade ou heresia, recebeu jubilosa a Margarida Kerth; e pelo facto da sua conversão, e em vista do direito e da legislação da igreja, a convertida ficou desligada de um contracto conjugal que contrahira clandestinamente na heresia, e que seria absurdo ser considerado valido por quem só reconhece valido o casamento no matrimonio-sacramento, e não no casamento civil, propriamente dito.

Se Kerth e Schopp seu marido no protestantismo, quizessem continuar a viver como marido e mulher, a igreja catholica toleraria essa união; mas a convivencia tinha-se tornado moral e legalmente impossivel, porque a convertida e o dissidente achavam-se civilmente desligados, e com bens separados, desde 16 de maio de 1855.

Civilmente por este acto, e canonicamente pelo facto da clandestinidade do primeiro casamento, Margarida Kerth pretendeu casar com um catholico; a autoridade ecclesiastica não reconheceu n'esta pretensão impedimento algum

canônico, porque o primeiro casamento era nullo, e portanto os ligou no matrimonio-sacramento. [...]

Parece que se tem manifestado em aberta oposição á autoridade ecclesiastica, pretendiam que essa fosse denunciar Margarida Kerth á sua familia, ao seu consul, ou em summa aos interessados **na manutenção e progresso do protestantismo!**... Como seria edificante para os catholicos e para os dissidentes, ver o sabio e veneravel bispo do Rio do Janeiro transformado, de apóstolo de Jesus Christo, em protector das seitas dissidentes [...] (RAPOZO D'ALMEIDA, 1857, p 6-8, grifos nossos).

Grifamos, no trecho acima, algumas passagens que são especialmente reveladoras a respeito da tolerância religiosa. Primeiramente, o autor do artigo declara que a igreja católica toleraria o casamento protestante de Kerth e Schopp, caso desajassem continuar vivendo como marido e mulher; mais adiante, a pontuação utilizada por D'Almeida mostra sua indignação em relação àqueles que se opuseram à decisão da igreja católica naquela questão e, por conseguinte, estariam estimulando a "manutenção e progresso do protestantismo". Esta oposição entre tolerância e indignação revela a não aceitação da religião do outro.

Para Cardoso e Vainfas, no ensaio *História e análise de textos*, "um documento é sempre portador de um discurso que, assim considerado, *não pode ser visto como algo transparente*" (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 539, grifos dos autores). Podemos inferir, portanto, que, embora o autor do artigo acima ateste a tolerância religiosa, há marcas em seu discurso que deixam transparecer o contrário. Esse mesmo processo se faz presente em todo o discurso da igreja e também do Estado, como veremos adiante na representação fictícia de Gerstäcker.

Como lembra Gebara, no texto *As duas faces de uma mesma moeda: tolerância e intolerância* (2008), etimologicamente, *tolerar* vem do latim *tolerare*, que significava acolher, dar suporte, ser indulgente para com alguém. No entanto, quando refletimos sobre o sentido desta palavra, ao menos nos dias de hoje, o efeito que ela nos causa não é positivo. *Tolerar* traz em si uma carga de sacrifício, de fazer algo contra a nossa vontade, apresentando, portanto, uma prosódia desfavorável.² Em contraste com *aceitar*, parece que a carga negativa de *tolerar* fica ainda mais evidente: tolerar não é o mesmo que aceitar e como é possível perceber, analisando o episódio narrado acima, a tolerância vem sempre acompanhada do julgamento: tolero, mas não aceito; não aceito porque **julgo** inadequado, incorreto, mau.

² Berber Sardinha (2002) conduziu um estudo sobre prosódia semântica, no qual concluiu que, em determinados casos, as opções oferecidas pelo dicionário podem ser errôneas por não levarem em conta a prosódia semântica favorável ou desfavorável de uma palavra.

A importância do episódio narrado acima naquela época foi tal, que Gerstäcker transporta-o para dentro do romance e faz inclusive uma nota, afirmando que o decreto apresentado na obra era verdadeiro e apenas os nomes alemães haviam sido modificados:

Emmanuel pela misericórdia de Deus e da graça da Sé Apostólica, bispo de São Sebastião ou Rio de Janeiro.

Testemunhamos através desta que a senhora Margarethe Pilger, ex-protestante e como tal casada segundo os ritos da igreja protestante com o senhor Gottlieb Pilger, recentemente veio a mim pedindo para renunciar à heresia protestante e acolher a fé católica. Aceitei de boa vontade o pedido, de acordo com os costumes da Igreja Romana.

A dita senhora Margarethe Pilger me pediu permissão para casar com o senhor Franklin Brasileiro Jansen Lima, católico romano, por quem nutre sentimentos. Atendi também a este pedido conforme resposta de 27 de janeiro, pois, depois de seguidos os procedimentos normais, não se mostrou qualquer obstáculo canônico entre Franklin e Margarethe e o último casamento com Pilger não é considerado válido já que não foi celebrado da maneira apregoada pelo Império e sempre observada pelo Concílio Tridentino.

Palácio da Conceição, 5 de fevereiro de 1857.

Assinado † Manoel, Bispo, Conde Capelão-Mor (GERSTÄCKER, 1862, p. 183).

De fato, o nome de Franklin Brasileiro Jansen Lima aparece na história sem modificação alguma, Margarida Kerth e João Schopp são representados por Margarethe (Grethe) e Gottlieb Pilger. Na obra de Gerstäcker, Pilger é o sapateiro da colônia e Dom Franklin, o delegado. Grethe foge com Dom Franklin e Pilger procura-os sem descanso até encontrá-los, sob a proteção de um padre, na fazenda deste, em Florianópolis³. Lá, descobre que sua esposa não apenas havia se convertido à religião católica como já estava casada com Dom Franklin, como o padre esclarece no diálogo com Pilger:

"Meu senhor", disse o brasileiro calmamente. "O senhor está fazendo graves acusações a esses dois e, quaisquer que tenham sido suas prerrogativas no passado, eles são completamente independentes e estão sob a proteção da lei brasileira e não devem ser atacados, muito menos por um **forasteiro protestante**.

"Não tenho mais nada a tratar com a minha própria mulher?" Riu o alemão amargurado. "Essa é boa. Não vou mais perturbá-lo aqui, mas você pode ter certeza de que ainda tem que me prestar contas por esconder uma mulher que fugiu do seu marido. Vamos, Grethe, o ar aqui está me sufocando, preciso ir embora!"

³ Na época em que Gerstäcker escreveu A Colônia (1862), a capital de Santa Catarina chamava-se *Ilha de Santa Catarina*, pois o fundador da cidade, Francisco Dias Velho, chegou ali no dia de Santa Catarina, somente no final do século XIX, após a Revolução Federalista, a cidade passou a ser chamada de Florianópolis (<https://pt.wikipedia.org/wiki/Florian%C3%B3polis>). Assim, as personagens nesta obra referem-se à capital como Santa Catarina. Neste trabalho optamos por usar o nome atual da cidade para facilitar a compreensão e evitar ambiguidades.

"Ninguém está segurando você aqui", disse o brasileiro friamente – "mas é bom que você saiba que esta mulher não é mais sua, pois anteontem eu a uni a Dom Franklin Brasileiro Lima de acordo com o ritual da nossa igreja."

"O senhor? Minha mulher com aquele ali?" Exclamou Pilger, sem acreditar no que ouvia.

"Eu sou um padre", disse o brasileiro empertigando-se, "e após sua ex-mulher adotar o credo católico, eu a uni a Dom Franklin de acordo com o ritual da nossa igreja em um pacto insolúvel."

"Uma mulher casada?" Exclamou novamente Pilger, confuso com o que acabara de ouvir.

"Um casamento protestante não representa um impedimento de acordo com nossas leis canônicas", disse o padre friamente, "e quando você vem para um país estrangeiro, precisa submeter-se às leis do lugar" (GERSTÄCKER, 1862, p. 166 - 167, grifos nossos)⁴.

Nestes excertos, é possível perceber claramente o preconceito em relação ao protestantismo e ao sujeito protestante, bem como o sentido descompromissado e unilateral que *tolerância* assumia naquele contexto: não se tratava de uma garantia, mas de uma concessão – limitada aos interesses da igreja católica e, como veremos adiante, também aos interesses do poder governamental. Justifica-se, portanto, a preocupação de Gerstäcker em alertar seus conterrâneos sobre as inconsistências entre o que ouviam dos agenciadores na Alemanha e o que encontravam ao chegar no Brasil.

Ao saber do ocorrido, o diretor da colônia de Santa Clara, Sarno, decide entrar em contato com o presidente da província. Como Günther von Schwarzau, o agrimensor, precisa ir a Florianópolis para resolver algumas questões referentes ao seu trabalho, Sarno pede a ele que converse com o presidente sobre a decisão da igreja, destacando o desrespeito e a insegurança que isso representava para os imigrantes.

Ao chegar em Florianópolis, Günther von Schwarzau dirige-se imediatamente à residência presidencial. O presidente, porém, está bastante doente e é sua esposa que responde em seu lugar, afirmando que o caso estava encerrado, pois não havia obstáculos que impedissem o casamento entre Grethe e Dom Franklin:

"Não existem obstáculos, minha cara senhora?" Exclamou Günther, realmente surpreso. "Eu não posso acreditar que a senhora considere que um casamento não representa um obstáculo para que alguém se case com outra pessoa."

"Eu espero", disse a dama com orgulho, "que você não esteja comparando o nosso casamento com esse tipo de "contrato" Além disso, o assunto já foi resolvido pelas autoridades máximas e uma queixa é, portanto, totalmente inútil."

"Mas isso não é possível!" Exclamou Günther. "Isso significa que o governo está deliberadamente desmoralizando todos os seus súditos protestantes e

⁴ Todos os excertos da obra apresentados aqui foram retirados da versão em alemão apresentada na página do Projeto Gutenberg e foram traduzidos pela autora deste artigo.

abrindo a porta para as transgressões com as próprias mãos. A senhora está enganada a esse respeito."

"Eu estou enganada? Então, por favor, pegue aquele papel dobrado que está sobre a mesa – não esse, o outro – esse. E agora, por favor, leia em voz alta a decisão do nosso bispo. Você ficará satisfeito em saber que essa questão foi considerada totalmente resolvida." (Gerstäcker, 1862, p. 182).

Considerações finais

A história não se reduz ao texto e muito menos ao texto fictício. Contudo, no exemplo apresentado aqui, trata-se de um evento real levado para a ficção por Gerstäcker com a clara intenção de advertir um determinado grupo de pessoas que tinham interesse na emigração para o Brasil. Pois, como lembram Cardoso e Vainfas (apud Verón) "as "condições de produção" de um discurso têm a ver com o "ideológico", com os valores sociais da sociedade que o produz (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 541, grifos dos autores)

Como procuramos ilustrar, embora o governo brasileiro tivesse grande interesse na imigração alemã no século XIX, com vistas à colonização do Brasil, e garantisse aos imigrantes a continuidade de sua liberdade religiosa, a realidade era outra: os imigrantes deparavam-se com o preconceito e o desrespeito a suas crenças religiosas e não tinham a quem recorrer para garantir que seus direitos fossem respeitados.

A tolerância religiosa não representava o mesmo que aceitação e, além disso, não representava garantia alguma para os imigrantes: tratava-se de uma concessão – limitada aos interesses da igreja católica e do poder governamental.

Gerstäcker procura mostrar isso na obra *A Colônia – um retrato da vida no Brasil*. Embora este autor ainda seja pouco conhecido no Brasil, principalmente pelo fato de sua obra não estar totalmente traduzida para o português, seus textos são de grande relevância por mostrarem a sociedade brasileira da época sob a perspectiva de um alemão que se interessava pelo tema da emigração alemã para o Brasil e conhecia o país de perto.

Referências

BERBER SARDINHA, Tony. **Corpora eletrônicos na pesquisa em tradução**. Cadernos de Tradução, Florianópolis: UFSC, 2002, p. 15-59. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/5980/5684>. Acesso em 20 de setembro de 2016.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. Prefácio. In: DAVATZ, Thomas. **Memórias de um colono no Brasil**. Tradução, prefácio e notas de Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: USP, 1980, p. 09.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. In: _____. **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. Disponível em: <http://www.univas.edu.br/menu/BIBLIOTECA/servicosOferecidos/livrosDigitalizados/historia/DominiosdaHistoriaCiroFlamarionCardosoeRonaldoVainfas.pdf>. Acesso em 14 de setembro de 2016.

D'ALMEIDA, Rapozo. **A questão canonica**. Revista catholica, litteraria e de instrucção publica, vol. II, n. 46, 1857. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/739421/per739421_1857_00046.pdf. Acesso em 03 de setembro de 2016.

DROOGERS, André. **Religião, identidade e segurança entre imigrantes luteranos da Pomerânia, no Espírito Santo (1880-2005)**. Relig. soc. [online]. 2008, vol.28, n.1, pp.13-41. ISSN 0100-8587. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v28n1/a02v28n1.pdf>. Acesso em 20 de setembro de 2016.

GEBARA, Ivone. **As duas faces de uma mesma moeda: tolerância e intolerância**. Tempo e Presença Digital, ano 3, nr. 13, 2008 – ISSN 1981-1810. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=260&cod_boletim=14&tipo=Cr%F4nica. Acesso em 10 de setembro de 2016.

GERSTÄCKER, Friedrich. **Die Colonie. Brasilianisches Lebensbild**. Leipzig: Hermann Constanoble, 1862. Disponível em: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/die-colonie-6539/1>. Acesso em 20 de setembro de 2016.

_____. **Die Regulatoren in Arkansas**. Leipzig: Hermann Constanoble, 1846. Disponível em: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/die-regulatoren-in-arkansas-1602/1>. Acesso em 20 de setembro de 2016.

NEUMANN, Gerson Roberto. **O Brasil na literatura alemã do século XIX e a temática da emigração: as obras em prosa**. Revista Espaço Plural, vol. 9, nr. 19, 2008. Disponível em: <http://132.248.9.34/hevila/Espacoplural/2008/vol9/no19/2.pdf>. Acesso em 10 de setembro de 2016.

PAZ, Octavio. **Tradução: literatura e literalidade**. Tradução de Doralice Alves de Queiroz. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2009.

PINTO, Carlos Ignacio. **A lei de terras de 1850**. Klepsidra – Revista virtual de História. São Paulo: USP. Disponível em: <http://www.klepsidra.net/klepsidra5/lei1850.html>. Acesso em 02 de setembro de 2016.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **O matrimônio no império do Brasil: uma questão de Estado**. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 12, Janeiro 2012 – ISSN 1983-2850 2012. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf11/04.pdf>. Acesso em 10 de agosto de 2016.

SEYFERTH, Giralda. **Identidade étnica, assimilação e cidadania: a imigração alemã e o Estado brasileiro**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 9, n. 26, p. 103-122, 1994.

SENEGALESES E CARAVAGGIO: A RELAÇÃO ENTRE MUÇULMANOS E CATÓLICOS NA SERRA GAÚCHA ATRAVÉS DA ÓTICA DO JORNAL PIONEIRO

Cristine Fortes Lia

Doutora em História

Universidade de Caxias do Sul – UCS

Jéssica Pereira da Costa

Mestre em História

Governo do Estado do Rio Grande do Sul

A cidade de Caxias do Sul tem sua história caracterizada pelo processo de imigração italiana do século XIX. A cultura caxiense apresenta “apelo” às representações europeias, bem como à tradição católica. Com o início do século XXI, um grande número de imigrantes senegaleses passou e/ou se instalou no território caxiense e estes, africanos e muçulmanos, trouxeram uma série de especificidades culturais. A recepção a eles passou e passa por diferentes fases em um interessante processo de ressignificação da identidade africana e muçulmana dos mesmos. A construção dessa imagem passa pela relação, demonstrada em especial pelo jornal *Pioneiro*, entre esses imigrantes muçulmanos e as práticas católicas presentes na região, como o culto a Nossa Senhora de Caravaggio. Este estudo ocupa-se dos diferentes discursos elaborados pela imprensa oficial da referida cidade, sobre as práticas religiosas dos senegaleses, que promovem uma idealização e uma reconstrução da identidade muçulmana e africana, bem como projetam para a sociedade local uma ideia bastante imprecisa das crenças no Islã.

Considerações iniciais

O número de muçulmanos na África está em torno de 111 a 400 milhões, tal imprecisão nos números de adeptos do Islã no continente deve-se, de acordo com Demant (2014), as características de formação política de cada país africano, bem como ao processo de expansão da de tal religião pelo território.

A incerteza reflete três fatores estatísticos pouco confiáveis que apontam para a fraqueza dos Estados africanos, muitos deles em crise permanente; a feroz competição pelas almas entre missionários cristãos, muçulmanos e a rápida expansão do Islã no continente negro. De qualquer forma, negros africanos constituem hoje em dia um componente significativo do mundo muçulmano. (DEMANNT, 2014, p.74)

O processo de islamização¹ do continente africano possui traços do mesmo processo sofrido por regiões da Ásia, como a Indonésia (DEMANT, 2014), espalhando-se através de influências comerciais e de pregadores religiosos inseridos nos diversos espaços do continente. Esse processo não carrega consigo características homogêneas, devido às particularidades geográficas e territoriais da África, as ondas de islamização seguiram rumos e tendências diferentes.

No Senegal, país localizado na África ocidental, a expansão do Islã seguiu um rumo diferente daquele aplicado às regiões da África setentrional (Egito, Marrocos, Sudão, etc) e da África oriental (Omã, Iêmen, etc). Com influência do islã desenvolvido no Magred, de tradição malikita, a religião chegou ao território do Senegal por volta do século XV, entrando em contato com o comércio de escravos que seria desenvolvido pelas nações europeias recém-formadas, especialmente Portugal. Isso pode explicar a presença, no Brasil colonial, de africanos escravizados de religião muçulmana, visto que ondas de migração forçada partiram desta região.

As características religiosas regionais, antes da chegada do Islã, imprimiram marcas na forma como a religião moldou-se na região. O politeísmo era majoritário entre a população destes locais, que viu a chegada dos muçulmanos, onde seu sucesso comercial e político foi atribuído a alguma característica mística da nova religião. Era comum que práticas e rituais das antigas religiões tribais africanas fossem misturadas ao Islã, que passou a ser praticado por aquelas sociedades.

A população desses Estados era majoritariamente politeísta. Colônias de muçulmanos ficavam separadas da corte real – muitos combinando as funções comerciais e de ulemás -, entretanto, sua cultura logo se comprovou útil para os monarcas, que os empregavam como administradores letrados e se beneficiavam da suposta superioridade mágica dos rituais do islã para ganhar batalhas e consolidar sua legitimidade. Essa eficiência conduzia a uma certa adoção do islã; todavia cultos animistas anteriores continuavam concorrendo e se misturando com a nova fé. (DEMANT, 2014, p. 76)

Desta forma, é natural que esses fatores geográficos, políticos e culturais tenham provocado uma construção diferenciada de práticas do Islã nesta região, ao longo da história, sendo assim, os novos imigrantes senegaleses que têm chegado ou veem

¹Nome dado por Demant (2014) ao processo de penetração da religião muçulmana em territórios provocando a conversão religiosa da maior parte da população. Esse processo, de acordo com o autor, pode dar-se por vias militares ou não.

passando na serra gaúcha desde 2010, trazem consigo percepções e práticas muçulmanas diferentes daquelas que a população está habituada.

Essas percepções foram construídas a partir de representações acerca do Islã e dos muçulmanos que têm sua origem no que Said (2004) chama de orientalismo, ou seja visão que o Ocidente construiu do Oriente, em particular dos muçulmanos, para afirmar-se enquanto nação, ainda na Idade Média. Essa construção atravessou os séculos e influenciou não só nossa percepção de sociedade, mas também, ainda influencia a forma como olhamos e interpretamos esse grupo religioso, ao longo do tempo.

Os meios de comunicação e as diferentes mídias contribuem para que se reforce a imagem de muçulmano canonizada durante a Idade Média: árabe, exótico, supersticioso e, ao mesmo tempo, violento e “infiel”. O inimigo por excelência, aquele que representava tudo o que o Ocidente combatia. Essa construção não foi destruída com o advento da era moderna, pelo contrário, foi reforçada e, ao longo da contemporaneidade, foi re-significada, sempre visando responder as necessidades de afirmação identitária ou de construção do inimigo que a sociedade ocidental necessitava.

Entretanto, na cidade de Caxias do Sul, na serra gaúcha, esta imagem padronizada de muçulmano tem se alterado graças à chegada de imigrantes senegaleses que trazem consigo novas práticas de Islã e destoam da imagem até então, considerada “padrão”. Não apenas por não serem árabes, mas também por suas práticas religiosas serem próprias do Islã desenvolvido na África Ocidental, como citado anteriormente.

Neste artigo propõe-se a análise da construção de imagens acerca dos muçulmanos senegaleses a partir de uma mídia em particular, o jornal *Pioneiro*. Este jornal ligado ao Grupo RBS, está em circulação desde 1948 e abrange 64 municípios da região de Caxias do Sul. Conta com uma página on-line desde 2008, o pioneiro.com. Este veículo de informação possui seu acervo digitalizado pelo Centro de Memória da Câmara de Vereadores de Caxias do Sul, cujos documentos podem ser acessados através do site.

Este jornal possui um papel de destaque na sociedade caxiense. Ao longo de sua história, esteve ligado à cultura das elites locais, figurando por muitos anos como umas das principais mídias da região, sendo adquirido no ano de 1993, pelo grupo RBS. Em

uma pesquisa realizada em 2010, apontou-se uma penetração nas comunidades da serra gaúcha de 92% (SÓLIO, 2010).

1. Senegaleses em Caxias do Sul

Na última década, a cidade de Caxias do Sul recebeu uma quantidade significativa de imigrantes senegaleses. Como motivação para dirigir-se para o município da serra gaúcha, destacam-se questões ligadas a facilidade de obter documentação e a quantidade de indústrias na localidade.

O fluxo da imigração senegalesa no Brasil começa substancialmente a partir do ano de 2012. Boa parte dos imigrantes vão se instalar na Região Sul do Brasil, que também fora para italianos e alemães, responsáveis por colonizar (ou povoar) a região, sobretudo no início do século XX, seguindo o projeto de branqueamento do governo de então. (RANGEL, 2015, p. 74)

Assim, estes imigrantes destoam do projeto colonizador da região que, no século XIX, promoveu a matriz europeia, branca e católica. São africanos e muçulmanos portadores de uma herança cultural que descaracteriza a italianidade católica promovida na região. “Um breve perfil do imigrante senegalês foi descrito pelo relatório OIM: 85% deles são homens, e cerca de 70% têm idades entre 15 e 34 anos”. (RANGEL, 2015, p. 75) Segundo declarações das organizações que auxiliam estes migrantes, todos os que se fixaram em Caxias do Sul são muçulmanos.

O fenômeno da imigração tem merecido, nas últimas décadas, uma grande atenção por parte da historiografia, com mudanças em seus modelos de análise, metodologia e uso de fontes. Os estudos imigratórios que vem sendo desenvolvidos demonstram que os fenômenos, longe de constituírem fatos isolados, devem ser entendidos como parte essencial do processo de construção das sociedades receptoras (em muitos casos, também das emissoras). Na América Latina, esta área de estudos vem gerando um fértil terreno para a discussão acerca das razões e características dos grandes fluxos ultramarinos, que desde meados de século XIX, tiveram como destino países como Brasil, Argentina, Uruguai etc. (SARMIENTO, 2014, p. 105)

Dessa forma, buscam-se, na imprensa da cidade de Caxias do Sul, elementos que permitam visualizar a receptividade à comunidade senegalesa, em especial, no que diz respeito à religiosidade dos mesmos. Como as notícias do periódico de maior circulação na localidade acolhem a vida social dos senegaleses? Como a referida publicação permite a integração dos grupos católicos e muçulmanos?

A constância com que essas matérias sobre senegaleses aparecem no noticiário escrito da imprensa caxiense comprova a importância do estudo desses periódicos para

auxiliar na compreensão da visão que a sociedade gaúcha está construindo sobre esse grupo étnico. Nesse sentido, toma-se o devido cuidado de não utilizar a imprensa apenas como uma fonte ilustrativa de análise, mas como uma importante fonte de pesquisa histórica, cuja contribuição precisa ser criteriosamente trabalhada, visto que os dados por ela fornecidos não retratam o momento histórico, embora apontem importantes indícios.

Cláudio Pereira Elmir (1995) chama a atenção sobre a importância e os cuidados necessários para a utilização da imprensa como fonte histórica. É preciso considerar a frequência com que o tema foi abordado, a subjetividade dos elaboradores dos textos, a recepção dos mesmos na sociedade da época, o método de leitura adotado pelo historiador e a necessidade de confrontação com outras fontes documentais e bibliográficas. (LIA, 2004)

Importante observar entre os pontos destacados por Elmir, que a leitura realizada pelo historiador diferencia-se enormemente da realizada pela sociedade. O profissional da História possui informações desconhecidas pelos leitores do momento em análise, para os quais foram escritos os periódicos. Da mesma forma, a leitura feita por pesquisadores tem um objetivo específico, o que a faz meticulosa, diferente da do público leitor. Neste mesmo texto, Cláudio Elmir (1995) destaca a frágil preocupação com a “recepção” no campo das Ciências Humanas. Fragilidade essa, mais visível ainda na História do que nas Ciências Sociais e na Antropologia.

O jornal jamais pode ser visto como um dado, a partir do qual abstraímos os elementos de uma suposta realidade. O jornal, como um conjunto de páginas, é o receptáculo de textos que exigem de nós uma leitura diferente daquela que fazemos ao pegar o *Correio do Povo*, a *Zero Hora*, ou a *Folha de São Paulo*, todos os dias em nossa porta.

Quando saímos de casa e nos deslocamos para cá, é um outro leitor que surge. Não o leitor do *Correio*, da *Zero* ou da *Folha*, mas o leitor de um jornal que já não circula mais, um jornal que, materialmente, está deslocado no tempo e no espaço. [...].

Eu quero dizer com isto que devemos fazer uma “leitura intensiva” destes jornais e não uma “leitura extensiva”. Ler os jornais extensivamente é o que fazemos diariamente hoje. Ler intensivamente é o que acontece com leitores cujo tempo da experiência da leitura não corresponde ao tempo da formulação do jornal (ELMIR, 1995, p. 21-22).

Além disso, precisa-se ter muita cautela para não iniciar a análise dos periódicos com conclusões ou generalizações já determinadas, os utilizando apenas para reforçar crenças anteriores à própria pesquisa. “Quer dizer, o resultado da pesquisa está previamente definido pelos preconceitos de quem a faz” (ELMIR, 1995, p. 24). A

análise do periódico precisa acontecer de forma a despertar a criticidade do leitor, sem conduzi-lo as crenças do historiador com relação ao fenômeno estudado. Por meio desta investigação, é possível perceber como a cidade “inventa” a identidade do outro e, em um mesmo processo, como se reinventa.

Até que ponto a construção e o desenvolvimento de uma cidade implicam a “reestruturação do outro”? A partir do momento que a transformação material evoca novos simbolismos, novos valores. A política imigratória e os discursos oficiais, quando auxiliados pela imprensa, são instrumentos de poder para construir e manipular a imagem do imigrante. (SARMIENTO, 2014, p. 109)

A presença de muçulmanos na cidade de Caxias do Sul não é uma novidade trazida pelos imigrantes senegaleses. A primeira comunidade a professar o Islã que se instalou na cidade o fez por volta de 1980, sendo imigrantes de origem palestina. De acordo com o censo religioso realizado em 2010, 77 pessoas se declararam muçulmanas. Este número vem crescendo de forma considerável desde 2010, por meio de conversões de pessoas pertencentes à comunidade local, o que fez a comunidade de muçulmanos ligados aos palestinos crescer.

No mesmo ano da divulgação dos dados do censo de 2010, foi aberta uma casa de orações em um prédio comercial do centro da cidade para sediar práticas rituais destes fiéis. Esta comunidade conta com uma página em uma rede social que possui mais de 900 seguidores e se chama “Mesquita Caxias do Sul”, embora não haja uma mesquita na cidade. Nesta página são divulgadas atividades da comunidade. No final de 2015, foi inclusive divulgada a inauguração de uma nova Casa de Oração, com um espaço maior que a anterior.

Ao longo das décadas posteriores à sua instalação na cidade, esta comunidade de muçulmanos foi tema de notícias no jornal Pioneiro em poucos e seletivos momentos. Contudo percebe-se que, desde a chegada dos primeiros senegaleses praticantes do Islã, as notícias, sejam sobre suas práticas religiosas, sejam sobre suas outras atividades, têm sido recorrentes no jornal.

As duas comunidades de muçulmanos na cidade estabeleceram relações, entretanto a comunidade mais antiga na cidade não acolheu a todos os muçulmanos senegaleses, devido às diferenças de rituais e de interpretação da religião muçulmana. Ambos os grupos criticam posturas religiosas adotadas pelos praticantes em relação a roupas, rituais, cerimônias, entre outros. Embora a comunidade mais tradicional deixe

claro que não os exclua de seus rituais, ela não aceita a forma como estes (os senegaleses) praticam a religião, resultando no distanciamento de ambos os grupos por questões ligadas a interpretação e a práticas religiosas.

Em geral, as notícias ligadas aos senegaleses muçulmanos no jornal Pioneiro têm relação com o mercado de trabalho e suas atividades comerciais. Muitas reportagens carregam críticas a presença dessas pessoas como ambulantes no centro da cidade. Contudo, quando o jornal trata de assuntos religiosos relacionados aos senegaleses, sua postura se altera e pode-se analisar certa benevolência do jornal ao falar do islã praticado por este grupo de muçulmanos. O jornal traz notícias que tentam apresentar e explicar as práticas rituais realizadas pelos muçulmanos senegaleses, cometendo alguns equívocos ao fazer isso e contribuindo para a criação de representações acerca do Islã que não são comuns a outras comunidades muçulmanas que seguem outras correntes.

Em uma matéria de dezembro de 2015², o jornal informa que os muçulmanos senegaleses receberam autorização do poder público para criarem uma instituição religiosa. A foto que acompanha a notícia mostra um senegalês com o Corão aberto em posição de adoração. Este tipo de atitude religiosa praticada pelos muçulmanos senegaleses é alvo de críticas por parte de comunidades muçulmanas mais tradicionais, que condenam a adoração a objetos. Contudo, o jornal ao apresenta-la desta forma sem relativizar as práticas religiosas deste grupo de muçulmanos que segue uma corrente de Islã em particular, acaba por contribuir para a criação de uma visão homogeneizada sobre os muçulmanos, que não agrada outras comunidades.

²Matéria retirada de PIONEIRO, Senegaleses em Caxias recebem aval para criar organização religiosa. Disponível em < <http://pioneiro.clicrbs.com.br/rs/geral/noticia/2015/12/senegaleses-em-caxias-do-sul-recebem-aval-para-criar-organizacao-religiosa-4919152.html> > Acesso em: setembro de 2016. Foto: Juan Barbosa.

Senegaleses em Caxias do Sul recebem aval para criar organização religiosa

Ministério da Justiça não vê impedimento para formalização de instituição

Compartilhar    



Manchete pioneiro.com

O jornal estabelece imagens acerca do Islã, a religião dos novos imigrantes, e de suas práticas, colaborando para certa alteração na visão que existia até então sobre quem eram os muçulmanos. A construção dessa imagem passa pela relação, demonstrada pelo jornal, entre esses imigrantes muçulmanos e as práticas católicas presentes na região, como o culto a Nossa Senhora de Caravaggio. Como pode-se perceber na notícia abaixo, disponível no pioneiro.com³:

Perto das 4h desta terça-feira, feriado de Nossa Senhora de Caravaggio em Caxias do Sul, cinco senegaleses desembarcaram de um ônibus de Florianópolis na rodoviária. (...) eles participariam da Romaria de Nossa Senhora de Caravaggio, percorrendo mais de 20 quilômetros até Farroupilha. Alguns vestiam tênis, outros sapatos sociais, outros chinelos de dedo. Todos andavam pelo acostamento, misturados às centenas de romeiros que tradicionalmente percorrem a caminhada em 26 de maio, dia votivo. — Eles gostaram da ideia e aceitaram participar da caminhada, porque também somos religiosos. E eu expliquei que Nossa Senhora é importante para o povo daqui — explicou Billy. (...) Os cinco recém-chegados integraram o grupo de 25 senegaleses que deixou a Praça Dante pouco antes das 9h. Encontraram outros compatriotas próximo das 10h em frente ao MartCenter, na RSC-453, onde a irmã Maria do Carmo Gonçalves, coordenadora do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM), os esperava com lanche e rosas

³Materia do pioneiro.com de 26 de maio de 2015, FRONZA, Raquel. Disponível em <<http://pioneiro.clicrbs.com.br/rs/geral/cidades/noticia/2015/05/senegaleses-que-chegaram-em-caxias-nesta-terca-caminham-ate-caravaggio-4768624.html>> Acesso em: 11 de setembro. Foto: Jonas Ramos.

brancas, que serão entregues à padroeira, no Santuário. — Nós, muçulmanos, também queremos pedir a paz, como os católicos daqui — justificou Billy.⁴ (FRONZA, 2015).

imigrantes 26/05/2015 | 12h08

Senegaleses que chegaram em Caxias nesta terça caminham até Caravaggio

Grupo de 30 senegaleses partiu do Centro antes das 9h

Compartilhar   



Manchete pioneiro.com

Como fica evidente nos recortes da notícia veiculada pelo jornal, a relação existente entre as religiões é latente. O Centro de Atendimento ao Migrante (CAM), mantido pela Congregação das Irmãs de São Carlos Scalabrinianas, referência de ajuda e abrigo para os imigrantes senegaleses, é coordenado por irmãs católicas. Assim como a percepção elaborada sobre o culto a Nossa Senhora de Caravaggio, tradicional na região. Como se pode observar na fala de Billy, embora não faça parte da tradição muçulmana, o culto a santos e muito menos a estátuas, o fato de ser “importante para o povo daqui” fez com que esse grupo em particular se unisse a tradicional romaria de 26 de maio.

Outro fato interessante a ser destacado na fala do muçulmano entrevistado é a afirmação do desejo de paz, estabelecendo que, assim como os “católicos daqui”, os

⁴ Foto: Jonas Ramos. Retirado de FRONZA, Raquel. Senegaleses que chegaram em Caxias nesta terça caminham até Caravaggio. Disponível em: <<http://pioneiro.clicrbs.com.br/rs/geral/cidades/noticia/2015/05/senegaleses-que-chegaram-em-caxias-nesta-terca-caminham-ate-caravaggio-4768624.html>> Acesso em: 11 de setembro de 2016.

muçulmanos também pediam paz. Essa preocupação com respeitar e participar de momentos religiosos que não fazem parte de sua tradição e que, inclusive, possuem práticas condenadas e proibidas por ela, destoa da ideia de inflexibilidade e não aceitação que impera sob o Islã e os muçulmanos. Essa relação veiculada pelo jornal colabora para ressignificar tanto a identidade destes novos imigrantes, como também a ideia que se fazia a respeito do Islã.

Essa tentativa de comunhão feita pelos imigrantes muçulmanos pode ser vista também como uma tentativa de inserção na sociedade caxiense. Vale lembrar que esses imigrantes africanos sofreram e ainda sofrem exclusões causadas pelo preconceito.

A chegada dos senegaleses, considerados “novos imigrantes”, fez com que a mídia repensasse o espaço destinado a eles e, em consequência, às suas práticas religiosas. O jornal tem vinculado constantemente notícias sobre essa comunidade de senegaleses. As notícias têm os mais variados temas. Vão desde matérias relacionadas ao mercado de trabalho, às atividades comerciais, ao lazer e às práticas religiosas. O Pioneiro estabeleceu novos olhares sobre a religião muçulmana a partir da chegada dos imigrantes. Olhares estes, que não figuravam no jornal antes, quando eram feitas referências à comunidade mais antiga de muçulmanos de Caxias do Sul.

O vínculo estabelecido pelo jornal gira em torno da relação entre as práticas religiosas muçulmanas e católicas da região. Os senegaleses passaram a ser notícia no jornal, ao circularem pelo meio católico. A notícia abaixo⁵, de maio de 2015, evidencia isso.

⁵ MAPELLI, Suelen. Católicos e muçulmanos fazem ato pela paz no santuário de Caravaggio, em Farroupilha. Disponível em: < <http://pioneiro.clicrbs.com.br/rs/geral/cidades/noticia/2015/05/catolicos-e-muculmanos-fazem-ato-pela-paz-no-santuario-de-caravaggio-em-farroupilha-4768676.html> Acesso em: 21 de setembro de 2016. Foto: Jonas Ramos.

Religiosidade 26/05/2015 | 14h58

Católicos e muçulmanos fazem ato pela paz no Santuário de Caravaggio, em Farroupilha

Grupo de quase 40 senegaleses foi caminhando ao santuário, em Farroupilha

Compartilhar    



Depois de mais de três horas de caminhada, o grupo...    

Manchete opioneiro.com

O ato do início da tarde deste domingo marcou a história desses 136 anos da romaria ao santuário de Nossa Senhora de Caravaggio, em Farroupilha. Um grupo de cerca de 40 imigrantes seguiu a pé de Caxias do Sul ao santuário. Parte do grupo saiu do centro de Caxias às 9h. O objetivo da caminhada desse grupo de imigrantes, que são muçulmanos, foi justamente mostrar que as religiões conseguem andar unidas. Eles carregavam um grande cartaz escrito 'Paz' em português e em árabe. Tudo a ver com o lema da romaria deste ano 'Não tenhais medo, anunciai a Paz'. Na chegada ao santuário, depois de mais de três horas de caminhada, o grupo dançou e cantou. Eles foram recebidos pelo reitor do santuário, padre Gilnei Fronza. Na recepção, o padre agradeceu à comunidade senegalesa e falou da paz entre as religiões. - Obrigado ao povo do Senegal por nos irmanar na caminhada pela paz. As religiões precisam se sustentar na paz - destacou o padre. O presidente da Associação dos Imigrantes Senegaleses de Caxias, Aboulat Ndiaye, 24 anos, o Billy, enfatizou que os muçulmanos que pregam a paz são os verdadeiros muçulmanos.- A paz existe na nossa bíblia - afirmou Billy. (MAPELLI, 2015)

No texto da reportagem veiculada pelo jornal, pode-se perceber a tentativa de estabelecer uma relação entre os muçulmanos e os católicos da região, ao destacar sua iniciativa de participarem de uma prática religiosa valorizada pela população. Além disso, nota-se a constante afirmação de que os senegaleses, embora muçulmanos,

buscam a paz. Estes parecem buscar a aceitação ao mostrarem que podem participar de práticas religiosas comuns à comunidade a qual estão chegando.

Com esse discurso, o jornal contribui para a construção de uma nova imagem para os muçulmanos para os leitores da região. Diferente daquela canonizada por outras ferramentas midiáticas, ela não apresenta a figura “tradicional” de muçulmano, relacionado à figura árabe ou palestina, comunidade mais antiga na cidade, mas, de forma geral, identificada com o Islã, desenvolvido no Oriente Médio.

O mundo muçulmano tem hoje um alcance global e, mais do que uma religião, é uma civilização. No entanto, não existe um único islã, mas vários “islãs”, bastante diversos entre si. [...] a civilização muçulmana se diversificou à medida que avançava para novas regiões do planeta. Assim, o islã no Oriente Médio é bem diferente do que encontramos na Índia, que, por sua vez, difere bastante daquele que existe na Indonésia, por exemplo. (DEMANT, 2014, p.77)

Esses discursos proferidos pela mídia jornalística, no caso desta análise pelo jornal Pioneiro, mostram que, além de uma nova construção de imagem para o ser muçulmano, uma certa identidade vem sendo gestada para esse grupo de imigrantes, que se contrapõe àquela já existente, contrapondo-se, inclusive, a visão que existia sobre a comunidade mais antiga de muçulmanos na cidade.

Essa construção passa pela relação que o jornal vem estabelecendo entre os muçulmanos senegaleses e os católicos na região, seja noticiando ajuda voluntária e humanitária prestada por congregações aos recém-chegados, seja retratando a interação e a inserção destes senegaleses na comunidade católica, através de suas participações nas romarias pertencentes ao culto de Nossa Senhora de Caravaggio.

Senegaleses muçulmanos e católicos são apresentados nos mesmos espaços e o discurso do jornal pode alimentar a ideia de que eles partilham algumas coisas em comum, além do fato do Islã e o Cristianismo partilham além de semelhanças, sua própria história, por serem religiões monoteístas oriundas da crença fundada por Abraão na antiguidade.

Considerações finais

É necessário entender de forma adequada como cada religião ou religiosidade representa a si mesma e interpreta o mundo a sua volta e, conseqüentemente, a forma como ela se relaciona com ele. A partir disso, pode-se desconstruir preconceitos que nascem, muitas vezes, da falta de compressão e entendimento de aspectos específicos

das práticas religiosas. O espaço dado pelo jornal Pioneiro às comunidades muçulmanas de senegaleses, em Caxias do Sul, é muito importante para dar visibilidade a essas pessoas, contudo a forma como elas vem sendo apresentadas e como vem tendo a sua imagem construída, enquanto imigrantes, e reconstruída, enquanto muçulmanos, precisa ser analisada e problematizada.

Não se pode deixar de considerar que os senegaleses não representam um padrão de Islã, muito menos representam a única manifestação de práticas muçulmanas presentes na região. Neste artigo pretendeu-se inserir a discussão e a reflexão sobre a construção dessa relação que vem sendo estabelecida pela imprensa local, em especial, por meio do Jornal Pioneiro, em Caxias do Sul.

Percebendo, neste caso, o Islã como uma religião em deslocamento, esta promove a reconstrução das identidades religiosas do grupo imigrante e da sociedade local. Ao analisar como uma sociedade cria identidades para aqueles que nela se estabelecem, é necessário ter a ideia de que este processo é dialético e recíproco. “A imagem do imigrante não é somente uma percepção, um estereótipo, construído pelos discursos ou pelo imaginário, ela representa a história e a memória dessas cidades.” (SARMIENTO, 2014, p.124)

Referências bibliográficas

DEMANT, Peter. **O Mundo Muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004.

ELMIR, Cláudio Pereira. “As armadilhas de um jornal: algumas considerações metodológicas de seu uso para a pesquisa histórica.” **Cadernos PPG em História da UFRGS**. n ° 13, dezembro de 1995. Porto Alegre: EdUFRGS, 1995.

LIA, Cristine Fortes. **Bons cidadãos: a comunidade judaica do Rio Grande do Sul durante o Estado Novo (1937-1945)**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

RANGEL, Larissa. Onde está a África no Brasil? Um retrato da recente imigração senegalesa sob o olhar da mídia brasileira. In.: HERÉDIA, Vânia Beatriz Merlotti (org.). **Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil**. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SARMIENTO, Érica. Rumo ao Rio de Janeiro e a Buenos Aires: imigrantes, trajetórias e cidades. In.: OLIVEIRA, Paulo César, CARREIRA, Shirley de Souza Gomes (orgs.). **Díasporas e deslocamentos: travessias críticas**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

SÓLIO, Marlene Branca. **Violência: um discurso que a mídia cala**. Intercom – Sociedade Brasileira de estudos interdisciplinares da Comunicação. XI Congresso de ciências de comunicação na Região sul. Novo Hamburgo/RS – maio 2010.

IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES DO URBANO NA IMPrensa: UM ESTUDO SOBRE A “CIDADE DA OKTOBERFEST” NO VALE DO PARANHANA (RS, BRASIL)

Esp. Elisete de Souza Ramão Paz

Dr. Daniel Luciano Gevehr

Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR) –

FACCAT

Resumo: O estudo analisa as imagens construídas, ou projetadas, sobre o município de Igrejinha/RS, percebida a partir das publicações do seu principal jornal local, no período de 2014 – momento em que o município completa seu 50º aniversário de emancipação. Para fazer um contraponto, também foram analisadas as publicações do jornal NH, que tem circulação em toda a região do Vale do Paranhana e do Vale dos Sinos. A análise parte das relações que se estabelecem entre as categorias de identidade cultural, de representações sociais e de imaginários urbanos, considerando ainda, nessa perspectiva, conceitos como espaço, localidade e etnicidade. Através dessas categorias, buscou-se compreender os recursos utilizados pela imprensa para produzir e difundir determinadas imagens sobre Igrejinha, que tiveram como objetivo difundir representações sobre o município, diretamente associadas às comemorações da Oktoberfest. Nessa perspectiva, constatou-se que existe um olhar positivo sobre Igrejinha, a partir das publicações do seu principal veículo de comunicação, uma vez que, em sua maioria, as notícias exaltam seu potencial cultural, turístico, industrial e empresarial. Atenta-se para o fato de que essa projeção – e manipulação – da imagem por parte de pessoas que exercem certo poder e influência, no âmbito local, pode representar a defesa de interesses próprios, mas também dá visibilidade para Igrejinha, trazendo, dessa forma, contribuições para o seu desenvolvimento regional. Essa mesma intenção de projeção, no entanto, não se observa nos conteúdos das publicações do jornal regional, que apresenta caráter apenas informativo, o que se contrapõe às representações veiculadas pela imprensa local.

Palavras-chave: representações sociais; identidade; cultura; imaginários urbanos.

Introdução

A presente pesquisa tem como tema principal o processo de construção da identidade cultural do município de Igrejinha - uma cidade de aproximadamente 33 mil habitantes, que faz parte do Vale do Paranhana -, suas representações e imaginários urbanos.

Apresenta-se uma pesquisa bibliográfica e também uma análise documental. Para trabalhar com esse tipo de fonte, a imprensa, a presente pesquisa necessitou de uma metodologia capaz de organizar o material para análise, uma vez que o jornal local apresenta variedade de temas em suas publicações. Devido a isso, foi recorrido à técnica

utilizada na análise de conteúdo, e, na categorização, foi feito um recorte do texto em unidades de análises temáticas do conteúdo. Após a divisão das unidades, procede-se a descrição e a interpretação desse conteúdo.

Percebe-se, ao longo da história, que os municípios do Vale do Paranhana foram se modificando, se redefinindo, e adquirindo uma imagem perante seu público - habitantes, visitantes e regiões vizinhas -, e é de senso comum que Igrejinha é conhecida como “A Cidade do Calçado e da Oktoberfest”, frase que aparece nos pórticos de entrada do município, e em inúmeras publicações de veículos de comunicação, mídia impressa e eletrônica, das últimas décadas.

Fatores étnicos também são importantes, nessa pesquisa, que discorre um pouco sobre a “germanidade”, apresentando, como uma questão a ser investigada, o esclarecimento de como se configura a Oktoberfest como representação cultural das comunidades de imigrantes alemães e descendentes no nordeste do Rio Grande do Sul.

Na seção 2 desse trabalho são apresentadas conceituações acerca dos temas identidade cultural, memória, etnicidade, espaço e localidade, representações sociais e imaginários urbanos. O capítulo 4 traz um estudo sobre as memórias culturais do município de Igrejinha, no que tange à região e suas características, em termos gerais, incluindo o início das civilizações no município, a origem do nome, a vinda dos primeiros imigrantes, as origens da Oktoberfest (mundial), e a criação da Oktoberfest de Igrejinha.

Já na seção 5 apresenta-se a análise das publicações da imprensa com o intuito de se observar a imagem da cidade repercutida nessas edições do seu jornal. Por fim, a seção 6 corresponde à parte das considerações finais, destacando os resultados alcançados pela pesquisa.

1. Conceituações acerca dos temas identidade cultural, memória, etnicidade, espaço e localidade, representações sociais e imaginários urbanos

Hall (2006) vê a identidade cultural como uma construção dos sujeitos que se dá através dos processos sociais. O autor explica que, se fosse inata, a identidade cultural não precisaria ser evocada, evidenciada e narrada. Segundo ele, a luta pela afirmação identitária emerge sempre que há alguma dúvida ou incerteza, e esse esforço por evidenciar determinada identidade cultural pode ser percebido em diferentes tempos e

lugares, na medida em que as pessoas buscam pelos referenciais históricos que sustentem o discurso que pretendem afirmar.

Existe, ainda, uma importante contribuição de Candau (2012) na compreensão sobre identidades, seja de uma pessoa, ou de comunidades, em que ele as associa diretamente com suas memórias. Em seus estudos, encontram-se concepções simplificadas a respeito de identidade e memória, mas que ele afirma se tratarem de um consenso entre os pesquisadores: o reconhecimento da identidade como uma “construção social” e da memória como uma “reconstrução continuamente atualizada do passado”.

Além desses, outros assuntos estão relacionados entre si, na construção da identidade cultural, como, espaço e localidade, como também a etnicidade.

Para compreensão do termo etnicidades temos: “[...] fenômenos sociais que refletem as tendências positivas de identificação e inclusão de certos indivíduos em um grupo étnico”, conforme definição de Grunewald (2003, p. 145), explicando que a “distintividade dessa identidade, para caracterizar um grupo étnico, deve se remeter a noções de origem, história, cultura e, até, raça comuns”.

Sobre espaço, podemos entender que “o valor de um dado elemento do espaço [...] é dado pelo conjunto da sociedade, e se exprime através da realidade do espaço em que se encaixou”. (SANTOS, 2006, p. 26). Nesse contexto, o conceito de espaço relaciona-se com os diferentes conceitos entre lugar, paisagem, território e região, podendo ser um ou todos, mas de forma distinta, e num misto entre material e humano. (SANTOS, 2006).

Dentro disso, ainda observa-se a presença marcante das origens na memória social migrante que usa de elementos e símbolos para facilitar a construção de uma identidade de grupo, acentuando a permanência da origem, tais quais como: cozinha, indumentária, expressões e perfis corporais, gestualidade, ritos religiosos. (CANDAU, 2012).

O autor afirma que não é um território de um só lugar que constitui o grupo, “mas uma memória ligada a uma sucessão de lugares de uso e habitação” (CANDAU 2012, p. 158), como se pode observar a respeito de lugares de memória de grupos e imigrantes, que é o caso que está sendo analisado neste artigo. Para o autor, os lugares “atravessam a memória viva”, são duráveis e carregados de história e memória.

Adentrando o campo das significações e representações sociais, pode-se citar as pesquisas de Pesavento (1995), que associa a representação a uma relação ambígua entre ausência e presença. A autora argumenta que vê a representação como uma “[...] presentificação de um ausente, que é dado a ver segundo uma imagem, mental ou material, que se distancia do mimetismo puro e simples e trabalha com uma atribuição de sentido [...]”.

Chartier (2002) tem um pensamento semelhante ao da Pesavento, quando explana sobre um duplo sentido da representação, como se essa tivesse uma dupla função, que seria “tornar presente uma ausência”. O autor vê a imagem como “a instrumentalização da força, o meio da potência, e sua fundação em poder”.

Seguindo nessa ideia, o autor menciona a representação como imagem que remete à ideia e à memória os objetos ausentes. Segundo ele, esses objetos ausentes podem ser coisas, conceitos, pessoas. Nesse sentido, a representação mostra o objeto ausente, substituindo-o por uma imagem capaz de representá-lo adequadamente. Representar é fazer conhecer pelas palavras e gestos, por exemplo, assim como poderia ser por uma pintura, figuras, marcas.

Dentro deste contexto, pode-se também citar os textos como forma de representação, uma vez que eles podem, de diversas maneiras, reconhecer e experimentar os poderes das imagens. Assim, pode-se compreender o quanto a comunicação escrita, textos, artigos, matérias jornalísticas e outros elementos textuais podem ter êxito no sentido de produzir representações e imaginários na mente de seus leitores.

Spink (1993) acredita que apenas alguns indivíduos, grupos ou setores da sociedade se constituem em protagonistas desse processo. Os demais, que formam, de fato, a maioria, apenas consomem conteúdos (normas, valores etc.) que não produziram. Ou seja, é nesse contexto que surge a força da mídia que, segundo a autora, em suas diferentes facetas, tem protagonizado de modo crescente essa função pragmática de “explicar o mundo” e produzir significado para fatos e acontecimentos sob a forma de representações sociais.

Corroborando com a linha de raciocínio de Spink (1993) encontram-se os estudos de Leitão e Santos (2012), que pesquisaram sobre imagem jornalística e representações sociais. Os autores consideram importante, dentro desse contexto, o

conceito de *agenda-setting*, uma vez que, segundo eles, o público dá importância a acontecimentos enfatizados pelos meios de comunicação de massa. O autor explica que a mídia coloca na ordem do dia os assuntos, dando ênfase e centralidade ao que se quiser e ao que for interessante a um grupo de pessoas, etc.

Esse pensamento está de acordo com a afirmação de Hall (1997, p. 184): “As mensagens enunciadas por um jornal inserem-se - ou lutam por se inserir - no imaginário social presente em determinada época.” O autor explica que tais mensagens expressam pressupostos que pertencem ao estoque cultural das sociedades nas quais eles operam, e que as ideologias em fotos e textos de um jornal não produzem novos saberes sobre o mundo, mas produzem um reconhecimento do mundo. (HALL, 1997).

Bourdieu (2002) fala sobre o poder da convicção, e sua relação com a sinceridade, ou credibilidade, apontando a necessidade de um “acordo perfeito e imediato” entre as expectativas inscritas na posição ocupada e as disposições do ocupante. Em sua obra “A produção da crença”, o autor discorre sobre um “ajustamento das disposições às posições”, usando como exemplo o ajustamento de um jornal ao seu público, ou seja, explicando que as estruturas de objetivos do campo da produção estão na origem das categorias de percepção e apreciação dos produtos.

Em outras palavras, pode-se entender que existe uma relação de estreitamento - e talvez até de dependência -, entre o que é produzido com o que é apreciado e, conseqüentemente, consumido. Pode-se entender, levando novamente para o contexto da imprensa, que o que é publicado em um jornal local, por exemplo, é fruto do que se espera ler, é resultado de uma apreciação já demonstrada, de seu público leitor. E é por isso que, em sua repercussão, determinada matéria pode demonstrar tanta credibilidade e aceitação.

O autor também destaca outro ponto: a força de um “agente singular”, que fala e age em nome de um grupo, como porta-voz do discurso. Segundo ele, a eficácia simbólica do discurso de autoridade depende sempre, em certa medida, da competência linguística daquele que o emprega.

Agora, já adentrando no assunto “cidades”, pode-se dizer que elas são um exemplo, entre outras coisas, de projeção dos imaginários sociais no espaço. Segundo Baczko (1985, p. 313), “a sua organização espacial atribui um lugar privilegiado ao

poder, explorando a carga simbólica das formas (o centro opõe-se a periferia, o “acima” opõe-se ao “abaixo”, etc.)”.

Tanto para Neves (2004), quanto para Abreu (1998), o passado, e a questão da memória, são imprescindíveis para uma análise sobre as cidades e, sobretudo, para a construção de sua imagem.

Para Neves (2004, p. 137),

O caráter coletivo da memória das cidades encontra na literatura terreno fértil de expressão. Como signo da modernidade, são as cidades realidades sempre em mutação. As relações de poder, atividades econômicas, formas de sociabilidade, vida cultural e espaços coletivos transformam-se de forma contínua.

Abreu (1998) ainda explica que a valorização do passado das cidades é uma característica comum às sociedades recentes e que, no Brasil, essa tendência é inédita e reflete uma mudança significativa nos valores e atitudes sociais até agora predominantes.

Nesse sentido, será apresentada, na próxima seção, uma revisão histórica sobre as origens de uma pequena cidade do Rio Grande do Sul chamada Igrejinha.

2. Um pouco de história - Imigração alemã, Igrejinha e a Oktoberfest

Segundo Engelmann (2004), os primeiros registros de imigrantes no Brasil são de 1820 a 1830, quando as primeiras famílias começaram a chegar em terras brasileiras em busca de uma vida nova. Várias pessoas se aventuraram na terra desconhecida, embaladas pela imagem de um sonho que a Coroa Imperial brasileira vendia através de promessas como: um pacote fechado que incluía passagem paga, lotes de terras, suprimentos, materiais de trabalho, animais, isenção de impostos, liberdade de culto e cidadania.

Entretanto, a chegada às novas terras apresentou aos pioneiros uma realidade muito diferente do que lhes fora prometido. Desde complicações na viagem, até a surpresa de encontrar uma terra muito diferente das com as quais estavam acostumados – tendo que desbravar com o facão e o machado uma mata virgem, que necessitava ser trabalhada para ser explorada, e com a ajuda de todos os membros da família, até mesmo as mães e os filhos, do maior ao mais novo -, além de ter que enfrentar animais selvagens, falta de utensílios domésticos, e muitos outros problemas relatados por Schupp (1900).

Apesar de todas as dificuldades mencionadas, os imigrantes começaram a construir e organizar uma nova vida na nova terra. O conjunto de lotes que os imigrantes conquistavam recebia um nome oficial, de origem alemã e, na busca por novas terras, os imigrantes acabaram fixando-se em áreas como o Vale do Paranhana, e, ali, passaram a viver de forma melhor, organizando suas propriedades e fazendo o comércio prosperar.

Devido à construção de uma pequena igreja, que acabou por agrupar uma comunidade, nascia a cidade de Igrejinha, que passou a ser, inicialmente, uma vila, o 8º distrito de Taquara, segundo o Ato Municipal nº 1, assinado pelo prefeito da época, Cel. Theobaldo Fleck, em 1º de janeiro de 1935. E em 1º de junho de 1964, Igrejinha foi emancipada.

Percebe-se, até hoje, na cidade de Igrejinha, a influência da colonização germânica, seja nas manifestações culturais, nos costumes ou na arquitetura de vários prédios. Igrejinha, hoje, também é reconhecida pela qualidade da produção de suas indústrias calçadistas.

Os imigrantes também trouxeram a tradição da Oktoberfest para a nova terra, realizando no Brasil festas semelhantes a de Munique (Alemanha), mas de menor porte. A primeira grande Oktoberfest brasileira aconteceu em Blumenau, estado de Santa Catarina, no ano de 1984. Já a Oktoberfest de Santa Cruz do Sul, no Rio Grande do Sul, surgiu em 1984 também como uma homenagem aos antepassados e à cultura alemã. É considerada a maior do estado, contudo, outros municípios gaúchos também realizam suas festas com participação de grande público, como Cerro Largo e Igrejinha.

Idealizada pelo ex-gerente da Caixa Econômica Federal, Osvaldo Jungblut, e implantada pelo prefeito da época, Lauri Krause, a Oktoberfest de Igrejinha foi criada no ano de 1988, tendo como referência a festa de Blumenau, com o propósito de resgatar a cultura alemã e promover a integração de seus moradores.

A cada ano, o número de pessoas envolvidas com a festa foi aumentando, com uma comissão voluntária, da comunidade, “puxando” a organização. Nesses 28 anos de Oktoberfest em Igrejinha, pode-se citar como principais acontecimentos: a indicação de um casal para presidir a festa; a instalação de uma vila alemã, o que representou mais uma ação de preservação da cultura; a criação de uma entidade jurídica para a organização do evento, a Associação de Amigos da Oktoberfest de Igrejinha -

AMIFEST, o significativo crescimento da festa devido aos grandes shows; o registro do logotipo da “Oktoberfest de Igrejinha”, uma vez que a palavra Oktoberfest é de domínio público; a oficialização da Oktoberfest de Igrejinha como patrimônio cultural do Estado do Rio Grande do Sul; o expressivo aumento do número de atrações/atividades da festa e investimento em shows nacionais.

Kaiser (2009) constatou que a imagem de sucesso desse evento se deve a uma combinação de fatores, dentre os quais destacam-se dois: a transparência adotada da condução do evento e o comprometimento do voluntariado que, segundo ele, são elementos diferenciais em relação a eventos semelhantes. O autor ainda menciona a questão da valorização da cultura germânica como um dos principais objetivos da Oktoberfest de Igrejinha.

3. A Igrejinha dos jornais

O Jornal RS 115, escolhido para a realização dessa análise, está localizado na Rua 25 de Julho, número 180, no centro de Igrejinha, no Rio Grande do Sul. A empresa foi fundada no dia 5 de setembro de 1991, portanto, completou, neste ano, 25 anos, podendo ser considerada experiente no seu ramo de atividade, que se trata da produção de um jornal com informações de Igrejinha e sua região.

O jornal tem formato de tabloide cinco colunas, com cor na capa e contracapa e sua circulação é semanal. Toda sexta-feira, aproximadamente três mil exemplares são distribuídos na cidade sede, Igrejinha, e nas cidades vizinhas de Taquara, Parobé, Três Coroas, Gramado e Canela. O perfil dos leitores é muito variado, já que a linha editorial abrange as seções Política, Geral, Social, Variedades, Esportes, Polícia, entre outros.

Analisou-se 454 matérias jornalísticas a partir das teorias propostas especialmente por Bourdieu (1998; 2002), Chartier (1991; 2002), Candau (2012) e Baczko (1985), com a finalidade de se identificar a construção de representações e imaginários sociais nessas notícias da cidade de Igrejinha.

As matérias selecionadas foram divididas em 4 grupos temáticos principais: Cultura, Política, Policial e Geral, e cada um desses temas foi subdividido em outros.

A organização das matérias por temas e categorias possibilitou um maior conhecimento sobre o discurso do jornal, no período, auxiliando a condução dessa

análise. Os números a que chegamos, após a organização, podem ser observados nos quadros abaixo, apresentados a seguir.

Quadro 1- Matérias Jornal RS115 – 2014 - Grupo CULTURA

Oktoberfest	Esportes	Artes/lazer	Memórias
60	25	16	7
Total de matérias do grupo Cultura: 108			

Fonte: Elaborado pela pesquisadora.

Tratando-se de um jornal semanal, de poucas páginas, num universo de 48 edições durante um ano, pode-se afirmar que 108 matérias é um número bastante expressivo de publicações sobre o mesmo assunto: cultura. São, em média, 2,22 matérias por edição, sobre esse tema.

Das sete matérias referentes à Memória, quatro são a respeito do aniversário do município que, no ano de 2014, completou 50 anos, e todas remetendo muito à sua etnicidade, ou seja, ao advento da colonização alemã.

Isso faz lembrar os estudos de Bourdieu (1998; 2002) quando a luta é referida pela definição da identidade regional, também chamada de “identidade étnica”, ou seja, a “luta pelas representações”, cujo se pode identificar nas matérias do jornal local de Igrejinha.

Nesses textos jornalísticos, também pode-se encontrar elementos explicados pelas teorias de autores como Abreu (1998) e Candau (2012), sobre a valorização do passado das cidades.

A germanidade de Igrejinha é muito presente nessas matérias, o que pode ser constatado através de diversos trechos dos textos publicados, em que se conta um pouco da história de Igrejinha.

Nestas publicações, além da referência à colonização alemã, encontram-se termos como “voluntariado”, e uma menção à Oktoberfest de Igrejinha como “a maior festa comunitária do Brasil”, o que aparece em muitas outras publicações desse jornal,

desvelando, assim, alguns dos imaginários urbanos que são criados, com base nas teorias de Baczko (1985).

Agora, juntando as categorias Esportes e Artes/Lazer, que no total somam-se 41 matérias, pode-se dizer que, para uma cidade pequena, o número de atletas e pessoas que trabalham, ou possuem algum envolvimento na área do lazer, artes e esportes é relevante, bem como a quantidade de modalidades e atividades esportivas e artísticas oferecidas pelo município, seja através de promoções da Administração Municipal, ou da iniciativa dos próprios grupos, clubes e/ou associações.

Percebe-se que existe um olhar muito positivo sobre Igrejinha a partir das publicações pertencentes a essa categoria de análise. Esses acontecimentos, e conseqüentemente, a publicação de notícias sobre eles, reforçam a ideia de construção de imaginários e de identidade coletiva, bem como de valorização do que é local.

Como última categoria, e de maior destaque, do grupo Cultura, apresenta-se as matérias sobre a Oktoberfest, que dizem respeito a 56% do número total, ou seja, mais da metade. Considerando que houve 48 edições no ano todo, pode-se dizer que as publicações referentes à festa não só estiveram presentes em todas as edições do ano, como foram mais que uma matéria por edição.

Tudo sobre a Oktoberfest é noticiado, desde a escolha do casal presidente da festa daquele ano, até o repasse da arrecadação, depois da festa. É de senso comum que Igrejinha é conhecida pelo “espírito comunitário”, pelo “voluntariado”, pelo “povo hospitaleiro” e “trabalhador”, por ser uma cidade onde “tudo prospera, cresce e se desenvolve”, conforme expressões encontradas nas matérias - convenções propagadas pelos meios de comunicação local.

Entende-se, a partir disso, que o processo funciona assim: o jornal reforça o imaginário da população que, por sua vez, impulsiona as publicações do jornal em torno de determinado assunto, servindo-lhe como inspiração. Dessa forma, a população, também inspirada pela mídia que consome, tem sua autoestima alimentada, o que lhe faz querer, cada vez mais, cultivar e imortalizar essa ideia de trabalho, dedicação, desenvolvimento, prosperidade, voluntariado, amor pela tradição, pela cultura alemã, entre outros, fornecendo ainda mais conteúdo para as publicações. É como se tudo estivesse dentro de um círculo, uma coisa leva a outra, num mundo de representações.

Um representa o outro (jornal e população), preenchendo os objetos ausentes e fortalecendo as identidades, conforme a teoria de Chartier (1991) sobre representação.

Apresenta-se agora a análise do segundo grupo temático, Política, com suas categorias: Feitos da Prefeitura, Feitos do Legislativo e Partidos Políticos.

Quadro 2 - Matérias Jornal RS 115 - 2014 - Grupo POLÍTICA

Feitos da Prefeitura	Feitos do Legislativo	Partidos Políticos
171	29	14
Total de matérias do grupo Política: 214		

Fonte: Elaborado pela pesquisadora.

Neste grupo, a análise é iniciada com as publicações da categoria Feitos da Prefeitura, de longe a pauta de maior destaque em todas as edições do jornal. De 454 matérias, no total das 48 edições do ano de 2014, 214 são sobre política, ou seja, 47% das publicações do jornal. E dessas 214, 171 são sobre os feitos da Prefeitura, o que significa 80% de tudo o que foi divulgado dentro do grupo Política, e 38% de tudo o que foi noticiado nesse veículo de comunicação durante o ano de 2014.

Em diversas matérias referentes à categoria Feitos da Prefeitura, nas palavras do prefeito, ou de outros representante do povo, observa-se alguns signos da imaginação coletiva, que reforça a identidade coletiva e o poder do discurso, como “amor à terra” e “patriotismo”. Observa-se também, nas palavras do gestor, a tentativa de construção de um imaginário que remete à ideia de uma boa administração, que cumpre com suas promessas e com os compromissos que assume com a comunidade, e também um sutil discurso de crítica em relação à Administração Municipal anterior, que era realizada pelo partido da oposição.

Pode-se identificar, nessas matérias, nas palavras das pessoas que exercem autoridade e representam Igrejinha, o estudo sobre os simbolismos presentes no discurso e, especialmente, sobre o poder e a produção da crença, conforme as teorias da Bourdieu (2002).

Nas teorias de Chartier (1991) encontra-se a ideia de que representar também tem um sentido jurídico e político. Representar é manter o lugar de alguém, ter em mãos a sua autoridade. E isso também pode ser conferido nas matérias referente à outra categoria do grupo temático Política.

As matérias referentes à categoria Feitos do Legislativo, a qual apresenta, não só os trabalhos da Câmara de Vereadores, mas também publicações de grupos de ideologias opostas - rivalizando, ataques e defesas, como também, por vezes, se apoiando -, fazem lembrar o que Baczko (1985) define como um “código coletivo”, segundo o qual se exprimem as necessidades e as expectativas, as esperanças e as angústias dos agentes sociais.

Nesse contexto, é apresentada agora a análise referente à categoria Partido Político, que é a de menor número de publicações, dentro do grupo temático Política, somando apenas 14 matérias, porém, cheias de simbolismos e de poder de discurso.

Os pensamentos de Baczko (1985) sobre domínio social responsabiliza a antropologia política pelo destaque às relações entre sentido e poderio, sistemas simbólicos e estruturas de dominação. E é nesse contexto que estão as matérias sobre os assuntos relacionados aos partidos políticos de Igrejinha, através das quais percebe-se as produções imaginárias, os mitos, os desequilíbrios da sociedade, as tensões no interior das estruturas sociais, as eventuais ameaças de violência, e um conjunto de sistemas simbólicos.

Segue abaixo a análise do eixo temático Policial e suas categorias Prisões/Crimes e Acidentes/Tragédias:

Quadro 3 - Matérias Jornal RS 115 - 2014 - Grupo POLICIAL

Prisões/Crimes	Acidentes/Tragédias
72	15
Total de matérias do grupo Policial: 87	

Fonte: Elaborado pela pesquisadora.

Na coluna policial do jornal, sempre são relatadas detenções realizadas no município e na região, ações da Brigada Militar e do Corpo de Bombeiros, entretanto, em sua maioria, noticiam um caso já solucionado - ladrão preso, acidente atendido pelos bombeiros -, construindo, assim, um certo imaginário na mente das pessoas, que remete à segurança, uma vez que, segundo o discurso nos textos dessas matérias, deduz-se que a polícia e o corpo de bombeiros têm feito o seu trabalho com eficácia.

Entende-se, assim, no caso das matérias da categoria Prisões/Crimes, que representam 83% das matérias do grupo Policial, que os imaginários criados na mentalidade dos habitantes de Igrejinha são decorrentes não tanto da notícia sobre os acontecimentos em si - os crimes-, mas da forma como são colocados nas manchetes dessas matérias (resolvidos, solucionados), utilizando-se de competências linguísticas, e da relação de forças que dão valor ao discurso.

O mesmo se percebe nas matérias da categoria Acidentes/Tragédias, cujo número de publicações é bem menor, apenas 15 de 87, mas onde também podem ser encontrados vários signos imaginados.

Na sequência, é apresentada a análise das matérias do grupo Geral e suas categorias Releases e Demais Notícias:

Quadro 4 - Matérias Jornal RS115 - 2014 - Grupo GERAL

Releases	Demais Notícias
38	7
Total de matérias do grupo Geral: 45	

Fonte: Elaborado pela pesquisadora.

Aventa-se que esse jornal é composto por cópias de releases (sugestões de pauta) enviados por empresas e instituições da cidade. Em entrevista com a proprietária, foi revelado que não há repórter e que os textos publicados são feitos a partir de notícias enviadas por alguma “fonte”.

Nota-se que as matérias não apresentam características de reportagem, ou seja, são superficiais e partidaristas, sempre apresentando apenas um aspecto ou lado da

situação, assim como muitos adjetivos positivos, o que caracteriza propaganda nos textos e reforça a dedução de que são publicados exatamente como são recebidos pelo jornal a partir dos envios das assessorias e organizações.

Considerando isso, a análise é iniciada com a categoria Releases de Organizações, que significam 84% das matérias desse grupo temático.

Primeiramente, são apresentadas manchetes de matérias de clubes e associações sem fins lucrativos, envolvidas com atividades sociais. Em diversas matérias é encontrada a ideia de “solidariedade” e de “responsabilidade social” nos relatos sobre atividades realizadas por empresas privadas.

Além de notícias de envolvimento com ações sociais, encontram-se muitos releases de grandes empresas noticiando suas conquistas empresariais, contribuindo, dessa forma, para a construção de imaginários de prosperidade, sucesso e desenvolvimento econômico para Igrejinha. Percebe-se, nessas manchetes, a presença de elementos de construção de imagem, os quais, novamente, podem ser analisados sob a ótica de Chartier (1991), cujo vê a imagem como a instrumentalização da força.

Diante disso, não se pode afirmar que a imagem da cidade explícita a partir das publicações do jornal é a mesma que seus habitantes têm, nem que essa é a real identidade do município. O que se percebe é que pode haver uma intenção de imagem projetada a partir dos interesses dos políticos e empresários, pessoas que têm o poder e influência, bem como instrumentos para conseguir publicar suas ideias nos veículos de comunicação. .

Ainda no grupo temático Geral, encontram-se algumas matérias polêmicas, que são denúncias da comunidade sobre a prefeitura, sobre o atendimento no hospital, postos de saúde, mas não são de número expressivo. Também há algumas notícias referentes a times de futebol, a cursos de aperfeiçoamento oferecidos por algumas instituições, entre outras que foram enquadradas na unidade Demais Notícias.

Apresenta-se a seguir uma breve análise de algumas matérias do Jornal NH, referentes à Igrejinha, no ano de 2014. Através disso, pretendeu-se perceber nas publicações regionais, a respeito do município, a possibilidade de encontrar a mesma projeção de imagem e construção de identidades encontradas no jornal local, fazendo um comparativo entre eles.

Na busca pela palavra “Igrejinha”, no site do jornal, encontrou-se 41 publicações sobre a cidade, no período de tempo escolhido como recorte para essa pesquisa. Observa-se que a maioria das matérias, 26, ou seja, mais de 50%, é de notícias sobre assaltos, assassinatos, prisões por tráfico de drogas e também sobre acidentes, tragédias, no trânsito ou incêndios, por exemplo, mas com conotação de resolução, provavelmente oriundas da própria Polícia e Corpo de Bombeiros da cidade de Igrejinha.

O segundo maior número de publicações sobre Igrejinha, 9 matérias, são referentes à Oktoberfest, aos preparativos da AMIFEST . São textos maiores e com mais conteúdo, mas de caráter apenas informativo, visando divulgar as atrações daquele ano. A maioria das matérias, algumas escritas e outras em vídeo, foram publicadas em setembro, período do ano bem próximo à data das festividades.

Observa-se, com isso, que a intenção de projeção de imagem contida nas publicações do jornal local, não é encontrada nos conteúdos das publicações do jornal regional, que apresenta caráter apenas informativo em seus textos, o que se contrapõe às representações veiculadas pela imprensa local.

Considerações Finais

Após a análise do objeto de estudo dessa pesquisa, à luz das teorias estudadas sobre os temas que estão no entorno da identidade cultural, pode-se afirmar que identidade não é a essência do sujeito, mas resultado de um complexo processo de escolhas, classificações e exclusões, dentro de um mundo de imaginários e representações, como também de domínio e manipulação das ideias e de imagens sobre pessoas e lugares, seus saberes e sua história.

Constatou-se que existe um olhar bastante positivo sobre Igrejinha, a partir das publicações do seu principal veículo de comunicação, uma vez que, em sua maioria, as notícias exaltam seu potencial cultural, turístico, industrial e empresarial.

Conclui-se também que a imagem de Igrejinha contida nas páginas de seu principal jornal, é da cidade da Oktoberfest, que ama, respira e vive essa festa o ano inteiro. A cidade da cultura alemã. É a Igrejinha do desenvolvimento; com um número surpreendente de ruas asfaltadas; com obras acontecendo em toda a estrutura física da cidade; com a melhor educação da região; com empresas crescendo, expandindo seus negócios por todo o país, gerando empregos e, com isso, exaltando o nome da cidade.

Esses conceitos todos sobre a cidade estão contidos nas linhas de seu principal jornal, que tem funcionado como porta-voz do povo, com autorização de fala em nome da comunidade. Nesse sentido, a articulação entre o texto e o contexto foi fundamental para decifrar a representação do mundo social veiculada no jornal.

Atenta-se para o fato de que essa projeção – e manipulação – da imagem de Igrejinha por parte de pessoas que exercem certo poder e influência, no âmbito local, pode representar a defesa de interesses próprios, mas vale lembrar que também promove visibilidade para Igrejinha, trazendo, dessa forma, contribuições para o seu desenvolvimento regional.

Referências

ABREU, Mauricio de Almeida. **Sobre a memória das cidades**. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, Portugal, v. XIV, p. 77-97, 1998.

BACZKO, Bronislaw. **A imaginação social**. In: Leach, Edmund et Alii. *Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença**: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. São Paulo: Zoouk, 2002.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução Maria Leticia Ferreira. – 1ed, 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012.

CHARTIER, Roger. **À Beira da Falésia**. A História entre certezas e inquietudes. Tradução Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

_____. **O Mundo Como Representação**. In.: CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: A história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora da Universidade - UFRGS, 1991.

ENGELMANN, Erni Guilherme. **A saga dos alemães**: do Hunsrück para Santa Maria do Mundo Novo. Igrejinha: E.G. Engelmann, 2004. 3 v, v.1.

_____. **A saga dos alemães**: do Hunsrück para Santa Maria do Mundo Novo. Igrejinha: E.G. Engelmann, 2005. 3 v, v.2.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Os índios do Descobrimento**: tradição e turismo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

HALL, Stuart. **A centralidade da cultura**: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Cultura, Mídia e Educação - Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 22, n.2, p. 15-46, jul./dez. 1997.

_____. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade.** Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11ª edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

KAYSER, Douglas Márcio. **O processo de construção da marca “Oktoberfest Igrejinha”:** um estudo de caso. Trabalho de conclusão apresentado ao Curso de Administração de Empresas da Faccat – Faculdades Integradas de Taquara, 2009.

LEITÃO, Juliana Andrade; SANTOS, Maria Salett Tauk. **Imagem jornalística e representações sociais:** a imagem dos Sertões. Intercom – RBCC. São Paulo, v.35, n.1, p. 133-155, jan./jun. 2012.

NEVES, Lucília de Almeida. **Literatura, memória e cidades:** interseções. Scripta, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 137-145, 1º sem. 2004.

PESAVENTO, Sandra Jataby. **Muito além do espaço:** por uma história cultural do urbano. Estudos Históricos. Rio de Janeiro. Vol 8, n 16, 1995. p. 279-290.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço:** Técnica e Tempo, Razão e Emoção. São Paulo: Editora da USP, 2006.

SCHUPP, Ambrósio. **Os Muckers.** Tradução: Alfredo Clemente Pinto. 3 ed. Porto Alegre: Livraria Selbach, [ca 1900].

SPINK, Mary Jane P. **O Conceito de Representação Social na Abordagem Psicossocial.** Cad. Saúde Públ., Rio de Janeiro, 9 (3): 300-308, jul/set, 1993.

ENTRE PARAÍSO E UTOPIA: MITOLOGIA E RELIGIÃO NA LITERATURA DE YOKO TAWADA

Marianna Ilgenfritz Daudt¹

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS

Introdução

Com o presente trabalho pretende-se realizar uma análise da forma como a escritora Yoko Tawada apresenta elementos míticos e religiosos em sua literatura e discutir a maneira como esses temas se inserem no contexto artístico e filosófico de representação pós-moderna no qual a obra da autora se desenvolve. A proposta é apresentar a autora e seu trabalho no contexto em questão para, em seguida, comentar com maior detalhe seu ensaio "Ma und Mu" [Ma e Mu], presente no livro *Sprachpolizei und Spielpolyglotte* [Polícia da língua e poliglota jogador], publicado na Alemanha em 2007. No conto, a autora relaciona diversas representações do sagrado e seus significados em termos culturais e políticos pertencentes a diferentes tradições orientais e ocidentais e oferece uma discussão situada em um momento histórico marcado pelo surgimento de novas percepções sobre o que é a alteridade cultural, conceito intimamente relacionado aos elementos simbólicos e religiosos que definem uma cultura.

Yoko Tawada é uma escritora japonesa que vive há mais de trinta anos na Alemanha e escreve e publica tanto em japonês quanto em alemão. Ela nasceu em Tóquio em 1960 e se mudou para Hamburgo aos 22 anos, onde terminou a faculdade de Literatura Russa que havia começado na Universidade de Waseda, em Tóquio. A autora já foi bastante premiada nos dois países e, na Alemanha, entre outros prêmios, recebeu o prêmio Adelbert von Chamisso em 1996, prêmio concedido a escritores cuja língua materna não é o alemão em reconhecimento à sua contribuição cultural, e a medalha Goethe em 2005, prêmio dado pelo Instituto Goethe a estrangeiros. Neste ano de 2016

¹ Marianna Ilgenfritz Daudt é graduanda do curso de Letras Português-Alemão, integrante do projeto de pesquisa "Yoko Tawada. Exofonia e Tradução Cultural."

recebeu ainda o Prêmio Kleist, concedido a escritores que contribuem para a divulgação da literatura alemã no mundo.

Sua literatura tem merecido crescente destaque nos círculos literários e acadêmicos em função da natureza de sua obra, uma literatura ensaística que, além de grande valor literário, agrega uma série de elementos de cunho teórico sobre assuntos de grande relevância no mundo pós-moderno, tais como língua, migração, interculturalidade, gênero e identidade. Seus escritos em japonês e em alemão representam um momento histórico em que novas experiências de globalização e contato com o outro proporcionados pelos movimentos de migração massivos, pelo acesso extensivo os meios de comunicação, pelo progresso das ciências e tecnologias e por novas percepções da realidade parecem delinear o novo modo de ser e pensar contemporâneo.

As grandes modificações políticas, culturais e filosóficas que vem ocorrendo nas últimas décadas parecem configurar um novo tipo de consciência que se associa mais às experiências individuais, à aceitação da alteridade cultural ou multiculturalidade e à constante crítica a modelos ideológicos pré-estabelecidos. Desta forma é que ocorrem questionamentos acerca dos elementos próprios às grandes ideologias, tais quais as religiões e as noções de pertencimento a grupos e nacionalidades até então fixos. Como resultado, uma mudança significativa é o gradual abandono da concepção de verdade como algo fixo e imutável. No momento em que a filosofia passa a tratar como reais e legítimas as diferentes interpretações dadas por indivíduos e contextos, a verdade se torna um produto da experiência individual pertinente apenas a um momento específico. Para Gianni Vattimo, a religião tem perdido sua legitimidade no mundo contemporâneo em grande parte por manter um discurso absoluto e totalizante, em confronto com as formas de pensamento fluidas atinentes ao que chama de "Idade da Interpretação".²

Vattimo explica o enfraquecimento dos fundamentos categóricos de base religiosa ou racional como consequência de um modo de pensar marcado pelo reconhecimento de sua limitação e que valoriza como verdade os eventos causados por condições temporais e específicas. A essa forma de pensamento ele chamou de

² Ver VATTIMO, Gianni. A idade da interpretação. In: RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia*. Organização Santiago Zabala. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

"pensamento fraco", em oposição aos "pensamentos fortes" que ainda foram dominantes durante a era moderna. Segundo ele, se antes da modernidade a verdade era dada por um princípio metafísico-religioso irrevogável, em um momento ela foi substituída pela razão e pela faculdade humana do conhecimento, mas continuou como ideologia fundamental e norteadora da filosofia. Ainda na sociedade do século XX, conjuntos ideológicos como o positivismo ou o marxismo eram os "pensamentos fortes" e tinham a pretensão de poderem se definir como parâmetro universal. O filósofo ainda chama a atenção para a importância da contribuição de Nietzsche e Heidegger para a construção do pensamento contemporâneo, em função de suas críticas aos fundamentos metafísicos e/ou fortes e o destaque que já conferiam à necessidade de filosofias pautadas em análises subjetivas e interpretativas, e suas teorias sobre a importância da linguagem na constituição do indivíduo e da sociedade são significativamente absorvidas também por Yoko Tawada na forma como a representa.

As consequências do desenvolvimento desse novo modelo de comportamento que ocorre em um momento histórico frequentemente chamado de pós-modernidade e os reflexos das indagações pertinentes à nova sociedade aparecem também nos campos da arte e da literatura. De uma perspectiva mais voltada para os estudos literários em diálogo com os estudos sobre religião, pode-se considerar que a literatura permite que se entreveja de que forma a realização do fenômeno religioso está acontecendo em um determinado momento ou sociedade. A análise da expressão religiosa seja a partir de narrativas de ficção, drama ou poesia pode se mostrar uma boa ferramenta de pesquisa sobre esse assunto, pois além de multidisciplinar, permite-se afastar de um ponto de vista único e ortodoxo tanto por parte do pesquisador quanto do material pesquisado.

Yoko Tawada se insere neste movimento e em sua literatura, além de abordar temas centrais para tais discussões, também inova ao apresentar um formato misto entre ensaio e ficção em um modelo bastante representativo, pois integra o gênero japonês chamado *Zuihitsu*, marcado especialmente pela experiência subjetiva e pela reflexão, ao conto tradicional ocidental. Com relação aos elementos religiosos, Tawada utiliza as representações do sagrado e da mitologia muitas vezes para confrontar os fatos do mundo real, contrapondo elementos de ordem espacial e temporal quando compara fenômenos religiosos da antiguidade com suas aplicações na atualidade e também quando invoca pensamentos característicos do Japão político e histórico para os comparar com os do ocidente. A seguir, pretende-se mostrar com maior detalhe de que

forma ela dispõe dos elementos de representação mítica e religiosa em seu trabalho e oferecer possíveis explicações em diálogo com as propostas de Mircea Eliade e de Vattimo para a compreensão dos usos do sagrado e da religião na era industrial e pós moderna.

1. Representação mítica e religiosa

Tawada trabalha com os elementos que são constitutivos da cultura os explorando-os e fundindo-os. Língua e religiosidade são extraídos de contextos variados e aplicados de maneiras diversas, como ocorre em muitos de seus títulos. Em seu conto publicado no Japão e traduzido para a língua inglesa como "St. George and the translator", por exemplo, ela se apropria da Lenda de São Jorge e o dragão para discutir o papel do tradutor como elemento imanentemente estranho. Ela identifica o tradutor ao dragão por incorporar a inadequação sob qualquer circunstância e utiliza como fundamento teológico a representação místico-religiosa de Walter Benjamin para o que denomina ser a tarefa do tradutor. Em muitas situações ela parte da perspectiva linguística para estruturar seus outros conteúdos, pois a língua é um de seus motivos principais.

Seu método de abordar tais elementos são, muitas vezes, similares. Tawada se apropria da língua, assim como dos mitos e da religião para os utilizar no que tem de essencial, no que constitui seu cerne, e, como *outsider*, dispõe de seus fundamentos livremente tanto no que possuem de comparável como no que possuem de diferenciador. O rompimento com os modelos tradicionais de significação pode ser observado na forma como ela toma a experiência, demonstrando que um elemento particular encontra suas condições próprias de existência e não pode ser encaixado em um sistema compacto ou pré-existente de interpretações.

Em outro ensaio "Der Apfel und die Nase" [A maçã e o nariz], Tawada novamente reflete sobre a importância da língua e das linguagens e emprega uma metáfora de tradição judaico-cristã na figura de Eva com a maçã. Ela explica como se dá a transcrição alfabética dos caracteres japoneses nos computadores com teclas em letras ocidentais, e diz que se deve descrever o som japonês como se fosse ocidental, uma tarefa que diz não fazer sentido, da mesma forma que não faria sentido descrever o

sabor de uma sopa. Então, ela explica que se deve escrever o som da palavra como se ela estivesse sendo lida em voz alta por uma americana:

Mas é improvável que uma americana, por acaso, passe e tente ler alto a palavra que recém foi digitada. Mas por que ela faria isso? Para que não seja necessário depender de um acaso improvável, a empresa de computadores capturou uma mulher na armadilha com um fruto proibido e a prendeu dentro computador. Ainda hoje se vê atrás da tela a maçã que, na ocasião, ela mordeu.³ (TAWADA, 2002, p. 15)

No atual contexto filosófico, os estudos sobre linguagem possuem grande destaque, pois ela é resultado dos círculos de vivência e é responsável pela formação dos indivíduos, servindo de base para a maioria dos elementos culturais de uma sociedade. Em alguma medida é possível comparar o papel da linguagem e das religiões (ou da experiência religiosa, como propõe Mircea Eliade) no sentido de que esta deteve ao longo de toda a história humana papel primordial na construção da cultura e na formação das diferentes visões de mundo. Sob esse aspecto é interessante observar que o surgimento da ciência das religiões enquanto disciplina autônoma, com objetivo de estudar os elementos comuns e a evolução de cada religião, quase coincidiu com o surgimento da ciência da linguagem, no século XIX.

O aspecto cultural da verdade, expresso pela língua, parece ter-se tornado cada vez mais claro na sociedade pós-metafísica contemporânea, considerando-se essa sociedade como uma que já não fundamenta sua realidade em princípios que fogem à razão. E, ao mesmo tempo, em qualquer pesquisa sobre culturas e sociedade, não é possível ignorar o papel das religiões e de seus mitos. Por mais que se viva hoje em mundo de contexto dessacralizado, as situações assumidas pelos homens religiosos de antigamente fazem parte da história e também da formação do homem moderno não religioso. E é de posse de tal conhecimento que Yoko Tawada atua tanto como observadora crítica da forma como os mitos e as religiões existem e são manipulados como para investigar de que maneira eles atuam no centro das sociedades em que vive e viveu suas experiências de vida e também na sua própria constituição psicológica, filosófica e cultural.

2. "Ma e Mu"

³ "Natürlich ist es unwahrscheinlich, dass eine Amerikanerin zufällig vorbeikommt und versucht, das frisch getippte Wort vorzulesen. Wozu sollte sie das tun? Damit man nicht auf einen eher unwahrscheinlichen Zufall angewiesen ist, hat die Computerfirma eine Frau mit einer verbotenen Frucht in die Falle gelockt und im Gehäuse des Computers eingesperrt. Man sieht heute noch einen Apfel am Rand des Bildschirmes, den die Frau damals angeknabbert hat." Tradução livre

No ensaio "Ma e Mu", Tawada associa memórias suas a reflexões em torno de ideias mítico-religiosas pertencentes às culturas do Japão e do Ocidente e discorre sobre os possíveis impactos nessas sociedades assim como em sua própria vida. Neste ensaio ela traz algumas histórias tradicionais religiosas e as examina principalmente em âmbito espacial e temporal, pois representa a atualidade ao expor uma espécie de impossibilidade de assimilação do modo de pensar tradicional, e também pensa sobre as diferenças culturais entre as regiões e dentro de sua própria vivência. Ela ainda se aproxima de uma postura crítica quando comenta movimentos sociais e históricos do Japão e o comportamento deste país com relação à forma como controla questões de língua e religião.

A autora inicia o ensaio com a seguinte história:

Recentemente, eu assisti a uma palestra da editora de uma revista de dança. A minha leitura deveria acontecer logo em seguida na mesma sala. O assunto da palestra era o que significava entender uma dança. Entre outras coisas, o orador queria demonstrar as diferentes nuances da arte da dança através de seis maçãs que trouxe. Primeiramente, uma pessoa do público deveria entregar a ele uma das maçãs. Eu estava sentada na primeira fila e ele me disse: "Poderia ser a senhora?" Eu deveria lhe oferecer a maçã "da maneira mais simpática possível". Tive apenas poucos segundos para pensar sobre o que poderia significar "da maneira mais simpática possível". Segurei a maçã nas duas mãos e, devagar, aproximei-a por baixo das mãos do orador. Confuso, ele disse que não conhecia nenhum quadro em que Eva entrega a maçã a Adão com as duas mãos. Embora eu tenha visitado muitos museus na Europa, esse gesto decisivo da sedução aparentemente ainda não estava impregnado em meu corpo. Provavelmente porque não há espaço para o Paraíso na minha cabeça.⁴ (TAWADA, 2007, p. 110)

Neste trecho, Tawada expõe sua pouca internalização da ideia de paraíso. Entregar a maçã com as duas mãos não remete apenas à falta de uma ideia clara da representação desse importante momento da tradição judaico-cristã, mas à incapacidade de se apropriar de tal imagem ou conceito. Tawada conhece a ideia de paraíso e mesmo sua representação, mas em um ato não refletido ela não toma essa representação como algo "seu".

⁴ "Neulich saß ich in einem Vortrag des Herausgebers einer Tanzzeitschrift. Meine Lesung sollte unmittelbar danach im selben Raum stattfinden. Es ging in dem Vortrag darum, was es bedeute, einen Tanz zu verstehen, und der Vortragende wollte unter anderem mit den sechs Äpfeln, die er mitgebracht hatte, verschiedene Ebenen in der Tanzkunst demonstrieren. Als erstes sollte ihm jemand aus dem Publikum einen Apfel überreichen. "Warum nicht Sie?", sagte er zu mir, da ich in der ersten Reihe saß. Ich sollte ihm den Apfel "so nett wie möglich" darbieten. Ich hatte nur ein paar Sekunden Zeit, darüber nachzudenken, was "so nett wie möglich" bedeuten könnte. So hielt ich den Apfel in beiden Händen und streckte ihn langsam von unten den Händen des Vortragenden entgegen. Er war etwas verwirrt und sagte, er kenne kein Gemälde, in dem Eva mit beiden Händen Adam den Apfel reicht. Obwohl ich oft genug Museen in Europa besucht habe, war die entscheidende Geste der Verführung offenbar noch nicht in meinem Leib einprogrammiert. Es lag sicher daran, dass es in meinem Kopf keinen Platz für das Paradies gibt." Tradução livre

Isso não ocorre apenas por ser proveniente de uma sociedade não ocidental, porque a cultura japonesa permite que o indivíduo se aproprie de aspectos variados de diferentes religiões e filosofias. Muitos japoneses se dizem confusos quando perguntados se são budistas ou xintoístas pois julgam perfeitamente adequado observar códigos religiosos e filosóficos distintos. Algumas possíveis interpretações podem ser dadas a partir da análise do próximo trecho:

Antigamente no Japão, o espelho não era considerado um objeto para reconhecer a si mesmo, mas uma passagem para o mundo dos mortos. Se uma mulher se olhasse no espelho, veria a sua mãe morta: um motivo antigo, que frequentemente aparece na literatura japonesa da Idade Média. Contudo, o mundo atrás do espelho não era entendido como o passado, ou seja, como um tempo já passado e perdido, mas como um outro lugar coexistindo com o presente.

Às vezes, eu vejo o paraíso como a mãe morta no espelho imaginada pela filha, a utopia. Quando alguém me pergunta sobre a utopia, me sinto um pouco desconfortável. Não quero viver num espaço apertado entre o paraíso e a utopia. Para mim, não há nem um início, o paraíso, nem um fim, a utopia.⁵ (TAWADA, 2007, p. 111)

Mircea Eliade observa que o homem religioso apresenta uma constante necessidade simbólica de retornar periodicamente a tempos passados em um esforço para restabelecer uma situação mítica de origem, daquilo que era *in principium* e explica que essa situação "pode parecer insuportável e humilhante aos olhos do homem moderno. Uma tal nostalgia conduz fatalmente à continua repetição de um número limitado de gestos e comportamentos." (ELIADE, 1957, p 82) Ele prossegue com a proposição de que "De certo ponto de vista, (...) o homem religioso – sobretudo o das sociedades primitivas - é, por excelência um homem paralisado pelo mito do eterno retorno." (ELIADE, 1957, p 82). Na visão de Tawada, o tempo é uma dimensão existencial que não pode apresentar tal duplicidade, pois está ligado à existência humana. Essa faceta transcendente não existe para um indivíduo moderno, que entende sua existência como linha temporal dotada de início e fim no nascimento e na morte.

⁵ "Im Altertum in Japan hat man den Spiegel nicht als einen Gegenstand betrachtet, in dem man sich selbst wieder erkannte, sondern als den Durchgang zum Reich der Toten. Blickte eine Frau in den Spiegel, sah sie dort ihre tote Mutter: ein altes Motiv, das in der mittelalterlichen japanischen Literatur häufig vorkommt. Die Welt hinter dem Spiegel wurde jedoch nicht als Vergangenheit verstanden, also nicht als eine Zeit, die bereits vergangen und abhanden gekommen war, sondern als ein anderer Ort, parallel zur Gegenwart existierte.

Manchmal stelle ich mir das Paradies als die tote Mutter im Spiegel vor, die von ihrer Tochter, der Utopie, imaginiert wird.

Wenn ich nach der Utopie gefragt werde, fühle ich mich leicht ungemütlich. Ich will nicht beengt in einem Raum leben, der zwischen Paradies und Utopie installiert wird. Für mich gibt es weder einen Anfang, das Paradies, noch ein Ende, die Utopie." Tradução livre

Quando a autora escreve que para ela não há nem um início, o paraíso, nem um fim, a utopia, pauta-se apenas na realidade de sua experiência, sem mistérios transcendentais paralelos. Ela rejeita a obrigação para com um passado mítico no presente através da figura da mãe morta ou de viver alicerçada na esperança de uma descrição imaginativa ideal. Há um desconforto com essa forma antiga ou tradicional de percepção da realidade e por isso ela busca em sua existência um caminho com reflexos do passado que não sejam ritualmente determinantes em sua conduta, apesar de aceitar sua construção pessoal a partir deles. Ao explicar que o espelho não era propriamente uma representação do passado, ela faz lembrar que as dimensões espaciais e temporais tendiam a se cruzar em uma espécie de limiar que permitia a conexão das esferas do sagrado (ou mítico-religioso) e do profano. Limiares sempre foram representados para lembrar a possibilidade de integração e acesso entre os dois mundos, formando uma unidade cósmica que se confundia com a própria percepção da coisa real, pois o real despido de sua dimensão transcendente é uma construção recente. Tais reflexões poderiam explicar, ao menos em parte, sua dificuldade em internalizar a ideia de Paraíso.

O espelho é ainda uma forma de conexão com a própria imagem. A autoimagem de um indivíduo é concebida através da projeção da percepção do outro, ou seja, não é um universo que o percebe e o realiza, mas outro indivíduo. Quando a filha vê a mãe morta, estabelece-se uma relação de identidade entre elas.

A partir de então, Tawada passa a revisar de forma crítica a história do Japão com relação ao modo de conduzir sua formação cultural e ideológica:

Ao longo da história, o Japão, em vez de construir uma utopia, sempre tomou algum outro país como exemplo, tentando imitar o país escolhido e ultrapassá-lo. O imitador não é muito criativo, e de modo algum original. É como a segunda infusão de um chá. Mas a segunda infusão tem uma vantagem que agrada especialmente aos políticos covardes e irresponsáveis: pode-se observar se aquele que bebe da primeira infusão primeiro se queima. (...) Na Modernidade, os exemplos do Japão foram a França, a Inglaterra, a Prússia e os Estados Unidos. O hábito de tomar o exemplo de países realmente existentes em vez de desenvolver uma utopia não mudou. Isso quer dizer que o futuro nunca foi uma questão de distância temporal, mas geográfica.⁶ (TAWADA, 2007, p. 112-113)

⁶ “Japan hat sich in der Geschichte immer wieder ein anderes Land als Vorbild ausgesucht, anstatt sich eine Utopie auszumalen. Man versuchte dann, das ausgesuchte Land nachzuahmen und es zu überholen. Der Nachahmer ist nicht besonders kreativ, auf gar keinen Fall originell. Man bezeichnet ihn als den zweiten Aufguss vom Tee. Aber das zweite Aufguss hat einen Vorteil, der den feigen und verantwortungslosen Politikern besonders gut gefällt. Man kann nämlich beobachten, ob derjenige, der vom ersten Aufguss trinkt, sich daran verbrennt. (...) In der Moderne waren die Vorbilder Japans Frankreich,

Ela denuncia o hábito japonês de importar costumes e impô-los à sociedade sem que eles façam parte de um movimento histórico-cultural natural. A ironia com que trata o desenvolvimento forçado daquilo que chama de utopia é retomada quando explica que a unificação da língua japonesa durante a Era Meiji no século XIX foi um processo forçado e também tomado de exemplo de outros países, em função de uma necessidade de unificação para que pudesse competir com os países do ocidente. O governo japonês teria imposto um padrão linguístico (também histórico e cultural) que não correspondia aos muitos dialetos falados pelas diferentes classes sociais e em diferentes regiões no Japão. Ainda o mesmo padrão crítico será aplicado ao tratamento da história da religião japonesa:

A coleção de mitos “Kojiki” do século VIII tenta explicar a criação do mundo. Embora essa coleção contenha fragmentos interessantes da mitologia, não é possível ignorar que foi publicada para justificar o poder do imperador. Histórias baseadas no matriarcado, por exemplo, foram excluídas, reinterpretadas ou rescritas. No “Kojiki” é possível observar a trabalhosa tentativa de se adicionar o início ausente à História.⁷ (TAWADA, 2007, p. 113)

Com essas críticas a autora denuncia como os elementos culturais podem ser utilizados como instrumentos de imposição e acabam por exercer influência em toda a constituição histórica de coletivos e seus membros. O Kojiki data do século VIII, mas sua história remonta a períodos bem mais antigos do xintoísmo, religião de origem genuína japonesa, pois é um compilado de histórias orais já existentes entre as tribos. O apagamento de histórias baseadas no matriarcado pode ter sido algo de dimensões consideráveis, pois o modo de produção agrícola como já o utilizado pelas tribos japonesas há alguns séculos tende a valorizar a fecundidade da terra e sacralizar a figura da mulher, vista como importante pilar em tais sociedades. O objetivo do Kojiki, porém, é estabelecer e legitimar a família imperial japonesa através de sua inclusão na representação mitológica da criação do mundo.

Após fazer uma breve análise e comparar as genealogias sagradas do Kojiki e da Bíblia ocidental, Tawada redireciona a atenção do leitor e o conteúdo do texto do mito

England, Preußen und die USA. Die Gewonheit, ein Vorbild als real existierenden Länder auszusuchen, anstatt eine eigene Utopie zu entwickeln, änderte sich nicht. Das heißt, die Zukunft lag nie in einer zeitlichen, sondern immer in einer geographischen Ferne.” Tradução livre.

⁷ "Die Mythensammlung "Kojiki" aus dem 8. Jahrhundert versucht, den Anfang der Welt zu erklären. Diese Sammlung enthält zwar spannende Fragmente aus der Mythologie, aber es ist nicht zu übersehen, dass sie zum Zweck der Rechtfertigung der kaiserlichen Macht heraus gegeben wurde. Zum Beispiel wurden Geschichten, die auf dem Matriarchat basierten, aussortiert, uminterpretiert und umgeschrieben. Im 'Kojiki' sieht man den mühsamen Versuch, den fehlenden Anfang der Geschichte zu ergänzen." Tradução livre

japonês de criação do mundo realizada pelos deuses Izanagi e Izanami para sua própria forma de ver e entender a história do mundo:

Izanami e Izanagi remexeram na terra lamacenta com uma foice. Pingos caíram de sua ponta sempre no mesmo lugar, e aí formaram uma ilha firme na qual os dois, ao final puderam enfim ter relações tranquilamente. A ilha era o pré-requisito para a reprodução. Também eles eram, ao mesmo tempo, os produtos dela, pois Izanami deu à luz muitas ilhas antes de dar à luz deuses.

Como o tempo pode ser representado apenas espacialmente, seria possível comparar as épocas japonesas a ilhas. As ilhas não estão ordenadas linearmente, mas espalhadas pelo oceano, que não tem fim nem começo. Elas são imóveis, ainda assim flutuam sobre a imensidão da água, permanecendo, contudo, sempre recolhidas em si mesmas.⁸ (TAWADA, 2007, p. 114 e 115)

A imagem das ilhas japonesas em associação com as épocas históricas pode nos remeter à ideia da quebra da teleologia da história como parte do raciocínio contemporâneo, ou seja o fim da concepção na qual a história é compreendida como movimento progressivo, ou como uma linha do tempo que se inicia e segue rumo a estados superiores em desenvolvimento constante. Para Vattimo, "Isso se deve, sobretudo, à constatação da existência de diferentes histórias paralelas de acordo com os diversos povos e culturas, o que invalida a noção de uma orientação única da história, bem como, a ideia de um percurso universal" (MELO, 2013, p. 33)

Tal impressão se reforça a seguir:

Quando eu estudava no Japão, muitas vezes tive a sensação de que as diferentes épocas históricas eram tratadas como ilhas no mar. Especialmente a concepção confucionista da história chinesa, que ainda possui caráter de modelo no Japão, parecia-me um oceano cheio de ilhas: existiu a dinastia A, a dinastia B, a dinastia C e muitas outras dinastias. É certo que elas existiram numa ordem cronológica, mas eu logo a esqueci, pois não conseguia entender por que motivo a dinastia B seguiu a dinastia A e não o contrário. Cada dinastia teve seu apogeu, suas crises e seu fim, mas nunca pude constatar desenvolvimento que perpassasse todas elas.⁹ (TAWADA, 2007, p. 115)

⁸ "Izanami und Izanagi rührten die schlammige Erde mit einer Hellebarde. Von ihrer Spitze fielen die Tropfen immer wieder an dieselbe Stelle und bildeten dort eine feste Insel, auf der die beiden endlich in Ruhe Geschlechtsverkehr praktizieren konnten. Die Insel war die Voraussetzung für die Reproduktion. Sie waren auch ihre Produkte, denn Izanami hatte viele Inseln geboren, bevor sie Götter gebar.

Da die Zeit nur räumlich vorstellbar ist, könnte man die japanischen Zeiten mit Inseln vergleichen. Die Inseln sind nicht linear geordnet, sondern auf dem Ozean verteilt, der weder Ende noch Anfang hat. Sie sind unbeweglich, dennoch schwimmen sie auf dem formlosen Wasser. Dabei bleiben sie immer in sich abgeschlossen" Tradução livre

⁹ "Im Schlununterricht in Japan hatte ich oft das Gefühl, dass die verschiedenen historischen Epochen wie Inseln auf dem Meer behandelt wurden. Besonders die chinesische Geschichte konfuzianistischer Auffassung, die immer noch Modellcharakter in Japan hat, kam mir vor wie ein Ozean mit Inseln: es gab die A-Dynastie, die B-Dynastie und die C-Dynastie und viele andere Dynastien. Sie entstanden zwar in einer zeitlichen Reihenfolge, aber ich vergaß sie schnell, weil die Notwendigkeit, warum die B-Dynastie der A-Dynastie folgte und nicht umgekehrt, unklar blieb. Jede Dynastie hatte ihren eigenen Höhepunkt,

Em seguida, a autora escreve que, de tempos em tempos, uma nova ilha cai do céu, ou talvez da foice de Izanagi e Izanami. Ela explica que as ilhas já existentes permanecem inalteradas e que há espaço para todas. Na história do Japão, quando o budismo foi introduzido, não se deixou de seguir também o xintoísmo, já estabelecido. Ou, quando as ciências europeias passaram a nortear o modo de pensar no mundo, as cerimônias japonesas também não foram abandonadas. Ela pondera, porém, que vive em um tempo no qual se considera o processo de ocidentalização generalizado no mundo um fator de perda da cultura do oriente, mas ela mesma se diz incapaz de afirmar se um dia houve uma cultura concreta a ser perdida. Seus questionamentos a levam à conclusão de que ela não precisa de uma tradição rígida que seja exclusivamente própria, pois prefere apenas explorar outras culturas e encontrar nelas algo que a inspire.

O título "Ma e Mu" traz uma formulação bastante trabalhada pela autora, que é o estar em um espaço de entremeio, ou um não-espaço. Sua posição de *outsider* pode ser observada por exemplo, quando afirma que apenas pode escrever fora da língua materna, pois mesmo quando utiliza o japonês, não deixa de se valer do mesmo estranhamento de quem não pertence a essa língua, como se fosse possível descolar-se de sua cultura e viver em um espaço intermediário que se criaria entre as línguas, ou entre culturas. Mais uma vez, ela mistura componentes linguísticos a religiosos, e propõe que se deveria confrontar a lógica de que apenas é possível pertencer a uma única religião (como, por exemplo, ser ou budista ou cristão) ou a uma única ideologia e buscar compreender o espaço da vida ou a compreender si mesmo como um entremeio, um espaço entre espaços e tempos. No trecho a seguir ela explica as sílabas "Ma" e "Mu":

Alguns filologistas afirmam que a sílaba “ma” aparece, na maioria das línguas, na palavra que significa “mãe” e isso se daria devido à natureza dos seres humanos. Em japonês, “ma” não significa “mãe”, mas “entremeio”. “Mama” também não significa “mamãe”, mas “deixar como está”. “Mu” significa “nada”, “mi” “fruta” ou “corpo”, “me” “olhos”. O tempo, que não se pode medir nem preencher, é uma “ma”. “Ma” também pode significar “magia” ou “um espírito perigoso”. E justamente esse momento, fora de qualquer ordem temporal, pode ser o tempo mais interessante para a poesia.¹⁰ (TAWADA, 2007, p. 119 e 120)

ihre Krisen und ihr Ende, aber ich sah keine Entwicklung, die die verschiedenen Epochen durchzog."
Tradução livre

¹⁰ "Die Silbe 'Ma' komme in den meisten Sprachen in dem wort vor, das 'Mutter' bedeute, und das liege an der Natur der Menschen, behaupten einige Spachhistoriker. 'Ma' heißt auf Japanisch nicht 'die Mutter', sondern 'der Zwischenraum'. Mama heißt auch nicht 'die Mutter', sondern, 'so lassen wie es ist'. 'Mu' heißt 'Nichts', 'mi' 'Frucht' oder 'Körper', 'me' 'Augen'. Die Zeit, die man weder messen noch füllen kann, ist ein

O significado da sílaba "ma" no ocidente costuma ser associado à figura da mãe, enquanto no Japão a sílaba remete à ideia de um espaço entre espaços, que não se pode preencher. Ela a combina ainda às ideias transcendentais de magia e de um espírito perigoso. Unindo-se os dois significados, tem-se que a natureza dos seres humanos tende a nomear a própria origem (a mãe) com o mesma forma que se nomeia o entremeio em japonês. A origem não existe ou não pode ser preenchida com nada, assim como sua repetição, "mama" não provem de lugar algum e também não evolui, apenas "deixa-se como está". Se "Mu" é nada e as outras sílabas referem-se à "fruta" ou "corpo", que assim como a fruta surge, amadurece e desaparece no nada, e aos olhos, que representam a percepção do mundo, pode-se observar uma ordem temporal que surge do nada e se perde no entremeio, que não existe. Desconstrói-se assim a certeza da existência para, então, construir-se a poesia.

Considerações Finais

O trabalho da escritora Yoko Tawada apresenta muitas das características de um mundo em transformação e uma de suas ferramentas é a prática da desconstrução de conceitos pré-estabelecidos pelas sociedades como forma de questionar sua validade. Essa prática é utilizada em tópicos de grande monta cultural, como foi o caso das considerações que fez ao longo do ensaio "Ma e Mu", que abrangiam principalmente questões relacionadas às mitologias e religiões.

Ao longo do ensaio a autora explora imagens míticas fundamentais para tratar da sua relação com as ideias religiosas constitutivas da sociedade e mostrar como algumas filosofias simplesmente não podem ser assimiladas por ela, seja por pertencer a uma outra cultura diametralmente oposta, seja por estar ligada a um tempo cujo modo de pensar não dialoga mais com tais filosofias. Ela também revela aspectos que critica no modo de conduzir e manipular a cultura do Japão, que parece não se deixar desenvolver livremente, mas sempre impor determinadas condições que muitas vezes sequer uma origem própria teriam. E, por fim, utiliza imagens clássicas de origem religiosa como a do mito de criação japonês com Izanami e Izanagi como metáfora para o seu modo de entender a história e o funcionamento do mundo.

'ma'. 'Ma' kann auch 'Magie' oder 'ein gefährlicher Geist' bedeuten. Und gerade dieses Moment, das aus jeder Zeitordnung herausfällt, kann die interessanteste Zeit für die Poesie sein." Tradução livre.

Ainda que Tawada não seja uma pessoa religiosa, ela entende e integra os elementos sagrados porque sabe que eles tem um papel fundamental na construção das sociedades, e, por consequência, nela mesma. Dessa forma, ela traz para a literatura um modo de pensar que representa os indivíduos que vivem e constroem a pós-modernidade e oferece um excelente retrato da atualidade com relação aos temas que aborda.

Referências

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo, Martins Fontes, 2010

MELO, Marco Cesar de Souza. **A relação entre pós-modernidade e religião segundo Gianni Vattimo**. Cadernos do PET Filosofia, Piauí, Universidade Federal do Piauí, v.4, n. 7 p. 30-37, 2013

TAWADA, Yoko. “Der Apfel und die Nase”. In: **Überseetzungen**. Tübingen: Ed. Cláudia Gehrke, 2002 p.15-17

TAWADA, Yoko. “Ma und Mu”. In: **Sprachpolizei und Spielpolyglotte**. Tübingen: Ed. Cláudia Gehrke, 2007, p. 110-121.

VATTIMO, Gianni. A idade da interpretação. In: RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia**. Organização Santiago Zabala. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006.

ALLAN KARDEC, O ESPIRITISMO E A IMPRENSA: PERSPECTIVAS DE ANÁLISE

WOLF, Rayssa A. Mestranda do PPGH-UFSM. Bolsista CAPES/DS

WEBER, Beatriz T. Orientadora. Prof. Associada PPGH/ UFSM.

O presente trabalho faz parte de uma dissertação em desenvolvimento, intitulada “ Da imprensa especial a imprensa espírita: um estudo da Revista Espírita (1858-1868)”, pertencente ao projeto guarda-chuva “ Espiritismo, religião e assistência no Rio Grande do Sul da primeira metade do século XX”. A proposta de comunicação para esse evento, Seminário Internacional Migrações e Religiosidades, seria a de apresentar as possibilidades de diferentes olhares para a figura do compilador da doutrina espírita, Allan Kardec. Destacando-se a importância da compreensão sobre as práticas de escrita, leitura e produção gráfica na organização e desenvolvimento do espiritismo na França em meados do século XIX.

A problemática desta pesquisa parte do pressuposto que, desde o seu surgimento, o movimento espírita preocupou-se em divulgar seus ideais por meio de jornais e revistas. Pretende-se assim, analisar a constituição intencional de um espaço particular de atuação espírita na imprensa. Compreende-se esse espaço como um instrumento que forneceria direção ao movimento espírita, nas questões conceituais da doutrina, bem como para a organização dos jornais e revistas produzidos posteriormente por outras sociedades espíritas.

O conjunto documental que servirá de base para as reflexões aqui propostas serão as edições anuais da *Revista Espírita (Revue Spirite)*, que foram traduzidas pela Federação Espírita Brasileira (FEB) e disponibilizadas em sua página web¹. Organizadas mensalmente o referido grupo documental compõe-se ao total de 120 edições analisadas.

¹<http://www.febnet.org.br/>

Esta proposta de abordagem torna-se importante considerando que a bibliografia a respeito, da relação do espiritismo com a imprensa, tem se detido na dinâmica dos escritos espíritas no contexto brasileiro. Com isso, acredita-se ser necessário entender a contribuição da revista lançada e dirigida por Kardec na configuração da imprensa espírita.

Dessa forma, o presente trabalho justifica-se por ser inovador em utilizar a *Revista Espírita* como principal objeto de análise e utilizando-a para pensar a constituição de um espaço de atuação na imprensa de um grupo social religioso, os espíritas. Sendo assim, a imprensa (jornais e revistas) aqui é compreendida como uma representação da cultura na sociedade francesa de meados do século XIX. Dessa forma, a noção de representação, de Roger Chartier, será o principal aporte teórico para analisar os espíritas como um grupo social, com práticas religiosas, que construíram diversas formas de representação das suas concepções de mundo. Sendo elas por exemplo, as práticas de assistência social, a saúde e a sua inserção na imprensa

1. Imprensa e espiritismo - Kardec, Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas e a Revue Spirite

A fim de guiar o caminho através dos elementos de análise aqui propostos, pretende-se apresentar primeiramente o trajeto de Hippolyte Léon Denizard Rivail até tornar-se Allan Kardec e sua relação com a cultura letrada. Em um segundo momento desenvolver um histórico da sociedade fundada e presidida pelo compilador da doutrina espírita e a influência dessa sociedade para a constituição institucional do espiritismo. Por fim, e principalmente, advogar como esses dois elementos, citados anteriormente, se entrelaçam nas páginas da Revista Espírita e a importância dela na divulgação e expansão do espiritismo na França de meados do século XIX.

Allan Kardec nasceu em Lyon em 03 de outubro de 1804. Ele viveu sua infância na França de Napoleão, período do Consulado (1799-1804) pelo Império (1804-1814) e o governo dos Cem dias (1815). No ano de seu nascimento foi promulgado o Código Civil que instituiu a igualdade de todos perante a lei e o direito à propriedade privada na França. Além disso, foram desenvolvidas reformas na educação e no ensino que passaram a ser dever do Estado. (BRETTAS, 2012, p.63)

O panorama francês e europeu construído pelo Iluminismo, elevando a razão sobre a fé, e as revoluções sociais pulsantes no século XIX propiciaram a eclosão de

crenças e misticismos variados que atraíam intelectuais de diferentes áreas. Uma dessas crenças foi o mesmerismo, conjunto de práticas terapêuticas de cura baseada numa suposta troca de fluídos magnéticos entre duas pessoas, ainda proposta na segunda metade do século XVIII pelo médico austríaco Franz Anton Mesmer. Outro exemplo da circularidade de múltiplas crenças foi a criação da Sociedade Teosófica (1875) fundada por Helena Petrovna Blavatsky e constituída por uma proposta de estreitar a relação entre Ciência e Religião (BRETTAS, 2012,p.167).

Essa onda da terapia do mesmerismo atraiu também Kardec em 1823. Contando ele com apenas 19 anos de idade, debruçou-se a estudar o sonambulismo e os fenômenos do magnetismo. Hippolyte, ainda não se identificando pelo pseudônimo de Allan Kardec, inicia suas pesquisas com o fenômeno das mesas girantes a partir de 1851, após encerrar suas atividades no magistério².

Sua primeira experiência em presenciar o “dançar das mesas” foi em 1855. A partir desse momento ele passou a frequentar mais assiduamente essas reuniões. Em uma dessas reuniões ele teria recebido uma mensagem de um médium afirmando que ele havia sido um sacerdote celta “em outra vida”. Esse momento acabou marcando uma nova fase, na qual ele passou a adotar o pseudônimo de Allan Kardec (BRETTAS, 2012, p.170).

Assim, partir de 1870 houve um crescimento significativo da curiosidade acerca dessas práticas e crenças “sobrenaturais”, introduzindo uma fase de pesquisas pretensamente científicas a respeito das manifestações e da possibilidade de comunicação com os mortos. Para o desenvolvimento desses experimentos foram criadas sociedades de ciência composta por diversos intelectuais do período, como Victor Hugo, Honoré de Balzac, Alexandre Dumas, Arthur Conan Doyle, Jules Michelet, Michael Faraday, etc (BRETTAS, 2012, p.171).

O panorama histórico no qual Kardec e as ideias espíritas foram desenvolvidas foi esse “longo século XIX”. Um século de ideias sociais, permeada pela mentalidade da razão e da cientificidade, do progresso e da esperança nos pressupostos do evolucionismo, influenciando sobremaneira nas expressões da cultura e das artes.

²“ (...) seu ativismo na educação corresponderia aos pressupostos de uma pedagogia Romântica, embasada em Rousseau e Pestalozzi e, posteriormente, com a suposta descoberta de uma lógica sobre o mundo natural, parte para as investigações num enfoque Realista, pelo menos no que ele supunha ser o Real.” (BRETTAS, 2012, p. 105)

Além de olharmos Allan Kardec enquanto uma figura representativa do espiritismo, propõe-se pensar nesse indivíduo enquanto um sujeito ativo na leitura, interpretação e edição da *Revista Espírita*. O que o incentivou a criar livros e uma revista para um público de maioria analfabeta, em meados do século XIX. Como surgiu o lado autor de Kardec? Como ele passou de observador de diversos fenômenos mediúnicos para diretor e editor de livros e um periódico?

Começa-se respondendo que antes de ser Kardec, Hippolyte iniciou sua caminhada na literatura e nas produções gráficas na carreira de pedagogo, que exerceu por 30 anos. Publicou várias obras didáticas, tais como: “Plano proposto para Melhoramento da Instrução Pública” (1828), “Curso Prático e Teórico de Aritmética ” (1824), “Gramática Francesa Clássica” (1831), “Catecismo Gramatical da Língua Francesa” (1848) e “Ditados Especiais Sobre as Dificuldades Ortográficas” (1849)³.

No início da sua empreitada em 1858, não representava ninguém, assinava o que somente ele enquanto pedagogo, havia publicado. A partir de 1859, quando teve início a organização de um Boletim de atividades da *Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas* na *Revista Espírita*, ele passa a responder e assinar como presidente de uma instituição. Então, até 1868, publicou cinco livros que tratavam sobre os princípios estruturais de uma nova religião. Kardec passaria, com isso, a representar um grupo social, os espíritas e essa religião, o espiritismo.

Propõe-se refletir sobre as regras as quais ele se utilizou para dar forma aos conceitos e visão de mundo construída com a organização da doutrina espírita. Foi possível perceber, através da leitura e análise, um conjunto heterogêneo de práticas discursivas nos textos assinados por Kardec na *Revista*, demonstrando a ausência de uma unidade. Ora ele faz uso da primeira pessoa ora da terceira.

Muito se há falado dos proventos que eu retirava de minhas obras. Certamente, nenhuma pessoa séria acredita realmente em meus milhões, a despeito da afirmação dos que diziam saber de boa fonte que eu levava uma vida principesca (...). Além disso, não obstante o que disse o autor de uma brochura que conheceis, provando, por cálculos hiperbólicos, que o meu orçamento de receita ultrapassa a lista civil do mais poderoso soberano da Europa, porquanto, só na França, vinte milhões de espíritas são meus tributários.⁴

E segue:

Muitas pessoas lamentam que as obras fundamentais da Doutrina tenham um preço tão elevado para grande número de leitores, e pensam, com razão, que se fossem feitas edições populares a baixo custo, estariam muito mais

³ Fonte: https://www.ebiografia.com/allan_kardec/. Acessado em: 19/05/2016

⁴ Revista Espírita, dezembro de 1868, p. 507.

espalhadas, com o que ganharia a Doutrina. Estamos completamente de acordo; mas, no estado atual das coisas, as condições em que são editadas não permitem que o sejam de outro modo. Esperamos chegar um dia a esse resultado, com o auxílio de uma nova combinação que se ligue ao plano geral de organização.⁵

As escolhas dos trechos acima não foram aleatórias, pois tratam de dois elementos importantes para atentarmos as unidades discursivas utilizadas. Foram utilizados trechos de um mesmo artigo escrito por Allan Kardec e publicado na Revista Espírita, intitulado Constituição Transitória do Espiritismo. O primeiro refere-se ao item II do relatório da Caixa do Espiritismo e o segundo ao item VI sobre as Obras fundamentais da Doutrina. A linguagem utilizada é mista e pode confundir o leitor, pois em um momento quem fala é Allan Kardec e no outro é o representante-fundador⁶ do espiritismo. É um ir e vir na relação do autor/texto, devido à maneira como o texto aponta para o indivíduo interior e exterior da mensagem. Em ambos os trechos essas duas posições coexistem, no primeiro pode-se entender o indivíduo interior como o que está oculto, o representante-fundador geral do espiritismo. O indivíduo exterior seria o que está mais claramente expresso, o Allan Kardec, o eu-autor⁷. No segundo trecho exemplificado percebe-se primeiramente que o indivíduo exterior está em evidência, enquanto o interior ficou nas entrelinhas.

A relevância de apresentar e desenvolver o conceito de eu-autor de Kardec como um indivíduo exterior, é porque compreendo que este perfil foi um elemento já desenvolvido na vida de Kardec, tendo em vista sua carreira de pedagogo. Já o elemento do indivíduo interior refere-se ao lado da vida de Kardec que estava se estruturando ainda, o lado de líder e representante-fundador de uma nova doutrina. Essas reflexões são necessárias para compreendermos a complexidade e dinamicidade que envolveu o processo de construção do espiritismo na França na década de 1850.

Sugiro pensar nesses textos produzidos por Kardec enquanto lições. A compreensão de que o conteúdo sobre o qual se escreve transmite um conhecimento educativo, permite uma relação de controle e exatidão com o escrito, possibilitando correções. É na *Revista Espírita* que percebemos essas lições como uma categoria

⁵ Revista Espírita, dezembro de 1868, p.527.

⁶ Conceito criado para facilitar a compreensão da figura dual de Allan Kardec, representante enquanto a voz do espiritismo e fundador por ser ele o compilador dos textos que deram origem as obras fundamentais do movimento espírita.

⁷ Farei uso desse conceito para relacionar o momento gramatical do uso da primeira pessoa, quando fala o autor.

conceitual, como propõe Chartier (1999), tendo em vista que era o lugar de troca de correspondências entre Kardec e seus leitores, adeptos e contraditores.

(...) da Idade Média à época moderna, frequentemente se definiu a obra pelo contrário da originalidade. Seja porque era inspirada por Deus: o escritor não era senão o escriba de uma Palavra que vinha de outro lugar. Seja porque era escrita numa tradição, e não tinha valor a não ser o de desenvolver, comentar, gosar aquilo que já estava ali. Antes dos séculos XVII e XVIII, há um momento original durante o qual, em torno de figuras como Christine de Pisan, na França, Dante, Petrarca, Boccaccio, na Itália, alguns autores contemporâneos viram-se dotados de atributos que até então eram reservados aos autores clássicos da tradição antiga ou aos Padres da Igreja. Seus retratos apareciam nas miniaturas, no interior dos manuscritos. (CHARTIER, 1999, p. 31)

Nesse sentido, a escrita de Kardec aproxima-se da concepção medievalista de um autor, na medida em que transcreve a palavra de Deus. Em seus livros, o codificador refere-se ao espiritismo enquanto uma suposta revelação divina que viria trazer o ensino universal dos espíritos. Seguindo essa lógica, sua prática de escrita seria a de transmitir ao mundo material “aquilo que já estava ali” no mundo dos espíritos. Trazer esse novo perfil de autoria de Allan Kardec, é uma tentativa de desnaturalizar uma suposta aura divinizante construída pelo movimento espírita na figura de Allan Kardec. Para isso intentamos em quebrar a figura passiva de compilador agregada a ele, demonstrando a intencionalidade de Hippolyte no processo de organização da doutrina espírita.

Ainda detalhando o processo de desenvolvimento do sujeito autor em Kardec, segundo as contribuições de Chartier (1999), ressaltamos o fato dele ter se preocupado em criar critérios metodológicos, noções e conceitos particulares, como se pode ver na introdução de “O Livro dos Espíritos” (1857):

Para se designarem coisas novas são precisos termos novos. Assim o exige a clareza da linguagem, para evitar a confusão inerente à variedade de sentido das mesmas palavras. O vocábulo espiritual, *espiritualista*, *espiritualismo* tem aceção bem definida. Com efeito o espiritualismo é o oposto do materialismo. (...) Em vez das palavras espiritual, espiritualismo, empregamos, para indicar a crença a que vimos de referir-nos, os termos espírita e espiritismo, cuja forma lembra a origem e o sentido radical e que, por isso mesmo, apresentam a vantagem de ser perfeitamente inteligíveis, deixando ao vocábulo espiritualismo a aceção que lhe é própria. (KARDEC, 2009, p.15)

Assim, segundo a gramática francesa Kardec seria ele um autor (*auteurs*), isto é, aquele que escreve e que publicou obras impressas. Chartier lembra que na essência o autor seria um fomentador (*fauteur*), característica de escritores perseguidos, na era moderna, por seus textos transgressores da ortodoxia política e religiosa. Nessa lógica,

para serem punidos, deveriam primeiramente serem identificados, através de suas assinaturas por exemplo, sendo o que Foucault chamava de um processo de apropriação penal dos discursos (CHARTIER, 1999, p.34).

O episódio que representa o elemento fomentador de Allan Kardec e a partir disso, parte de um processo de apropriação penal de um discurso foi o episódio conhecido como o Auto-de-fé de Barcelona⁸, no qual foram queimados por volta de 300 livros espíritas.

Com isso, pode-se pensar que a figura do Kardec-autor foi sendo construída e consolidada na medida em que passaram a aumentar suas produções gráficas e com a construção da noção de responsabilidade enquanto presidente eminente da *Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas*.

No relatório da Caixa do Espiritismo de junho de 1865, esse eu-autor, isto é, a apropriação da letra e da escrita, expressa-se claramente na linguagem e no posicionamento de Kardec:

Falando comercialmente, estou na posição do todo homem que recolhe o fruto de seu trabalho; corro o risco de todo escritor, que tanto pode triunfar, quanto fracassar; (...) Antes de mais, direi que minhas obras não são propriedade exclusivamente minha, o que me obriga a comprá-la de meu editor e pagá-las como um livreiro, à exceção da Revista, da qual conservei os direitos. (KARDEC, 1865, p. 224.)

Essas visões diferentes do chamado codificador do espiritismo só são possíveis através da leitura das edições da Revista Espírita. Esta que em relação às demais obras kardequianas, atualmente ficaram ocultas e relegadas a um lugar praticamente inexistente nas bibliotecas das sociedades espíritas. Por conseguinte, um trabalho que demonstre a relevância da Revista Espírita para a constituição de algo maior na sociedade laica como se tornará a imprensa espírita, se torna fundamental para uma compreensão mais detalhada desse grupo social. Os reflexos, desse processo que foi se

⁸As obras teriam sido enviadas à Barcelona para Maurice Lachatre, amigo de Allan Kardec, que era editor e livreiro. Tendo sido foram confiscadas pela alfândega espanhola e a autoridade episcopal católica sendo incineradas na esplanada da cidade pelo bispo. Os títulos destruídos foram: “A Revista Espírita, diretor Allan Kardec, A Revista Espiritualista, diretor Piérard, O Livro dos Espíritos, por Allan Kardec, “O Livro dos Médiuns, pelo mesmo, O que é o Espiritismo, pelo mesmo, Fragmentos de sonata ditada pelo Espírito Mozart, Carta de um católico sobre o Espiritismo, pelo Dr. Grand, A História de Joana d’Arc, ditada por ela mesma à Srta. Ermance Dufaux, A realidade dos Espíritos demonstrada pela escrita direta, pelo Barão de Guldenstubbé.” Fonte: Revista Espírita, 1861, p.465-470. Acessado em: http://www.lachatre.org.br/maurice_lachatre.php

formando no século XIX, poderá ser visto mais claramente quando o espiritismo chega no Brasil.

Allan Kardec foi escritor de livros, editor de uma revista e diretor de uma sociedade de estudos. Não foi somente autor porque obviamente era escritor, foi opcionalmente autor porque também foi médium, realizando a interpretação dos espíritos que o teriam inspirado, a compilar e conceber uma nova doutrina religiosa, materializando nas letras impressas a representação de um “outro mundo”.

Através dos estudos desenvolvidos para a dissertação mencionada, ousaria dizer que o espiritismo possui um tripé: Allan Kardec, a Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas e a Revista Espírita. Embora a bibliografia que tem se detido em tematizar os aspectos históricos e sociológicos do espiritismo falem no tríplice aspecto: ciência, filosofia e religião. Sem compreender a rede de elementos que vão construir a figura de Allan Kardec-codificador da doutrina espírita, analisar como funcionava a Sociedade por ele fundada em 1858 e se debruçar detalhadamente nas páginas da primeira revista espírita (documentada) até hoje, o conhecimento acerca do que foi e no que se transformou o espiritismo ficaria reticente.

Passando para a fundação da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas (*Société Parisienne des Études Spiritistes*),⁹ fundada em 1º de Abril de 1858, mesmo ano de lançamento da primeira edição da *Revue Spirite*, sendo autorizada através de uma portaria do Prefeito de Polícia, de 13 de Abril de 1858. Assim, Kardec criou a que é considerada a primeira instituição espírita do mundo, reunindo-se às terças-feiras na rua *Dos Mártires* nº 8 em Paris por aproximadamente seis meses. Melhor constituída a sociedade mudou-se para o Palácio Real- Galeria *Valois*- onde esteve por um ano. Posteriormente transferiu-se para o Palácio - Royal galeria *Montpensier* permanecendo de 1859-1860. Por fim, instalou-se na *Passage Saint-Anne* onde ficou de 1860 até 30 de março de 1869. Este foi o ano de falecimento de Kardec, sendo assim nomeada uma nova diretoria para a Sociedade de Estudos Parisiense para o período de 1869-1870.¹⁰

A Revista Espírita, principal objeto de análise, propõe-se um “jornal de estudos psicológicos” que abordava questões como

(...) o relato das manifestações materiais ou inteligentes dos Espíritos, aparições, evocações, etc., bem como todas as notícias relativas ao

⁹ Sociedade fundada e organizada por Allan Kardec que produziam e publicavam a *Revue Spirite*.

¹⁰ Fonte: Jornal- *O Imortal*, maio de 2008, ano 55, nº 651, p. 16

Espiritismo. – O ensino dos Espíritos sobre as coisas do mundo visível e do invisível; sobre as ciências, a moral, a imortalidade da alma, a natureza do homem e o seu futuro. – A história do Espiritismo na Antigüidade; suas relações com o magnetismo e com o sonambulismo; a explicação das lendas e das crenças populares, da mitologia de todos os povos, etc. (*Revue Spirite*, 1858, p.3)

Optou-se, neste estudo, por utilizar uma versão traduzida da revista, por Evandro Noleto Bezerra, e organizada pela Federação Espírita Brasileira¹¹, está sistematizada em volumes anuais desde 1858 a 1869 contendo todas as edições mensais da revista. Período este que ficou sob a direção de Allan Kardec.¹²

Utilizamos o trabalho de Martins (2002), o qual afirma que a história da tipografia começaria com a separação de Fust e Gutenberg. Nos seus primeiros momentos, era uma arte sigilosa e hermética, sendo essa arte secreta concebida sob um viés comercial, ou seja, com o intuito de rivalizar com os escribas. Essa arte tipográfica atingiu seu apogeu em finais do século XV, sendo conhecido pela produção dos incunábulos (do latim *incunabulum*, berço). Estes eram os livros que foram impressos até 1500. Imbuída de interesse comercial, a tipografia foi configurando-se de uma aura misteriosa de sociedade secreta:

Na qual os iniciados eram admitidos sob juramento e sigilo; (...) A verdade é que a arte de imprimir passou, durante algum tempo, por ser uma obra sobrenatural: era a “arte de escrever sem mão e sem pena”. Muitos pensavam que os impressores trabalhavam por meios cabalísticos: a imprensa passava por ser uma espécie de pedra filosofal de novo tipo; os tipógrafos, longe de serem considerados modestos operários, eram tidos como alquimistas soturnos e terríveis(...). (MARTINS, 2002 p. 166)

Essa perspectiva sobrenatural, isto é, uma “arte de escrever sem mão e sem pena” agregada à imprensa na sua gênese aproxima-se em partes da perspectiva desenvolvida nas práticas de escrita, e de fala, do espiritismo. Entretanto, o grupo acrescenta a figura de um “médium”¹³ ser o instrumento, as mãos, para a escrita de mensagens, aquilo que o movimento espírita denomina como psicografia. A partir desses elementos, a hipótese seria que a imprensa espírita constituiria um espaço hermético e particular se comparado às diversas práticas da imprensa laica e, como um

¹¹Não será objeto principal do presente trabalho e paralelamente, do projeto de pesquisa aprofundar uma abordagem sobre o espiritismo no Brasil.

¹² Revista encontrada e disponível em: www.febnet.org.br/ba/file/Downlivros/revistaespirita/Revista1858.pdf

¹³Pessoa compreendida pelo grupo religioso em questão receptora, por meio de um estado alterado de consciência, de mensagens trazidas por supostos “espíritos”, segundo a crença.

espaço de práticas de escrita e leitura sobrenatural por tratar de temáticas espiritualistas. (MARTINS,2002, p.166)

Para se compreender o surgimento de uma revista espírita, em Paris, faz-se uma apresentação de como o a imprensa se desenvolveu na França. O primeiro livro publicado em língua francesa data de 1476, pelo livreiro Pasquier Bonhomme em três volumes de história “*Les grandes chroniques de France*”, dividida em três volumes. A Universidade de Sorbonne cumpriu importante papel nos primórdios da imprensa francesa, sendo impressos nesta universidade mais de 21 livros entre 1470 a 1473. Mesmo tendo sido inventada na Alemanha foi na França que foram aprimoradas as técnicas e expandidas as tipografias pela a Europa. (MARTINS,2002, p.184).

Nesse sentido, Chartier retoma a relevância dos progressos da alfabetização, na Europa do Antigo Regime, para as transformações dos modelos de comportamento, condutas culturais e das esferas de foro íntimo e coletivo no mundo moderno. Nesse período, apenas uma parte das crianças aprendia a ler e a assinar o nome, porém nem todos os que liam sabiam assinar o nome e estes porventura poderiam não escrever de maneira completa. Isso porque a aprendizagem da escrita sucedia a da leitura. Se na França, no final do século XVIII apenas 19% sabia ler e escrever, de acordo com levantamentos de registros paroquiais, seria de mais fácil acesso um jornal ou uma revista do que um livro. Nessa medida é que advogo a importância da *Revista Espírita*, no contexto da França de 1858-1868, no sentido de possivelmente ser mais acessível financeiramente do que um livro. Somente com a progressão da escolarização universal ocorrida ao longo do século XIX é que será possível compreendermos os fenômenos de escrita e leitura do espiritismo no século posterior (CHARTIER, 2009).

Para que se possa se compreender as inconstâncias das práticas de escrita e leitura, os historiadores que pensam as fontes escritas necessitam peregrinar por uma historiografia que problematize tais conceitos. São autores que estão procurando tornar mais consistente a análise dos textos e periódicos. Nesse sentido, a metodologia possui um papel fundamental para a organização e análise documental das fontes impressas, assim elencamos autores que possuem uma crítica abordagem metodológica. Para exemplificar essa discussão utilizo as contribuições de Mônica Karawejczyk (2010) e Claudio Elmir (1994).

Elmir (1994) interpreta de forma crítica a questão de que a imprensa não cumpre um mero papel informativo para a disciplina histórica, isto é, a história precisa de

diversas mediações e documentos. Sendo o jornal como ponto de partida para abstrairmos uma certa realidade, exige-se uma leitura diferente daquela que fazemos usualmente nas leituras pessoais uma leitura intensiva e não extensiva. Ler intensamente uma fonte impressa significa que o tempo da experiência da leitura não é a mesma da formulação do jornal. Em outras palavras, significa que o pesquisador não pode somente “passar os olhos” pelo jornal, mas procurar lê-lo conjuntamente a partir de seus leitores no contexto em que estes circulavam. É ler não somente a fonte impressa, mas também incluir nessa leitura a quem eram direcionados, seu público leitor.

Dessa forma, vem-se aplicando essa leitura intensiva, nos respectivos 10 anos de edições da *Revista Espírita*, atentando para as semelhanças e diferenças nos discursos que podem ser encontrados ao longo das edições, além da caracterização editorial da revista. Com o intuito de poder compor o quadro geral que possibilitou a constituição de uma imprensa espírita.

São relevantes, também, os questionamentos levantados por Mônica Karawejczyk (2010) sobre o uso dos periódicos como fonte e a respeito da aproximação entre a história e a imprensa. A autora realiza um levantamento de que cada vez mais a imprensa tem se tornado objeto de estudos dos historiadores. Entretanto como diferenciar o trabalho do jornalista, que redige a matéria, para o trabalho do historiador, que lê a matéria anos depois? O mesmo questionamento pode ser feito com relação a *Revue Spirite*: Como diferenciar o papel do editor da revista adepto do espiritismo e um editor que não é espírita? Isso significa problematizar os personagens envolvidos na produção, na escrita e até na leitura da revista. Que perfil teriam os organizadores da revista, de “jornalistas” que tratam com o acontecimento ainda “quente”, ou como “historiadores” que tratam do acontecimento “gelado”? (KARAWEJCZYK,2010, p.138)

Para contrapor essa concepção da autora, de que os historiadores lidariam com acontecimentos “congelados”, por se tratarem do passado, e jornalistas fatos “quentes” insiro o debate que Candau (2014) desenvolve sobre a função da memória e da História:

O historiador, observa Lucette Valensi, não produz um saber frio: “ele participa da construção e, logo, da transmissão da memória social”. Ele faz escolhas que presidem a trama de seu relato, mesmo que se trate de escolhas em geral racionais, ao passo que a memória opera escolhas afetivas.

(CANDAU,2014 p. 169)

Seria função da história adaptar os acontecimentos passados a como os homens de hoje pensam e reproduzem esse passado. Nesse sentido, caberia melhor o desenvolvimento de um diálogo entre o par, história e memória para análise da imprensa, do que jornalismo e história. Este teria proximidade somente com relação ao tratamento da fonte impressa ao passo que o segundo enquanto suporte para um conjunto conceitual.

A partir desses aportes teóricos, problematizo a Revista Espírita enquanto uma representação cultural de um grupo social e religioso, os espíritas, bem como sendo o próprio periódico expressão do que pensavam seus produtores, a Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas e Allan Kardec durante o período em que atuou como diretor. Desta forma entende-se que eles estariam inseridos num *campo* de disputas, segundo Bourdieu, tanto em nível de doutrina religiosa quanto no campo mercadológico da produção editorial de jornais e revistas da época.

2. A imprensa espírita: a memória e o patrimônio do espiritismo

Para um último elemento de análise, insiro uma reflexão, em desenvolvimento, que parte da concepção de que a imprensa espírita, livros, revistas e jornais, representaria a memória e o patrimônio do espiritismo. Introduzimos essa análise com base na ideia da Revista Espírita como um importante baluarte para o processo de constituição desse movimento. Expandindo o raciocínio para o desenvolvimento do mercado editorial espírita no Brasil que, iniciou-se com Chico Xavier até os dias atuais¹⁴.

Verificou-se na bibliografia institucional do movimento, pouco sobre “memória” ou se quer uma abordagem do que seriam os patrimônios do espiritismo, nos livros e revistas do movimento. Toma-se como ponto de partida a opinião da Federação Espírita Brasileira- FEB acerca desses elementos¹⁵. Em seu site trazem em sintéticos três parágrafos a História do Espiritismo. Verificando-se assim, de certa forma, uma transmissão restrita acerca dos conhecimentos históricos do movimento espírita.

¹⁴ Desenvolver os elementos que envolveram o processo de instalação e expansão da imprensa espírita no contexto brasileiro não fazem parte dos objetivos desse trabalho, apenas apresenta-se introdutoriamente a fim de complementar e de justificar.

¹⁵Fonte: <http://www.febnet.org.br/blog/geral/o-espiritismo/historia-do-espiritismo/> Acessado em:05/12/2015

Sendo a memória concebida como o elemento construtor de uma identidade, e o patrimônio uma dimensão da memória, vemos nas obras de assistência social e na imprensa espírita, bem como na crescente inserção no campo editorial brasileiro, expressões identitárias e memoriais desse grupo social. Partindo das reflexões de Lewgoy, o espiritismo como a religião do livro e da leitura, pode-se pensar a partir disso de que a identidade¹⁶ do espiritismo vincula-se à imprensa e paralelamente a prática de obras assistenciais. Com relação a produção de livros, percebeu-se no Brasil uma popularização dos livros espíritas a partir dos anos 60 com as obras de Francisco Candido Xavier. (LEWGOY, 2000, p. 124)

Nos anos 80, é que observam-se transformações mais significativas nesse campo, como, por exemplo, a mudança na linguagem e no formato dos livros, bem como o surgimento de editoras espíritas que pretendiam atingir um público de classe média e não necessariamente espírita. O formato predileto passa ser o romance com uma dimensão de entretenimento, mas também de informação doutrinária. (LEWGOY, 2000, p. 124)

Sendo a memória geradora de identidade, esse campo editorial espírita estruturado basicamente no formato de romances levará ao público em geral a predisposições moldadas de acordo com os aspectos abordados nesse estilo literário. Dando formato assim, a uma representação identitária memorial do que são os ensinamentos da doutrina espírita para o público espírita e não-espírita.

Como se tratando da construção da memória de um grupo social e religioso, parte-se da conceituação de memória coletiva. Dito de outra forma, trata-se de uma forma de metamemória¹⁷ subjacente ao significado do termo “memória coletiva”. É intencional a seletividade existente nos membros do grupo da Federação Espírita Brasileira, responsável pela opinião oficial do movimento espírita brasileiro, para a sanção, legitimação e divulgação dos livros e revistas compreendido por eles como a *representação* do ideário do espiritismo. (CANDAU,2014, p.23)

A hipótese da instrumentalização das narrativas escritas à serviço da divulgação das ideias espíritas é interessante na medida em que une uma

¹⁶Meu objetivo não é aprofundar a discussão sobre a identidade do espírita/ espiritismo, mas como ambas são representações do passado com uma estreita relação seria difícil falar em memória sem falar em identidade.

¹⁷ Compreendendo metamemória como a “representação que cada indivíduo faz de sua própria memória conhecimento que tem dela e, de outro, o que diz dela, dimensões que remetem ao “modo de afiliação de um indivíduo ao seu passado” (...) CANDAU,2014,P.23)

forma literária popular com uma doutrina cuja exposição nem sempre é de fácil leitura. (...). Nessa linha de argumentação o espiritismo atingiria, através dos romances mediúnicos, um público já habituado ao consumo de romances que se espelhariam no modelo folhetim (...). De fato, entre os romances de Zilda Gama, passando pela popularidade de Rochester, até chegarmos nas obras mais recentes de Zibia Gasparetto, é surpreendente a presença contínua de fórmulas tomadas de empréstimo à tradição que vai do romance popular à telenovela atual (...). (LEWGOY,2000, p.130)

O principal viés de argumentação de Lewgoy para expansão dos romances espíritas seria a utilização da técnica de *reconhecimento*, sendo realizada pelo uso da revelação de ações e laços anteriores dos personagens. Atribui-se um sentido explicativo na trama, por meio dos elementos doutrinários, para seus conflitos individuais. Nessa medida, pode-se compreender a construção da identidade coletiva dos espíritas, por meio dos referidos romances, através do que Candau cita como *semelhança* ou *similitude*. Assim, esses processos de reconhecimento e semelhança, através da leitura dos romances, agiriam como um instrumento para criação das condições situacionais dessa identidade coletiva. (CANDAU,2014, p.25)

Para o estudo e a análise desses fenômenos, a historiografia acadêmica que trabalha com abordagens do espiritismo não tem servido como suporte para a constituição desse campo memorial. Enquanto ela for uma “história sob medida” preocupada com a exatidão das representações do passado provavelmente não conseguirá servir ao grande público, seguirá servindo para a produção de uma “memória histórica” do espiritismo. Porém, será que a transmissão memorial, produzida atualmente através do mercado editorial pelos membros das instituições normativas do espiritismo, continuará enquadrando o ideário espírita numa “memória coletiva” romanceada? (CANDAU, 2014, p. 132)

Estabelece-se aqui uma reivindicação patrimonial da imprensa espírita enquanto um modo de expressão de todos os elementos que podem permitir a esse grupo criar narrativas sobre a sua história. Essa busca memorial seria construtora de traços e explicações causais fabricadas e conferidas institucionalmente, por meio de jornais e periódicos.

É também a maneira pela qual os coletivos se instituem no tempo, a partir de então sendo mais reivindicado do que herdado, muito mais uma afiliação do que uma filiação (...). Por essa razão, o patrimônio participa do fenômeno geral de fragmentação das memórias (...) que, como as identidades que fundam, tornam-se cada vez mais parceladas, particulares e particularistas (...). (CANDAU,2014, p. 160)

Para ilustrar essa reflexão, é pertinente abordar um personagem fundamental da história do espiritismo. Por volta de 1932, a Federação Espírita Brasileira descobriu Chico Xavier e tratou de dar publicidade às suas obras. Existiam outros médiuns psicógrafos nesse momento, mas foram os nomes renomados citados nos poemas que levaram a instituição a publicar o livro: *Parnaso de Além-Túmulo*. Assim, pode-se dizer que ocorreu um processo de formulação de uma identidade espírita particular, na figura de Chico Xavier, enquanto um modelo a ser seguido. Procedimento que teria ocorrido, segundo Stoll (2012 apud, SILVA,2012 p. 48), a partir da configuração de Xavier em um “homem santo”, isto é, uma imagem construída por seus biógrafos com características como sofrimento, sacrifício e renúncia. (SILVA,2012, p.48)

Considerações finais

Conforme as questões acima é que venho me aventurando em analisar essa imprensa espírita. Partindo da análise dessa imprensa, em formação no século XIX, enquanto uma representação institucional do espiritismo. Do mesmo modo, pode-se pensar na transformação dessa imprensa em um intenso mercado editorial espírita de revistas, jornais e livros enquanto um investimento na memória desse grupo social.

Se debruçar sobre a Revista Espírita e sua organização em uma imprensa, é parte de uma compreensão maior do que se tornará o mercado editorial espírita no Brasil. Esse mercado editorial que só pode ser pensado a partir e através da figura de Chico Xavier como o escritor que possibilitará a expansão, popularização e crescimento desse mercado editorial e o ícone representativo da memória e identidade do espiritismo. Tendo em vista que o referido grupo social não possui edificações sacras nem dogmas, compreende-se esse investimento no livro e na leitura como patrimônio do espiritismo.

Conclui-se dessa forma, que as reflexões aqui propostas são relevantes na medida em que proporcionam uma análise mais ampla acerca do processo de formação do espiritismo na França nos meados do século XIX. Paralelamente, relacionando a produção impressa espírita enquanto uma representação da memória e o patrimônio material desse grupo religioso.

Referências Bibliográficas

BRETTAS, Anderson C.F. **Hippolyte Leon Denizar Rivail, ou Allan Kardec- um professor pestalozziano na França do tempo das Revoluções**. (Tese de doutorado) UFU,2012.

- CANDAU, Jöel. **Memória e Identidade**. 1.ed. São Paulo: Contexto, 2014.
- CHARTIER, Roger. As Práticas de Escrita. IN: **História da Vida Privada- Da Renascença ao Século das Luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CHARTIER, Roger. **A Aventura do Livro: do leitor ao navegador**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- ELMIR, Cláudio P. As Armadilhas do Jornal: algumas considerações metodológicas de seu uso para a pesquisa histórica. **Caderno do PPG em História da UFRGS**.1995
- LEWGOY, Bernardo. **Os Espíritos e as Letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista**. (Tese de doutorado). USP, 2000.
- MARTINS, Wilson. **A Palavra Escrita-História do livro, da imprensa e da biblioteca**. São Paulo: Editora Ática,2002.
- SILVA, Raquel M. Representações da mineiridade na vida e obra de Francisco Candido Xavier. IN: **Espiritismo e Religiões Afro-brasileiras**. ISAIA, Artur C.
- KARAWAJCZYK, Mônica. **O Jornal como Documento Histórico-Breves considerações**. Revista Historie,1(3). 2010. 131-147.

Fonte

Revista Espírita (Revue Spirite) - versão digital e traduzida (1858-1868)

**“NO CÉU NÃO HÁ MAIS SOFRIMENTO, NENHUMA MORTE
OU PERECIMENTO; LÁ DEUS SECA NOSSAS LÁGRIMAS
NUM REENCONTRO ETERNO”: RELATOS DE
ENFERMIDADES, DOR E AGONIA ETERNIZADOS EM
NECROLÓGIOS E LÁPIDES**

Sandro Blume

Mestre em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

Nas colônias alemãs do Rio Grande do Sul, epitáfios constantes em antigas lápides, bem como necrológios publicados nos periódicos da época, mostravam com nitidez um cotidiano em que a dor física e o sofrimento eram presenças constantes nos momentos finais da vida. Os limitados recursos disponíveis para amenizar a dor física, tais como analgésicos e anestésicos, faziam com que os últimos dias, semanas ou meses de vida fossem de grande sofrimento para o moribundo. Os relatos demonstram também a impotência dos familiares nos momentos derradeiros, que pouco podiam fazer pelo doente. Padres e pastores limitavam-se a levar algum conforto espiritual. Nesse sentido, percebe-se que o estado de penoso padecer e os incômodos cotidianos não são vivenciados somente por quem adoece, eles se estendem de forma conjunta a todas as pessoas da casa e a todos que estão ligados por algum tipo de laço àquela família. E na última cena, sem constrangimento, familiares tornavam públicos a agonia e os momentos derradeiros do moribundo, por meio de narrativas constantes nos necrológios e expressos através de epitáfios nas sepulturas. Isso permitia que pessoas estranhas tivessem acesso à intimidade do ambiente familiar.

O presente texto se propõe a resgatar e discutir sobre alguns desses necrológios e epitáfios que relatam os últimos momentos do falecido, registram a manifestação de aceitação da vontade divina, bem como a resignação, em face do sofrimento do corpo e da inexorabilidade da morte.

No último quartel do século XIX era intensa a produção e circulação de vários jornais e almanaques (Kalender) direcionados especificamente para o mundo teuto-brasileiro. Periódicos editados em língua alemã traziam em suas páginas romances, contos literários, listas de cotações de mercadorias em Porto Alegre (preços do feijão, banha, amendoim), anúncios publicitários de produtos e serviços diversos, além do noticiário geral e de notícias vindas da Alemanha. Igualmente nas páginas desses impressos, grande número de necrológios eram veiculados. Essas notas fúnebres se diferenciavam das demais matérias e anúncios comerciais, pois fugiam da trivialidade estabelecendo uma relação de familiaridade com o leitor, proporcionando reflexões a respeito da relação estabelecida com a morte na sociedade da época (BLUME, 2015, p. 146-157).

Ao fornecerem aos leitores uma biografia e um enaltecimento das qualidades pessoais do falecido, os necrológios deixavam transparecer as representações existentes em torno da morte, contemplando não somente personalidades ilustres, mas também pessoas comuns das diversas picadas. Apesar do formato sucinto de alguns necrológios, outros proporcionavam considerável riqueza de detalhes sobre a trajetória do falecido.

Os necrológios, apesar do inevitável conteúdo emotivo e das formas protocolares de elogio aos mortos, imbricados com valores cristãos, expressam a auto-representação que o senso comum colono elaborava de si mesmo e do cotidiano das comunidades alemãs. Por meio dos discursos contidos nas entrelinhas e das avaliações morais elogiando e consagrando o falecido, os necrológios explicitam e disseminam valores cristãos, bem como critérios de excelência moral, social e profissional dos imigrantes alemães e seus descendentes. Nesse sentido, o necrológio combina resumo biográfico e homenagem póstuma do indivíduo.

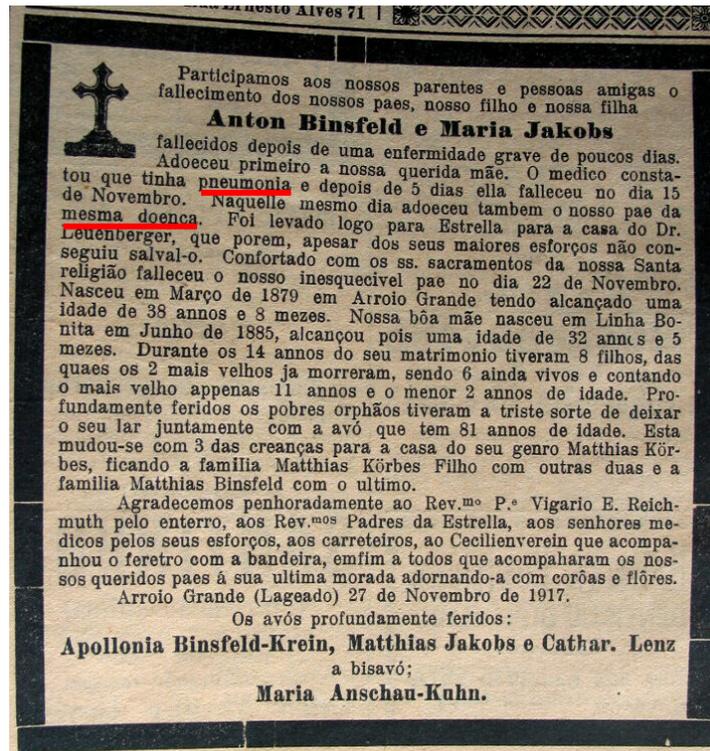


Figura 1: Necrológio de Anton Binsfeld e Maria Jacobs

Fonte: Deutsches Volksblatt, edição do dia 04.12.1917. Acervo particular do Prof. Dr. Benno Lermen.

Mesmo que a publicação dos necrológios fosse uma iniciativa da família do falecido ou de amigos íntimos dos enlutados, percebe-se que padres, pastores e professores ajudaram na redação dos mesmos, e em algumas situações podem ter sido os verdadeiros autores. Em alguns textos fica nítida essa participação na redação, muito em função da linguagem empregada, contendo embutidos discursos moralizantes. Nesses, fica nítida a divulgação de ideias, comportamentos e papéis sociais considerados adequados, refletindo com maior ou menor intensidade os reais sentimentos dos familiares enlutados.



Figura 2: Necrológio de Maria Steigleder-Heineck

Fonte: Deutsches Volksblatt, edição do dia 28.01.1918. Acervo particular do Prof. Dr. Benno Lermen.

Os necrológios, além de conter os elementos já elencados, também constituem algo similar às hagiografias, onde biografias de santos e beatos ressaltavam as práticas de virtudes cristãs. Essa semelhança ocorre na medida em que produziam expedientes de idealização de vidas para os leitores, salientando sentimentos cristãos e o legado de condutas exemplares deixados pelo morto. Isso fica evidenciado no necrológio acima: “Ella viveu e falleceu como boa catholica”. As palavras publicadas também eram uma das formas de preservar viva a memória individual e de transformar o ser humano, incluindo sua carga de erros e deslizes éticos, em um indivíduo isento de máculas. As homenagens póstumas reelaboravam a imagem pública do indivíduo no “templo da memória”, evidenciando a importância que a modernidade ocidental tem dado à imortalidade dos indivíduos. Os textos fúnebres destacavam as virtudes e silenciavam os defeitos do morto, em um nítido processo depurativo. Apagavam-se todas as imperfeições pessoais e realçavam-se todas as qualidades do caráter. Prática essa que utiliza o “esquecimento” para poder construir a exemplaridade do que se deve recordar. Esse trabalho idealizador associava-se às contribuições que o morto havia dado para a

sociedade em que estava integrado. O conteúdo do texto relembra e purificava, de modo a fixar na personalidade a imagem a ser incorporada para a posteridade.

Entretanto, no mundo teuto-rio-grandense, apesar do predomínio de um padrão narrativo para a redação desses necrológicos, vários deles descrevem de forma bastante detalhada a agonia do moribundo. Enfermos conscientes da incurabilidade de suas doenças, aguardavam a morte com ansiedade, visando com isso obter alívio para seus padecimentos cruéis. Não há como falar de doença sem mencionar dor e sofrimento. Ao conformar-se e suportar suas mazelas, os doentes em estado terminal reafirmavam uma conduta estimulada pelo cristianismo. Também a dor corporal suportada durante a enfermidade era o preço a ser pago para a garantia de obtenção da glória eterna, já que sofrimentos muitas vezes eram percebidos como uma graça de Deus.

Um exemplo de enfrentamento da dor pode ser constatado no necrológico de Nicolau Seibel, no qual a viúva, Anna Maria Seibel-Müller, descreve as mazelas e os infortúnios do seu esposo que acabara de falecer, na Picada do Windhof, em 12 de janeiro de 1918:

em conseqüência de uma espécie de cancro na face direita, tendo atingido a idade de 59 anos menos 15 dias [...]. Em Abril do anno passado sentiu os primeiros symptomias da terrível doença. Recorremos a vários médicos em Novo Hamburgo, São Leopoldo e Porto Alegre, os quaes entretanto, apesar de todo empenho, não conseguiram pôr embargo ao fatal desenvolvimento do mal. A face inchou enormemente e o pus prorompeu por várias aberturas, o que dificultou ao doente o comer e lhe causou pungentissimas dôres. Por mais atrozes e prolongadas, porém, que estas fossem, elle as suportou com modelar paciência e resignação na vontade de Deus, até que hoje adormeceu sereno na paz do Senhor, para acordar em outra vida melhor. Como se previsse bastante ao certo que não haveria cura para o carodoente, foi bem a tempo confortado pelos santos sacramentos e teve ainda, no decorrer da enfermidade, várias vezes a felicidade de receber a sagrada communhão. Os momentos, em que as dores de vez em quando lhe deixavam algum socego, aproveitou para elevar o coração a Deus e fazer actos de fé, esperança e caridade e conformação com a vontade divina.¹

O sofrimento e a dor na concepção cristã explicitada no Novo Testamento são expedientes usados por Deus para o bem e a maturidade espiritual dos seus filhos, visando a corrigir certos pecados ou fraquezas, além de estimular as graças cristãs, como a humildade, a paciência e a fé². Da mesma forma que o médico acentua a

¹Necrológico de Nicolau Seibel, publicado no *Deutsches Volksblatt*, edição do dia 23.01.1918. Acervo particular do Prof. Benno Lermen.

²Para Duby, até o século XII não se deu atenção à dor no Ocidente medieval, apesar de sua presença cotidiana. Quando figurava, o sofrimento era visto como castigo ou associado aos considerados fracos, como as mulheres, as crianças, os velhos e os doentes. Com a desclericalização e a vulgarização da

necessidade de um regime terapêutico rigoroso e frequentemente penoso, também Deus exige uma conduta de vida pura e pode mesmo enviar o sofrimento, para que o homem alcance a vida eterna³. Além dos exemplos dos santos, o cristão era convidado também a se espelhar no sofrimento de Cristo. Este, antes de padecer a sua “paixão e morte, para nos remir do pecado, também quis padecer trabalhos e enfermidades. Em estudo sobre a questão do sofrimento físico, o historiador Georges Duby afirmou que essa ênfase no sofrimento de Cristo pode ser atribuída a uma evolução do sentimento religioso que ocorreu na Idade Média, durante os séculos XIV e XV (DUBY, 1990, p. 189-195).

Também no necrológio de Georg Bauer, filhos e netos descrevem as mazelas e os infortúnios do pai e avô que acabara de falecer, na Picada Café, aos 6 de abril de 1895:

Participação de Falecimento e Agradecimento

Com coração profundamente aflito participamos a todos nossos parentes, amigos e conhecidos a nota de luto de que nosso bom pai e avô Georg Bauer faleceu na paz de Deus, após longo sofrimento, suportado com grande paciência, a 6 de Abril, devido a fraqueza, impossibilidade de se alimentar, decorrente de câncer na face. Entre as várias terríveis doenças que lhe causaram pungentíssimas e incessantes dores, seu rosto sendo consumido pela voracidade do câncer, era o retrato mais cruel do seu padecimento. Pomadas e ervas eram insuficientes para amenizar a dor. Certamente seu pensamento piedoso e sua fé inabalável foram os únicos remédios que lhe permitiram suportar com profunda paciência, seu longo sofrimento. Assim como nosso bom Jó foi testado por Deus, sua aparência também era assustadora, escondida pelas bandagens e ervas curativas que ocultavam seu rosto. Era um guerreiro do Senhor que permanentemente lutava pelo fragmento de vida que lhe restava. Mas todos ao seu redor oravam para que o bondoso Deus o chamasse para junto de si com suma brevidade. Seus gritos de dor constrangiam as pessoas da casa. E no dia 06 de Abril às 13:00, com 74 anos, 1 mês e 24 dias, nosso bondoso Deus te levou, ao mesmo tempo em que fortificou nossos frágeis e inquietos corações. Deixando além de 9 filhos, 39 netos. A todos que estiveram a nosso lado nessas horas extremamente dolorosas, nosso cordial agradecimento, bem como ao senhor Pastor Hunsche, por suas palavras cheias de consolo na casa e também na lavoura divina, e a todos aqueles que compareceram em tão grande número para o sepultamento dos restos terrenos nosso mais profundo agradecimento.

Picada Café, 06 de Abril de 1895.

Johann Friedrich Bauer e família⁴

cultura e o crescimento da religiosidade cristocêntrica, a dor, segundo o autor, passou a ser progressivamente percebida como uma dádiva (DUBY, 1989, p. 161-165).

³O Cristianismo, sem deixar de considerar o papel da dor, do sofrimento e da doença, surge desde os seus inícios como uma religião curativa. O mesmo Deus que dá a doença também pode dar a cura. Os Evangelhos relatam cerca de três dezenas e meia de curas realizadas por Jesus. Posteriormente, os apóstolos e os primeiros cristãos teriam dado continuidade às práticas curativas de Cristo (ILLICH, 1975, p. 113).

⁴*Koseritz Deutsche Zeitung*, abril de 1895. Acervo particular de Sandro Blume.

A própria ausência do poder público enquanto gestor da saúde, precárias condições financeiras e, principalmente as distâncias que teriam que ser percorridas com o moribundo deitado numa carroça, inviabilizavam o acesso dos colonos a uma medicina básica na maioria das picadas da colônia alemã⁵. Diante desse quadro, a saúde e o cuidado corporal se constituíam inicialmente em preocupação individual, cabendo a cada um cuidar de si nesse sentido e desenvolver as práticas cotidianas que evitassem a doença e a morte. A medicina popular dos colonos, para além de um leque de possibilidades quanto ao uso de plantas medicinais e pomadas para prevenir e curar doenças, tem o seu lado mágico-religioso, suas ações e orações, através das quais se buscava a cura para males físicos e mentais⁶. Essa medicina popular se constituía num grande acervo de saberes e práticas, disseminada entre aqueles que não tinham acesso à medicina formal ou que, por alguma razão, deixaram de crer nela.

Nos dias de hoje soaria de forma estranha aos leitores, uma exposição tão detalhada e natural das mazelas do falecido nos dias que antecederam sua morte. A própria família ficaria constrangida em expor publicamente a vida íntima, decrépita e penosa do moribundo. Outros tempos, outras percepções.

Na sociedade atual, voltada para o culto do corpo e devota de uma vida saudável, soa até bizarro para muitos falar em defuntos e representações sobre a morte na mídia de grande circulação. Na atualidade, os momentos finais do doente terminal se passam no ambiente hospitalar, cercados de sigilo e de privacidade. Equipes de bioética abordam com os familiares, de acordo com o grau de evolução da doença, o diagnóstico de terminalidade, bem como a impossibilidade de novos tratamentos. Nessa situação são oferecidos cuidados paliativos. Dentro das normas éticas da medicina contemporânea, o

⁵“Naquela época não existiam quase médicos em toda a zona rural do Estado e a medicina costumava ser exercida por curandeiros ou benzedeiros. Não raras vezes, tais médicos improvisados conseguiam renome nas zonas em que exerciam suas atividades, sendo que, algumas vezes, realizaram curas importantes, ao passo que outros eram tidos como ótimos operadores, principalmente para encanar membros fraturados.” (PETRY, 1957, p.166). Koseritz refere-se às práticas de João Jorge Maurer, no Ferrabraz, onde “Ihe era fácil captar as boas graças de seus clientes menos instruídos”. Conforme Schupp (2004, p. 204-205), “Na colônia praticamente não havia médicos e, por isso mesmo, tanto mais charlatães. Mandar vir um médico da cidade significava na prática sacrificar uma fortuna e nem se tinha certeza que de fato se tratava de um médico, pois muitos que se apresentavam como médicos e doutores, na verdade eram apenas contínuos de farmácia, auxiliares de hospitais ou pessoas do gênero. (Não se constituía numa raridade que um médico exigisse cinco, dez ou mais contos, quando chamado para atendimento fora ou realizar uma operação em pessoas mais abastadas.)

⁶A associação entre manuseio de ervas curativas e atividades pastorais esteve também presente nas colônias alemãs. Alguns padres e pastores tinham conhecimentos farmacológicos e, além do consolo cristão, prescreviam também tratamentos aos paroquianos enfermos. Dos padres jesuítas, além do Pe. Lipinski, que possuía uma farmácia homeopática, Padre Blees foi quem adquiriu fama de médico com suas curas.

acesso ao prontuário só pode ser liberado a terceiros mediante autorização judicial. Uma descrição do estado terminal do paciente jamais iria parar nas páginas de um jornal, nem mesmo no necrológio⁷. Porém, se nos voltarmos para o passado, metade do século XX, veremos que essa atitude de repúdio registrada na atualidade devia representar naquela época uma exceção à regra geral. A percepção vigente era de que a morte e os mortos também faziam parte do cotidiano dos vivos. A relação do homem com a morte sofreu profundas mudanças ao longo dos tempos. Antigamente, os homens morriam em casa, cercados pelos vivos, diante de todos os olhares que não se recusavam a ver a passagem.

Hoje, morre-se escondido na cama de um hospital. Os velórios aconteciam no mais nobre cômodo da casa, enquanto hoje há capelas mortuárias com o nome do morto identificado numa placa. A morte foi se escondendo nos bastidores da vida, distante da visibilidade que desfrutava no cotidiano de outrora. E, com isso, nosso olhar diante dela se tornou medroso, arreado e preconceituoso.

Philippe Ariès (1989, p. 48-55) chamará a atitude atual perante a morte de selvagem, enquanto a do passado seria domesticada. No primeiro caso, a morte é pensada como um perigo que precisa se afastar da sociedade, enquanto no segundo ela é familiar e comum. Ele vê uma marca explícita dessa mudança já na virada do século XIX, quando os cemitérios são afastados das cidades e os mortos passam a representar um problema de saúde pública. Portanto, o fator essencial aqui é a significação que cada cultura e cada época dispensou à morte e ao estatuto do morto. No século XIX, a morte ainda integrava o tempo e os ritos familiares com uma visibilidade que não existe hoje, quando, curiosamente, tudo é fotografável, menos a morte. Parece-nos que havia menos preconceito em relação aos penosíssimos padecimentos resultantes das enfermidades.

Em algumas situações o escancaramento da privacidade e do drama familiar parece ter a intenção de demonstrar o suplício do falecido, vislumbrando mais à frente a recompensa divina na mesma proporção, na mesma medida, sendo o morto um exemplo que se deve venerar e aprender com os seus atos.

Para Leonzo:

⁷ Conforme depoimento de Elide Salette Martinelli, técnica em Enfermagem no Hospital de Clínicas de Porto Alegre (UTI pediátrica) “ocorre um respeito muito grande em relação à individualidade do paciente. Na situação de paciente terminal, são oferecidos cuidados paliativos, que visam atenuar ao máximo o sofrimento. São proporcionados higiene, conforto e medicamentos para atenuar possíveis dores físicas e emocionais. Tudo ocorre numa atmosfera cercada de sigilo e privacidade. Para a família também se disponibiliza um serviço de apoio psicológico. Visitas são liberadas sem restrições para proporcionar o máximo de interação e convivência com o doente.”

É o passado que assim se torna mestre do futuro. São as sombras venerandas de alguns mortos que parecem surgir incessantemente do abismo das sepulturas para mostrar aos vivos a estrada do dever, do patriotismo e da honra, como as nuvens de fumo e de fogo, que dia e noite dirigiam a marcha do povo escolhido e sua retirada do Egito.(LEONZO, 1983, p. 77).

A impotência diante da doença e do sofrimento também foi descrita pelos familiares de Otto Rodenbusch por ocasião da publicação de seu necrológico, no qual a viúva e os filhos lembram:

*Quando tivemos que te ver sofrendo tanto,
E não podíamos auxiliar, só orar e implorar.
Que o querido Deus minorasse o sofrimento
E enviasse força a nosso fraco coração!
Foi o que fez, mas a ti levou [...].⁸*

De fato, conforme as palavras da sra. Ilga I.Blume:

O avô Otto, em seus últimos anos de vida, ficava hospedado por algumas semanas na casa de um ou outro dos filhos. [...] No final do ano de 1932 estava em casa de Albino Klein, seu genro de Ivoti. O câncer do estômago fez com que sua dieta se resumisse em farinha de trigo misturada com água, que ia em cima da chapa do fogão, numa frigideira, até ficar consistente e tostada, [...]. Era a única dieta que podia suportar, além dos vários remédios que tomava diariamente para amenizar as dores. [...] Ele praticamente não dormia à noite [...] seus gemidos e gritos de dor assustavam as crianças da casa.⁹

Percebe-se que o estado de penoso padecer e os incômodos cotidianos não são vivenciados somente por quem adoece, eles se estendem de forma conjunta a todas as pessoas da casa e a todos que estão ligados por algum tipo de laço àquela família. A entrevistada ainda recorda que Otto Rodenbusch, após ser operado pelo Doutor Nelz, na Linha Imperial, teve diagnosticado seu estado terminal. Após prescrever alguns remédios para aliviar as intensas dores, Otto foi liberado pelo médico para passar seus últimos dias em casa, acompanhado da família. Foi transportado daquela localidade até a Picada Café, “estendido em cima de um colchão de palha na carroceria de um caminhão, visto que não podia ficar sentado na cabine”.

Nesse contexto, em que a neta narra detalhes da doença e do sofrimento do avô Otto Rodenbusch, percebe-se a existência de uma estrutura familiar que reunia gerações sob o mesmo teto. Essa convivência era possível porque um dos filhos, ao estabelecer

⁸ Necrológico de Otto Rodenbusch, *Neue Deutsche Zeitung (Wochenausgabe)*, n. 6, p. 8, quarta-feira, 8 de fevereiro de 1933. Exemplar do acervo particular do autor. Tradução de Martin Dreher.

⁹ Entrevista com sra. Ilga Ilma Blume, neta de Otto Rodenbusch, em 23.08.2008.

uma nova família, ficava morando na propriedade paterna. Diante do compromisso de amparar e sustentar os pais na velhice, posteriormente herdava essa propriedade¹⁰. A convivência entre avós e netos fazia com que crianças, na mais tenra idade, tivessem um contato muito próximo com a doença e com a morte e com isso, possivelmente, também uma noção mais nítida a respeito da efemeridade e transitoriedade da vida. Outro elemento significativo era o fato desta enfermidade, depois de um certo tempo, evoluir para óbito no interior da própria casa. Era a morte integrada ao cotidiano nas áreas coloniais.



Figura 3: Necrológio de Adam Bernd
 Fonte: Acervo particular do Prof. Dr. Benno Lermen

Participação de Falecimento e Agradecimento

*Aos parentes e conhecidos distantes faço a dolorosa participação de que nosso querido e inesquecível esposo e pai **Adam Bernd**, faleceu no dia 21 deste mês às 11 horas da noite, após 4 meses de dolorosa doença (câncer interno), com a idade de 43 anos menos 5 dias, preparado e tendo recebido os sagrados sacramentos, adormeceu suavemente nas mãos do Senhor. Nosso feliz casamento só durou 19 anos e 9 meses. Nessa oportunidade agradecemos ao Reverendo P.B. Meienhofer, pelo conforto espiritual com o*

¹⁰ Aquilo que num primeiro momento era vantajoso devido à mão-de-obra necessária para fazer prosperar a propriedade agrícola, posteriormente gerava um problema. Uma das principais dificuldades dos colonos alemães referia-se ao crescimento da família, pois como a área de terras que adquiriam inicialmente era insuficiente, já a partir da segunda geração muitos filhos de imigrantes tendiam a buscar novas terras. Depois de estabelecidos nas regiões dos vales, imigrantes e seus descendentes passaram a investir no planalto gaúcho, que foi transformado em zona colonial. Isso ocorre com a instalação das colônias novas de iniciativa pública e privada, atraídas pelas possibilidades de exploração do comércio de terras e pela obtenção de lucros fáceis. A fronteira da colonização, no início do século XX chegou ao noroeste do estado, criando Ijuí, Santa Rosa, entre outras, para logo depois atravessar o Rio Uruguai e migrar para o oeste de Santa Catarina e Paraná, além de colônias no norte da Argentina e no Paraguai.

qual consolava o querido doente, nas suas visitas; igualmente a irmã Blacida e a viúva Valmrath, pelos incansáveis cuidados que dispensaram ao nosso querido falecido. Ao sr. Dr. Ressler, que o tratava como a um querido amigo e tudo por ele fez para aliviar os seus últimos dias. Que nos seja também permitido agradecer de coração à Sociedade dos Atiradores daqui, que apesar das constantes chuvas, prestaram sua última homenagem ao sócio irmão com a bandeira e a banda com música fúnebre, como também a todos que o visitaram e acompanharam até sua última morada e com muitas coroas enfeitaram sua sepultura. Que Deus pague a todos por este carinho. Pelo descanso da alma do falecido pede orações a enlutada viúva
Maria Dorothea Bernd, nascida Hilgert e seus 4 filhos
Novo Hamburgo, em Janeiro de 1904

A proliferação de anúncios necrológicos, contendo informações cada vez mais substanciais, pode ter relação com as migrações internas no Rio Grande do Sul, uma vez que a expansão das colônias levou à dispersão das pessoas e das famílias. Para pessoas relacionadas entre si pela origem comum, por laços de parentesco, de amizade ou de antigas vizinhanças, o desejo de contatos obviamente se preservava, apesar da distância que muitas vezes os separava. O necrológico de Adam Bernd se insere nessa perspectiva, externando as palavras da viúva e dos filhos, menciona em diversos momentos a “dolorosa doença” do falecido, sendo endereçado e direcionado a “parentes e conhecidos distantes...”. E cartas direcionadas à Alemanha ou a outras regiões do Rio Grande do Sul, a boa saúde era notícia. Desejavam saúde uns aos outros. Da mesma forma, as moléstias mereciam destaque. Nessas situações geralmente os sintomas, a gravidade, e a opinião dos médicos consultados¹¹, eram relatados nas cartas.

No acervo de túmulos centenários ainda preservados dos antigos cemitérios das colônias alemãs, costumes e peculiaridades adotadas pelos imigrantes alemães e seus descendentes ficam nítidos. Ao longo do século XIX e nos primeiros anos do século XX, além de inscrições contendo dados pessoais do morto, grande parte das lápides pesquisadas também informava, com destaque, a cidade alemã na qual o morto teria nascido. Entretanto, foram as inscrições tumulares, denominadas de epitáfios, as fontes reveladoras do cotidiano religioso nas antigas colônias. Trata-se de uma inscrição sobre lápides tumulares que, além de conter uma expressão introdutória mais recorrente “aqui descansa” ou “aqui jaz”, apresenta também enaltecimento ou elogio breve a um morto. Tradicionalmente escrito em verso, encerra um lamento pela morte do ente querido. As

¹¹Nos necrológicos pesquisados, agradecimentos a médicos são registrados. Situações de doenças mais prolongadas e dentro das possibilidades financeiras das famílias, apontam para a procura de suporte médico. Entre os médicos mencionados com mais frequência constam: Dr. Carlos Nelz (Gramado e Linha Imperial), Dr. Rudolph Czermak (Novo Hamburgo), Dr. Fr. Wolffenbüttel, Dr. Josef Steidle (Porto Alegre), Dr. Carlos Wallau, Dr. Rudolf Scharten, Dr. Wederhake(Santa Maria) e Dr. Killus.

inscrições nas lápides revelavam a percepção da morte como descanso, proporcionando consolo aos familiares que visitavam o sepulcro, reafirmando a certeza cristã da ressurreição, ocasião em que ocorreria o reencontro. Além disso, mencionavam com bastante ênfase o fim dos sofrimentos terrenos.

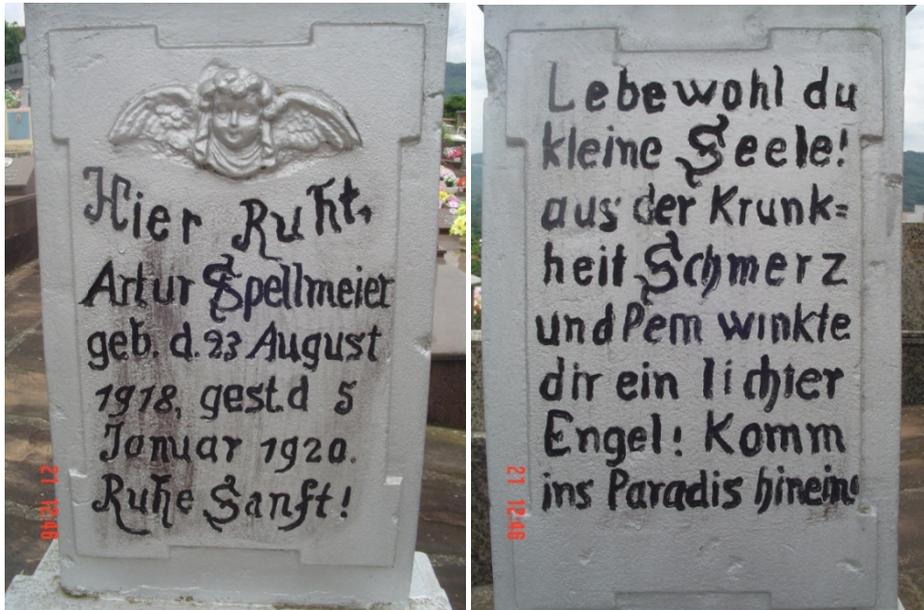


Figura 4: Lápide Artur Spellmeier no cemitério de Arroio da Seca, Imigrante/RS
Fonte: Acervo particular de Sandro Blume.

No epitáfio da lápide de Artur Spellmeier, criança de um ano e quatro meses de idade, percebemos a morte pondo fim ao sofrimento em vida: “Viva em paz, tu pequena alma! Através da doença, sofrimento e dor, te abana um anjo luminoso! – Venha e entre no Paraíso”. Em outras lápides, de pessoas ainda jovens, de curta vida matrimonial, também afluíam frases de louvor ao falecido. Além de revelarem a percepção da morte como descanso e fim dos sofrimentos, buscavam consolar os familiares que visitavam o sepulcro, reafirmando a certeza cristã da ressurreição, ocasião em que ocorreria o reencontro.



Figura 5: Lápide no Cemitério Evangélico da Linha Nova/RS
Fonte: Acervo de Sandro Blume.

Na lápide do cemitério da Linha Nova lê-se: “No céu não há mais sofrimento, nenhuma morte ou perecimento; lá Deus seca nossas lágrimas num reencontro eterno”.

O termo descansar, utilizado para se referir à morte, supõe esperança de vida eterna, de tranquilidade e proteção divina. A idéia de que o sofrimento é necessário para a salvação da alma consiste numa crença própria do cristianismo, e conforme Clifford Geertz, presente em quase todas as religiões¹². Em outras palavras, ocorre uma glorificação do sofrimento. Caracterizar a luta como santa também remete à convicção de que o sofrimento possui relação com santificação. Luta é sofrimento, ser santo é ser merecedor de proteção divina.

Com base nos necrológicos e nos epitáfios apresentados, percebe-se um cotidiano onde as enfermidades eram vivenciadas de forma relacional, visto que nessa experiência encontravam-se envolvidos todos os familiares e vizinhos à casa, numa forma bem mais interativa que as formas contemporâneas. O local onde eram proporcionados a saúde e os cuidados com o doente era a própria casa.

¹²A questão do sofrimento é bastante complexa e, muitas vezes, mostra-se contraditória, inconsistente, quando explicitada pelos dois grupos religiosos em foco (GEERTZ, 1989, p. 76). Pensando o sofrimento como elemento cultural socialmente construído pelas religiões, é possível perceber que ele pode ser visto como um conceito multifacetado, que carrega em si uma noção polissêmica da vida, da condição humana e da providência divina. As palavras de Geertz (1989, p.119) são bastante pertinentes para a compreensão das formulações feitas no universo religioso sobre o significado do sofrimento: “Como problema religioso, o problema do sofrimento é, paradoxalmente, não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota perante o mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia algo tolerável, suportável – sofrível, se assim podemos dizer”.

Logicamente a vizinhança proporcionava uma rede de solidariedade muito nítida. Nas afastadas localidades os nascimentos, a doença, a preparação das festas e a morte se desenrolavam em espaços onde a presença dos moradores mais próximos era mais perceptível: inclusive percebe-se uma notória presença da mulher nos quartos e na cozinha e no pátio da casa. O auxílio na limpeza do pátio era essencial nos momentos em que a família concentrava esforços no atendimento ao doente. A necessidade de comunhão de esforços nessas situações revela a permanência de mecanismos de assistência que se estabeleciam na vida comunitária teuto-rio-grandense.

O cotidiano nos dias atuais está marcado pela interdição e pelo silêncio em torno do tema da morte. Isso acontece através da inversão de costumes, entre o campo e a urbanidade, apontando a transferência da morte para o ambiente hospitalar. Por conta disso surge a "morte solitária", com a predominância de uma atitude de luto, onde as crianças são afastadas dos velórios. Cria-se a noção de uma morte descontextualizada. Simultaneamente também se transformou em tabu: os parentes do moribundo passaram a tentar poupá-lo, esconder a gravidade do seu estado. A urbanidade, o progresso, o avanço da biomedicina, entre outras coisas, afasta o homem dos fenômenos de nascimento e morte em casa. Com isso, os aspectos destes fenômenos naturais, que são pontos de uma mesma reta, e a visualização do início e do fim ficam diametralmente opostos e irreais.

Referências

ARIÈS, P. **Sobre a história da morte no ocidente desde a Idade Média**. 2. ed. Lisboa: Teorema, 1989.

BLUME, S. **Morte e morrer nas colônias alemãs do Rio Grande do Sul – recortes do cotidiano**. São Leopoldo: Oikos, 2015.

DUBY, G. Reflexões sobre o sofrimento físico na Idade Média. In: _____. **Idade Média, idade dos homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LCT, 1989.

ILLICH, I. **A expropriação da saúde – nemesi da medicina**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

LEONZO, N. **O culto aos mortos no século XIX**: os necrológicos.[s/l]: [s/e], 1983.

PETRY, L. **O episódio do Ferrabraz**. São Leopoldo: Rotermond, 1957.

Capítulo 03

Arquitetura e patrimônio histórico

FESTA DO DIVINO EM CRIÚVA – UMA LEITURA DAS ORIGENS E CONTRIBUIÇÕES CULTURAIS DE CARÁTER POPULAR

Alvoni Adão Prux dos Passos¹

Vania Beatriz Merlotti Herédia²

1. Por que estudar a Festa do Divino Espírito Santo em Criúva?

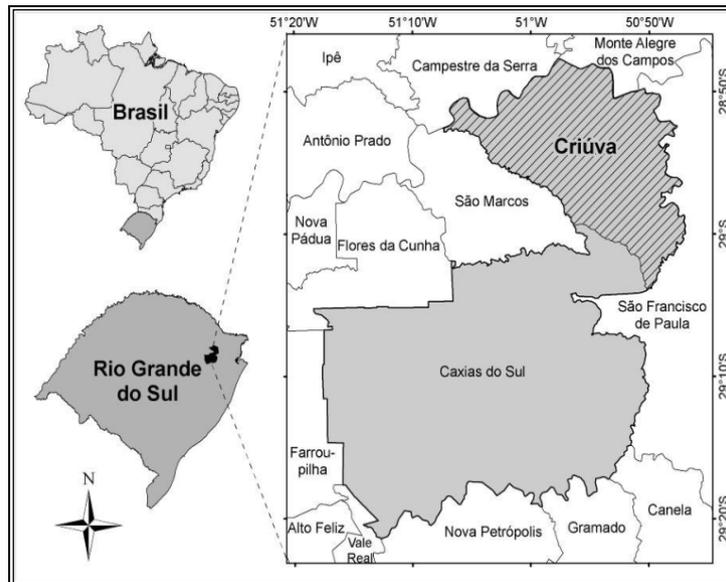
O presente estudo insere-se na área de conhecimento da história regional, por colocar em discussão as questões relativas à memória e os possíveis jogos de identidade dos grupos étnicos envolvidos na formação da região colonial de Criúva, parte do município de Caxias do Sul. O enfoque dado para o objeto envolve as interações ocorridas no campo da religiosidade, elemento que foi marcante na localidade desde seus primórdios.

É importante considerar que essa localidade foi integrada à antiga colônia Caxias e por isso trouxe peculiaridades para o “município mãe”, pela condição de anteriormente pertencer ao Município de São Francisco de Paula, tendo influências étnicas fortes na sua constituição. O objeto de estudo trata das influências sofridas na localidade com a presença da Festa do Divino Espírito Santo.

¹ Licenciado em História e Mestre em História pela Universidade de Caxias do Sul.

² Professora Titular da Universidade de Caxias do Sul e Doutora em História.

Figura 1 – Mapa localizando a região de Criúva dentro do Brasil, do Rio Grande do Sul e do município de Caxias do Sul



Fonte: Hasenack; Weber (2007).

A pesquisa, de natureza documental e oral, busca explicitar os principais aspectos da festa, de sua origem, do sentido e a ligação dos elementos lusos e luso-brasileiros com ascendência açoriana, bem como a coexistência destes com a imigração italiana que, na localidade, se fez presente a partir da década final do século XIX. Cabe ao estudo também analisar a coexistência no espaço da comemoração festiva e popular, dedicada ao Espírito Santo, aspecto ainda vivo na comunidade.

Mas por que estudar a Festa do Divino? Este é um questionamento que vai além do mero interesse no conhecimento dos fatos em si, afinal, há que se considerar a religião não apenas como um ato de crença individual, conforme Silva:

Historicamente falando, não há religião individual, e sim exclusivamente religiões de grupos sociais, coletivos (tribos, Estado, Igrejas, etc.). O que é individual é a religiosidade como forma particular de participar e experimentar a religião pré-construída e supraindividual. Esse movimento é dinâmico e nem mesmo os fundadores de uma religião escapam: uma nova religião pode partir de uma relação particular da religiosidade de uma pessoa com uma religião anterior, porém só se constituirá como religião se for adotada por um grupo social, uma coletividade, dando assim nascimento a uma instituição, sistema de crenças, ritos, organizações etc. (SILVA, 2015, p. 208).

A Festa do Divino Espírito Santo em Criúva é entendida como um momento com forte expressão da religião, em suas manifestações, marcado por uma série de ritos com dinâmica própria. Por outro lado, também cabe reforçar que essa religiosidade identifica e agrega muito as pessoas da comunidade, tornando possível encontrar

elementos coletivos que transcendem a crença; afinal, na popularização da festa somam-se também elementos profanos que necessitam consideração.

O passar do tempo levou a Festa do Divino em Criúva a tornar-se popular e passou a ser conhecida fora do Município de Caxias do Sul, ganhou importância, adquiriu expressão na região nordeste do Estado do Rio Grande do Sul; envolveu a divulgação por vários municípios próximos e transformou-se em “marca” da localidade. É possível encontrar, conforme registro dos moradores de Criúva, várias marcas identitárias derivadas da presença de distintos costumes na população do distrito, seja de origem portuguesa, seja de origem italiana. Assim, o uso de memória coletiva, por meio do quadro social construído, deu voz às lembranças coletivas. Conforme Halbwachs (2004, p.30), as “lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembranças pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos os quais só nós estivemos envolvidos”.

Mediante a expressão das memórias que também aparecem nas diversas atividades econômicas e culturais realizadas na localidade, desde as mais comuns até aquelas que se transformaram em eventos, se reforça, por meio de várias falas, a importância da Festa do Divino, tanto por aqueles que se envolvem diretamente com os festejos quanto de outros moradores.

As vozes dos entrevistados, como dizem os historiadores, dão eco às lembranças que não se quer esquecer.

A força da história oral, todos sabemos, é dar voz àqueles que normalmente não a têm: os esquecidos, os excluídos ou, retomando a bela expressão de um pioneiro da história oral, Nuno Revelli, os "derrotados". Que ela continue a fazê-lo amplamente, mostrando que cada indivíduo é ator da história. (JOUTARD, 2000, p. 33).

Assim também é interesse dar voz aos que vivem em Criúva, mediante de sua festividade maior, não apenas como expressão da religiosidade do povo local, mas também de sua cultura e um verdadeiro patrimônio da localidade. Na medida em que se preservam costumes e características que atravessaram o tempo, e se identifica a localidade dentro e fora do município ao qual pertence o distrito, torna-se necessário o estudo acerca da Festa do Divino e a necessidade de melhor entendimento do papel destes festejos.

Dessa maneira, a questão religiosa mais marcante na localidade de Criúva é considerada a Festa do Divino Espírito Santo, que nos leva ao que diz Teixeira sobre o sentido do que seja a festa:

Em sua conotação mais essencial a palavra festa remete à noção, coletivamente vivenciada, de alegria, bem-estar, felicidade, satisfação, amizade, descompromisso. Tudo isto é expresso numa síntese perfeita, por coisa boa. Exatamente por isso é que as festas se constituem em algo muito afim com um atributo humano fundamental, qual seja o de procurar o desfrute das coisas tidas por boas. Os indivíduos e grupos que assim não procedem e, não importa a razão para tanto, o fazem como privação ou mesmo como mortificação auto-imposta. Daí que as festas, quaisquer que sejam elas, e desde que assim entendidas, possuem um extraordinário poder de mobilização. (TEIXEIRA, 1988, p. 23).

A partir desta concepção, fica evidenciado que a festa, além de momento litúrgico, também é espaço de convivência; representa o viver, o bem-estar, “o desfrute das coisas boas”, algo que leva a pensar o momento da festa com o profano. Promove a possibilidade dos moradores e daqueles que admiram a festa de se encontrar e dar vida ao ritual que tem a ver com sua história.

Percebe-se, na forte presença religiosa e na inter-relação entre o popular e o divino, o espaço para a diversão; assim, a festa transforma-se além de um espaço de culto, o exercício de uma das feições mais humanas da vida, a diversão. São os elementos do culto e da diversão que fizeram da Festa do Divino um evento peculiar mantido como tradição. Tal consideração leva em conta o fato de os festejos aproximarem-se da seguinte discussão conceitual proposta por Bornhein:

A palavra tradição vem do latim: traditio. O verbo é tradire, e significa precipuamente entregar, designa o ato de passar algo para outra pessoa, ou de passar de uma geração a outra geração. Em segundo lugar, os dicionaristas referem a relação do verbo tradire com o conhecimento oral, e escrito. Isso quer dizer que, através da tradição, algo é dito e o dito é entregue de geração a geração. De certa maneira estamos, pois, instalados numa tradição, como que inseridos nela, a ponto de revelar-se muito difícil desembaraçar-se de suas peias. Assim, através do elemento dito ou escrito algo é entregue, passa de geração em geração, e isso constitui a tradição – e nos constitui. (BORNHEIN, 1997, p. 18)

Este conceito é capaz de aproximar a realidade da Festa do Divino de uma tradição mantida pela população de Criúva, na medida em que, de geração em geração, os rituais contidos na Festa, bem como sua organização e a de seus componentes, foram mantidos e perpetuados. A população da localidade sente-se envolvida no processo de manutenção da festa em todos os aspectos. As palavras de Bornhein (1997) expressam o sentimento que a festa traz de solidariedade em relação aos moradores, e da memória coletiva que carregam consigo construída por seus antepassados:

O conjunto dos valores dentro dos quais estamos estabelecidos, não se trata apenas das formas do conhecimento ou das opiniões que temos, mas também da totalidade do comportamento humano, que só se deixa elucidar a partir do

conjunto de valores constitutivos de uma determinada sociedade. (BORNHEIN, 1997, p. 20).

A Festa do Divino deu vida à Criúva. Tal observação pode ser feita considerando a manutenção de elementos culturais oriundos da presença dos diferentes grupos que fizeram parte de sua história, mas também pelo envolvimento e pelo conjunto de valores mantidos pela própria população, nos momentos de expressão da religiosidade, hospitalidade, das manifestações ligadas à dança e à música, criando um fiel retrato da localidade.

2. Contextualização da História de Criúva e sua relação com a Festa do Divino

Considerar o estudo da história regional de Caxias do Sul implica uma visão mais ampla, no sentido de entender que esta não abrangeu apenas a influência da imigração italiana. A afirmação anterior nada mais é do que uma nova perspectiva de consideração em relação ao passado, não apenas da cidade, mas do município; assim, o presente estudo trata em especial do distrito de Criúva e da forte presença lusa e luso-brasileira em seus primórdios.

Nessa direção, o distrito de Criúva foi anexado ao município de Caxias do Sul por força de um movimento que remontou à década de 50, do século passado, com forte mobilização do antigo distrito de São Francisco de Paula. O principal motivo à época era o “desleixo” com a área em questão (ALVES, 2010), bem como a enorme distância em relação ao município-sede. De modo específico este espaço geográfico foi ocupado inicialmente pela presença lusa e luso-brasileira, sendo por isso o que o diferenciava em relação ao atual município sede, Caxias do Sul.

Como afirma Possamai (2005), a posse da terra em Criúva, em sua origem, aponta para a predominância de lusos e de luso-brasileiros devido às características dos sobrenomes familiares, ou seja, daqueles que receberam terras por meio de autos de legitimação no século XIX, tais como: Pacheco, Andrade, Ferreira, Alves, Silveira, Gomes e Santos. (POSSAMAI, 2005, p. 410). Diante do exposto, é possível observar um conjunto de elementos no âmbito cultural e especialmente religioso que advém da fase pioneira do distrito de Criúva, fato que chama especial atenção.

No que tange aos habitantes da localidade, é possível identificar a presença de habitantes, vindos de outras regiões dos Campos de Cima da Serra; entretanto, com destaque para São Francisco de Paula e especialmente Santo Antônio da Patrulha,

geralmente fazendeiros. Tal situação é comprovada mediante contato com os moradores mais antigos da localidade, como é o caso de várias famílias que fizeram parte do estudo *Raízes de Criúva e São Marcos*. (POSSAMAI et al., 2005).

A presença dos imigrantes italianos ocorre a partir do final do século XIX. Dentre as primeiras famílias, destaca-se: Bertussi, Pilati, Corso, Pante, entre outros, geralmente envolvidos com as atividades ligadas ao comércio ou à agricultura, dependendo da localização dos lotes adquiridos ao longo do tempo.

Enquanto os elementos lusos e luso-brasileiros, descendentes de lagunistas e provavelmente paulistas (RIZZON; POSSAMAI, 1987) dominavam e dominam até os dias atuais as áreas rurais ligadas à pecuária, os descendentes de colonos italianos especializaram-se na produção agrícola mais direta. Ao longo do tempo, ampliou-se o cultivo da uva, o que gerou uma especialização da produção, bem como uma distinção agrícola muito visível na localidade.

Esta referência aos elementos oriundos da imigração italiana, a partir do final do século XIX, fez com que estes imigrantes ampliassem o comércio com a presença de novos estabelecimentos, bem como um intercâmbio de elementos culturais que ocasionam especial interesse dentro deste estudo; afinal, a partir daí a principal festividade local, a Festa do Divino Espírito Santo, até então introduzida pelo elemento luso, foi incorporada por imigrantes italianos e assim passou a ampliar seu simbolismo.

A festa ganhou importância com a presença destas correntes migratórias; a religiosidade, marca dos imigrantes originários da península itálica fez os festejos serem reconhecidos, na medida em que foram incorporados pelos novos moradores da região de Criúva. Conforme relatos de antigo morador, Aparício Corso, hoje já falecido, ao se referir à vinda de sua família, diz que o pai em suas recordações o pai e a família foram para a Criúva em 1889 para conhecer a vila em plena Festa do Divino, mais especificamente em “uma sexta-feira, dia em que estavam levantando o mastro.” (POSSAMAI, 2005).

Diante da perpetuação dos festejos e de suas particularidades, surge o interesse pelo tema, elemento importante na formação do distrito e também do Município de Caxias do Sul, apesar da predominância da imigração italiana; afinal, a incorporação do local ao município se deu a partir de 1954. Desde o século XIX, até os dias atuais, é

possível definir que se mantém o culto e boa parte da popularização que a festa adquiriu.

3. Origem e sentido da Festa do Divino Espírito Santo

Ao se fazer uma análise da composição cultural da região de Criúva, pode-se inferir que há uma religiosidade, que aparece principalmente na maior manifestação: a Festa do Divino. Isto é percebido pelo fato de esta festa ter se tornado referência na identificação do distrito de Criúva, a qual se torna elemento da religião e da identidade local.

Por ser uma festa popular, a Festa do Divino é muito importante para os moradores de Criúva. Representa um dos patrimônios da comunidade, que foi transmitido de geração em geração, com o intuito de preservar sua força e seus ensinamentos. A origem da Festa remete aos hábitos religiosos que eram cultivados em Portugal, como devoção ao Divino Espírito Santo. Sabe-se que a primeira Igreja do Espírito Santo foi criada em Portugal, na vila de Alenquer e que a história dessa devoção tem a ver com a cultura lusa e luso-açoriana.

Como herança trazida pelos pioneiros lusos e luso-brasileiros, a Festa do Divino Espírito Santo tem uma origem histórica ligada ao continente europeu. Esta festa fez parte do conjunto de elementos culturais que este povo carregou ao deslocar-se para outra área territorial e foi, ao longo da História, agregada aos costumes das novas regiões conquistadas.

Quanto à origem do culto ao Divino Espírito Santo, este deve ser tratado como um verdadeiro e imenso repositório de costumes e tradições, trazendo assim uma circularidade cultural. (PRIORI, 2000). Justifica-se, portanto, a necessidade de se revisitar suas origens para posteriormente se entender as novas nuances adquiridas. Esta recomposição pode ser percebida em Criúva, objeto deste estudo.

Assim, com base no princípio cristão da Trindade, Eliade observa:

Uma das particularidades do cristianismo é a de especular sobre as complexas ligações entre três pessoas, numa estranha relação trinitária (Pai, Filho e Espírito Santo) e entre essa Trindade masculina e a uma figura feminina (a Virgem Maria) que, por sua vez, mantém com cada pessoa trinitária uma relação difícil de ser descrita. Por outro lado, as pessoas da Trindade são colocadas em diversas dimensões, estabelecendo-se assim

numerosas combinações entre elas ou no interior delas, e segundo cada dimensão. [...] (ELIADE, 1996, p.120).

O culto ao Divino Espírito Santo, efeito da presença da Trindade, “a luz do espírito santo”, *a sabedoria*, faz parte do cristianismo sob o ponto de vista litúrgico. Seu culto ganhou espaço entre os lusos, hábito carregado da Europa para as regiões coloniais, em particular o Brasil. O culto ou auto popular da Folia de Reis, que rememora a jornada dos reis Magos, festa também trazida pelos portugueses no início da colonização (JURKEVICS, 2005), as tradições populares, ações e gestos coletivos mantêm vínculo com as celebrações do Natal, incluída a figura do presépio no século XIII, com São Francisco e sacras representações. Os missionários e demais ocupantes da terra brasileira, vindos da Europa no século XVIII, incluíram entre nossa sociedade os elementos lusos que se mantêm também na Festa do Divino Espírito Santo.

Outra referência sob o ponto de vista da origem de festejos e influência portuguesa deve-se às procissões e ao seu caráter de afirmação do poder espiritual; particularmente, destaca-se a procissão do Corpo de Deus, a partir do século XIV, provavelmente 1318, com as lutas contra Castela até a dinastia de Avis. Este ato desenvolve-se com um simbolismo teológico-político, na medida em que reforçava o poder espiritual da Igreja e, ao mesmo tempo, os interesses do rei na glorificação pública dos feitos reais. (TINHORÃO, 2000). Destaca-se também o caráter oficial dado à procissão, o ato em si. Tal lembrança é feita aqui no sentido de reforçar o papel que os lusos exercem, bem como a herança no caso específico das procissões e cultivo da realeza aliada à Igreja, notadamente também tida como parte das festas do Divino Espírito Santo.

Ainda sobre o tema, festas do Divino, há que se fazer referência à peculiaridade da prática de dar esmolas em Portugal. Em especial destaca-se tal ato com os famosos “bodos”, prática comum dentro dos cultos religiosos dessas festas, que, de modo especial, já acompanhava a vida lusa, ainda antes de sua formação política no século XII, e foi incentivada a partir dos exemplos que vêm de Santa Isabel.

Originalmente, a Festa do Divino Espírito Santo remonta, como de resto, vários outros cultos e festejos do período de formação e expansão da nação lusa; corroborando esta afirmação vem à lembrança a figura da “Rainha Santa Isabel”. Essa rainha, na busca da pacificação das disputas familiares, destacando-se aquelas entre seu esposo D. Dinis e seu irmão Afonso, posteriormente com as filhas de Afonso, além daquelas entre

o filho Afonso IV e o neto Afonso XI (GIMENEZ, 2008), realizou uma série de práticas de filantropia e caridade, efeito de sua educação franciscana.

A partir de relatos do século XIV, destacando-se toda uma hagiografia que deu sentido ao culto, bem como uma difusão e popularização dos feitos caridosos de Isabel, divulga-se, com o desenrolar do processo de colonização portuguesa na América, a ocorrência das festas do Divino Espírito Santo, fato marcante a partir do século XV.

4. A Festa do Divino Espírito Santo de Criúva, um breve histórico

Em se tratando da ocorrência dos festejos do Divino Espírito Santo em Criúva, há que se associá-los à influência do contexto de ocupação local; já que a forte presença dos lusos e luso-brasileiros abriu caminho para a cultura destes ser predominante no local. Apesar a anexação a uma área predominantemente imigrantista desde a década de 1950, Criúva não abandonou o culto ao Divino, expressão comum empregada na localidade.

Ao contrário, o que se viu ao longo do tempo foi uma aproximação entre os elementos lusos e luso-brasileiros e o que foi acrescido pelos imigrantes italianos, após sua vinda; tais elementos fundiram-se na festa como comprova o relato de Ervino Ramos,³ morador da localidade de São Jorge da Mulada, interior do distrito de Criúva:

A Festa do Divino é sempre em maio, Nossa Senhora do Carmo, o dia dela, o dia da Nossa Senhora do Carmo é 16 de julho [...] Antigamente eles faziam sempre no dia da festa de Nossa Senhora do Carmo, agora não, agora eles fazem quando dá. [...] o cardápio era sopa de agnoline, churrasco, que nem agora...[...]galeto, às vezes eles faziam macarrão...Tá, então era uma mistura da comida italiana com a comida dos brasileiros [...] E o resto, a massa, essas coisas é de italiano. (RAMOS, 2015)

Como elemento de integração popular, a religião nesta construção, assume papel de coesão social, considerando o que diz Durkheim: “Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a elas aderem”. (DURKHEIM, 1960, p. 65)

³ O depoimento de Ervino é compartilhado por vários moradores que se sentem integrados aos hábitos que, ao longo do tempo, foram incorporados aos festejos; assim, é comum entre os moradores, ao serem questionados sobre qual seria o principal símbolo local, a sua identidade mais forte, ou ainda o que chama mais a atenção na localidade, aparece a Festa do Divino Espírito Santo como principal resposta. Ao mesmo tempo em que há um reforço de suas origens com indicação de como eram feitos os festejos em tempos passados, há uma extensa lista de características que marcaram a ocorrência dos festejos e a rica manifestação sobre festas passadas.

Na localidade de Criúva, a existência de igreja foi importante na aglutinação da comunidade; entretanto, existem relatos de que os festejos antes de se erigir o prédio já ocorriam, pois eram realizados na casa dos festeiros onde, inclusive por vezes, se desfaziam parte das repartições internas da casa para garantir acomodação adequada aos frequentadores. (CORSO, 2002).

A construção do prédio da igreja, o primeiro em madeira, no ano de 1913 e o segundo em pedra, inaugurado em 30 de janeiro de 1950, por sinal o mesmo até os dias de hoje - motivo inclusive de grande orgulho da população- segundo depoimentos, expressa símbolo marcante da arquitetura e religiosidade local.

Figura 2 – Imagem da fachada da atual igreja inaugurada em 1950



Fonte: Acervo do autor, Caxias do Sul, 2015.

Por volta da década de 20 do século passado, com a presença da professora Maria José Telles,⁴ natural de Santo Antônio da Patrulha e que foi morar em Criúva, após ter sido designada como professora na localidade houve um aumento do culto e ao mesmo tempo um fortalecimento da festividade, que até a década de 1950, por questões políticas como apontam moradores locais (CORSO, 2002), a festa ficou no obscurantismo⁵ e só foi retomada a partir da década de 1970.

Figura 3 – Imagem da bandeira trazida pela professora “Zequinha” ao distrito em 1920 que se encontra na residência de Breno Ramos



Fonte: Acervo do autor, Caxias do Sul, 2015.

O colaborador José Luiz Cavalli envolve-se há 10 anos com a Festa do Divino Espírito Santo e diz que aprendeu com Jorge Oliveira Rodrigues. Este, por sua vez, foi iniciador da retomada da festa na década de 70 e é elucidativo, em sua memória, ao tratar da origem da Festa do Divino na região de Criúva:

Em 1970 o Pe. Pedro assumiu a paróquia de Criúva, em 1971 ele já fez a primeira festa do Divino. Essa festa é de origem açoriana, da Ilha da Terceira, então ela é totalmente lusa (portuguesa) da região dos Açores. Ela subiu a serra na época com os portugueses e quando

⁴ A professora Zequinha, como também era conhecida Maria José Telles, deixou como herança a crença no Divino Espírito Santo, característica que seus descendentes mantiveram ao longo do tempo, inclusive um fato relativo a um incêndio em um galpão, que teria levado a professora Zequinha abraçar-se aos filhos para que o fogo não chegasse na casa onde se encontravam, fato relatado pelo filho Breno Ramos. (RAMOS, 2015).

⁵ O que aqui é apontado como “obscurantismo” nada mais foi do que um certo abandono, visto que as discussões na localidade por questões políticas teriam levado a comunidade a um grau de divisão que não permitiu aos moradores terem interesse na manutenção dos festejos. É corrente no distrito as falas que apontam um nítido desentrosamento entre os moradores levando a dissolução dos laços de unidade comunitária, a luta pela anexação acabou por criar um “desconforto” entre os moradores.

descobriram Criúva que está fazendo 243 anos por aí, os primeiros registros de terra e os primeiros que adquiriram terras. Esta tradição e esta religiosidade veio desta época. (CAVALLI, 2015)

Esta afirmação também é compartilhada pela historiografia acerca do local, tanto no que tange à origem quanto à retomada feita pelo Pe. Pedro Rizzon⁶ (POSSAMAI, 2005). Além de líder religioso, possuía carisma junto à comunidade e era um empolgado defensor das festas, como provam as imagens ainda hoje expostas no salão da comunidade. A memória local foi fonte importante para a análise da história e de boa parte dos aspectos relativos à Criúva. Estudos realizados até o momento reforçam tal caráter e não seria diferente acerca da Festa do Divino.

Figura 4 - Preparação da Festa do Divino de 1982



Fonte: Acervo Sra. Vera Cioatto e Mônica Cioatto, Criúva, 2015.

A dança e o entretenimento promoveram aspectos únicos de convivência, especialmente na localidade de Mulada, em que é comum o relato de encontros informais. Os moradores lembram: “Antigamente tinha muitas serenatas.” (MARTINS, 2015). Dessa forma, se propagou a musicalidade que é também muito presente na memória local. Estas situações transformaram-se na voz do passado encrustada naqueles

⁶ O Pe. Pedro Rizzon, em sua simplicidade, é colocado como o grande responsável pela retomada da festa; além disso, é corrente a referência do mesmo como um padre próximo à comunidade e mais que um líder espiritual, alguém que incorporou os costumes locais e foi um incentivador à manutenção dos laços que a comunidade retomou, após a década de 70.

que vivem e rememoram o lazer, mas, ao mesmo tempo, retratam experiências e, conseqüentemente, parte das experiências do grupo, papel que apenas pela oralidade se poderia recuperar e transformar em elemento para a construção do conhecimento.

Toda esta riqueza cultural acabou sendo incorporada à Festa do Divino que, ao longo do tempo, passou a contar com outra organização, devido ao maior número de rituais e eventos, como narra José Luiz Cavalli, de modo resumido, ao retratar seus passos iniciais:

O que acontece é feito o envio da bandeira, uns sessenta dias antes, isso é 1º de março, é dada a bênção da bandeira e dos instrumentos e aí então é saído em todas as comunidades. Nós temos 15 capelas, aí então é rezada uma missa e deixada a bandeira para o bandeireiro, o alferes e esse alferes vai passar em todas as casas na capela dele e assim sucessivamente. Feito isso, a gente começa a visitar os municípios vizinhos; onde existem os ex-festeiros é feita a louvação na casa, é oferecida alguma coisa para comer, doce ou outra coisa. O Pe. Pedro dizia indispensavelmente o merengue. É a tradição que hoje ainda existe na Ilha dos Açores. (CAVALLI, 2015).

Ainda, segundo Cavalli (2015), são visitados vários municípios e instituições públicas para a divulgação da festa e coleta das doações. Dentro desta fase inicial, o entrevistado reporta que, nos Açores, a designação de mordomo foi substituída em Criúva pelo termo festeiro. Também, segundo o mesmo entrevistado, a adoção de dois casais de mordomos, após 2011, e a prática do bodo - que em Criúva passou a ser um almoço pago por esses casais - também foi adotada.

Em relação às novenas, elemento ainda presente nos festejos, diferentemente do tríduo que existia na fase antiga da festa, estas passaram a ser em número de nove e antecedem a festa propriamente dita e são ornadas de uma série de simbolismos. As novenas ocorrem à noite, cada noite tem um homenageado e os participantes se reúnem no salão paroquial para posteriormente se dirigirem à igreja.

Toda a equipe de Louvação, o Imperador e Imperatriz, capitão de mastro e esposa, festeiros, festeiro de honra, aias, coordenadores e auxiliares, autoridade da sede, croinhas, sacerdotes e tocadores se reúnem no salão paroquial, diante de um “Esplendor” esculturado em madeira. As festeiras colocam a capa e cetro no Imperador e Imperatriz. As aias buscam as bandeiras e entregam para festeiros, festeiro de honra e capitão do mastro. Em cada noite, há revezamento de quem puxa a caminhada até a Igreja. Nesta, todo o acompanhamento é animado pela música, sinos tocando, foguetes e fogos de artifício. (POSSAMAI, 2005, p. 700).

Após as rezas que ocorrem nas novenas, os presentes participam de janta realizada pela equipe organizadora e em cada dia há um cardápio. No final da noite, há um baile e os moradores festejam e dançam em homenagem ao Divino.

O ritual referente à festa do Divino, em Criúva, mostra que toda a comunidade participa da mesma, a começar pela liturgia e por toda a ritualização, como se pode entender:

As cerimônias consistem na chegada do Capitão do mastro e esposa, numa carroça ou charrete puxada por cavalos. Eles conduzem a bandeira e comes e bebes para serem distribuídos entre os presentes, principalmente para as crianças. Em seguida, é dada a bênção, e erguido o mastro. A equipe da Louvação canta e saúda os presentes. Neste momento, o Capitão do mastro, que comandou e esteve na frente das visitas e convites feitos durante 30 dias, entrega o comando ao Imperador. (POSSAMAI, 2005, p. 700).

Além desta parte religiosa, a festividade tem também seu aspecto econômico, por meio da agenda social, que é realizada no salão paroquial. Ela envolve a realização dos almoços, das jantãs e dos bailes e da reunião dançante, que ocorre no dia da festa.

A parte social é o momento em que fica visível a miscigenação entre os diferentes elementos culturais lusos e luso-brasileiros, com a imigrantista italiana, além de outros aspectos e hábitos trazidos para o distrito por outros contingentes populacionais e que permanecem remanescentes na localidade. Através do depoimento do colaborador José Luiz Cavalli, é possível identificar a forma como acontece a integração dos diferentes hábitos, o espaço das novenas é expressão clara, como se pode perceber:

Todas as noites tem jantares com cardápios diferentes, bailes com músicos diferentes também e cobrados nós temos quatro noites. Na primeira sexta-feira não é cobrado nada, portaria franca, só paga o ingresso da janta, não paga a mesa, nem a entrada do baile. No sábado é cobrado mesa e entrada. No domingo não se cobra nada até quarta, na quinta é a noite jovem por que a juventude dizia que “só tinha música gaúcha, o jovem não pode participar”, porque tem uns que não gostam de música gaúcha, então foi colocada a noite jovem com banda, criação de 1980 por aí. (CAVALLI, 2015).

A alimentação, nas noites de novenas, acompanha a presença dos diferentes grupos, com destaque para a noite gaúcha, italiana e também comida alemã. Nem sempre foi assim, o entrevistado reporta que “quando começou era o dia da festa, depois começou o tríduo e em 1973-74 é que começou as novenas e aí é que cresceu a festa.” (CAVALLI, 2015). Cavalli ainda aponta:

Quando veio a festa era tudo portugueses, pelo-duro com se chama, depois com a imigração, italiana e alemã, os povos começaram a se misturar e também se adequaram, começaram a gostar da festa pela religiosidade, se integraram, por isso que é feita na Festa do Divino a noite da comida italiana, outras que é massa que é mais alemã, o churrasco que é do gaúcho, o tortei que é de origem italiana e por isso que foi feito uma mistura durante os jantares, para também fazer essa junção para agradar a todos. (CAVALLI, 2015).

Durante a festa, ainda é possível perceber que outros elementos pertencentes à localidade fazem parte do evento, como a música na louvação e nos bailes, o queijo empregado nas rifas, os leilões de animais. Essas diversões tornam a comunidade cúmplice de uma história que se mantém por mais de século em Criúva e, apesar de adaptar-se a novas condições, na maior parte de seus rituais e elementos, serve de perpetuação da “tradição genuína”. (HOBBSAWN, 1997, p. 9). A partir dos relatos e também da produção feita até o momento sobre a Festa do Divino, percebe-se que a Igreja serviu como elemento de aproximação entre imigrantes italianos, lusos e luso-brasileiros, bem como fez com que a vida coletiva, através dos elementos da festa, criasse verdadeira expressão simbólica da fusão de culturas e da construção identitária.

Referências

- ALVES, Luiz Antônio. **Criúva: um povoado brasileiro**. Caxias do Sul: ed. Evangraf, 2010.
- BORNHEIM, Gerd. O Conceito de tradição. In: BORNHEIM, Gerd. et. al. **Tradição e contradição**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- CAVALLI, José Luiz. José Luiz Cavalli: depoimento set. 2015. Caxias do Sul, 2015. 1 cassete sonoro. Entrevista concedida a Alvoni A. P. dos Passos.
- CORSO, Aparício: depoimento jan. 2002. Caxias do Sul 2002. 1 cassete sonoro. Entrevista concedida a Alvoni A. P. dos Passos.
- CRUZ, Jairton Ortiz Da. **A festa do divino espírito santo em Gravataí/RS ao longo dos séculos XX-XXI e sua ressignificação**. São Leopoldo: Unisinos, 2015.
- CRUZ, Jairton Ortiz da Cruz. O ofício do historiador e a Festa do Divino Espírito Santo em Gravataí/RS. In: Anais... Natal, 2013. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – CONHECIMENTO HISTÓRICO E DIÁLOGO SOCIAL: Natal – RN, 22 a 26 jul. 2013.
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Abril, 1968.
- ELIADE, Mircea. **Origens: História e sentido da religião**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1969.
- _____. **Dicionário das religiões**. SP: Martins Fontes, 1994.
- GIMENEZ, José Carlos. Santificação: o religioso e o político no processo de canonização da rainha Santa Isabel de Portugal. **Revista Brasileira de História das Religiões – Dossiê Identidades Religiosas e História**, ano I, nº 1, maio 2008.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

JOUTARD, Philippe. Desafios à história oral do século XXI. In: FERREIRA, Marieta de Moraes et al. (Org.). **História oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Fiocruz, FGV/CPDOC e Casa de Oswaldo Cruz, 2000. p.31-45.

JURKEVICS, Vera Irene. Festas religiosas: A materialidade da fé. **História: questões e debates**. Curitiba: UFPR 2005.

MARTINS, Laídes Nunes. Laídes Nunes Martins: depoimento set. 2015. Caxias do Sul, 2015. 1 cassete sonoro. Entrevista concedida a Alvoní A. P. dos Passos.

POSSAMAI, Osmar (Org.) **Raízes de São Marcos e Criúva**. Porto Alegre: EST, 2005.

PRIORI, Mary Lucy Del. **Festas e utopias no Brasil colonial**. SP: Brasiliense, 2000.

RAMOS, Ervino. Ervino Ramos: depoimento jul. 2015. Caxias do Sul, 2015. 1 cassete sonoro. Entrevista concedida a Alvoní A. P. dos Passos.

RIZZON, Luiz A.; POSSAMAI, Osmar João. **História de São Marcos**. São Marcos: Ed. dos Autores, 1987.

RODRIGUES, Jorge Oliveira. **Jorge Oliveira Rodrigues**: depoimento jan. 2014. Caxias do Sul, 2014. 1 cassete sonoro. Entrevista concedida a Alvoní A. P. dos Passos.

SILVA, Eliane Moura da. Estudos da religião para um novo milênio. In: KARNAL, Leandro et al. **História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas**. 4ª reimpressão, São Paulo, SP: Contexto, 2015.

TEIXEIRA, Sérgio Alves. **Os recados das festas: representações e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Funarte/INF, 1988.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo, SP: Ed 34, 2000.

A FERROVIA NA REGIÃO DE IMIGRAÇÃO ALEMÃ OBSERVADA ATRAVÉS DA FOTOGRAFIA E DO RELATO DO VIAJANTE MICHAEL G. MULHALL

Cinara Isolde Koch Lewinski
Mestranda em
História/UNISINOS Bolsista/taxa
Capes/Prosup

Introdução

Este texto tem o objetivo de analisar a importância da ferrovia no séc. XIX para a região do Vale dos Sinos, área de imigração alemã, a partir do estudo dos relatos de Michael G. Mulhall a respeito de suas impressões como testemunha da inauguração da ferrovia em São Leopoldo e por meio da observação da fotografia do acervo do Museu do Trem que demonstra a sua importância econômica para a colônia alemã nesse período.

Para dar suporte teórico a análise interpretativa do relato do jornalista inglês sobre as colônias de imigração alemã se utilizou as concepções de Mary Pratt. De acordo com a autora, os viajantes movidos por vários interesses oficiais ou não, sondavam as paisagens naturais e agrupamentos humanos, rurais ou nativos dos continentes colonizados em busca de possibilidades de investimento capitalista e/ ou de empreendimentos científicos. Assim sendo, os relatos jornalísticos e a narrativa de viagens através do discurso civilizatório¹ foram mediadores essenciais entre a rede científica e o público europeu mais amplo e, portanto, formadores de opinião pública sobre as representações da América e da África. Então, percorrendo os relatos de Mulhall sobre a estrada de ferro Porto Alegre- Novo Hamburgo se pretende refletir sobre as narrativas produzidas pelo jornalista inglês a partir do assunto proposto e as possíveis representações da região do Vale dos Sinos repassadas para o mundo². Dessa

¹ Mary Pratt considerou o discurso civilizatório como sendo uma normalizadora e homogeneizadora retórica da desigualdade.

² A edição original do livro escrito por Mulhall foi publicada em Londres no ano de 1873. Este livro foi traduzido para os festejos do Sesquicentenário da Imigração Alemã em 1974.

forma, se entenderá o livro de Mulhall não somente como mero registro para a produção de informações, mas também com intenções políticas e com objetivos bem direcionados para a legitimação do domínio europeu sobre as terras colonizadas.

E para estudar o conteúdo implícito da imagem foi utilizado o método iconológico proposto por Panofsky³, pelo qual se buscou fazer uma releitura dos valores simbólicos associados às representações que a fotografia escolhida apresenta sobre a ferrovia na região do Vale dos Sinos. Sendo assim, neste trabalho a fotografia será vista como uma das fontes históricas para analisar o tema, pois nela percebemos a qualidade de documento⁴ devido à intencionalidade da sua produção em torná-la como tal, e conforme Vangelista Chiara, “as imagens procedentes do passado tornam-se fontes históricas como documentos de uma construção narrativa visual, que fornece indícios de um contexto social e cultural.” (CHIARA, Vangelista, 2008, p.50). Além disso, a fotografia escolhida é o único documento do período monárquico encontrado e, devido à falta de outros registros no Museu do Trem-SL sobre a ferrovia da região nesse período, se torna uma fonte importante para o estudo de caso.

Portanto, adotando a história cultural que atualmente considera que as manifestações e os produtos mais diversos das atividades humanas podem transformar-se em fontes históricas (CHIARA, 2008), utilizaremos o relato de Michael Mulhall e a fotografia do acervo do Museu do Trem-SL para o estudo da ferrovia na região do Vale dos Sinos, área de imigração alemã, e deste modo, as fontes históricas usadas neste artigo serão analisadas como produtos de representação social e cultural de determinados grupos num contexto de uma época.

1. O relato de Michael Mulhall sobre os empreendimentos ingleses na ferrovia gaúcha e a sua inauguração

Michael Mulhall⁵, um viajante inglês, escreveu um livro⁶, após uma excursão turística através de diversas regiões do Brasil meridional em 1871, intitulado “O Rio

³ Erwin Panofsky, crítico e historiador de arte nasceu em Hannover no ano de 1892 e tornou-se um dos principais representantes do chamado método iconológico que impõe o estudo da historicidade da imagem analisada.

⁴ Ana Maria Mauad no artigo “Através da Imagem: fotografia e História” (1996) apresenta a fotografia como uma mensagem que se elabora através do tempo, tanto como imagem/monumento quanto como imagem/documento, tanto como testemunho direto quanto como testemunho indireto do passado.

⁵ Mulhall tinha formação acadêmica em estudos estatísticos. Fundou o jornal de língua inglesa “Buenos Ayres Standard” na Argentina. Alternava o seu trabalho de jornalista com as pesquisas estatísticas. Veio a

Grande do Sul e suas colônias alemãs”. Como tantos outros viajantes, o autor produziu um discurso civilizatório destacando a influência “benéfica” dos europeus sobre a política e a economia das regiões observadas. Essa produção bibliográfica, não somente transmitiu informações das áreas observadas, mas também formou a opinião do público europeu sobre as mesmas. Em forma de diário de viagem, apresentou o registro de tudo que lhe chamava a atenção, através de comentários sobre a fauna, a flora, a geologia e a economia das zonas coloniais visitadas. Nas áreas colonizadas, o autor acompanhou a inauguração de várias obras de empresas inglesas, dentre elas a estrada de ferro Porto Alegre - Novo Hamburgo, e através dos seus registros os leitores ingleses passaram a conhecer melhor o desenvolvimento desse empreendimento e o Vale dos Sinos, que para muitos até então era desconhecida. Como observações de Mulhall privilegiavam vestígios de civilização e a economia das áreas visitadas, tão logo indicou com os seus comentários às potencialidades de penetração do capital europeu. Ainda que o objetivo inicial da viagem fosse somente fazer uma excursão de férias não deixou de cumprir o mesmo papel dos cronistas viajantes contratados por investidores.

[...] esses viajantes de princípios do século XIX eram frequentemente enviados para ‘o novo continente’ por companhias de investidores europeus como especialistas à procura de recursos exploráveis, contatos e contratos com as elites locais, informações sobre possíveis associações, condições de trabalho, transporte, mercados potenciais e assim por diante. (PRATT, 1999, p.252)

Então, conforme Pratt em seu livro “Os Olhos do Império”, a dominação econômica europeia se deu com grande intensidade principalmente a partir do séc. XIX, quando especialmente o capital britânico foi investido na América do Sul em forma de empréstimos para a construção de estradas de ferro e de rodagem, modernização de portos e minas e para o desenvolvimento de novas indústrias. Diante dessa situação, vários países sul-americanos tinham se tornado dependentes economicamente da Grã-Bretanha até o final do séc. XIX e é nesse momento que surgiram novas expedições vanguardistas⁷. Os expedicionários da vanguarda capitalista tinham a tendência de discutir os planos expansionistas europeus em seus escritos e consagrá-los (PRATT, 1999).

convite de vários membros da colônia britânica do RS para passar férias em nosso Estado e assistir as inaugurações de algumas obras realizadas por empresas anglo-brasileiras. (MULHALL, 1976).

⁶ Conforme o livro de Mulhall (1976), as anotações de uma excursão turística passaram a se tornar um registro com o objetivo de publicar um livro após a sua visita a região do Vale dos Sinos-RS, onde a etnia teuto-brasileira despertou o interesse em transformar num detalhado estudo dos colonos e das suas colônias.

⁷ Pratt denominou os escritores-viajantes do período do pós-independência na América hispânica de vanguarda capitalista.

De certa maneira, Michael Mulhall pode ser considerado um escritor viajante da vanguarda capitalista, segundo as características de Mary Pratt, pois abordou implicitamente os planos expansionistas europeus em seus relatos sobre a inauguração e os empreendimentos ingleses na estrada de ferro Porto Alegre - Novo Hamburgo, publicados em seu livro ⁸, em 1873. No capítulo do livro que diz respeito aos empreendimentos ingleses em Porto Alegre, Mulhall iniciou o seu relato destacando que todas as iniciativas britânicas estavam sob a direção de engenheiros ingleses, inclusive a ferrovia gaúcha, dos quais os engenheiros Srs. Sawyer e Turner, construtores das linhas da Bahia e de Pernambuco, ficaram incumbidos de construir a estrada de ferro ligando a Capital da Província a Novo Hamburgo. Além disso, fez previsões otimistas com relação à estrada de ferro para a região e para os investidores. Segundo o autor, a ferrovia traria um rico e crescente comércio para o Vale dos Sinos, já que a região era produtora de cereais e vegetais e também fabricante de tabaco, manteiga, porcos, e outros produtos. Para as companhias inglesas visualizou um rentável investimento, pois o governo brasileiro se reservou o direito de comprar a linha após 30 anos de concessão e o privilégio para a companhia impediria que qualquer outra linha fosse construída num raio de 20 milhas, o que significava o monopólio do transporte nessa região (MULHALL, 1976 p.64-65). Então, Mulhall não se deteve somente a observar a construção da ferrovia linha POA-NH, motivo pelo qual foi convidado a passar as férias no Brasil meridional, mas também fez anotações sobre a economia e o governo brasileiro que conforme ele, tinha uma administração bem orientada, pois dava segurança, tranquilidade e terras aos colonizadores que nunca mais retornam a Europa⁹. (Mulhall, 1976, p.64-65)

No capítulo referente à ferrovia de Novo Hamburgo, o jornalista inglês descreveu a distância, os custos, as dificuldades de engenharia, o trajeto e os prazos¹⁰ para a conclusão da linha POA- NH. Também, fez referência ao mapa publicado pelo Sr. John Mac Ginity¹¹ que projetava, depois da conclusão do prolongamento de Novo

⁸Mulhall descreveu a inauguração e os empreendimentos ingleses da estrada de ferro Porto Alegre - Novo Hamburgo em mais de uma dezena de páginas, distribuídos em três capítulos não consecutivos.

⁹ Cf. Avé-Lallemant viajou pelo RS em 1858, e relatou aos seus leitores o abandono dos alemães pelo Governo, denunciando a falta de estrutura (escola, igrejas, etc..) enfim, condições adequadas para abrigar os alemães em áreas inóspitas.

¹⁰ Os empreiteiros Srs. Watson & Bevan Smith esperavam abrir a linha ao tráfego entre 12 a 18 meses após o início das obras (1871) Porém, a linha só foi inaugurada em 1874, conforme Germano Moehlecke.

¹¹ John Mac Ginity conseguiu a concessão da construção da estrada de ferro de Porto Alegre a Novo Hamburgo e seguiu em 1871 para Londres, onde formou a Brazil Railway Company Limited. Com o

Hamburgo, estender a ferrovia a Cachoeira e Uruguaiana com previsão para ser finalizada em torno de 10 anos¹². Além disso, observou que o tráfego entre Novo Hamburgo e Porto Alegre traria um excelente rendimento¹³ para os acionistas, levando em consideração o próspero comércio gaúcho e a riqueza da região, conforme o seguinte trecho:

O progresso da província de Rio grande é, sem dúvida, devido principalmente às colônias alemãs, que lhe granjearam o título de “Celeiro do Império Brasileiro”. As finanças da província são tão prósperas, que no ano passado houve um “superávit” de 17.000 libras. Sem dívidas a pagar, o governo pode dedicar todas as suas energias ao desenvolvimento das ferrovias, que estão destinadas a aumentar notavelmente a riqueza pública e privada. (MULHALL, 1976, 71)

Diante dos comentários do jornalista inglês, se presume que Mulhall provavelmente julgou ser uma oportunidade de investimento e por isso, se pode verificar a sua preocupação em buscar novos investimentos, mesmo que não tivesse declarado esse propósito em suas anotações. Porém, deixou evidente que estava fazendo essa excursão ao Brasil meridional a convite de membros da colônia britânica e deste modo, procurou registrar o que potencialmente fosse interessante para esse grupo. Nesse sentido, a burguesia europeia buscava aumentar a produtividade com o objetivo de crescimento dos lucros, por isso apontava novos investimentos através das expedições científicas com a pretensão de dominar o mercado internacional. Os relatos dos viajantes tornaram-se catalisadores das energias e de recursos por meio de intrincadas alianças das elites comerciais e intelectuais da Europa (PRATT, 1999) e analisando por essa perspectiva, se confere a Mulhall a imagem de mais um desses viajantes, ainda que não tivesse declarado a intenção de observar as regiões colonizadas para estimular futuros investimentos.

Então, com o propósito revelado de assistir as inaugurações de algumas obras realizadas por empresas anglo-brasileiras, Mulhall visitou o Vale dos Sinos e no capítulo dez descreveu a inauguração da ferrovia Porto Alegre – Novo Hamburgo em

auxílio de Lord Claude Hamilton e Sir James Brunless, este um dos mais renomados engenheiros ingleses da época.

¹² John Mac Ginity não chegou a ver a conclusão da estrada de ferro POA-NH (1876), devido ao seu falecimento em 1875.

¹³ No registro feito sobre a fala do Presidente da Província para a Assembleia, em 20/03/1876 a respeito do desempenho da estrada de ferro no ano anterior, deixa claro que estava longe de atingir uma louvável prosperidade. (MOEHLECKE, 2002, p. 62). Moehlecke descreve em seu livro que os relatórios da Província em 1877, além de apontarem para a Companhia ser deficitária, também eram um tormento os juros de 7% sobre o capital aplicado para o Tesouro do Estado. (MOEHLECKE, 2002, p. 68).

São Leopoldo¹⁴. Nesse capítulo, iniciou com a descrição da agitação da cidade com a espera da inauguração, aonde inúmeras pessoas vieram da capital e das colinas vizinhas de São Leopoldo para assisti-la. Segundo seu relato, todos esperavam o Presidente da Província, o Bispo e os seus acompanhantes que viriam de Porto Alegre em três vapores pelo rio dos Sinos e deveriam ser recebidos pelas autoridades municipais.

Dentre os registros de Mulhall nesse dia, estão as descrições dos ambientes decorados para a festa, a igreja e a estação provisória, esta última foi o local escolhido para ser servido o banquete e preparado para receber o Presidente da Província, as autoridades locais, o Bispo e os convidados solenes. Do lado de fora da estação provisória de São Leopoldo se ostentou a bandeira brasileira e a inglesa. O terreno do prédio estava decorado com bandeiras de várias nações colocadas em altos postes e no meio havia um palanque coberto, onde se posicionariam as autoridades. Também havia no pátio um pavilhão fronteiro, que estava reservado para as damas que segundo o escritor, embelezariam o evento.



Imagem da pá de prata feita especialmente para o lançamento da pedra fundamental da estação São Leopoldo, em 1871(PRESERVE 1985, p.10).

Conforme o jornalista inglês seguiu-se o protocolo após a chegada das pessoas aguardadas. A solenidade iniciou com a benção do Bispo à frente da pedra

¹⁴ A viagem inaugural ocorreu no dia 13 de abril de 1874, no trecho Porto Alegre a São Leopoldo, tendo paradas em Canoas e Sapucaia. O trecho São Leopoldo a Novo Hamburgo (segunda etapa da obra) não estava concluída. (MOEHLECKE, 2002)

fundamental¹⁵ acompanhado de um padre jesuíta e de alguns outros. Posteriormente, houve o discurso do Presidente Melo e em seguida de Mac Ginity e Bevan Smith¹⁶, que durante o evento depositaram uma caixa contendo moedas, jornais locais e coisas desse tipo no buraco da pedra fundamental¹⁷. Depois, se deu o lançamento da pedra, momento pelo qual os engenheiros apresentaram a colher de pedreiro ao Presidente da Província e a pá¹⁸ ao Conselho Municipal de São Leopoldo com a seguinte inscrição: “Esta pá foi usada pelo Presidente Melo para cavar o Primeiro torrão de terra da Estrada de Ferro de Novo Hamburgo, na presença de John MacGinity, concessionário; Bleary, engenheiro; Bevan Smith, empreiteiro; e uma grande multidão neste 26º dia de novembro de 1871”¹⁹ (MULHALL, 1974, p. 86). Após o lançamento, o Presidente da Província, os convidados e as autoridades locais e eclesiásticas se dirigiram para a estação improvisada, onde foram feitos os brindes, juntamente com os comentários. Dentre as falas, neste trabalho serão destacadas algumas, como do Sr. Thompson, um anglo-brasileiro:

Numa ocasião como a presente, não devemos nos esquecer do Legislativo do Rio Grande, que se adiantou com um subsídio liberal na forma de uma garantia do capital, a fim de estimular a introdução de ferrovias nesta Província. Foi um objetivo que congregou todas as simpatias e o patriotismo dos legisladores, pois estes sentiram que a locomotiva é a grande força civilizadora dos países novos, a conquistadora dos tempos modernos, unindo povos e comunidades, fundando sociedades onde antes era deserto, e portanto mais gloriosa que os canhões destruidores, que os homens tem uma tendência muito grande a olhar com respeito. Confio em que todos os presentes se unirão a mim neste brinde ao Legislativo da Província. (MULHALL, 1976, p.86)

A narrativa do Sr. Thompson descrita por Mulhall dá a entender que a introdução da ferrovia foi uma aceitação unânime, no entanto, não foi isso que ocorreu. Moehlecke apresenta a construção da ferrovia com outra perspectiva, baseado nos documentos da Assembleia Provincial Conforme o autor, “a iniciativa também tinha opositores” (MOEHLECKE, 2002, p.24). “Inclusive, percebe-se que apesar do interesse

¹⁵ Pesado pedaço de arenito vermelho.

¹⁶ Empreiteiro da ferrovia da estrada de ferro Novo Hamburgo.

¹⁷ Essa iniciativa demonstra que a pedra fundamental foi produzida como monumento, com a finalidade de rememorar o evento futuramente.

¹⁸ Obra de artesanato feita em Porto Alegre especialmente para a solenidade de inauguração das obras da estrada de ferro Porto Alegre-Novo Hamburgo e o cabo ostenta umas 12 espécies de madeiras nativas. Segundo, Mulhall, a pá de pedreiro também foi feita exclusivamente para esse evento.

¹⁹ A inscrição feita na pá deixa evidente a ideia de tornar o objeto um documento/monumento, ou seja, com a intenção de deixar um vestígio da celebração do início das obras da estrada de ferro Porto Alegre-Novo Hamburgo para as gerações futuras. Enfim, a inscrição na peça deixa claro a pretensão de tornar o momento histórico.

que a novidade suscitava, a maioria dos deputados não entendiam da matéria. ”²⁰ Além disso, o Presidente da Província, Francisco Ignácio Marcondes Homem de Mello, comentou para a Assembleia Legislativa que havia prioridades muito mais urgentes por executar do que aplicar o vultoso valor necessário para a construção da ferrovia. Sendo assim, defendia a ideia da estrada de ferro ser construída com a iniciativa particular, da qual não seria contrário, porém achava melhor a Província não contrair obrigações com esse empreendimento. Apesar das ressalvas do Presidente da Província, o contrato entre o concessionário John Mac Ginity e o Governo da Província para a construção da estrada de ferro Porto Alegre- Novo Hamburgo é assinado no dia 10 de janeiro de 1867²¹. Após a assinatura do contrato, muitos ajustes no contrato foram feitos até o ano de 1871, quando foi lançada a pedra fundamental.

Voltando ao relato testemunhal de Mulhall no dia da inauguração do início das obras da ferrovia, o jornalista inglês descreveu o discurso do Presidente Mello durante os brindes da seguinte forma:

O Presidente Melo levantou-se para agradecer [...] e depois pediu ao grupo para, junto com ele, brindarem o Gabinete Paranhos, por ter levado a cabo, duas das maiores medidas que poderiam ser tomadas por um estadista, a Reforma Judiciária e a Abolição da Escravatura; a última de muito maior envergadura, pois consagrava os preceitos do Evangelho, que considerava todos os homens com direitos iguais. Esta grande medida, repetiu iria imortalizar o nome do Visconde do Rio Branco (MULHALL, 1976, p.88).²²

Então, não se percebe nenhum comentário sobre a ferrovia em sua narrativa descrita, mas consagrou a iniciativa de abolir a escravidão, pois se presume que sabia que agradaria aos ingleses. Após, a explanação de outros convidados relatados pelo jornalista inglês, o Presidente Mello tomou novamente a palavra para finalizar as saudações falando das qualidades de Sua Majestade, o Imperador e a Família Imperial que Mulhall transcreve da seguinte forma:

Todos os brasileiros têm razão de se orgulharem de D. Pedro, o primeiro cidadão de seu país e um modelo de administrador. Na sua recente viagem pela Europa, foi recebido por toda a parte como um monarca liberal, estadista sadio e de avançada ilustração, enquanto no Brasil é ainda conhecido como um homem de virtudes domésticas e de gosto apurado, um encorajador dos empreendimentos industriais, um amigo dos pobres e um verdadeiro patriota. Queira Deus que ele continue a reger por muito tempo

²⁰ Ibid., p. 24

²¹ Ibid., p.24- 25

²² A elite dominante brasileira tinha consciência de que a abolição da escravidão era inevitável, devido à dependência econômica e a pressão inglesa. Ou seja, a Inglaterra pressionava o Governo Brasileiro a introduzir a mão-de-obra-assalariada devido aos seus interesses em expandir o comércio para além do Atlântico.

os destinos do vasto Império que atualmente governa! (MULHALL, 1974, p.88).²³

O discurso deixa evidente que, conforme Petrone (1982), o Poder Central estava em sintonia com os amplos interesses do capitalismo industrial internacional que promoviam e auxiliavam as imigrações e também aplicavam grandes capitais destinados aos produtos que essas populações europeias transplantadas para outras áreas do globo desejavam e estavam acostumadas a consumir.

Portanto, como se pode perceber, os discursos no ato da inauguração das obras da ferrovia na Província do Rio Grande do Sul descritos por Mulhall mereceriam um estudo mais aprofundado, porém este artigo seguirá com o desenvolvimento do tema proposto com a análise da fotografia da ferrovia produzida no séc. XIX.

2. A fotografia como fonte para o estudo da ferrovia na região de imigração alemã



Estação ferroviária de São Leopoldo-RS no final do séc.XIX (Arquivo do Museu do Trem-SL).

²³ Segundo, Daniel do Lago Godoi, “apresentar-se como um Estado forte, centralizado, civilizado e moderno, diante das contradições presentes no Brasil do Oitocentos, era o tom de um discurso que considerava a ciência como um dos caminhos para o progresso” (GODOI,2009 apud WILKE;ANTUNES, 2012, p.196).

Para fazer o estudo do conteúdo implícito da imagem foi utilizado o método iconológico proposto por Panofsky para desvendar os valores simbólicos associados às representações que a fotografia²⁴ apresenta sobre a ferrovia na região do Vale dos Sinos. Em primeiro lugar, para analisar a fotografia na íntegra foi preciso entender o contexto da colônia de São Leopoldo como base no processo de colonização alemã ocorrida na região a partir de 1824, com os primeiros colonos fixando-se na área da desativada Real Feitoria do Linho Cânhamo. A Colônia cresceu rapidamente devido às terras férteis e as condições favoráveis para cultivo fazendo de São Leopoldo e outros núcleos coloniais do seu entorno um polo da produção e comércio de gêneros alimentícios. A partir de 1860, a região do Vale do Rio dos Sinos, e principalmente São Leopoldo, passou a produzir produtos agrícolas para exportação, permitindo também que Porto Alegre se beneficiasse desse desenvolvimento econômico, visto que a capital da província caracterizou-se como o principal centro exportador dos produtos coloniais. Por isso, com o aumento da produção tornou-se necessária à construção de uma ferrovia. A inauguração do trecho Porto Alegre – São Leopoldo ocorreu em 1874. Logo, esses fatos são importantes para o estudo da imagem analisada, pois a partir destas informações é possível compreender melhor o contexto do período que foi produzida. (CARDOSO, 2002, p.55).

Além disso, também foi necessário abranger a região do Vale do Rio dos Sinos dentro de uma sociedade conservadora e escravocrata que estava se transformando na segunda metade do século XIX, influenciada pela ideologia positivista que pregava a “ordem e progresso”. Isto é, a sociedade gaúcha estava inserida num contexto que demonstrava sinais de desgaste do regime monárquico e apresentava investimentos estrangeiros que enxertavam em nosso país a ideia de desenvolvimento econômico, através das forças produtivas e das relações sociais capitalistas sob a égide da palavra “progresso”, combinada com a expressão “ordem”, sem alterar o “status quo” através da manutenção da desigualdade e sem interferir na estrutura social vigente (FONSECA, 1993). Então, a imagem estudada foi produzida nesse contexto, com o qual se pode entender melhor a intenção de documentar o desenvolvimento econômico por meio do registro fotográfico das edificações ferroviárias, das linhas telegráficas e da produção agrícola à espera do embarque para a Capital. A fotografia também exhibe uma

²⁴ A fotografia analisada é uma das diversas fotografias que foram reveladas a partir de negativos de vidro que compõem o acervo do Museu do Trem-SL. Provavelmente foi produzida por um dos funcionários da Brazil Railway Company Limited, empresa que obtinha a concessão da linha ferroviária entre POA- NH na época.

valorização do trabalho assalariado através dos trabalhadores da ferrovia colocados no centro da foto e o incremento do processo civilizatório na colônia alemã com a chegada do trem na região que acelerou a transição de uma vida basicamente rural para a urbana. Além disso, na fotografia se observa a forte influência europeia em vários elementos, como a vestimenta das pessoas, o prédio e os objetos da estação trazidos da Inglaterra. Sendo assim, a fotografia apresenta a inserção da região de colônia alemã no processo civilizatório com a introdução da cultura material dos países europeus e a predominância dos mesmos no espaço registrado que indicava o sucesso do empreendimento. Desse modo, a propagação dessa imagem do Vale dos Sinos tornava-se foco de atração para novas práticas capitalistas.

No entanto, o estudo da fonte histórica comprovou que não houve transformação na estrutura social, apesar do desenvolvimento econômico sob a perspectiva do sistema capitalista, das transformações da paisagem com o uso de novas tecnologias e da inclusão no processo civilizatório europeu. Do mesmo modo, a sociedade permanecia patriarcal, onde os afazeres domésticos faziam parte da rotina da maioria das mulheres e os trabalhos como comercializar os produtos agrícolas ou trabalhar na empresa ferroviária permanecia sendo de domínio masculino. Porém, existem várias contestações sobre esse assunto, como Chiara que tem outra opinião a respeito da difusão do estereótipo feminino representado nas imagens, como revelou no trecho abaixo:

O papel subalterno das mulheres, suas funções de trabalhadoras e reprodutoras da família são tão evidentes em tantas fotografias da época que estamos acostumados a pensar que esta seja a única imagem codificada da mulher européia camponesa imigrada na América Latina (CHIARA, 2008, p.50).

Deste modo, a autora chamou a atenção para os silêncios que a fotografia pode apresentar, pois ela representa a ideologia do grupo que a produziu e por isso, se pode concluir que os agentes produtores da imagem eram patriarcais, mas não necessariamente todas as mulheres eram afeitas aos afazeres domésticos por não haver nenhuma mulher no recinto representado. Então, percebendo o retrato através de sua autoria e/ou autoridade é possível reconhecer, conforme Hubert Damisch e Pierre Bourdieu, as “convenções socialmente aceitas como válidas e, sendo assim, constitui um importante instrumento de análise e interpretação do real”. (MAUAD, 1996, p.03-04). A partir dessa análise se pode concluir que as fotografias eram tidas como “capazes de atribuir à imagem a função de narração e interpretação dos acontecimentos”

(CHIARA 2008, p.54) pelos agentes que a produziram e conforme Vangelista Chiara, “os historiadores da comunicação visual colocam nos anos situados entre os séculos XIX e XX a época na qual a fotografia é considerada como representação do real mais do que objeto de fruição estética” (CHIARA 2008, p.54).

Considerações finais

Neste artigo, se procurou fazer uma análise buscando identificar valores, costumes e ideologias do séc. XIX para entender as representações produzidas através do livro escrito por Mulhall e por meio da fotografia da estação ferroviária de São Leopoldo. A partir dessas fontes históricas, é possível obter informações relevantes para o estudo da estrada de ferro Porto Alegre- Novo Hamburgo no período que a Brazil Railway Company Limited administrava a empresa, sendo que existem poucos registros sobre o assunto. Como as fontes foram produzidas numa mesma época, em datas possivelmente muito próximas, determinados aspectos do passado representados são muito semelhantes, como o destaque para o desenvolvimento da infraestrutura urbana e do comércio, a incorporação da cultura material e os modos de vida europeus. A falta de alguns indivíduos da sociedade e seus elementos coincidentemente também são os mesmos nas fontes analisadas.

Ao analisar as representações e a intencionalidade na escolha do que deveria ser publicado no livro por Mulhall e registrado através da fotografia se percebe a ausência de negros, visto que a escravidão era condenada pelos ingleses, mas ainda era uma realidade na sociedade brasileira. Outra falta que se constatou foi a ausência feminina na fotografia e no registro do jornalista inglês, as mulheres foram descritas como meras figuras decorativas e/o suporte para as iniciativas masculinas. Sabe-se por outras fontes, como as que Chiara apresenta em seus trabalhos com as imagens, que essas representações femininas oficiais muitas vezes não correspondiam a realidade de algumas mulheres. No entanto, se deve reconhecer nas representações do livro de Mulhall e na fotografia da estação de São Leopoldo do séc. XIX as ideologias, normas e valores aceitos pelo público que as consumiam. Dessa forma, o patriarcalismo e a incorporação das normas do sistema capitalista eram igualmente admissíveis tanto no Brasil como no exterior.

Portanto, a ideia deste trabalho foi desconstruir a ideia de inocência dos relatos do viajante Michael Mulhall e a também demonstrar que a fotografia da mesma forma

que o livro estudado difundiu o discurso civilizatório, construído com a contribuição da elite burguesa europeia com propósitos econômicos e políticos bem definidos que legitimaram a expansão imperialista europeia. Enfim, tanto o livro de Mulhall publicado em 1873, como a fotografia foram veículos de informações sobre a ferrovia de Porto Alegre- Novo Hamburgo, que através da representação da mesma transmitiram ideologias e formaram a opinião pública sobre o Vale dos Sinos, no final do séc. XIX.

Referências Bibliográficas:

AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagem pela província do Rio Grande do Sul**. São Paulo:Ed. Itatiaia, 1980.

CARDOSO, Alice; ZAMIN, Frinéia. **Patrimônio Ferroviário no Rio Grande do Sul**- inventário das Estações 1874-1959. Porto Alegre: IPHAN /Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da secretaria da Cultura do Rio Grande do Sul, 2002, pág.54 - 55.

CHIARA, Vangelista. **História e fotografia**. Narrativas de um espaço de colonização: Urucanga. In: *Imagens na História*. RAMOS, Alcides Freire et al. São Paulo: Aderaldo 8c Rothschild, 2008. (Linguagem e cultura; n.41) p. 47-63.

CORREIA, Sarah. **Os diferentes papéis da mulher brasileira no XIX**. Disponível em: <http://sarahhistoriams.blogspot.com.br/2011/08/os-diferentes-papeis-da-mulher.html>. Acesso em 05/01/2016.

FONSECA, Pedro Cezar Dutra. **Positivismo, Trabalhismo, Populismo**: a ideologia das elites gaúchas. *Ensaio FEE*. Porto Alegre, v.14, nº2, 1993, p. 410-421. Disponível em: <http://revistas.fee.tche.br/index.php/ensaios/article/view/1619>. Acesso em 16/09/16.

MAUAD, Ana Maria. “**Através da fotografia. Fotografia e historia**: interfaces”. *Tempo*. Rio de Janeiro, vol. 1., nº 2, 1996, p. 78-98. Disponível em :http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg2-4.pdf

MINISTÉRIO DOS TRANSPORTES- PRESERVE; REDE FERROVIÁRIA FEDERAL S.A. – SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL PORTO ALEGRE. **Centro de Preservação da História da Ferrovia no Rio Grande do Sul**. 1. Ed. Porto Alegre: Ed. Gráfica Metrópole, 1985.

MOEHLECKE, Germano Oscar. **Estrada de Ferro**- Contribuição para a história da primeira ferrovia do Rio Grande do Sul. São Leopoldo: Rotermund, 2002.

MULHALL, Michael G. **O Rio Grande do Sul e suas colônias alemãs**. Trad. Euclides Santos Moreira. Porto Alegre: Editora Bels S.A., Instituto Estadual do Livro- DAC/SEC, 1974.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. “**O Mundo da imagem**: território da história cultural”. In, PESAVENTO, Sandra Jatahy et al. (Orgs.). Narrativas, imagens e práticas sociais: percursos em história cultural. Porto Alegre: Asterisco, 2008, p. 99 - 122.

PETRONE, Maria Thereza Schorer. **O imigrante e a pequena propriedade** (1824-1830). São Paulo: Brasiliense, 1980.

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

TURAZZI, Maria Inês. **Iconografia e patrimônio**: o catálogo da exposição de História do Brasil e a fisionomia da nação. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2009, p. 48-84.

WILKE, Valéria Cristina Lopes; ANTUNES, Anderson Pereira. **Imagens da ciência brasileira**: a produção iconográfica do artista viajante oitocentista. Revista Brasileira de História da Ciência, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 194-209, jan | jun 2012. Disponível em: < www.sbhc.org.br/arquivo/download?ID_ARQUIVO=674> Acesso em 11/01/16.

A CIDADE PALIMPSESTO: QUAL FUTURO?

Cristina Seibert Schneider. Doutoranda em Planejamento Urbano/UFRGS

José Carlos Flach. Pós-graduado em História pela Feevale

Resumo: Preservar? Reutilizar? Recuperar ou perder? Assim como o palimpsesto, pergaminho ou papiros cujos textos foram eliminados para permitir a reutilização, as cidades lidam diariamente com estas questões. Neste processo de apagamento da história local e perda da sua memorabilidade o caso do Projeto de Restauro da Igreja Nossa Senhora da Purificação de Bom Princípio constitui uma possibilidade urbana dentro de uma nova perspectiva, uma vez que, muitas informações foram recuperadas para estimular um processo de identificação entre a população e a forte religiosidade local. A linguagem dos sinos, o restauro do relógio da torre, a revelação das inscrições em alemão apagadas durante a 2ª Guerra Mundial, a riqueza das pinturas internas de Ferdinand Schlatter são elementos que sofreram um progressivo apagamento em função do tempo e que hoje constituem um importante referencial histórico, arquitetônico e cultural da região.

Palavras-chaves: Igreja Nossa Senhora da Purificação- restauro- identidade- memória

Introdução

A Igreja Nossa Senhora da Purificação de Bom Princípio que constitui o primeiro templo religioso do Rio Grande do Sul solenemente consagrado em 1898 pelo Bispo Dom Cláudio Ponce de Leão. A edificação possui um grande valor artístico e arquitetônico pois, em seu interior encontramos o altar-mor datado de 1884, construído pelo artesão Miguel Flach, as imagens sacras vindas da Alemanha de Nosso Senhor Coração de Jesus, São José e dois anjos adoradores, as pinturas internas de passagens bíblicas sobre o forro de madeira feitas por Ferdinand Schlatter entre 1908 e 1910, o órgão de tubos importado da Alemanha em 1923, os três sinos vindos da Alemanha em 1896 que ainda hoje anunciam o amanhecer, o meio-dia e o entardecer, os momentos festivos, fúnebres e as missas. Todos estes elementos formam um rico patrimônio artístico e cultural e tornaram a igreja matriz num exemplar único.

A edificação foi Tombada como Patrimônio Histórico do Município de Bom Princípio pelo Decreto Municipal nº 044/2010, em 22 de outubro de 2010, em conformidade com a Lei Municipal nº 1.174/2003. Em 23 de novembro de 2012, após uma intensa mobilização da comunidade, o projeto foi aprovado na Lei de Incentivo à Cultura do Estado do Rio Grande do Sul, permitindo que as empresas interessadas em

participar do projeto descontem os valores do ICMS. A realização é da Associação Comunitária de Bom Princípio e Prefeitura Municipal com o patrocínio de nove empresas. Este Projeto é Financiado pelo Pró Cultura RS, Secretaria da Cultura, Governo do Estado do Rio Grande do Sul, através da Lei de Incentivo à Cultura. Em 2015 concluí-se a primeira etapa do restauro com a publicação de livro como um instrumento de educação patrimonial visando que as futuras gerações compreendam o significado desta ação cultural de preservação da Igreja Nossa Senhora da Purificação de Bom Princípio estimulando um processo ativo de conhecimento, apropriação e valorização desta herança cultural.

O artigo inicia apresentando a história da edificação relacionada a forte religiosidade local e os principais elementos construtivos que marca a paisagem urbana. A igreja matriz se confunde com a própria história de Bom Princípio, formando com o seminário São João Vianney e o Centro Educacional Marista um conjunto arquitetônico de com raízes profundas na identidade do lugar. Isso formou um ambiente propício e ajuda a explicar porque Bom Princípio é considerado um celeiro de vocações. Já são 100 padres desde a primeira ordenação, em 1902, além de vários bispos. As três construções ficam na rua mais antiga da cidade, a Irmão Weibert. Ao final, a partir do referencial teórico sobre identidade e memória se discute uma possibilidade urbana dentro de uma nova perspectiva com o envolvimento de diferentes atores, conciliando a preservação do conjunto histórico e paisagístico e as intervenções nesta realidade preexistente, de forma a permitir a continuidade da transmissão do conhecimento e ser suporte da memória, respeitando e valorizando os elementos que o caracterizam. Nas considerações finais, retoma-se os referenciais teóricos e as questões levantadas ao longo do artigo, não de forma conclusiva, mas apontando novas possibilidades e perspectivas de estudos posteriores.

1. Igreja matriz nossa senhora da purificação: a história do primeiro templo consagrado no rio grande do sul

“Em toda a diocese do Rio Grande do Sul, é a freguesia de Nossa Senhora da Purificação que tem a glória de possuir a primeira igreja solenemente sagrada.” Começa assim – respeitou-se a grafia da época - reportagem do jornal “Folhas Avulsas”, edição de 1º de março de 1898 da publicação dirigida aos membros do Apostolado da Oração.

A matéria ocupou toda a página interna, e o fato de a igreja matriz de Bom Princípio ter sido o primeiro templo consagrado em todo Rio Grande do Sul revestiu-se de uma importância tal que ainda hoje isso é lembrado.

Impossível dimensionar em que nível de intensidade tal gesto inserido dentro do ritual católico influenciou na reconhecida importância que a igreja sempre teve, mas deve-se levar em conta que a Igreja Católica sempre foi – ou ao menos procurou ser – muito criteriosa nas suas decisões, e a escolha de Bom Princípio certamente não ocorreu por acaso, até porque já existiam outras igrejas de porte na época. A referida reportagem descreve em detalhes a visita à paróquia do então bispo d. Cláudio Ponce de Leão, cujo roteiro também serviu para a consagração de outra igreja, da localidade do Morro das Batatas, localidade de Alto Feliz que então era a sede da paróquia de Santo Inácio. Foi a segunda igreja consagrada no Estado.

Não foi a primeira vez que a igreja foi visitada. Há registros de que em 1863, quando Bom Princípio ainda era capela, a então vila foi visitada por dom Sebastião Dias Laranjeira. Um jornal que circulava na época, “A Estrela do Sul”, dedicado “aos interesses da religião”, apresentou descrição detalhada da visita. Era padroeira então Nossa Senhora da Anunciação, e a igreja não tinha as dimensões atuais.

Isso fica claro na descrição que a edição de 5 de julho de 1863 faz no texto em que relata a visita. Diz uma passagem: “A porta da igreja e suas seis janelas estavam ornadas de transparentes *iluminados* pela parte de dentro, representando diversos emblemas, tais como as duas chaves e a tiara pontifícia”. Dom Sebastião foi o primeiro bispo a visitar Bom Princípio. A imponente igreja, com sua elevada torre, em nada se compara com a primeira igreja, de madeira, erguida em 1856. Tinha as seis janelas, mesmo número que o “A Estrela do Sul” descreveu em 1863.



A igreja matriz, ao lado do oratório: restauro recupera duas construções que são referência na comunidade. Foto: José Carlos Flach em agosto de 2016

A partir disso, é possível deduzir que, passados sete anos, a igreja continuava com sua estrutura original. Em 1871, a capela de pedra não existia mais; em seu lugar foi erguida uma capela de pedra grês, no mesmo lugar da anterior e mesmo terreno que abriga a matriz atual.

Nos arquivos da paróquia Nossa Senhora da Purificação há registros preciosos acerca da doação da área de terras, “onde se acha edificada a capella sob a invocação de Nossa Senhora da Purificação do Bom Princípio e o terreno adjacente á mesma igreja que se acha tapada com cerca de pedras” (a grafia original foi preservada). O texto é de 1º de junho de 1866 e a doação por Pedro Liessenfeld e Antônio Junges e suas esposas. O arquivo foi registrado com o número 250-50. O “Translado de Escritura”, nome dado ao documento, especificada que nas terras doadas por Antônio Junges ficava a capela.

Isso permite duas deduções: o registro formalizou a doação do terreno onde a capela já existia e ao mesmo tempo esta área era aumentada, pois previa também “cemitério e aula de ensino primário”. Mas no documento não há nenhuma referência sobre a construção da nova capela, mas é possível imaginar que possa ter sido também com este fim, considerando-se que em 1871 já existia outra capela. Interessante observar que este registro de 1866 já coloca Nossa Senhora da Purificação como padroeira do lugar. Isso seguramente conflituava com a informação tradicionalmente aceita de que Nossa Senhora da Purificação teria passado a ser a padroeira apenas em

1898, por ocasião da consagração da igreja. Até então, Nossa Senhora da Anunciação teria sido a padroeira.

Dia 24 de março de 1873 registrava-se que dom Sebastião Dias Laranjeira, bispo da então Província do Rio Grande do Sul, concedia à capela “o direito e faculdade para ter pia baptismal, sacaria em que se conserve o sacramento da Eucaristia para consolação dos fieis, havendo o necessário ornato e decência e tendo rendas suficientes para conservação da lâmpada acesa de dia e de noite”. O registro parece denotar uma preocupação em melhor equipar, ou melhor, estruturar a capela com os paramentos mais condizentes com a vivência da fé que se esperava.

Em outro arquivo da paróquia, o “registro de inventário”, pode-se ver a evolução da mobília da igreja ao longo dos anos, incluindo os valores pagos pelo serviço. No início, a igreja de Bom Princípio ocupava a condição de capela curada dentro da freguesia de São João Baptista de Montenegro, sendo segundo distrito de Triunfo. Montenegro foi elevada à condição de município naquele mesmo ano de 1873, passando a fazer parte do seu território. Foi assim até 1955, quando foi anexada a São Sebastião do Caí, condição que se manteve até a emancipação, em 1982. Dia 5 de fevereiro de 1880, a capela foi elevada à condição de freguesia, conforme a estrutura hierárquica eclesial da época.

Em 1898, o patrimônio da paróquia ficou maior. Consta no referido livro de registros número 250-50 que em janeiro daquele ano Henrique Liensefeld vendeu “um pedaço de terras com benfeitorias” à comunidade de Bom Princípio. Depois, em março, foi a vez da viúva Anna Catharina Junges (possivelmente de Antônio Junges) vender um terreno à paróquia. Note-se que em 1866 as famílias Liessenfeld (o sobrenome está registrado com dois “s” naquele traslado de escritura).

Em 1884 foi instalado o altar-mor, projetado por um irmão do qual se tem apenas o sobrenome, Egkloff, e construído pelo carpinteiro Miguel Flach, morador de Alto Feliz. O ano de 1893 seria marcante. Foi quando vieram da Alemanha três imagens sacras, de Nosso Senhor Coração de Jesus, São José e dois anjos adoradores.

Talvez mais importante que isso, 1893 marcou o início do projeto de ampliação da capela. Afinal, a população havia crescido e a igreja já não comportava mais os

fiéis. Para tanto, foi formada uma comissão, sendo o padre jesuíta Francisco Schleippen sido o projetista e o responsável técnico da obra. Foi nessa ampliação que surgiu a nave central, além de uma ampliação na parte da frente, o chamado presbotério. Isso ocorreu entre os anos de 1894 e 95.

Na mesma época foi construída a torre atual, de quase 40 metros de altura, a mesma existente até hoje. Ela substituiu a outra, bem menor e mais simples. O mestre de obras desta obra foi Peter Scherer, pai do cardeal Vicente Scherer. Nascido no sul da Alemanha, Peter foi também pai do primeiro padre nascido em Bom Princípio, Estanislau. Peter foi tido como excelente marceneiro e fabricava carroças, arados e móveis domésticos. Consta que a mão de obra foi gratuita e que em torno de 100 pessoas se revezaram na construção. As despesas com materiais foram pagas com doações da comunidade.

Patrimônio Histórico Municipal desde 2012, a construção da Igreja Nossa Senhora da Purificação se inicia em 1856, quando foi erguida a primeira capela, de madeira. Em 1871 foi inaugurada uma nova igreja, maior, em pedra grés, em projeto do padre jesuíta Francisco Schleippen. O projeto contemplou a nave central e o presbitério.

Por volta de 1895 foi construída a torre atual, de quase 40 metros de altura. quando constituiu-se comissão para aumentar a igreja. O mestre de obras desta obra foi Peter Scherer, pai do primeiro cardeal do Rio Grande do Sul, dom Vicente Scherer, executada por voluntários e com doações da comunidade. Em 1905, iniciou-se obra de ampliação da igreja, quando adquiriu o formato atual, em forma de cruz, projetada pelo padre Francisco Schleippen.

2. Elementos construtivos

Uma das bases da economia de Bom Princípio, além de pelo menos outros três municípios da região, são as olarias. Saem delas milhares de tijolos todos os meses, de diferentes formatos e tipos. Mas quando a igreja foi construída não se tem informação de que havia olarias, ao menos nos moldes de hoje. Morador da localidade do Bom Fim Baixo, Nelson Griebler guarda na sua memória algumas informações que remontam ao início da construção da igreja. O avô dele, Jacob Griebler, forneceu material, como tijolo maciço, mas não todos os que foram utilizados. O avô materno de Nelson, Johann

Ost, foi pedreiro da construção. Nelson informa que os pedreiros eram pagos, mas que trabalhavam de graça dois dias por semana.

Pesquisador voluntário da história de Bom Princípio, Jacob Christiano Selbach informa que o terreno no qual foi erguida a matriz foi doado por um morador de sobrenome Junges. Ele também acredita que a pioneira capela, a primitiva igreja de madeira, ficava em outro local, mas na mesma parte da cidade que hoje corresponde à rua Irmão Weibert. Aliás, esta rua é considerada o berço de Bom Princípio. Além da igreja matriz, ela abriga o imponente prédio do Centro Vocacional Marista, inaugurado em 1900 e berço da congregação no sul do Brasil.



Vitrais desgastados pelo tempo. **Foto:** José Carlos Flach em 20 de fevereiro de 2015

Os vitrais coloridos são uma das marcas da igreja matriz, caracterizados pela beleza e detalhismo dos seus motivos. No livro “Bom Princípio – Construções Históricas”, a pesquisadora Nelci Seibel informa que os vidros das janelas foram importados da Boêmia, região da República Tcheca na época parte do território alemão. Eles integram o conjunto artístico da igreja matriz. Eles foram importados da Boêmia, região que hoje faz parte da República Tcheca, em 1884. Há apenas duas peças ainda originais.

As pinturas internas formam um rico patrimônio artístico e tornaram a igreja matriz num exemplar quase único nesse tipo de detalhismo. São figuras de motivos e passagens bíblicas pintados sobre a madeira do forro. Com algumas exceções, este trabalho todo foi inspirado por um irmão redentorista de sobrenome Schmalzl,

executadas pelo vigário da época, padre Júlio Hornung, e pelo pintor/escritor Ferdinand Schlatter, quem morava em Porto Alegre. As pinturas foram feitas entre 1908 e 1910. Schlatter era da Alemanha e emigrou para o Brasil no final do século XIX. O padre Hornung também era alemão.



Altar se constitui em uma das grandes riquezas da igreja: foi feito por volta de 1884.
Foto: José Carlos Flach

Muito bonitas e significativas estas pinturas internas foram alvo da intolerância na Segunda Guerra Mundial. Como a declaração de guerra do Brasil à Alemanha, não apenas falar alemão tornou-se proibitivo. Não apenas isso: muitas das frases foram apagadas. Uma camada de tinta foi passada por cima de todos os trechos bíblicos da igreja.



A igreja matriz a uma antiga casa inseridas dentro de uma paisagem bíblica: cenas locais neste cenário são possivelmente únicas. Foto: José Carlos Flach

Os escritos permaneceram encobertos até os anos 80, quando a tinta começou a cair e as passagens, escritas em gótico, reapareceram. Isso permitiu a recuperação e reescritura. Deste trabalho resultaram incorreções pela própria dificuldade de tradução do alfabético gótico. Mas é possível afirmar que pelo menos boa parte do original foi de fato recuperado. Mas são pequenos erros, como uma ou outra letra errada ou uma minúscula no lugar de uma maiúscula.

Pinturas em uma igreja não têm o mero sentido de querer deixá-las mais bonitas, embora isso de fato ocorra. Em 2005, a rede inglesa de televisão BBC produziu um documentário, “Como a Arte Moldou o Mundo”, em que se aborda a força da imagem. Reproduzido no Brasil pela TV Escola, o documentário mostra que as imagens operam não como fantasia, mas como documentário, que as imagens proporcionam uma sensação de conforto. No caso específico das artes sacras, a produção avalia que elas ganham sentido numa celebração, passam a fazer parte dela.

A matriz de Bom Princípio é uma das raras igrejas do Brasil e dispor de um órgão de tubos. Este instrumento musical foi importado da Alemanha em 1923 e que em meados da década de 2000 foi restaurado. Mais recentemente, em 2015, o órgão passou por mais uma ampla reforma, toda custeada com recursos da comunidade. Atualmente, a paróquia empenha-se em instruir interessados em dominar o complexo instrumento.

Em 1896 vieram os três sinos, importados da Alemanha da firma Mabillon & Hansen, de Saarbürg, e chegaram em 1896. Todas as doações ou compras eram

registradas, o que evidencia não apenas uma preocupação puramente contábil, mas a importância que se dava a elas, provavelmente vistas como conquistas. Em 1887, por exemplo, houve o cuidado se anotar a compra de 30 castiçais de metal, e em 1893, de um cálice doado pelo padre Stenmanns, um dos primeiros párocos.

O altar mor foi projetado pelo Irmão Egloff em 1884 e construído pelo carpinteiro Miguel Flach, sepultado no cemitério do Morro das Batatas, em Alto Feliz. No ano de 1882 vieram da Alemanha três imagens sacras, de Nosso Senhor Coração de Jesus, São José e dois anjos adoradores. 1884, além do altar-mor, conforme já citado, foram feitos os dois altares laterais, dedicados ao Sagrado Coração de Jesus e São José.

3. Identidade, memória e preservação

Para discutir estas questões frente aos desafios da sociedade contemporânea dentro de um contexto de globalização e situar a problemática do patrimônio cultural edificado e suas relações com identidade, território e memória se faz necessário inicialmente conceituar cultura. Esta pesquisa considera os pressupostos de Geertz (1989), o qual introduz o conceito semiótico em que a cultura é formada por construções simbólicas, onde os significados estão contidos num conjunto de símbolos compartilhados. Para ele, “a análise cultural é intrinsecamente incompleta e, o que é pior, quanto mais profunda, menos completa” (GEERTZ, 1989, p.39). Seu conceito fundamenta-se no compartilhamento das ideias, a “teia de significados”, amarradas coletivamente:

Acreditando, como Marx Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais, enigmáticas na sua superfície (GEERTZ, 1989, p.15).

Partindo do conceito de Geertz, Rocha (2006) entende que cada ator social, existe e troca mensagens dentro do código fundamental, a cultura. Nesse sentido, cada cultura atribui significados, sentidos, destinos próprios, entendidos como um sistema de comunicação que dá sentido à vida. As culturas humanas constituem-se de conjuntos de verdades relativas aos atores sociais que nela aprenderam por que e como existir que orientam e constroem alternativas de ser e de estar no mundo. A cultura é composta por estruturas psicológicas, por meio das quais os indivíduos ou grupos, guiam seu comportamento:

[...] a cultura que é mais bem vista não como complexos de padrões concretos de comportamento-costumes, usos, tradições, feixes de hábitos, com tem sido agora, mas como um conjunto de mecanismos de controle-planos receitas, regras, instruções (GEERTZ, 1989, p.56).

Para Hall (2005) há uma relação direta e explícita entre a construção da memória e a construção da identidade. A construção das identidades territoriais possui duas dimensões: a memória coletiva, construída em torno do passado para confirmar uma diferenciação e construir, com maior sucesso, uma identidade; e os referenciais espaciais, tanto do passado como do presente que podem ter várias origens (HAESBAERT, 2007, p 45). A identidade territorial é construída valendo-se do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são compartilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda, com base em um mesmo ideal.

Em linhas gerais, a memória é o elemento legitimador da identidade. Para Pollack (1992, p. 204), a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, “na medida em que ela é também um fator importante do sentimento de continuidade e de coerência do grupo em sua reconstrução em si”. Em outras palavras, os elementos que constituem a memória, tanto individual quanto coletiva, resultam dos acontecimentos vividos individualmente ou pelo grupo do qual a pessoa faz parte e tratam de acontecimentos dos “quais a pessoa nem sempre participou”, mas tomaram tamanha amplitude diante da construção da memória coletiva que no “fim das contas, é quase impossível que ela (a pessoa) consiga saber se participou ou não” (p. 201).

Halbwachs (1990, p. 91) afirma que a lembrança é “uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada”, esta definição permite perceber que o autor toma como ponto de referência os contextos sociais reais, a fim de explicar como se dá o processo de reconstrução do que é a memória. Para o autor a memória não é só um fenômeno individual, mas uma construção social e um fenômeno coletivo. Pollack, por sua vez, ressalta que “em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade” (1992, p. 203-204).

Para Halbwachs (1990) a memória coletiva é um conjunto de lembranças que foram construídas socialmente e se referem a um grupo. A capacidade de lembrar está

relacionada a aderência do grupo do qual ele faz parte, a um determinado espaço no contexto da vida cotidiana do indivíduo. Se os grupos que guardavam essas lembranças não existem mais, a memória coletiva desaparece. Halbwachs traz uma importante contribuição para a discussão das identidades territoriais ao enfatizar a relação entre memória e lugar: “não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial” (1990, p. 143). Destaca-se outra importante contribuição das ideias de Halbwachs ao reconhecer que existe um dinamismo nas memórias coletivas, pois elas estão sempre se modificando e se definindo. Transformando-se de acordo com a inserção dos indivíduos com outros grupos sociais. Infelizmente, segundo o autor, as memórias coletivas estão muito mais em documentos e registros do que nas formas materiais.

Enfim, as identidades surgem a partir de um processo de apropriação do homem pelo espaço, onde o mesmo estabelece uma relação de identificação com o espaço criado a partir das territorializações. Estas questões apontam o quão problemática é a questão da preservação dos remanescentes físicos do passado. Se no direito romano patrimônio se relacionava com os bens de um indivíduo na modernidade este conceito se amplia e passa a designar os bens comuns a um grupo social que adquirem significados pela memória coletiva. O grande desafio que se apresenta é pensar a cidade, este organismo vivo e complexo como um aglomerado de muitos lugares em um contexto de metropolização, fragmentação e homogeneização sufocadas por lógicas econômicas do capital mundializado, transformando a cultura num serviço a ser consumido e gerando processos de gentrificação (SCHNEIDER, 2015). Como conciliar a preservação do conjunto histórico e paisagístico e as intervenções nesta realidade preexistente, de forma a permitir a continuidade da transmissão do conhecimento e ser suporte da memória, respeitando e valorizando os elementos que o caracterizam, inseridos num contexto de globalização que impõe padrões de consumo materiais e simbólicos que transformam as edificações em museus e centros culturais esvaziados de significado social?

Tanto a Constituição de 1988 quanto efetivamente o Estatuto da Cidade de 2001, fomentam a criação e a utilização de novos mecanismos de regulamentação urbana. No Plano Diretor de cada cidade, existe a possibilidade de se privilegiar o desenvolvimento urbano sustentável integrado, colocando inclusive o direito público acima do direito privado e instituindo a qualidade de vida e o direito a cidades saudáveis como bem

maior do cidadão. Neste novo padrão de gestão, os planejadores urbanos, historiadores, economistas, arquitetos, comunidade local organizada em associações e gestores públicos são os novos profissionais envolvidos neste processo de pensar a cidade, regulamentar seus territórios criando área de interesse especial baseados em estudos aprofundados de suas realidades e gerindo as mesmas de forma a atingir esses objetivos por meio de novos instrumentos urbanísticos e operações urbanas, tendo como atores principais a sociedade civil e a iniciativa privada (SCHNEIDER, 2015).

Considerações finais

Como o palimpsesto, pergaminho ou papiros cujos textos foram eliminados para permitir a reutilização, a comunidade de Bom Princípio lidou de forma a preservar e evitar o apagamento da história local e perda da sua memorabilidade. Importante salientar o sentido e o que significa patrimônio histórico que para Carlos Lemos (1981) é preciso levar em conta três premissas básicas: por que preservar, o que preservar, como preservar. As três premissas estão presentes no projeto de restauro da igreja matriz. Há consciência da importância e do que representa restaurar a centenária edificação em torno da qual pode-se afirmar com segurança que o lugar cresceu, se desenvolveu. Sendo esta relação entre igreja e comunidade tão próxima, não é de estranhar que Bom Princípio historicamente seja uma sementeira de vocações religiosas, das quais o expoente maior é o cardeal dom Vicente Scherer, além de uma centena de padres filhos da terra ao longo da história. A igreja matriz é um suporte da memória coletiva de Bom Princípio. Ela é um acontecimento vivido pela coletividade e que se reforça de maneira permanente a partir das práticas celebrativas, de suas práticas e significados contribuindo para reforçar o tecido social.

O restauro da Igreja Nossa Senhora da Purificação constitui-se também numa possibilidade urbana dentro de uma nova perspectiva, uma vez que muitas informações foram recuperadas para estimular um processo de identificação entre a população e a forte religiosidade local. O soar dos sinos, o restauro do relógio da torre, a revelação das inscrições em alemão apagadas durante a 2ª Guerra Mundial, a riqueza das pinturas internas de Ferdinand Schlatter são elementos que sofreram um progressivo apagamento em função do tempo e que hoje constituem um importante referencial histórico, arquitetônico e cultural da região.

Assim, a preservação da memória do lugar, aqui entendido como a capacidade humana de se conectar tanto com o ambiente natural quanto com o construído e seu

significado simbólico construído a partir da apropriação dos grupos no seu cotidiano é o grande desafio a ser enfrentado na contemporaneidade. O caminho que se abre para esta problemática é pensar o cotidiano onde se realizam o local e o mundial, de uma dimensão social que emerge do cotidiano dos sujeitos, no seu modo de vida, nas relações sociais, nos usos e apropriações do espaço, refletindo e explicando as transformações urbanas.

Bibliografia

CASTRIOTA, Leonardo Barci. **Patrimônio cultural:** conceitos, políticas, instrumentos. São Paulo: Annablume, 2009.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: HAESBAERT, R.; ARAUJO, F. Identidades e Territórios: questões e olhares contemporâneos. Rio de Janeiro: Access, 2007. p.33-56

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro, DP&A, 2005.

LEMONS, Carlos. **O QUE É Patrimônio Histórico.** São Paulo: Brasiliense, 1981.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

ROCHA, Everardo. **O que é etnocentrismo.** São Paulo: Bonalume, 2006.

SCHNEIDER, Cristina Seibert. Pensando as políticas de preservação a partir do conceito de lugar. In: FIALHO, Daniela Marzola; SANTOS, Nádía Maria Weber; MONTEIRO, Chalres (orgs). Anais do 1º Colóquio Internacional de História Cultural da Cidade Sandra Jatahy Pesavento. Porto Alegre: Marca Visual; PROPUR; GT História Cultural RS. 2015, p. 255-269.

O IMIGRANTE EUROPEU DE JOSÉ LUTZENBERGER: ENTRE AQUARELAS, REPRESENTAÇÕES E PATRIMÔNIO ICONOGRÁFICO

Cyanna Missaglia de Fochesatto

Doutoranda em História

UNISINOS

Bolsista CAPES/Prosup

As mudanças ocorridas no âmbito da história cultural nas últimas décadas contribuíram para uma proliferação de objetos de pesquisa, métodos e fontes variadas. Dentre essas transformações, as imagens emergiram como vestígios do passado, e passaram a ser consideradas documentos que vêm sendo cada vez mais utilizados dentre os pesquisadores da história e demais áreas das ciências humanas. As imagens expressam determinados valores, bem como remetem a questões vinculadas à memória e ao imaginário social de uma sociedade em um determinado espaço e tempo. Muitos são os trabalhos no âmbito acadêmico que têm evidenciado outros (ou novos) olhares, sobre temas que já foram amplamente contemplados pela historiografia, mas por meio da análise imagética. É, portanto, nesse sentido que a presente pesquisa procura se inserir.

O objetivo deste texto baseia-se na análise de uma trilogia de aquarelas do artista e arquiteto José Lutzenberger que representam o imigrante europeu, no Rio Grande do Sul, na primeira metade do século XX. As três pinturas que são objetos de estudo estão devidamente marcadas pela passagem de tempo, com ênfase na trajetória do trabalho rural que resulta no sucesso dos imigrantes. Pela análise pictórica foi, inicialmente, possível perceber o processo de partida da terra natal, o trabalho rural e a “conquista” do território brasileiro, além da presença de um discurso do processo civilizatório por meio da representação imagética que pontua o trabalho rural como elemento fundamental para o progresso de uma sociedade. Dessa forma, foi possível observar nas aquarelas o “mito” do imigrante trabalhador por meio de uma representação de trajetória de

conquistas devido ao trabalho rural, mas também que resultou no sucesso da jornada imigratória. Outrossim, busca-se analisar as iconografias e a representação desse tipo social enquanto locais de memória, de identidade étnica e dentro da ideia de construção de um patrimônio iconográfico.

Joseph Franz Seraph Lutzenberger nasceu em 13 de janeiro de 1882, em Altötting, local próximo de Munique. Oriundo de uma família de seis irmãos, José Lutzenberger, nome adotado no Brasil, era o filho mais velho. Seu pai era dono de uma tipografia, a *Joseph Lutzenberger Buchhandlung und Buchdruckerei* (Livraria e Editora Joseph Lutzenberger), que estava sob administração familiar desde o ano de 1736. Lutzenberger formou-se engenheiro-arquiteto pela Escola Técnica Superior de Munique, no ano de 1906. No Brasil, foi reconhecido, especialmente por seus trabalhos arquitetônicos, sendo os mais significativos na cidade de Porto Alegre, nos prédios que projetou como o da Igreja São José, o Orfanato Santo Antônio do Pão dos Pobres (1925), o Sanatório Leprosário Rio-Grandense (1929), o Colégio Nossa Senhora das Dores (1926-36), o Colégio Nossa Senhora do Carmo (1927), entre muitos outros que ainda fazem parte do cenário urbano de Porto Alegre. Além disso, a partir de 1938, passou a ministrar aulas no Instituto de Belas Artes da UFRGS. (BAPTISTA, 2007, p. 26).

Antes de obter seu *status* no Brasil, Lutzenberger vivenciou períodos delicados em seus país de origem, oriundos da I Grande Guerra e, que, inclusive funcionaram como catalisadores para seu processo de imigração ao Brasil. Com a eclosão da Primeira Guerra Mundial, Lutzenberger trabalhou projetando e construindo bombas no auxílio do conflito bélico, tendo servido por quatro anos. Ao final da Guerra e com a crise econômica que a Europa enfrentava, a família Lutzenberger foi drasticamente afetada. O que contribuiu para que o pintor, no ano de 1920, imigrasse para o Rio Grande do Sul. Lutzenberger acertou sua vinda ao Brasil já tendo uma contratação de trabalho com a *Weiss, Mennig e Cia.*, uma empresa de engenharia de Porto Alegre. (BAPTISTA, 2007, p. 26).

O processo biográfico do artista nos permite inferir questões relevantes sobre os aspectos de sua própria produção artística. Nesse caso, o conflito identitário que esse artista-imigrante passou ao iniciar uma mudança tão ampla em sua trajetória, contribuiu para que ele passasse a retratar os teuto-brasileiros de uma determinada maneira. Possivelmente isso ocorreu por meio de sua própria experiência enquanto imigrante no

Brasil, ou ainda do seu desejo pessoal de obter sucesso nessa nova caminhada. Segue abaixo um trecho do seu relato pessoal, cedido pela neta de Lutzenberger, Lílian Dreyer¹, que traz luz sobre o conflito indenitário que o artista vivenciou:

O mundo girou de tal maneira sob os meus pés que a partir de então o Natal deslizou para o verão e Pentecostes para o inverno, meu latim e francês converteram-se em português, a arte da arquitetura virou prática de construção (...) até hoje com frequência eu mesmo por instantes não me reconheço. (BAPTISTA, 2007, p. 21).

Nesse sentido, contemplar a identidade e a representação do imigrante europeu nas aquarelas de Lutzenberger apresenta uma via de mão dupla, onde podemos pensar na própria identidade e biografia do pintor, pois são esses elementos que o constituem enquanto artista; e no quando da projeção de seu desejo por uma imigração de sucesso conseguimos exprimir ao analisar as trilógicas que ele retratou. A identidade conflituosa que se observa na biografia do artista permite, portanto, observar a forma que ele pintava sua própria etnia. A construção ou a reconstrução de sua identidade estão presentes nas aquarelas que aqui pretendemos analisar, pois elas são elementos que formam, em certos aspectos, a identidade que Lutzenberger buscava afirmar. A identidade étnica, nessa pesquisa, pode ser pensada como uma forma de diferenciação e de identificação por meio de elementos que um determinado grupo possua em comum. Caroline Kraus Luvizotto (2009) ao tratar sobre etnicidade e identidade étnica, considera que:

[...] torna-se possível definir grupo étnico como uma forma de organização social, que expressa uma identidade diferencial nas relações com outros grupos e com a sociedade mais ampla. A identidade étnica é utilizada como forma de estabelecer os limites do grupo e de reforçar sua solidariedade. (LUVIZOTTO, 2009, p. 31).

Ao focalizar a etnia alemã partindo da ideia de uma construção identitária na terra natal do imigrante e de uma nova identidade que passa por um processo de (re)construção a partir da interação com elementos da cultura brasileira, Giralda Seyferth (1993) afirma:

Dois conceitos são fundamentais na definição dessa especificidade: nação e pátria, traduzidas na própria categoria de identificação criada pelas lideranças locais - *Deutschbrásilianer*. A nova pátria é a colônia, a nova cidadania a brasileira, mas a etnia continua sendo alemã; o ato de emigrar significou o rompimento com o país de origem, mas não com o *Volk* (povo/etnia) alemão. O pertencimento sugerido por tal categoria remete, por um lado, a uma entidade supraterritorial -. a nação alemã, concebida como entidade cultural e lingüística que une um povo de mesma origem - e, por

¹ Relato de DREYER, Lílian. *Sinfonia inacabada: a vida de José Lutzenberger*. Porto Alegre: Vidicom Audiovisuais Edições, 2004, p. 16-20. (BAPTISTA, 2007, p. 21).

outro lado, à cidadania e a um território considerado como *Heimat ou Vaterland* - o Estado brasileiro. (SEYFERTH, 1993, s/p).

Essa definição contribui para refletir sobre os elementos identitários do artista José Lutzenberger, pois, ele próprio mantém parte de sua identidade construída na Alemanha e passa por um processo de absorção de elementos de uma nova cultura, que contribuem para compreender a complexidade da identidade desse artista. Ao falar sobre aspectos de pertencimento e reconstrução identitária – no âmbito da partida de um local para outro – apresentamos a primeira aquarela de Lutzenberger que traz a imagem do imigrante deixando sua terra natal. Trata-se de uma tela que remete a uma certa melancolia, especialmente pela figura masculina estar olhando para trás. O personagem estaria olhando para tudo aquilo que ele conhece e que, de certa forma, lhe pertence. É a sua pátria que ele está deixando para recomeçar em outro lugar uma nova vida e vivenciar uma nova cultura, uma nova língua, uma nova trajetória.

A primeira parte da trilogia mostra a saída da Alemanha. Na cena que segue abaixo, notamos um homem loiro carregando uma sacola de pano, que pausa sua caminhada e olha para trás no intuito de se despedir de outro homem, que está parado acenando ao lado de um cavalo e de um cachorro preto. Ao chão vemos uma neve cobrindo parte da paisagem e uma catedral ao fundo e no lado direito da imagem. Nessa perspectiva, a neve legitima a ideia de partida da Europa, bem como a postura do homem que antes de entrar – no que parece ser a passagem para o navio, despede-se da sua terra. Percebemos ainda um outro homem sentado e escorado em uma mala de viagem já dentro do barco em que o personagem central da tela também está embarcando, possivelmente o mesmo barco que vai levá-los até o navio que os traria ao Novo Mundo.

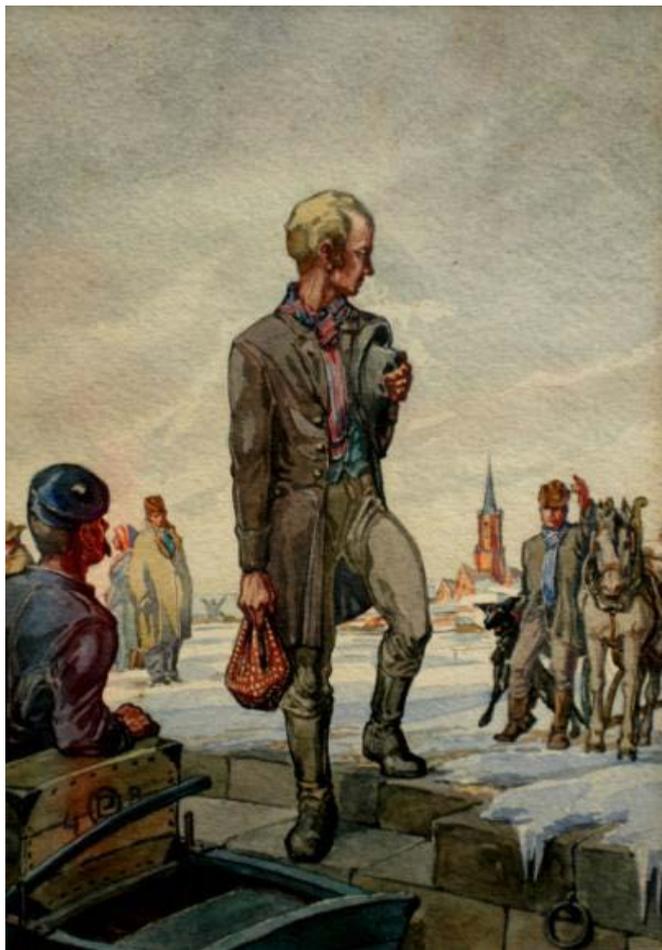


Figura 1: LUTZENBERGER, José. Despedida da Terra Natal.

26 x 18 cm. Aquarelas. Porto Alegre: Fundação Aplub.

Ao tratar sobre a memória entre os diferentes grupos, entende-se que elas podem ser intensificadas e utilizadas como instrumentos sociais e políticos. Partindo desse entendimento, Joël Candau (2005), ao abordar as memórias partilhadas por determinado conjunto de indivíduos, discorre que: “[...] a sociedade produz as percepções fundamentais que por meio de analogias, ligações entre lugares, pessoas, ideias, etc., suscitam recordações que podem ser partilhadas por vários indivíduos e até mesmo por uma sociedade inteira” (CANDAU, 2005, p. 90). Consequentemente o uso político da memória fomenta o imaginário social para que ele rememore momentos ou fatos históricos que servem à nação como elementos formadores de um passado, e que são também elementos construtores de uma identidade nacional. A representação do passado glorioso, seja por meio dos grandes feitos heroicos ou ainda, como no caso das aquarelas aqui analisada, por meio dos feitos e conquistas dos imigrantes, através de um

discurso imagético que remete ao progresso e à modernização de uma sociedade selvagem. E, que também valoriza esse tipo como parte fundamental da construção social do Rio Grande do Sul. Nesse sentido, observamos a importância da construção de elementos, monumentos, patrimônios, signos, lugares e espaços para a transmissão e a construção dessa memória. Temos, pois, nas palavras de Mario Chagas (2009):

[...] sem transmissão, a memória não se constitui. A transmissão, portanto, implica a atualização da memória. Nesse sentido, memória e preservação se aproximam [...] preservação participa de um jogo permanente com a destruição, um jogo que se assemelha, totalmente, ao da memória com o esquecimento (CHAGAS, 2009, p. 161).

A memória que as aquarelas representam também são uma memória que perpassa pelo imaginário de muitos imigrantes, em particular a do sucesso por meio do trabalho rural e, nesse caso, parte da historiografia, especialmente a local, também desenvolveu um discurso que segue nessa mesma linha, ainda que atualmente já tenha sido colocado em cheque. Sobre a memória coletiva também podemos perceber que as articulações entre a memória individual e coletiva são abordadas a partir do momento em que, embora o indivíduo traga consigo a lembrança, a mesma está sempre interagindo com a sociedade, pois: “[...] nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos”. (HALBWACHS, 2006, p. 30). A memória estaria vinculada a diferentes contextos e personagens, podendo ocorrer uma transposição da memória pessoal ao convertimento de um conjunto de acontecimentos compartilhados por um ou mais grupos. Sendo assim, a memória passaria de individual para coletiva. (HALBWACHS, 2006, p. 29 - 30). A memória coletiva representa a memória de um grupo onde cada indivíduo deve se identificar com ela. Para Maurice Halbwachs (2006) quando um grupo partilha a memória, esse processo garante o sentimento de identidade do indivíduo por meio de uma memória partilhada, especialmente no campo simbólico. A memória se coloca não apenas como uma possibilidade de lembrar o passado, mas principalmente de construir uma memória desejada: “[...]cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes” (HALBWACHS, 2006, p. 69). Dessa forma, para o reconhecimento de uma memória é necessário buscar marcas de proximidade e signos de identificação entre o grupo, promovendo a

reconstrução da memória dentre os determinados atores sociais e, no caso dessa pesquisa, entre os teuto-brasileiros.

Nesse sentido, o patrimônio possui a capacidade de estímulo da memória e, para tanto, ele se utiliza de estratégias para sua promoção, preservação e manifestação. Patrimônio, memória e identidade são elementos que se aproximam e dialogam. As ações patrimoniais estão vinculadas à memória e à preservação, seja ela material ou imaterial. Mas, igualmente, elas devem ter uma relação com a identidade cultural de determinada comunidade, grupo ou nação, uma vez que o patrimônio é historicamente construído, e a sua função seria desenvolver a ideia de unidade e de pertencimento de um preciso grupo. As aquarelas se constituem, portanto, em um patrimônio iconográfico, pois representam a construção de uma memória coletiva em torno da ideia da imigração teuta para o Rio Grande do Sul. As imagens são ativas e participam desse espaço de disputa de símbolos na composição das memórias.

Já a segunda aquarela de Lutzenberger traz uma imagem bastante diferente da primeira. Agora, o homem está mais robusto, tem as pernas e braços definidos, indicando que ele teria passado boa parte de seu tempo no trabalho árduo do campo. A indicação dessa imagem fica por conta da tentativa de vencer e desbravar a nova terra; a ideia do pioneirismo também é evidenciada, pois este personagem estaria fazendo a abertura de uma mata que ainda ninguém havia removido. O personagem dessa representação aparece forte e concentrado no trabalho. Remetendo a força e a disposição de vencer os primeiros desafios oriundos do trabalho pesado rural.

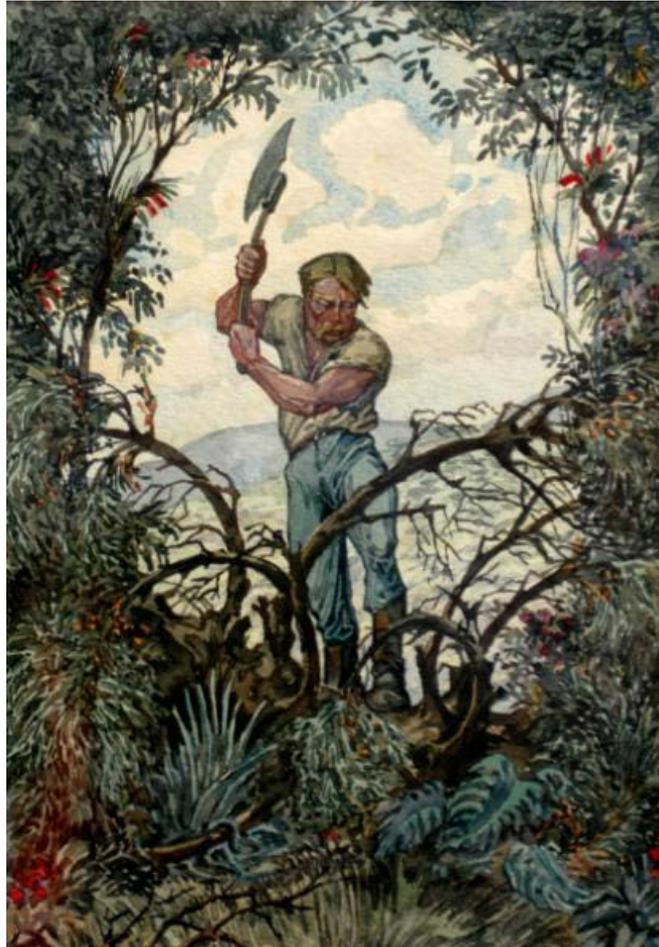


Figura 2: LUTZENBERGER, José. Despedida da Terra Natal.

26 x 18 cm. Aquarelas. Porto Alegre: Fundação Aplub.

Tratando desse discurso de um imigrante trabalhador, que vem para desbravar e domar a exótica natureza brasileira; uma imagem quase mitológica do herói incansável a serviço das melhorias do Estado fica exposta. Temos nas palavras de Seyferth (1993) uma descrição que pode ser apropriada para a análise dessa tela:

O discurso étnico se serviu de um modelo reificando de pioneirismo para destacar a colonização bem-sucedida como produto do "trabalho alemão", numa clara suposição de superioridade racial (a capacidade de trabalho pressuposta como inata, própria da raça). A figura "heróica" que emerge desse tipo de argumento é a do colono pioneiro, que transformou a selva brasileira em civilização, apesar de todas as dificuldades e da omissão do Estado. Aliás, nos relatos de trajetórias bem-sucedidas (inclusive de empresários e políticos que nunca trabalharam na terra) o ponto de partida é quase sempre o *colono na selva*, o pioneiro! (SEYFERTH, 1993, s/p).

A ideia do imigrante trabalhador surge também em contraponto à um tipo social local, especialmente o escravo e o indígena. A ideia da representação do trabalho no

imaginário social se fez de forma a reconstruir suas bases por meio de uma relação de poder. O papel do imigrante nesse cenário surge também como o indivíduo que vem trazendo o progresso e a modernização da sociedade. Nesse sentido, Marcia Regina Capelari Naxara (1998), discorre sobre o surgimento desse tipo social, que seria o imigrante europeu:

[...] o trabalhador ideal — aquele que reunia em si, enquanto agente coletivo, de forma acabada, todas as qualidades do bom trabalhador — sóbrio e morigerado. Elemento capaz de, por si só, promover a recuperação da decadente raça brasileira nos mais diversos aspectos: sangue novo, raça superior (branca), civilizado, disciplinado, trabalhador, poupador, ambicioso... No extremo oposto desse imaginário, como contrapartida, estava o brasileiro — vadio, indisciplinado, mestiço, racialmente inferior. Foi, portanto, da depreciação do brasileiro como tipo social que emergiu a valorização do imigrante (NAXARA, 1998, p. 63).

Construída essa identidade, Lutzenberger apresenta o fechamento da saga desse personagem. Então, por fim, na terceira e última aquarela, Lutzenberger fecha o ciclo de vida desse imigrante. O homem em destaque no centro da imagem aparece com os cabelos brancos e os pés descalços na terra, pisando em cima de sulcos abertos no chão, que indicam um local de agricultura. Na terceira imagem o homem cansado que se apoia na sua bengala, contempla de longe o cenário num poético pôr-do-sol indicado pelo alaranjado do céu, e destacado pelo vôo dos pássaros. Ao longe vemos duas casas e vastos campos verdes. Tudo indica que o homem domou a natureza e conseguiu se estabelecer no novo mundo. Assim como na primeira imagem ele segura seu chapéu próximo ao corpo enquanto seu olhar vai longe e para frente. De forma diferente da primeira imagem da trilogia, onde seu olhar estava voltado para trás, para a despedida. Seria esse o símbolo da conquista e da jornada chegando ao fim. Essa narrativa não deixa de ser também resultado de uma possível trajetória do próprio artista que passou pelo mesmo processo que o personagem central de suas aquarelas, ainda embora, Lutzenberger não tenha praticado as atividades agrícolas e rurais, isso não significa que ele não teve muito trabalho em sua vida de imigrante no Brasil até conseguir conquistar o sucesso. Sendo, portanto, uma representação possível do sentimento do artista em relação ao seu próprio processo migratório. Conforme Angela Ravazzolo (2005, p. 118):

Essa narrativa feita em imagens tem um certo tom de heroísmo, de epopéia da conquista de um novo mundo. O homem franzino que deixa a Alemanha se transforma em um robusto personagem a desbravar a mata e, por fim, contempla sua conquista depois de uma árdua jornada.

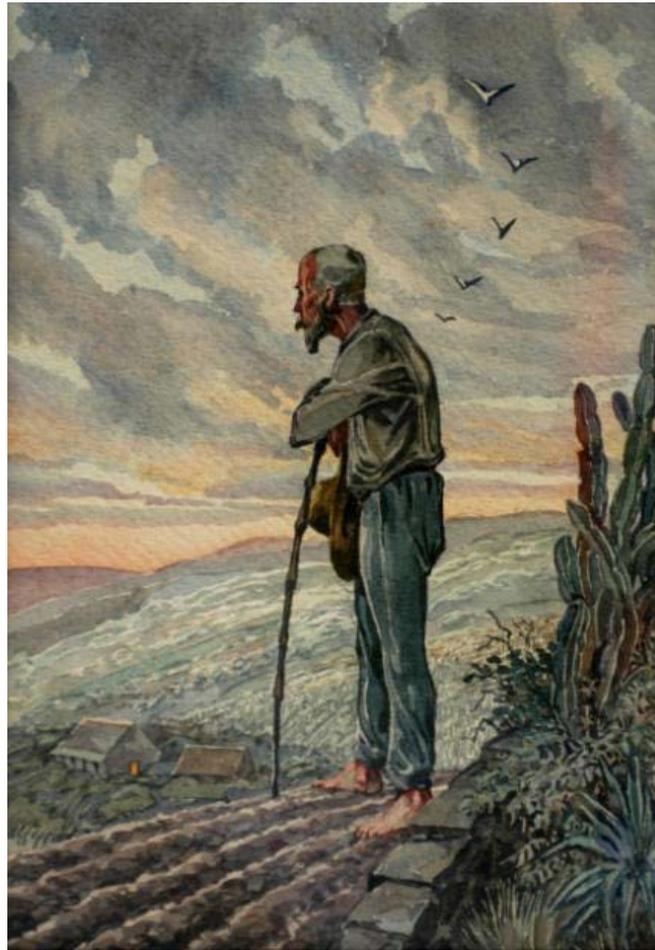


Figura 3: LUTZENBERGER, José. Despedida da Terra Natal.

26 x 18 cm. Aquarelas. Porto Alegre: Fundação Aplub.

Fechando essa trilogia, temos um imigrante que passa por uma grande transformação conforme o decorrer temporal. Mostra a vitória do trabalho e o sucesso do imigrante. Angela Ravazzolo (2005, p. 119) disserta sobre as aquarelas ponderando que: “[...] mostra claramente o valor do trabalho na conquista do meio, e o imigrante alemão, [...] personagem principal dessa trajetória em que o mérito pessoal e a civilização vencem a “selvageria” e contribuem para a formação da identidade rio-grandense”. Nesse sentido, as imagens colaboram na construção da identidade do imigrante trabalhador, que luta para domar a natureza e se estabilizar no novo mundo.

Quanto da memória, do imaginário e do desejo do pintor é possível perceber nas aquarelas? Por certo, o imigrante de Lutzenberger apresenta uma característica mais positiva sobre o processo migratório e possui aspectos biográficos do artista.

Lutzenberger fez suas aquarelas representando um homem solitário, que lutando contra a natureza exuberante, busca vencê-la para se adaptar ao novo território. De certa forma as aquarelas se comparam ao início de sua trajetória no Rio Grande do Sul, pois o artista chega ao local desconhecido de forma também solitária e com muito trabalho consegue consagrar seu nome no âmbito artístico e arquitetônico do Sul do país. Ao final ele vence seu propósito.

Muitos foram os signos que encontramos em cada uma de suas telas analisadas e que marcaram uma imagem vitoriosa do imigrante. Observando as três aquarelas como um conjunto é muito significativa a questão da passagem de tempo, sinalizada fortemente pelas mudanças na fisionomia e na postura do personagem. Primeiro magro e esguio, deixa a Europa; depois forte, com o corpo definido e expressão concentrada de quem vai atrás da conquista; e por último já idoso, com aspecto sereno e observando suas vitórias, um pouco curvado e apoiado com a ajuda de uma bengala, que marca sua velhice. José Lutzenberger vivenciou na Alemanha os horrores da Primeira Guerra Mundial, fatos que condicionaram sua saída da Europa, pois imigrou em busca de melhorias para sua vida, e aqui as obteve. Tendo assim vencido no novo mundo, tal qual seu personagem central das três aquarelas.

Referências

BAPTISTA, Maria Tereza Paes Barreto. *José Lutzenberger no Rio Grande do Sul: arquitetura, ensino e pintura (1920-1951)*. Trabalho de Conclusão de Curso em História, 2007, apresentado na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: PUCRS, 2007.

CANDAU, Joël. *Antropologia da memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

CHAGAS, Mário. Memória política e política de memória. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2ª Ed. – Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

LUVIZOTTO, Caroline Kraus. *Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul*. São Paulo: Editora UNESP. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

Migrações: Religiões e Espiritualidades

NAXARA, Marcia Regina Capelari *Estrangeiro em sua própria terra: representações do brasileiro (1870-1920)*. São Paulo: Annablume, 1998.

RAVAZZOLO, Ângela. *Poesia e Precisão: as aquarelas de José Lutzenberger como representação da história do cotidiano (1920-1951)*. 2005. 176 f. Mestrado em História. Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre: PUCRS, 2005.

SEYFERTH, Giralda. *Identidade étnica, assimilação e cidadania: a imigração alemã e o estado brasileiro*. 1993. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_26/rbcs26_08.htm > Acesso em 14 de set. de 2016.

RELIGIÃO E PATRIMÔNIO CULTURAL: RELIGIOSIDADE AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA COMO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

Elivaldo Serrão Custódio

Doutorando em Teologia pela Escola Superior de Teologia (Faculdades EST) em São Leopoldo/RS, Brasil. Bolsista da CAPES. Mestre em Direito Ambiental e Políticas

Públicas pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). E-mail:

elivaldo.pa@hotmail.com

Resumo: O presente artigo objetiva refletir sobre Religião e Patrimônio Cultural, onde abordamos a religiosidade africana e afro-brasileira como patrimônio cultural imaterial. Somos conhecedores de que o meio ambiente cultural está relacionado à própria existência e desenvolvimento da vida e que as religiões estão presentes na vida do ser humano ao longo de sua história e todas elas são parte importante da memória cultural e do desenvolvimento histórico de toda sociedade. O presente trabalho trata do resultado de um estudo exploratório de natureza qualitativa que adotou a pesquisa bibliográfica e a análise documental como forma de investigação. Os resultados apontam que a preservação do patrimônio cultural de um povo é a preservação do próprio povo. Isto é, sem os laços histórico-culturais que unem os indivíduos que o compõe, um povo não existe. Neste sentido, é tarefa importante o favorecimento da percepção da riqueza e do valor de um mundo plural e diversificado. Hoje se fala muito em salvaguarda do patrimônio imaterial brasileiro, ou seja, do conjunto de saberes e saber-fazeres que nos singulariza como nação. Porém, muito antes de tal política de preservação ser um desígnio do Estado brasileiro, quando ele ao contrário tinha o objetivo explícito de embranquecer o Brasil e depurar as marcas africanas de nossa cultura, as religiões africanas e afro-brasileiras já exerciam este papel fundamental de preservação viva, ativa, incorporada e dinâmica deste patrimônio cultural, precioso para todos os/as negros/as e brancos/as, neste país.

Palavras-chave: Religião. Patrimônio cultural. Direito ambiental.

Introdução

Acreditamos que quando falamos em proteção do meio ambiente, não estamos restringindo o cuidado apenas aos exemplares da flora e da fauna, pois a definição de meio ambiente é ampla e abarca tanto o homem quanto a natureza. Seguindo esta linha de pensamento, o meio ambiente cultural, ou melhor, o patrimônio cultural é parte do meio ambiente. E neste meio ambiente cultural, estão inseridas as criações artísticas, os objetos, os documentos históricos e tantas outras manifestações culturais, como a dança, os ritos, a literatura, a música, e outras expressões que fazem parte da cultura brasileira.

Segundo Fiorillo (2012, p. 423), o meio ambiente possui pelo seu próprio conceito desenvolvido na Lei nº 6.938/1981, integrado ao art. 225 da Constituição Federal (CF) de 1988, uma “conotação multifacetária”, ou seja, o meio ambiente tem pelo menos cinco aspectos distintos: patrimônio genético, meio ambiente natural, artificial, cultural e do trabalho. Cabe lembrarmos que esta proteção está regrada em face do que estabelecem imediatamente os artigos 215 e 216 da CF de 1988.

No caso do meio ambiente cultural em especial, retrata Fiorillo (2012) que o objeto imediato de proteção deste relacionado com a qualidade de vida, é o patrimônio cultural de um povo¹. Isso nos faz entender que o direito ambiental constitucional, no que se refere ao meio ambiente cultural, garante uma tutela jurídica do denominado patrimônio cultural do povo brasileiro, protegendo, dentre outros direitos, a religiosidade africana e afro-brasileira como bens representativos de conteúdo estabelecido na CF de 1988 e, por via de consequência, significativos para o povo brasileiro.

Estudar o patrimônio implica em desenvolvermos uma contextualização social, econômica e histórica vinculada ao resgate da identidade. O “patrimônio cultural é um conjunto de bens materiais e imateriais representativos da cultura de um grupo ou de uma sociedade” (MARTINS, 2003, p. 49).

Sendo assim, o foco dado na discussão ambiental neste artigo é de que as religiões de matriz africana e afro-brasileira devem ser valorizadas e reconhecidas como um bem cultural imaterial na construção cultural do povo brasileiro. O texto trata-se de um estudo exploratório de natureza qualitativa que adotou a pesquisa bibliográfica e a análise documental como forma de investigação.

O texto é parte dissertação de mestrado defendida em 2014 pelo Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) sob orientação da professora Dra. Eugénia da Luz Silva Foster, bem como fruto de reflexões construídas a partir de discussões no âmbito do Grupo de Pesquisa Currículo, Identidade Religiosa e Práxis Educativa e do Grupo de Pesquisa

¹ Devemos compreender como povo, o conjunto dos indivíduos que, através de um momento jurídico, se unem para constituir o Estado, estabelecendo com este um vínculo jurídico de caráter permanente, participando da formação da vontade do Estado e do exercício do poder soberano (DALLARI, 2010, p. 99-100).

Identidade do Doutorado em Teologia da Escola Superior de Teologia (Faculdades EST) em São Leopoldo/RS, Brasil.

1. Direito ambiental, patrimônio cultural e diversidade: algumas considerações

Entendemos que a diversidade cultural é patrimônio comum da humanidade. E neste caso a aplicabilidade das leis que venham garantir esse Direito Ambiental, é de suma importância, pois concordamos com Milaré (2011) quando afirma que a missão do Direito Ambiental é conservar a vitalidade, a diversidade e a capacidade de suporte do planeta Terra, para usufruto das presentes e futuras gerações.

Pelo que vemos, nunca coube o preconceito e a discriminação quanto à opção religiosa de cada pessoa. A Carta Magna é explícita e assegura aos seus cidadãos o direito à livre manifestação religiosa, o que a lei deve garantir rigorosamente. Afirmava Alves (1982) que ser tolerante significa reconhecer que cada povo, cada cultura, cada comunidade tem o direito de possuir sua própria religião e um modo próprio de reverenciar suas divindades.

O que é padrão para um, pode não ser para outros, e ninguém tem o direito de impor qualquer religião ou crença a quem quer que seja. Por isso, a CF de 1988 em seu artigo 5º declara que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”.

A cultura adquire formas diversas por meio do tempo e do espaço, que por sua vez, manifestam-se na originalidade e na pluralidade das identidades que caracterizam os grupos e a sociedade que compõem a humanidade. Sendo fonte de intercâmbio, inovação e criatividade, o meio ambiente cultural bem como a diversidade cultural são para o gênero humano tão necessário quanto à diversidade biológica para os organismos vivos.

De acordo com Derani (2001, p. 72) o meio ambiente cultural está relacionado à própria existência e desenvolvimento da vida, isto é, “a natureza é indissociável da formação cultural, sendo com base naquela que está se desenvolve”. Portanto, meio ambiente cultural torna-se, assim, um conceito abrangente que integra a ação e a organização humana. Expressa Soares (2008, s/p), afirmando que,

Meio ambiente diz respeito ao receptáculo de toda atividade humana: do labor, por estar ligado às condições de vida de cada povo em cada sociedade

historicamente desenvolvida; do trabalho, por produzir o bem-estar humano na medida em que produz artefatos; da ação, pelo fato da esfera pública proporcionar a liberdade, a responsabilidade, a eticidade consigo, para com o outro, para com a sociedade na qual se acha inserido e para com a humanidade em geral. Deste modo, meio ambiente diz respeito a algo muito mais amplo do que recursos naturais; diz respeito à condição de vida.

Neste sentido, é pertinente afirmarmos que a valorização do patrimônio cultural brasileiro passa pela ação pedagógica com o objetivo de desenvolver o processo permanente e sistemático de inserção do conhecimento junto à comunidade. Assim, a Educação Patrimonial apresenta-se como suporte de conhecimento a promover no indivíduo a noção de cidadania, desenvolvendo, assim, de modo coletivo, o sentido de pertencimento e apoderamento, elementos basilares para sensibilização da sociedade e geradores do orgulho e da autoestima, que fazem elevar o senso de preservação do patrimônio cultural (TOLENTINO, 2012, p. 05).

Para o precursor dos Direitos Culturais no Brasil, “cultura para o mundo jurídico é a produção humana juridicamente protegida relacionada às artes, à memória coletiva e ao repasse de saberes, e vinculada ao ideal de aprimoramento, visando à dignidade da espécie como um todo, e de cada um dos indivíduos” (CUNHA FILHO, 2004, p. 49). Portanto, a referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira é condição ou algo indispensável para que um bem cultural seja considerado patrimônio cultural brasileiro.

O maior desafio da política de preservação do patrimônio cultural no Brasil é estimular e reforçar esse interesse, facilitando formas de participação que ampliem a legitimidade e a importância social do patrimônio cultural e, dessa forma, favoreçam a efetivação de seu potencial como gerador de desenvolvimento qualificado (PORTA, 2012, p. 14).

Nessa perspectiva, Pelegrini e Funari (2008) relatam em seus trabalhos que a palavra cultura é muito antiga, sendo usada em latim, há mais de dois mil anos, para designar o cultivo da terra, onde apresentava vários sentidos como plantar, cuidar da plantação e colher. Entretanto, isso não significava que na origem da cultura, havia apenas uma única ação concreta, mas várias, isto é, significa não somente cultivar, mas também cultuar (os deuses).

É por isso que essa diversidade se constitui patrimônio comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em benefício das futuras gerações. O próprio texto da CF de 1988 em seu artigo 225 expressa que todos têm direito ao ambiente

ecologicamente equilibrado e que dever ser defendido e preservado para as presentes e futuras gerações. Por isso, nossos autores entendem que a cultura consiste, pois, em transmitir valores adquiridos pela experiência de determinado grupo humano. Difere, portanto, de um grupo a outro.

A diversidade cultural não pode ser desvinculada também da noção de diversidade da vida. Ao mencionar Brumann (1999), Pelegrini e Funari (2008, p. 18) acrescentam que “a cultura é o conjunto de padrões adquiridos socialmente a partir dos quais as pessoas pensam, sentem e fazem”. Ressaltam que “a valorização do patrimônio imaterial na atualidade advém, portanto, das alterações sofridas pelas acepções do conceito de cultura e patrimônio”.

Isso significa dizer que antes o patrimônio cultural podia ser constituído de objetos antigos, assim como construções modernas. Todas reunidas em honra de uma nação, com ambições nacionalistas ou regionais, que mostrariam sua supremacia. No entanto, hoje, com as críticas ao nacionalismo e a esse tipo de conceito patrimonial, e as visões normativas da sociedade, surgiram os apelos pelo patrimônio da humanidade que considerava a concretude da diversidade.

Esse movimento de valorização das culturas, iniciado com os aspectos materiais, em geral produzidos pelas elites, passou aos poucos a se expandir para as manifestações intangíveis e dos grupos sociais em geral, ou seja, houve uma passagem dos monumentos para as pessoas.

O patrimônio, antes restrito ao excepcional, aproximou-se, cada vez mais, das ações cotidianas, em sua imensa e riquíssima heterogeneidade. Essa forma de pensar se expandiu com a intensificação dos trabalhos da UNESCO, ampliando-se não somente aos monumentos suntuosos representativos do ponto de vista dos poderes hegemônicos, mas também as construções mais simples e integradas ao dia a dia das populações e mais recentemente os bens culturais de natureza intangível como, por exemplo, expressões, conhecimentos, práticas e técnicas populares (PELEGRINI e FUNARI, 2008).

Sendo assim, a ideia de patrimônio não está limitada apenas ao conjunto de bens de uma comunidade ou população, mas também se estende a tudo aquilo que é considerado valioso pelas pessoas, mesmo que isso não tenha valor para outros grupos sociais de mercado (IPHAN, 2012, p. 12-13).

Cabe ressaltarmos também que o patrimônio cultural de uma sociedade é também fruto de uma escolha, que, no caso das políticas públicas, tem a participação do Estado por meio de leis, instituições e políticas específicas. Essa escolha é feita a partir daquilo que as pessoas consideram ser mais importantes, mais representativo da sua identidade, da sua história, da sua cultura. Ou seja, são os valores, os significados atribuídos pelas pessoas a objetos, lugares ou práticas culturais que os tornam patrimônio de uma coletividade.

Ao referirem-se a comemoração no ano de 2000, do quinto centenário da chegada de Cabral ao Brasil, Funari e Pelegrini (2006), observaram os equívocos conceituais sobre o patrimônio histórico brasileiro que aqui circulavam. Segundo os autores, na época, o jurista Joaquim Falcão em seu artigo *A redução do Brasil* publicado na Folha de São Paulo (04/04/2000, Caderno A, p. 3), constatou com tristeza que o conceito de patrimônio histórico havia virado sinônimo de igrejas barrocas, palácios e casas-grandes. Além disso, os indígenas e os africanos e tudo o que se referia a vida cotidiana, não eram associados como patrimônio.

Esse fato só vem provar-nos que é bem recente o equívoco conceitual do patrimônio cultural no Brasil. Embora nos últimos anos, tenham surgido muitos movimentos que valorizam a diversidade cultural brasileira, é lamentável que durante muito tempo e ainda nos dias atuais, não se valoriza a cultura individual ou coletiva dos povos indígenas e africanos que contribuíram de forma exemplar para a identidade cultural brasileira.

De acordo com Fiorillo (2012, p. 535), “um dos primeiros conceitos de patrimônio cultural foi trazido pelo art. 1º do Decreto-Lei nº 25/1937, que terminava constituir patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no País”. Todavia, a CF de 1988 trouxe em seu art. 216 o conceito de patrimônio cultural como sendo aquele tomado “individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”.

Sem dúvida, a ampliação do conceito de patrimônio cultural observado no artigo 216 da CF de 1988 impulsionou a criação de um novo instrumento de preservação no país chamado de Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, o qual foi

implementado através do Decreto nº 3.551/2000². Neste mesmo ano o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) também consolidou o Inventário Nacional de Referências Culturais³.

A partir da criação do IPHAN em 13 de janeiro de 1937 pela Lei nº 378, que tem como o objetivo proteger os bens culturais considerados representativos de diversos segmentos da cultura brasileira, muita coisa mudou em favor da proteção do patrimônio cultural imaterial brasileiro.

É pertinente destacar que a Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais (MONDIACULT) realizada de 26 de julho a 06 de agosto de 1982 no México, organizada pelo Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS), sugeriu outras possibilidades de interpretação das políticas de salvaguarda, expressando que “todas as culturas integram o patrimônio comum da humanidade”.

Para Londres (2001), Patrimônio é tudo o que criamos, valorizamos e queremos preservar: são os monumentos e obras de arte, e também as festas, músicas e danças, os foguetes e as comidas, os saberes, fazeres e falares. Tudo enfim que produzimos com as mãos, as ideias e a fantasia.

Com base nesses fatos, entre outros, podemos afirmar que as religiosidades africanas e afro-brasileiras estão intrinsecamente ligadas e incluídas como patrimônio ambiental cultural da humanidade. Embora a UNESCO não faça referência direta sobre estas religiões como patrimônio cultural imaterial, estão incluídas nas manifestações religiosas dentro do patrimônio cultural imaterial de forma geral em seus documentos como, por exemplo, na Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural em 2002 e na Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais em 2005.

² Em 4 de agosto de 2000, o Decreto nº 3.551, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, define um programa voltado especialmente para estes bens. O decreto rege o processo de reconhecimento de bens culturais como patrimônio imaterial, institui o registro e, com ele, o compromisso do Estado em inventariar, documentar, produzir conhecimento e apoiar a dinâmica dessas práticas socioculturais. Vem favorecer um amplo processo de conhecimento, comunicação, expressão de aspirações e reivindicações entre diversos grupos sociais.

³ Referências são as edificações, as paisagens naturais, mas também as artes, as formas de expressão e os modos de fazer. São as festas e os lugares a que a memória e a vida social atribuem sentido diferenciado: são as considerações mais belas, são as mais lembradas, as mais queridas. São fatos, atividades e objetos que mobilizam a gente mais próxima e que reaproximam os que estão longe, para que se reviva o sentimento de participar e de pertencer a um grupo, de possuir um lugar. Em suma, referências são objetos, práticas e lugares apropriados pela cultura na construção de sentidos de identidade, são o que popularmente se chama de raiz de uma cultura (IPHAN. MANUAL DE APLICAÇÃO, Fev./2000).

2. Religiosidade africana e afro-brasileira como patrimônio cultural imaterial

As religiões estão presentes na vida do ser humano ao longo de sua história e todas elas são parte importante da memória cultural e do desenvolvimento histórico de toda sociedade. Neste sentido, a religião desempenha ou pode desempenhar um papel importante na sociedade. Assim declara Radcliffe-Brown:

A função social da religião é independente de sua verdade ou do seu erro e as religiões que achamos falsas ou mesmo absurdas e repugnantes como aquelas das tribos selvagens, podem desempenhar um papel importante e eficaz no mecanismo social: sem essas religiões [ditas] “falsas” a evolução social e o desenvolvimento da civilização moderna seria impossível (RADCLIFFE-BROWN, 1968, p. 231).

Uma grande conquista brasileira sobre essa questão foi à promulgação da Lei nº 12.288/2010, que deu origem ao Estatuto da Igualdade Racial, garantindo os direitos das comunidades negras. Este documento representa o que há de mais moderno em política de ação afirmativa. “É um documento de reafirmação da democracia, da busca incessante da paz e do progresso social por meio da igualdade de oportunidades” (FIORILLO, 2012, p. 449).

De acordo com o Museu afro-brasileiro (2006, p. 20) as religiões africanas e afro-brasileiras também se preocupam com a preservação do meio ambiente. Destaca que o candomblé, por exemplo, é preservação ambiental:

O candomblé é uma religião que depende inteiramente de elementos da natureza para a realização de seus rituais. Os próprios orixás são representações de elementos da natureza: os rios (como Oxum, Obá e Ewá), o raio, a tempestade e o trovão (Xangô e Iansã), a mata e seus animais (Oxóssi), o mar (Iemanjá), os manguezais (Nanã), as plantas medicinais (Ossain), a terra (Obaluayê), o ar (Oxalá), o arco-íris (Oxumarê).

A religiosidade é tão antiga quanto o ser humano. E talvez no espaço brasileiro “[...] a diversidade religiosa seja o aspecto mais significativo e que, por isso mesmo, tem merecido atenção, quando tratamos do patrimônio cultural imaterial” (PELEGRINI; FUNARI, 2008, p. 89). Para nossos autores a religiosidade é um termo amplo que procura ultrapassar as definições mais estreitas de religião, crença, magia, culto, ritual ou outros, que estarão abrangidos pelo sentimento difuso associado às práticas religiosas. E esta imaterialidade dos sentimentos religiosos associa-os, de forma muito direta, ao patrimônio cultural imaterial ou intangível.

Sendo assim, do ponto de vista da cultura, a religiosidade pode ser considerada um conjunto de atividades que se articulam com as crenças e os rituais e que o patrimônio cultural imaterial religioso deve ser capaz de expressar a diversidade de

interesses sociais em jogo. Pelegrini e Funari (2008) nos relatam que um dos maiores desafios a ser enfrentado no campo da preservação do patrimônio cultural se deve à sua dispersão na imensidão do território brasileiro e, principalmente, à urgente necessidade de integração das políticas culturais às demais PP prioritárias do país.

Diferentemente de outras épocas, onde a escolha do que era patrimônio cultural nacional estava somente na responsabilidade de técnicos ou especialistas na área, a partir da CF de 1988, art. 216, §1º esta responsabilidade em promover e proteger o patrimônio cultural brasileiro torna-se não somente do poder público, mais principalmente de toda a coletividade.

Nessa perspectiva o Museu afro-brasileiro (2006, p. 20), expressa que:

No mundo atual, no qual tantas agressões são cometidas à natureza em um ritmo que não está lhe permitindo recuperar-se, onde todos precisamos estar atentos à preservação do meio ambiente para assegurar nossa própria sobrevivência no planeta, a religião dos orixás, voduns e inquices pode ser um importante instrumento de conscientização e educação ambiental.

Hoje se fala muito em salvaguarda do patrimônio imaterial brasileiro, ou seja, do conjunto de saberes e saber-fazeres que nos singulariza como nação. Porém, muito antes de tal política de preservação ser um desígnio do Estado brasileiro, quando ele ao contrário tinha o objetivo explícito de embranquecer o Brasil e depurar as marcas africanas de nossa cultura, as religiões africanas e afro-brasileiras já exerciam este papel fundamental de preservação viva, ativa, incorporada e dinâmica deste patrimônio cultural, precioso para todos os/as negros/as e brancos/as, neste país.

Conclusão

A preservação do patrimônio cultural de um povo é a preservação do próprio povo. Isto é, sem os laços histórico-culturais que unem os indivíduos que o compõe, um povo não existe. Sem os referidos laços, um povo não passa de mera população, ou seja, um grupamento humano sem uma história e uma cultura comum.

Neste sentido, é tarefa importante o favorecimento da percepção da riqueza e do valor de um mundo plural e diversificado. As religiões não são apenas genuinamente diferentes, mas também autenticamente preciosas. Portanto, devemos honrar essa alteridade em sua especificidade peculiar, reconhecendo o valor da plausibilidade de uma diversidade religiosa de direito ou de princípio.

Referências

ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Paulinas, 1982.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1988. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/sf/legislacao/const/con1988/CON1988_30.06.2004/CON1988.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2011.

BRASIL. Decreto nº 3.551 de 04 de agosto de 2000. **Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm>. Acesso em: 25 abr. 2012.

BRASIL. Decreto nº 5.040 de 07 de abril de 2004. **Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, e dá outras providências**. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/projetos/Planoeditorial/Pdf/Legisl/capitulo-10.pdf>>. Acesso em: 25 abr. 2012.

BRASIL. **Estatuto da Igualdade Racial**: Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis n.º 7.716, de 05 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003 – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2010.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL: estado e sociedade promovendo a igualdade racial (CONAPIR). **Relatório Final**. Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial/Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, 2005. Disponível em: <www.planalto.gov.br/seppir/publicacoes/relatorio_final_conapir.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2012.

_____. **Resoluções da II CONAPIR**. Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial/Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, 2009. Disponível em: <www.presidencia.gov.br/estruturapresidencia/seppir/arquivos/iiconapir>. Acesso em: 14 jan. 2012.

CUNHA FILHO, Francisco Humberto. **Cultura e democracia na Constituição Federal de 1988**: a representação de interesses e sua aplicação ao programa nacional de apoio à cultura. Rio de Janeiro: Letra legal, 2004.

CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. **Políticas públicas e direito ambiental cultural**: as religiões de matrizes africanas no currículo escolar no Amapá, 2014, 198f. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas) - Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2014.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 29º ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

DERANI, Cristiane. **Direito ambiental econômico**. São Paulo: Max Limond, 2001.

FIORILLO, Celso Antônio Pacheco. **Curso de direito ambiental brasileiro**. 13ª ed. ver. atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2012.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Patrimônio Cultural Imaterial: para saber mais**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Texto e revisão de Natália Guerra Brayner. 3ª ed. Brasília, DF, 2012.

_____. **Inventário Nacional de Referências Culturais**. Manual de Aplicação. Fev./2000.

_____. **Inventário de Referências Culturais do Amapá**. Setembro-Dezembro/2009.

_____. **Patrimônio Cultural**. Disponível em: <www.iphan.gov.br/>. Acesso em: 10 fev. 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2010**. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deeficiencia/tab1_4.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2012.

_____. **CENSO DEMOGRÁFICO 2000**. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/religiaoCenso2000.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2012.

LEMOS, Carlos Alberto Cerqueira. **O que é patrimônio histórico**. São Paulo: Brasiliense, 2006 (Coleção primeiros passos; 51).

LONDRES, Cecília (Org.). **Revista Tempo Brasileiro nº 147: Patrimônio Imaterial**. Rio de Janeiro, out./dez., 2001.

MILARÉ, Édís. **Direito do Ambiente: a gestão ambiental em foco**. 7ª ed. rev., atual. e reform. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011.

MUSEU AFRO-BRASILEIRO (MAFRO). Centro de Estudos Afro-orientais da Universidade Federal da Bahia. Setor **religiosidade afro-brasileira. Projeto de Atuação Pedagógica e Capacitação de Jovens Monitores**. Material do professor. Ano 2006. Disponível em: <<http://www.mafro.ceao.ufba.br/userfiles/files/Material%20do%20Professor%20-%20Afro-Brasileiro.pdf>>. Acesso em: 18 jul. 2012.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA (UNESCO). **Convenção relativa à luta contra a discriminação no campo do ensino**. Paris: UNESCO, 1960 [2003].

_____. **Declaração universal sobre a diversidade cultural 2002.** Disponível em: <www.unesco.org.br> ou <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2011.

_____. **Convenção sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais 2005.** Disponível em: <www.unesco.org.br> ou <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001502/150224POR.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2011.

_____. **Anteprojeto da Convenção sobre a Proteção da Diversidade de Conteúdos Culturais e Expressões Artísticas.** CLT/CPD/2004/CONF.201/2. Paris, julho de 2004.

PELEGRINI, Sandra de Cassia Araújo; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **O que é patrimônio cultural imaterial.** São Paulo: Brasiliense, 2008 (Coleção primeiros passos; 331).

PORTA, Paula. **Política de preservação do patrimônio cultural no Brasil: diretrizes, linhas de ação e resultados: 2000/2010.** Brasília, DF: Iphan/Monumenta, 2012.

PRANDI, Reginaldo. **Raça e Religião.** Novos Estudos CEBRAP, nº 42, julho de 1995, pp. 113-129.

_____. **As religiões negras do Brasil:** para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. Revista USP. São Paulo (28): 64–83, dezembro/fevereiro 1995/1996. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/28/05-prandi.pdf>>. Acessado em: 18 jul. 2012.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados.** Vol.18 nº 52. São Paulo: Set./Dez, 2004.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. **Structure et fonction dans la société primitive.** Paris: Éditions de Minuit, 1968.

RODRIGUES, José Eduardo Ramos. Patrimônio cultural: aspectos polêmicos. **Revista de Direito Ambiental.** São Paulo: ano 6, nº 21, jan./mar., 2001.

SILVA FILHO, José Barbosa da. **Apontamentos sobre a História do Negro no Brasil.** Cuiabá, EDUFMT, 2009.

SOARES, Antônio Jorge. Uma Concepção de Meio Ambiente. **Revista Direito e Liberdade –** Ano 4, Volume 8, Número 2. Jan./Dez., 2008.

TOLENTINO, Átila Bezerra (Org.). **Educação patrimonial:** reflexões e práticas. João Pessoa: Superintendência do Iphan na Paraíba, 2012. Disponível em: <<http://casadopatrimoniojp.com/wp-content/uploads/2012/07/Caderno-Tem%C3%A1tico-2.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2013.

A FÉ EXPRESSA EM MONUMENTOS: O CENTENÁRIO DA IMIGRAÇÃO ITALIANA EM NOVA PALMA (1984)

Juliana Maria Manfio

Doutoranda em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Bolsista Capes/ Prosup

jumanfio@hotmail.com

Resumo: O Centenário da Imigração Italiana em Nova Palma foi marcado pela fé e religiosidade, aspectos considerados essenciais à figura do imigrante italiano nas festividades centenárias. Para isso, foram construídos alguns marcos históricos, bem como aconteceram a restauração de antigos capitéis – pequenos oratórios dedicados a santos. Nesse sentido, o presente trabalho tem como objetivo investigar a construção de monumentos que expressariam a fé e a religiosidade dos imigrantes italianos, para assim marcar o Centenário da Imigração Italiana no município de Nova Palma – na região central do Rio Grande do Sul. Para desenvolver essa pesquisa serão utilizados como fontes, as fotografias, folders de festas, monumentos, manuscritos de Padre Luiz Sponchiado entre outros. As diferentes fontes históricas serão analisadas conforme sua tipologia e, posteriormente serão cruzadas entre si. A perpetuação da fé e da religiosidade entre os descendentes pode ser o principal indício da construção e restauração de monumentos para as comemorações dos 100 anos da Imigração italiana em Nova Palma.

Palavras-chaves: Cem anos, Imigração Italiana, Nova Palma, religiosidade.

Introdução

O município de Nova Palma comemorou, em 1984, o centenário da Imigração italiana, promovendo naquele ano, inúmeras festividades. Os 100 anos do processo migratório na cidade foram marcados, em sua essência, pela fé e religiosidade do imigrante. Esses aspectos foram transmitidos através da construção de monumentos religiosos e da restauração de antigos capitéis. Nesse sentido, o presente trabalho tem como objeto de estudo as comemorações do centenário da imigração italiana no município de Nova Palma – RS, com o propósito de investigar a construção de monumentos que expressariam a fé e a religiosidades dos imigrantes italianos.

Para desenvolver a pesquisa, utilizamos como fontes fotografias, folders de festas, monumentos e manuscritos de Padre Luiz Sponchiado¹, entre outros documentos que encontramos no Centro de Pesquisas Genealógicas de Nova Palma. Estas diferentes

¹Pe. Luiz Sponchiado foi pesquisador da imigração italiana na “Quarta Colônia de Imigração Italiana” no Rio Grande do Sul e foi o fundador e organizador do Centro de Pesquisas Genealógicas (CPG), de Nova Palma/RS.

fontes históricas serão analisadas conforme sua tipologia e, posteriormente serão cruzadas entre si e com a bibliografia.

Esta pesquisa está amparada no entendimento da importância do monumento para a memória de uma comunidade, buscando aporte teórico em Le Goff (1990, p.536), que atribui ao monumento o seu “poder de perpetuação”; e em Choay (2001, p. 18) que afirma que o monumento contribuiu para “manter e preservar a identidade de uma comunidade étnica ou religiosa, nacional tribal ou familiar”. Nesse sentido, busca-se compreender a significação dos monumentos construídos e/ou restaurados para o Centenário da Imigração Italiana em Nova Palma.

Para uma melhor compreensão do texto, o mesmo foi dividido em duas partes: **1) Centenário da Imigração em Nova Palma**, que aborda, ainda que forma breve, as comemorações ocorridas na cidade e **2) Monumentos: a fé e a religiosidade do imigrante italiano**, que busca apresentar as construções e restaurações ocorridas no município, para mostrar a fé católica dos imigrantes italianos.

1. Centenário da Imigração em Nova Palma

Em 1975 realizaram-se, em todo o Rio Grande do Sul, inúmeras festividades para comemorar os 100 anos do processo imigratório italiano para o nosso Estado. Para isso, o governador Euclides Triches instituiu, em 1973, através do decreto 22.410, o Biênio da Imigração e Colonização com o intuito de “exaltar a obra daqueles que, após lutas longas e ásperas, ocuparam e povoaram a área que constitui o território deste Estado, incorporando-o à Pátria comum” (DECRETO 22.410, de 22 de abril de 1973, Porto Alegre).

Esse decreto possibilitou a realização de festividades oficiais, como aquelas ocorridas na Serra Gaúcha e na Capital, onde os imigrantes italianos teriam se estabelecido primeiramente, em 1975. No entanto, outras festividades aconteceram no Rio Grande do Sul, com o intuito de homenagear os imigrantes italianos e os 100 anos do processo imigratório. Lima (2015, p.11), afirma que “as comemorações, em um sentido geral, além de festejar grandes feitos de homens ou de grupos também se propõem a homenagear”.

A região central, local que abrigou o quarto núcleo de imigrantes italianos não esteve presente nas comemorações oficiais do Centenário da Imigração Italiana. No entanto,

organizou-se também, do seu modo, para prestar homenagens aos imigrantes italianos. A Diocese de Santa Maria empenhou-se em iniciar os preparativos para as festividades, pois,

considerando que a Nossa Diocese muito deve aos Imigrantes Italianos, fixados inicialmente em Silveira Martins, e dali emigrados para outras, hoje florescentes localidades. Considerando que estes pioneiros nos legaram egrégias lições de fé e operosidade, o que recomenda uma celebração também religiosa e pastoral desse Centenário, sob coordenação deste Bispado².

Nesse sentido, percebemos a importância que a Igreja católica atribuiu às comemorações do Centenário da Imigração Italiana e como exaltou a fé e a religiosidade ainda presentes no imigrante italiano. Esse engajar-se da Igreja Católica na comemoração foi bastante perceptível em Nova Palma, onde se destacaram a atuação do padre Luiz Sponchiado e do Conselho Paroquial na organização dos festejos da imigração italiana no município.

O município de Nova Palma recebeu seus primeiros habitantes em 1884, sendo primeiramente três famílias de imigrantes italianos.

Em 1º de junho de 1884, ocorreu a inauguração oficial do núcleo Soturno, na Colônia Silveira Martins, com 800 lotes rústicos. Três lotes com 66 hectares foram destinados para ser a sede urbana do núcleo. Os três primeiros imigrantes italianos a instalarem-se na colônia foram Lorenzo Marin, Pietro Antonello e Vergilio Borin³ (MANFIO, 2015, p.97)

Nova Palma foi um dos núcleos da antiga colônia Silveira Martins, a quarta colônia de colonização italiana no Rio Grande do Sul. A cidade localiza-se no centro do Estado, como mostra a figura abaixo:

²LORSCHETER, Dom Ivo. Provisão. Santa Maria, 7 de outubro de 1975. In: Caixa A. Matriz. Centro de Pesquisas Genealógicas. Nova Palma - RS

³ Todos eram casados, contudo, os dois primeiros vieram sozinhos, deixando a família na Itália para, em um momento posterior, buscá-las.



Figura 1: Mapa do Rio Grande do Sul, localizando o município de Nova Palma – RS.
Fonte: Google Maps

No ano de 1984, o município de Nova Palma viveu as comemorações do Centenário da Imigração Italiana. As festividades do Centenário da Imigração na cidade, a partir de 1983, quando iniciou a organização e elaboração dos festejos, se deram através da escolha do tema para a festa centenária. A comunidade votou e elegeu a frase “Nova Palma: 100 anos de fé e de trabalho”, como mote para comemorar os 100 anos do processo imigratório no município.

Em outubro de 1983, a comissão organizadora do centenário lançou cédulas, destinadas a votação para escolher o lema das comemorações de um século de colonização italiana. Para isso, foi distribuído “a CADA FAMÍLIA, a cédula, indicando-lhes como podem assinalar o ‘LEMA que preferirem’ [entre os apontados na cédula] ou, escrever outro que queiram sugerir, entregando a votação até 30 DE OUTUBRO CORRENTE, junto a URNA, colocada na capela”. (MANFIO, 2015, p.100).

Além disso, ainda em 1983, foi elaborada a programação oficial das comemorações e foi realizado um movimento de restauração de capitéis – pequenos

oratórios dedicados a santos. A ideia da restauração era expressar a fé dos imigrantes italianos, mantendo viva a memória no ano do Centenário. (MANFIO, 2015).

A maior parte da organização dos festejos ficou por conta da Igreja Católica, e foi feita pelo padre Luiz Sponchiado (pároco da comunidade) e pelo Conselho Paroquial. As comemorações iniciaram-se “a meia noite de primeiro de Janeiro de 1984, na matriz da SS Trindade, quando foi oficialmente aberto o ano do Centenário, com o lema – votado pela comunidade – Nova Palma: cem anos de colonização, fé e trabalho⁴”.

Aconteceram ainda as festas religiosas em homenagem aos Santos padroeiros como a Santíssima Trindade, no mês de junho e da Imaculada Conceição, em dezembro. Nesse sentido, as festividades do Centenário da Imigração Italiana foram incorporadas às festas de santos, as quais tiveram a presença do Bispo Dom Ivo Lorscheiter⁵.

Para comemorar o Centenário da Imigração Italiana em Nova Palma, inaugurou-se, também, o Centro de Pesquisas Genealógicas (CPG), fruto do trabalho e das pesquisas de Padre Luiz Sponchiado. O sacerdote havia-se dedicado a estudar e a pesquisar sobre as famílias de imigrantes e descendentes de italianos que tinham circulado na região da antiga Colônia Silveira Martins.

Mas, o ponto alto dos festejos ocorreu em dezembro, juntamente com a festa de Nossa Senhora Imaculada Conceição. Nesses dias que antecederam às festividades, aconteceu o I Encontro da Família Rossato – com a presença dos descendentes e amigos dessa família. No dia da festa da santa ocorreu um importante desfile histórico na cidade, cujo objetivo era re(a)presentar o processo imigratório e a fundação de Nova Palma.

Verificou-se, portanto, que a região da antiga Colônia Silveira Martins organizou as comemorações do Centenário da Imigração Italiana mesmo que não tivesse sido incluída na programação elaborada pelo Governo Estadual. Suas festividades iniciaram em 1975 e se estenderam até 1984, obedecendo, em alguns casos, os 100 anos da ocupação do núcleo colonial. Os festejos adquiriram os traços religiosos

⁴Manuscrito de Padre Luiz Sponchiado. Centro de Pesquisas Genealógicas, Nova Palma, 01 de janeiro de 1984.

⁵O Bispo Dom Ivo Lorscheiter deu início às festividades centenárias, quando criou uma comissão diocesana para os festejos, por acreditar que a Igreja Católica deveria celebrar os imigrantes italianos, através de sua fé e seu trabalho.

já enunciados acima e exaltaram a figura do imigrante italiano, através do trabalho, da fé e da religiosidade.

2. Monumentos: a fé e a religiosidade do imigrante italiano

Quando se deu o estabelecimento dos imigrantes italianos na Colônia Silveira Martins, estes estavam desamparados espiritualmente. Então, um grupo de imigrantes enviou um representante para a Itália com a função de procurar sacerdotes que desejassem começar uma nova vida na América, com a finalidade de dar assistência religiosa aos conterrâneos, nos núcleos coloniais (VENDRAME, 2007; 2013). Os imigrantes italianos que eram católicos “sofriam a ausência de um sacerdote que viesse dar conforto e ministrar os sacramentos” (VÉSCIO, 2001, p.54-55). A ausência da assistência religiosa e o desejo de serem assistidos por um sacerdote que residisse na comunidade fez com que um grupo de italianos financiasse a contratação de um padre italiano. Como resultado desta ação,

[...] em 1881, chegavam à referida região colonial dois padres italianos – Antônio Sório⁶ e Vitorre Arnoffi⁷ –, ambos com os mesmos sonhos dos imigrantes que se estabeleceram aqui: conseguir lotes de terra, com a perspectiva de prosperarem (MANFIO: 2015, p. 78).

Esse dois padres acabaram por assistir todos os núcleos da Colônia Silveira Martins. E numa das visitas ao recém fundado núcleo Soturno, o padre Antônio Sório realizou a primeira missa ali, nas margens do arroio Portella. Percebe-se, nesse sentido, que a Igreja Católica e os padres estiveram presentes desde os primeiros tempos, com o objetivo de dar assistência religiosa aos imigrantes católicos.

Assim, para expressar a fé e a religiosidade dos imigrantes italianos, as comemorações do Centenário da Imigração Italiana em Nova Palma buscaram na construção e restauração de monumentos religiosos, a manutenção de espaços de oração. Segundo Le Goff (1990, p.535), “o monumento é tudo aquilo que evoca o passado, [que] perpetua a recordação”. E é esse o sentido que as comemorações dos 100 anos querem marcar, evocando não só o passado do processo de imigração e colonização de Nova Palma, mas, também, perpetuando na memória a história, a fé e a religiosidade dos imigrantes pioneiros. Um exemplo do que falamos são os capitéis, que foram construídos a partir de 1890, logo após a chegada dos imigrantes e

⁶Assumiu os trabalhos religiosos no Núcleo Vale Vêneto e, posteriormente, com a morte de Arnoffi, foi direcionado para a sede da colônia, em Silveira Martins.

⁷Assumiu a Igreja na sede da Colônia, em Silveira Martins.

eram construídos em terras particulares, principalmente em encruzilhadas, formando o ponto de encontro das famílias. Era geralmente na base de três a quatro famílias para cada capitel. Nos capitéis eram colocadas as imagens dos santos de devoção, devoção esta que os imigrantes italianos trouxeram de seu local de origem (TURA, 2012, p.20).

Nesse sentido, uma das propostas de atividade desempenhadas para o Centenário da Imigração Italiana foi a restauração dos capitéis. “O reparo dos oratórios fez parte das comemorações do Centenário da Imigração Italiana, como uma forma de reafirmar à população local a importância e a presença da Igreja Católica e da fé do imigrante” (MANFIO, 2015, p.102).

A pesquisadora Tura (2012, p.20) afirma que,

Os capitéis começaram a ser restaurados em 1981 [e], dos quarenta e dois existentes trinta foram recuperados. O Padre Luizinho, então pároco de Nova Palma, foi incentivador e coordenador do projeto. Além de padre, Luiz Sponchiado era pesquisador da imigração Italiana, e encarou os capitéis também através do viés de historiador.

Sobre estas restaurações, destacaremos a executada em dois capiteis: o primeiro, que se refere a Nossa Senhora do Rosário, está localizado na Linha do Soturno – interior do município. O chamamento relativo a este capitel anunciava uma *Festa de Restauração do Capitel Nossa Senhora do Rosário* e convidava a comunidade para “participar de tamanha festividade que tanto lembra o passado, quanto une o presente e dá orientação para o futuro, enviamos o presente convite, com muitas saudações⁸”. O convite reforça uma festividade religiosa que quer recordar o passado da imigração e colonização italiana para as presentes e futuras gerações. Dessa forma, as comemorações do Centenário tiveram a finalidade de “recriar o passado para reafirmar a identidade italiana entre os moradores de Nova Palma” (MANFIO, 2015, p. 103).

Outro capitel restaurado foi o de Nossa Senhora Aparecida, na comunidade de Bom Retiro, também no interior de Nova Palma. Abaixo, a imagem desse capitel.

⁸Convite. In: Caixa A Matriz. Centro de Pesquisas Genealógicas de Nova Palma (CPG), consultado em 2014.



Figura 2: Capitel Nossa Senhora Aparecida
Fonte: Arquivo Pessoal

Uma das placas ali colocadas destaca que a comunidade homenageou com a restauração do capitel, “os excluídos, que arriscaram com os nossos ancestrais a aventura imigratória: doentes, excepcionais, desastrados, inadaptados, mal sucedidos

existiram, não os esquecemos”. Os organizadores desta restauração querem apontar, com tal placa, os que não deram certo no processo de colonização e buscaram enaltecer as dificuldades enfrentadas pelos imigrantes no início da colonização no município. É nesse sentido que Witt e Elmir (2014, p. 12), salientam que, “as narrativas de triunfos ou de realizações épicas talvez flertem com o mito tanto quanto as narrativas de derrotas”. Sendo assim, o fracasso também aparece como elemento que enfatiza a heroicidade do imigrante italiano nos tempos de colonização.

Para recordar o local onde se realizou a primeira missa na cidade de Nova Palma, em 1884, foi construído um monumento no então Núcleo Soturno da Colônia Silveira Martins. Para celebrar o Centenário dessa missa e da colonização italiana ali iniciada, foi erigido outro monumento representado por uma pedra onde está colocada a fotografia de padre Antônio Sório⁹, sacerdote italiano que realizou esta primeira celebração. Além disso, na fotografia que marca esta inauguração aparece uma senhora ao lado do monumento, com 100 anos de idade.

⁹ Padre Antônio Sório era italiano. Veio para a Colônia Silveira Martins, patrocinado por um grupo de italianos que queriam a presença de padres e da Igreja católica, já que não havia assistência religiosa na Colônia. Ver mais em: VENDRAME, Maíra Inês. **Ares de vingança: redes sociais, honra familiar e práticas de justiça entre imigrantes italianos no sul do Brasil (1878-1910)**. Tese de doutorado. Porto Alegre, 2013; _____. **“Lá éramos servos, aqui somos senhores”**: a organização dos imigrantes italianos na ex-colônia Silveira Martins (1877-1914). Santa Maria: Edufsm, 2007; VÉSCIO, Luiz E. **O Crime do Padre Sório: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1893-1925)**. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Santa Maria: Editora UFSM, 2001.



Figura 3: Monumento da primeira missa
Fonte: Centro de Pesquisas Genealógicas (CPG), Nova Palma, 2015.

Levando em conta que “a religiosidade desempenhou um papel importante na organização e reconstrução grupal da nova pátria” (MARIN, 1999, p.75), buscou-se construir um monumento, no sentido de mostrar à comunidade atual, um espaço marcado pela história e pela fé dos imigrantes italianos. E é nesse sentido que, o espaço necessita ser recordado, pois, no ano de fundação, os imigrantes rezaram naquele espaço, sua primeira missa. Por isso, utilizamos Choay (2001, p.18), que entende por

[...]monumento tudo o que for edificado por uma comunidade de indivíduos para rememorar ou fazer que outras gerações de pessoas rememorem acontecimentos, sacrifícios, ritos ou crenças. A especificidade do monumento deve-se precisamente ao seu modo de atuação sobre a memória.

Dessa forma, a Igreja Católica utiliza-se desse artifício – o monumento - se colocando à frente das comemorações do Centenário da Imigração Italiana. Ela não faz

recordar apenas do processo imigratório e do estabelecimento dos imigrantes, mas também, emprega esse espaço para mostrar a atuação da instituição católica e seus padres na organização social dos imigrantes e dos seus descendentes.

Considerações finais

Nesse sentido, percebeu-se que as comemorações do Centenário da Imigração italiana no município de Nova Palma ganharam traços religiosos, buscando enaltecer a figura do imigrante juntamente com a sua religiosidade e fé. E, para isso, além de ceder os espaços para as festividades comemorativas, a Igreja católica teve participação importante na elaboração e organização dos atos festivos. Além disso, utilizou-se da construção de monumentos para marcar espaços que, segundo ela, mereceriam ser recordados pela população local como, por exemplo, o lugar onde ocorreu a primeira missa. E ainda, incentivou a restauração de pequenos oratórios construídos pelos imigrantes no período da colonização, com o intuito de manter viva a fé na comunidade. Constatamos, desta forma, que as comemorações do centenário da imigração italiana em Nova Palma ganharam aspectos religiosos, buscando enaltecer a fé e a religiosidades dos imigrantes italianos pioneiros. Outros aspectos mais laicos das comemorações do centenário da imigração italiana, não caberiam neste escrito.

Referências

- CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: EDUSP, 2006.
- MANFIO, Juliana Maria. **Entre o sacerdócio e a pesquisa histórica**: a trajetória de Padre Luiz Sponchiado na Quarta Colônia de Imigração Italiana. (Dissertação de Mestrado). Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2015.
- LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. In: **História e memória**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1990, p. 535- 549.
- MARIN, Jéri Roberto. “Combatendo nos exércitos de Deus: as associações devocionais e o projeto de romanização da Igreja Católica”, In: MARIN, Jéri Roberto (org.). **Quarta Colônia: Novos Olhares**. Porto Alegre: EST, 1999.
- TURA, Jocelaine Garlet. **Capitéis - Fé e Religiosidade na Quarta Colônia de Imigração Italiana no Rio Grande do Sul (Nova Palma 1890 – 1925)**. (Monografia de Conclusão de Curso). Santa Maria: Centro Universitário Franciscano, 2012.

VENDRAME, Maíra Inês. **Ares de vingança**: redes sociais, honra familiar e práticas de justiça entre imigrantes italianos no sul do Brasil (1878-1910). Tese de doutorado. Porto Alegre, 2013.

_____. **“Lá éramos servos, aqui somos senhores”**: a organização dos imigrantes italianos na ex-colônia Silveira Martins (1877-1914). Santa Maria: Edufsm, 2007.

VÉSCIO, Luiz E. **O Crime do Padre Sório**: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1893-1925). Porto Alegre: Editora da UFRGS; Santa Maria: Editora UFSM, 2001.

WITT, Marcos Antônio; ELMIR, Cláudio Pereira. Quem (não) tem medo de fracassos? Notas para uma proposta de investigação no campo dos estudos migratórios. In: **Imigração na América Latina: histórias de fracassos**. São Leopoldo: Oikos, 2014 (7-14).

ESTAÇÃO FERROVIÁRIA CAMPO VICENTE – NOVA HARTZ

Nicoli Monice Schunck

Bacharelanda do curso de Turismo das Faculdades Integradas de Taquara – FACCAT.

Museu Histórico de Nova Hartz

Introdução

A história das ferrovias se inicia a partir do início do século XIX na Inglaterra¹, e desde então elas só ganharam força e se expandiram rapidamente pelo mundo, sendo um dos motivos desta grande aceitação as facilidades e praticidades que as ferrovias ofereciam para o transporte de cargas e passageiros, sem contar a agilidade, reduzindo grandes distâncias em um curto espaço de tempo.

As ferrovias também foram as responsáveis por levar o desenvolvimento social e econômico às diversas regiões por onde passavam seus trilhos, pois muitos dos locais devido a distância que se encontravam de centros urbanos acabavam, por assim dizer, esquecidos e parados no tempo. Com a chegada dos trilhos e do trem, no entanto, eles recebiam vida nova, a economia passava a se desenvolver, a modernidade chegava, muitas comunidades nasciam ou se fortaleciam na beira das estradas de trem, pois o trem era sinônimo de progresso.

No Brasil o transporte ferroviário chega em meio a um cenário de mudanças. A escravidão havia sido proibida, e conseqüentemente, havia capital sobrando para outros investimentos no país. Mas de fato o empreendedor das estradas de ferro no Brasil foi Irineu Evangelista de Souza, o Barão de Mauá. A estrada de ferro construída pelo Barão de Mauá teve seu primeiro trecho inaugurado em 6 de setembro de 1853, e a primeira locomotiva a andar no Brasil teve o nome de Baroneza, em homenagem a esposa do

¹ Di Roná (2002, p.41), acrescenta que em “[...], 1825, George Stephenson inaugurou a primeira ferrovia do mundo, ligando Darlington a Stockton. O primeiro comboio era misto: transportava 60 toneladas de carga e 600 passageiros em 34 carros vagões”.

Barão de Mauá. A grande maioria das estradas de ferro construídas no Brasil, tinham como objetivo o escoamento de produção, em maior parte o café.

A implantação das ferrovias no Brasil do século XIX confunde-se com a própria modernização do país, patrocinada pela economia agroexportadora do período imperial, pois como se afirmava na época, onde o trem chegava, chegava junto o progresso. Neste clima de euforia ferroviária, muitas companhias privadas foram formadas com capitais nacionais, estrangeiros ou mistos. (Di Roná, 2002, p.96).

A implantação das estradas de ferro no Rio Grande do Sul não estava fora deste contexto de exportação, pois houve um grande crescimento de produção na região de colonização germânica do Vale do Rio dos Sinos, que passou a ser chamada de “Celeiro da Província”. A produção desta região estava cada vez maior, fazendo-se necessário um tipo de transporte mais eficiente. O transporte de balsa pelo rio dos Sinos era muito lento e não suportava grandes carregamentos. Isso fazia com que na maioria das vezes, muitos produtos se estragassem durante o transporte, acarretando prejuízos tanto para os colonos quanto para a Província.

Após alguns anos de longos debates na Assembleia Legislativa da Província do Rio Grande do Sul, sobre a importância de se implantar um transporte mais eficiente para o escoamento dos produtos produzidos no interior do estado, no ano de 1867 é que se abriu a concorrência para possíveis investidores para a construção de uma estrada de ferro que fizesse a ligação entre Porto Alegre a Novo Hamburgo. No ano de 1869, uma empresa britânica ganhou a autorização para a construção desta estrada de ferro. A primeira ferrovia do Rio Grande do Sul foi inaugurada em 1874, porém a sua construção só chegou até a cidade de São Leopoldo. Sendo dois anos mais tarde, concluída esta etapa que se fazia faltante no acordo firmado entre a empresa britânica representada por John Mac Ginity e o governo da Província.

Visto que o investimento em estradas de ferro estava sendo muito promissor tanto para o governo quanto para os investidores em ferrovias, logo se buscou aumentar o percurso desta estrada de ferro Porto Alegre a Novo Hamburgo, objetivando que esta chegasse até Taquara. O trecho que ligava Novo Hamburgo a Taquara foi inaugurado em 1903.

Junto com a construção deste trecho foi implantada a estrada de ferro e a estação ferroviária de Campo Vicente², no ano de 1903. A partir desta inserção do trem é que se esta comunidade começa a se desenvolver nos arredores da estação ferroviária e ao longo dos seus trilhos. Dentro deste contexto de surgimento e de mudanças sociais e econômicas que o trem trouxe para a localidade de Campo Vicente que este trabalho vai se desenvolver.

Dentre as mudanças cotidianas e da vida em sociedade dos moradores de Campo Vicente, buscou-se identificar de que forma ao longo do tempo o trem e a sua estação se faziam importantes para esta comunidade, destacando que a estação servia como um ponto de encontro, lugar no qual as pessoas iam para ser vistas, para passear. Junto a esta importância da estação ferroviária de Campo Vicente, também será feita uma relação das facilidades e praticidades que este transporte proporcionava principalmente em épocas festivas, como no caso da comemoração do Kerb na comunidade. Momento em que o trem se fazia de suma importância, para as pessoas que moravam longe e não tinham parentes onde pudessem ficar, para poderem aproveitar os bailes de Kerb. Sendo esta uma das épocas que o transporte ferroviário mais era utilizado no local, fazendo com que velhos hábitos de transportes fossem substituídos pela praticidade e rapidez do trem.

Para a realização deste trabalho se fez necessário um levantamento de obras bibliográficas, fotografias e entrevistas orais cedidas pelo Museu Histórico de Nova Hartz, caracterizando assim um trabalho de estudo de caso.

1. Estradas de ferro no Rio Grande do Sul – Porto Alegre a Novo Hamburgo, Novo Hamburgo – Taquara

Não tardou para que as ferrovias começassem a penetrar nas demais províncias. As estradas de ferro, além de contribuir para o desenvolvimento do mercado interno, estimularam o processo de urbanização, tornando-se fator fundamental para o surgimento e florescimento de algumas cidades, assim como para a decadência de outras (que não foram “agraciadas” com a passagem do trem). [...]. No rastro das ferrovias vinha uma série de melhoramentos urbanos como iluminação, telégrafos, escolas, jornais, revistas, atividades políticas e culturais, novas sociabilidades... As ferrovias tornaram-se nessa fase sinônimo de progresso e modernidade. (INSTITUTO do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado - IPHAE, 2002, p. 17-18).

² Atualmente Campo Vicente é um Bairro de Nova Hartz.

O Rio Grande do Sul assim como os outros estados do Brasil, precisava de melhorias no transporte de sua produção e precisava também se mostrar um estado moderno, em relação aos outros. A partir disso é que começa a se pensar na possibilidade de implantar estradas de ferro no estado, visto que as mesmas por onde passavam eram bem sucedidas e levavam progresso ao longo de suas estradas e estações.

Pode se marcar o ano de 1866, como o real “[...], início da história ferroviária no Rio Grande do Sul. Naquele ano aconteceram acirrados debates na Assembleia Provincial sobre o potencial da zona de colonização alemã, [...]”, (IPHAE, 2002, p.19). Estando em questão a forma de transporte que estava sendo utilizada para transportar a produção que vinha da zona de colonização alemã do Vale do Rio dos Sinos para a Capital, que abastecia grande parte da Província, que fazia-se de maneira vagarosa e com pouca capacidade de carga. Então em meio a estas discussões surge a ideia de se implantar uma estrada de ferro entre esta zona de produção e Porto Alegre.

Esta ideia criou forma, e fez com que o governo abrisse a concorrência para os possíveis investidores que estivessem interessados na construção deste trecho entre Porto Alegre e Novo Hamburgo. No ano de 1869 o Governo da Província assina contrato com John Mac Ginity, porém esta estrada seria construída em duas etapas. Conforme o contrato assinado, a primeira seria a ligação de Porto Alegre até São Leopoldo, e depois a conclusão até Novo Hamburgo. Mesmo com o contrato assinado o início das obras não foi de imediato, visto ser um altíssimo investimento. Devido a isso John Mac Ginity, solicitou algumas mudanças no contrato que havia assinado, entendendo que eram necessárias garantias melhores sobre o alto investimento que estaria prestes a fazer, o governo então sede às solicitações que Mac Ginity, e autoriza a empresa iniciar a construção da estrada de ferro. (MOEHLECKE, 2004).

Assim, São Leopoldo foi palco das solenidades que marcaram a inauguração dos trabalhos. Era domingo, 26 de novembro de 1871 e a cidade, num clima de festas, foi tomada por um grande número de visitantes que, a cavalo, de barco ou de vapor, vinham da capital e das colônias vizinhas para assistir aos festejos. A escolha por São Leopoldo como ponto de partida para a execução de obras bem demonstra a importância que assumiu no contexto colonial e provincial da época. Não foi atoa que os trilhos começaram por lá. (DIAS, 1978, p.62).

A conclusão das obras deste primeiro trecho se deu três anos após o seu início, sendo a sua inauguração no dia 13 de abril de 1874, e para este ato o superintendente John Mac Ginity convidou diversas autoridades para se fazerem presente na primeira

viagem do trem sobre os trilhos que ligavam a capital com São Leopoldo. (MOEHLECKE, 2004).

Dois anos após a inauguração desta estrada de ferro, a parte que faltava do contrato, firmado entre o governo e a empresa construtora da estrada de ferro, teve suas obras concluídas. Assim, a inauguração foi feita no dia 1 de janeiro de 1876, “[...], ficando então estabelecido o trânsito em toda a linha conforme determinava o contrato de construção. O velho sonho ferroviário era agora uma realidade”. (DIAS, 1978, p. 71).

O transporte ferroviário se mostrou eficiente e um importante agente facilitador no cotidiano destas cidades por onde passavam seus trilhos, fazendo com que em pouco tempo outras cidades reivindicassem a continuação destes trilhos, para assim favorecer as demais localidades que ainda não estavam sendo contempladas com a ferrovia.

Conforme o autor Moehlecke (2004, p.75), no dia 18 de dezembro de 1899, o governo lança o decreto de número 262, que “concede a João Corrêa & Irmão e Augusto Carlos Legendre, direito a construção, uso e gozo de um Tramway a vapor entre Novo Hamburgo e a Vila de Taquara do Mundo Novo”. Dando então o início às obras que trariam os trilhos de trem para Taquara e as demais cidades que estariam entre este trecho, incluindo aí a construção da estação de Campo Vicente.

Esta estrada foi inaugurada no dia 17 de agosto de 1903. No trabalho de Moehlecke (2004), encontramos uma transcrição que o autor faz sobre uma matéria que “A Federação” jornal da época, fez sobre a forma com que se deu a inauguração desta estrada de ferro:

Seguiram de Porto Alegre dois combois de seis vagões cada um, levando as autoridades e convidados.

Em Sapiranga as meninas Lydia Seibel e Erminda Mathilde Flor preferiram discursos patrióticos e ofertaram flores ao Dr. Borges de medeiros e ao Secretário das Obras Públicas, DR. Parobé.

A estação de Nova Palmeira³ estava toda ornamentada de palmeiras.[...]. A estrada tem o percurso de 45 quilômetros. A sua marcha regula 20 quilômetros por hora. Os carros, feitos nesta Capital, [...], são espaçosos e confortáveis. Os assentos e encostos largos bem acolhoados. Pouco movimento de trepidação. As locomotivas foram importadas da Alemanha pela Casa Bromberg. Trafegaram cobertas de flores, ramagens e bandeiras.

[...]. A Taquara é uma bonita vila bem cuidada, muito limpa, edificação sólida, confortável, ruas largas, comércio avultado.

[...]. Na sala da estação o Senhor Fernando do Amaral Ribeiro, como presidente da estrada de ferro de Novo Hamburgo a Taquara, fez a sua saudação oficial. (MOEHLECKE, 2004, p.75-76).

³ Atual cidade de Araricá.

A partir da instalação desta estrada de ferro e de suas estações ferroviárias, aos poucos foram surgindo as mudanças nos locais por onde esta estrada passava, dentre estas mudanças podemos citar o surgimento de alguns núcleos de casas, o fortalecimento de algumas vilas/comunidades, fortalecimento de comércios, dentre outras melhorias que iam surgindo junto a cada chegada e partida do trem nestas localidades.

Dentre estas mudanças rapidamente percebidas junto ao cenário das estradas de ferro, devemos citar um relatório que o engenheiro e fiscal nomeado pelo governo João Antonio Ryff, responsável por fazer relatórios anuais das estradas de ferro, fez sobre o primeiro ano de funcionamento desta estrada entre Novo Hamburgo e Taquara, escrevendo da seguinte maneira:

Não concluiremos estas ligeiras notas, sem chamar a atenção sobre o desenvolvimento da florescente região que percorre esta estrada de ferro desde Novo Hamburgo ao ponto terminal na vila de Taquara. Há menos de dois anos que foi inaugurada esta via férrea, e o traçado por motivos técnicos, nem sempre foi procurar os centros povoados, afastando-se da antiga estrada de rodagem, colocando as estações e paradas em campos e matos sem casas nas suas imediações, pois, neste curto lapso de tempo vê-se agrupamentos de casas ao redor das estações, depósitos para gêneros coloniais, armazéns, vendas, etc. As estações de Campo Bom, de Sapiranga, de Parobé e de Taquara, apresentam um grupo pitoresco de dezenas de casas novas. Mas não é só ao redor das estações que se nota progresso; a atividade se estende sobre as terras de lado da linha férrea, estas há pouco abandonadas e incultas por serem um tanto afastadas da estrada de rodagem, vê-se nelas surgir ranchos e nas terras lavradas faz-se boa colheita de toda classe de gêneros que se exportam. (MOEHLECKE, 2004, p.83).

De forma breve pode-se perceber o quanto os trilhos foram promissores pelos lugares os quais passavam. E esse progresso se dava de forma muito rápida, pois desde o momento em que o trem passava, junto vinham novas possibilidades de negócios, as facilidades de transportar produtos, a rapidez no deslocamento entre uma cidade e outra, fazendo com que este transporte cada vez mais ganhasse importância por onde passava e para quem atendia.

2. A estação ferroviária de Campo Vicente – Importância social e econômica

A inauguração da estação ferroviária de Campo Vicente foi no ano de 1903, conforme anteriormente citado, o autor Moehlecke (2004, p.97), acrescenta a informação da descrição de construção da estação, sendo “ 1 edifício de alvenaria com

a área de 12,15m x 3,55m com dois muros de arrimo das plataformas na extensão de 33,00m cada um”.

A partir do momento em que os trilhos foram instalados na região já começaram a se perceber mudanças, pois as terras que antes eram desabitadas começaram a ter famílias morando nelas. A passagem dos trilhos perto destas, fazia com que elas ganhassem valor devido ao fácil acesso ao trem, o que facilitava na hora de transportar a produção destas terras.

Comércios foram se formando ao redor da estação ferroviária, pois o grande fluxo de pessoas que por ali passavam diariamente fazia com que o local fosse promissor ao comércio. A autora Priamo (2012, p. 191), acrescenta ainda que “a estação instalada em Campo Vicente promoveu o desenvolvimento do lugar. Lá [...], havia uma estrutura que hoje já não existe mais, com bancos, agências de correio, farmácias, matadouros e salões de bailes, [...]”. Perto da estação existiam também os armazéns de secos e molhados, que eram os locais onde os colonos que moravam mais longe da estação deixavam seus produtos armazenados para que quando o trem chegasse, eles pudessem carregar os seus produtos nos vagões, que transportariam os mesmos para as demais cidades por onde passavam, fazendo assim a sua comercialização.

Imagem 1 – Aos fundos Estação Ferroviária de Campo Vicente



Fonte: Museu Histórico de Nova Hartz.

Nos primeiros meses da implantação da Estação de Campo Vicente, eram apenas dois trens que faziam os horários, sendo um em cada direção, devido a precariedade das linhas, fazendo com que a chegada do trem em cada estação se desse em horários não regulares. Moehlecke (2004).

Muitos moradores guardam recordações da época em que viam o trem ou viajavam nele. Eles nos contam que o trem era dividido em primeira e segunda classe. De acordo com a classe era o valor da passagem e o conforto proporcionado. Segundo sua descrição, na primeira classe do trem os bancos eram mais confortáveis e colocados um atrás do outro, como nos ônibus atuais. Na segunda classe, eles eram de madeira e bem menos confortáveis, sendo colocados um de frente para o outro. (PRIAMO, 2012, p. 192).

Na estação de Campo Vicente, existiam dois tipos de trens que faziam o percurso, sendo um o carro motor, que segundo relatos de moradores, este era pequeno e não havia lugar para mais de 20 pessoas. Passado um determinado período de funcionamento da linha férrea, se fez a incorporação de um carro motor maior, onde o mesmo teria ganho o apelido de “gostosão” pelos moradores, o motivo deste apelido se deu por este oferecer uma viagem mais agradável, de seus bancos serem estofados e mais gostosos de se sentar. Priamo (2012).

Imagem 2 – Vagões do trem em frente a estação de Campo Vicente, datação aproximada 1940.



Fonte: Museu Historico de Nova Hartz.

A Estação ferroviária foi de total importância para o crescimento e fortalecimento desta comunidade, pois ela foi a facilitadora da comercialização dos produtos que eram produzidos e fabricados nesta região. Afirmando isso, Sibila Haag

(2008), lembra de alguns momentos de sua infância e relata uma das muitas lembranças da sua família, que utilizava a estação do trem para realizar a venda dos produtos por eles produzidos, “[...]. E nós tinha banana aqui, que naquele tempo, a gente não podia vender tudo isso, o pai levava de carreta de boi lá pro Campo Vicente na estação de trem pra vender. [...]”.

Imagem 3 – Carro motor em frente a estação de Campo Vicente, datação aproximada 1940.



Fonte: Museu Histórico de Nova Hartz

Reinheimer (2010), em sua entrevista cedida para o Museu de Nova Hartz, reforça a importância econômica que o transporte ferroviário possuía para a comunidade, pois os vagões eram os responsáveis por transportar as coroas de flores que seriam comercializadas, feitas pela família para o dia dos Finados:

[...], a gente fazia, [...], muita coroa, na época era aquelas coroas de finado, [...]. Então a gente começava três, [...], quatro meses antes dos finados só fazia, daí ia tudo transportada pelos vagões de trem que era os cargueiros, tinha uns que era só a carga. Então eu lembro assim que ia cheio aqueles vagões só de coroa, era tudo penduradinho ia pra São Leopoldo ,ia pra Novo Hamburgo, ia pra Porto Alegre por tudo que é lado tinha encomenda. (REINHEIMER,2010)

O trem além de desenvolver um importante papel no desenvolvimento econômico do local, também desempenha uma importante função social para a comunidade. Priamo (2012, p. 201) a descreve da seguinte maneira, “[...]a estação era como um ponto turístico, [...]. Ali, as pessoas iam passear. As moças desfilavam com suas melhores roupas nos horários de chegada do trem, na expectativa de conhecer

alguém “interessante”, [...]”. Era na estação de trem onde aconteciam os encontros sociais, o local para onde as pessoas iam passear, lugar onde os moradores queriam ver e ser vistos por pessoas diferentes, pelos passageiros e moradores. Nesta estação muitos romances começaram e terminaram, enfim era um verdadeiro ponto de encontro.

Imagem 4 – Da esquerda para a direita: Benta Dietrich, Alda, Mariam, Angelita (as três últimas eram filhas do agente da estação), foto tirada em frente a estação de Campo Vicente, datação aproximadamente 1954.



Fonte: Museu Histórico de Nova Hartz.

Dentre os dias de mais movimento na estação ferroviária de Campo Vicente, estavam os dias de bailes de Kerb, eram os dias em que a estação fervilhava de pessoas. O Kerb, de forma rápida, pode ser explicado como a festa que comemora a data de inauguração da igreja ou templo religioso de determinada comunidade. Devido a isso, esta comemoração possui datas diferentes de uma comunidade ou cidade para a outra, como podemos ver abaixo:

"Die Kerb" ("Die" é um artigo que teria valor de "A") é a designação regional dos estados alemães do Hessen e da Renânia Palatinado para a vocábulo Kirchweih, que quer dizer "Inauguração da Igreja". [...] Kirmes tem origem na palavra Kirmesse e esta, por sua vez, de Kirchmesse. Se fossemos fazer uma tradução literal, Kirchmesse quer dizer "Missa da Igreja". A Festa da Kirmes é a Kirmesfest, ou em uma tradução um pouco forçada seria a "Festa da Missa da Igreja". A designação mais próxima do português é sonoramente parecida com Kirchmesse, que é a "Quermesse".[...]. Esta "Quermesse Alemã" tem suas características próprias. É comemorada na data da inauguração solene do templo, tendo nas comunidades católicas papel importante o bispo. Em algumas localidades esta festa já era feita anualmente desde o século IX. O Kerb era uma comemoração familiar e da aldeia. Estas se preparavam com semanas de antecedência, limpando suas casas e fazendo bolos. Na data, todos iam para a Kirmes utilizando trajes festivos. (KERBFEST, s/d).

A data de comemoração do Kerb de Campo Vicente era sempre no mês de junho. Era época em que as pessoas organizavam suas casas para receberem seus parentes, que muitas vezes vinham de longe e acabavam dormindo em suas casas. Vinham para aproveitar os bailes que aconteciam em comemoração ao Kerb, e as famílias que as recebiam precisavam organizar muita comida, visto que muitas famílias recebiam dezenas de parentes nestas datas.

O Kerb se desenrolava, geralmente, em três lugares diferentes: na Igreja, em casa e na Sociedade e/ou Salão de Baile. Também em três momentos: no culto, na alimentação e na dança. O culto na Igreja inaugurava a festa. Daí seguiam-se três dias, onde a alimentação e dança iam se alternando. No entanto, o fato da festa ter momentos ocorrendo em lugares diferentes, não significava necessariamente que eles fossem distintos entre si. Na verdade, o que acontecia, era o espaço todo da aldeia sendo tomado em festa: desde a intimidade do lar, o lugar público do clube ou o salão de baile, até o espaço santificado da igreja. (SPERB ET AL, 1992, p.203).

Muitas das pessoas que vinham para Campo Vicente aproveitar os dias de Kerb, vinham a cavalo, carroça, que eram os meios de transporte mais comuns da época. Já os que não possuíam parentes para pernoitarem ao longo dos dias dos festejos do Kerb, utilizavam o trem. Ao lado da estação ferroviária de Campo Vicente havia um salão de bailes e em frente, outro salão. Priamo (2012, p.82), acrescenta ainda que “[...] justamente por esta possibilidade de público, havia um salão de bailes ao lado da estação e outros em frente e,[...], as pessoas ficavam circulando de um baile para o outro para ver qual estava melhor ou quem estava em cada um dos salões”.

Chegavam muitas pessoas para participar dos bailes e das festanças na casa de familiares. Algumas pessoas passavam o Kerb todo na casa de familiares e conhecidos e outros vinham de trem somente para os bailes e voltavam de trem. [...]. Dona Dulce (2010), também conta que “[...] nós tínhamos salão de baile. O pessoal dançava até sair o sol esperando o trem. O pessoal que vinha de São Leopoldo, de Novo Hamburgo por ali, outros de Sapiranga, esperava o trem as 8h que vinha pra POA. Então daí eu dava café da manhã com os restos de coisas que sobrava do baile. Então eles tomavam aquele café! Quando batia a sineta [...] saía tudo correndo [...]”. (PRIAMO, 2012, p.82).

Imagem 5 – Salão Brenner que ficava em frente à estação. Segue ainda dizendo que



Fonte: Museu Histórico de Nova Hartz.

O trem se fazia importante nesta data, pois de outra forma não seria possível que tantas pessoas de outras cidades e que não tinham parentes em Campo Vicente, pudessem vir participar das comemorações do Kerb da comunidade. O trem fez com que isso se tornasse possível, tornando as festas de Kerb grandes eventos, que faziam com que os salões estivessem sempre cheios. Sperb et al (1992, p.204), escreve que “[...]o trem, procedente de Porto Alegre, São Leopoldo e Novo Hamburgo, chegava com um ou dois vagões a mais. [...] dele desembarcavam alegremente amigos e parentes, [...]”.

Imagem 6 – Anita Brenner e Alberto Albino Haag, em frente estação de trem de Campo Vicente. A festa de casamento foi no Salão Brenner, do Arthur, irmão dela, em 1941.



Fonte: Museu Histórico de Nova Hartz.

A estação ferroviária de Campo Vicente, era de fato muito importante para esta comunidade, pois a vida destas pessoas foi moldada por esta estação, que se fazia presente desde o seu papel principal que era o transporte de cargas e pessoas, até a socialização desta comunidade com as pessoas que pelos trilhos passavam. Para se entender a importância, as pessoas em datas importantes vinham registrar as suas fotos em frente ou ao lado da estação ferroviária do local, mostrando o quanto o local era importante.

A estação ferroviária de Campo Vicente teve suas atividades encerradas no ano de 1964. Com o final das atividades do trem na região, o processo de desenvolvimento foi estagnado, e junto isso o comércio local começou sentir a falta de circulação de pessoas, que era resultado do trem e de sua estação, fazendo com que gradativamente os estabelecimentos fossem encerrando suas atividades. Atualmente o bairro de Campo Vicente, não conta com a estrutura que existia em função dos trilhos de trem e de sua estação. O que antes era considerado um “centro”, por ter uma gama de comércios e estabelecimentos funcionando, hoje em dia é apenas um bairro.

Este trabalho buscou de forma breve apresentar a importância que o transporte ferroviário desempenhou na região, direcionando o estudo para a estação de Campo Vicente e a importância desta para o desenvolvimento de sua comunidade.

Referências

- Di Roná, R. (2002). *Transportes no turismo*. Baueri - São Paulo: Editora Manole Ltda.
- DIAS, J. R. (1978). *A primeira ferrovia do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Trabalho de Pós-Graduação - Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 1978.
- HAAG, Sibila. *Sibila Haag*: depoimento [27 de julho de 2008]. Entrevistadora: Andréa Fabiane Ev, Nova Hartz: Museu Histórico de Nova Hartz, 2008
- INSTITUTO do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado - IPHAE. (2002). *Patrimônio Ferroviário no Rio Grande do Sul - Inventário das Estações 1874 - 1959*. (P. A. Zamin., Trad.) Porto Alegre: Pallotti.
- KERBFEST. *Kerb*. Texto de: Denis Gerson Simões. Disponível em: <http://www.kerbfest.com.br/p/kerb.html>. Acesso em 20 de setembro de 2016.

MOEHLECKE, G. O. (2004). *Estrada de Ferro - Contribuição para a história da primeira ferrovia do Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Rotermund.

PRIAMO, Vânia Inês Avila. *Nos trilhos da história: memória do trem na antiga Nova Hartz*. In: Raízes do Balneário Pinhal. (Org.). Maria Cardoso Faistauer [ET AL.]. Porto Alegre: Pragmatha, 2012.

PRIAMO, Vânia Inês Avila. *Nos trilhos da história: memória do trem na antiga Nova Hartz*. In: Raízes de Nova Hartz. (Org.). Roseli Jacinta Führ [ET AL.]. Novo Hamburgo: Um Cultural, 2012.

REINHEIMER, Marli Tavares. *Marli Tavares Reinheimer: depoimento* [19 de setembro de 2010]. Entrevistadora: Vania Inês Ávila Priamo, Nova Hartz: Museu Histórico de Nova Hartz, 2010.

SPERB, Angela Tereza, et al (org). *Sal da Terra: 160 anos da comunidade e Escola Evangélica de Campo Bom*. Canoas, La Salle, 1992.

O PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO DO CEMITÉRIO DE CAMPO VICENTE- NOVA HARTZ/RS. RELATOS DE UMA EXPERIÊNCIA EM ANDAMENTO

Vania Inês Avila Priamo

Mestre em História (Unisinos)/ Especialista em Patrimônio Cultural (UFRGS)

Museu Histórico de Nova Hartz/Instituto Histórico de São Leopoldo

Neste artigo pretendemos relatar e refletir sobre o processo de patrimonialização em andamento no cemitério do bairro Campo Vicente, município de Nova Hartz/RS, Região Metropolitana de Porto Alegre. Permitam-me iniciar falando um pouco sobre meu trabalho, para que fique claro ao leitor o contexto de onde surgiu o tema deste artigo. Trabalho no município de Nova Hartz/RS como professora concursada desde 1989. Atuo, porém, no campo do patrimônio cultural, exercendo a função de diretora do Museu Histórico de Nova Hartz, trabalhando também com as políticas públicas de proteção, preservação, pesquisa e divulgação do patrimônio cultural do município, desde o ano de 1999, quando o Museu foi criado. As ações no Museu e com o patrimônio cultural se entrecruzam e se complementam, como nos diz Mario Chagas (p.3, s.d) ao afirmar que “[...] museu e patrimônio constituem campos distintos e complementares, que frequentemente dançam ao som de uma mesma música. Ora é um, ora é o outro quem conduz a dança.” Trabalhamos com as escolas, em projetos de educação patrimonial, e com a comunidade, inclusive enquanto presidente do Conselho Municipal do Patrimônio de Nova Hartz – COMPAC. E foi no exercício destas funções que em 2011 chegaram ao Museu denúncias, através de membros da comunidade do bairro Campo Vicente, de que o cemitério local estava tendo suas lápides antigas destruídas e descartadas num terreno baldio, conforme imagens que seguem abaixo (Imagem 1 e 2)

Imagem 1



Imagem 2



Fonte: Museu Histórico de Nova Hartz

Foram feitos os encaminhamentos cabíveis junto aos órgãos competentes da administração municipal, porém nada foi feito sobre o fato em questão. Em dezembro de 2015, membros da comunidade que são associados ao cemitério, solicitaram ao COMPAC que se tomasse alguma providência com relação à eminente destruição de lápides antigas ainda presentes no referido cemitério. A partir daí se intensificou a pesquisa com relação ao mesmo, visando inventariá-lo para posterior tombamento em nível municipal. Desta forma, tanto podemos perceber este espaço histórico/cultural/sagrado como um fértil campo de pesquisa, quanto sentimos a necessidade de aprofundar os conhecimentos sobre a temática, uma vez que nos coube a função de tomar a frente neste processo, desenvolvendo as ações apropriadas.

Buscando um referencial teórico que embasasse nosso trabalho, encontramos várias e boas publicações (livros e artigos) sobre cemitérios, abordando temáticas referentes a simbologia, arte cimiterial¹, sobre as representações da morte e do luto², e

¹ Para saber mais sobre simbologia e arte indicamos, dentre outras, a leitura de: BELLOMO, Harry Rodrigues (org.). **Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade e ideologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008; DOBERSTEIN, Arnoldo Walter. **Estatuários, Catolicismos e Gauchismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

² Sobre esta temática indicamos, entre outros, a leitura de BLUME, Sandro. **Morte e morrer nas colônias alemãs do Rio Grande do Sul. Recortes do cotidiano**. São Leopoldo: Oikos, 2015; DILLMANN, Mauro. **Morte e Práticas Fúnebres na Secularizada República**: Porto Alegre, Início do Século XX. Jundiaí: Paço Editorial, 2016; De Fernando CATROGA, temos publicações como: **O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos**. Coimbra: Minerva, 1990; **Memória e História**. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2001; **Recordar e comemorar**. A raiz tanatológica dos ritos. Disponível em http://www.usc.br/biblioteca/mimesis/mimesis_v23_n2_2002_art_01.pdf Acesso em 07 abr 2016; **O**

das formas como política, religião e economia se dão a ver nestes espaços. Não tivemos a mesma facilidade para encontrar publicações que abordassem o estudo dos cemitérios sob o viés do patrimônio cultural.

Julgamos importante o estudo dos cemitérios pela multiplicidade de conhecimentos que eles proporcionam que vão desde as histórias de vida e de morte que nos permitem compreender e conhecer a história local, até os elementos arquitetônicos, de arte e religiosidade que se fazem presente. A forma como a comunidade lida com seus mortos, fala muito dela, da sua história, das suas tradições, do seu modo de ser e viver, da sua religiosidade e espiritualidade, lembrando que os túmulos/lápides fazem parte da memória afetiva e religiosa das populações.

O cemitério de Campo Vicente diferencia-se dos demais cemitérios de Nova Hartz pelos motivos que se seguem: é um cemitério pertencente a uma associação, formada por um grupo de moradores, portanto não confessional e também não público; traz dados novos sobre a história do bairro e da cidade, uma vez que seu primeiro sepultamento, conforme até o momento levantado, foi no ano de 1888 (COMUNIDADE de Picada Hartz, p. 109). Isso nos dá indicações de que havia cemitério bem antes de ter um “aglomerado” de moradores na localidade; está localizado no atual bairro de Campo Vicente onde se instalou o trem. Este pôs o lugar numa posição de destaque econômico e de diferenciação social em relação às demais pequenas localidades próximas e isso se reflete nas lápides do cemitério que se tornam meio de distinção social; está em uso, porém com seu espaço físico se esgotando, o que facilita o processo de destruição de lápides antigas.

Estas características do cemitério acabam por colocá-lo em risco na mesma medida em que despertam em uma parcela dos moradores o desejo, a necessidade de protegê-lo, de preservar a memória dos antigos moradores cujas lápides são o seu suporte material.

Vamos, agora, descrever brevemente como a parte técnica deste trabalho está sendo realizada. O Município de Nova Hartz não possui um departamento de patrimônio cultural, por isso, após solicitação de cuidado para com as antigas lápides ameaçadas de destruição, foi preciso ir em busca de auxílio e de respaldo. Já no mês de fevereiro de 2016, realizamos reuniões com membros da comunidade associados ao

cemitério e com o administrador do mesmo para escutarmos ambas as partes e entender a situação. Cabe registrar o descontentamento do administrador com a situação. Ainda em fevereiro, entramos em contato com Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado – IPHAE. Sendo este o órgão responsável pelo patrimônio cultural no estado do Rio Grande do Sul, buscamos ali apoio técnico e fomos prontamente atendidos. Após várias conversas via telefone e e-mail, realizamos uma reunião no dia 30 de março³. De imediato o órgão, representado nesta reunião pela arquiteta Alice Regina Seide Cardoso e pela historiadora Estela Machado Winter Galmarino, nos passou a ficha técnica de inventário mais adequada para este fim e disponibilizada, na época, no site da instituição.⁴ Na oportunidade também acordamos que o município disponibilizaria transporte e o IPHAE visitaria o cemitério e realizaria uma atividade com o grupo formado por alunos e pela professora responsável pelo projeto – como veremos adiante - da Universidade FEEVALE, de Novo Hamburgo, que desenvolveria os trabalhos de inventário.

Para a realização do trabalho de inventariação buscamos apoio junto à Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade FEEVALE, de Novo Hamburgo. Após contatos prévios via e-mail e telefone com a coordenação do curso, fomos atendidos⁵ no dia 22 de março pela arquiteta professora Dr. Luciana Martins, que coordena o Projeto de Ensino do Centro de Arquitetura e Urbanismo. Firmou-se, então, uma parceria com esta instituição para dar andamento aos trabalhos.

No dia 27 de abril, o IPHAE fez a visita ao Cemitério, seguida de reunião entre o IPHAE, a Dra. Luciana Martins, e a administração municipal, representada pela arquiteta Camila Reichert e pela autora deste artigo, na Universidade FEEVALE (Imagem 3). Em seguida realizou-se a palestra do IPHAE para os alunos que participariam de forma voluntária do projeto⁶. (Imagem 4).

Na ocasião, a equipe do IPHAE formada pelos arquitetos Alice Regina Seide Cardoso e Ricardo Rabeno e pela historiadora Estela Machado Winter Galmarino, conversou com os envolvidos sobre a importância da preservação do patrimônio cultural, representado neste trabalho pelo cemitério, bem como sobre como se

³ Desta reunião participaram além desta autora, a Secretária Municipal de Educação, Cultura, Esporte e Lazer, Sra. Giseli Schons e o Diretor de Transporte desta secretaria, Sr. Carlos Haag.

⁴ Site <http://www.iphae.rs.gov.br>

⁵ Também estiveram presente a Secretária Municipal de Educação, Cultura, Esporte e Lazer de Nova Hartz- SMECEL, Giseli Schons e a arquiteta do município, Camila Reichert.

⁶ Os alunos ganharão em troca atestado de horas complementares curriculares.

desenvolveria a parte técnica do mesmo, através do preenchimento da ficha de inventário, onde constam as medidas, volumetria, descrição dos elementos de alegoria e simbologia, bem como as epígrafes, que no nosso caso estão escritas em grande número no alemão gótico.



Imagem 3 Reunião IPHAE, Município e FEEVALE



Imagem 4 Alunos voluntário e equipe técnica

Fonte: Museu Histórico de Nova Hartz

Iniciamos os trabalhos no cemitério, com os alunos voluntários da FEEVALE e a professora Dra. Luciana Martins já no dia seguinte, dia 28 de abril, elaborando o mapa de localização das lápides, medindo a área e destacando as que seriam inventariadas (Imagem 5 e 6). Ressalto aqui que todas as vezes que os alunos saíram a campo, estiveram acompanhados pela professora Dra. Luciana e por mim. Esta etapa do trabalho que se desenvolveu nos meses de abril e maio uma vez que dependíamos - e continuamos a depender - das condições climáticas para saída de campo, era muito importante porque em cima deste mapa do cemitério é que poderíamos saber exatamente quantos bens a serem inventariados teríamos e quais seriam estes bens. Posteriormente, este mapa será entregue também à administração do cemitério para que haja ciência da localização dos túmulos tombados.

Imagem 5 Mapa de localização das lápides⁷

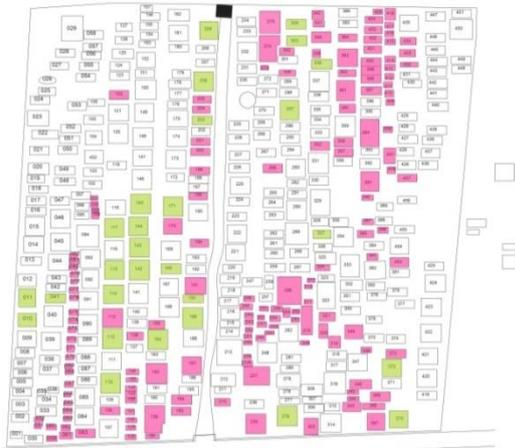


Imagem 6 Medições com Estação Total



Fonte: Museu Histórico de Nova Hartz

Em seguida iniciou-se o inventário propriamente dito (Imagem 7 e 8), baseado nas fichas fornecidas pelo IPHAE e adaptadas a nossa realidade. Este trabalho ainda está em andamento, especialmente em função das condições climáticas e do tempo disponível para realização do mesmo. O passo seguinte será o tombamento dos túmulos ou lápides individualmente, uma vez que o cemitério ainda é utilizado pela comunidade. Cabe aqui ressaltar que o tombamento individual das lápides e não do cemitério como um todo se deu para que o mesmo não fosse inviabilizado, causando dificuldades para a comunidade. Até mesmo porque não são todas as lápides, como veremos adiante, que são antigas. Esta decisão torna o trabalho ainda maior, mas por outro lado não desperta uma “má vontade”, uma indisposição da comunidade para com o tombamento e a proteção do patrimônio cultural. Entendemos que nas ações de proteção ao patrimônio deve haver equilíbrio e bom senso nas tomadas de decisões, sem que isso traga prejuízos aos bens de interesse cultural.

Mas porque estamos chamando de “processo de patrimonialização do cemitério”? Por dois motivos principais: o primeiro, porque parte da comunidade assim o quis, no momento em que veio solicitar a intervenção do poder público no local, a fim de evitar o desaparecimento das lápides. O segundo, em função das ações oficiais do município no sentido de proteger e preservar as lápides de interesse histórico presentes

⁷ As lápides em rosa são as de interesse histórico. As verdes são as que necessitam de uma avaliação.

neste espaço. Ou seja, dois movimentos vindos de direções e com motivações diferentes, num dado momento se entrecruzam e se transformam num processo único. Vamos, pois, falar destes movimentos de forma mais detalhada.

Imagem 7 Preenchimento das fichas de inventário

Imagem 8 “Técnica” para registro das epígrafes



Fonte: Foto da autora e de Nicoli Schunk, respectivamente

Entendemos que um bem só se torna patrimônio quando a comunidade assim o entende. Ou seja, a partir do momento que a comunidade reivindica este bem, e pede sua proteção é porque ele tem significado, tem valor, é referência de identidade e pertencimento desta comunidade. Este cemitério acaba por dar um tal sentido de lugar a este bairro, em função de suas peculiaridades, que se torna uma referência cultural, social e espiritual local. Estas peculiaridades podem ser identificadas em diferentes momentos. Começemos pela sua história política, dado que o bairro já pertenceu aos municípios de Taquara, Sapiranga, Parobé até finalmente fazer parte de Nova Hartz, quando de sua emancipação, em 1987. O cemitério existia antes do século XX, como até então acreditávamos. O que se tinha como referência era o surgimento da localidade de Campo Vicente em função da estação de trem que foi inaugurada em 15 de agosto de 1903 (MOEHLECKE, 2004, p. 75). Porém, esta pesquisa ainda que incipiente, nos trouxe uma nova informação: Gustav Willibald Fauth, nascido em 10.11.1886, filho de João Fauth e Katharina Fleck, “faleceu com 2 anos 1 mês 8 dias” e foi sepultado no dia 19.12.1888, no cemitério de Campo Vicente (COMUNIDADE de Picada Hartz, p. 109). Ou seja, cerca de 15 anos antes da instalação do trem, já havia um local conhecido como

Campo Vicente e este Vicente, pelas pesquisas que estamos ainda realizando, era proprietário destas terras. Ressalto mais uma vez que nossas pesquisas são iniciais e que aqui estamos compartilhando dados preliminares, mas que já nos trazem informações bem importantes acerca do lugar pesquisado. Nesta pequena localidade, ainda com poucos moradores, já existia um espaço reservado para o sepultamento dos mortos. Podemos dizer que o cemitério precede a povoação, uma vez que existiam poucos moradores e a população foi aumentando paulatinamente conforme os trilhos do trem foram marcando e se consolidando como vias de expansão e aglomeração populacional.

Não existe, ou pelo menos ainda não foi encontrado, nem mesmo nas lembranças dos moradores mais antigos, registro da doação das terras para construção do cemitério⁸. O que a comunidade tem como fato é que parte das terras do cemitério foi doada pela família Schweitzer e outra parte pela Brenner⁹. Porém, se estas terras já pertenciam a este Vicente, que ao que tudo indica era um descendente de portugueses, a doação inicial provavelmente seja dele. Ainda que os dados sejam, neste momento da pesquisa, incompletos e careçam de mais acesso a documentos para averiguar e compreender os fatos, fazemos este registro para deixar bem claro que este cemitério é comunitário, é de um grupo de associados, não é confessional e nem público e existiu antes do século XX. As terras não teriam sido doadas a nenhuma igreja, visto que não havia nenhuma localizada próxima ao cemitério neste período. Então a tradicional formação igreja, cemitério, escola não se fez presente aqui.

Embasados no que se sabe através de estudos de outras localidades, o que possivelmente tenha ocorrido é que um familiar dos proprietários da terra tenha falecido, sido sepultado ali e posteriormente outras pessoas de suas relações, com algum grau de parentesco ou amizade, tenham utilizado o mesmo espaço para este fim, até vir a se tornar o local de sepultamento daquela comunidade. Posteriormente, com datação ainda não encontrada por falta de documentação, criou-se uma espécie de sociedade, onde cada pessoa que desejava ser sepultada naquele espaço contribuía anualmente com um valor pré-determinado para fins de manutenção do cemitério. Conseguimos acesso apenas a um “rascunho” do estatuto do cemitério, de 10 de janeiro de 1988, batido à máquina, rasurado e com anotações de artigos à mão, que estaria sendo usado como o

⁸ Tanto é, que os herdeiros das terras de um dos doadores, da Família Brenner, estão tendo dificuldades para lotear as terras ao redor do mesmo, porque a área do cemitério consta ainda como parte destas terras e não como uma área doada.

⁹ Houve casamentos entre membros destas famílias, no decorrer da história.

normatizador do uso do mesmo. Porém, os associados que vieram até o Museu pedir que alguma coisa fosse feita para preservar os túmulos antigos, dizem que nem mesmo este estatuto está sendo aplicado. Também não é feito atualmente nenhum recibo ou nota referente aos valores pagos pelos associados, nem comprovante das despesas com melhorias e nem mesmo reuniões para manter os sócios informados do que está sendo feito e para eleger a diretoria, como definido no referido estatuto. Ressalto que este estatuto não está registrado e que há três gerações o cemitério está ao encargo da mesma família, sem que haja eleições para isto.

Ana Meira (2004, p.13) escreve que a sociedade elege qual o bem que se transformará em patrimônio e que essa escolha “[...] depende dos valores da sociedade, presentes em cada momento da sua trajetória. [...] A atribuição de valores está ligada ao universo da escolha e o reconhecimento de seus significados inscreve-se na dimensão simbólica do imaginário”. No caso em questão, esta comunidade, consciente que está do risco que as lápides antigas correm de ser destruídas, busca proteção para elas, mostrando claramente que há uma atribuição de valor ao cemitério e suas lápides antigas, que vão além da materialidade, que estão imbuídas de significação, inscrevendo-se na dimensão simbólica que nos fala Meira. Se a comunidade entende que este cemitério é “**seu**”, pois lá estão as memórias dos seus antepassados e as lápides são o registro/suporte físico desta memória ancestral. Se a comunidade busca a preservação deste espaço, é porque ele é uma referência cultural, histórica e religiosa do lugar, lhes dá o sentimento de pertença, lhes mostra o que é importante para o grupo. Vilipendiar, macular estes túmulos é macular a história dos que os antecederam, a história do **seu** lugar. Por isso anteriormente escrevi que o cemitério dá um sentido de lugar para os moradores nascidos e crescidos em Campo Vicente. Cabe aqui uma ressalva: temos sepultamentos de pessoas moradoras de outros bairros de Nova Hartz que foram sepultadas ali num passado mais distante ou mesmo recentemente. Ainda estamos pesquisando para saber o que levou os familiares a definir o Cemitério de Campo Vicente para este fim.

Esses elementos que vão sendo selecionados pelas comunidades e alçados à categoria de patrimônio têm a sua concretude no lugar onde se ancoram as representações, os sentidos. As lápides dos cemitérios são este lugar concreto, visível, palpável, e podem ser compreendidas como monumentos, que possuem “[...] uma materialidade e uma historicidade de produção [...] [com] capacidade de evocar

sentidos, vivências e valores.” (PESAVENTO, 1999, p.16). Ou seja, nas lápides do cemitério de Campo Vicente estão materializadas as histórias e as memórias de quem viveu e de quem vive no bairro. As lápides são referências concretas e que também são símbolos do que se crê, do que se sente, dos valores, do que e de como se viveu e morreu nesta localidade.

Por tudo isso também é importante nos utilizarmos do embasamento teórico metodológico da micro história para estudar e compreender espaços como o do cemitério em questão, uma vez que a redução da escala de pesquisa nos permite perceber relações e estruturas que de outra forma seria impossível, bem como nos ajuda a

[...] explicar a lógica da significação dessas experiências em sua singularidade. Não para ceder novamente à vertigem do individual, quando não do excepcional, mas com a convicção de que estas vidas minúsculas também participam, à sua maneira, da “grande” história da qual elas nos dão uma versão diferente, distinta, complexa. O problema aqui não é tanto opor [...] os grandes e os pequenos, e sim reconhecer que uma realidade social não é mesma dependendo do nível de análise – ou [...] da escala de observação – que escolhemos nos situar. (REVEL, 1998, p. 12)

Ou seja, observando mais de perto este espaço podemos compreender melhor as particularidades da sociedade que estava se desenvolvendo nas proximidades deste cemitério. Não se trata de um cemitério com túmulos de valor arquitetônico e artístico diferenciados, produzidos e projetados por artistas famosos. Também não se trata de um cemitério de grandes dimensões. Porém, dentro do espaço geográfico do município de Nova Hartz e até mesmo em comparação com outros cemitérios de pequenas comunidades da região de colonização alemã no estado do RS, ele é diferenciado e pode ser considerado grande (Imagem 9). Possui uma área de 2.960m² (53m de frente x 54m nas laterais x 55m de fundos). Levantamos 457 túmulos, havendo ainda cerca de 170 túmulos históricos a serem inventariados, contando com um grande número de túmulos de crianças, aproximadamente 60. A imprecisão das informações ocorre porque o inventário está em andamento e só teremos dados precisos ao concluir esta etapa do trabalho.

Outro diferencial com relação aos cemitérios de localidades similares está no material utilizado na produção de algumas de suas lápides. Suas lápides não tem valor monumental, mas são representativas de um saber-fazer presente em todos os cemitérios antigos de Nova Hartz, e também na região: são confeccionadas em sua maioria, a partir

de blocos de pedra grés¹⁰ esculpidas por escultores/artesãos até o momento não identificados em nossas pesquisas e escritas em um dos dialetos dos imigrantes alemães, especialmente o vindo do Hunsrück (com letras do alemão gótico), com raros elementos escultóricos, mas com símbolos bastante presentes. Aqui, porém, temos parte dos mesmos confeccionados em mármore (Imagem 10). Sabendo que se trata de um material bem mais caro, podemos depreender daí que a situação econômica dos moradores desta localidade era mais confortável que a dos moradores dos demais bairros de Nova Hartz e de algumas localidades próximas. E isso se deu muito em função da estação de trem, que promoveu o desenvolvimento econômico e que formou uma classe de colonos mais abastados (em relação aos das pequenas localidades próximas) formada especialmente por comerciantes e tafoneiros. A proximidade com a estação de trem lhes era favorável. Os comerciantes, de forma especial os das famílias Schweitzer e Brenner, compravam a produção dos colonos, guardavam em seus armazéns localizados próximos a estação e as revendiam para a capital, utilizando-se do trem para transportá-las. Da mesma forma encomendavam mercadorias diversas que vinham pelo trem e as revendiam em suas casas de comércio. Isso os tornava a elite local.

Se não nos valermos da micro história, perderemos a possibilidade de perceber e de analisar estes detalhes que fazem toda a diferença na hora de compreender os meandros da sociedade em questão. Se não olharmos de perto, o veremos apenas como mais um cemitério de uma pequena localidade da região de colonização alemã, sem entender tudo o que ele revela da sociedade em que estava inserido.

¹⁰ Rocha sedimentar, de cor rosada, muito comum na região e utilizada para construções.

Imagem 9- Vista da entrada do cemitério
mármore



Imagem 10 – Túmulos revestidos de mármore



Fonte: Fotos da autora

Lembrar é reconstruir o passado, baseados nas bagagens que temos hoje. A memória não é construída pelo grupo, mas para o grupo e a partir das representações construídas em torno desse passado. É isso que definirá se e por quem um patrimônio será reivindicado. Gonçalves (2002, p.111) escreve que

[...] os “patrimônios culturais” não são simplesmente uma coleção de objetos e estruturas materiais que existem por si mesmas, mas são, na verdade, discursivamente constituídos [...] [e] não existem como tais senão a partir do momento em que assim os classificamos em nossos discursos.

Então, diferente do que comumente acontece na esfera nacional, estadual e municipal, onde os tombamentos tendem a ser medidas protetivas tomadas a partir da decisão de técnicos, muitas vezes contratados para este fim, sem vínculo com a comunidade, neste cemitério o desejo partiu da comunidade, que exigiu do poder público uma ação oficial de proteção. E o fez em função das representações tecidas acerca deste espaço. O valor de uso deste cemitério passa a ser suplantado pelo valor de memória e isso o torna um patrimônio cultural material e imaterial. Substituir túmulos antigos por novos não foi entendido por estes moradores somente como uma ação prática que objetivava fornecer espaço para novos sepultamentos, visto o esgotamento do espaço físico do mesmo. Foi entendido como uma violência dos vivos contra a memória dos mortos ali sepultados. Uma violação moral, religiosa, afetiva, social, justamente por se tratar de um “lugar de memória”, aqui entendido na perspectiva de Pierre Norá (1993, p.21) para quem são lugares “[...] nos três sentidos da palavra,

material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. [...] só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica[...]"

E aí entra o segundo motivo que nos faz entender este como um processo de patrimonialização: a ação efetiva e oficial do poder público. Ainda no mês de fevereiro, o município encaminhou uma notificação ao gestor do cemitério, alertando-o de que o mesmo se tratava de um espaço de memória e de que os túmulos antigos seriam inventariados para fins de tombamento e que, por tanto, não poderiam ser destruídos. Ainda que o gestor tenha se negado a assinar a notificação, a mesma foi validada pela assinatura de testemunhas. Em seguida, iniciou-se o movimento de buscar firmar parcerias para que efetivamente o inventário e o posterior tombamento acontecessem, conforme já relatado acima.

O cemitério passa a ser entendido como patrimônio também no discurso oficial, como visto em Gonçalves (2002, p.111), a partir do reconhecimento das lápides antigas do cemitério como patrimônio histórico municipal, impulsionado por um desejo inicial da comunidade local. Esta comunidade tem neste lugar sagrado um repositório das suas memórias individuais e coletivas. Candau (2011) nos ajuda a compreender as questões relacionadas a memória, dizendo que a memória coletiva está ligada e é construída num determinado nível da memória: a metamemória. Ele faz a distinção de três níveis de memória: a *protomemória*, ligada ao automatismo, é a memória social que pode ser representada, por exemplo, através da linguagem; a *memória propriamente dita*, é uma memória de evocação, onde localizam-se as recordações, os saberes enciclopédicos, conhecimentos, as crenças, os sentimentos; *metamemória*, diz respeito a construção da identidade. É a representação que o indivíduo faz da sua memória, das suas lembranças. Para ele, a *protomemória* e a *memória propriamente dita* encontram-se no nível individual e não podem ser compartilhadas ao passo que a *metamemória* refere-se a memória coletiva e pode ser compartilhada. Isto reforça os conceitos de Halbwachs (2008) no que tange a diferenciação entre a memória coletiva e a individual. Assim sendo, a memória coletiva e as representações elaboradas em cima da temática em questão, estariam ligadas a metamemória, que é uma memória que pode ser compartilhada, constituindo-se em memória e representação de um dado grupo social.

As memórias coletivas da comunidade em relação ao cemitério foram impulsionadoras destes dois movimentos de patrimonialização: o interno à comunidade e o externo, representado pelo poder público municipal. As lápides antigas representam

muito mais do que o lugar onde os mortos são sepultados. Todo o ritual de sepultamento, que envolve o velório, a produção das lápides e o período de luto são referenciais da cultura local. É através deles que os participantes de dado grupo se reconhecem e também se diferenciam dos outros, criando um sentimento de pertença a partir da alteridade.

Le Goff nos ajuda a pensar as lápides e a arte tumular como um documento/monumento. O monumento e o documento, nos diz ele, são parte da memória coletiva. O documento “[...] não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder.” (1990, p.545) e que também nos chega através de uma seleção. O documento, ressalta ainda Le Goff (1990, p.549), ao ser entendido “[...] para além dos textos tradicionais, transformado [...] em dado, deve ser tratado como um documento/monumento”. Desta forma, ao tratarmos as lápides do cemitério e a arte tumular como documento/monumento, precisamos analisar o contexto de sua produção, porque foi feita, como foi feita, quem a produziu, com quais objetivos. A análise crítica deste documento/monumento, nos trará informações preciosas sobre a sociedade que as produziu. Além disso, este trabalho de campo, de análise das lápides do cemitério, no diz Revel (1998, p. 13), consiste em

[...] levar à sério migalhas de informações e em tentar compreender de que maneira este detalhe individual, aqueles retalhos de experiências dão acesso a lógicas sociais simbólicas que são as lógicas do grupo, ou mesmo de conjuntos muito maiores.

A administração pública ao se propor a oficializar este processo de patrimonialização, através da figura jurídica do inventário e do tombamento, precisa que seus pesquisadores mergulhem no processo de investigação, procurando e acessando documentos oficiais, mas também se valendo de documentos/monumentos como as próprias lápides, bem como dos depoimentos dos moradores. Face aos poucos documentos tradicionais existentes, qualquer fragmento de informação é importante para a compreensão do lugar. Ancorados em Thompson (1998), Joutard (1999) e Catroga (2001), entendemos que as fontes orais nos ajudam a compreender as representações tecidas pela comunidade acerca do seu patrimônio cultural material e imaterial representados neste estudo pela arte cemiterial, pelos ritos que envolvem a morte e o morrer. Assim, será possível “cercar” o objeto de estudo, levantando todas as informações que dizem respeito a ele e entendendo e registrando o valor de história, de

memória, de representação, de significação que ele possui, para além da sua arquitetura. E toda esta significação e ressignificação deve constar no processo de inventário e tombamento como registro do patrimônio material e do patrimônio imaterial que o justifica.

O cemitério nos indica a forma como esta comunidade entende a “guarda” das memórias dos seus mortos, dos seus antepassados e como isso se relaciona com o seu cotidiano. E isto se encaixa perfeitamente no conceito de Patrimônio Cultural Imaterial definido pela UNESCO, em Paris, em 17 de outubro de 2003, que entende que

[...] são as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos os reconhecem como parte integrante do seu patrimônio cultural. [...] (UNESCO, 2006)

Mudanças com relação ao morrer foram acontecendo desde os sepultamentos iniciais no cemitério em questão. Ariès (1982, p.612) escreve que a morte que acontecia “com lentidão” foi passando, no decorrer dos séculos, a ocorrer de uma maneira mais rápida e menos ritualizada. No início do século XX ainda era um evento vivido por toda a comunidade e estes ritos faziam sentido dentro do grupo porque havia consenso quanto ao seu entendimento (CATROGA, 2001). Ou seja, todos (ou quase todos) os indivíduos do grupo compactuavam com esta ritualização e com a forma de conceber a morte. Isso fazia sentido para o grupo. A modernidade foi trazendo consigo a desritualização e a dessacralização da morte e do sepultamento (ELIADE, 1999). Os ritos cada vez mais vão sendo deslocados para o interior da casa. Morrer se torna cada vez mais um ato solitário e familiar, em vez de um “evento” comunitário como era outrora. Estas mudanças que acontecem no seio da sociedade são transformações que se manifestam em diversos campos. Não são exclusivas da religiosidade ou da economia ou das mentalidades. A sociedade, como escreve DaMatta (1997, p.13)

“[...] é aqui uma entidade entendida de modo globalizado. [...] um sistema que tem suas próprias leis e normas. Normas que, se obviamente precisam dos indivíduos para se concretizar, ditam a esses indivíduos como é que devem ser atualizadas e materializadas. [...]”

Ou seja, as transformações que vão ocorrendo no interior das sociedades são criadas e ao mesmo tempo influenciadas por esta sociedade, e a adaptação às transformações vai se dando inclusive na forma como a morte é vista, representada e dada a ver através de seus ritos, das lápides, dos epitáfios, da simbologia presente nos

cemitérios. As lápides, neste sentido são imagens a serem interpretadas dentro do contexto em que foram produzidas e pela sociedade que as produziu.

O processo que o cemitério de Campo Vicente vem passando de destruição das suas lápides antigas para dar espaço a outros sepultamentos também é fruto de um amplo e generalizado processo de globalização, de transformação, de adaptação. A globalização

[...] provoca uma reação dupla, dialética, que a princípio parece ser conflitante, mas não o é. Ao mesmo tempo em que padroniza, desperta o duplo desejo de conhecer e preservar a sua cultura [...]. Da mesma forma que ele hegemoniza, provoca a necessidade nas comunidades de voltar-se para si, de fortalecer a sua identidade cultural [...] (PRIAMO, 2013, p. 76)

Assim sendo, ao mesmo tempo em que questões pragmáticas se sobrepõem às questões referentes à memória, a identidade, ao patrimônio afetivo, provocam também o desejo da comunidade de lutar por sua preservação.

Para concluir este artigo, reafirmo serem iniciais as pesquisas e entendo que este processo deva ser acompanhado e balizado pela comunidade. Pretendemos realizar mais ações educativas no local direcionadas à comunidade escolar (Imagem 11 e 12), bem como a comunidade local, entendendo que os demais moradores de Nova Hartz devam conhecer este lugar de memória, suas histórias. É importante que conheçam também sobre o significado da simbologia presente nas lápides, sobre as epígrafes, sobre o que este lugar sagrado nos conta sobre a história do bairro Campo Vicente e de Nova Hartz, entendendo que o conhecimento fortalece os laços de pertença.

Imagem 11 Visita alunos da EMEF Primavera Primavera



Imagem 12 Visita alunos da EMEF Primavera



Fonte: Fotos Nicoli Schunk

Bibliografia

- ARIÈS, Phillippe. **O Homem Diante da Morte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. Tradução Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.
- CATROGA, Fernando. Memória e História. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). **Fronteiras do Milênio**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2001.
- CHAGAS, Mario. **Educação, Museu e Patrimônio: tensão, devoração e adjetivação**. s.d. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/educacao_museu_patrimonio_tensao.pdf>. Acesso em: 03 maio 2016.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- COMUNIDADE Evangélica de Picada Hartz. **I Livro de Registros Eclesiásticos (1886-1953)**. Tradução Ernani Haag, 1999.
- DAMATTA, Roberto. **A casa & a rua**. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano – a essência da religião**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Monumentalidade e Cotidiano: os Patrimônios Culturais Como Gênero de Discurso. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi (org.). **CIDADE: história e desafios**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getulio Vargas, 2002. Disponibilizado em: <<http://www.cpdoc.fgv.br>>Acesso em: 30 julho 2012.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2008.
- JOUTARD, P. **Esas voces que nos llegan del pasado**. Trad. Pasternac, N. 2ª ed. Fondo de Cultura Económica, 1999.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. SP: Editora da UNICAMP, 1990.
- MEIRA, Ana Lucia Goelzer. **O passado no futuro da cidade**. Políticas públicas e participação popular na preservação do patrimônio cultural de Porto Alegre. POA: UFRGS, 2004.
- MOEHLECKE, Germano Oscar. **Estrada de Ferro**. Contribuição para a história da primeira ferrovia do Rio Grande do Sul. São Leopoldo: Rotermund, 2004.

NORÁ, Pierre. **Entre a memória e a história:** a problemática dos lugares. Projeto História. São Paulo, n.10, dez.1993.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **O imaginário da cidade:** visões literárias do urbano – Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 1999.

PRIAMO, Vania Inês Avila. **Entre a História a o Turismo: as Cidades e Seu Patrimônio Cultural (Nova Hartz-RS).**Dissertação (Mestrado em História)- Programa de Pós-Graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, 2013.

REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de escalas.** A experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getulio Vargas, 1998.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado – História oral.** 2. edição. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial.**2006 Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540por.pdf>> Acesso em: 01março 2013.

Capítulo 04

Ordens e irmandades religiosas

**MILICIANOS E MISSIONÁRIOS NA INVASÃO DAS TERRAS
KAINGANG. AS CARTAS RÉGIAS DE DOM JOÃO VI E O
DOMÍNIO INDÍGENA NO PLANALTO MERIDIONAL
(1808-10)**

Almir Antonio de Souza
Doutor em História Social
UNICENTRO-UFSC

Resumo: O objetivo do estudo é analisar na documentação do período, como se deu o processo de invasão das terras do povo originário Kaingang no início do século XIX estabelecida sob o governo de Dom João VI, e demonstrar através de documentos e em primeiro plano as Cartas Régias, que as terras do Planalto Meridional eram habitadas e dominadas a época por esses povos.

Palavras Chave: Brasil Joanino, história Indígena, Kaingang.

Introdução

A região atualmente denominada de Planalto Meridional, no ano de 1810, era uma área de terra habitada por sua maioria pelos grupos étnicos que hoje se denominam Kaingang (NOELLI, 2004), o governo havia aberto o caminho das tropas de São Paulo até as missões em Rio Grande do Sul e Argentina, separando essas populações à oeste e leste desse caminho.

No início do século XIX, intensificou-se a colonização dos ‘Campos Gerais’, dos campos de Curitiba e campos de Guarapuava. A partir de 1808, com a chegada da família real à sua principal colônia – o Brasil - em fuga das hostes napoleônicas, intensifica-se uma preocupação com a ocupação do interior, a manutenção das vilas já estabelecidas e a possibilidade de criar novas vilas e novos caminhos e estradas. Também era premente a necessidade de manter abertas as principais rotas de comércio e continuar permitindo o avanço das fronteiras com o povoamento da região, favorecido pela estabilidade e crescimento do caminho de Viamão, caminho das tropas que pelo planalto, ligava as províncias platinas, o antigo distrito das Missões e a Campanha Gaúcha aos campos de Curitiba e a cidade de Sorocaba, ponto terminal do gado tangido

desde o sul e dividia as populações indígenas a leste e oeste da estrada (MACHADO, 2001, p.14).

O governo de Dom João declara guerra aos índios Kaingang, determinando-os como nação e reconhecendo desta forma o domínio dessas terras pelos povos originários e estabelecendo nas Cartas Régias (assim denominadas as correspondências emitidas pelo Governo Real, que indicavam ordens administrativas e gerais e possuíam força de lei), que essas terras eram habitadas a época por esses povos. Torna-se importante identificar alguns personagens milicianos e os missionários que acompanharam a expedição de conquista e invasão dos campos de Guarapuava no Planalto Meridional, e concomitantemente demonstrar o processo de migração e consequente expulsão do povo Kaingang firmado nas Cartas Régias.

1. Os migrantes de *El Rey* e as Cartas Régias

Imaginar que a conquista dos Campos de Guarapuava seria uma tarefa fácil, onde se reuniriam tropas, ocupar-se-iam os campos e se instalariam as povoações, implicaria em errar mais uma vez na tentativa de conquista. A tomada destes campos já havia sido tentada fazia quase meio século, entre os anos de 1768 e 1774, no governo do Capitão-General Dom Luís Antonio de Souza Botelho Mourão, conforme as ordens reais de Dom José. Foram sete anos de expedições infrutíferas no sentido da conquista. Em 1809, Dom João, através de seu Ministro das Armas, Dom Rodrigo de Souza Coutinho, Conde de Linhares, iria montar um Trem Real de Guerra não só para conquistar os Campos de Guarapuava, mas também para honrar o nome de seu avô o Rei José, vingando as derrotas sofridas para os índios de Guarapuava no século que havia passado.

Da guerra não vencida, foram no total, onze expedições, sendo que apenas na sexta expedição se logrou chegar aos campos onde em seus ranchos habitavam os povos originários. Em setembro de 1770 uma esquadra de soldados luso-brasileiros liderada pelo Sargento José Lourenço das Neves entram no centro das terras indígenas nos campos de Guarapuava, no lugar com maior grau de perigo e risco de vida dada a presença massiva das moradas dos Kaingang. A entrada foi a mando do Tenente Candido Xavier de Almeida, que logo após também chegou aos Campos de Guarapuava. A décima expedição foi capitaneada pelo Comandante Tenente Coronel Afonso Botelho Sampaio e Souza e partiu a 17 de novembro de 1771, deveria ser a

expedição final, ou a expedição de conquista e posse. O que não ocorreu, os indígenas se utilizando da estratégia da dissimulação procuraram se aproximar e demonstrar amizade, mas seu intento era outro: estudar o inimigo, suas armas e sua condição de ataque e defesa. No momento oportuno e gerando o fator surpresa, fazer o ataque. E tal foi o que aconteceu, em um ataque a um grupo que tinha a frente o Capitão Francisco Carneiro Lobo, sendo que esse conseguiu fugir, já que estava a cavalo, a mesma sorte não teve outros sete soldados que morreram em combate. A expedição bateu em retirada dos Campos de Guarapuava no princípio de janeiro de 1772, deixando os caminhos abertos e um contingente de soldados acampados na Serra da Esperança comandados pelo Tenente Candido Xavier de Almeida, no aguardo de uma nova expedição de conquista. A undécima e última expedição saiu comandada mais uma vez pelo tenente Coronel Afonso Botelho em dezembro de 1773, que acampou na Serra da Esperança e expediu uma missão de reconhecimento com 28 soldados e 63 cavalos, comandada pelo Prático Paulo Chaves de Almeida e com seus auxiliares mais imediatos, Sebastião Cordeiro da Silva, Marcelino Gomes da Costa e o Cabo de milícias Diogo Pinto de Azevedo Portugal. No dia 30 de dezembro, enquanto gravavam em uma árvore as iniciais V. R. P (Viva El Rey de Portugal), foram surpreendidos pelos índios no monte que havia sido denominado nas expedições anteriores de *Atalaya* e tiveram que fugir em 1º de janeiro de 1774, atravessando o rio Jordão e chegando ao acampamento da Serra da Esperança em 09 de janeiro. Diante da situação, as tropas do Tenente Coronel resolvem mais uma vez bater em retirada, e a conquista dos campos de Guarapuava seria uma tarefa para os pôsteres (SOUZA, 1956, p.7). Uma das razões segundo relato do coronel para a não consecução dos objetivos de conquista, foi à ausência de um missionário na expedição.

No século seguinte, no governo de Dom João VI, neto de Dom José, a continuação do processo de tentativa de expulsão dos Kaingang de suas terras irá continuar, era preciso liberar o caminho pelas terras do planalto Meridional. O caminho era instável. Muitas lavouras e estâncias se extinguíam em decorrência da defesa que as populações indígenas faziam de seu território. Para afugentar, prender e matar os indígenas resistentes, Dom João escreveu uma Carta Régia ao Governador da Capitania de São Paulo, Antonio José da Franca e Horta, onde previa as ordens para o povoamento e desenvolvimento da agricultura e criação de gado, declarava guerra aos índios *bugres* desta região e permitia aos que os tomassem como prisioneiros em guerra

escravizá-los para o trabalho para a expansão do país, concedendo sesmarias de terra, de acordo com os gastos e tamanho da empresa de cada um para vencer e submeter os indígenas. Na Carta Régia de 1808, assim proferiam os ditos de *El Rey* para possibilitar o combate aos indígenas:

Amigo. Eu o Príncipe Regente vos envio muito saudar. Sendo-me presente o quasi total abandono, em que se acham os Campos Geraes de Coritiba e os de Guarapuava, assim como todos os terrenos que deságuam no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do Uruguay, todos comprehendidos nos limites dessa Capitania e infestado pelos Indios denominados bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários, que os mesmos paízes tem procurado tomar sesmarias e cultivar-as em benefício do Estado, de maneira tal que em todo o terreno que fica ao oeste da estrada real, desde a Villa da Faxina até a Villa de Lagens, a maior parte das fazendas, que estão na dita estrada, se vão despovoando, umas por terem os índios bugres morto os seus moradores, e outras com o temor que sejam igualmente victimas e que até a mesma estrada chega a não ser vadeável, senão para viajantes que vão reunidos em grande número e bem armados, quando antes não havia memória, que os Indios atravessassem a estrada para a parte da serra, e que as fazendas a leste da estrada se consideravam seguras e livres, chegando agora até a atacar o Registro que está em cima da serra no caminho que vai da Villa das Lagens para Santa Catharina, e mostrando-se dispostos a querer atacar a mesma Villa, em cujas visinhanças tem chegado a matar povoadores; e constando-me que os sobreditos campos e terrenos, regados por infinitos rios, são susceptíveis não só da cultura de trigos, cevadas, milho e de todas as plantas cereaes e de pastos para gados, mas de linhos cânhamos e de toda a qualidade de linho, assim como de muitas outras preciosas culturas, além do que se acham no mesmo território terras nitrogeneas e muitas minas de metais preciosos e de outros não menos interessantes; sendo-me também igualmente presentes os louváveis fructos que tem resultado das providências dadas contra os Botocudos, e fazendo-se cada dia mais evidente que não há meio algum de civilisar povos bárbaros, senão ligando-os a uma escola severa, que por alguns annos os force a deixar e esquecer-se de sua natural rudeza e lhes faça conhecer os bens da sociedade e avaliar maior e mais solido bem que resulta do exercício das faculdades Moraes do espírito, muito superiores às phisicas e corporaes: tendo-se verificado na minha real presença a inutilidade de todos os meios humanos, pelos quaes tenho mandado que se tente a sua civilisação e o reduzil-os a aldeiar-se, e gosarem dos bens permanentes de uma sociedade pacifica e doce, debaixo das justas e humanas leis que regem os meos povos, e até mostrando a experiência quanto inútil é o sistema de guerra defensiva: sou servido por estes e outros justos motivos que ora fazem suspender os effeitos da humanidade que com elles tinha mandado praticar ordenar-vos: Em primeiro logar que logo desde o momento em que receberdes esta minha Carta Regia , deveis considerar como principiada a guerra contra estes bárbaros Indios: que deveis organizar em corpos aquelles milicianos de Coritiba e do resto da Capitania de São Paulo que voluntariamente quizerem armar-se contra elles, e com a menor despeza possível da minha Real Fazenda, perseguir os mesmos *Indios infestadores do meu território; procedendo a declarar que todo o miliciano, ou qualquer morador que segurar algum destes Indios, poderá consideral-os por quinze annos como prisioneiros de guerra, destinando-os ao serviço que mais lhe convier*; tendo porém vos todo o cuidado em fazer declarar e conhecer entre os mesmos

Índios, que aquelles que se quizerem aldeiar e viver debaixo do suave jugo das minhas Leis, cultivando as terras que se lhe approximarem, já não só não ficarão sujeitos a serem feitos prisioneiros de guerra, mas serão até considerados como cidadãos livres e vasallos especialmente protegidos por mim, e por minhas Leis (...).¹ (os grifos são meus)

Na carta ao Capitão General e Governador da Capitania de São Paulo, Antonio José da Franca e Horta, o Príncipe Regente Dom João VI declara guerra aos índios de toda uma extensa região – a fronteira Sul de São Paulo. Esta guerra é pensada como ‘justa’ pelo Príncipe, já que, de acordo com o Governo Real, o estado antropofágico e de violência com que seguidas vezes os indígenas atacavam os vassallos do Reino justificavam uma guerra não mais defensiva e sim ofensiva, com conquista e escravização dos vencidos. A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha diria que a ‘Guerra Justa’ é uma instituição que data das cruzadas, é usada do século XVI ao início do século XVIII no Brasil para dar fundamento à escravização de índios livres e que, ao ser utilizada no século XIX, configurar-se-ia em um arcaísmo (CUNHA, 2006, p. 142).

A Carta Régia de 05 de novembro de 1808 pode ser entendida dentro de sua complexidade jurídica onde uma prática permeada pelo pluralismo e ambiguidade é o que vai induzir quase todas as questões que envolvem o ‘Direito Colonial’. Na Carta, quando diz “infestado pelos Índios denominados bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários, que os mesmos paízes tem procurado tomar sesmarias e cultivar-as em benefício do Estado”, o Príncipe regente vê o Estado como o propagador de uma missão civilizacional e o bugre, cuja palavra já serve como pejorativo para denominá-lo de índio ruim, como um índio inimigo que, pelo ‘Direito Colonial’, não é visto como parte do Estado e Nação, não forma pessoas ou instituições jurídicas. Os bugres estavam fora do Direito estabelecido para estas mesmas nações e, por isso, não se considera a sua humanidade e, como inimigo e não humano, estava sujeito a ações ofensivas de captura, destruição, escravidão e eliminação.

A ambiguidade nesse caso se configura nessa aparente contradição, onde no século XIX, teoricamente existia toda a possibilidade aberta a novas linhas jurídicas que surgiam em termos de direitos à liberdade do indivíduo, numa corrente oposta o ser humano ainda era escravizado e vendido como mercadoria, não só no Brasil, mas como

¹ Carta Régia do Príncipe Regente Dom João ao Governador da Capitania de São Paulo Antônio José da Franca e Horta, em 05 de novembro de 1808. **Coleção das Leis do Império**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891, p. 156-159. Optamos pela manutenção da ortografia original neste e nos demais documentos do período de estudo.

em qualquer parte do Império Ultramarino Português. Dentro do Direito Colonial, ou seja, imerso na expansão e projeto colonial português, percebe-se que a contradição entre a preservação dos *usos e costumes* das populações não europeias e a “missão civilizacional” que cada uma das potências coloniais – e também Portugal - afirmava prosseguir junto daquelas populações era apenas aparente. O pluralismo jurídico (SILVA, 2004-5, p. 889) que caracterizou a paisagem jurídica dos territórios colonizados pelos europeus, era a ferramenta de sustentação para as diversidades e adversidades da empresa colonial, cujas regras que presidiram à sua ordenação, emergiram das práticas sociais das pessoas envolvidas no encontro colonial. Neste sentido, para os operadores dessa missão civilizacional a questão que se colocava era como apoderar-se do butim da *guerra justa*. Se fosse o contrário, a Coroa Portuguesa não teria expulsado os jesuítas do Brasil.

As violências cometidas pelo avanço da civilização eram compreendidas dentro destas clivagens, que permitiam aos intelectuais europeus do século XIX, em suas confortáveis salas, explicar aos seus alunos e justificar a matança e a escravidão fora da Europa no século XIX. No caso brasileiro, o Direito Colonial esteve sempre ligado ao Direito Português e, portanto, em sua superfície, constituía-se fora desse pluralismo jurídico das colônias portuguesas na Índia e na África, mas, intestivamente, coexistia com uma prática crivada de pluralidades e ambiguidades que andavam de mãos dadas com *o uso, o costume, e a praxe* das leis aqui aplicadas.

Na Carta Régia, o projeto de expansão é evidente ao ordenar o Príncipe Regente que ocupem o terreno e dali produzam culturas agrícolas, como o linho de cânhamo, e criem animais, principalmente o gado, desconsiderando os indígenas como nação. As terras dos povos originários são pensadas como portuguesas, o Príncipe Regente lembra que os frutos da expansão civilizacional na Capitania de Minas Gerais foram colhidos em função “das providências dadas contra os Botocudos, e fazendo-se cada dia mais evidente que não há meio algum de civilisar povos bárbaros, senão ligando-os a uma escola severa, que por alguns annos os force a deixar e esquecer-se de sua natural rudeza”.

O futuro Rei deixa claro que falta aos índios bugres a humanidade necessária, que são rudes e não possuem competências espirituais e da razão e, referenciando o sucesso da guerra que tinha declarado aos botocudos de Minas Gerais, em maio de

1808 ², entende que esse sucesso só é possível com a guerra e com medidas severas e como tal deve ser aplicada também aos *bugres que infestavam* os Campos Gerais, os Campos de Guarapuava e toda a estrada que unia São Paulo às capitanias do Sul. A missão da expansão colonial, para o Estado Português, era uma missão civilizatória e, portanto, não se tratava de forma alguma de invasão, ocupação, e destruição de outras nações e povos. O pensamento colonial e sua ordenação jurídica faziam a que todos acreditassem no projeto colonial como uma missão, um devir: o de levar os princípios civilizatórios para povos bárbaros, mesmo que para isso tivesse que se usar de medidas severas. Assim, a sociedade dos portugueses é *doce e pacífica*, e ao mesmo tempo, pode-se aldear e reduzir os *bárbaros* índios para gozarem dos bens permanentes desta sociedade, sob justas e humanas leis que regem os povos portugueses, mesmo que para isso fosse necessária a guerra e as mortes e cativo daí advindas.

A Junta da Real Expedição já tinha nessa experiência durante o governo do Rei Dom José que não poderia cometer os mesmos erros das onze primeiras expedições. O conjunto estrutural para invadir e ocupar os campos de Guarapuava requeria uma logística de razoáveis proporções, era preciso montar um Trem Real de Guerra com cerca de trezentas pessoas, entre militares, povoadores e empregados, e uma das primeiras providências é o armazenamento de grãos que pudesse abastecer a expedição durante os primeiros meses permitindo, passo a passo, ir ocupando e tomando conta dos campos tão desejados para a criação de gado. A Junta determina ao seu Tesoureiro e Almoxarife, Coronel Manuel Gonçalves Guimarães, a compra dos seguintes víveres:

O Tenente Coronel Manuel Gonçalves Guimarães, e na sua ausência e o capitão Serafim Gonçalves Guimarães, em dinheiro que seus poderes tiver farão comprar a seiscentos e oitenta alqueires de feijão, três mil alqueires de milho, recolhendo-os e acondicionando em seleiros onde sejam servidos sem danificação para serem distribuídos no sustento das pessoas que de onde receberão em diligência para os campos de Guarapuava na conformidade das reais ordens.

São Paulo 03 de Março de 1809. ³

² Carta Régia de 13 de Maio de 1808 de Dom João ao Governador da Capitania de Minas Gerais, Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello, mandando fazer guerra aos Botocudos que infestavam a província. **Coleção das leis do Império**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891, p. 37-41.

³ Portaria da Junta da Geral Expedição e Conquista de Guarapuava, e exercida pela mesma, ao Tenente Coronel Manuel Gonçalves Guimarães e, na sua ausência, o Capitão Serafim Gonçalves Guimarães. São Paulo, 3 de março de 1809. **Secretaria do Governo da Província de São Paulo - Fundo registro de ordem régias e avisos ministeriais relativos à real expedição e conquista de Guarapuava contra os**

Em março de 1809, já estão sendo armazenados 680 alqueires de feijão e três mil alqueires de milho em celeiros para abastecer as tropas de ocupação. Essa invasão foi pensada e articulada dentro de um plano de atuação. Dom João em nova Carta Régia de 1º de abril de 1809 ao Governador da Capitania de São Paulo, Antonio Jose da Franca e Horta, diz como deve ser executado o povoamento e a expedição, no intuito de civilizar os índios bravos que “*infestavam aquele território*”.⁴

Ainda segundo o plano de povoamento e invasão estabelecido pela Junta, pelo Conde de Linhares e por Dom João, a expedição deveria contar com todos os empregados necessários ao seu bom funcionamento como um cirurgião, missionários, almoxarife, etc. Dessa forma, foi nomeado para Almoxarife, Tesoureiro e pagador geral da Real Expedição de Guarapuava o Major de milícias, Manoel Antonio Rangel, para cirurgião, Guilherme Ellineor, para 1º Capelão da Expedição, o padre Francisco das Chagas Lima e para 2º Capelão, o monge Beditino Pedro Nolasco. O Ajudante do administrador e recebedor do novo tributo, o Tenente Coronel Antonio Francisco de Aguiar, será seu filho, o Tenente Rafael Tobias de Aguiar.⁵

O missionário e 1º Capelão, que acompanhou a expedição, conforme o plano de Dom João, foi o padre Francisco das Chagas Lima que, sobre a conquista de Guarapuava, afirmou “A expedição mandada no ano de 1809 para Guarapuava entrou nessa conquista onerada com um trem de guerra assas exorbitante, e tropa de duzentos soldados sem contar o estado maior” (FRANCO, 1943, p. 259). O vigário Francisco das Chagas Lima, chegou a Guarapuava, em 17 de junho de 1810, junto com a Real Expedição Colonizadora dos Campos de Guarapuava, onde seria levantado o Fortim Atalaia, o que pode ser considerado o início da povoação portuguesa dos Campos de Guarapuava. O religioso possuía, além das atribuições atinentes e próprias do ofício, a tarefa de realizar o registro dos nascimentos, dos batismos, dos casamentos e dos óbitos ocorridos no novo povoamento.

O Padre, Francisco das Chagas Lima era o Capelão militar, comum nessas expedições que, como missionário, exercia suas funções na firme ideia de catequizar os

Índios. – Códice 458- vol. 1 e vol. 2. 8E 02370 . Arquivo Nacional, p. 3. Alqueire era medida de volume empregada para quantificar grãos. Um alqueire poderia variar de 12,5 a 13,8 litros.

⁴ Carta Régia de 1º de Abril de 1809 ao Governador de São Paulo Antônio Joseph da Franca e Horta. Aprova o plano de povoar os campos de Guarapuava e de civilizar os índios bárbaros que infestam aquele território. **Coleção das Leis do Império.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891, p. 36-40.

⁵ Provimento. São Paulo 17 de maio de 1809. **Secretaria do Governo da Província de São Paulo - Fundo registro de ordem régias e avisos ministeriais relativos à real expedição e conquista de Guarapuava contra os Índios.** – Códice 458- vol. 1 e vol. 2. 8E 02370. Arquivo Nacional, p. 7.

índios, trazê-los à civilização e, conseqüentemente, ao trabalho na expedição e nas estâncias.

As agruras de uma jornada de guerra eram muitas, enquanto se organizava o material para a instalação das futuras casas do povoado, o 2º Capelão, o monge beneditino Pedro Nolasco, solicita sua saída da Expedição, e o Padre Francisco das Chagas Lima nomeia um novo clérigo para a dura jornada:

[...] Havendo-se a Junta por escuzza do exercicio do segundo capellão da expedicao Frey Pedro Nolasco Ordena que o primeiro o padre Francisco das Chagas Lima haja de nomear hum clérigo que tenha os necessarios conhecimentos para seo coadjuntor [...] ⁶

Pela escolha da Junta, do Conde de Linhares e do Príncipe Regente, o comando da Expedição recairia sobre a figura do Sargento Mor que comandava o Regimento de Cavalaria miliciana de Curitiba - Diogo Pinto de Azevedo Portugal - que recebe o título de Tenente Coronel de milícias e passa a comandar o Regimento que se forma ordenado por Dom João. Diogo Pinto era um militar experiente nas escaramuças de combate aos indígenas, que já tinha combatido em outras ocasiões. Aos vinte e dois anos de idade, tinha sentado Praça em Santos e dois anos depois, quando era Cabo de Esquadra, participou nas expedições do Tenente Coronel Afonso Botelho, estando na última delas, quando tiveram de bater em retirada. Fazia parte da tropa de Paulo Chaves de Almeida da qual falei anteriormente e, que, debaixo de descarga das armas de fogo, conseguiu resistir às flechas indígenas, saindo em retirada no 1º de janeiro de 1774 (SOUZA, 1956, p.60). Diogo Pinto de Azevedo Portugal já tinha estado naqueles campos, saíra derrotado, conhecia os caminhos e lugares, e assim como o governo, tinha contas a ajustar com os índios de Guarapuava.

2. Diogo Pinto de Azevedo Portugal – um velho militar.

Diogo Pinto nasceu em São Bartolomeu dos Barqueiros, Província da Beira, Portugal, no ano de 1750. Aos 59 anos, é um militar acostumado com a dura disciplina, e com base em sua vivência, era sabedor que para realizar qualquer expedição contra os

⁶ Officio ao commandante da Real expedição em que contém 6 artigos, e no 1º que Assentista faça por os mantimentos 2º em que ordena escuzando o segundo capellao, 3º que o mencionado nome-e hum ajudante 4º em que participa sustada a remessa de outro cirurgião, e em 5º que fica apromptando a pregaria para as cazas, e em 6º que os soldados para o destacamento se fica apromptando as ordens para se remetter. S.P 17 de Janeiro de 1810. **Secretaria do Governo da Província de São Paulo - Fundo registro de ordem régias e avisos ministeriais relativos à real expedição e conquista de Guarapuava contra os Índios.** – Códice 458- vol. 1 e vol. 2. 8E 02370. Arquivo Nacional, p. 9.

índios ou que envolvesse adentrar matas fechadas, não poderia estar ausente do contingente dessa o Prático, ou Mateiro como era chamado os guias, os homens que sabiam se orientar e andar nas matas fechadas, montanhas e serras, e tinham experiência em combates contra indígenas. É dessa forma que o Tenente Coronel em suas primeiras correspondências com a Junta da Real Expedição, deixa claro sua preferência por um destes profissionais em especial: o Prático⁷ Sebastião Cordeiro da Silva, como demonstro a seguir:

Tendo presente nesta junta o officio, que dirigio o tenete coronel Diogo Pinto de Azevedo Portugal commandante da Real Expedição e conquista de Guarapuava na data de 12 de Agosto proximo passado, em que pede a gratificação de doze mil reis por mez, contando the ofim de dezembro do corrente anno para Sebastião Cordeiro da Silva, a quem como homem pratico daquelles campos, havia convocado para o serviço de S.A.R., para guia na picada, e abertura do caminho, bem como as dispozições das primeiras roças em São Felipe por ser dos mais experientes lavradores daquelle continente; e attendendo a mesma junta das vantagens que devem resultar ao adiantamento da Real Expedição o refferido pratico; ordena ao mesmo commandante approvando a mencionada gratificação pelo tempo requerido; recomenda satisfazer pelo almoxarife da Real Expedição, dando conta dos progressos que haveram no decurso do dicto tempo, devida no seo zello. Da mesma forma ficao sciente esta junta, de haver chegado todo o trem a Curitiba, e de que atrás de agosto marchava a primeira columna para São Felipe⁸

Aqui se revela a importância dos chamados práticos, ou mateiros. O salário que será pago a Sebastião Cordeiro da Silva, 12 mil réis, era mais alto que o salário dos missionários que acompanhavam a expedição e estava muito perto do salário do Major Manoel Antônio Rangel subcomandante da expedição, que recebia 15 mil réis por mês, a serem pagos desde o 1º de junho até dezembro de 1809. Este total de 105 mil réis foram pagos antecipadamente e deixados à mulher do Major.⁹ No excerto também se verifica a partida da expedição de Curitiba, no mês de julho, e que a primeira coluna já se deslocava para o pouso de São Felipe, mapeado ainda nos tempos da expedição de Afonso Botelho. Sebastião Cordeiro da Silva, era o mesmo que nas expedições do

⁷ Assim se chamavam as pessoas que tinham conhecimento dos caminhos e sabiam se orientar e andar nas matas. No Brasil meridional também são denominados de 'vaqueanos'.

⁸ Ofício da Junta ao Comandante da Expedição Diogo Pinto de Azevedo Portugal. São Paulo, 07 de setembro de 1809. **Secretaria do Governo da Província de São Paulo. Fundo Registro de ordem régias e avisos ministeriais relativos à real expedição e conquista de Guarapuava contra os Índios.** – Códice 458- vol. 1 e vol. 2. 8E 02370 . Arquivo Nacional, p. 5.

⁹ Ofício dirigido ao Coronel Antônio Francisco de Aguiar administrador dos recursos da Real Expedição e Conquista de Guarapuava; em que determina que remete a quantia de 336: 300 reis para pagamento dos nomeados. 09 de setembro de 1809. **Secretaria do Governo da Província de São Paulo. Fundo Registro de ordem régias e avisos ministeriais relativos à real expedição e conquista de Guarapuava contra os Índios.** – Códice 458- vol. 1 e vol. 2. 8E 02370 . Arquivo Nacional, p. 4.

Coronel Botelho havia acompanhado Diogo Pinto de Azevedo Portugal, na fatídica expedição da qual já falei anteriormente.

Entre outras determinações de *El Rey*, na carta Régia de 1º de Abril de 1809, elencamos as seguintes: com relação à segurança do povoado, as casas deveriam estar afastadas umas das outras e, se possível, cobertas com telhas de barro, para evitar as flechas incendiárias e, além disso, deveriam estar rodeados por fosso ou trincheiras, esperando com isso manter afastados os índios bravos; os prisioneiros de guerra poderiam ser distribuídos para as tropas que os aprisionassem, podendo escravizá-los por quinze anos; Dom João também assinalava que a expedição deveria ter missionários, para os batismos e orientação espiritual dos índios prisioneiros e aldeados. Com relação à tropa de artilharia, recomendava que usasse canhões de calibre três,¹⁰ os pobres deveriam ganhar pequenos pedaços de terra devolutas, já que esses não conseguem ter sesmarias. O financiamento do povoamento será pago por um novo imposto com dez anos de duração cobrado no registro de Sorocaba, o valor seria de 200 réis sobre todo gado vacum ou cavalar que passar pelo registro nos primeiros cinco anos e de 100 réis nos últimos cinco. Os criminosos, e criminosas sentenciados ao degredo deveriam ser mandados para Guarapuava para ali cumprirem toda a sua pena, tempo do degredo. A condição de expedição contra os índios, e de lugar que continha certo grau de dificuldade para se viver fez da Real Expedição o destino de uma grande parte dos condenados ao degredo (FERREIRA JÚNIOR, 2007).

Considerações Finais

Nas Cartas Régias e documentos estudados, entre outras nuances, a sociedade colonial luso-brasileira libera o ‘Trem Real de Guerra’¹¹ e ordena o combate aos índios *bravos* (SOUZA, 2015, p. 55). Atendendo o desejo de ambição, e conquista, com a concessão das sesmarias através da distribuição de terras e a possibilidade de escravização dos indígenas, sejam aldeados ou cativos de guerra. Desta forma, abriam-se os campos para o povoamento e encaminhava-se o alargamento das fronteiras do Império. Nos anos seguintes os milicianos acompanhados de dois missionários e tropas

¹⁰ Não foi possível verificar nas fontes o significado de um canhão de Calibre 3, possivelmente trata-se de um pequeno canhão de ante-carga com projéteis de ferro com diâmetro de 3 polegadas, equivalente aos canhões de 75 mm.

¹¹ Denomina-se “Trem de guerra”, ao conjunto de forças militares cavalaria, infantaria e artilharia que somados a um grande número de soldados eram imbuídos de cumprir uma missão de conquista e invasão de terras, povos e nações. Quando eram mandados pelo Rei se chamavam o Trem Real de Guerra.

de linha dos Campos Gerais, desde Jaguariaíva até Curitiba, organizados em uma grande expedição de combate, invadem a terra que na linguagem das populações indígenas que aí viviam era denominada de Koranbang-rê (MOTA, 1994, p.25).

Referências Bibliográficas

Carta Régia de 13 de Maio de 1808 de Dom João ao Governador da Capitania de Minas Gerais, Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello, mandando fazer guerra aos Botocudos que infestavam a província. **Coleção das leis do Império**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891, p. 37-41.

Carta Régia do Príncipe Regente Dom João ao Governador da Capitania de São Paulo Antônio José da Franca e Horta, em 05 de novembro de 1808. **Coleção das Leis do Império**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891, p. 156-159.

Carta Régia de 1º de Abril de 1809 ao Governador de São Paulo Antônio Joseph da Franca e Horta. Aprova o plano de povoar os campos de Guarapuava e de civilizar os índios bárbaros que infestam aquele território. **Coleção das Leis do Império**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891, p. 36-40.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política indigenista no século XIX”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da.(Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

FERREIRA JUNIOR, Francisco. **A prisão sem muros: Guarapuava e o degredo no Brasil do século XIX**. 2007. 156f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia/Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

FRANCO, Arthur Martins. *Diogo Pinto e a Conquista de Guarapuava*. Curitiba: Museu Paranaense, 1943.

MACHADO, Paulo Pinheiro. “Bugres, Tropeiros e Birivas: aspectos do povoamento do planalto serrano.” In: BRANCHER, Ana e AREND, Silvia Maria Fávero. **História de Santa Catarina no século XIX**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

Portaria da Junta da Geral Expedição e Conquista de Guarapuava, e exercida pela mesma, ao Tenente Coronel Manuel Gonçalves Guimarães e, na sua ausência, o Capitão Serafim Gonçalves Guimarães. São Paulo, 3 de março de 1809. **Secretaria do Governo da Província de São Paulo - Fundo registro de ordem régias e avisos ministeriais relativos à real expedição e conquista de Guarapuava contra os Índios**. – Códice 458- vol. 1 e vol. 2. 8E 02370 . Arquivo Nacional, p. 3.

SILVA, Cristina Nogueira da. “Codificação de usos e costumes na doutrina colonial portuguesa (séculos XIX-XX).” In: **Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno**, Firenzi, n°s 33-34, t. II, 2004-2005, p. 899-921.

SOUZA, Afonso Botelho de S. Notícia da Conquista, e descobrimento dos sertões do Tibagi na Capitania de São Paulo, no Governo do General Dom Luis Antonio de Souza Botelho Mourão, conforme as ordens de sua Majestade. **Anais da Biblioteca Nacional**, V. 76. Rio de Janeiro: Divisão de Publicações, 1956, p. 7-25.

SOUZA, Almir Antonio. **Armas, Pólvora e Chumbo**. A expansão luso-brasileira e os índios do Planalto Meridional. Curitiba;Guarapuava: Editora da UFPR; Editora da UNICENTRO, 2015.

MOTA, Lúcio Tadeu. **As Guerras dos índios Kaingang**. A História épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 1994.

NOELLI, Francisco Silva. “O mapa arqueológico dos povos Jê no sul do Brasil.” In: TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu. NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004.

Ofício da Junta ao Comandante da Expedição Diogo Pinto de Azevedo Portugal. São Paulo, 07 de setembro de 1809. **Secretaria do Governo da Província de São Paulo. Fundo Registro de ordem régias e avisos ministeriais relativos à real expedição e conquista de Guarapuava contra os Índios**. – Códice 458- vol. 1 e vol. 2. 8E 02370 . Arquivo Nacional, p. 5.

Ofício dirigido ao Coronel Antônio Francisco de Aguiar. 09 de setembro de 1809. **Secretaria do Governo da Província de São Paulo. Fundo Registro de ordem régias e avisos ministeriais relativos à real expedição e conquista de Guarapuava contra os Índios**. – Códice 458- vol. 1 e vol. 2. 8E 02370 . Arquivo Nacional, p. 4.

Ofício ao Comandante da Real expedição. S.P 17 de Janeiro de 1810. **Secretaria do Governo da Província de São Paulo - Fundo registro de ordem régias e avisos ministeriais relativos à real expedição e conquista de Guarapuava contra os Índios**. – Códice 458- vol. 1 e vol. 2. 8E 02370. Arquivo Nacional, p. 9.

**O MISSIONÁRIO PIETRO COLBACCHINI E O SEU
PROJETO DE CONGREGAÇÃO RELIGIOSA
EM FAVOR DOS IMIGRANTES ITALIANOS NO PARANÁ
(1884-1887)**

Fábio Luiz Machioski¹

Mestrando em História da Universidade Federal do Paraná

O presente texto integra os primeiros resultados da pesquisa que vem sendo realizada em torno da temática da imigração italiana no Paraná, mais especificamente, sobre a construção da identidade dos imigrantes italianos instalados na região de Curitiba no final do século XIX.² O principal objetivo deste trabalho é apresentar o projeto de congregação religiosa que estava no pensamento de um missionário católico italiano, o padre Pietro Colbacchini, que veio ao Brasil para prestar assistência espiritual aos imigrantes italianos a partir do ano de 1885.

Sendo assim, adotaram-se as seguintes balizas temporais: 1884, data na qual o referido sacerdote decide realizar sua missão junto aos italianos que emigraram para a América, deixando então a península italiana para ir ao encontro dos seus compatriotas imigrados no Brasil; e 1887, ano no qual o mesmo, já exercendo sua missão em terras brasileiras, descobre a criação da congregação dos padres escalabrinianos, fundada pelo bispo de Piacenza, Monsenhor Giovanni Battista Scalabrini, passando a ser um dos seus primeiros colaboradores e abandonando assim, como se está defendendo aqui, o desejo que ele mesmo tinha de organizar uma congregação religiosa em favor dos italianos imigrados no Paraná.

¹ É bolsista CNPq. Email: fabiomachioski@gmail.com

² A referida pesquisa está sendo realizada no curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, junto a linha de pesquisa Intersubjetividade e Pluralidade: reflexão e sentimento na História, sob a orientação do Professor Dr. Marcos Gonçalves. O título provisório da mesma é “Uma luta Ultramontana: o forjar da identidade dos imigrantes italianos em Curitiba no final do século XIX (1878-1901)”.

Nessa direção, almeja-se compreender que ideia de missão tinha em mente este religioso, que o fez partir sozinho do seu país de origem em direção ao Brasil na intenção de atender espiritualmente os imigrantes de origem italiana instalados na província paranaense. Da mesma maneira, deseja-se investigar como o referido sacerdote pretendia congregar novos padres, e o porquê sua vontade não se concretizou conforme o desejado.

Na tentativa de buscar respostas a estas questões e outras que surgirão ao longo do texto, serão estudadas, por meio da metodologia da análise do discurso, cartas escritas por Colbacchini no período indicado, ou que, foram escritas por ele em anos posteriores, mas que se referem ao recorte temporal que está sendo estudado.³ Acredita-se que nesta documentação epistolar este religioso revela o modelo específico de congregação religiosa que ele pretendia organizar, a fim de fornecer assistência espiritual aos colonos de origem italiana fixados ao redor da capital paranaense.

Porém, antes de passar para a análise de tais documentos, convém iniciar com a apresentação de como se deu o processo de imigração do grupo que se está investigando. Da mesma maneira é preciso apresentar as condições em que o grupo se encontrou nos primeiros anos de sua instalação em sua nova pátria, sobretudo ao que se refere à prática da religião. Isso ajudará a entender porque este grupo específico de imigrantes italianos, e não outros, foi o escolhido por Colbacchini para receber a sua atividade missionária.

1. A imigração italiana no Paraná

Com a emancipação política do Paraná, ocorrida no ano de 1853, a cidade de Curitiba passou a gozar da condição de capital da então recém-criada província. Conseqüentemente, começou a atrair um maior número de pessoas para o desenvolvimento do comércio, o exercício das profissões liberais e sobretudo para a produção de gêneros alimentícios. Sendo assim, a cidade teve um enorme crescimento populacional, processo que se fortaleceu ainda mais por meio das políticas imigratórias adotadas pelo governo provincial.

³ Os originais dessas cartas encontram-se no Arquivo Geral da Congregação Escalabriniana em Roma. Recentemente todos os escritos do padre Pietro Colbacchini foram reunidos por Giovanni Terragni na obra intitulada P. Pietro Colbacchini con gli emigrati negli Stati di S. Paolo, Paraná e Rio Grande do Sul 1884-1901, Corrispondenza e scritti. As cartas aqui analisadas foram consultadas nesta referida obra e traduzidas pelo autor.

Tal dinâmica imigratória ganhou grande impulso na década de 1870, quando os presidentes da jovem província adotaram um plano de colonização baseado no assentamento de colonos estrangeiros em núcleos agrícolas próximos aos centros urbanos. Isso aconteceu porque os governantes da época acreditavam existir um desprezo manifestado pelo brasileiro, e pelo paranaense em particular, ao trabalho agrícola, assim, “a vinda de *colonos morigerados e laboriosos* passou a ser considerada como único meio adequado para solucionar o problema da crise de escassez e carestia de produtos agrícolas” (BALHANA, 2002, p. 275).

Somada a esta questão da produção agrícola, conforme explica Nadalin (2001), a proposta de introduzir o imigrante europeu era pautada também em uma política de branqueamento. Essa “proposta traduzia-se numa receita para o progresso, via a introdução do imigrante branco, livre, pacífico e trabalhador, capaz de ajudar a apurar e “tonificar” – leia-se branquear – tanto a “raça” brasileira como o trabalho” (NADALIN, 2001, p.74).

Foi neste contexto, que os primeiros núcleos coloniais do Paraná, criados especificamente para acolher camponeses italianos, foram instalados. Estes, foram colocados primeiramente, no litoral da província, nas colônias Alexandra e Nova Itália, respectivamente, instaladas nos municípios de Paranaguá e Morretes, nos anos de 1875 e 1877. Antes destas datas, as famílias e indivíduos provenientes da península italiana vindos ao Paraná se fixaram, ou no centro urbano de Curitiba, ou em “núcleos coloniais mistos⁴, como por exemplo as colônias Argelina, Pilarzinho e Assungui” (MARTINS, 1941, p.73).

A colônia Alexandra foi, portanto, o primeiro empreendimento destinado exclusivamente aos italianos. Ela surgiu como um núcleo colonial agrícola particular, por meio de um “contrato firmado no ano de 1871, entre o governo provincial e o concessionário das terras, Savino Tripoti” (CAVANHA, 2012, p. 39). Apesar de haver recebido algumas famílias avulsas anteriormente, 1875 é indicado como o ano em que a referida colônia passou a receber as primeiras levas de imigrantes. Porém, por causa de desentendimentos entre Tripoti e o governo provincial, esse primeiro núcleo colonial italiano não prosperou como o desejado, e o contrato foi rompido em 1877.

⁴ Essas colônias eram formadas por imigrantes franceses, suíços, ingleses, e sobretudo por poloneses.

Em virtude dessa questão, o governo da província do Paraná criou, ainda em 1877, a colônia Nova Itália para receber, tanto os colonos que se recusavam a permanecer em Alexandra, como também as novas levas de italianos que continuavam a chegar. Esse novo empreendimento, agora governamental, tinha a sede em Morretes e abrangia um total de doze núcleos coloniais que se estendiam até o município vizinho de Antonina.

De acordo com Martins (1941, p. 73), no mesmo ano de sua criação, essa nova colônia recebeu cerca de 2.300 imigrantes italianos, número que se elevou no ano seguinte para 800 famílias, somando cerca de 4.000 pessoas, procedentes em sua maioria da região do Vêneto⁵. O grupo específico que pretendemos analisar está inserido neste contexto, pois são eles que em meados de 1878 vão remigrar para o planalto e fundar as colônias italianas dos arredores de Curitiba. Especificamente no mês de novembro de 1877, desembarcaram no porto de Paranaguá, tendo como destino a colônia Nova Itália, mais de 700 imigrantes de origem veneta, que “vinham estimulados por um sacerdote do Canal de Brenta⁶, o qual havia estipulado um contrato com uma agência de imigração em Gênova” (AZZI, 1987, p. 2013).

Segundo Cucchini (1996), o referido sacerdote, que recrutou as famílias dos vilarejos próximos ao Brenta, foi o padre Angelo Cavalli, que era pároco da localidade de Oliero na província de Vicenza, distante apenas 15 quilômetros de Bassano del Grappa, cidade natal de Pietro Colbacchini. Defende-se que esta questão geográfica, que depois aparecerá também nas cartas que serão analisadas mais adiante, foi decisiva na escolha que este sacerdote fez em implantar sua missão entre os italianos que se fixaram ao redor da capital paranaense.

Foi devido a experiência negativa da colônia Alexandra, somada a outros fatores como a não adaptação ao clima, a falta de estrutura e a sensação de abandono causada pela distância do centro administrativo da província, que se criou um clima desfavorável para a colonização no litoral paranaense, de modo que esses estrangeiros ali recém instalados sentiram a necessidade de remigrar para o planalto curitibano.

Sendo assim, a partir de meados do ano de 1878, depois de experiências negativas com as colônias criadas no litoral paranaense, a região de Curitiba passou a

⁵ A região do Vêneto está localizada no norte da Itália e é formada pelas províncias de Veneza, Padova, Rovigo, Verona, Vicenza, Treviso e Belluno.

⁶ Brenta é um rio que corta boa parte da região do Vêneto, saindo do meio das montanhas da província de Belluno, atravessa toda a província de Vicenza e por fim desemboca em Veneza.

receber grande número de imigrantes italianos. Segundo Balhana (1958), entre os que chegaram no período forte da imigração italiana no Paraná, “de 1875 a 1878, foi pequeno o contingente que se fixou em definitivo na região litorânea. Os demais por iniciativa própria, ou com o auxílio governamental, foram transferindo-se para o planalto curitibano” (BALHANA, 1958, p. 31).

Sabe-se, que a maior parcela desses imigrantes se fixou nos arredores da capital da província do Paraná, ocupando núcleos coloniais agrícolas, já existentes ou criados para tal finalidade, localizados a distâncias que variavam de 2 até 30 quilômetros do centro urbano. Essas colônias seriam: “Alfredo Chaves (Colombo), Santa Felicidade, Senador Dantas (Água Verde), Orleans, Argelina, Novo Tirol (Piraquara), Murici e Zacarias (São José dos Pinhais) e Antonio Rebouças (Campo Largo)” (MARTINS, 1941, p.72).

Durante a década de 1880, muitos outros italianos continuaram a chegar, fixando-se, ou no centro urbano, ou em terras vizinhas aos núcleos já existentes, ou ainda em novos núcleos coloniais que eram criados para acolher esses imigrantes. Entre esses últimos, podemos citar as colônias Santa Gabriela, Antonio Prado, Presidente Faria, Maria José, Eufrasio Correia e Mendes Sá.

2. A forte religiosidade dos camponeses italianos

Como todo imigrante, os de origem italiana também trouxeram consigo suas tradições e seus ideais particulares. Para os italianos instalados nas colônias agrícolas do meio rural, que na maioria eram camponeses oriundos de pequenas localidades da região do Vêneto, norte da Itália, a vida social girava em torno da religião católica. Os vênnetos, assim como os poloneses e outros europeus que se tornaram imigrantes, eram católicos fervorosos a ponto de terem seu cotidiano dividido apenas entre o trabalho e a religião.

Dessa forma não é difícil compreender que, ao chegarem em uma terra desconhecida, seriam esses valores que pautariam a construção de suas novas vidas. Isso porque esses imigrantes encontravam “na fé religiosa e na assistência de seus pastores um elo de proximidade e de identificação cultural, que possibilitava ultrapassar o trauma da mudança e da adaptação às novas contingências e estruturas” (BALHANA, 2002 b, p. 295). Foi o que constatou também Alvim ao afirmar que, “esses imigrantes não descansavam enquanto não construíssem uma capela e não tivessem um padre para

rezar a missa” (ALVIM, 1998, p.261). Foi exatamente o que ocorreu na região de colonização italiana dos arredores de Curitiba.

Nesse sentido, o primeiro passo depois de obterem uma pequena porção de terra para construírem suas casas e desenvolverem sua atividade agrícola, era unir forças para a construção de uma igreja. Este local serviria para o encontro dos moradores da colônia, onde além de cumprirem com seus preceitos religiosos poderiam conversar a respeito do seu dia-a-dia, trocar experiências, escapando assim do isolamento social.

Nessa perspectiva, pode-se afirmar que esse processo unia os moradores da colônia e fortalecia os seus laços de vizinhança, criando assim uma identidade para o grupo. Isso na realidade era uma retomada da vida coletiva que era desenvolvida nos seus vilarejos de origem. Ou seja, através da prática religiosa os imigrantes queriam se reorganizar social e culturalmente, mantendo seus valores étnicos. Além da língua de origem, o que criava um sentimento de coletividade entre esses italianos e seus descendentes era o fato de que se consideravam católicos, e essa catolicidade permitia que eles se identificassem uns com outros.

O grupo de colonos que se está observando com certeza passou por esse processo, isso pode ser comprovado pelo documento que se apresenta a seguir. Trata-se de um abaixo-assinado no qual quarenta e um italianos da Colônia Alfredo Chaves solicitam ao Presidente da Província a construção de uma igreja e um cemitério:

Nós, abaixo assinados, colonos residentes na colônia Alfredo Chaves, pedimos a V. Ex.^a que mande colocar a Igreja e o cemitério da dita colônia que muito precisamos para conseguir a nossa religião, o que esperamos em V. Ex.^a esse benefício moral e, outrossim, lembramos a V. Ex.^a que para a construção desses edifícios poderá o governo utilizar-se das madeiras de dois barracões existentes nesta colônia. Colônia Alfredo Chaves, 21 de janeiro de 1879. (CORRESPONDÊNCIA OFICIAL DA PROVÍNCIA DO PARANÁ, Livro, 583, 1879, p. 20-21).

Fica claro por meio deste documento que esses imigrantes consideravam indispensável para o seu *‘benefício moral’* a existência de um local onde pudessem se reunir em comunidade para *‘ter sua religião’*. Isso se explica pelo fato de que “o espaço vital do homem vai além das dimensões biológicas, ele amplia-se a um sistema de valores, ao qual chamamos de cultura” (SANTIN, 1996, p.599).

O que se está propondo é, que ao escolher a religião católica como principal elemento de pertença coletiva e forma de organização do seu novo mundo, esses imigrantes demonstraram na verdade um forte apego a uma tradição cultural, um

habitus religioso. Essa tradição tinha como marca a vivência das práticas católicas, que seria uma herança medieval trazida por esses italianos, ela extrapolava o campo espiritual e adentrava o social, onde a religião era usada para organizar o mundo. Segundo o filósofo e historiador Michel de Certeau, essa forma de pensamento, que reinou na Idade Média, admitia que a ética social, a moral e a religião têm uma mesma fonte, onde: “a referência ao Deus único organiza, em conjunto, uma revelação histórica e uma ordem do cosmos; ela faz das instituições cristãs a legibilidade de uma lei do mundo” (CERTEAU, 2002, p.153).

Dessa forma, entende-se que a prática religiosa preenchia não só um vazio espiritual para esses colonos, mas também, e sobretudo, social e cultural, já que era por meio dela que tais indivíduos pautavam seu modo de vida. Em outras palavras, acreditava-se que esses imigrantes italianos faziam uso da religião também para organizar a vida social, ou seja, se apropriavam de práticas espirituais dando-lhes uma função social. Defende-se, que essa maneira de usar, seria um procedimento de consumo, conforme aponta Certeau, uma reutilização, uma forma diferente de “uso que os meios ‘populares’ fazem das culturas difundidas e impostas pelas ‘elites’ produtoras de linguagem” (CERTEAU, 2014, p.39). Isso explica porque a religião serviu como elemento construtor da identidade cultural para essa maioria de imigrantes italianos que se fixaram ao redor de Curitiba no final do século XIX.

Portanto, está se afirmando que era por meio da religião que, esses estrangeiros de origem italiana vindos para o Paraná, compreendiam suas existências e pautavam suas relações sociais, ou seja, eram as práticas católicas que forneciam significado para suas vidas e constituíam a cultura social do grupo. Isto porque se entende que “para que haja verdadeiramente cultura, não basta ser autor de práticas sociais; é preciso que essas práticas sociais tenham significado para aquele que as realiza” (CERTEAU, 1995, p.141). Em outras palavras, compreende-se que para haver verdadeiramente produção de cultura em um grupo social, seus indivíduos devem dar sentido as suas ações, ou seja, não devem se comportar como meros repetidores do que lhes é imposto, pelo contrário devem conferir um significado a mais nas atividades que realiza.

3. A falta de um sacerdote

Mas toda essa dimensão e importância que a prática da religião tinha para o imigrante vindo das regiões setentrionais do norte da Itália, que era manifestada por esse

forte sentimento de pertença à catolicidade, só fazia sentido se entre eles houvesse a presença de um intermediário. Esse personagem, indispensável para haver a ligação entre o grupo e Deus, era o sacerdote, responsável pela ministração dos sacramentos católicos aos fiéis.

Como se apresentou anteriormente, uma grande parte do grupo específico de imigrantes italianos que se está analisando, cerca de 700 vênets da região do rio Brenta, foi animada, e inclusive acompanhada, por um religioso no ato de emigrar, tratava-se do padre Angelo Cavalli. Com certeza, a vinda deste sacerdote com o grupo imigrante foi uma razão a mais, algo decisivo, que fez com que muitas famílias se encorajassem em deixar a terra natal e embarcassem rumo sua nova pátria. A presença deste sacerdote entre os italianos que se fixaram nas colônias dos arredores de Curitiba pode ser comprovada por meio do extrato de fonte a seguir:

Fundada em setembro de 1878 por italianos do Padre Angelo Cavalli, que recusaram estabelecer-se no Piraquara, está situada em terrenos de boa qualidade e a pouca distância da Colônia Santa Cândida, arredores de Curitiba. Os colonos acham-se satisfeitos, a ponto de preferirem trabalhar em seus lotes, a prontarem estradas... (CORRESPONDÊNCIA OFICIAL DA PROVÌNCIA DO PARANÁ, Livro 567, 1879).

Pode-se perceber portanto, que de fato o padre Angelo Cavalli esteve presente e teve a oportunidade de exercer a função de líder espiritual junto ao grupo de imigrantes italianos instalados primeiramente na colônia Nova Itália e depois nos arredores de Curitiba, de forma que as suas práticas religiosas puderam ser mantidas no momento da chegada no Brasil em 1877.

Porém, o referido sacerdote pode consolar espiritualmente por um período muito pequeno os seus conterrâneos, já que um requerimento feito pela mãe do religioso em 24 de novembro de 1879, revela que o mesmo já se encontrava morto algum tempo antes desta data, acredita-se que desde o início do referido ano. Eis o conteúdo deste requerimento: “A colona viúva Antônia Cavalli, estabelecida na Colônia Alfredo Chaves, depois da morte de seu filho Padre Dom Angelo e depois de outras funestas desgraças, acha-se na miséria, vem humildemente suplicar a V. Ex.^a que lhe conceda um auxílio qualquer...” (CORRESPONDÊNCIA OFICIAL DA PROVÍNCIA DO PARANÁ, Livro 588, p. 57).

Com a morte de seu líder espiritual os imigrantes italianos instalados nos arredores de Curitiba passaram a sofrer com a falta de um sacerdote, e

consequentemente, tiveram sua vivência da fé católica comprometida, já que dependiam de um sacerdote para exercer as práticas sacramentais. Desse momento em diante a participação nos sacramentos e a atualização da fé dos colonos de origem italiana instalados na capital paranaense passou a depender de duas situações: ou da visita esporádica de um sacerdote às colônias; ou da ida a paróquia de Curitiba, que se localizava a vários quilômetros dos núcleos coloniais.

A essa realidade se referiu também o padre Giuseppe Martini em 1908, no momento em que escrevia as memórias dos primeiros anos dos imigrantes italianos de outro núcleo colonial da região de Curitiba que da mesma maneira foi fundado em 1878, a Colônia Santa Felicidade: “...colocados em terras incultas e desabitadas, distantes das cidades e das vilas, pareciam eles estar exilados. Cheios daquela fé que distingue o povo vêneto, choravam a falta de igrejas e sacerdotes” (MARTINI, 1908, p.6).

Várias ações foram tomadas por parte dos italianos na tentativa de reverter essa situação calamitosa, que era a falta de um sacerdote católico para atender as necessidades espirituais do grupo. Normalmente essas ações eram materializadas em formas de abaixo-assinados dirigidos às autoridades da província do Paraná, como é o caso do documento que se apresenta logo a seguir. Neste, um abaixo-assinado elaborado no dia 05 de maio de 1879, os colonos de origem italiana dos arredores de Curitiba solicitam ao presidente da Província que designe um padre para atendê-los:

Tendo absoluta necessidade dos socorros espirituais e havendo encontrado na pessoa do padre Antonio Joaquim Ribeiro não só um sacerdote zeloso e sim viva encarnação do verdadeiro ministro de Cristo... vêm, como V. Ex^a verá inclusa, pedir a designação do mesmo reverendo Ribeiro para nosso capelão...” (CORRESPONDÊNCIA OFICIAL DA PROVÍNCIA DO PARANÁ, Livro 578, p. 80-81).

O que chama bastante atenção é o pedido se referir a um padre brasileiro, pois em geral os italianos, sobretudo os sacerdotes, julgavam a vida social e religiosa do povo brasileiro e seus padres como simplória e superficial e pouco convicta com relação à prática da fé. Para eles a cultura italiana oferecia melhores condições para manter uma fé pura e uma consciência ética e moral mais cristã. Contudo, não podendo ter um padre italiano, um brasileiro serviria para que os sacramentos continuassem a serem praticados. Mas devido à escassez de padres também para atender as paróquias brasileiras este pedido não pode ter uma resposta positiva.

Dessa forma, a alternativa adotada pelo grupo de imigrantes italianos, enquanto não podiam ter um sacerdote que se dedicasse exclusivamente à eles, foi participar das celebrações e liturgias na paróquia de Curitiba. Esse fato é evidenciado em uma matéria encontrada no jornal *Dezenove* de Dezembro do dia 05 de maio de 1880 que é apresentada a seguir:

Não é a primeira vez que temos assistido, nesta paróquia de Nossa Senhora da Luz de Curitiba, a um dos atos mais consoladores e tocantes para a alma do católico sincero, a um momento de gozos inefáveis para o sacerdote, para os bons pais de família... Damos uma breve notícia de duas primeira comunhões havidas na Igreja do Rosário que ora serve de matriz. Nos domingos, dias 18 e 25 de abril de 1880, o Revmo. Sr. Cônego José Jacintho de Linhares, digno e zeloso vigário de Morretes, deu a Sagrada Comunhão a um grande número de crianças de algumas das colônias italianas próximas da cidade. Os pais dessas crianças também participaram do mesmo fervor... O que mais impressionou-nos foi o canto do hino sacro *Pange Lingua*, entoado pela melíflua voz dos colonos italianos, sobressaindo a bela voz de um tenor, que fazia vibrarem, uma por uma, todas as fibras dos corações dos assistentes... Sirva de lição útil o edificante exemplo que os estrangeiros católicos acabam de dar-nos. Congratulamo-nos com os neocomungantes, saudamos os dois zelosos sacerdotes que, com essa primeira comunhão, promoveram um grande bem a esses que, deixando sua poética pátria, o belo céu azul da Itália, podem assim mais fácil e constantemente unir-se a nós pelos sagrados laços da religião, à sombra benéfica da igreja católica que ainda vive e floresce neste majestoso e augusto império dos palmares... (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 05/05/1880).

Comprova-se portanto, por meio desta notícia, que os colonos de origem italiana que desejassem cumprir com os seus preceitos religiosos precisavam se deslocar até o perímetro urbano de Curitiba. Sendo assim, era na paróquia de Nossa Senhora da Luz que os italianos dos núcleos que se está investigando celebravam os seus atos religiosos indispensáveis como batizados e casamentos. Porém, sacramentos mais constantes, como a confissão e a comunhão dominical, como também o da extrema unção, que também dependiam da presença de um sacerdote católico, ficavam comprometidos por causa da distância dos núcleos coloniais em relação a referida paróquia.

Como já foi citado anteriormente, outra forma de solucionar o problema da falta de assistência religiosa nas colônias eram as visitas esporádicas de sacerdotes a esses núcleos agrícolas. Como exemplo de padre, que costumava visitar esporadicamente as colônias italianas do Paraná, pode-se citar a pessoa do missionário italiano padre Giovanni Cibeo, que se deslocava de Santa Catarina para atender espiritualmente os conterrâneos imigrados nos arredores da capital paranaense durante a primeira metade da década de 1880.

4. Padre Colbacchini e seu projeto de congregação para os italianos no Paraná

Essa situação de precariedade religiosa vivida pela ausência de um sacerdote designado especialmente para suprir as necessidades espirituais dos colonos italianos da região de Curitiba só mudou a partir de 1886, ano no qual o missionário apostólico padre Pietro Colbacchini, passou a colocar em prática seu projeto de atendimento religioso dedicado aos vênets instalados nas colônias agrícolas do Paraná. Isso se deu depois dele ter permanecido um ano e meio realizando seu trabalho em fazendas da região de Jundiaí, São Paulo, nas quais haviam se estabelecido imigrantes italianos provenientes da província de Mantova. O sacerdote descreve a experiência da seguinte forma: “Um ano e meio passei lá, com muito incomodo de minha parte, porque seja em relação ao alojamento como também à alimentação, tinha apenas as coisas necessárias, e devia passar a vida com aquela gente rude e difícil que são os mantovanos” (CARTA DE COLBACCHINI À MANTESE, 28/02/1887).

Padre Pietro Colbacchini, era de origem vêneta, nasceu na cidade de Bassano del Grappa, província de Vicenza, no dia 11 de setembro de 1845. Durante os anos de 1857 e 1862 realizou seus estudos junto aos seminários diocesanos de Vicenza e Padova. No ano seguinte, tomou a decisão de entrar para a ordem dos jesuítas, à qual fez o pedido e foi aceito, de maneira que iniciou o noviciado em novembro de 1863, na cidade de Verona. Segundo Terragni (2016), foi nesse período que passou junto aos jesuítas que ele adquiriu as características religiosas que marcaram sua atuação junto aos imigrantes italianos no Brasil, e conseqüentemente, moldaram o projeto de congregação que ele tinha em mente organizar. Os ensinamentos da congregação jesuíta da época eram pautados em uma “rígida disciplina com uma formação espiritual voltada ao intransigentismo e de indiscutível fidelidade ao Papa em todas as questões religiosas e políticas” (TERRAGNI, 2016, p. 6).

Portanto, com a idade de 18 anos Colbacchini ingressou na Companhia de Jesus, mas por motivos de doença se retirou por duas vezes dos seus estudos junto à esta ordem religiosa, sendo que a segunda vez foi em definitivo, antes mesmo de ter completado o noviciado. “Contudo a breve permanência entre os jesuítas foi suficiente para lhe consolidar, ou imprimir, vários aspectos de sua personalidade empreendedora, independente e autoritária” (RIZZARDO, 1990, p.9).

Não podendo continuar sua formação religiosa junto aos jesuítas, Pietro Colbacchini decide então retornar ao seminário diocesano de Vicenza onde conclui os seus estudos e é ordenado sacerdote em 19 de dezembro de 1869, aos seus 23 anos de idade. Como padre exerce seus primeiros anos de missão em duas localidades da sua diocese, na Igreja de Santa Corona em Vicenza e em Cereda, onde permanece como pároco até 1883. Desta data em diante se torna livre dos afazeres paroquiais e se dedica exclusivamente as missões populares como missionário apostólico, o que era, não só uma aspiração pessoal, como também, o que de fato combinava mais com as suas características religiosas adquiridas durante sua formação junto aos padres jesuítas, apesar de ter se tornado um padre secular.

Esse anseio de ser missionário e não se fixar em uma paróquia é uma das importantes características, que desde já se pode afirmar, estava presente no modelo de organização religiosa que tinha em mente este sacerdote. Com certeza foi este desprezo a vida paroquial e o desejo de realizar sua missão nas Américas que fez com que Colbacchini decidisse emigrar para socorrer espiritualmente os imigrantes italianos no Brasil. O momento desta decisão, como pode-se conferir adiante, é narrado por ele mesmo em uma de suas cartas enviada ao representante da Santa Sé no Brasil, o internúncio apostólico Monsenhor Francesco Spolverini:

No mês de maio de 1884, eu me encontrava em Feltre, pregando na catedral local. Um bondoso sacerdote de Campo di Quero, localidade vizinha, veio até mim apresentando-me diversas cartas recebidas de seus conterrâneos dispersos nas províncias brasileiras do Rio Grande e de Santa Catarina, os quais lhes pediam insistentemente que fosse até eles para lhes dar o auxílio de seu ministério. Cortaram-me o coração os lamentos que, nessas cartas, faziam sobre o abandono em que jaziam tantos desventurados italianos, e o perigo em que se encontravam de perder a fé. Havia muitos anos que eu aspirava à missão italiana no Brasil, contudo, as dificuldades presentes me levaram a suspender a realização desse projeto, e as contínuas ocupações com missões na Itália me tomavam o tempo e as preocupações. As cartas conseguiram sacudir-me e tirar-me qualquer dúvida, e decidi partir o mais rápido possível. (CARTA DE COLBACCHINI À FRANCESCO SPOLVERINI, 23/06/1889).

Fica claro por meio desta carta que Pietro Colbacchini já planejava há alguns anos emigrar para o Brasil a fim de socorrer aos imigrantes italianos do *'perigo de perder a fé'*, e que não foi uma decisão de momento. O acontecimento narrado acima foi somente o empurrão que estava faltando. Isso explica o porquê ele não se dirigiu as províncias brasileiras do Rio Grande do Sul e nem de Santa Catarina citadas no documento acima, mas sim para a de São Paulo, desejando chegar aos italianos que

estavam instalados na província do Paraná, que na época pertencia a jurisdição da diocese paulista. Esse desejo é explicitado por ele em uma de suas cartas dirigidas ao padre Domenico Mantese: “Antes mesmo de partir da Itália tinha em mente o Paraná; sabia que lá deviam se encontrar muitos que pertenciam a nossa diocese; o meu desejo esteve sempre voltado para eles” (CARTA DE COLBACCHINI À MANTESE, 28/02/1887).

Portanto, defende-se aqui a ideia de que o referido sacerdote sabia que nos arredores da capital paranaense haviam se instalado imigrantes vênnetos provenientes de localidades da região do Brenta, ou seja, próximas de sua cidade de origem, Bassano del Grappa, e que era para esses conterrâneos que ele tinha um projeto de assistência religiosa. Essa hipótese é reforçada por esse ser um dos argumentos utilizados por Colbacchini, depois que já estava no Brasil, na tentativa de arregimentar companheiros da diocese de Vicenza para sua missão. Isso fica evidente em outra carta enviada a Domenico Mantese, pároco da localidade de Poianela:

No Paraná as colônias são livres e independentes. Depois do meu impulso se estão construindo igrejas em todas as colônias; são compostas de italianos quase todos da nossa diocese ou de seus limítrofes, gente que sente muito a falta da religião e que sofre muito por estarem sem um sacerdote. [...] Me faça o favor de interrogar ou por escrito ou melhor se pessoalmente os seguintes sacerdotes que também sei teriam disposição para esta santa obra: pe. Antonio Catelan pároco de Lovertino, pe. Pietro Micheli, cura de San Vito di Bassano, pe. Angelo Quarzo também de Bassano e outros se for o caso. O Senhor lhe pagará por tudo. (CARTA DE COLBACCHINI À MANTESE, junho de 1886).

Percebe-se portanto, que a questão geográfica e a identidade regional estava fortemente presente no modelo de congregação religiosa que Pietro Colbacchini almejava implantar, já que ele pretendia arregimentar colegas sacerdotes todos da diocese de Vicenza, para que unidos a ele viessem atender aos imigrantes vênnetos instalados no Paraná.⁷ Essa ideia vigente na proposta do missionário estava relacionada também a fama de maus padres que os sacerdotes seculares da região sul da Itália haviam adquirido no Brasil, chamados genericamente de “napolitanos”. “Bom e mau aqui tem sua definição baseada nas determinações do Concílio de Trento. O clérigo que atuasse segundo essas determinações era classificado como “bom”, ao passo que o outro, aquele que não seguisse plenamente as determinações tridentinas, era “mau”.” (ALTOÉ, 1996, p. 444).

⁷ Em outras cartas Colbacchini cita o nome de outros dois sacerdotes, padres B. Cuccato e Luigi Rossi, também ambos da diocese de Vicenza.

Essa consonância com o modelo tridentino de igreja, que se pautava na importância dada aos sacramentos e na moral do sacerdote, mas sobretudo na fidelidade à Cúria Romana, ou seja, ao Papa, era outra característica marcante presente na ideia de congregação que Colbacchini planejava organizar. Essa ligação com a Santa Sé e com seus representantes também era usada para tentar convencer aos colegas a se unirem a sua missão, como se confere em mais um trecho da carta que Colbacchini dirigiu a Mantese em junho de 1886:

Tratar-se-ia agora de instituir na cidade uma missão permanente para os muitos italianos que pertencem as colônias espalhadas na redondeza, com pároco independente e missionários visitantes das colônias. O internúncio apostólico, Monsenhor Cocchia, aprova e apoia o meu projeto, e me assegura que se o Bispo (como se crê) quiser se opor a sua realização, ele intervirá com ajuda da Santa Sé naquilo que for justo e necessário. [...] Vossa reverendíssima portanto se disponha a este sacrifício. A recompensa será bem grande. (CARTA DE COLBACCHINI À MANTESE, junho de 1886).

Nota-se, no trecho da carta apresentado acima, que padre Pietro Colbacchini pensava em organizar uma missão permanente, formada por um pároco independente das paróquias brasileiras e missionários que se revezassem no atendimento espiritual dos núcleos coloniais das redondezas de Curitiba. Tal intensão é melhor explicada numa segunda carta dirigida ao mesmo sacerdote em 18 de agosto de 1886:

Estou agora por obter a ordem de erigir uma paróquia em Curitiba para os italianos, onde se poderá tirá-los da dependência do pároco brasileiro do qual não podem esperar outra ajuda senão de gastar muito dinheiro com as taxas de batizados e de matrimônios. Minha intenção seria a de constituir um sacerdote como pároco, e que dois ou três outros o coadjuvassem missionando nas colônias. [...] Venha e prometo que a sua presença será cem vezes mais útil que na sua atual paróquia. (CARTA DE COLBACCHINI À MANTESE, 18/08/1886).

Percebe-se novamente, nesta outra carta, o caráter de independência em relação as paróquias e clérigos brasileiros que Colbacchini gostaria de imprimir na organização religiosa que queria implantar. Porém, diferentemente da carta anterior que falava de missão permanente, esta última fala em uma paróquia independente só para italianos. Já em meados do ano seguinte, o missionário declara ao seu fiel correspondente que se está referindo realmente a ideia de uma congregação religiosa:

Fica sempre entendido (o que é absolutamente necessário) que os 3 ou 4 sacerdotes que formarão esta missão, venham a formar um só corpo, ou seja, uma congregação religiosa, que mais tarde será aprovada pela autoridade eclesiástica. Num primeiro momento será conveniente que eu permaneça à

frente das coisas e das circunstâncias, mas em tempo se elegerá outro superior. (CARTA DE COLBACCHINI À MANTESE, 29/06/1887).

Entretanto, a demora na vinda dos padres da diocese de Vicenza, para colaborarem com o projeto de congregação religiosa de Colbacchini, fez com que seu desejo não se concretizasse como o desejado. Contudo, na mesma época em que ele pensava em fundar um instituto voltado para os vênetsos imigrados no Paraná, o bispo de Piacenza, Giovanni Battista Scalabrini, deu início a um projeto análogo, porém, destinado a atender espiritualmente todos os imigrantes italianos nas Américas.

A notícia da criação desta nova congregação chegou por meio de uma carta enviada pelo seu correspondente, padre Mantese, em 20 de novembro de 1887, e fez com que Colbacchini aderisse prontamente a esse novo projeto, escrevendo logo à Scalabrini e se colocando a sua disposição como se pode ler logo a seguir:

Embora eu seja o último no mérito, tenho o direito de colocar-me entre os primeiros no desejo de fundação desta tão necessária missão. [...] V. Excia. Revma. dignou-se comunicar-me que conta com minha colaboração para a fundação de uma casa central dessa associação de missionários para a América, e eu respondo com todo o coração ao seu desejo, tornando-me fiel servo para a vida e para a morte, em prol de uma causa que em tudo corresponde à finalidade pela qual aqui me encontro. (CARTA DE COLBACCHINI À SCALABRINI, 26/12/1887).

Pode-se concluir, portanto, que o projeto de congregação, que Pietro Colbacchini pretendia implantar em favor dos imigrantes italianos instalados no Paraná, seria caracterizado pelos seguintes pontos: uma total independência com relação as paróquias brasileiras, conseqüentemente, sem a participação do clero brasileiro; um projeto voltado para as missões nas colônias locais, sobretudo, por meio de visitas periódicas e construção de capelas; uma forte identidade étnica regional, voltada para os imigrantes vênetsos, ou seja, uma “veneticidade” e; um modelo em consonância com o catolicismo tridentino, sobretudo no que diz respeito a moral dos sacerdotes e a fidelidade a Santa Sé.

Da mesma maneira se conclui que, devido à demora em conseguir companheiros, Colbacchini abriu mão de seu projeto inicial em favor de outro maior, fundado por Scalabrini. Porém, pode-se presumir que ele tentará imprimir as características apontadas anteriormente, que estão fortemente presentes no seu discurso, à nova ordem religiosa dos escalabrinianos, da qual ele passou a ser um dos primeiros representantes no Brasil. Essa hipótese aponta para o próximo passo que dará prosseguimento a presente pesquisa.

Referências

- ALTOÉ, Valeriano. Napolitanos “nuvens de gafanhotos”. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). *A presença italiana no Brasil. Vol. 3*. Porto Alegre: Fondazione Giovanni Agnelli, 1996.
- ALVIM, Zuleika. Imigrantes: a vida privada dos pobres do campo. In: SEVECENKO, N. (org.). *História da Vida Privada no Brasil: Da Belle époque a era do rádio. Vol.3*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- AZZI, Riolando. A igreja e os migrantes. Vol.1. A imigração italiana e os primórdios da obra escalabriniana no Brasil, 1884-1904. São Paulo: Paulinas, 1987.
- BALHANA, Altiva Pilati. Santa Felicidade: um processo de assimilação. Curitiba: João Haupt & CIA, 1958.
- _____. História Demográfica do Paraná. In: Westphalen, Maria Cecília(org.). *Un Mazzolino de Fiori. Vol I*. Curitiba: Imprensa Oficial, 2002.
- _____. Religião e Imigração no Brasil Meridional. In: Westphalen, Maria Cecília (org.). *Un Mazzolino de Fiori. Vol III*. Curitiba: Imprensa Oficial, 2002.
- CAVANHA, Jussara Nena. Colônia Alessandra. Curitiba: Progressiva, 2012.
- CERTEAU, Michel de. A Cultura no plural. São Paulo: Papyrus, 1995.
- _____. A escrita da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CORRESPONDÊNCIA OFICIAL DA PROVÍNCIA DO PARANÁ. Ano de 1879. Arquivo Público do Estado do Paraná.
- CUCCHINI, Chiara. A proposito di agenti di emigrazione: la vicenda di Don Angelo Cavalli – Parroco, agente ed emigrante (1872-1879). Tesi di Laurea – Curso de História Contemporânea. Universidade de Pádova, 1996.
- DEZENOVE DE DEZEMBRO. 05 de maio de 1880. Coleção: Jornais do Século XIX. Arquivo do Círculo de Estudos Bandeirantes.
- MARTINI, P. Giuseppe. Origine e sviluppo della colônia Santa Felicidade. Curitiba: 1908.
- MARTINS, Romário. Quantos somos e quem somos, dados para a história e a estatística do povoamento do Paraná. Curitiba: Empresa Gráfica Paranaense, 1941.
- NADALIN, Sérgio Odilon. Paraná: ocupação do território, população e migrações. Curitiba: SEED, 2001.

Migrações: Religiões e Espiritualidades

RIZZARDO, Redovino. Raízes de um povo. Porto Alegre: EST, 1990.

SANTIN, Silvino. Integração sócio-cultural do imigrante italiano no Rio Grande do Sul. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). *A presença italiana no Brasil. Vol. 3.* Porto Alegre: Fondazione Giovanni Agnelli, 1996.

TERRAGNI, GIOVANNI. P. Pietro Colbacchini con gli emigrati negli Stati di S. Paolo, Paraná e Rio Grande do Sul 1884-1901. Corrispondenza e scritti. Napoli: Grafica Elettronica, 2016.

VECHIA, Ariclê. Imigração e Educação em Curitiba (1853-1889). Tese de doutorado em História - USP. São Paulo: 1998.

UM PROJETO DE IGREJA E DE EDUCAÇÃO CRISTÃ FRANCÊS EM MATO GROSSO NO INÍCIO DO SÉCULO XX DAS IRMÃS DA IMACULADA CONCEIÇÃO DE MARIA¹.

João Ivo Puhl²

No seminário internacional escolhi participar do simpósio temático que trata das *Migrações: religiões e espiritualidades em ordens e em irmandades*, pois acolheu “trabalhos que versam sobre a atuação de ordens e congregações religiosas e sobre irmandades no contexto da imigração” nos séculos XIX e XX, com “destaque para as iniciativas no campo pastoral, na formação do clero, na educação, na saúde e assistência social, e na cultura”.

Figura 01: Logomarca do Centenário das Irmãs Azuis no Brasil



Fonte: Livro digital: Resgate histórico missionário das Irmãs Azuis no Brasil (1904-2004)

¹ O texto resultou do Projeto de Pesquisa apoiado pela FAPEMAT: História de Tensões em Espacialidades da Fronteira Brasil/Bolívia, no tempo presente.

² Professor de História da América no Curso de Licenciatura em História da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT). E mail: jivopuhl@gmail.com. Licenciado em História pela UNEMAT (1996), Mestre em História pela UFMT (2003) e Doutor em História da América Latina pela UNISINOS (2011).

Em 2004 as irmãs da Imaculada Conceição de Maria (ICM) celebraram o centenário da sua presença em Cuiabá (1904) - Mato Grosso e no Colégio da Imaculada Conceição (CIC) (1907), que continua ativo e respeitado na cidade de Cáceres, pela qualidade da educação que atende aos filhos e filhas de famílias da classe média, economicamente mais abonadas e em condições de pagar as mensalidades. As irmãs são hoje todas de origem brasileira e a maioria dos (as) professores (as) e funcionários (as) da escola são leigos contratados pela direção que continua das religiosas.

As irmãs Azuis como Congregação religiosa feminina se originaram no sul da França (Toulouse - Castres) na primeira metade do séc. XIX, de onde se espalharam pela Europa, África e depois migraram para se estabelecerem, no começo do século XX, primeiro em Cuiabá capital do Estado de Mato Grosso em 1904 e em Cáceres a partir de 1907, iniciando a educação feminina no Colégio Imaculada Conceição.

A emigração ou migração de membros de congregações religiosas católicas europeias mundo afora, durante o século XIX e princípios do XX, foi um produto do contexto histórico de políticas liberalizantes nos diversos estados nacionais europeus e de um posicionamento antiliberal da Igreja Católica Romana e das respectivas igrejas naqueles países. Esta situação resultou em múltiplos conflitos e confrontações ideológicas e políticas entre os representantes dos Estados e da Igreja católica, que em vários casos acabaram em perseguições, prisões, confiscos de bens e propriedades de congregações religiosas, exílios voluntários ou fugas forçadas e até mortes.

Junto com as irmãs francesas chegaram à Cuiabá, Poconé e Cáceres freis Franciscanos da Terceira Ordem Regular (TOR) fundada em Albi, na mesma região da França, percorreram o mesmo caminho de imigração. Na versão de D. Máximo Biennès (1987), foram eles que sugeriram ao bispo de Cuiabá D. Carlos D'Amour que convidasse as irmãs para auxiliá-los nos trabalhos da assistência social (asilos, orfanatos, creche) e educação escolar das crianças e jovens em Mato Grosso.

Nos relatos dos freis aparece um indício de que emigraram de França e migraram para o Brasil por causa de uma perseguição religiosa, mas não oferecem mais informações sobre as motivações de tal atitude dos governantes franceses contra membros de uma ou de várias congregações religiosas. Também nas memórias das

irmãs Azuis fazem referências a estes conflitos com o Estado francês como uma das causas da emigração de numeroso grupo de irmãs daquele país.

Este indicativo despertou a curiosidade e o interesse por investigar para compreender melhor o momento histórico francês, da congregação das Irmãs Azuis e de Mato Grosso/Brasil e explicitar os sentidos vivenciados pelas religiosas que fugindo, emigraram e chegaram a país estrangeiro com um projeto sociocultural e político religioso em sua bagagem material, espiritual e cultural.

Compreender como ocorreu este processo de emigração e imigração implica em pensá-lo na sua complexidade antropológica e ideológica, inserido no seu tempo, pois emigrar de um lugar não significa imediatamente desvencilhar-se da cultura (valores, costumes, modos de pensar e fazer, ideias e práticas humanas, sociais e espirituais ou teológicas) aprendidas naquele lugar. O corpo, a mente e o espírito humano estão enredados pela teia da sua cultura que lhe propicia valores, maneiras de olhar, falar, pensar que lhe emprestam segurança, mas também amarram-no a uma visão etnocêntrica e limitada a uma territorialidade específica.

1. Irmãs Azuis de Castres - França (1836-1906)

A Igreja perseguida na revolução negociou uma Concordata que Napoleão assinou em 1801 regulamentando as relações entre o Estado e a Igreja Católica depois daquela experiência revolucionária dramática para o clero e religiosos.

O discurso do Site oficial das Irmãs da Imaculada Conceição de Maria no Brasil a respeito de sua fundadora e fundação afirma que: “*A Congregação foi fundada em Castres, sul da França em 8 de dezembro de 1836 por Jeanne Emilie de Villeneuve que nasceu em Toulouse, França a 9 de março de 1811 e faleceu em Castres a 2 de outubro de 1854, vítima da epidemia do cólera*”.

Lembra que Jeanne Emílie nasceu numa família aristocrática da alta nobreza. “*Os pais fugiram de Toulouse por problemas com a Revolução francesa e construíram o castelo de Hauterive, próximo de Castres*”. No castelo da família, Emílie recebeu educação de nobre, mas a jovem “*sentia forte atração para servir os mais pobres que eram milhares de proletários, frutos da revolução industrial e da acelerada urbanização*”(Site das Irmãs Azuis no Brasil).

Jeanne Emílie queria tornar-se “irmã de Caridade”. Seus diretores espirituais, “*a orientaram para fundar uma nova Congregação*”. Ela juntou-se a mais duas jovens e no ano de 1836 empreenderam uma pequena obra educativa acolhendo adolescentes e jovens da classe operária francesa.

Em 1840 o grupo de irmãs já havia crescido e trabalharam na elaboração da Constituição da nova Congregação. Na definição das regras se impuseram quatro votos. Os três tradicionais de todas as ordens e congregações religiosas: pobreza, castidade e obediência. O quarto voto foi “*o compromisso com a salvação das almas onde quer que estejam*”. Seria a dimensão missionária como voto especial das irmãs do hábito azul.

As irmãs da Imaculada Conceição de Maria (Azuis, por causa do hábito) contemplando o **Deus Só**, rapidamente se expandiram pela Europa, África e só depois para a América Latina e Ásia.

Figura 02: Mapa da França indicando Castres em Toulouse.



Fonte: www.mapsofword.com.

No tempo em que foi criada a Congregação das Irmãs Azuis na cidade de Castres, a Igreja Católica que fora despojada de muitos de seus bens e patrimônios materiais pela revolução francesa, vivia um tempo de restauração conservadora, antiliberal e anti-iluminista com sua expressão máxima na Encíclica Papal “*Syllabus*”. Apesar de liberais católicos como o Pe. Lamennais e a Encíclica Social “*Rerum Novarum*” do Papa Leão XIII (1891) apontarem noutras direções, a situação da Igreja francesa pouco se modificava em relação ao estado.

2. A Igreja Católica e o Estado Francês.

O contexto religioso conservador na cabeça da Igreja católica, no corpo ela foi questionada pela ideologia política liberal com a emergência de um clero e laicato formado na filosofia e teologia liberal contrariando a hierarquia de uma Igreja ultramontana, dogmática e papacêntrica.

O Pe. Lamennais foi um exemplo deste tipo de clero. Defensor do ultramontanismo religioso, mas alimentava ideias políticas liberais ao propor “a separação do Estado da Igreja, a liberdade de consciência, educação e imprensa”. Em 1830, junto com escritores do Catolicismo Romano Liberal, fundou o jornal diário “*L’Avenir*”, em que “defendia os princípios democráticos, a separação da Igreja do Estado”, indispondo-se tanto “com a hierarquia eclesiástica francesa quanto com o governo” monárquico.

Suas ideias liberais foram condenadas pelo Papa Gregório XVI na Encíclica *Mirari Vos*, em 1831. A partir de então, Lamennais atacou o Papado e as monarquias europeias, nos seus escritos que foram condenados na Encíclica *Singulari Vos*, em 1834, quando foi excomungado. Nos textos posteriores persistiu na defesa de causas populares, o republicanismo e o socialismo. Morreu em Paris, em 1854, sem se reconciliar com a Igreja. Ele era parte de um movimento mais complexo e amplo dentro da Igreja que exigia uma reconciliação com o mundo moderno burguês e liberal.

Décadas depois, na *Rerum Novarum*, Leão XIII, mesmo antiliberal, assumiu uma posição teórica e prática mais conciliadora com a sociedade capitalista burguesa e liberal, denunciando suas consequências para a classe operária que foi estimulada pela crítica à organização para a humanização das relações de trabalho evitando a luta de classes com os capitalistas, mas incentivando a cooperação interclassista nos círculos operários e partidos políticos católicos ou conservadores.

Max Altman (2012) em *Ópera Mundi*, por ocasião do assassinato de um padre católico na França, recorda episódios do passado das relações conflituosas entre a Igreja, a sociedade e o Estado francês. Afirma que na virada do século XX, os partidários do laicismo na França se dividiam em dois campos em relação à Igreja e a religião: os herdeiros da tradição jacobina, da revolução francesa, adeptos em sua maioria da franco-maçonaria, que sonhavam em erradicar a religião cristã ou a confiná-la ao domínio estritamente privado e o grupo dos defensores da liberdade religiosa como Jean Jaurès (socialista, natural de Castres) e Aristide Briand que queriam, por um lado, afirmar a neutralidade do Estado em relação a todas as crenças e, de outra parte, garantir a liberdade de consciência em conformidade com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Altman (2012) ainda refere que os anticlericais se impuseram obtendo a Presidência do Conselho de Estado com Émile Combes, em 1902. O chefe de governo reacendeu a guerra religiosa fechando virulentamente, em 7 de julho de 1904, escolas religiosas e proibindo que os padres das congregações lecionassem.

Porém, Émile Combes envolvido em escândalo, foi substituído em 24 de janeiro de 1905 por Maurice Rouvier, hábil orador e representante do grupo dos “oportunistas” formado por republicanos moderados, opositores dos “radicais”. Rouvier mantinha estreitas relações com o meio empresarial e a esquerda republicana. Coube-lhe conduzir as negociações para aprovar a lei da separação do Estado-Igreja, com o apoio de líderes do grupo que defendia total liberdade religiosa e o Estado laico. A lei anulou a Concordata napoleônica de 1801 que regia, até então, as relações entre o Estado e a Igreja Católica naquele país.

A lei de 1906 proclamava a liberdade de consciência e garantia o livre exercício dos cultos: *Art. 1º - A República assegura a liberdade de consciência. Ela garante o livre exercício dos cultos; Art. 2º - A República não reconhece, nem assalaria, nem subvenciona qualquer culto.*

Na interpretação de Altman (2016), a lei teve duas principais consequências no plano financeiro: a) os ministros dos cultos – bispos, prelados, pastores e rabinos – não mais seriam remunerados pelo Estado, que se desinteressaria totalmente de suas nomeações; b) os bens móveis e imóveis possuídos anteriormente pelas igrejas se tornariam propriedade do Estado que se reservava o direito de confiá-los, gratuitamente, aos representantes das igrejas e templos, tendo em vista o exercício do culto.

3. As Irmãs Azuis chegam ao Mato Grosso

Contextos de perseguições favorecem a vitimização e a radicalização de posições. Se foram os liberais que tomaram medidas persecutórias por causa das posições conservadoras e retrógradas da hierarquia eclesiástica católica, esta atitude política produziu uma radicalização conservadora e antiliberal nos meios católicos.

As irmãs Azuis, nas suas memórias contam que “fugindo da perseguição religiosa ocorrida na Europa, seis irmãs deixaram o país em 19 de agosto de 1904, as quais se deslocaram para a Espanha e depois para o Brasil” (Bongiovanni, Mendes e Cani, 2004, p. 9). Emigraram de sua terra natal, passando em Montevidéu, Buenos Aires para chegarem em Cuiabá no mesmo ano. Em 1906 um novo grupo saindo da França foi parar na cidade mato-grossense São Luiz de Cáceres no começo de 1907.

As irmãs Azuis acompanhavam na imigração aos padres e irmãos Franciscanos da Terceira Ordem Regular (TOR) que também eram oriundos do sul da França, da cidade de Albi. Nas fontes tanto dos franciscanos como das irmãs indicam que fugiram das pressões do Estado francês que, em 1904, lhes impusera restrições ao exercício da missão, proibindo suas atividades educacionais escolares. Então buscaram alternativas fora do país para continuarem seus ministérios, aceitando a imigração à América do Sul nos espaços da fronteira internacional de Mato Grosso, no Brasil.

Figura 03: Quadro Composto de fotografia de D. Carlos e parte de pintura das irmãs Azuis



Fonte: Livro digital - Resgate histórico missionário das Irmãs Azuis no Brasil (1904-2004)

Em Cuiabá foram substituir os salesianos no cuidado do Asilo Santa Rita, que tinha como característica o amparo social aos pobres e aos órfãos. Em 1908, abriram um pensionato e o externato, para atender às necessidades das famílias mais pobres, oferecendo ainda cursos de trabalhos manuais (Biennès, 1987).

As Irmãs Azuis seguiram de barco pelo rio Paraguai para São Luiz de Cáceres em 1906, porque os padres franciscanos franceses telegrafaram à madre Théodosie Rulhe, superiora geral, solicitando mais seis irmãs. Chegaram só quatro “[...] madre Imelda Gastou, 56 anos, Irmã Saint Laurent Mages, Irmã Denize Marcou e a jovem professora, Irmã Saint Anselme Pomés” (Bongiovanni, Mendes e Cani, 2004, p. 12).

As autoras reforçam a ideia da missão como exílio porque o missionário foi perseguido em sua pátria: “Contingências históricas forçaram as Irmãs a deixarem a França e virem para o Brasil: *“O quadro é tão obscuro na França que, com carinho, voltamos nossos olhares para as missões longínquas de nossas queridas exiladas”* (Circ. 05/10/1904) (Idem p. 18).

As autoras do “Resgate” afirmam ainda a respeito deste grupo de irmãs que navegava pelo Rio Paraguai de Corumbá à Cáceres:

Elas irão sempre mais longe, até São Luiz de Cáceres, na fronteira com a Bolívia; missionárias itinerantes entregando a vida, pela glória de Deus, à salvação das almas. Que Congregação é esta? Na partida das intrépidas missionárias, que ardor, que entusiasmo, que alegria no serviço... o heroísmo a jorro contínuo! (Bongiovanni, Mendes e Cani, 2004, p.12)

Se partiram porque na França havia perseguição, também emigraram porque missionárias sempre buscam alargar as fronteiras da cristandade que representam e pretende estender. *“O Brasil é, sem dúvida alguma, um país de missão, um país onde o sol se abre para muitas almas através desta humilde Congregação que aqui vai abrindo caminhos de esperança”* (Idem, p. 14). Cáceres, lugar distante no imaginário europeu, já na fronteira com a Bolívia, de resto todo o Mato Grosso era tida como seara aberta e ansiosa para acolher missionários intrépidos, ardorosos, entusiastas, alegres, serviçais e heroicos da civilização e da cristandade.

Em 1º de janeiro de 1907, chegaram quatro irmãs azuis francesas à Cáceres, sendo acolhidas no cais do porto fluvial, por autoridades e população local. Estabeleceram residência numa casa humilde que lhes fora destinada, próxima da praça

central, que mais tarde transformaram em Colégio Imaculada Conceição. Depois também assumiram a administração do Hospital São Luiz e criaram outras instituições.

Relendo o passado, as irmãs Azuis, em 2004 afirmam que “*O apelo do Espírito provoca dinamismo; no espaço de quatro anos (1904 a 1908) um significativo grupo de Irmãs é enviado para o Mato Grosso, mais especificamente, para Cuiabá e Cáceres*” (Bongiovanni, Mendes e Cani, 2004, p.16) porque na Congregação se cultivava uma profunda mística missionária neste período.

4. A Igreja e a sociedade de Mato Grosso (1878-1907)

Esboçamos este quadro mato-grossense baseados em Moraes (2009). No final do século XIX e inícios do XX Mato Grosso era um estado da República com mais de 1.400.000 km² de área, povoado por mais de uma centena de povos indígenas, com uma população majoritariamente mestiça, uma economia baseada no extrativismo vegetal da erva mate, poaia, borracha, peles de animais silvestres, a mineração aurífera e diamantífera e a pecuária bovina em extensos latifúndios. Os acessos rodoviários precários mantinham o fluxo comercial e de pessoas pela navegação dos rios Paraguai e Cuiabá, após a vitória da Tríplice Aliança na guerra contra o Paraguai.

O Estado de Mato Grosso ainda era integrado pelos atuais territórios dos Estados de Mato Grosso do Sul e Rondônia constituindo uma só diocese que, de 1878-1921, foi governada pelo terceiro bispo, D. Carlos Luiz D’Amour. Nascido no Maranhão tornou-se um bispo ultramontano de grande envergadura e liderança a frente da diocese de Cuiabá que depois entregou ao bispo salesiano, D. Aquino Correa.

Em suas cartas pastorais, correspondências com o presidente da província e outras autoridades eclesiásticas, inclusive com a cúria romana, diagnosticava como principais problemas da sua Igreja: a) a falta de clero (só havia padres em 12 freguesias das 16 existentes); b) o clero velho e doente; c) o clero dando mau exemplo nos costumes e na moral (bebia, jogava, extorquia os fiéis, exercia atividades econômicas profissionais e políticas, vivendo muitas vezes amasiado, tendo vários filhos).

Moraes (2009) ainda salienta que o mesmo inventário apontava outros problemas da sociedade e da Igreja, tais como:

- Havia um clero ignorante por não ter seminário para formá-lo na diocese;

- A elite política e econômica mais influente era maçônica e anticlerical e mantinha imprensa ativa e crítica ao clero e à Igreja;

- No meio popular a ignorância religiosa, era terreno fértil para o avanço do espiritismo e de igrejas evangélicas (denominadas seitas ou heresias);

- Dom Carlos sentia-se um bispo só, sem clero e nem colaboradores a altura dos desafios da realidade sociocultural e religiosa da diocese.

Este diagnóstico já fora endossado por cronistas viajantes europeus e fazia uma crítica às sobrevivências culturais e religiosas do período colonial e imperial quando a Igreja Católica no Brasil não se apoiava estritamente no clero e nos bispos, mas se sustentava e reproduzia, basicamente através dos leigos nas confrarias e irmandades e era financiada pelo estado que também erigia dioceses, bispados, freguesias, mosteiros, seminários, escolas religiosas, missões, nomeava e pagava o soldo de curas e bispos.

Esta situação representava um dualismo nesta Igreja: de um lado era uma igreja devocional e festiva feita e sustentada pelo povo em irmandades e confrarias laicas e do outro lado estava uma igreja estatal a serviço do poder político, da disciplina e do controle do povo, feita de clérigos seculares, alguns religiosos nos mosteiros, curatos, freguesias e paróquias e raros bispos nas poucas dioceses.

As superiores das irmãs Azuis que visitaram desde Buenos Aires pela primeira vez as suas congregadas em Mato Grosso registraram em carta a realidade geográfica e sociocultural:

É necessário vir ao Mato Grosso para saber e compreender as dificuldades e lentidão da navegação. Nunca se sabe o dia da partida e da chegada. Tem tudo a ver com o temperamento brasileiro. Algo de irremediável, pois trata-se de condição da natureza e a política joga forte nesta trama que parece conformar a vocação ao atraso que se nota no Brasil (Carta circ. 06/07/1915, In: Bongiovanni, Mendes e Cani, 2004, p. 19)

As dificuldades e a lentidão da navegação dos rios do Pantanal agudizada pela irregularidade dos horários dos barcos seriam a expressão do caráter irremediável dos brasileiros, condicionados pela natureza e vocacionados pela política para o atraso. Estas expressões comungam da crença pseudocientífica do determinismo geográfico da psicologia e da cultura dos povos.

O modelo de cristandade emergido do Concílio de Trento só foi implementado parcialmente no período colonial, sendo apenas esboçado no final do Império pelos

bispos ultramontanos. A preocupação dos padres conciliares de Trento era deter os avanços dos protestantes e produzir uma identidade eclesiástica católica. Por isto priorizou as dimensões: doutrinária, sacramental e do magistério clerical da hierarquia.

Acentuou-se a dimensão doutrinária da fé (dogmas), ensinada no catecismo, nos sermões, na imprensa e nas escolas como verdades a serem conhecidas e memorizadas para retirar os leigos católicos da ignorância religiosa. Defendia-se mais a ortodoxia (saberá a verdade) do que a ortopraxia (viver/testemunhar a verdade).

Centralizou-se a vida espiritual cristã na frequência aos sacramentos, no cumprimento exato de rituais, no uso abundante de símbolos e na frequente participação na celebração do culto litúrgico dos sacramentos. O sacramento central era a Eucaristia, celebrada na missa dominical obrigatória, sempre que possível precedida pela confissão para possibilitar a comunhão eucarística.

A expropriação dos leigos e a entronização do clero como agente único da representação e da ação pastoral da Igreja católica, por exigência das duas dimensões anteriores, tornou-a uma instituição clericalizada hierarquicamente e extremamente centralizada. Esta concepção eclesiástica fundamentava os diagnósticos do clero ultramontano³ ou romanizante⁴. O novo modelo colidiu com o catolicismo devocional, festivo e votivo do laicato organizado em irmandades, confrarias e outras formas de associações.

Os agentes eclesiais centrais do catolicismo tridentino eram os clérigos tendo como figura principal os **bispos**, a exemplo de Carlos Borromeu, centrando a ação pastoral na escrita das cartas e visitas pastorais, na administração material e espiritual da Igreja e da sua representação nos espaços públicos e no zelo com os seminários para a formação do clero. Criticava-se o clero diocesano sem formação moral, pastoral e teológica e se elogiava o clero religioso formado e oriundo da Europa, modelo da civilização e da Igreja a ser construída.

D. Carlos D'Amour prognosticava que o remédio para a renovação do clero dependia da criação do Seminário que tivesse bons formadores e professores

³ Expressão mais significativa para as igrejas europeias fora da Itália que ficava atrás dos montes.

⁴ As igrejas europeias e dos outros continentes, consideravam o ultramontanismo, um processo de romanização da Igreja Católica no mundo, processada pela estratégia do papado de criar centros de formação teológica para o clero dos diversos continentes em Seminários como o Pio Brasileiro e Pio Latino-americano em Roma, a realização do Concílio Latino-americano e o Concílio Vaticano I em Roma, entre outras.

qualificados. O presidente da Província fundou o seminário Nossa Senhora da Conceição por pressão do bispo e seus primeiros professores formadores foram os lazaristas e depois salesianos (1896). Nos 20 primeiros anos de funcionamento só formou quatro padres.

A solução que D. Carlos encontrou após a separação da Igreja do Estado na República (1891) foi importar religiosos:

Assim trouxe em 1904, entre outros, padres franceses Franciscanos da Terceira Ordem Regular (TOR) para: ocupar o lugar dos salesianos no seminário Conceição; atuar em algumas paróquias (Cuiabá, Poconé, Cáceres); criar uma imprensa católica (Jornal A Cruz); fundar escolas masculinas e hospitais.

Trouxe também várias congregações femininas, entre elas, as irmãs da Imaculada Conceição de Maria (Azuis) para atuar em obras sociais como escolas, orfanatos, asilos, hospitais, na catequese e outras pastorais como auxiliares dos párocos.

5. Formando nobres católicos como na França

Lima (2011, p. 284) afirma que as irmãs criaram instituições de ensino que eram, muitas vezes, creches que ofereciam aulas de pintura, teatro e música. Tratava-se de uma educação controladora para que essas crianças obedecessem às normas sociais e de ensino, preparando-as para o convívio na sociedade como cidadãos disciplinados e religiosos, defensores da moral e dos bons costumes.

As irmãs francesas, recém chegadas em 1907, fundaram o Colégio Imaculada Conceição para instruir as jovens e catequizar as pessoas locais segundo os padrões religiosos católicos, culturais e civilizatórios europeus. Assim, a formação intelectual e moral das moças da elite de Cáceres foi delineada e consolidada por muito tempo a partir da educação realizada pelas Irmãs Azuis (Lima, 2011).

As atividades pedagógicas no Colégio Imaculada Conceição – CIC, não se resumiam apenas em ensinar a ler e escrever, as alunas também recebiam complementos educacionais de formação doutrinal, moral, etiqueta social, artes e técnicas domésticas.

No Collegio Immaculada Conceição [por exemplo] **as jovens** cacerenses aprendem [...] ainda musica, bordado, desenho e pintura. E, a escola mantida pelos Franciscanos – Collegio S. Luiz - oferecia **aos jovens** um ensino voltado para Artes e Officios (ARRUDA, 2002, p. 75).

No Colégio Imaculada Conceição havia três categorias de estudantes: as colegiais **internas** cujos pais tinham condições de pagar o pensionato e os estudos das filhas que estavam ali só para estudar; as internas **juvenistas**, em geral jovens pobres cujos pais não podiam pagar e por isso trabalhavam e serviam as irmãs e as internas, enquanto também estudavam como vocacionadas para serem futuras irmãs; as alunas **externas**, a maioria, que viviam nas casas dos seus pais ou parentes e todos os dias iam à escola para estudar ou participar de atividades religiosas, artísticas ou desportivas.

O transplante de um modelo de cultura e Igreja francesa se operava nas diversas formas de intervenção socioeducativa das irmãs, nas frequentes visitas domiciliares que costumavam realizar desde o começo às famílias onde havia doentes. Ali acontecia a intervenção higienizante nas casas e moralizante nas famílias e introduziam uma nova medicina, junto com a catequese sacramental.

A Madre Théodosie, escrevendo uma circular em 1912, a respeito da missão das irmãs Azuis em Cáceres indica a leitura que faziam da sociedade e cultura local:

A distância é grande, mas nossos corações a transpõem rapidamente e sem dificuldade. Tanto em Cuiabá como em São Luiz de Cáceres, encontramos verdadeiras missionárias: o clima é debilitante e grandes são as dificuldades para atingir as pessoas porque os pais ou são indiferentes ou hostis à religião que ignoram ou conhecem muito mal. Apesar de tudo, nossas Irmãs exercem ótima influência e realizam um grande bem (Circ. de 03/01/1912, Bongiovanni, Mendes e Cani, 2004, p. 17).

Há indícios de que as dificuldades naturais não eram os únicos obstáculos que desafiavam as irmãs em terra de missão. Como poderiam atingir as pessoas e falar-lhes de fé e religião? Os pais das jovens que frequentavam a escola, muitas vezes, eram indiferentes ou até mesmo se opunham a religião católica por convicções religiosas diferentes, por ignorância ou por desconhecimento. Como poderiam ser influenciadas pelas irmãs? Põe-se em questão a mediação cultural ou a tradução de conceitos formulados e compreendidos na cultura euro francesa que precisariam ser assimilados ou recebidos e interpretados na cultura local. Assim, os dogmas apresentados pelas irmãs, eram lidos e interpretados pelos catequizandos e alunas, baseadas na sua apropriação e compreensão cultural que fazia sentido.

Na paróquia ou na escola faziam a catequese sacramental doutrinária das crianças preparando-as para os sacramentos como a primeira confissão e comunhão o que também podia acontecer no ensino religioso escolar.

Na escola ensinavam artes como música ao piano, canto coral, teatro, pintura, bordados, crochê, as artes domésticas da costura, culinária, higiene e etiqueta social, o disciplinamento nos estudos e esportes, no cumprimento de obrigações e horários, no respeito as hierarquias familiares, sociais e religiosas concretizava-se o projeto civilizatório e eclesiástico, não sem grande número de resistências culturais, sociais e religiosas manifestas ou silenciosas.

Finalizando trazemos o relato de uma ex aluna das irmãs Azuis, que depois ingressou na congregação e contou a sua experiência com elas:

Fui uma das alunas das primeiras Irmãs do Asilo Santa Rita. Lembro-me de todas as Irmãs. Tratavam-nos com fineza e bondade. Aprendi a amar Nosso Senhor. Além de estudo que fazíamos, fomos formadas para o trabalho manual, bordados, etc. Pela manhã, estudávamos e a tarde era dedicada aos trabalhos manuais. Ir. Maria Vincent era professora de piano; formada no Conservatório de Música de Paris, sabia, também, tocar violino. Tenho muitas saudades daquele tempo. Foi aí que senti o chamado, muito pequena ainda. Depois, fui estudar em Poconé onde se concretizou o apelo de Deus e resolvi ser Irmã Azul. Elas eram tão felizes! Valia a pena ser religiosa! Eram como nossas mães, alegres e disponíveis (Ir. Valérie Siqueira - outubro/1995, In: Bongiovanni, Mendes e Cani, 2004, p. 20).

A moça que teve contato com as irmãs Azuis no Asilo em Cuiabá se transformou em discípula e missionária porque a trataram com bondade e fineza. Ensinavam o amor a Jesus Cristo e a Deus Pai que ela afirma ter aprendido com as irmãs. Isto indica que formavam suas alunas para os trabalhos manuais, mas também para as artes nobres da música ao piano ou violino.

Conclusão

Em todos os campos da intervenção das irmãs transpirava a preocupação com a formação de corpos de mulheres discretas, dóceis e gentis prontas, para o casamento em que serviriam aos maridos, à maternidade em que alimentariam e educariam os filhos e à vida doméstica em que gerenciariam a economia do lar, a cozinha e a casa como jovens damas da nobreza francesa.

Promoviam no público feminino a educação para as filhas da elite cacerense, pautada nos princípios e valores da religião cristã católica conservadora por meio de um discurso de verdades moralizantes, transformando a instituição de ensino num espaço de disciplinamento, de ordem e progresso que recebia o respaldo político das autoridades civis, militares e religiosas daquele período.

A educação feminina realizada por religiosas apresenta a possibilidade de pensar a sua função como uma mediação cultural desenvolvida como professoras em Cáceres na primeira metade do século XX no Colégio Imaculada Conceição. Assim, mulheres imigrantes francesas, professoras educavam outras mulheres nos princípios de um modelo de Igreja e cultura importado da Europa francesa e da Roma católica e dogmática dos papas infalíveis.

Referências

ALTMAN, Max. Hoje na História: 1905 - França adota lei de separação entre Igreja e Estado. **In:** Opera Mundi - Redação - 09/12/2012 - 08h44. Acesso em agosto de 2016.

ARRUDA, Adson. **Imprensa, vida urbana e fronteira: A cidade de Cáceres nas primeiras décadas do século XX (1900-1930)**. Dissertação de mestrado em História, Cuiabá: UFMT, 2002.

BIENNÉS, Dom Máximo T.O.R.. MT: **Uma Igreja na Fronteira**. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

BONGIOVANNI, Luzia, MENDES, FERREIRA Denise e CANI, Èrica: **Resgate histórico Missionário das Irmãs Azuis no Brasil 1904 -2004**. Site Calameo, 139p.

FRANCISCO, Adilson José. **Educação e Modernidade: Os salesianos em Mato Grosso-1894-1919**. Cuiabá, MT: Entrelinhas/Edufimt, 2010

LIMA, Marisa Farias dos Santos. Imagens de Cáceres a partir de fotografias escolares. **In:** CHAVES, Otávio R. e FIGUEIREDO, Elmar. **História e Memória de Cáceres**. Cáceres: Ed. UNEMAT, 2011, 14p.

MORAES, Sibebe de. O episcopado de D. Carlos Luiz D'Amour em Cuiabá – MT (1878-1921). Cuiabá: EdUFMT, 2009.

Fontes

Jornal A Cruz. Cuiabá-MT, 01 de dez. 1910, p. 1.

Irmãs da Imaculada Conceição da Província de Mato Grosso Set/90. Constituição das Superiores Gerais. (Documento do acervo do Colégio Imaculada Conceição- CIC em Cáceres – MT).

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA ZONA NORTE DE SÃO LEOPOLDO E A ATUAÇÃO DO PE. STRAGLIOTTO, UM ESTUDO DE CASO DOS ANOS 80.

José Silon Ferreira, Mestre em Sociologia, UNISINOS

Luís Alexandre Cerveira, Doutor em História, Faculdade IENH

Resumo: O presente artigo tem por objetivo inicial promover uma breve comparação entre alguns dos pressupostos teóricos defendidos por intelectuais da Teologia da Libertação no Brasil como Leonardo Boff, Clodovis Boff e João Batista Libânio. A seguir, a partir de um estudo de caso, a atuação do padre Orestes Stragliotto da Congregação dos Josefinos de Murialdo na Zona norte de São Leopoldo nos 80 do século XX, procuraremos estabelecer relações entre sua prática pastoral e missionária – uma das mais significativas experiências da Teologia da Libertação no Brasil – e os escritos dos intelectuais acima referidos.

Que a Teologia da Libertação no Brasil teve importância significativa dentro da estrutura católica, e fora dela, na história recente do Brasil, poucos discordam. Entretanto, estudos de casos de ações efetivas resultantes das práticas teológicas da libertação, não são encontradas em profusão. Por outro, nos parece que muitas vezes, que a “Teologia da Libertação”, ou suas ações, são tratadas de maneira monolítica, considerando muito mais aquilo que os teóricos da TL escrevem – ou dizem – do que as aplicações efetivas dos seus preceitos.

Para começar nossa breve proposta de estudo do caso da aplicação dos preceitos da Teologia da Libertação na Zona Norte de São Leopoldo, gostaríamos de antes de mais nada, demonstrar que apesar de haver um arcabouço comum que define aquilo que chamamos de “Teologia da Libertação”, e que Lövy resumiu da seguinte forma:

Um implacável requisitório moral e social contra o capitalismo dependente, seja como sistema injusto, iníquo, seja como forma de pecado estrutural (..) a utilização do instrumental marxista para compreender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas da luta de classes (...) uma opção preferencial em favor dos pobres e da solidariedade com a sua luta pela auto libertação(...) o desenvolvimento de comunidades cristãs de base entre os pobres, como uma nova forma da Igreja e como alternativa ao modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista(..) uma nova leitura da Bíblia, voltada principalmente para as passagens como o Êxodo -- paradigma da luta de libertação de um povo escravizado (...) a luta contra a *idolatria* (e não o ateísmo) como inimigo principal da religião -- isto é, contra os ídolos da

morte, adorados pelos novos faraós, os novos Césares e os novos Herodes: Mamom, a Riqueza, o Poder, a Segurança Nacional, o Estado, a Força Militar, a "Civilização Ocidental" (...) a libertação humana histórica como antecipação da salvação final em Cristo, como Reino de Deus (...) uma crítica da teologia dualista tradicional como produto da filosofia platônica grega e não da tradição bíblica -- nas quais as histórias humana e divina são distintas mas inseparáveis (LÖWY, 1991, p. 27-28).

acreditamos que existam diferenças importantes, pelo menos, nos objetivos que os teóricos-teólogos pretendiam atingir.

Para Boff, por exemplo, um dos principais teólogos e teóricos da Teologia da Libertação, ela era não uma ferramenta de reforma da sociedade, mas de transformação radical. Para ele a "libertação" é "concretamente isso: acabar com o sistema de injustiça que é o capitalismo. É libertar-se dele para criar em seu lugar uma nova sociedade, digamos assim, uma sociedade socialista"(BOFF, 1986, p.70). Ou seja, a princípio, a proposta não é de "reformular" o sistema já que "isto implicaria apenas em fazer um curativo na ferida sem perceber o foco gerador da enfermidade" ((BOFF, 1986, p.16-17).

Mas ação libertadora proposta por Boff não é uma ação meramente político-revolucionária, "O interesse principal da teologia da libertação é criar uma ação da Igreja que ajude, efetivamente, os pobres. Tudo deve convergir para a prática (amor)" (BOFF, 1986, p.13,14). Ou seja, era antes a materialização do "Reino de Deus" que "é concretamente o socialismo" (BOFF, 1986, p.16). Ou seja, segundo ele "o que propomos não é Teologia dentro do marxismo, mas marxismo (materialismo histórico) dentro da Teologia". Logo, "o método da Teologia da Libertação (...) é o método dialético" (BOFF, 1986, p.22). Portanto, idéia que se depreende das obras de Leonardo e Clodovis Boff é que a Teologia da Libertação, é mais que uma opção pelos pobres, ela tinha intenções de superação das estruturas.

Acreditamos que as diferentes abordagens teórico-metodológicas produziram, no campo prático, realidades diferentes. Como exemplo podemos dizer que a abordagem contemplada por Boff produziu um embate direto e mais duro, que pensava uma transformação estrutural e que de alguma forma esteve presente, por exemplo, em alguns grupos de luta armada contra a ditadura¹.

¹ Conforme DIAS, reginaldo bendito. Da esquerda católica à esquerda revolucionária: a Ação popular na história do catolicismo. *Revista Brasileira de História das Religiões* – Ano I, no. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História. P.166-195, 2008.

Libânio (1977), por sua vez, acredita que essa forma de pensar a Teologia da Libertação, estava historicamente data, e que já nos anos 70, sofria importantes mudanças. Para ele “a Teologia da Libertação da segunda metade da década de 70 será bem diferente, perdendo um cunho juvenil e arrojado, que teve nos seus inícios” para então “ situar-se mais realisticamente num continente sob o domínio da Ideologia de Segurança Nacional vigilante e bem implantada.” (LIBÂNIO, 1977, p.66)

Libânio propunha uma abordagem dual em seu artigo “Teologia no Brasil, reflexões crítico-metodológicas”, resultado de sua explanação na IX Semana Filosófico-Teológica do Colégio Cristo Rei-UNISINOS em 1977. Sua primeira proposição é fazer uma análise crítica da Teologia no Brasil no final da década de setenta. Para isso, contrapunha a teologia “do catecismo” a Teologia da Libertação que ainda estava em processo de construção. Além disso, propõe pensar como a Teologia da Libertação, a qual defende como melhor opção diante dos desafios de seu tempo, deve ser engajada e atuante, portanto, seu texto pode ser pensado não só em termos analíticos, mas também propositivos.

A luz de algumas proposições de Libânio, passamos a descrever e analisar – ainda que brevemente – a experiência da implantação das CEBs² na zona norte de São Leopoldo e algumas ações realizadas ali durante a década de oitenta. Cabe dizer ainda, que esse processo só pode ser compreendido considerando o importante papel desempenhado pelo Padre Orestes Stragliotto, que assumiu a paróquia do Rio dos Sinos em 1982. Segundo ele:

Quando Dom Sinésio, dia 23 de Julho de 1982, me ofereceu a paróquia me disse: **“Eu tenho uma paróquia pobre, abandonada e que ninguém quer!”** Eu logo disse: **“Então eu quero!”** Pedi dispensa da Congregação por 3 anos e me mandei para São Leopoldo. Duas semanas depois veio a 1ª grande enchente, depois da posse... Em 5 anos, foram 13 enchentes. (STRAGLIOTTO, 2002, p.3)

Para entender melhor a inserção do Padre Orestes Stragliotto na Teologia da Libertação e no movimento de CEBs, talvez seja adequado pensar um pouco em sua formação com homem e sacerdote. João Orestes Stragliotto nasceu em 1928, membro de uma grande família de agricultores descendentes de italianos, do Distrito de Galópolis, de Caxias do Sul. Em 1947, Stragliotto faz os primeiros votos na

² Comunidades eclesiais de base.

Congregação dos Josefinos de Murialdo. Iniciou os estudos teológicos em Roma, em 1954.

Em 1955 – em Castelgandolfo – Orestes vê o papa Pio XII e emociona-se ao poder contemplá-lo de perto. No ano seguinte na Itália, Stragliotto recebe as Ordens Sacras menores e em 1958, na cidade de Viterbo, na Itália, é ordenado sacerdote. Retornando ao Brasil no mesmo ano, foi trabalhar na obra social da Congregação dos Josefinos de Murialdo, no bairro Partenon e também na paróquia São José do Murialdo, ambas em Porto Alegre. Pe. Orestes Stragliotto, que até então possuía uma formação sacerdotal do tipo “catecismo”, passa por um processo de mudança, o Concílio Vaticano II provocaria mudanças em sua forma de pensar e “ler” o mundo. Nas suas palavras:

Do pré concílio passei ao post-concílio! Foi uma experiência difícil, mais porque eu pouco entendia do verdadeiro significado que o próprio Concílio representava! Eu estava na CNBB, como secretário, no tempo de Dom Vicente, que sempre admirei, mas o espírito que foi me moldando foi o de Dom Helder Câmara, com o qual trabalhei saltuariamente na CNBB do Rio!!. (STRAGLIOTTO, 2002, p.1)

Aqui parece ter iniciado para o Pe. Stragliotto aquilo que Libânio chama de “Superação de Tal Lugar” (do lugar Tridentino). É importante considerar nesse caso o que Libânio afirma, segundo ele “superação não significa eliminação, mas ultrapassagem, procurando reter o construtivo no momento anterior e assumindo em síntese positiva novidades do atual momento” (LIBÂNIO, 1977.p.50). A idéia dialética de síntese, presente na proposição de Libânio, parece de fato ter ocorrido na vida do Pe. Stragliotto.

Orestes, um jovem sacerdote, formado na experiência clerical-religiosa pré-conciliar, aceitou em sua vida as mudanças salutares do Concílio, passando por uma experiência profunda de crise pessoal, espiritual e de vocação, para ser um dos ícones da perseverança na fé libertadora. Apostando desde as realidades de base e transformando as realidades eclesiais, como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a Conferência dos Religiosos do Brasil, além de instâncias missionárias, ecumenismo entre outras. (...) sendo eu, um agraciado por degustar os escritos de Pe. Orestes, de modo especial, seus diários, posso afirmar: Ele foi um grande místico que soube equacionar, não sem conflitos interiores, a experiência mais profunda de Deus com a realidade concreta do povo. (FABN, 2011, p.2)

No início da década de 60 o Padre Orestes se tornou Assessor da Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil no Rio Grande do Sul (Sul 3). Foi o segundo secretário da CNBB, no Rio Grande do Sul, sob a Presidência do Cardeal Vicente Scherer tendo sido fortemente influenciado pelos ideais de Dom Helder Câmara. Parece ter assimilado

fortemente o espírito do Concílio Vaticano II, aproximou-se também da Teologia da Libertação. Trabalhou com Antônio Cechin, colaborando com o surgimento da Romaria da Terra, das Comunidades Eclesiais de Base e do próprio Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Anos de 1967 e 1968 foram decisivos na “virada” teórico-prática de Stragliotto, em um momento de auto-análise ele escreve que

Em 1967, fazendo o curso de catequese e Liturgia nos ISPAC e ISPAL do Rio, acho que completei a “VIRADA” que o Vaticano II precisava provocar na Igreja! Depois do congresso de Catequese de Medellín e a Assembléia dos Bispos de Medellín, com Dom Helder e Dom Larain, penetrei as mudanças pastorais na BASE que o Concílio propunha! Foi nessa época que iniciei os cursos de PASTORAL de Caxias (C.F.P) em 1968, os cursos missionários do COM, 1970, e os cursos de Catequese e Pastoral Latino-Americano do CECA, 1974/1982. Eles me deram uma ESTRUTURA TEOLÓGICA E PEDAGÓGICA que é a que embasa meu trabalho, hoje! (..) eu fui amadurecendo uma consciência profunda da Igreja, da própria Bíblia e do mistério de Cristo! É claro que tudo foi sendo questionado e re-questionado!!

Ajudando os outros, eu aprendi! Estudando, fui crescendo e tentando uma nova experiência de Igreja aqui no Rio dos Sinos como queria Dom Sinésio, partindo do NADA... TENTEI CAMINHOS NOVOS, na perspectiva do Concílio. (STRAGLIOTTO, 2002, p.1)

Em 1979, mesmo ano da 3ª Conferência dos Bispos da América Latina e Caribe que ocorreu em Puebla, México, e é considerada pelos teóricos da Teologia da Libertação um marco, na medida que a Igreja teria ali reafirmado “opção pelos pobres” realizada em Medellín³. Stragliotto participa, como fundador, da criação do Centro de

³ Aqui talvez seja importante dizer que Libânio discorda desta análise da conferência de Puebla, segundo Sbardelotto, em entrevista com Libânio: Para ele, houve um enquadramento da Teologia da Libertação em Puebla, o que levou a que o termo não fosse usado nenhuma vez nos documentos finais da Conferência. O debate ficou bastante polarizado entre uma ala minoritária, que provinha das idéias de Medellín, e uma ala restauracionista, que propunha uma volta à vida da Igreja anterior ao Concílio Vaticano II. Essa polarização ficou marcada em vários aspectos, segundo o jesuíta, de acordo com as opções de Puebla. Libânio indicou que houve uma espiritualização da opção pelos pobres em Puebla. Para ele, em Medellín, essa opção estava bastante clara, sem nenhum adjetivo: “opção pelos pobres”. Já em Puebla, houve diversas tentativas para minimizar a força da expressão. Uma das formas foi o enfraquecimento dessa opção trocando-a por “amor aos pobres”, um termo com menos impacto militante do que “opção”. Já para demonstrar a segunda forma de espiritualizar a opção pelos pobres, Libânio utilizou-se da lingüística ao afirmar que a adjetivação de um termo diminui sua força. E foi isso que, segundo ele, ocorreu em Puebla, com o acréscimo de adjetivos à expressão, como “opção preferencial”, “evangélica”, “universal”, “piedosa”. Com isso, tentava-se enfraquecer o peso da opção que era clara em Medellín. Houve também, segundo o jesuíta, uma tentativa de enfraquecer a Igreja popular, marcada pela experiência das CEBs e de tantos personagens que lutaram contra a dominação que o continente vivia. Com relação às CEBs, Libânio afirmou que se pretendia enfraquecer seu compromisso de transformação social e de luta por direitos, para transformá-las em pequenas comunidades de reflexão bíblica e fraterna, sem a força militante que sempre desempenharam. SBARDELOTTO, Moisés. O imaginário popular ajudou a construir a idéia "Medellín-Puebla", afirma João Batista Libânio. *Instituto Humanistas UNISINOS*. disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/15164-o-imaginario-popular-ajudou-a-construir-a-ideia-medellin-puebla-afirma-joao-batista-libanio> acessado 03/01/2012 às 07:30 hs

Estudos Bíblicos - CEBI, no Rio de Janeiro. Hoje o CEBI tem sua sede nacional em São Leopoldo, no Jardim Viaduto, do Bairro Scharlau em São Leopoldo.

Esta “nova experiência de Igreja” a que o Stragliotto se refere, acreditamos, parece se aproximar das proposições realizadas por Libânio (1977). O autor em seu artigo “Teologia no Brasil, reflexões crítico-metodológicas” tem como foco o fazer teológico, entretanto, como sua proposta é de superação da teologia seminarística, clerical e academicista, me parece bastante plausível, portanto, utilizar suas proposições em uma análise de caso em que a Teologia da Libertação foi colocada em prática. Acreditamos, portanto, que Stragliotto é um bom exemplo de que “a melhor prática é uma boa teoria. Entretanto, a melhor das teorias cairia no vazio se não se concretizasse”. (LIBÂNIO, 1977.p.73)

Libânio inicia seu artigo explicitando uma importante categoria teórica que vai percorrer todo texto, o lugar. Segundo ele, o lugar de fazer teologia não é a academia, o lugar privilegiado de fazer Teologia é a “Pastoral” (LIBÂNIO, 1977.p.33). Tomada de empréstimo de Certeau, a categoria “lugar” nos parece muito adequada as análises e proposições que estão presentes em seu texto. O lugar Social, ou corpo social é muito importante, pode-se dizer, portanto, que “a história se define inteira por uma relação da linguagem com o corpo (social) e, portanto, também de sua relação com os limites que o corpo impõe” mas não só, se define também pela “maneira do lugar particular de onde se fala(...)”, mas não só isto o outro, alvo do discurso acaba por influenciá-lo”. (CERTEAU, 2002, p.77)

Stragliotto parece ter tido muita clareza em relação a importância do lugar, sua inserção teológica/pastoral na zona norte de São Leopoldo foi fortemente marcada pela relação com o lugar, para ele “uma paróquia que recebe 700 a 800 famílias por ano, é coisa complicada! Por isso, não podemos pensar com os esquemas tradicionais. É preciso “INVENTAR” soluções Novas”. (STRAGLIOTTO, 2002, p.16) Sua pastoral parecia ter noção de que o “alvo do discurso” não era mero e passivo receptor, mas também, ator atuante. Como exemplo podemos utilizar o movimento social “pró-dique”⁴, idealizado por Stragliotto, mas realizado à partir dos moldes de uma teologia não-clerical,

⁴ Movimento Social Pró-Dique ocorreu em São Leopoldo na década de 80. Este Movimento Social surgiu da necessidade da construção de um Dique na parte norte da Cidade de São Leopoldo que sofria com enchentes no período de cheias do Rio dos Sinos.

Durante os meses de Fevereiro e Março se fizeram diversas atividades, reuniões e publicações! Outra atividade importante foi uma grande assembléia popular do dia 24/24/87, às 20hs, na Igreja São Jorge/Campina. (...) A mobilização foi grande e a participação intensa. (...) É claro que os políticos usaram muito o meu nome e “minha liderança”. – Mas sei que o povo não se deixa impressionar: sabe distinguir!! A coordenação ficou a cargo de Ary Vanazzi, coord. do Pró-Dique.⁵

Logo, a partir desse tipo de inserção realizado por Stragliotto, que resultou no movimento Pró-Dique, pode-se facilmente identificar que sua ação se identifica com a proposta de Libânio que afirma que “o “lugar-social” é determinado pelos condicionamentos, **pela realidade empírico-social, em que se vive**, Reflete um engajamento político”. (LIBÂNIO, 1977, p.36)

Outro aspecto de importante aproximação entre a discussão teórica proposta por Libânio e a práxis pastoral de Stragliotto na Zona Norte de São Leopoldo, é a decisão que este toma de viver entre a comunidade que viria a pastorear. Para o primeiro, professores e alunos de Teologia, em uma situação ideal, ainda que longínqua, deveriam viver “em condições mais próximas do povo, num processo contínuo de reflexão e revisão de tais experiências”. (LIBÂNIO, 1977, p.52,53) Stragliotto primeiro vai morar “num rancho atrás da matriz” e “duas semanas depois veio a 1ª grande enchente, depois da posse(...) Em 5 anos, foram 13 enchentes”. (STRAGLIOTTO, 2002, p.3)

Em seguida, 1987, muda-se para o CEPA (Centro de evangelização Padre Arturo) que funciona, em grande medida, como uma casa de retiro. Interessante notar que a mudança ocorre quando a questão das enchentes já está em fase de solução. A mudança para o CEPA, que podia ser considerada como uma “saída” da vida na comunidade, na verdade, é um aprofundamento dessa proposta. O Centro de evangelização Padre Arturo se encontra localizado no coração da periferia da Zona Norte, em 1987, momento da mudança, a região era considerada uma “vila”, ocupada basicamente por trabalhadores pobres migrantes.

A proposta dialética contemplada acima, de um “processo contínuo de reflexão e revisão de tais experiências”, bem como a “abertura dos professores para um diálogo interdisciplinar, máxime com as Ciências Sociais”(LIBÂNIO, 1977, p.53) também está presente na *práxis* de Stragliotto, segundo ele, é isso “que embasa meu trabalho, hoje! Lidando com sociólogos, antropólogos, Teólogos(...), Biblistas (...), Espiritualista (...), Pedagogos (...) e com Bispos do RS, do Brasil e América Latina.” Continua ele “eu fui

⁵ Livro Tombo da Paróquia Santo Inácio- Bairro Rio dos Sinos/São Leopoldo, 1987,p.119

amadurecendo uma consciência profunda da Igreja, da própria Bíblia e do mistério de Cristo! É claro que tudo foi sendo questionado e re-questionado!!” (STRAGLIOTTO, 2002, p.1) e ainda, bem no início do seu trabalho em 1982, Stragliotto já indica seu desejo de produzir uma teologia através da lógica dialética, seus princípios seriam: “1) Centrar aos poucos, tudo em Jesus Cristo. 2) Participação, ativa e decisória dos Leigos e 3) Descentralizar em pequenas comunidades. **Depois escrever sobre as experiências.**” (STRAGLIOTTO, 2002, p.3) (grifo nosso)

As reflexões e escrita a que Stragliotto se refere, ao que parece, possuíam um forte embasamento teórico, nos informa que “sou professor de História da Igreja, li e estou lendo os melhores autores (...) dou aula de Doutrina Social da Igreja. (...) estudei as Heresias, a História dos “condenados e reabilitados” pela igreja.” (STRAGLIOTTO, 2002, p.2) Sua sólida formação teórica, pode tê-lo influenciado a ajudar e coordenar o CEPA (Centro de evangelização Padre Arturo) o CMFT (Centro de formação teológica) e a Fraternidade da Boa Nova, todos na sua paróquia na zona Norte de São Leopoldo.

As três instituições⁶, apesar de áreas específicas de atuação, de modo geral, convergiam para “dar chances novas a quem já as perdeu uma ou duas vezes . Por isso trabalhamos com EGRESSOS (de seminários – *nota nossa*) , mas não só . Há pessoas indicadas por Bispos outros não egressos” estas pessoas “procuram o CMFT pela linha pedagógica e ideológica (...) O CMFT é um espaço bastante aberto e livre , aonde esses jovens (...) vão reconstruindo , suas vidas.” O principal objetivo não era a ordenação “mas conseguir **seres humanos maduros e equilibrados** ! Alguns fazem também filosofia-clínica e psicoterapia etc (...)” (STRAGLIOTTO, 2002, p.10) Parece ficar claro, portanto, que seu trabalho, e de seu grupo (outros padres, freis, irmãos, diáconos, ministros e demais líderes populares) não era somente fruto de uma prática sem reflexão, pode-se dizer que para eles era “insubstituível o conhecimento profundo da especificidade da prática teórica em geral, e da Teologia em particular.” (LIBÂNIO, 1977.p.30) Ou ainda que a “PRAXIS vai modificando a DOXA (a teoria).” (STRAGLIOTTO, 2002, p.11)

Retomando a questão do “lugar”, sobre o qual já discorremos e que indicamos que estaria presente em nossa análise, Libânio nos indica que o “lugar clerical” é “determinada pelos condicionamentos sócio-político-econômico-religiosos” a que a

⁶ O CEPA, basicamente, é a estrutura física onde o CMFT e A Fraternidade da Boa Nova, funciona especialmente como casa de retiro. A CMFT é entidade responsável pela organização e execução efetiva dos encontros, cursos, seminários, etc...Já a Fraternidade da Boa Nova é uma associação de clérigos e leigos a qual uma boa parte dos frequentadores CMFT fazem parte.

“classe clerical” (LIBÂNIO,1977.p.43) está sujeita. Stragliotto parece ter percebido que para produzir uma outra “Teologia” (de Libertação), era necessário não só ele superar seu lugar clerical mas, que nesse processo, realizar essa “libertação” era superar, ou pelo menos amenizar, os condicionamentos sociais, políticos, econômico, e porque não, religiosos.

O Próprio Stragliotto faz um relato das realizações das ações pautadas pela Teologia da Libertação – sob sua liderança – entre os anos de 1982 e 2002 (ano de sua morte) -. As afirmações feitas no “memorandum” enviado pelo Pároco da Santo Inácio ao Bispo Don Osvino Both foram todas investigadas e confirmadas por José Silon Ferreira, autor da monografia “O Padre Orestes Stragliotto e a formação do movimento social Pró-Dique em São Leopoldo.”⁷

A partir disso, pode-se dizer, como afirmou Fabn (2011) que “ele foi um grande místico que soube equacionar, não sem conflitos interiores, a experiência mais profunda de Deus com a realidade concreta do povo.” (FABN, 2011, p.2) Acreditamos que apesar do forte apelo político do trabalho de Stragliotto, a dimensão espiritual/religiosa esteve sempre presente. Talvez pudéssemos dizer que a segunda e a primeira eram indissociáveis. Sobre isso ele informa:

Comecei a melhorar as celebrações, preparar catequistas e ministros novos! Visitei as vilas... Em 1985, inauguramos o 1º novo salão (Brás), 05/07/85- Depois Mauá (Arroio da Manteiga) em 17/08/85.- Logo São João do Campestre (29/09/85), Brasília/1986, Vila Elza/1986, Novo Sinos/1986, Gauchinho/1986, etc. Primeiros Ministros da Palavra! Cursos de Bíblia e de catequese nas comunidades e não na Matriz (longe), uma diretoria em cada comunidade. Pe.Arturo vem em 1985 morar conosco (ficou 3 anos). Ampliação da Paróquia até Portão, incluindo Arroio da Manteiga. Pe. Armando fez os limites entre Scharlau e Rio dos Sinos. Isso foi em 1985. (STRAGLIOTTO, 2002, p.4) (...) Eu vinha das experiências de Ceps, do COM, do CEBI e do CECA. Estava imbuído do Concílio, de Medellin, de Puebla, etc... Um dos projetos era fazer da paróquia, uma REDE DE COMUNIDADES. Portanto, DESCENTRALIZAR o máximo!!! Tanto mais que a nossa Matriz está totalmente deslocada do centro da Paróquia! O povo estava longe e tinha dificuldades de ACESSO!!! Por isso, foram nascendo nas Vilas, os “Centros Comunitários”, para manter unidos os Católicos e dinamizar a prática católica, etc. Hoje são apenas 23 centros, mas já precisaríamos de mais 8 centros, pois as vilas incharam e surgiram Novas. (STRAGLIOTTO, 2002, p.16)

Os “centros comunitários” a que Stragliotto se refere cumpriam funções religiosas (de capela) e de centro de social e político local, antes de tudo a idéia era desenvolver nos

⁷ FERREIRA, José Silon. *Padre Orestes Stragliotto e a formação do movimento social Pró-Dique em São Leopoldo*. Monografia de conclusão curso Ciências Sociais- UNISINOS- 2011.

fiéis a sensação de pertencimento religioso e identitário. As questões de ordem sócio-política, claro, estavam no centro das suas preocupações. As lutas sociais por melhor condições de vida foram, certamente, a principal marca de seu trabalho. Segundo ele:

A questão Social sobretudo em São Leopoldo, é uma questão **Política!** A prefeitura cuida do que é **Formal** (faz o que as leis tradicionais impõe e faz mal, muito mal), deixa o resto para as Igrejas, para as ONGS. Nós temos fama de **Lutadores**, pois começamos com o Dique!! Mobilizamos o povo para muitas atividades urgentes. Agora é a **Passarela** sobre a Br 116. (...)Enfrentamos o problema da mulher e da violência familiar! (...)Hoje estamos perdidos, tentando **Ressuscitar** o movimento de Mulheres como grupo de promotoras populares da Justiça e a Pastoral da Criança, da CNBB/Unicef (...) Desde 1993, e antes ainda, nos dedicamos às creches, crianças e adolescentes **de** Rua (e na Rua) seguindo o Estatuto da Criança e do Adolescente, ECA. É um dos trabalhos que nos deu maior satisfação! Mas, também ai procuramos Parcerias (...) O CECAM tem trabalho variado, no Parque Mauá, em parte da Santa Marta, com “Sementes de Vida” (STRAGLIOTTO, 2002, p.4)

As marcas da tentativa de superação da realidade social das comunidades periféricas da Zona Norte de São Leopoldo, ainda são muito visíveis. O Dique (concluído em 1988, como resultado da luta do Movimento Pró-Dique) mudou radicalmente a vida dos moradores da Zona Norte de São Leopoldo. Pois “as localidades, antes atingidas pelas cheias, não possuíam infra-estrutura alguma” sendo que após o fim das enchentes “podem usufruir de infra-estrutura completa com ruas calçadas ou asfaltadas, transporte coletivo dentro dos bairros, valorização dos terrenos, escolas, creches e, principalmente, qualidade de vida”.⁸

Já o que Stragliotto chama de “promotoras populares de justiça”, se transformaram nas “promotoras legais populares”. Em 2011 o CECA (Centro de evangelização e catequese, que assumiu este encargo junto com a Paróquia Santo Inácio) formou a VIII turma⁹ de mulheres que tem por função desenvolver “ações de escuta, apoio, encaminhamento de mulheres vítimas de violência e discriminação, denúncia e prevenção à violência, defesa da cidadania e construção de políticas públicas de gênero.”¹⁰

No que diz respeito a preocupação explicitada com “crianças e adolescentes **de** Rua (e na Rua)”, podemos identificar o surgimento de um grande projeto de apoio, proteção e assistência chamado AMMEP. Hoje a “Associação Meninos e Meninas de

⁸ FERREIRA, José Silon. *Padre Orestes Stragliotto e a formação do movimento social Pró-Dique em São Leopoldo*. Monografia de conclusão curso Ciências Sociais- UNISINOS- 2011, p.46.

⁹ <http://www.ceca-rs.org/noticia/formatura-viii-turma-das-promotoras-legais-populares> acessado em 04/01/2012 às 06:30 hs

¹⁰ <http://www.ceca-rs.org/acesso-popular-%C3%A0-justi%C3%A7a> acessado em 04/01/2012 às 6:40 hs

Progresso presta atendimento a cerca de 300 crianças e adolescentes, de 6 a 14 anos, em situação de vulnerabilidade social, em três núcleos de São Leopoldo: Padre Orestes, Vila Brás e Tancredo Neves.” Segundo a diretoria da AMMEP ela “teve seu início no ano de 2000, por iniciativa do Padre Orestes João Stragliotto, como um programa da Paróquia Santo Inácio, visando à prevenção e ao amparo a crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade.”¹¹

No que diz respeito ao último aspecto que define o “lugar” clerical - o aspecto econômico - algumas ações importantes foram realizadas. Dentro do espírito da Teologia da Libertação, e de sua aproximação com as idéias de superação do capitalismo (pelo menos em sua faceta clássica), alguns passos em direção a uma economia de cooperação solidária foram dados. Construíram “fornos comunitários, poços e lavanderias comunitárias, artesanatos de roupinhas e acolchoados (...) A caritas sempre nos ajudou e estimulou! (...) Foi criada “a Cooperesíduos” e incentivados os “Coletivos de trabalhos” (STRAGLIOTTO, 2002, p.7) Também o “artesanato com os restos das fabricas de Malhas! Caritas da Paróquia” além disso havia o “PROJETO ENTRE AJUDA” (que) teve um papel enorme , tanto que tínhamos 4 liberados ,1 KOMBI, padarias , feiras etc.” (STRAGLIOTTO, 2002, p.16)

As ações de cunho social parecem ter sido muito importantes naquele momento (década de 80) em que a Zona Norte “inchava” rapidamente com a chegada de trabalhadores migrantes a procura de trabalho. Entretanto, a longo prazo, a ação que parece mais ter contribuído para a melhoria das condições de vida, inclusive econômicas da população da Zona Norte, foi de fato, a conclusão do Dique.

Gostaríamos de registrar, que seja no artigo de Libânio utilizado nessa análise, e tão pouco na fonte principal aqui utilizada - o “Memorandum” de Stragliotto – que o método “ver, Julgar e Agir”, tão importante para a Teologia da Libertação, não foi citado nominalmente. Entretanto, cabe dizer que acreditamos que tal metodologia estava introjetada tanto na análise teórica, quanto nas propostas e ações práticas de Libânio e Stragliotto. Segundo Ferreira (2011) “O Pe. Orestes se apropria da metodologia libertadora da Igreja popular: ver, julgar e o agir.” (FERREIRA, 2011, p.45)

Para finalizar, parece importante dizer que, de nenhuma forma defendemos aqui, ao compararmos as proposições de Libânio e a práxis de Stragliotto na Zona Norte de São

¹¹http://www.trensurb.gov.br/paginas/paginas_noticias_detalhes.php?codigo_sitemap=2892&PHPSESSID=wwrheblcb acessado em 05/01/2012 às 10:32 hs

Leopoldo, que o pároco pura e simplesmente seguiu as orientações do Teólogo. Até porque, Stragliotto também foi um importante teólogo e mentor no universo da Teologia da Libertação e da igreja popular. Nossa proposta foi procurar demonstrar, à partir de um estudo de caso – importante entendemos – que a Zona Norte de São Leopoldo abrigou, na década de 80, uma das mais importantes experiências efetivas de aplicação dos preceitos da Teologia da Libertação. Como afirmamos anteriormente, as marcas – cerca de 25 anos depois – ainda são visíveis e presentes na vida da população.

Referências

- BOFF, Leonardo, BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986
- BOFF, Leonardo, BOFF, Clodovis. *Teologia da Libertação no Debate Atual*, Vozes, Petrópolis, 1985
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002
- DIAS, reginaldo bendito. Da esquerda católica à esquerda revolucionária: a Ação Popular na história do catolicismo. *Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, no. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História*. P.166-195, 2008.
- FABN, Edinho. *Homilia do primeiro dia Cerco de Jericó em preparação à Ordenação Presbiteral do Diácono Éverton Lopes de Souza. Inauguração do Memorial das enchentes*. Paróquia São Jorge, Bairro Campina-São Leopoldo em 10/12/2011
- FERREIRA, José Silon. *Padre Orestes Stragliotto e a formação do movimento social Pródigue em São Leopoldo*. Monografia de conclusão curso Ciências Sociais- UNISINOS- 2011
- <http://www.ceca-rs.org/aceso-popular-%C3%A0-justi%C3%A7a> acessado em 04/01/2012 às 6:40 hs
- <http://www.ceca-rs.org/noticia/formatura-viii-turma-das-promotoras-legais-populares> acessado em 04/01/2012 às 06:30 hs
- http://www.trensurb.gov.br/paginas/paginas_noticias_detalhes.php?codigo_sitemap=2892&HPSESSID=wwrheblcb acessado em 05/01/2012 às 10:32 hs
- LIBÂNIO, J.B (SJ). Teologia no Brasil, reflexões crítico-metodológicas. *Perspectiva Teológica/Revista semestral da Faculdade de Teologia Cristo Rei*. PT9, n.17, pgs 27-79, 1977
- LÖWY, Michael, *Marxismo e Teologia da Libertação*, Cortez ed. São Paulo, 1991, p. 27-28.

SBARDELOTTO, Moisés. O imaginário popular ajudou a construir a idéia "Medellín-Puebla", afirma João Batista Libânio. *Instituto Humanistas UNISINOS*. disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/15164-o-imaginario-popular-ajudou-a-construir-a-ideia-medellin-puebla-afirma-joao-batista-libanio> acessado 03/01/2012 às 07:30 hs

STRAGLIOTTO, Orestes João. *Memorandum Expedido por Orestes João Stragliotto a Dom Osvino Both*. Acervo da Fraternidade Apostólica da Boa Nova, São Leopoldo. 2002

_____. *Livro Tombo da Paróquia Santo Inácio- Bairro Rio dos Sinos/São Leopoldo*, 1987.

**O COTIDIANO EM ÁREA DE IMIGRAÇÃO ALEMÃ:
ANÁLISE DOS LIVROS DE REGISTRO DE OFÍCIOS
ECLESIAÍSTICOS DE BATISMOS DA LOCALIDADE DE
CONVENTOS – 1860 a 1903 no RS**

Msc. Marcos Dal Cin

Professor de Rede Pública em Lajeado

Dr. Roberto Radünz

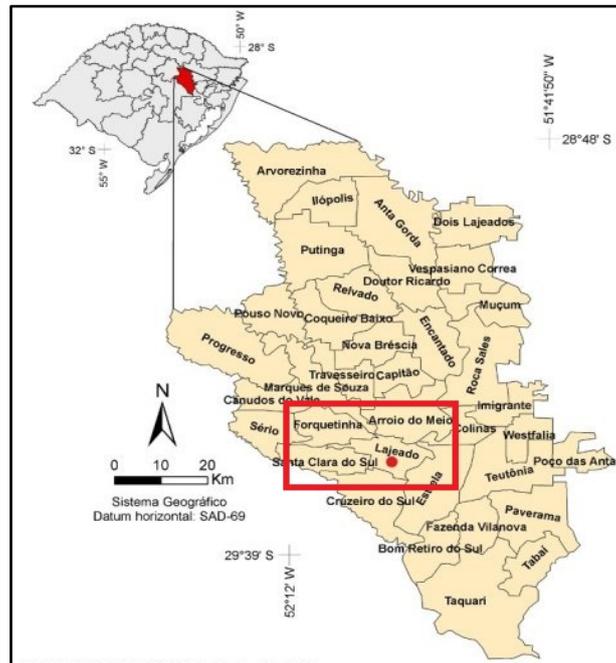
UCS/UNISC

Conventos, local de chegada dos imigrantes alemães evangélicos em meados do século XIX, é hoje bairro/comunidade do atual município de Lajeado, e conta com uma população de 3.423 habitantes.¹ A cidade de Lajeado está situada à margem direita do rio Taquari, na região nordeste do Estado do Rio Grande do Sul e é cortada pela BR 386 e pela RS 130, sendo ponto de ligação a diversas regiões do estado. Faz divisa com os municípios de Arroio do Meio, Forquetinha, Cruzeiro do Sul, Estrela, Marques de Souza e Santa Clara do Sul. O município de Lajeado conta com uma população estimada em 78.486 habitantes.² Possui perímetro essencialmente urbano, devido aos processos emancipatórios ocorridos nos últimos 20 anos. Destaca-se como polo regional na prestação de serviços como saúde, educação e econômico/industrial, com ênfase na produção de alimentos.

¹ Censo Demográfico 2010 - <http://www.lajeado.rs.gov.br/> - Acesso em 26 de julho 2016.

² <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=431140&search=||infogr%El%ficos:-informa%E7%F5es-completas>. Acesso em 20 de julho de 2016.

Figura 1 - Mapa da localização de conventos



Fonte: <http://amvat.com.br/Municipios/>

1. A imigração em Conventos

A história da colonização de Lajeado pelos imigrantes alemães no século XIX está relacionada à comercialização de terras, decorrentes da doação de sesmarias a apadrinhados, tendo como receptores os irmãos João e José Inácio Teixeira, posteriormente dividida, e parte vendida a Antônio Fialho de Vargas,³ que fora denominada de Fazenda dos Conventos, compreendendo a região de maior incidência de ocupação por famílias de imigrantes, e a de Carneiros, que localizava-se mais próximo ao rio Taquari.

Schierholt destaca nos relatórios enviados por Antônio Fialho de Vargas ao governo que:

As fazendas dos Conventos e Lajeado, reunidas e situadas à margem direita do Rio Taquari, formam a colônia denominada dos Conventos, compreendendo a área superficial de 22.275.000 braças quadradas, conforme os respectivos títulos de concessão e transferência; esta área acha-se quase toda dividida em lotes coloniais

³ Antônio Fialho de Vargas nasceu em Gravataí, em 15 de setembro de 1818. Os pais eram Maria Inácia de Jesus, gravataiense, e Manuel Fialho de Vargas, açoriano (Ilha de Fayal). Seus avós paternos e maternos também são de origem açoriana, da mesma ilha. O pai veio para o Brasil beneficiado pelo sistema de doação de sesmarias e datas, criado para incentivar a ocupação do espaço devoluto brasileiro. (FALEIRO, 1996, p. 48).

de 150.000 braças quadradas, que são vendidas a colonos nacionais ou estrangeiros a preço fixo estabelecido no ato da venda a dinheiro à vista ou a prazo e também se vendem meias colônias de 75.000 braças quadradas, tudo de acordo com a convenção das partes. (SCHIERHOLT, 1992, p. 66)

Inicialmente pertencente aos irmãos João e José Inácio Teixeira, a sesmaria foi adquirida e dividida em fazendas:

[...] primitiva Fazenda dos Conventos, assentada pelos irmãos João e José Inácio Teixeira, na primeira década do século passado, e transformada em Colônia dos Conventos em 20.03.1855, por Antônio Fialho de Vargas, localizava-se no atual bairro de Carneiros, a uns 6 km do centro de Lajeado. O local histórico ficou conhecido depois por Conventos Velho, tradução de “Alt Convent”, que não pode ser confundido com Conventos Alto, linha colonial que fica acima de Conventos de hoje, em sua parte mais alta, que divididas e comercializadas aos imigrantes que vieram se estabelecer na região a partir de 1854 (SCHIERHOLT, 1992, p. 63).

Em 1853, o agrimensor alemão Carl Ernst Mützel ficou responsável por medir e demarcar as terras pertencentes à Fazenda Conventos que, na época, havia sido adquirida pela Companhia Batista Fialho, que a dividiria em lotes, com o objetivo de serem comercializados aos colonos alemães. A subdivisão da Fazenda Conventos deu origem à Picada dos Conventos, São José dos Conventos e Picada São José.

Picada dos Conventos era predominantemente **evangélica**, e os primeiros imigrantes que lá se estabeleceram vieram lá por 1856 e 1857. Nos primeiros anos, as instruções escolares eram dadas em casas de família. Mas em 1861, foi construída a primeira escola de toda a colônia dos Conventos. Serviu até 1886. Pastores itinerantes de paróquias de origem dos imigrantes visitavam esporadicamente grupos de famílias, carregando consigo os livros de registros. O registro mais antigo até agora encontrado é o do pastor Filipe André Weber (ou Philipp Andreas Weber), que data de 26 de novembro de 1864. (SCHIERHOLT, 1992, p. 76, grifo nosso).

São José dos Conventos, que estava situada pouco adiante de Picada dos Conventos, passou a receber imigrantes alemães católicos em sua maioria. E distanciando-se mais com relação a Picada dos Conventos, próximo de onde hoje situa-se o município de Forquetinha, localizava-se a chamada Picada São José.

2. A organização religiosa em Conventos

Durante os primeiros anos as comunidades passaram pelo processo de formação e organização. Como as igrejas e templos ainda não haviam sido construídos, o atendimento dos ofícios religiosos dependia da passagem de pastores de outras regiões já organizadas e que, portanto, dispunham do atendimento, por exemplo, as regiões de Porto Alegre, da colônia de São Leopoldo e do Vale do Caí. Nesse período, também atuavam os chamados pastores leigos e/ou não formados, que desempenhavam as tarefas de realizar as cerimônias de batismos, casamentos e óbitos, carregando consigo os seus próprios livros de registro.

Conforme Black (2004), dentre os livros localizados na Paróquia de Conventos, encontram-se registros realizados também em Santa Manoela (Taquari), Arroio do Meio, Cruzeiro do Sul e Santa Maria da Soledade (Carlos Barbosa e São Vendelino) o que comprova que os pastores percorriam localidades distantes uma das outras para realizar seus ofícios.

Segundo Black (2004):

A comunidade teve seu início no decorrer do ano de 1862, e que, até 1870, fora atendida exclusivamente por pastores leigos, somente no ano de 1870 que a colônia teria sido visitada por duas vezes, por um religioso com formação específica, o pastor Kleingünther, vindo de Porto Alegre (BLACK, 2004, p. 46).

Nos registros transcritos por Müller (1998) não constam dados referentes a batizados anteriores ao mês de outubro de 1865, porém, em duas ocasiões durante o ano de 1861, comunidade teria sido visitada por um religioso com formação específica, já que em 21 de janeiro de 1861, consta o registro de batismo de Jacob Scherer, que nasceu em 11 de agosto de 1860, na colônia Conventos (BLACK, 2004, p. 46).

Müller (1998) relata o importante trabalho do pastor Doebber, que não teve formação acadêmica, mas obteve seu registro de pastor junto às autoridades civis competentes, pois as anotações dos seus livros foram feitas à maneira dos cartórios. Em certos momentos, transcrevia dados de certidões antigas de ofícios realizados por outros pastores, como que para validá-los. Este fato aconteceu principalmente com certidões de seu colega Weber, o que leva muitos pesquisadores a acreditar que ele também tenha atuado na colônia de Conventos, por volta de 1864

Além do trabalho realizado pelos pastores ao desempenhar as atividades religiosas de batismos, casamentos e cerimônias fúnebres, cabia-lhes a função de confortar as famílias, pois diante de dificuldades de adaptação à nova realidade, às doenças e a própria morte, era a única voz a acalantar os entes queridos que moravam em picadas distantes, embrenhadas no meio da mata, em que os próprios pastores enfrentavam toda a sorte de dificuldades para conseguir estarem presentes.

Com a chegada de novas levas de imigrantes, as pequenas comunidades já formadas e organizadas careciam ainda de pastores e de professores, cabendo aos membros da própria comunidade escolher alguém para desempenhar tais ofícios.

Quando, então, no correr dos anos, entraram no país novos contingentes de imigrantes que encontraram pequenas comunidades e escolas zeladas pelos seus conterrâneos, não podendo contar, entretanto, com religiosos que pudessem assumir a tarefa de professor de seus filhos, procurando ajudar-se a si mesmos, investindo

como pastores e como professores aqueles que eram mais aptos para tal tarefa. Foi obra da necessidade. Infelizmente da necessidade se fez hábito (RAMBO, 1999, p. 527).

Mesmo tendo sido colonizada mais tarde, Conventos enfrentou os mesmos problemas que o autor aponta como características do início da imigração. Se quisessem contar com escola, igreja, pastores e professores, as famílias teriam que assumir a responsabilidade de escolher dentre seus membros alguém que se dispusesse a desempenhar as funções religiosas e educacionais.

O governo brasileiro não se preocupou com os assuntos religiosos dos não-católicos, os quais eram autorizados a realizar as práticas religiosas em moradias particulares ou em casas construídas pela comunidade que, entretanto, não podiam exibir qualquer sinal externo de templo (RAMBO, 1999, p. 528).

3. Os registros religiosos em Conventos

A trajetória de alguns registros eclesiásticos permite identificar a filiação; o número de integrantes de cada família; a sazonalidade dos nascimentos e dos casamentos; a profissão dos pais e dos nubentes; o lugar de nascimento e os casamentos realizados; as redes de solidariedade estabelecidas na comunidade e/ou vizinhança; a mortalidade infantil e a expectativa de vida; as doenças; as relações entre etnias e religiões; dentre outros aspectos.

Karnal e Tatsch (apud PINSKY; LUCA, 2011, p. 17) afirmam que o método histórico se assemelha ao de um detetive ou de um médico que, à força de esforços titânicos, deve extrair coisas que só aparecem de forma indireta. Nesse sentido, recomendam reduzir o campo de observação à escala do cotidiano, de uma determinada localidade, vizinhança e/ou de um sujeito singular, em relação às dimensões de uma determinada realidade ou contexto histórico. Apontam ainda para a abrangência do conceito de cultura, dando ênfase aos diferentes temas relacionados à vida cotidiana e as suas práticas, com o objetivo de recuperar as diversas formas dos arranjos sociais, a partir da diversidade das práticas individuais.

A partir dos Registros de Ofício Eclesiásticos procurou-se identificar *como*, *quando* e *com que* intensidade as pessoas nasciam, migravam, casavam e morriam. Etapas que geralmente estão presentes na vida de qualquer pessoa. Esta pesquisa no seu conjunto irá abordar a complexidade de cada uma destas esferas na região que abrangia a colônia de Conventos, entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX. Esse artigo foca especificamente a tradição de batismo.

O acervo de livros de registros eclesiásticos que correspondem ao período de 1865 a 1903 é constituído de sete volumes, que apresentam registros de batismo, casamento e óbito. A equipe de Genealogia RS, da Comunidade Evangélica Luterana da IECLB, foi responsável por digitalizar este material e todos os livros de registros existentes na atual Paróquia de Conventos, desde o volume com os registros mais antigos, até os registros realizados no ano de 2013. A digitalização dos livros originais faz parte do processo de conservação dos dados para sua melhor conservação. Os originais ainda se encontram na Igreja. A maior parte dos dados estão escritos em alemão gótico e exigem conhecimento da grafia para a tradução dos dados.

Figura 2 - Capa dos livros de registros



Fonte: Arquivos da Paróquia de Conventos / Genealogia RS

Cabe destacar a importância do trabalho realizado pelo Pastor Armindo L. Müller, responsável pela transcrição dos dados dos livros de registros datados entre 1865 até 1903. A transcrição se dá conforme a cronologia dos registros realizados pelos pastores, sendo que a divisão ocorre por ano e por categorias, tais como Batismos, Casamentos e Óbitos.

Figura 3 - Capa dos livros que contêm as transcrições



Fonte: Arquivo da Paróquia de Conventos / Genealogia RS

Desse modo, vários são os questionamentos realizados a partir das informações dos livros de Registro, entre 1860 a 1903, de Conventos. Para dar resposta aos diferentes questionamentos, procurou-se, inicialmente, criar um banco de dados, a partir das fontes relacionadas aos nascimentos, casamentos e óbitos. Posteriormente, foi possível realizar a análise, quantitativa e qualitativa das informações levantadas.

Segundo Almeida (2011), o interesse em aproximar-se da experiência individual e da diversidade das trajetórias sociais levou historiadores dos períodos recentes a praticarem micro história social, que requeria ter, como método privilegiado, a prosopografia ou biografia coletiva. O uso generalizado da informática possibilitou a confecção de bancos de dados cada vez mais complexos e ricos. Nesse sentido, pode-se entender que a prosopografia ou biografia coletiva foi concebida como uma mudança de perspectiva em relação à história social tradicional, pautada na documentação serial.

Segundo a autora, nessas novas abordagens, os grupos se definem por suas propriedades relacionais ou por suas imagens recíprocas, além da capacidade de impor uma imagem de si aos outros. Em outras palavras, a prosopografia constitui um recurso para a compreensão do papel histórico desempenhado por determinadas coletividades, já que permite revelar características comuns de determinado grupo social, em dado período histórico. Também permite observar os grupos sociais em suas dinâmicas

internas e em seus relacionamentos com outros grupos e com o espaço de poder. Portanto, a prosopografia auxilia na compreensão de redes e configurações.

Apresenta-se a seguir parte do levantamento em fontes referentes à comunidade evangélica de Conventos. Nos registros de batismo, procura-se identificar a data e o local de nascimento dos meninos e das meninas, a profissão dos pais e a relação entre os nomes dos padrinhos e o nome das crianças batizadas.

4. Batizados

O processo de imigração no Rio Grande do Sul foi planejado a partir de uma lógica agrária, ou seja, os colonos tiveram acesso a terras para desenvolver suas atividades. Tratou-se, portanto, de um projeto agrícola.

Ao tratar dos registros de batizados em Conventos é importante cruzar os dados e/ou estudos sobre a fecundidade e as taxas de natalidade no período:

Grande parte dos imigrantes que chegaram ao Brasil (especialmente os primeiros grupos) foram para zonas rurais, onde a natalidade é maior que nas áreas urbanas. (...). Houve uma rápida expansão (crescimento vegetativo) da população de origem imigrante após sua chegada ao Brasil, causada pela alta nupcialidade, elevada e precoce fecundidade, ou pelo não uso de métodos anticoncepcionais pelas mulheres estrangeiras (CLEVELÁRIO JR, 1997, p. 52).

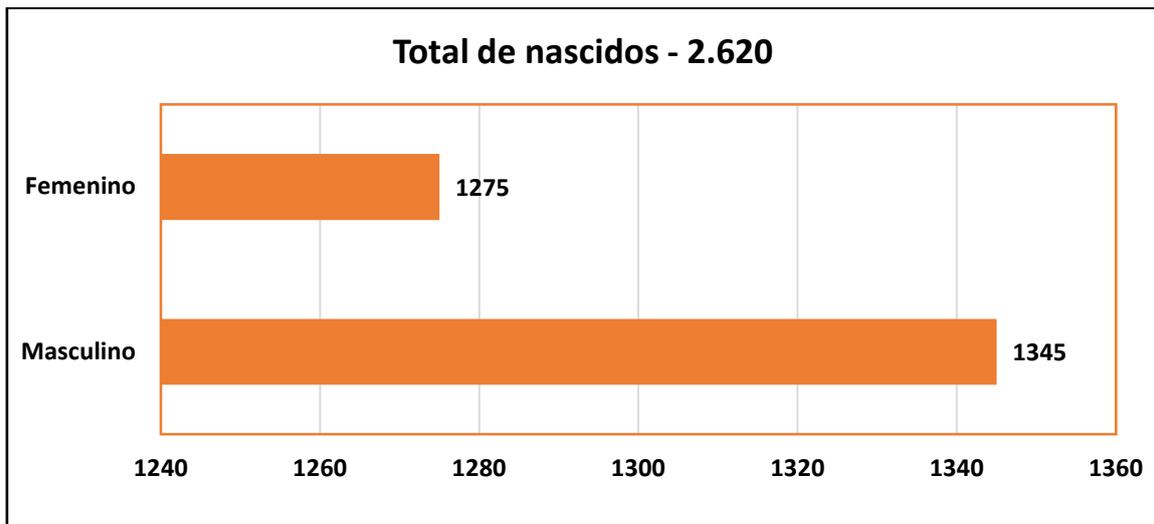
Ao tratar dos registros de batizados em Conventos é importante cruzar os dados e/ou estudos sobre a fecundidade e as taxas de natalidade no período:

(...) os imigrantes italianos e alemães apresentam altas taxas de crescimento vegetativo, devido à nupcialidade precoce, início da procriação também precoce e descendência numerosa. Segundo estudos, o número médio de filhos para as famílias de origem italiana no período entre 1888 e 1909 foi de 9,92 filhos/família; para as famílias de origem alemã, no período anterior a 1895, este número foi de 7 filhos/família (CLEVELÁRIO JR, 1997, p. 52).

Clevelário Junior (1997, p. 52) aponta também que “as mulheres imigrantes aumentaram sua fecundidade relativamente à fecundidade que apresentavam em seus países de origem”. Tal comportamento pode ser observado a partir de fatores como a condição rural, a necessidade de mão de obra para o trabalho na lavoura e o isolamento a que eram acometidos.

Na tabulação dos registros de nascimentos de Conventos, tem-se um total de 2.620 batizados, sendo 1.345 do sexo masculino e 1.275 do sexo feminino, como pode ser visto nos gráficos a seguir:

Figura 4 - Registro de nascimentos



Fonte: Tabulação do autor

Nota-se uma paridade entre os nascimentos de homens e mulheres, com pequena diferença apontando para um número superior de meninos batizados.

Na verificação de batizados ano a ano, constata-se que, do início dos registros, em 1865, até o ano de 1881, os dados apresentaram uma estabilidade no número de nascidos/batizados, girando em torno de 20 a 30 crianças. A partir de 1882, apresenta-se um crescimento mais acentuado, chegando a um total de 182 batizados no ano de 1897.

Figura 5 - Batizados por ano



Fonte: Tabulação do autor

Conforme os dados apresentados na tabela acima, observa-se a evolução do número de nascimentos em Conventos e localidades próximas. A partir do ano de 1885, a taxa de natalidade aumenta significativamente. Pode-se destacar que um dos fatores que contribuíram para esse aumento significativo tenha sido a organização e a evolução econômica da colônia, que passou a atrair um número significativo de famílias para a região, a partir da década de 1880.

A partir de 1901, inicia-se um processo inverso, há decréscimo acentuado no número de registros, que se explica pelo fato das comunidades mais distantes, aos poucos, tornarem-se independentes, constituindo sua própria organização.

Outro fato significativo que ocorreu em Conventos foi o processo de disputa entre duas vertentes religiosas, que culminou com a divisão da comunidade e contribuiu para a diminuição do número de registros de batizados na paróquia. Black (2004, p. 52) ressalta que:

Em consequência desta cisão, a partir do ano de 1914 passaram a existir, em Conventos, duas Comunidades de Confissão Luterana: A paróquia Evangélica Luterana de Conventos (IELB), e a Comunidade Evangélica Alemã de Conventos (IECLB).

A Comunidade Evangélica Alemã de Conventos, pertencente ao Sínodo Rio-Grandense, permaneceu com sua sede original. Já a Igreja Evangélica Luterana no

Brasil - IELB, com a influência do Sínodo de Missouri - Estados Unidos, se separou e formou um novo grupo, dando origem a uma nova comunidade: A Comunidade Evangélica Luterana de Conventos, fundada em 12 de maio de 1917.

5. A escolha dos nomes

Os registros de batismo analisados revelam que, em sua maioria, os nomes escolhidos para os filhos nascidos não ocorriam de forma aleatória, mas possuíam como referência os nomes dos padrinhos. Dessa forma, dos nomes dados aos recém-nascidos no período analisado (1865-1903), cerca de 70% receberam nomes iguais ou idênticos aos nomes dos padrinhos.

Figura 6 - Nomes de Batismo

	nhos: Carlos Meier, Margarida Laufer, Felipe Weber, Christina Mieth. Henrique Nagel e Catharina Metz.
03.11.1872	- Carlos Christiano Mieth - * 24.09.1872, na Colônia de Monte Alverne, f. de Carlos Mieth e Maria Elisabetha Becker. Padrinhos: Carlos Bencke , Carolina Metz, Carlos Gerlach, Elisabetha Bohn, Christian Bencke e Catharina Nagel.
04.11.1872	- Laura Hoffmann - * 24.05.1872, na Colônia de Monte Alverne, f. do lavrador Ernesto Hoffmann e Guilhermina Mohr. Padrinhos: Theodoro Kerckhof e Ernestina Laura Moerike .
24.11.1872	- Elisabetha Guilhermina Immig - * 27.08.1872, na Colônia de Conventos, f. do lavrador Henrique Immig e Luiza Goebel. Padrinhos: Christian Goebel, Carlos Fleck, Elisabetha Schuster e Felipina Goebel.
24.11.1872	- André Eggers - * 08.09.1872, na margem esquerda do Rio Forqueta, f. do lavrador Henrique Eggers e Maria Schweitzer. Padrinhos: André Schweitzer e Catharina Scherer.
24.11.1872	- Elisabetha Plack - * 03.10.1872, na margem esquerda do Rio Forqueta, f. do lavrador Carlos João Frederico Plack e Maria Dauernheimer. Padrinhos: Frederico e Elisabetha Schneider Scherer .
1873	
12.02.1873	- Pedro Fernando Gustavo Adolpho Bröcker - * 25.12.1872, na Picada Bastos, na Colônia de Forqueta, f. do lavrador Bernardo Bröcker e Clara Reinshagen. Padrinhos: Pedro Barth e Carolina Barth.
15.01.1869	- Frederico Hübner - * 06.05.1868, em Conventos, f. do lavrador Jacob Hübner e Catharina Mann. Padrinhos: Frederico Scherer e sua mulher Juliana Göbel, Frederico Balch e Sara Gronhardt. Nota: extraído do original do Pastor Felipe Weber.
25.12.1872	- Jacob Frederico Deckmann - * 25.07.1872, na Fazenda de São Bento, f. do construtor de moinhos Christiano Deckmann e Carolina Pfingstag. Padrinhos: Jacob e Catharina Jost e Frederico e Barbara Rosina Rieth.
02.02.1873	- Carlos Christiano Eckhardt - * 17.07.1872, na Fazenda de São Gabriel, f. do lavrador Felipe Carlos Eckhardt e Carlotta Bauer. Padrinhos: Carlos Pfingstag , Elisabetha Bauer, Christiano e Sophia Eckhardt.
02.02.1873	- Catharina Elisabetha Eckhardt - * 03.01.1873, na Colônia de Conventos, f. do lavrador Guilherme Eckhardt e Catharina Ahrend. Padrinhos: Carlos Pünderich, Catharina e Elisabetha Eckhardt.
09.02.1873	- Catharina Elisabetha Schneider - * 06.12.1872, na margem esquerda do Rio Forqueta, f. do lavrador Jacob Schneider e Barbara Schwinn. Padrinhos: João Schwinn e sua mulher Catharina Elisabetha Wolfahrt .
16.03.1873	- Felipe Guilherme Krieg - * 16.02.1873, em Conventos, f. do lavrador Carlos Krieg e Elisabetha Scharf. Padrinhos: Guilherme Matte e Felipina Altenhofen.

Fonte: MÜLLER: 1998, p. 23

Para SCARPIM (2009, p. 1148)

O parentesco espiritual, muitas vezes, tinha por função estreitar laços entre famílias. Nesse sentido, a escolha do mesmo nome do padrinho ou madrinha da criança,

reforçaria essa ideia. Pitt Rivers ao investigar sobre as funções práticas e ideológicas do compadrio no sul da Espanha, enfatiza a conexão entre a instituição com o nome dado à criança. (...) Sendo o batismo, um segundo nascimento, a qual necessitavam novos pais, o ato de dar o nome do padrinho seria uma forma de concretizar a paternidade espiritual (BURGUIÈRE, 1980: 31). A menor influência dos padrinhos, talvez possa ser explicada pelo próprio fato destes geralmente ser da mesma faixa etária dos pais, enquanto a tradição da escolha dos nomes recaía sobre aqueles de pessoas mais velhas ou falecidas.

A prática da nomeação de parentesco nos nomes dos filhos, segundo os registros analisados em Conventos, difere, por exemplo, se as famílias eram de origem italiana ou alemã, se vinham do sul ou no norte da Europa, se eram católicos ou evangélicos. Nota-se que era comum entre descendentes de italianos a nomeação dos filhos com os nomes dos avós, dos tios e de santos. Para Scarpim (2009, p. 1148), “o parentesco espiritual, muitas vezes, tinha por função estreitar laços familiares. Nesse sentido, a escolha do mesmo nome do padrinho ou madrinha da criança, reforçaria essa ideia”. Acrescenta também que: “sendo o batismo, um segundo nascimento, a qual necessitavam novos pais, o ato de dar o nome do padrinho seria uma forma de concretizar a paternidade espiritual”.

Também era comum o nome dado a uma criança falecida ser o mesmo da que viria a nascer posteriormente,:

A prática de dar o mesmo nome do irmão falecido ao filho subsequente se mostrou significativa. A maioria dos casais que tinham um filho falecido, o homenageavam colocando seu nome em um irmão que nascesse depois. É claro que, esses dados não correspondem ao total de crianças nomeadas através dos irmãos falecidos, mas sim uma amostra. De acordo com Jean-Claude Sangoï, numerosos estudos mostram que, particularmente nas regiões mediterrânicas da Europa, dar o prenome de um parente falecido para a criança era considerada uma obrigação explícita. (SCARPIM, 2009, p.1149)

Nos registros de batismo, observou-se que havia dois nomes e sobrenomes iguais. No cruzamento dos dados verificou-se que a filha de Carl Huwe Taffe Filho e Elise Musskopf, nascida em 08.07.1896 e falecida no mesmo dia, recebeu o nome de Leopoldine Taffe. A filha de Carl Jacob Taffe (irmão de Carl Huwe Taffe Filho) e Catharina Hepp, que nascera no dia 04.07.1896, recebeu também o nome de Leopoldine Taffe em homenagem a criança falecida.

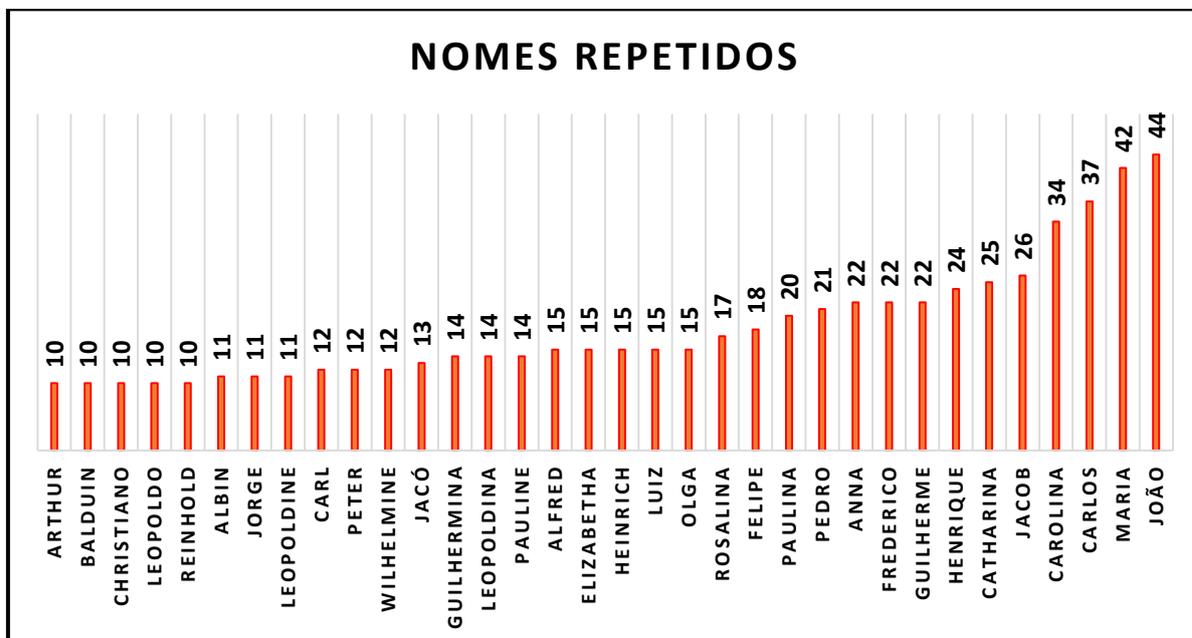
Figura 7 - Registro de Batismo

254	<u>Leopoldine</u> Dahl + 1.3.1894	1896 An 4 Juli	1896 An 4 August	Carl Truffe f. l. l. l. Carl, Philippine Clara	Rose Knecht Jacob, Elisabeth Neppenthal	Freigebote	Freigebote	Christian Truffe, Christoph Brack, Heinrich Krug, Philippine Truffe, Karin Schwaner, Louis Salmer
255	Peter Reinhold Geben	1896 An 7 Mai	1896 An 5 August	Peter Pösch Karin, Lisa Krug	Josephine Beck Carl, Carl, Beck, Jedor	Munche	Munche	Albert Schrock, Jacob B. Brack, Josef Paulus, Christian Beck, Pauline, Pauline, Maria Heide, Karin Schwaner
256	<u>Leopoldine</u> Dahl	1896 An 4 Juli	"	Carl Truffe Carl, Philippine Clara	Catharina Krug Peter H., Elisabeth Brack	Freigebote	Freigebote	Rudolph Brack, Albert Heide, Heide, Carl Krug, Leopoldine Paulus, Karin Schwaner

Fonte: Livro nº 2 (25.9.1894 a 3.5.1903) – Registros de Batismo de Conventos, p. 52.

Os nomes de nascidos e batizados se repetiam constantemente na região de colonização de Conventos. Dentre os nomes com maior incidência de repetição, os dez mais citados são: João com 44 vezes, Maria com 42, Carlos com 37, Carolina com 34, Jacob com 26, Catharina com 25, Henrique com 24, Anna, Frederico e Guilherme com 22, Pedro com 21 e Paulina com 20.

Figura 8 - Nomes



Fonte: Tabulação do autor

Percebe-se nessa figura a incidência de nomes típicos da tradição germânica, muitos deles mantendo inclusive a forma alemã. Outros, como João e Maria, registrados em português para nomes no qual havia correlato em alemão, foram mantidos na forma portuguesa. Nos registros se percebe também que, entre os evangélicos, a prática de homenagear santos no nome dos filhos não era comum.

Conclusão

O presente artigo faz parte de um trabalho mais amplo com os livros de registro da Paróquia de Conventos. Conforme referido anteriormente, também serão analisados registros de casamento e óbitos na referida comunidade.

Os dados aqui apresentados ainda estão em fase de análise. No que diz respeito aos registros de batismo é possível visualizar algumas tendências. A primeira delas era homenagear os padrinhos com o nome dos batizados. Essa tendência vinha a reforçar as relações de compadrio que existiam nas áreas coloniais, ou seja, estreitar laços familiares. Um segundo aspecto a ser pontuado, refere-se aos nomes que, em boa medida, mantiveram suas tradições germânicas, tais como Carolina, Jacob, Catharina, Henrique, Guilherme, Frederico, Anna. Chama a atenção que o nome João e Maria foram abasileirados. É provável que sejam nomes compostos, daí a necessidade de voltar aos registros para um cruzamento mais preciso. Por fim, se percebe uma tendência de, diante da morte de um filho, repetir o nome no próximo nascido.

Referências

ALMEIDA, Carla Beatriz de. **A prosopografia ou biografia coletiva: limites, desafios e possibilidades.** Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011. Disponível em: <

http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300892678_ARQUIVO_anpuhsp2011.pdf>

Acesso em: jun. 2015.

BLACK, Olavo. **Colinas da Esperança: Conventos - 150 anos de história.** Lajeado/Porto Alegre: Evangraf, 2004.

CLEVELARIO JR, Judicael. **A participação da imigração na formação da população brasileira.** Disponível em: https://www.rebep.org.br/revista/article/view/421/pdf_396. Acesso em 20/04/2016.

DREHER, Martin N. **Igreja e Germanidade**. São Leopoldo: EST, 1983.

FALEIRO, Silvana Rossetti. **Lajeado** – Perfil histórico étnico-social (do período indígena à colonização). Lajeado: 1996.

KARNAL, Leandro; TATSCH, Flavia. G. Documento e História. A memória evanescente. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (orgs.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2011, p. 9-27

MÜLLER, Armindo L. **Comunidade Evangélica de Conventos** – Primeira Parte – Grafocem, 1998.

_____. **Comunidade Evangélica de Conventos** – Segunda Parte – Grafocem, 1998.

MULLER, Telmo Lauro. **Colônia alemã: histórias e memórias**. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia, 1981.

RADÜNZ, Roberto. **A Terra da Liberdade**. Caxias do Sul / Santa Cruz do Sul: Educus / Edunisc, 2009.

RAMBO, Arthur Blasio (Tradução). **Cem Anos de Germanidade no Rio Grande do Sul – 1824-1929**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.

ROCHE, Jean. **A Colonização Alemã e o Rio Grande do Sul**. Editora Globo, 1969, V. 1.

SCARPIM, Fábio Augusto. **Nomes De Batismo, Um Bem Simbólico: valores Étnicos e Culturais nas Práticas de nomeação em um grupo de Imigrantes Italianos (Campo Largo – PR, SEC. XIX E XX)** IV Congresso Internacional de História – Maringá/Paraná, 9 a 11 de setembro de 2009.

SCHIERHOLLT, José Alfredo. **Grão de Mostarda: caminhada da Paróquia Santo Inácio de Lajeado**. Lajeado, 1997.

_____. **Lajeado I** – Povoamento, Colonização, História Política. Lajeado: Prefeitura Municipal, 1992.

A CONGREGAÇÃO MISSIONÁRIA CAPUCHINHA NA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO E DA SAÚDE NO MARANHÃO

Maria Goretti Cavalcante de Carvalho

Universidade do Vale do Rio dos Sinos –
UNISINOS

Resumo: Este texto propõe-se a apresentar ações relacionadas ao projeto missionário capuchinho lombardo no Maranhão (Século XX), tendo como base a memória da Congregação Missionária Capuchinha. É um estudo motivado pela questão principal: até que ponto a Congregação Missionária Capuchinha, fundada pela Missão dos Frades Capuchinhos italianos, no Pará (1904), pode ter contribuído no âmbito da saúde, e no plano cultural da sociedade maranhense, no que se refere à educação. Objetiva-se apresentar a memória da Congregação Missionária Capuchinha (1910-2000), para situar, em seu projeto missionário, uma razão. O referencial teórico estará circunscrito na Memória (LE GOFF, 1992; HALBWASCHS, 2006; NORA, 1981). Espera-se ampliar as referências sobre memórias de atividades missionárias italianas no Norte e Nordeste brasileiros.

Introdução

Na memória da Congregação Missionária Capuchinha – C.M.C. encontra-se a presença dos Frades Capuchinhos (OFM Cap) italianos, no Maranhão. Uma história muito expressiva, mas, que ainda adormece em pastas de documentos, nos arquivos capuchinhos; no patrimônio arquitetônico e cultural, constituído de museus, escolas, hospitais, aguardando quem tenha fôlego de torná-la acontecimento discursivo, e inscrevê-la nos espaços de memória.

Estes Capuchinhos vieram da Província de São Carlos, em Lombardia¹ – Norte da Itália, para fundarem uma Missão no Norte do Brasil, a convite do Governo republicano, em 1891. Eram chamados Missionários Apostólicos, e iniciaram as suas atividades missionárias em 1894, com os indígenas da região de Barra do Corda - MA, com as Missões Populares e, a partir de 1901, na gestão de paróquias, de escolas e de hospitais, no Maranhão, expandindo-se para o Pará, o Amazonas, o Piauí e o Ceará.

¹A Província Capuchinha de São Carlos em Lombardia é constituída de frades capuchinhos das “províncias de Bergamo, Brescia, Como, Cremona, Mantova, Pavia, Sondrio, Varese e Milão onde fica a capital”. (COELHO, 1993, p.142).

Em função de demandas importantes, decorrentes de uma catástrofe na Missão em Alto Alegre-MA, algumas providências foram necessárias, a exemplo da fundação da Congregação Missionária Capuchinha, feminina, em 1904, para cuidar da educação das meninas indígenas, no Pará – a Congregação Missionária Capuchinha, bem como para a colaboração missionária junto aos frades e pastoral nas Dioceses.

A memória destes missionários capuchinhos lombardos contém registros importantes, que apontam os vestígios, entendidos como “rastros, distância, mediação, uma história, uma reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais” (NORA, 1981, p.1), de uma história intensa, cheia de rupturas e continuidades de ações missionárias. Vestígios de atividades que foram se desenvolvendo e se redimensionando, em virtude de catástrofes e demandas decorrentes. Mas, é uma Memória que aciona aquilo que ainda é vivo na consciência do grupo de capuchinhos, e na comunidade. Isto porque, “só retém do passado o que dele ainda é vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que o mantém. (HALBWACHS, 2006, p. 70). E, concordando com Le Goff,

“O que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores” (Le Goff, 1990, p. 535).

Neste sentido, e com base na memória da Missão capuchinha lombarda, no Maranhão, relato nesta oportunidade parte de uma história missionária, cujas ações continham em si ideologias, costumes e práticas de imigrantes missionários italianos, que se expandiram em diversos âmbitos, a exemplo da educação e da saúde no Norte e Nordeste brasileiros. Destas ações missionárias, houve expressiva fundação de escolas e de hospitais, de fraternidades, com assistência social, orientada e subsidiada com recursos italianos e brasileiros, para atenderem as demandas sociais, educacionais e da saúde, enfatizando-se os cuidados com os leprosos em São Luís-MA, Belém-PA e Manaus-AM.

1. Primeiros capuchinhos lombardos no norte e nordeste brasileiros

A presença dos Capuchinhos, no limiar da República, a convite do Governo brasileiro, foi possível em virtude de uma demanda missionária - as *missões indígenas*, ao longo do rio Amazonas. “[...]. Iniciam-se logo as conversações que se concluem e se resumem num programa ratificado pela Santa Sé no dia 12 de janeiro de 1892”

(CUTER, 1993, p. 59). Este programa constituiu algumas providências tomadas pelo Governo Geral da Ordem, como:

[...] a antiga Prefeitura de Pernambuco é confiada à Província capuchinha de Milão como ponto de partida e de apoio para a futura missão entre os índios; a Província de Milão aceita também o compromisso desta missão entre os índios do Rio Amazonas (CUTER, 1993, p. 59).

À época, foram confiadas a esses missionários de diferentes Províncias religiosas várias regiões. Isto possibilitou a liberdade da fundação de algumas fraternidades e casas de formação, em vista de ações que pudessem fortalecer a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos.

Diante de tal possibilidade, da Europa, “[...] numerosos frades, estimulados pelos superiores e mestres [...] partiram para a longínqua Amazônia” (BENEDITINOS, 1999, p. 6). Eram os capuchinhos lombardos, representando a Província monástica de Milão que chegavam entusiasmados e dispostos a desenvolver seus trabalhos missionários, nas ações pastorais, educando com princípios cristãos, cuidando de doentes, sobretudo os hansenianos, influenciando pessoas, comunidades e, com isso, os costumes e comportamentos.

Foram escolhidos no dia 14 de outubro de 1891 os “[...] seis primeiros missionários: Fr. Vito de Martinengo, Fr. Mansueto de Peveranza, Fr. Samuel de Seregno, Fr. Emiliano de Goglione, Fr. Paulo de Trescorre, Fr. Daniel de Clusone” (CUTER, 1993, p. 59). Estes frades, logo iniciam os preparativos de instrumentalização para desenvolverem seus trabalhos em terras distantes, desconhecidas. Então,

[...] no dia 3 de novembro partem para Roma e, no Colégio Missionário ‘Santi Quattro’, dedicam-se ao estudo da língua portuguesa, da história e da cultura brasileira sob a orientação de Fr. Luís de Cimitelle, missionário no Brasil por mais de 23 anos. (CUTER, 1993, p. 59).

Chegaram cheios de entusiasmo para os serviços missionários, que abrangiam a catequese indígena, em Recife (24 de abril de 1892). Daí por diante começam a surgir os primeiros “[...] encontros-confronto com a realidade da Cruz inseparáveis na atividade missionária” (CUTER, 1993, p. 59). Segundo o mesmo autor, morreram dois frades logo no primeiro ano de chegada, vitimados pela febre amarela (Fr. Emiliano e Fr. Vito). O pequeno grupo, já provado pelo sofrimento e pela morte, foi fortalecido com a presença de Fr. Carlos de S. Martino Olearo e de Fr. Afonso de Castel di Lecco, chegados a Recife no dia de Natal de 1892.

Alguns acontecimentos imprevistos acabaram por modificar os projetos iniciais. Cuter (1993) assinala que em 21 de novembro de 1891, o governo Floriano Peixoto

(1891 a 1894) deixa de incentivar o projeto da catequese indígena na região amazônica. Neste momento, “[...] preocupados com a falta de assistência religiosa na Amazônia os frades capuchinhos preferiram estabelecer a Missão indígena no Maranhão”, (NEMBRO, 1974, p.59). Afastam-se da Prefeitura Apostólica de Pernambuco.

Quem definiu esta questão foi o Frei Carlos de S. Martino Olearo (considerado o fundador da Missão dos Capuchinhos lombardos) que, após uma tomada de iniciativa, envia uma carta ao Bispo de São Luís (Dom Antônio Alvarenga), esclarecendo a situação e pedindo o apoio necessário para iniciar efetivamente a Missão indígena na região amazônica. Nesta oportunidade, Frei Carlos consegue condições ideais para poder esclarecer e programar a Missão indígena que tanto desejava.

Frei Carlos começa a esboçar um plano de catequese indígena e chega à conclusão de que para realizá-lo, a maneira mais viável é aceitar a assistência pastoral de paróquias localizadas perto de aldeias, de modo que sirvam como ponto de apoio para fecundo trabalho junto aos índios (CUTER, 1993, p. 60).

Com o afastamento temporário da Província lombarda dos compromissos com a Prefeitura de Pernambuco (assumidos posteriormente pela Província capuchinha de Nápoles), os campos específicos dos trabalhos dos Capuchinhos tornam-se, portanto, os Estados do Maranhão, do Piauí, do Ceará, do Pará e do Amazonas.

Logo que chegaram ao Norte do Brasil, os Missionários Capuchinhos italianos iniciaram seu trabalho com o objetivo de cristianizar o índio através da instrução religiosa, visando, primeiramente, os adultos, deixando surgir a necessidade da criação de colégios para os meninos e as meninas indígenas.

Em 1895, os capuchinhos se instalaram em Barra do Corda, onde assumiram a Paróquia daquela cidade. Criaram ali uma escola, neste mesmo ano, para os meninos indígenas. Para os frades, esta iniciativa tem êxito, pois “[...] a escola logo chegou a ter oitenta alunos, aos quais os missionários davam instrução primária, conhecimento de música, olaria e sapataria” (ZANNONI, 1998, p. 102).

Com o apoio da sede da Vice Província capuchinha lombarda, em São Luís (MA), no Convento de Nossa Senhora do Carmo, os capuchinhos levaram adiante suas experiências missionárias em Alto Alegre, que está situada entre os municípios de Grajaú e Barra do Corda e possui um número significativo de aldeias indígenas. Lá os missionários construíram escolas, igrejas, casas e engenhos.

Além do projeto catequético, os “[...] missionários pretendiam desenvolver a agricultura através do plantio de arroz, milho, amendoim, feijão, cana-de-açúcar, batata

doce, mandioca e arvores frutíferas” (ZANNONI, 1998, p. 102). Tal empresa, realizada na Colônia de Alto Alegre, seria para o sustento das escolas das meninas e dos meninos em Barra do Corda. A organização da escola das meninas era mantida pelas freiras italianas da Congregação de Madre Rubatto. Eram estas as professoras de primeiras letras, cálculo, etiqueta, prendas domésticas, música e o catecismo.

Não é possível afirmar, contudo, que esta missão catequética teve grande êxito, visto que muita insatisfação por parte dos indígenas levou aos conflitos graves e catastróficos ocorridos naquela região. Trata-se do *Massacre de Alto Alegre*, onde cerca de 200 pessoas foram vitimadas pelos índios durante uma celebração da missa, no dia 13 de março de 1901, estendendo a mortandade por mais uma semana, vitimando crianças, colonos, fazendeiros e quem se atrevesse chegar próximo aos corpos.

Após o massacre, os frades sobreviventes, que estavam em São Luís, foram comunicados a se retirarem das atividades missionárias de Alto Alegre, o que os levou a migrarem para o Pará, onde dariam continuidade à missão retomando uma frente missionária que já havia sido iniciada, em Santo Antônio do Prata.

Alguns frades seguiram para o Ceará, a exemplo do Frei João Pedro. Este, após algum tempo de trabalho no território cearense, voltou a São Luís para desempenhar outras tarefas, como atender ao clero, visitar comunidades distantes, substituir os frades enfermos, enfrentando a morte de outros, enfim, eram muitas as demandas pela atenção e trabalhos deste missionário. Ele foi transferido para Belém-PA, em 1902, para ampliar o campo missionário e para melhor tratar dos interesses da Missão que, ousadamente estendia-se ao Alto Solimões. Esta extensão se deu devido ao “[...] convite do Mons. Hipólito Costa para a evangelização ao longo do Rio Negro e do Rio Solimões” (ZAGONEL, 2001, p.15).

Frei João Pedro preocupava-se e refletia sobre tudo o que acontecia e todas as demandas que lhe requisitavam. Aceitava os compromissos, que não eram poucos, mas sempre com atitudes reflexivas. Pensava ele:

[...] - O superior é irmão entre irmãos. Ele deve procurar imprimir à Missão aquela atividade e dinamismo adequados, porém, às vezes também ele se sente cansado, deve zelar pela observância- mas frequentemente se a perceber por própria experiência, de quanto ela pesa. (BENEDITINOS, 1999, p. 12).

Sem freiras para a educação das meninas indígenas, no Pará, os frades investiram apenas na educação dos meninos, o que causou insatisfação do governador da época, Augusto Montenegro (1902 a 1908). Este exigiu dos frades, que para

continuarem a missão naquela região eles deveriam resolver também a educação das meninas índias.

Em visita à Colônia do Prata, o governador Augusto Montenegro, vendo o esforço dos frades, resolveu dar o apoio necessário ao trabalho, visto que ficou bastante admirado pelo que havia evidenciado e tratou de saldar os débitos, que tinha com os missionários, e organizar um novo contrato para a continuidade dos trabalhos dos Capuchinhos, aumentando-lhe os compromissos, inclusive, de assumirem a educação feminina. O Governo também se comprometeu em “[...] assumir todas as despesas concernentes à alimentação e moradia das Freiras e, além disso, dar uma subvenção anual 1000 Liras para o vestuário”(NEMBRO, 1974, p. 12). Este foi o grande feito que funcionou como uma motivação em prol da Missão. Isto porque,

[...] a impressão que esta visita lhes causou exigiu deles uma atitude coerente: maior interesse por aquela obra, onde encontraram um Instituto masculino e uma escola feminina, uma banda musical dos alunos, um ativo trabalho de índios e civilizados, etc. (CONGREGAÇÃO..., 1982, p.136).

Dentre as cláusulas do novo contrato (formulado numa conversação informal e assinado entre a Missão e o Governo) continha a Quarta cláusula, cujo conteúdo era o dever dos missionários colocarem irmãs para assistirem o Colégio feminino indígena fazendo com que este estabelecimento funcionasse adequadamente. Mais tarde este contrato foi oficializado sob aspecto jurídico, estabelecendo um acordo definitivo com a Missão.

O contrato era o documento que exigia grandes responsabilidades de cumprimento, requisitando mais uma vez a retidão, ação e perseverança do Frei João Pedro. Nembro (1974) registra que o contrato constava de 14 cláusulas e, dentre elas, tratava da responsabilidade do Superior Regular perante o Governo, da escolha e apresentação do pessoal dirigente e docente, do ensino, do tratamento das Freiras etc.

Contudo, ainda não havia freira. Neste desafio de continuar ou não a missão, o Superior Regular Frei João Pedro de Sexto São João, da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos buscou, por todos os meios, freiras que estivessem disponíveis em ajudá-los. Não tendo êxito nesta procura, resolveu convidar cinco moças catequista, em Canindé-CE, para se congregarem. Investiu no convite a cinco jovens cearenses com a esperança de atender ao anseio de todos e anunciar os preparativos para a fundação de uma Congregação.

Fez contato com o Frei Matias, diretor espiritual das moças de Canindé, na finalidade de que este seria seu intermediário sobre o “Projeto do Superior de Missão, que as convidava para assumirem tal compromisso apostólico, nas Colônia de Santo Antônio do Prata”(CONGREGAÇÃO..., 1982 p. 141). Eram moças da Ordem das Terceiras Franciscanas (seculares) do lugar e gozavam dos privilégios de serem chamadas de “[...] ativas, prestimosas, animadas de sólida piedade, engajadas na catequese dos alunos do colégio e algumas também na grande escola paroquial da residência”(NEMBRO, 1974, p. 16).

Conseguiu o aceite das moças e providenciou a fundação de uma Congregação Missionária Capuchinha, feminina, brasileira, em Belém (PA), no dia 18 de dezembro de 1904, cumprindo mais um compromisso que surgira na sua Missão ao Brasil, em meio a muitas dificuldades. Estas jovens tinham em si a disponibilidade do servir, atribuindo às suas escolhas pessoais uma mística religiosa.

Registra Nembro (1974) que, após passados 10 anos no Brasil, o Frei João Pedro retornou à Itália para rever seus familiares, os amigos e providenciar mais alguns recursos para a Colônia do Prata e os colégios, retornando logo que possível a Belém em janeiro de 1906.

Nas leituras das obras sobre o Frei João Pedro, elaboradas por autores como Irmã Teresinha Maria de Beneditinos, Frei Metódio da Nembro e outros, notamos o quanto ele era dinâmico e não abandonava nada que pudesse depender da sua assistência missionária.

Sobre a história pessoal de Frei João Pedro, Nembro (1974) relata que a fadiga, o clima, a solidão das viagens sem qualquer conforto, as intempéries, as peripécias de toda espécie enfraqueciam ou matavam os missionários. O Frei João Pedro foi um desses missionários que trabalhou intensamente, comprometendo o quadro de saúde, já bastante debilitado, e que veio a falecer aos 45 anos de idade, em Fortaleza (CE), no dia 5 de dezembro de 1913, após 19 anos de vida missionária. Era um frade admirado por todos os seus companheiros e companheiras.

2. A fundação da congregação missionária capuchinha

Após todos os esclarecimentos, reflexões e recolhimento individuais, as cinco moças de Canindé, disseram o SIM à nova vida que levariam ao trabalho que, por

consequente, desenvolveriam, mostrando-se espontaneamente felizes, pois era aquilo mesmo que almejavam um dia. Assim,

[...] Frei João Pedro admitia à vida religiosa capuchinha cinco moças cearenses, revestindo-as, solenemente, com o burel franciscano [...] ali, estavam cinco corações, que batiam num mesmo ritmo, desejos de se oferecerem ao serviço de Deus e do próximo (BENEDITINOS, 1999, p. 18).

Estas moças trocaram de nome, como exige o protocolo de profissão. E no dia 18 de dezembro de 1904, a Missão Capuchinha do Norte do Brasil organizou e concretizou a cerimônia de profissão. Após a profissão das Irmãs, o “Frei João Pedro deu a elas oportunas orientações, incluindo as referentes ao uso do hábito, do cordão, do crucifixo e como deva ser a postura habitual de uma pessoa religiosa” (NEMBRO, 1974, p.22).

As primeiras Irmãs congregadas foram:

Irmã Isabel Maria de Canindé (Francisca Barbosa Magalhães); Irmã Madalena Maria de Canindé (Maria de Nazaré dos Santos Lessa); Irmã Verônica Maria de Canindé (Cecília de Paula Pimenta); Irmã Clara Maria de Canindé (Ana Xavier Macambira) e Irmã Inês Maria de Santa Quitéria (Maria Babosa Cordeiro). (CONGREGAÇÃO..., 1982, p. 148).

Depois do Concílio Vaticano II, documento elaborado a partir de uma revisão de preceitos eclesiásticos, foram tomadas outras decisões quanto à troca de nomes. As Irmãs que desejarem voltar ao nome de batismo aí poderia voltar e acrescentar o nome de família. Muita gente fez isso para facilitar seu cotidiano, inclusive por conta dos documentos civis.

As recentes congregadas deveriam dar assistência a todos, mas de “modo especial aos pequenos e às pequenas, ensinando-lhes a amar a Deus e a Nossa Senhora, procurando instruí-los e educá-los na escola, prestando ao mesmo tempo assistência à juventude” (NEMBRO, 1974, p.24). Assim nasceu uma proposta educativa, sem grandes jornadas pedagógicas, mas com uma significação ideológica.

Então, naquele dia 19 de dezembro de 1904, elas foram muito bem recebidas e toda a comunidade do Prata estava feliz com a chegada das Irmãs, fazendo com que desaparecessem o desânimo, a desconfiança e o temor por estarem frente a um grande desafio. Então, naquele dia 19 de dezembro de 1904,

[...] eram dezessete horas quando chegaram à Colônia. Em frente à Capela, postara-se a multidão, juntamente com os Religiosos, aguardando a chegada do Superior da Missão, trazendo Religiosas para assumirem a escola e colaborarem, diretamente, na evangelização. (CONGREGAÇÃO, 1982 p. 152).

Os acontecimentos sobre a fundação da Congregação, profissão das Irmãs e instalação de moradia, foram muito rápidos. As Irmãs assumiram imediatamente a

educação feminina, em especial das indígenas. Fizeram a inauguração oficial da escola na presença do Governador do Estado, acompanhado pela comitiva que representava a elite política do Pará. Estava, então, tudo organizado, legitimado e oficializado.

Monteiro (1993) informa-nos que a CMC recebeu, na sua fundação, o nome de *Irmãs Terceiras Regulares de São Francisco de Assis do Norte do Brasil*; mais tarde, *Irmãs Terceiras Regulares Capuchinhas* e, posteriormente, *Irmãs Terceiras Capuchinhas do Brasil*. Após a sua aprovação definitiva em 1958, a CMC passou a denominarem-se *Irmãs Missionárias Capuchinhas de São Francisco de Assis, do Brasil*.

A Regra e Vida da CMC é a mesma vivenciada pelos Irmãos da Ordem Regular de São Francisco. O carisma da CMC, segundo Gianellini (1993), é internalizar o franciscanismo, seguindo os princípios cristãos que contemplam a pobreza, a humildade e o sacrifício. Sua finalidade é viver, na Igreja, o Evangelho de Jesus Cristo, à semelhança de São Francisco, dedicando-se em especial, aos pobres. Assim, exercem atividades de educação formal e popular, de saúde, de assistência aos hansenianos, à velhice e à infância abandonada. É possível dizer que tal carisma alimenta-se da mística.

A Congregação possui um Estatuto e conta com mais de trezentas Irmãs, que formam fraternidades (casas) desde Benjamim Constant, no Alto Amazonas, até São Roque, no sudeste brasileiro. Segundo Gianellini (1993) foi a partir de 1924, então, atendendo às exigências do Direito Canônico, a CMC passou a ser diocesana, sendo eleita a primeira Superiora Geral, Madre Gertrudes Maria de Fortaleza.

Em muitos Estados do Brasil, as Irmãs Capuchinhas desenvolvem seus trabalhos em colégios, hospitais, creches, asilos e outros. Nesse momento, as atividades das religiosas, que antes estavam voltadas para a educação indígena, passam a atender outras demandas como trabalhar diretamente com o povo, pois o seu carisma orienta e motiva ao trabalhar onde há demanda de assistência.

A CMC logo se fortaleceu e se desdobrou, contando, no ano 2000, com cinquenta e oito casas, das quais cinquenta e cinco no Brasil, duas na África e uma no Equador. Quanto às escolas, as Irmãs Capuchinhas possuem atualmente dezesseis no Brasil, sendo cinco no Maranhão.

3. A congregação missionária capuchinha em ação

Em 1910, as Irmãs Missionárias Capuchinhas escolheram o Maranhão para suas atividades apostólicas, tendo como ponto inicial a cidade de Barra do Corda, onde inauguraram o Educandário *São José da Providência*. Desenvolveram seus trabalhos pedagógicos e tiveram muito êxito nos anos posteriores, cooperando com a juventude através do Ginásio *Nossa Senhora de Fátima* e Escola Normal Pedagógica da referida cidade (1962).

O Educandário *Santa Cruz*, no bairro do Anil e o Orfanato *Santa Luzia* (São Luís) foram criados em 1913, tendo ambos, por finalidade, a educação e instrução da juventude. O Educandário *Santa Cruz*, também funcionou como noviciado, incumbindo-se da formação de jovens, que desejavam se incorporar à Congregação das Capuchinhas. Quanto ao Orfanato Santa Luzia, “[...] dedicou-se com desvelo, às crianças desprotegidas da sorte, pela orfandade. Desde sua fundação, já acolheu 326 órfãos e hoje encerra um total de 94”. (JORNAL..., 8/9/1962, p. 10).

As Irmãs foram para Grajaú em 1922 e fundaram o Educandário *Sagrada Família*, chegando até Turiaçu, onde instalaram o Educandário *Jesus Maria José*, que foi extinto em 1941. Os trabalhos educativos iniciavam-se sempre nos centros catequéticos, onde trabalhavam nos domingos, quase o dia todo.

Em Imperatriz, as Missionárias Capuchinhas deram início à fundação do Educandário *Santa Teresinha* (1924), onde funcionou anos depois a Escola Normal Regional. Em 1932, despontou em Caxias, o Educandário *São José*, que deu origem, não só ao Curso Ginásial, como também ao Normal Regional e Pedagógico. Em 1948, as Irmãs criaram o Educandário *São Francisco*, em Presidente Dutra (MA), onde mais tarde funcionaria a Escola Normal Regional. As Irmãs trabalhavam na Escola Normal Regional das regiões. Estas escolas tinham como origem os Educandários fundados por elas.

O ano de 1949 foi marco de duas grandes fundações: o Patronato *Nossa Senhora Aparecida* (Morros) e a Escola de Enfermagem *São Francisco de Assis* (São Luís), que legou ao Maranhão, algo de sublime que ainda não possuía. Eram

ENFERMEIRAS e AUXILIARES DE ENFERMAGEM - Anjos Brancos - o velar abnegadamente à cabeceira dos que sofrem. A Escola de Enfermagem, foi transformada em Faculdade, está agregada à Universidade do Maranhão. (JORNAL..., 1962, p. 10).

Aumentava bastante a fundação de casas das Irmãs Missionárias no Maranhão. Em 1957, surgiu o Educandário *Santa Filomena*, em Codó. Em Balsas, fundaram o Educandário *Nossa Senhora de Lourdes* (1958), onde no ano seguinte funcionaria a Escola Normal Regional. Este trabalho motivava o ingresso de outras jovens à vida religiosa. Era claro o aspecto místico da vocação: acreditavam servir a Deus pela educação, com a vocação, que segundo elas, é um chamado; é um sentimento de ir ao encontro de algo que lhe dê razões de existência.

Em 1959, em São Luís foi fundado o Instituto *Divina Pastora*, no bairro chamado Roma Velha. No município de Esperantinópolis, surgiu então o Educandário *Santa Rosa de Viterbo* (1960), acolhendo crianças de ambos os sexos. Portanto, estas fundações foram significativas na construção da história da educação maranhense, pois

[...] o Maranhão é um dos Estados mais trabalhado pelas Irmãs Missionárias Capuchinhas, que soube corresponder com ação cooperadora, não só pelas autoridades eclesásticas, como dos poderes públicos, immortalizando assim as inesquecíveis palavras do saudoso Dom Francisco de Paula e Silva, dirigida às Capuchinhas ao pisarem a terra maranhense: 'O MARANHÃO RECEBE AS IRMÃS DE BRAÇOS ABERTOS. (JORNAL ..., 1962, p. 10).

Hoje as Escolas existentes no Maranhão são: Instituto *Divina Pastora*, o Centro Assistencial *Divina Pastora* e a Escola de Enfermagem *São Francisco de Assis* (São Luís); Escola *Santa Teresinha* (Imperatriz); Colégio *São José* (Caxias) e Escola *Santa Filomena* (Codó). Com as mesmas diretrizes existe em Abaetetuba, no Pará, o Instituto *Nossa Senhora dos Anjos*.

O Centro Assistencial do Divina Pastora, situado na Comunidade de Canudos (um assentamento comunitário localizado na periferia da cidade de São Luís-MA / bairro do Turu) atende:

[...] cerca de cento e oitenta crianças, através da Educação Infantil e Alfabetização para cerca de sessenta adultos. Oferece quatro mini-cursos para a comunidade, tais como corte e costura, trabalhos artesanais, informática, salgados, doces, através de sistema rotativo. Atende cerca de cem idosos da comunidade, **dá assistência religiosa através da catequese**, atende às mães na organização do clube das mães etc. (JORNAL..., 2002, p. 8).

Estas Escolas possuem um Regimento Escolar Unificado, que determina a estrutura didático-pedagógica administrativa e disciplinar.

Possuem uma entidade mantenedora denominada por ASSOCIAÇÃO DAS IRMÃS MISSIONÁRIAS CAPUCHINHAS - AIMCA, devidamente registrada no Cartório de Registro Civil das pessoas Jurídicas Pergentino Maia, sob n.º de ordem 36 do livro n.º 01 às folhas 42 e 44, em 14 de maio de 1932, em Fortaleza-Ceará.

O objetivo geral das ESCOLAS da Congregação está em:

Proporcionar ao educando a formação necessária ao desenvolvimento de suas potencialidades como elemento de auto realização, preparação para o exercício da cidadania, oferecendo uma educação de qualidade que o ajude a prosseguir seus estudos, em conformidade com a LEI n.º 9394/96, de 20/12/1996 e demais dispositivos legais atinentes.(ASSOCIAÇÃO..., 1999, p.6).

Além do trabalho missionário no âmbito da educação, as Irmãs missionárias Capuchinhas também trabalharam em hospitais de Belém, de Manaus, no Leprosário do Bonfim, em São Luís-MA, e no Hospital da Beneficência Portuguesa, como enfermeiras. Na cidade de Grajaú, auxiliando o frade capuchinho médico Alberto Beretta, em partos, cirurgias e atendimentos ambulatoriais, no Hospital projetado e construído por ele e por seus irmãos engenheiros, que vieram da Itália para esta construção: *Hospital São Francisco de Assis*, que depois foi doado à Sociedade Beneficente São Camilo, para que estes cuidassem, os Camilianos de São Paulo. Enfim,

“A Congregação cresceu ajudando e colaborando Nos trabalhos com os frades capuchinhos lombardos, nas paróquias, escolas, hospitais, leprosários, orfanatos, com anciãos e jovens das localidades, por onde foram chegando” (CASTILHO, Informação Verbal).

4. O discurso missionário da c.m.c. nas ações educativas, na assistência social e na assistência aos doentes

Nas falas das missionárias, identificadas nos textos produzidos no contexto do Projeto Educativo da CMC, nas informações sobre a Assistência Social e aos doentes encontram-se marcas da ideologia franciscano-capuchinha. Estes traços apontam para o retorno aos valores propagados pelo cristianismo: **catequese, evangelização, educação evangélico-libertadora, solidariedade, fraternidade, serviço do Reino, Missão, sementes, carisma, luz, força, chamado, liberdade, entrega, a serviço do próximo, etc.**

Estas expressões, certamente perpassam os Projetos de vida missionária da C.M.C., desde a época de sua fundação, adequando-se às novas demandas sociais e se redimensionando, para continuar a ter um sentido de existência. São marcas discursivas que expressam o Carisma Missionário: “Encarnar o franciscanismo no discipulado de Jesus Cristo e seu Projeto Missionário, servindo preferencialmente os mais pobres, com Coragem, Alegria e Misericórdia na simplicidade e no acolhimento” (CASTILHO, Informação Verbal).

A busca de novos caminhos leva as Instituições religiosas educacionais a tentarem alternativas além daquelas já existentes. A partir daí a busca do que deveria vir a ser dessas instituições passou a ser um grande desejo que, segundo Silva Neto (1999), pode também ser uma grande utopia, utopia no sentido daquilo que se pressupõe não estar somente em contradição com a realidade presente, mas na vontade de rompimento com os liames da ordem existente.

Conclusão

Deste texto, alguns pontos merecem ser ressaltados, o que permitirá avançarmos em futuras discussões. Igualmente é necessário esclarecer que a preocupação em contextualizar a fundação e ações da C.M.C. deveu-se ao fato de que os eventos ocorreram e continuam das mobilidades humanas em tempos e espaços determinados.

Como vimos, há uma iniciativa de uma Ordem religiosa sobre a fundação de uma congregação missionária, no contexto da imigração [séculos XIX e XX], para a atuação e colaboração no campo pastoral, na educação e na saúde, que repercutem nos âmbitos da Assistência Social e da Cultura, no Norte e Nordeste do Brasil.

Há reafirmação do texto cujo valor se sustenta não especificamente na força da religião; não especificamente na figura dos missionários imigrantes; não ainda na Congregação Missionária Capuchinha, nem tampouco no seu projeto educativo, e atuação em outros campos, como a saúde, mas naquilo que o texto tem de pertinente; naquilo que ele se constitui uma das pontas de icebergs. Uma particularidade. Uma sinalização ao que está submerso historicamente. A história se abre à crítica, mas está fechada à negação do fato.

Que desse texto possa ficar mais uma história na história que o contém.

Referências

ASSOCIAÇÃO DAS IRMÃS MISSIONÁRIAS CAPUCHINHAS. *Regimento unificado das escolas das Irmãs Missionárias Capuchinhas*. São Luís, 1999.

BENEDITINOS, Terezinha Maria. *O Herói das olimpíadas missionárias*: Frei João Pedro de Sexto São João. São Luís: Vice-Província Capuchinha do Maranhão e do Pará, 1999.

COELHO, Eloy. As sandálias nos pés davam mais forças para pregar... In: GIANELLINI, Gentil. *Sáiram para semear...* e já faz em anos que a semente caiu em terra boa. Gorle: VELAR, 1993

CONGREGAÇÃO das Irmãs Missionárias Capuchinhas: subsídios históricos. São Luís, 1982.

CUTER, Franco. Esta é a história dos nossos cem anos quando foram criados... In: GIANELLINI, Gentil. *Sáiram para semear...* e já faz cem anos que a semente caiu em terra boa. Gorle: VELAR, 1993.

GIANELLINI, Gentil. *Sáiram para semear...* e já faz cem anos que a semente caiu em terra boa. Gorle: VELAR, 1993.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

IRMÃS MISSIONÁRIAS CAPUCHINHAS. *Constituições das Irmãs Terceiras Regulares Capuchinhas da missão lombarda no norte do Brasil*. Fortaleza: RBS, 2002.

JORNAL DO MARANHÃO. *O Maranhão e as irmãs missionárias capuchinhas*. São Luís, 8 set. 1962. p. 10.

JORNAL PENSANDO ALTO. São Luís: Instituto Divina Pastora, ano 1, n. 3, nov./dez. 2002.

LE GOFF, Jacques. *A nova história*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *História e memória / Jacques Le Goff*. Tradução Bernardo Leitão et al. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

MONTEIRO, Antonio Alves. A presença apostólica da ordem franciscana secular. In: GIANELLINI, Gentil. *Sáiram para semear...* e já faz cem anos que a semente caiu em terra boa. Gorle: VELAR, 1993.

NEMBRO, Metódio da. *Frei João Pedro: missionário capuchinho superior e fundador*. Petrópolis: Vozes, 1974.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Projeto Histórico. São Paulo: PUC, 1981.

SILVA NETO, Mateus Antônio. *Concepções de universidade: uma perspectiva fenomenológico-existencial-hermenêutica*. São Luís: EdiCEUMA, 1999.

ZAGONEL, Frei Carlos Albino. **Capuchinhos no Brasil**. Porto Alegre: Edições Est, 2001.

ZANNONI, Cláudio, O massacre de Alto Alegre na imprensa maranhense. In: NETO, João Lima Sant'Anna et al. *Geografia, história e sociologia*. São Luis: Imprensa Universitária, 1998.

Anexo

ENTREVISTA COM A IRMÃ UTÍLIA MARIA AVIZ CASTILHO

(Vice Postuladora da Causa de Canonização do Servo de Deus Frei João Pedro de Sexto São João).

Dia 31 de março de 2016

TEMA: *“Ser uma missionária capuchinha.”*

Ser uma Missionária Capuchinha, cujos fundamentos vêm da Espiritualidade de São Francisco de Assis e do Carisma do Fundador o Servo de Deus frei João Pedro de Sexto São João, é constantemente lembrar os primórdios da Congregação Missionária Capuchinha, fundada em 1904, na Arquidiocese de Belém do Pará, no ano de 1904, com cinco primeiras Irmãs que orientadas pela carta Testamento, deixada pelo Fundador: *“Ide com Coragem e Alegria derramar a todas as gentes a infinita Misericórdia de Deus”*, vivem até hoje seu Carisma missionário. Imbuídas desta Espiritualidade e deste Carisma, a Congregação cresceu ajudando e colaborando nos trabalhos com os frades capuchinhos lombardos, nas paróquias, escolas, hospitais, leprosários, orfanatos, com anciãos e jovens das localidades por onde foram chegando, o trabalho missionário alargou-se e espalhou-se por várias Regiões do Brasil, em Esmeraldo no Equador, Moçambique na África e em Assis na Itália. Vivenciando seu Carisma missionário: *“Encarnar o franciscanismo no discipulado de Jesus Cristo e seu Projeto Missionário, servindo preferencialmente os mais pobres, com Coragem, Alegria e Misericórdia, na simplicidade e no acolhimento”*. As Irmãs passaram a ser diocesanas a partir de 1924 e, em 19 de abril de 1958, o Papa Pio XII decretou o Instituto de Direito Pontifício. Para estar lá onde alguém tiver necessidade.

Irmã Utília Maria Aviz Castilho

A POLONIDADE E A RELIGIÃO: PE. JAN WRÓBEL E A AÇÃO ÉTNICA ENTRE OS POLONESES NO RIO GRANDE DO SUL

Rhuan Targino Zaleski Trindade (Doutorando/UFPR)

Introdução

Na bibliografia sobre a imigração polonesa no Brasil, diferentes autores concordam com a importância dos sacerdotes entre os colonos (WACHOWICZ, 1974; SEYFERTH, 2000). Segundo Wachowicz (1974), os padres eram uma liderança natural dos imigrantes provindos da Polônia, pelo fato de o elemento religioso ser um agregador étnico deste grupo. Para o autor, “A igreja, a paróquia e o padre serão, em muitas colônias do Brasil, por muito tempo o único “cimento” que unirá os colonos.” (1974, p. 152)¹.

Notadamente, os poloneses são considerados elementos extremamente religiosos pela historiografia clássica (GARDOLINSKI, 1958, STAWINSKI, 1975), mas também pela científica (WACHOWICZ, 1974, SEYFERTH, 2000), tanto que a “religiosidade polonesa” ou “fé polonesa” é fundamental para entender a vinculação étnica, ou melhor, a identidade étnica construída pelos poloneses no Brasil. O fato é que, a presença da religião católica estaria incorporada à polonidade, tanto o sentimento nacional como o de pertença étnica, isto é, à etnicidade polonesa².

Entre múltiplos grupos religiosos católicos que atenderam os imigrantes poloneses, a Congregação da Missão³, isto é, os padres vicentinos, eram missionários que desde 1903 começaram a chegar a Curitiba, e estavam fortemente ligados àquele grupo étnico. Através da Vice-Província Polonesa no Brasil instalada em 1921, a qual se irradiou por outros estados do país, especificamente os do sul, os padres trabalharam

¹ Ceva (2006) aponta que os sacerdotes funcionavam como líderes étnicos tendo diversos papéis na comunidade.

² Márcio de Oliveira (2009) coloca em questão a preponderância da religião ao verificar a grande importância de instituições não clericais entre os poloneses no Brasil, em especial na área de ensino.

³ Fundada em Paris em 1625 por São Vicente de Paulo (1581-1660).

com os imigrantes, estabelecendo ações baseadas na preservação da identidade étnica polonesa, bem como tentativas de desenvolvimento econômico (WEBER, 2015).

Um dos padres que pode ser exemplar das atividades dos vicentinos é Jan Wróbel, polonês que foi pároco na colônia Guarani, então maior reduto polonês no Rio Grande do Sul, localizada no noroeste gaúcho. Na região, ao longo dos anos 1920-1930, para além da atividade religiosa, o padre promoveu atividades culturais e voltadas para a economia e educação colonial. Era autor de textos em periódicos, líder de associações comunitárias e promotor de diferentes ações com o fito de auxiliar os seus compatriotas poloneses, ajudando, por exemplo, na instalação e execução das atividades de Ceslau Biezanko, cientista polonês interessado no desenvolvimento rural dos seus patrícios. As fontes recolhidas em língua polonesa (periódicos e livros) foram traduzidas para o português ao longo do texto.

Ao focar as atividades de Wróbel nos anos 1930 na colônia Guarani, pretendemos demonstrar o apoio dos vicentinos aos colonos poloneses através de ações que superam o âmbito religioso e espiritual, bem como a importância dos padres nas comunidades polonesas emigradas como líderes, mais que religiosos, étnicos.

1. Liderança étnica e os padres

Para pensar a constituição da figura do padre Jan Wróbel em Guarani, é importante termos claro as noções de intelectual e de líder (étnico). Uma série de debates foram gerados em torno da abrangência do termo intelectual, sendo suscitadas duas definições desta acepção, uma mais restrita, “baseada na noção de engajamento” e “pela notoriedade eventual ou especialização, reconhecida pela sociedade em que vive” e outra mais ampla e abrangente, englobando “tanto o jornalista como o escritor, o professor secundário como o erudito” (SIRINELLI, 2003, p. 242). Essa noção mais abrangente permite incluir os sacerdotes poloneses emigrados.

Os intelectuais, em diferentes grupos, via de regra, eram elevados à categoria de líder (SEIXAS, 2006), na medida em que podiam exercer determinados papéis. Se pensarmos a coletividade de imigrantes, segundo Devoto (2006, p. 10), como microssociedades, podemos ver uma relação dupla vinculativa da liderança, uma com esta microssociedade, na qualidade de estabelecedor grupal, e outra com a sociedade englobante, com o caráter de mediador.

Seixas define uma tipologia das lideranças étnicas: 1) o líder recebido, aquele procedente da Europa; 2) o interno, um imigrante que ascende socialmente, nascido no

seio do grupo; e, enfim, 3) o de projeção, o qual eleva-se em relação ao seu grupo. Com base nestas definições, entendemos os padres para o período e contexto analisado como líderes *recebidos*, posto que vem da Europa com certa bagagem cultural colocando-se imediatamente em posição superior a dos colonos. Tem, portanto, subsídios adquiridos, os quais podem elevá-los ao caráter de líder em meio ao grupo étnico, configurando, desta maneira, uma liderança étnica.

Para além dos grupos étnicos, as figuras de liderança eram importantes igualmente nas *sociedades camponesas*. A imigração e colonização europeia no Brasil faz parte do processo de ocupação do território brasileiro, da formação da sua população e da paisagem rural, em especial, dos estados sulinos, os quais mais fortemente foram atingidos por este fenômeno. A imigração de poloneses integra este processo mais amplo, sendo importante no Paraná e Rio Grande do Sul. Neste sentido, se considerarmos, a partir de Wachowicz (1974) que 95% dos imigrantes poloneses eram camponeses em busca de terras, podemos definir esta imigração como essencialmente rural. A estrutura das colônias constituídas por poloneses no Brasil, em geral, segue o padrão da ocupação agrícola, voltada à distribuição de terras para o estabelecimento de agricultores que habitassem em seus lotes e produzissem alimentos.

Os notáveis, na constituição da sociedade camponesa, são figuras importantes que fazem a mediação com a sociedade envolvente. Para os teóricos das *sociedades camponesas*, o padre é figura central entre os camponeses capaz de realizar esta função (MENDRAS 1978, p. 107, 120). Portanto, a ação do clero junto aos grupos étnicos, extrapolava a esfera propriamente religiosa e estendia-se a vários âmbitos sociais, considerando, pois, que eram efetivamente líderes (WEBER, 2015).

2. O Padre polonês

Pe. João Francisco Wróbel (em polonês Jan Franciszek Wróbel) nasceu em 1881 em Katowice na Polônia então ocupada pela Alemanha. Ingressou no Seminário em Cracóvia, sendo ordenado em 1908 mesmo ano em que foi destinado a trabalhos missionários com os imigrantes poloneses no Brasil, inicialmente no Paraná, onde ficou até 1921, quando foi transferido para Guarani das Missões e dirigiu a paróquia como pároco e decano de 1921 a 1939. Pertencia à Congregação da Missão, dos vicentinos, e é transferido para Guarani justamente quando da instalação da entidade vicentina “Vice-

Província Polonesa do Brasil”, a qual sedimenta e amplia o universo de ação dos vicentinos com as comunidades polonesas.

A presença de um clero estrangeiro não é fenômeno que se restrinja aos poloneses, remetendo a um debate promovido por grupos de intelectuais católicos europeus a partir de 1870 e com o interesse nas levas de europeus imigrados. Consoante Rambo (2002, p. 58) “os imigrantes católicos encontraram uma Igreja [brasileira] sujeita, submissa e dependente dos caprichos dos governantes e administradores civis, na qual a doutrina e os bons costumes, pouco ou nada decidiam”, ou seja, o regime do padroado. Ademais, o clero local deve ter causado, no mínimo, surpresa para os católicos vindos da Europa do norte e central, pois “A disciplina clerical não era seu forte. Um bom número de sacerdotes era filiado à maçonaria. Outros tantos dedicavam-se a política, eram fazendeiros ou centravam seus interesses em qualquer outra ocupação, menos a cura de almas”, conformando uma igreja de tradição luso-brasileira, que exigiu aos fiéis europeus o apoio de um clero imigrado para estabelecer um auxílio também espiritual. De acordo com Weber (2015) “Padres imigrantes e missionários vieram desde os primórdios da imigração, mas a existência de um aparato institucional associado à intensificação da ação missionária dá outra feição à ação do clero”.

Nas comunidades polonesas, importa a presença dos vicentinos, pois foram direcionados deliberadamente para atender aquele grupo migrante e foram atores fundamentais na constituição de diferentes atividades ligadas à cultura e à economia dos poloneses sendo agentes, cujo alcance foi mais amplo em termos geográficos e longo em termos temporais (WEBER, 2014). Os primeiros missionários chegaram ao Paraná em 1903 a pedido do bispo de Curitiba, para atender os imigrantes no seu idioma, e “o que dá à ação destes clérigos [...] um matiz étnico [que] vai muito além da assistência espiritual em idioma dos imigrantes, pois fundaram escolas, associações culturais, corais, teatros [...]” (WEBER, 2015)⁴. A década de 1930 é especialmente importante, pois é a de maior afluxo de missionários da Congregação, em razão da demanda de párocos poloneses nas respectivas comunidades.

Tomacheski (2014) afirma que

⁴ Existia um pensionato dos padres vicentinos, conhecido como *Bursa*, fundado em 1923 em Curitiba, que tinha “primordialmente objetivos religiosos (formar professores cristãos e incentivar vocações religiosas); por outro lado, ao hospedar filhos de imigrantes que iam realizar estudos na capital paranaense, operava como elo identitário” (WEBER, 2015) consubstanciando a agência dos vicentinos nas comunidades polonesas com atividades centralizadas na capital paranaense.

Pode ser apontado, como responsável [...] dentro da etnia [polonesa] o agente aglutinador, ou seja, o clero polaco radicado no Brasil. Eles concentravam grande poder, decidindo inclusive se poderiam ser abertas escolas e quem deveria lecionar. O boicote ordenado pelo clero aos professores e comerciantes que buscavam modernizar a sociedade era seguido de maneira praticamente cega pelos imigrantes e colonos, desde que fosse proposto pelo padre polaco. Além disso, o discernimento desses padres sobre o que era ou não pecado significou que, muitas vezes, os imigrantes deixavam de tomar iniciativas para melhoria econômica, com medo de estarem pecando pela avareza, cobiça ou luxo (2014, p. 52).

O autor explica que os padres já na Polônia ocupavam um posto de superioridade em relação aos seus seguidores, sendo próximos da elite local, os senhores de terra (2014, p. 68). Desta maneira a questão religiosa e, em especial, a figura do clero, tinha papel significativo entre os poloneses, tanto que a mitologia, o imaginário imigratório criou a lenda de que os imigrantes quando chegassem ao Brasil: “Um sacerdote, [...] aguardará no porto com uma cruz os emigrantes. A recepção consistirá numa benção ao povo, sob o estandarte de Nossa Senhora” (SUPERINTENDÊNCIA, 1972 (1893), p. 101). Sabemos que os sermões eram espaços de divulgação de ideias, em geral, ouvidas com atenção e levadas em consideração fortemente pelos colonos. Claro que devemos relativizar a questão da religiosidade, porquanto tal preponderância do clero é fruto da falta de autoridades laicas letradas capazes de exercer liderança entre os colonos poloneses, pelo menos num período inicial. Mesmo na Polônia muitas vezes houve exemplos de desobediência. A própria imigração é fruto em geral de um não cumprimento às disposições dos padres, normalmente ardentes no combate à saída dos imigrantes, como nos elucidava Hempel (SUPERINTENDÊNCIA, 1972 (1893), p. 7)

O sacerdote procurava convencer, implorava, lançava raios, para que desistissem de partir para a perdição...tudo em vão! [...] Estava pregando a um público que não pedia conselhos, não queria aconselhamento. A plateia sentia instintivamente que sua situação não fora compreendida. Ao invés de conselhos sinceros, indicações cordiais, brotadas de coração, era fulminado com raios de condenação, em suas aspirações. [...] A saída de igreja passou a tecer críticas acerbas e observações sarcásticas e sabido que o padre e os senhores [...] bebe com eles, por isso toma o seu partido”.

Nesta passagem percebemos como as relações do clero com os senhores passaram a ser mal vistas de acordo com o que o intelectual Hempel coloca e, talvez por tais razões, os padres não foram totalmente “ouvidos” quanto ao assunto imigratório, muito provavelmente por este motivo e os outros, ocorreu efetivamente à imigração.

Segundo Teodor Cybulski, secretario da *Liga Morska i Kolonialna* (Liga Marítima e Colonial)⁵ em 1931⁶, a posição do padre deveria ser relativizada para ele:

O segundo elemento que possui influência nas colônias são os padres. No entanto dado o tamanho das paróquias, esta influência não é tão direta e é mais esporádica com exceção das localidades próximas do local de residência do padre. A influência do padre em geral depende muito da sua própria individualidade. Apesar de tudo é o elemento mais esclarecido nas colônias e independentemente das convicções de cada um, é necessário tomar em consideração o papel deles nas colônias. (CYBULSKI *apud* ANUSZEWSKA, 1980, p. 204)

Apesar destas relativizações, é axiomática a posição influente do clero entre os imigrantes e descendentes de poloneses, assim como as dos notáveis entre os camponeses, e esta é a nossa apreciação nevrálgica para discutir a importância de Wróbel para a comunidade polonesa em Guarani.

Em geral, os missionários são estimuladores dos seus paroquianos servindo como mediadores e atores na promoção da comunidade. Para Weber, “A mediação, religiosa ou laica, opera tanto na defesa do grupo ante a sociedade majoritária, quanto no estímulo a uma melhor inserção do grupo na sociedade mais ampla, manifestando-se por meio de discursos dos porta-vozes” (2015), além de ações como a fundação de instituições, a criação e a manutenção de entidades associativas, escolas, festividades e construções de monumentos com o objetivo de manter a memória e a identidade, bem como posicionar melhor o grupo em relação à sociedade englobante. Desta maneira, entendemos Wróbel como um mediador, entre a sociedade em geral e os colonos, para isso utilizamos a noção de *broker*, criada no contexto da *network analysis*, definido por Bertrand (1999, p. 123), enquanto

individuos goznes [...] que ejercen sus funciones entre grupos que sin ellos no podrían entrar en contacto [...]. Esta función de mediación puede asimilarse mucho más a menudo a una misión de coordinación que a una verdadera posición de autoridad que pasa sobre los individuos vinculados.

Esta mediação ajudava a constituir a liderança do clero na colônia polonesa, como coloca Vendrame para o caso dos padres italianos (2014, p. 251), “Comunicar as preocupações da população ou expor as necessidades locais era uma maneira de conquistar a simpatia e respeito dos imigrantes”, sendo tal tarefa realizada nas

⁵A Liga Marítima e Colonial era uma das mais importantes organizações que procurava áreas de colonização para os emigrantes poloneses. A Liga almejava através da colonização dominar territórios na América do Sul e África. Os planos de colonização não ultrapassaram o estágio de planos e desmoronaram-se nos fins dos anos trinta.

⁶ Teodor Cybulski nasceu em 1897. Terminou o ginásio em São Petersburgo e a escola de oficiais da aeronáutica de Toruń. Ao passar à reserva, assumiu o cargo de secretario da Liga Marítima e Colonial de 1931 a 1932. Em seguida passou para o serviço diplomático, com a função de vice-cônsul em Curitiba.

celebrações: casamentos, missas, sepultamentos, entre outras. De maneira que quanto relacionado às questões de liderança,

os mediadores, [...], eram indivíduos ativos, capazes de se relacionar amplamente, articulando as necessidades dos outros às próprias aspirações, respeitando e cumprindo com os costumes defendidos pela população. Nesse sentido, a legitimidade da autoridade do pároco vinha da capacidade de realizar a ponte entre esferas políticas, econômicas e sociais diferentes, muitas vezes distantes umas das outras. As ações do mediador possibilitam a integração e aproximação do poder central junto às comunidades, ou o inverso (VENDRAME, 2014, p. 254).

A autora afirma que havia padres e comerciantes que ocupavam o posto de mediadores, tanto no campo político quanto econômico e cultural, encaminhando as demandas locais e cuidando para que algumas leis fossem seguidas pela população. Isto poderia ser uma das estratégias principais na política de ampliação de poder local, de tal modo, os sacerdotes como Wróbel, poderiam ampliar seu campo de atuação para além das funções de pároco (2014, p. 254), pois também era a pessoa para quem os colonos vinham pedir conselhos e inclusive ajuda financeira.

As iniciativas tomadas pelas lideranças locais [...], evidenciam como a questão dos direitos e deveres frente aos poderes mais amplos era uma questão cara aos imigrantes. Nesse sentido, se destaca o papel do pároco ao convocar e dirigir assembleias, assumindo, ao mesmo tempo, a coordenação da comissão que cuidaria dos assuntos políticos locais. [...] Os vínculos sociais faziam com que as recomendações [...] fossem seguidas atentamente (VENDRAME, 2013, p. 564).

A mediação, portanto, poderia se tornar uma forma de liderança. Assim sendo, a intercessão entre os imigrantes e as autoridades do Estado; a condução de queixas locais encabeçando a formação de grupos de reivindicação a atuação de pároco mantendo sob controle as “rédeas da vida social” que passavam pelas vias associativas, morais e religiosas são alguns exemplos das áreas de atuação no tecido social dos membros do clero católico em microssociedades de imigrantes, onde seus laços pessoais, o capital relacional obtido ao longo do tempo e sua autoridade permitiam que suas recomendações fossem seguidas pelos paroquianos. O padre polonês funcionava como um líder, um notável, agregador da microssociedade imigrante.

3. Pe. Jan Wróbel em Guarani das Missões

O padre Jan Wróbel, para além da sua missão sacerdotal, era interessado em questões agrárias e principalmente na educação agrícola dos colonos. De acordo com entrevistas realizadas com moradores da atual cidade de Guarani das Missões, que apontam impressões memorialísticas da figura sacerdotal:

Era um padre bem sério, muito inteligente [...] idealizou a Igreja [...] era uma pessoa, assim, com bastante visão [...] muitas coisas assim naquela época ele foi colocando, inclusive com os colonos, para que eles fizessem algumas coisas mais importantes, em polonês se chamava gospodarka, gospodarka⁷ quer dizer: fazer uma parte da colônia que desse sobrevivência daquela família e pro futuro também [...] antigamente se plantava um pouco de tudo, um pouquinho de feijão, um pouquinho de arroz, um pouquinho de milho, um pouquinho de trigo, um pouquinho de cevada, né. E a criação de porco e a criação de gado, como sobrevivência, ele [estimulou] para poder aumentar isso aqui, para poder vender, para poder ter um lucro maior. [...] Isso não existe mais. (E. W., odontólogo aposentado, 78 anos)

Era um padre rigoroso [...] naquela época os padres eram úteis para as pessoas [...] hoje é só w imię ojca i syna [em nome do pai e do filho] (Z. L. H. K., agricultora aposentada, 72 anos)

Wróbel era um autor, escreveu em diferentes periódicos polono-brasileiros no anos 1930, como o *Lud* (o Povo), de Curitiba (que pertencia aos vicentinos) e o *Odrodzenie* (o Renascimento), de Porto Alegre, sobre a necessidade de desenvolver a produção agrícola, em especial a partir da educação colonial.

Entre as ideias publicadas através dos textos do padre, estava a de que “O papel do homem como o rei do estado orgânico, na elaboração de produtos de animais e vegetais, os quais servem de há muito tempo de alimento para pessoas e animais, é enorme”⁸, assim, destacava a importância da seleção e melhoria dos produtos agrícolas, tanto de origem vegetal como animal, bem como a consequente industrialização (formação de agroindústria), ou seja, a transformação técnica (*techniczny przerób*) dos produtos através da moagem, destilação, produção de óleo, etc., principalmente da beterraba, batata, cereais e sementes.

O agricultor deveria trilhar o caminho para a indústria e o desenvolvimento do país, desta maneira, seria o criador de valor, do capital, sendo importante por esta razão. Fica claro um aspecto, a importância de Wróbel como um estimulador da inovação, preocupado com os colonos e com a questão econômica.

Essas ideias do padre convergiam com as de Ceslau Biezanko, agrônomo polonês que teria imigrado para Guarani em 1932 e logo estabeleceu relações com o Pe. Wróbel. Esse contato permitiu um trabalho junto aos colonos para o desenvolvimento da agricultura local, melhoria econômica e associativismo rural, os quais envolviam

⁷ *Gospodarka*, numa tradução literal é economia. No Brasil, muitas vezes será ligada à colônia, à propriedade capaz de garantir a reprodução do colono (POLANCZYK, 2010, p. 259).

⁸ *Lud*, 29 de março de 1933. Rola człowieka, jako króla państwa organicznego, w wytwarzaniu produktów zwierzęcych i roślinnych, które służą oddawna, jako pokarm dla ludzi i zwierząt, jest olbrzymia.

diversos agricultores membros da comunidade, incluindo letrados locais como professores, médicos, padres, entre outros. Uma das propostas que mais tiveram realce posteriormente por parte de Biezanko na conjunção do trabalho com Wróbel foi a introdução da soja entre os colonos poloneses por volta de 1932 utilizando para isso de instituições fundadas pelos dois para trazer sementes da Polônia e redistribuir entre os agricultores.

Como Biezanko era um intelectual, imigrante recente na colônia, portanto, um elemento externo que chegava num grupo conformado a mais tempo e particularmente rural, precisava se inserir em redes de sociabilidade preexistentes. O padre polonês servia nas comunidades polonesas como *mediador*, de acordo com o tema supramencionado, e como líder, já compunha uma rede no seu entorno, a qual incluía letrados e colonos permitindo a inserção de novos membros como o cientista.

Com base nestes pressupostos, a ligação entre Biezanko e Wróbel⁹ é confirmada por Wachowicz e Malczewski (2000), segundo os autores, o padre teria ajudado o cientista na inserção de variedades de soja junto aos colonos em Guarani das Missões, também teriam fundado a escola agrícola e o *Centralne Towarzystwo Rolnicze* (Sociedade Central dos Agricultores- CTR), instituição que reunia diferentes “círculos agrícolas” das linhas da colônia.

Como coloca Krawczyk¹⁰ em suas memórias, Biezanko morava com o padre e tinha grande amizade com este. O próprio cientista, mais de uma vez destaca a relação, como numa carta endereçada a Pedro Hamerski, de 1976, asseverando que fundou a escola “com a colaboração contínua [...] os Padres Missionários da Soc. Vin [sociedade vicentina] (Wróbel, Pinoci)”, configurando uma forte e intensa relação cientista-padre.

O CTR, de acordo com Krawczyk (2003), teve seu início em uma conversa de Biezanko e Wróbel, provavelmente em 1933. O autor em suas memórias aponta que convidou Biezanko para a sua casa então se reuniram com o pai de Jan Krawczyk e se desenrolou interessante diálogo:

- Que belo é aqui! – constatou num certo momento Biezanko.

⁹ A procura de Biezanko pelo padre pode ter origem na experiência argentina pela qual passou o cientista quando esteve em Misiones em 1931, onde devido a uma série de disputas entre o clero e os membros oficiais do governo polonês, ocorreu a expulsão dos professores poloneses daquela região e a desagregação e desorganização da comunidade polonesa.

¹⁰ Jan Krawczyk foi um professor em Guarani das Missões, adolescente no período estudado, contribuiu para o desenvolvimento das atividades em conjunto com Wróbel.

- Belo mas pesado – manifestou o pai, após um momento esclareceu. – Sempre há incômodos ou problemas. Se não é a seca, são as formigas e gafanhotos ou ainda a corja de negociantes que tiram o sono¹.
- Eu entendo, gafanhoto [algo como eu me entendo com os gafanhotos], mas por que com os negociantes vocês não podem se entender – admirava-se o professor.
- Compram quando querem e pagam, quando querem, e para isso ainda tem o amparo do padre [Wróbel] – disse com raiva o pai.
- Ouvi que vocês iam fundar uma cooperativa.
- É teve uma proposição assim já tinha até se juntado o fundo para o começo, mas alguns tinham medo de ofender (se indispor) os negociantes e desistiram.
- Já que não deu para fundar a cooperativa quem sabe pensem sobre o círculo agrícola. A forma de funcionamento é parecida, mas não precisa ter muitos membros. Além disso, talvez precise em se pensar em mudar o método de administração.
- Boas reflexões – disse o pai cautelosamente.¹ (2003, p. 257).

Depois continuando o diálogo “O pai [Michal Krawczyk] sentava com a cabeça inclinada ouvindo em silêncio. Quando Biezanko terminou de falar encheu o peito e falou direto: - Senhor professor, que o senhor comece!” o senhor Krawczyk (pai) completa “Então alguém tem que dar o início, e quem pode melhor fazê-lo e aquele que conhece melhor estes assuntos? E mais uma coisa, o senhor mora com o padre. Se o senhor convencer o padre Wróbel e conquista o seu apoio dá para fazer tudo”, assim, podemos observar novamente a importância da figura sacerdotal na colônia, articulada com os comerciantes e sendo inclusive criticada por esta razão por Michal Krawczyk. Mesmo assim, é peremptória a vinculação do padre com a figura de Biezanko, algo entendido como impulsor do desenvolvimento de atividades em prol do colono.

Na sequência de suas memórias, Krawczyk (2003, p. 258) afirma “Nunca fiquei sabendo como transcorreu a conversa do Biezanko com o padre. Mas logo depois dela, o padre me chamou para a casa canônica. Quando eu cheguei lá ele me deu o devido texto: - Senta na máquina e escreve convites para os colonos e sociedades para a reunião para organizar o círculo agrícola”. O padre decidiu por convidar os colonos e junto com o professor doou livros para a criação de uma biblioteca. Desta maneira, segundo o autor, teria se dado o início do círculo agrícola depois *Centralne Towarzystwo Rolnicze* (CTR). Conforme o periódico polono-argentino *Orędownik* de março de 1933, a primeira reunião do CTR ocorreu em 19 de fevereiro daquele ano. Foi presidida por Wróbel, quem observou a necessidade da diminuição das contendas internas da comunidade de “avivamento econômico e elevação da agricultura” como pontos principais da reunião; onde compareceram além dos colonos mais de dez professores (KRAWCZYK, 2003, p. 259) e incluiu uma pauta muito ampla de assuntos.

De acordo com Krawczyk, respaldando a importância da mediação do clero, “Padre Wróbel em cada sermão lembrava sobre o círculo e nas conversas privadas convidava os colonos para entrar nele” (2003, p. 260), tornando a casa canônica, também, um ponto de encontro para as discussões.

O CTR ganhava força, como parte das ideias de Biezanko para o estímulo a economia local, contudo, só foi possível devido à autoridade de Wróbel, enquanto promotor, organizador e, porque não, financiador do projeto, ingerindo na administração, condução e resultados finais.

Um dos órgãos importantes decorrentes do CTR e que contou com a participação de Wróbel foi a criação do periódico *Odrodzenie* (O Renascimento). Um quinzenário, que circulou entre 1930 e 1934, impresso pela Tipografia Polonesa em Porto Alegre, todo em polonês. Dentro do periódico havia vários suplementos, cada qual com diferentes assuntos, como o *Rolnik* (Agricultor), o qual trazia diversas notícias e artigos sobre a agricultura e era escrito em Guarani pelos intelectuais locais, dentre eles Pe. Wróbel, Biezanko e outros.

Outra importante atuação de Wróbel junto a Biezanko e outros letrados da comunidade foi a fundação da chamada Escola Agrícola em Guarani. Pe. Jan Wróbel serviu de mediador para a instauração desta instituição, pois estava imerso nestes ideais, tinha grandes preocupações com os agricultores, a melhoria de suas condições de vida e sua organização/cooperação mútua, desta maneira, uma de suas argumentações principais era a necessidade de educar os agricultores, como deixa claro em artigo para o *Lud* de 29 de março e no *Rolnik* de maio ambos de 1933, quando afirma que “por longo tempo julgava-se, que o agricultor não precisa de formação especial, porque basta-lhe as noções sobre o cultivo ou criação, passados do avô para o pai ou do pai para os filhos e assim por diante”, verificando o modo de desenvolvimento camponês das forças produtivas.

O padre comparava o agricultor ao médico, o engenheiro e o farmacêutico, profissões nas quais o estudo seria fundamental, posto que não poderiam errar em suas atividades, de modo que para ele “se a escola agrícola desenvolveu-se mais tardiamente, temos que creditar isso ao fato de que sempre havia terras à vontade” e sendo assim “ao médico é proibido fazer experiências nos pacientes, [...] ao engenheiro também não é permitido introduzir inovações perigosas, por tão longo tempo julgava-se que a terra, [...] tinha à vontade, fazer experimentos era livre, porque nunca haveria de faltar”, ou seja, a frequente expansão da fronteira agrícola garantiria a necessidade de menor

especialização do camponês, mas para o padre, estudos (malthusianos) desde o final do século XIX e início do XX, adiantavam o menor crescimento da produção de alimentos em relação ao crescimento populacional, sendo a fome iminente, de modo que “surgiu toda uma literatura e imprensa, as quais incitavam para passar de uma agricultura extensiva e predatória, para uma intensiva e racional baseada nas até então conquistas científicas e prática agrícola. Começou pois a se instalar escolas agrícolas”, principalmente na Alemanha, França e também Polônia, sempre com base na produção científica.

O sacerdote entendia que era necessária a criação de “escolas agrícolas básicas” (*szkół rolniczych niższych*) com o objetivo do “preparo de agricultores ilustrados dentre os pequenos agricultores e o esclarecimento dos mais importantes problemas agrícolas de acordo com a ciência moderna”, pois para ele, “no exílio” dos poloneses na América do Sul, “o nível da agricultura aqui deixa muito a desejar, e a resposta é simples – falta de formação e ligação com instituições, que tenham por objetivo o amparo da agricultura”, sendo que as escolas polonesas existentes no sul do Brasil deveriam ser convertidas em escolas agrícolas com objetivo duplo de manutenção da língua e ensino da ciência agrícola, desse modo, os colonos não deixariam as terras paternas ou migrariam para as cidades para subempregos e virarem motivo de escárnio.

O ensino agrícola serviria também de proteção, de alguma forma, à identidade polonesa e à constante migração camponesa, pois “na escola [ao agricultor] ensinarão não apenas como cultivar, mas também amar a terra – e casos assim, como a venda de colônias por centenas de imigrantes, e ao mesmo tempo a transformação de colônias polonesas puras em colônias alemãs e italianas se evitará infalivelmente”.

Como ponto final, Wróbel garante o crescimento econômico e o lucro da produção, bem como o fato da primeira instituição deste tipo (Escola Agrícola) ser justamente a de Guarani, a qual de acordo com o sacerdote, já contava com apoio das autoridades brasileiras e instituições polono-brasileiras e por isso se devia entender seu grande significado.

Wróbel foi professor de religião na escola, a qual foi conhecida por seu vínculo com o clero, com outros padres professores. Diferentemente do *Kolegium*, a Escola Wladyslaw Reymont, fundada a mais tempo e na qual Wróbel foi por um tempo professor também. Essa escola, no entanto, era vista como anticlerical, ficando por bastante tempo sem aulas de religião e entrando em atritos com os padres. Além disso, se tornou rival da Escola Agrícola.

Para Wróbel “como observador diligente das relações locais é uma coisa totalmente incompreensível a ação e a agitação contra a escola agrícola”, pois “a ideia e alegação que se ouve, que a escola agrícola tem que ser uma decadência (*upadek*) do Kolegium é enganosa e irreal, ao contrário, é o único meio de obter escolas em geral”.

Wróbel, diante destas situações supracitadas, parece exercer, como qualquer pároco numa comunidade polonesa, um papel de autoridade, assim como de notável numa sociedade camponesa. O padre, como outros sacerdotes poloneses, era o cerne de redes de sociabilidade no que poderíamos chamar de “sociedade guaraniense”, ou microsociedade de imigrantes (DEVOTO, 2006). Através da criação de instituições ampliou estas redes permitindo a circulação de produtos como, mas também a aceitação de inovações entre os colonos, conservadores por excelência (CHAYANOV, 1974), ou seja, a circulação, fluxo e transferência de bens materiais e imateriais (BERTRAND, 1999, p. 120) e de ideias, que são princípios dos vínculos relacionais entre atores (SOARES, 2002).

Considerações finais

Os padres poloneses, em especial os vicentinos, foram elemento importante para a comunidade polonesa. Suas ações, para além da atividade religiosa, em âmbitos culturais, econômicos e associativos permitiram algumas melhorias nas condições de vida dos colonos e também a manutenção e (re)criação de sua identidade étnica em terras brasileiras.

Jan Wróbel é um exemplo muito claro das atividades que os vicentinos desempenharam em diversas colônias polonesas no sul do Brasil. Estes sacerdotes se tornavam líderes do grupo polonês nas suas comunidades, atuando como mediadores frente a sociedade envolvente, como estabelecadores da sua coesão grupal, ademais como propulsores de ações coletivas, bem como promotores de diversas atividades étnicas.

Muitos outros sacerdotes da Congregação da Missão serviriam para complementar nossa análise. No entanto, partir do geral para o particular foi uma maneira de contemplar ainda que de maneira panorâmica, a complexidade das vinculações entre os poloneses com sua identidade étnica e religiosidade através dos sacerdotes a qual vai muito além da simples devoção católica.

Ao longo dos anos 1930 o governo polonês renascido, a chamada II República da Polônia, mais organizado e com ideais políticos e econômicos voltados para seus

emigrados fruto da diáspora, vai enviar uma série de intelectuais para as colônias polonesas, a fim de manter e estimular a identidade étnica, ainda que baseada em pressupostos diferentes dos padres. Ademais, esses intelectuais vão entrar em conflito com as autoridades sacerdotais na luta pela liderança das comunidades. Esse vai ser um fator de desorganização das comunidades polonesas trazendo sérios prejuízos para o seu desenvolvimento.

A chegada destes intelectuais coloca em cheque a autoridade sacerdotal, reforçando disputas entre instituições e indivíduos existentes desde o século XIX, os chamados *clericalis* e *anticlericalis*. Essa contenda tem como protagonistas também os padres vicentinos, que como parte do grupo *clerical* lutaram pela manutenção do controle das atividades étnicas, vinculadas às religiosas dentro das comunidades polonesas. Wróbel em Guarani não escapou a estas querelas, estando a frente das rivalidades entre instituições e servindo como mediador em busca de um trabalho comum para o desenvolvimento econômico e social de seus patrícios.

A história da imigração, colonização e etnicidade polonesa no Brasil é impensável sem a inserção na perspectiva da ação dos missionários e religiosos vicentinos ao longo das primeiras décadas do século XX junto aos colonos nos mais diversos núcleos poloneses espalhados pelo sul do Brasil.

Referências

- BERTRAND, Michel. De la familia a la red de sociabilidad. **Revista Mexicana de Sociologia**, vol. 61, n. 2, 1999. pp. 107-135
- CEVA, Mariela. Los trabajadores religiosos em la inmigración de trabajadores friulianos a Villa Flandria en la segunda posguerra. In: BERNASCONI, Alicia, FRID, Carina. **De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1860-1960)**. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- CHAYANOV, Aleksander V. **La organización de la unidad económica campesina**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974.
- DEVOTO, Fernando. Prólogo. In: BERNASCONI, Alicia, FRID, Carina. **De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1860-1960)**. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- GARDOLINSKI, Edmundo. Imigração e colonização polonesa. In: BECKER, Klaus (org.) **Enciclopédia Rio-grandense**. v. 5. Canoas: Regional, 1956.
- KRAWCZYK, Jan. **Z polski do Brazylia: wspomnienia**. Varsóvia: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego, 2003.

- MARMILICZ, Paulo Tomaz. **A antiga colônia polonesa de Guarani das Missões e suas relações atuais**. Reflexão em torno do camponês guaraniense, sua trajetória histórica, suas realizações econômicas e desafios- 1891-1996. Ijuí: Policromia, 1996.
- MENDRAS, Henri. **Sociedades Camponesas**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- OLIVEIRA, Márcio de. Origens do Brasil meridional: dimensões da imigração polonesa no Paraná, 1871-1914. **Estudos Históricos**, vol. 22, n. 44, Rio de Janeiro, jan/jun, 2009.
- POLANCZYK, Antonio José. **O Imigrante polonês e a colônia Guarany**. Porto Alegre: Renascença, 2010.
- RAMBO, Arthur Blásio. A Igreja dos Imigrantes. In: DREHER, Martin N. (org.). **500 Anos de Brasil e Igreja na América Meridional**. Porto Alegre: Edições EST, 2002.
- SEIXAS, Xosé Manoel Nuñez. Modelos de liderazgo em comunidades emigradas: algunas reflexiones a partir de los españoles em América (1870-1940). BERNASCONI, Alicia, FRID, Carina. **De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1860-1960)**. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- SEYFERTH, Giralda. As identidades dos imigrantes e o melting pot nacional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 14, novembro, 2000. pp. 143-176.
- SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René. **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- STAWINSKI, Alberto Victor. **Primórdios da imigração polonesa no Rio Grande do Sul (1875-1975)**. Porto Alegre: EST/UCS. Caxias do Sul, 1976.
- SOARES, W. **Da metáfora à substância: redes sociais, redes migratórias e migração nacional e internacional em Valadares e Ipatinga**. Tese (Doutorado em Demografia) - UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.
- SUPERINTENDÊNCIA DO CENTENÁRIO DA IMIGRAÇÃO POLONESA AO PARANÁ. **Anais da Comunidade Brasileiro Polonesa**. Vol. VI, Curitiba: Imprimax, 1972.
- TRINDADE, Rhuan T. Z. *Polkość*, Identidade e Etnicidade Polonesa: Conceitos em Construção. Passo Fundo, **Anais do II Congresso Internacional de História Regional**, 2013.
- TOMACHESKI, Mauro. **A terra prometida da Virgem Maria: imigrantes, viajantes, intelectuais e colonos na imigração polaca**. Dissertação de mestrado, UNISINOS, 2014.
- VENDRAME, Máira Inês. **Ares de vingança: redes sociais, honra familiar e práticas de justiça entre os imigrantes italianos no sul do Brasil (1878-1910)**. Tese (doutorado em história) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, Porto Alegre, 2013.
- WACHOWICZ, Ruy Christovam. **O camponês polonês no Brasil: raízes medievais da mentalidade emergente**. Tese à Docência Livre, Curitiba, 1974.

_____ & SCHR, Zdzislaw, M. **Perfis polônicos no Brasil**: Ed. Vicentina, Curitiba, 2000.

WEBER, Regina. Líderes e intelectuais étnicos: significados e interpretações. **Diálogos**, vol. 8, n. 2, Maringá, 2014. Pp. 703-733.

_____. Agentes e intelectuais étnicos entre os poloneses. **Tempos históricos**. Vol. 19, n. 1 2015, pp. 253-273

Capítulo 05

Economia e Sociedade

AS RELAÇÕES ENTRE A ESTRADA DE FERRO SÃO PAULO - RIO GRANDE E A (I)MIGRAÇÃO NO NORTE DO RIO GRANDE DO SUL.

Aline Asturian Kerber
Universidade de Passo Fundo
Mestranda em História

Considerações iniciais

O transporte ferroviário foi sinônimo de desenvolvimento e modernidade entre meados do século XIX e início do XX e se expandiu rapidamente pelo mundo. O norte do Rio Grande do Sul tem sua história fortemente marcada pela presença da ferrovia, notadamente os municípios que têm seus territórios cortados pelos trilhos do trem.

A ferrovia foi um dos fatores que impulsionou o início da colonização e gerou expectativa de grande desenvolvimento quando da sua implantação nestes locais onde se construíram estações de menor porte e que dariam origem a pequenos municípios, cujas constituições também estão vinculadas ao estabelecimento de imigrantes europeus e de migrantes provenientes das chamadas das colônias velhas do Rio Grande do Sul. Essa ocupação do território foi dirigida pelo Estado e efetivada também por companhias colonizadoras particulares.

No Rio Grande do Sul a primeira linha férrea construída e trafegada tinha 42 quilômetros de extensão e ligava Porto Alegre a Novo Hamburgo. Sua inauguração se deu no ano de 1874. Depois desta primeira estrada de ferro, outras linhas foram sendo planejadas e construídas no estado, entre elas a Estrada de Ferro Santa Maria – Marcelino Ramos, que era parte da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande. Assim, esta ferrovia foi um dos fatores que viabilizou a colonização do Alto Uruguai, última porção do Rio Grande do Sul a ser ocupada oficialmente pelo Estado. Este território, considerado de difícil acesso antes da construção da ferrovia, teve uma colonização tardia em relação ao restante do território gaúcho.

1. A Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande

Um dos fatores de grande influência na história do norte do estado do Rio Grande do Sul foi a presença de uma ferrovia. Esta teve forte importância principalmente nos municípios que tiveram seus territórios atravessados pelos trilhos do trem. O trecho férreo que perpassava o território do norte do estado fez parte da Estrada de Ferro São Paulo - Rio Grande, um grande projeto de ligação do sul com os centros econômicos do país. Alcides Goulart Filho (2009) argumenta que “a necessidade de integração ferroviária entre as três províncias do sul do Império está ligada a quatro fatores: econômico, militar, territorial e demográfico” (GOULART FILHO, 2009, p. 104).

Conforme análise de Goulart Filho (2009), o fator econômico que justificou a construção da ferrovia se dava, notadamente nas províncias do Paraná e Santa Catarina, pela necessidade de escoamento de produtos como erva-mate e madeira. Além disso, tinha importância a venda de terras para colonização ao longo da estrada de ferro, o que se caracterizava um fator não apenas econômico, mas também demográfico. Em relação aos fatores militares, Goulart Filho destaca sua função estratégica de defesa, considerando a ocorrência de conflitos como a Guerra do Paraguai e a Questão de Palmas e a permanente possibilidade de invasões dos limites sulinos pelos países da Bacia do Prata. Assim, o fator territorial se justificava pela necessidade de proteção e demarcação de fronteiras.

Por meio do Decreto 10.432, de 09 de novembro de 1889, o engenheiro João Teixeira Soares, mineiro que trabalhou na Estrada de Ferro D. Pedro II, hoje Central do Brasil, e em diversas outras estradas de ferro do Império, recebeu a autorização para a construção da ferrovia que ligaria a província de São Paulo ao sul do Brasil, indo de Itararé/SP até Santa Maria/RS. No entanto, a assinatura do contrato para "construção, uso e gozo" da ferrovia chamada Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande se deu no dia 14 de novembro de 1889, apenas um dia antes da Proclamação da República. Com a mudança do regime político brasileiro, no dia 15 de novembro de 1889, o contrato assinado perdeu o seu valor. No entanto, um novo decreto que confirmava a concessão a Teixeira Soares foi publicado em 07 de abril de 1890, com algumas alterações nas condições inicialmente previstas, inclusive cancelando as cláusulas relativas à

colonização nas terras ao longo da ferrovia que pelo contrato anterior seria responsabilidade da companhia construtora.

A construção da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande se deu em várias frentes. No Rio Grande do Sul sua construção ocorreu do sul para o norte. No estado, a ferrovia ia de Santa Maria a Rio Uruguay, atual Marcelino Ramos, perfazendo um total de 534 quilômetros de extensão.

A construção do trecho entre Santa Maria e Cruz Alta, ficou a cargo da companhia *Chemins de Fer Sud Oest Brésiliens* e foram concluídas em 1894. Em 1898 foi concluído o trecho Cruz Alta a Passo Fundo, perfazendo um total de 355 quilômetros construídos. Neste mesmo ano de 1898, as obras para construção da ferrovia a partir de Passo Fundo até o atual município de Marcelino Ramos, foram suspensas sendo retomadas em 1907 e concluídas em 1910, mais de dez anos após a chegada do primeiro trem em Passo Fundo.

Assim, em 1898, Passo Fundo estava ligado, via Santa Maria, a Porto Alegre, capital do estado, e se constituía como um incipiente centro comercial regional. Em alguns núcleos de povoamento mais antigos, onde já havia um certo desenvolvimento comercial e agrícola como Santa Maria, Cruz Alta, além de Passo Fundo, a ferrovia trouxe novas configurações e colaborou para desenvolvimento econômico e social em andamento.

Conforme Enori José Chiaparini *et al.* (2012), neste período as terras mais ao norte do então município de Passo Fundo, designadas como Sertão do Alto Uruguai, ainda eram praticamente inacessíveis. Desta forma, até o final do século XIX, este território ficou praticamente inexplorado pelo Estado. Entre os motivos que mantiveram os colonizadores afastados, Chiaparini *et al.* aponta a mata fechada e a presença dos índios Kaingang, também conhecidos como índios Coroados.

Para Nédio Piran (2001), além da presença indígenas, também habitavam as matas do Alto Uruguai negros e caboclos que ocuparam o território no século XIX. Segundo o autor, muitos se refugiaram nas densas matas após a abolição da escravatura e da Revolução Federalista. Essas populações viviam da agricultura de subsistência e tinham no extrativismo da erva-mate uma de suas principais atividades. No entanto, é preciso ressaltar que, apesar da presença de populações nativas e caboclas, o território

das matas do Alto Uruguai foi considerado por muito tempo uma área despovoada e de terras devolutas, o que de fato não condiz com a ocupação humana que existia no local.

Segundo Aldomar A. Rückert (1997), desde a década de 1870, a colonização das matas mais ao norte do Estado vinha sendo reivindicada pela oligarquia regional de Passo Fundo. No entanto, somente na República Velha é que tem início a colonização por meio da pequena propriedade rural.

As dificuldades de acesso ao extremo norte do Rio Grande do Sul e a necessidade de meios de transporte e comunicação para efetivar sua ocupação foram apontadas pelo viajante alemão Maximiliano Beschoren quando ele passou pelo local em 1889:

Não há projeto mais promissor do que a colonização do Alto Uruguai. Uma vez regulamentada a aquisição de terras com o governo, seria de submeter a estudo, a questão dos meios de transporte e comunicação. [...] Atualmente, as ligações com o Alto Uruguai são bem difíceis (BESCHOREN, 1989, p. 196).

Percebe-se que a dificuldade de acesso e de meios de transporte adequados foi um dos principais motivos da ocupação tardia do território mais ao norte do Rio Grande do Sul. No entanto, isso viria a mudar com a construção da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande. Sua conclusão e a ocupação do território por imigrantes europeus e seus descendentes, inseriram este território no modo capitalista de produção, alterando radicalmente as relações econômicas e sociais deste espaço. Neste sentido, a ocupação do território norte do estado correspondeu "à destruição do território indígena e à construção de novas e diferentes formas fundiárias" (RÜCKERT, 1997, p. 27).

Assim, pode-se afirmar que a construção da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande, um projeto do governo imperial e depois republicano, veio a confluir com a necessidade de ocupação do norte do Rio Grande do Sul, através da migração e imigração e da pequena propriedade rural. Essa forma de ocupação deste território foi parte do projeto do governo gaúcho de ideais positivistas de inserção do estado na economia nacional como fornecedor de produtos alimentícios para os centros monocultores exportadores do restante do país. Ve-sê ainda, que foi a partir do início do sistema republicano que o Estado assumiu a responsabilidade por conduzir o processo de ocupação através da colonização de porções territoriais consideradas pouco ou nada povoadas.

2. A colonização do norte do Rio Grande do Sul

Em 1891 os positivistas chegaram ao poder político no Rio Grande do Sul na figura do governador Júlio de Castilhos, do Partido Republicano Riograndense (PRR). A partir de então, e até fins da década de 1930, esta orientação ideológica estaria fortemente presente nas ações do governo gaúcho. Um dos principais projetos deste grupo político era mudar o perfil econômico do Rio Grande do Sul frente à economia brasileira.

Conforme Sandra Jatahy Pesavento (1979), o programa do PRR, expresso na Constituição Estadual de 14 de julho de 1891, previa a diversificação da economia, o desenvolvimento dos transportes e a organização de um plano geral de viação para a defesa do território nacional, o que também pretendia incentivar o desenvolvimento industrial do país e facilitar das relações exteriores. Esse programa ideológico e de governo também dava ênfase à imigração e à pequena propriedade rural. Em relação à colonização, entre 1907 e 1908, foi estruturada pelo governo estadual a Diretoria de Terras e Colonização (DTC), o órgão responsável pela colonização, agricultura e ainda pelas populações indígenas. Esse órgão era fundamental para colocar em prática o projeto de reocupação do território gaúcho através da (i)migração e da pequena propriedade rural. Ligado a este órgão, em 1910, foi criado o SPILT (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais). Apesar da criação deste órgão, o programa de ocupação das terras do norte do Estado era baseado na lógica imigrante/pequena propriedade. A incumbência do órgão era, principalmente, manter os indígenas afastados das áreas destinadas à colonização e os pequenos posseiros e agregados relegados do acesso à propriedade territorial.

Para Pesavento (1979), a vinda dos imigrantes estrangeiros para o Brasil está inserida no processo de expansão do capitalismo pelo mundo. Na Europa, as novas relações econômicas e sociais decorrentes de seu desenvolvimento gerou excedente populacional, expulsão das populações camponesas do trabalho na terra, além da desestruturação do trabalho artesanal. As novas configurações industriais porém, não foram capazes de absorver essa mão-de-obra, sendo então necessário enviá-las ao diversos países do mundo que estavam em um processo de transição para o sistema capitalista e, no caso do Brasil, também em transição da mão-de-obra escrava para a livre.

Além de uma nova configuração nas relações de trabalho assalariado, neste período inicial de inserção no capitalismo e da ampliação do mercado interno para produtos industrializados e de subsistência, Pesavento discorre que houve a "dinamização das estradas de ferro e equipamento de portos; desenvolvimento bancário; ampliação do setor terciário; crescimento da indústria" (PESAVENTO, 1979, p. 194). Neste contexto, o Rio Grande do Sul inseriu-se em um quadro de dependência, caracterizando-se como economia periférica em relação ao centro cafeeiro e voltada, principalmente, para o mercado interno.

Pelas políticas de imigração e incentivo a pequena propriedade rural, o Rio Grande do Sul atraiu imigrantes que pretendiam se tornar pequenos proprietários, o que não era possível inicialmente para aqueles que optavam por se estabelecer em São Paulo, por exemplo, que eram destinados a trabalhar nas fazendas de café. Portanto, vê-se que a questão da propriedade da terra era fator decisivo para os imigrantes que se dirigiam e se estabeleciam no Rio Grande do Sul.

Em 19 de agosto de 1899, o então presidente da Província de São Pedro, Borges de Medeiros, promulgou um ato que decretava que a instalação dos novos núcleos de povoamento deveriam se dar, preferencialmente, próximas a rios navegáveis e vias férreas, onde houvesse água abundante e condições de salubridade.

Em mensagem do ano de 1912 à Assembleia dos Representantes, o então presidente do estado Carlos Barbosa Gonçalves, se refere a Estrada de Ferro Rio Grande – Santa Vitória do Palmar. Na fala do governador fica nítido que o governo gaúcho esperava a valorização das terras atravessadas pelas ferrovias concluídas ou em construção no estado. Diz a mensagem que "[...] muito poderá contribuir esta via férrea para o progresso e desenvolvimento dos municípios que percorre, cujas terras, optimas para a agricultura e criação, muito terão a ganhar com a consequente valorização" (Mensagem, 1912, p.21). Assim, conclui-se que o transporte era um dos pontos centrais para a efetivação da ocupação das terras consideradas devolutas no Estado.

Em relação a Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande, entre 1898 e 1907 as obras entre Passo Fundo e Marcelino Ramos ficaram paralisadas, sendo retomadas apenas em 1907 já pela *Brazil Railway Company*, do empresário norte-americano Percival Farquhar que havia adquirido as ações da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande e passou assim a ser responsável pela construção dos últimos trechos da ferrovia e posterior exploração de seus direitos de uso. Segundo Goulart Filho (209), Farquhar

também foi responsável pela construção do trecho que atravessava o estado de Santa Catarina, no território onde ocorreu o movimento do Contestado, um dos mais graves conflitos do início do século XX no Brasil. A construção da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande alterou as paisagens e as relações sociais e econômicas nos espaços que atravessou e foi na região do Contestado que essas transformações alcançaram as suas mais graves consequências.

Para que a ferrovia fosse entregue no prazo estipulado, foram construídas pontes de madeira temporárias em diversos pontos, como por exemplo, a ponte de Marcelino Ramos que faria a ligação do Rio Grande do Sul com Santa Catarina. A ponte definitiva de ferro só seria concluída em 1913. Com a conclusão da ponte provisória em dezembro de 1910, estava estabelecida a ligação férrea e possibilitado o tráfego do Rio Grande do Sul até São Paulo. Chiaparini *et al.* (2012) aponta que a partir da inauguração da ponte em Marcelino Ramos o percurso entre Porto Alegre e São Paulo, de 2.152 quilômetros, poderia ser feito em três dias.

3. A Colônia Erechim

Concomitantemente a retomada das obras da ferrovia foi fundada, em 1908, a Colônia Erechim, então como 8º Distrito do município de Passo Fundo. Conforme Chiaparini *et al.*, a criação da Colônia se deu por sugestão de Torres Gonçalves, diretor da DTC, a Carlos Barbosa Gonçalves, presidente do estado. Conforme Karla Funfgelt:

A demarcação das terras da região Alto Uruguai iniciou a partir de 1904, em conjunto com a abertura do traçado da ferrovia "São Paulo – Rio Grande", a qual atravessava o Estado, com início na cidade de Santa Maria, fazendo a ligação desta com o restante do país. No momento em que estavam sendo demarcadas as terras, ocorria a expulsão dos moradores primitivos da região. De acordo com o plano de governo, na medida em que a ferrovia era implantada, a região seria progressivamente ocupada, e, cada estação daria origem a um novo povoado, trazendo os excedentes de imigrantes das antigas colônias, e evitando deste modo, que as áreas fossem tomadas por posseiros (FUNFGELT, 2004, p. 11).

A mensagem do presidente do estado do Rio Grande do Sul enviada à Assembleia dos Representantes no ano de 1909 registra a emancipação da Colônia de Jaguary, localizada no centro-oeste do estado e informa que os funcionários que lá estavam foram deslocados para efetivar a fundação de uma nova colônia localizada à margem da estrada de ferro São Paulo – Rio Grande que estava sendo construída, esta Colônia teria o nome de Erechim. "Atendendo a bella situação em que está collocada, à

fecundidade de comunicações e transporte, selhe pode vaticinar, em futuro próximo, extraordinário desenvolvimento e riqueza" (Mensagem, 1909, p. 31).

Também durante a primeira década de século XX, o governo gaúcho destinou áreas específicas para a alocação dos indígenas que ocupavam o território quando da intenção do governo de reocupá-lo por meio de imigração e diante do conhecimento de que os índios coroados, ou kaingang, poderiam se tornar um problema no processo de estabelecimento das novas famílias. Essas áreas foram denominadas "toldos". Segundo Cíntia Régia Rodrigues (2005), no então território do município de Passo Fundo foram criados os toldos de Ventarra, Votouro, Carreteiro, Erechim e Ligueiro

Em fevereiro de 1910 chegaram à Colônia Erechim os primeiros imigrantes vindos diretamente da Europa e descendentes de imigrantes provenientes das chamadas colônias velhas do estado. Conforme Chiaparini *et. al.*, esses primeiros colonos encontravam uma certa estrutura proporcionada pelo Estado em fase de organização. Dentre esse elemento destaca-se a ferrovia, que foi fator de atração de muitos desses colonos. Além disso, os primeiros imigrantes também receberam algumas ferramentas e sementes para o início do trabalho na lavoura. Muitos puderam parcelar o pagamento dos lotes de terra. Para a construção das casas e galpões não haviam dificuldades para conseguir material, haja visto a quantidade de madeira disponível nas matas.

A Colônia Erechim abrangia um extenso território que foi sendo desmembrado em pequenos municípios ao longo do século XX. Conforme levantamento do IPHAE, no ano de 1910, entre os meses de maio e outubro, foram inauguradas pequenas estações ferroviárias ao longo do trecho entre Passo Fundo e Marcelino Ramos. Este trecho se caracterizava por pontos de paradas, pequenas estações e mesmo desvios que não contavam com uma estrutura maior com armazéns e oficinas de locomotivas, por exemplo. Essas configurações também podiam ser observadas em outros trechos no estado que atavessavam zonas destinadas a imigração.

Nos arredores destas estações foram se formando povoados, tendo a estação ferroviária como base da vida social e econômica. Assim, a constituição desses povoados, e posteriormente municípios, estão fortemente vinculados a estrada de ferro e a chegada de migrantes oriundos das chamadas colônias velhas do estado do Rio Grande do Sul e imigrantes europeus. Segundo Chiaparini *et. al.*:

No que se refere ao norte do Rio Grande do Sul, é preciso que se tenha presente o fato de que o nascimento dos núcleos de colonização ocorreu

efetivamente ao longo da estrada de ferro. Suas estações vão ser o embrião de núcleos urbanos como Coxilha, Sertão, Erechim, Erebangó, Capo-Erê, Paiol Grande, Baliza, Barro, Viadutos e Marcelino Ramos (CHIAPARINI *et. al.*, 2012, p. 29).

Para Paulo Afonso Zarth (1997) a ferrovia foi de fundamental importância para o início da colonização no planalto gaúcho. Para o autor a viação férrea "era fator decisivo para a viabilidade da expansão agrícola e fundamental para atrair imigrantes" (ZARTH, 1997, p. 77). No mesmo sentido, Rückert também destaca a participação da viação férrea na efetivação do projeto de colonização no norte do Estado, permitindo o acesso a locais considerados distantes, principalmente no período de 1889 a 1920.

Em relação às políticas de povoamento e colonização do Rio Grande do Sul, Luiza H. Schmitz Kliemann (1986) analisa que a partir de 1891 inicia a intervenção estatal nos assuntos fundiários, ocorrendo inclusive a apropriação pelo Estado de terras que seriam destinadas à colonização. Na fase anterior a este período, conforme Kliemann, as políticas de povoação na província de São Pedro estavam voltadas principalmente para a proteção do território contra as invasões dos vizinhos sob o domínio espanhol. Assim, a ocupação se dava através do povoamento de pequenos núcleos ou vilas e em estâncias com grandes extensões territoriais, sendo a pequena propriedade rural praticamente ausente.

Assim, no período republicano, o estado optou pela colonização através da pequena propriedade rural, o que visava também a diminuição da posse desordenada da terra. Além disso, garantiria a posição do Rio Grande do Sul como área produção de alimentos para o mercado interno, ou seja, para as populações das grandes áreas de lavoura para exportação que predominavam no restante do país.

Assim, as áreas de matas do norte do estado foram as últimas a serem colonizadas pelo Estado. Essa ocupação se deu no contexto de aumento populacional das colônias velhas, ou seja, das primeiras áreas de colonização alemã e italiana no Rio Grande do Sul. Rückert (1997) afirma que o aumento populacional nessas áreas, decorrente da alta taxa de natalidade das famílias, impeliu os descendentes dos primeiros imigrantes a procurar por novas terras. Além desses migrantes das colônias velhas, o norte do Estado, em especial a Colônia Erechim, também recebeu imigrantes vindos diretamente da Europa. Pessoas que ainda viviam sob os efeitos das transformações econômicas e sociais decorrentes do advento do capitalismo naquele continente. As principais etnias que se estabeleceram no território do Alto Uruguai

foram italianos, alemães, poloneses e judeus em maior número e diversas outras etnias como portugueses, russos e franceses em quantidade menos significativa.

Conforme Chiaparini *et. al.*, a imigração de europeus na Colônia Erechim se estendeu até 1914, quando teve início a Primeira Guerra Mundial e fim o acordo entre o estado do Rio Grande do Sul e a União referente a este tipo do povoamento. O historiador estabelece, com base em relatórios governamentais, que no final do ano de 1913 haviam 18.000 habitantes na Colônia, sendo 10.000 vindos diretamente do exterior.

Muitos dos migrantes e imigrantes que chegaram aos territórios atravessados pela ferrovia no trecho Passo Fundo a Marcelino Ramos, se estabeleceram nos lotes rurais por intermédio das companhias colonizadoras. Estas integravam o processo de colonização oficial que, além das companhias privadas, também foi realizada diretamente pelo Estado.

No norte do estado, conforme Chiaparini *et. al.* foram quatro as companhias que atuaram no processo de colonização do território pertencente inicialmente a Colônia Erechim, a saber, Companhia Colonizadora Luce, Rosa & Cia Ltda, *Jewish Colonization Association*. Companhia Colonizadora Rio-Grandense e Sociedade Territorial Eberle, Mosele, Ahrons. Além dessas companhias privadas houve a ação direta da Comissão de Terras e Colonização, órgão vinculado ao governo do estado do Rio Grande do Sul.

A atuação dessas companhias deve ser compreendida à luz dos propósitos do estado de colonizar áreas consideradas pouco ou nada povoadas e pretendia civilizar e modernizar esta parte do território gaúcho que estava em processo de inserção na ordem capitalista. Como referido anteriormente, no Rio Grande do Sul, este povoamento dirigido através de núcleos coloniais oficiais ou particulares, também era parte da política positivista do Partido Republicano Rio-Grandense e se deu de 1891 a 1930.

Já nos seus primeiros anos, a Colônia Erechim era considerada pelo governo do Rio Grande do Sul modelo de desenvolvimento. Isso fica nítido em análise as diversas mensagens presidenciais enviadas anualmente à Assembleia de Representantes onde são constantes as referências ao progresso atingido pela Colônia. A mensagem do ano de 1912 aponta que a Colônia Erechim possuía diversos povoados que progrediam juntamente com a sede e cita Erebangó, Capo-erê e Paiol Grande, ressaltando que todos

eram providos de uma estação ferroviária. O último, Paiol Grande, viria a se tornar a sede da Colônia em 1915.

A historiadora Neuza Garcez Cidade, em sua obra sobre a presença de imigrantes poloneses na Colônia Erechim, analisa Relatório datado de 10 de setembro de 1910, enviado pelo Secretário de Estado dos Negócios das Obras Públicas, Cândido José Godoy, ao então presidente do Rio Grande do Sul Borges de Medeiros. Neste relatório são inúmeras as referências à ferrovia como fator que traria naturalmente desenvolvimento para o território do Alto Uruguai. Segundo este Relatório, os colonos seriam atraídos pela fertilidade do solo e pela estrada de ferro, que possibilitaria o escoamento da produção agrícola. Segundo Garcez:

No dia 3 de agosto de 1910 aconteceu a inauguração da estação ferroviária de Erechim. Sem ela e sem a Comissão de Terras, a colonização de Erechim não teria alcançado êxito. Foi através da ferrovia que muitos pioneiros encontraram o transporte mais acessível e rápido para se deslocarem até aqui. [...] O trem teve capital importância igualmente como meio de transporte dos produtos aqui gerados e daqueles necessários mas ainda inexistentes na região (GARCEZ, 1997, p. 38).

Em outro Relatório analisado por Garcez, este de 9 de setembro de 1916, emitido por Protásio Alves, então Secretário de Estado Interino, o mesmo relata que a Colônia Erechim era o local no Estado com mais rápido desenvolvimento. Isto, segundo o Secretário, se devia não só a fertilidade da terra e a diversidade do clima, mas principalmente ao fato do município dispor da ferrovia que o colocava em contato com Porto Alegre, com os centros econômicos do país como São Paulo e Rio de Janeiro, além das Repúblicas vizinhas do Prata.

Segundo Thaís Janaína Wenczenovicz (2002), que também analisou a imigração polonesa no município de Áurea, no norte do Rio Grande do Sul, os primeiros imigrantes pertencentes a essa etnia chegaram em 1911 e após passagens pelo Rio de Janeiro e Porto Alegre, viajavam de trem da capital gaúcha até as estações de Barro, atual município de Gaurama, Getúlio Vargas (atual Estação) ou Erechim. Os colonos que eram estabelecidos em áreas mais distantes dos povoados providos de estação ferroviária seguiam a pé, a cavalo ou de carroça até seus lotes de terra, distantes em média 30 quilômetros dos povoados, sempre acompanhados de um funcionário do governo ou da companhia colonizadora que lhes mostrava a localização dos seus lotes de terra.

Para Chiaparini *et. al.*, a ferrovia foi de fato a porta de entrada de milhares de imigrantes atraídos pelas notícias da fertilidade do solo e que se estabeleceram na Colônia Erechim. Além disso, a estação ferroviária ocupava lugar de centralidade nas relações econômicas e sociais dessas comunidades e também do incipiente processo de urbanização nestes espaços.

Em 1918, Erechim alcança sua emancipação. Neste ano, conforme Chiaparini *et. al.*, sua população era de 35.000 habitantes. Os primeiros distritos criados foram justamente naqueles povoados providos de estações férreas, sendo: 1.º Distrito, sede na Vila Boa Vista (hoje município de Erechim), 2.º Distrito no povoado de Erechim (atual município de Getúlio Vargas), 3.º Distrito de Marcelino Ramos, posteriormente foram criados o 4.º Distrito Erebangó e o 5.º Distrito Barro (atual Gaurama).

A mensagem enviada à Assembleia dos Representantes no ano de 1918 registra que a emancipação de Erechim se deu tendo a Colônia apenas dez anos de criação e que foi antecipada em relação a Colônias mais antigas no estado. Borges de Medeiros afirma na mensagem que “é único esse exemplo de um desenvolvimento tão rápido graças à uberdade do solo e à via férrea São Paulo – Rio Grande, cujas estações servem a todos os núcleos coloniais” (Mensagem, 1918, p. 32)

No decorrer das primeiras décadas do século XX, o município de Erechim mantém-se como um dos maiores produtores de gêneros agrícolas do estado do Rio Grande do Sul. Entre os principais produtos destacam-se a banha, erva-mate e madeira, sendo a ferrovia o meio de transporte de escoamento desta produção. As serrarias, aliás, foram empreendimentos numerosos neste território no início do século, sendo construídos desvios férreos para seu escoamento, como Desvio Becker, Giareta e Gauer.

Em 1920 o governo gaúcho efetivou a encampação das ferrovias gaúchas criando a Viação Férrea do Rio Grande do Sul (VFRGS), mais uma ação parte do projeto positivista que entendia a questão dos transportes como central para o desenvolvimento do estado.

O território da Colônia Erechim, e depois município de Erechim, foi se desmembrando em pequenos municípios, sendo que Getúlio Vargas foi o primeiro a alcançar a emancipação político-administrativa em 1934. A década de 1950 foi o período em que muitos dos distritos de Erechim se emanciparam, formando então pequenos municípios, estendendo-se esse processo até a década de 1990. Também foi ao

longo do século XX que a ferrovia foi perdendo espaço como principal meio de transporte no Brasil, dando lugar as rodovias como principal meio de integração regional e nacional.

Considerações finais

Não há dúvida que a Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande foi um dos fatores técnicos que viabilizou a colonização do Alto Uruguai, última porção do Rio Grande do Sul a ser ocupada oficialmente pelo Estado. A implantação da estrada de ferro e a ocupação pela imigração europeia e migração de descendentes europeus das colônias velhas foram processos concomitantes no território norte do Rio Grande do Sul, sendo fatores indissociáveis quando do estudo desse espaço e de seus processos históricos e que definiram, portanto, as configurações atuais do território norte do Rio Grande do Sul.

A ferrovia e suas estações se tornaram lugar central na vida econômica e social nos núcleos de povoamento no início do século na Colônia e depois município de Erechim. Tal centralidade também fica nítida em análise das fontes e na historiografia regional, em que a ferrovia ocupa lugar de destaque e lhe é atribuída importância fundamental para que a Colônia tenha alcançado êxito. A ferrovia é apontada como elemento dinamizador das relações econômicas e sociais. Entretanto, esse discurso pode reforçar a ideia de contraposição entre atraso e modernidade, barbárie e civilização neste território antes e depois da ferrovia e da colonização, como presente na obra *Serra do Erechim. Tempos Heroicos* de Juarez Miguel Illa Font, que é considerado um dos mais importantes escritores erechinenses, em que o autor diz que a estrada de ferro cortou uma das regiões mais opulentas e despovoadas do estado e que cumpriu sua missão civilizadora (ILLA FONT, 1983).

Delmir José Valentini (2009) usa a expressão "ferrovia colonizadora" para se referir ao trecho da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande que atravessou a região do Contestado. Também podemos estender esta denominação para o trecho dessa ferrovia que perpassa o norte do Rio Grande do Sul. Sem a presença da ferrovia no início do século, certamente a forma e a lógica de ocupação do território teria sido diversa. Neste sentido, ainda estão por ser analisados os impactos ambientais e sociais da ferrovia e da imigração por um outro viés no território norte do Rio Grande do Sul, sendo que geralmente eles ocupam lugar positivo na historiografia e saudosista nas lembranças dos

moradores, principalmente pelo fato de que o trecho ferroviário entre Passo Fundo e Marcelino Ramos foi desativado no ano de 1997, após a Rede Ferroviária Federal S.A. ser concedida à iniciativa privada.

Referências

BESCHOREN, Maximiliano. **Impressões de viagem na província do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1989.

BRASIL. **Decreto nº 10432, de 9 de novembro de 1889**. Secção de Legislação Brasileira da Câmara dos Deputados. Brasília.

_____. **Decreto 305, de 7 de abril de 1890**. Secção de Legislação Brasileira da Câmara dos Deputados. Brasília.

CHIAPARINI, Enori José... *et al.* **Erechim: Retratos do Passado, Memórias do Presente**. Erechim: Graffoluz, 2012.

FÜNFELT, Karla. **História da paisagem e evolução urbana da cidade de Erechim – RS**. Dissertação (mestrado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

GARCEZ, Neusa Cidade. **Colonização e imigração em Erechim: a saga das famílias polonesas (1900-1950)**. Erechim: Edelbra: 1997.

GOULARTI FILHO, Alcides. **A Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande na formação econômica regional em Santa Catarina**. Geosul, Florianópolis, v. 24, n. 48, p 103-128, jul./dez. 2009.

ILLA FONT, Juarez Miguel. **Serra do Erechim. Tempos heróicos**. Erechim: Carraro, 1983.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. **Patrimônio ferroviário no Rio Grande do Sul: inventário das estações (1894-1959)**. Porto Alegre: Palotti, 2002.

KLIEMANN, Luiza H. Schmitz. **RS: terra & poder. História da questão agrária**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986.

Mensagem do presidente enviada à Assembleia dos Representantes do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Officina Graphics d´A Federação, 1918.

Mensagem do presidente enviada à Assembleia dos Representantes do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Officinas Graphics da Livraria do Globo, 1910.

Mensagem do presidente enviada à Assembleia dos Representantes do Estado do Rio Grande do

Sul. Porto Alegre: Oficinas Graphics da Livraria do Globo, 1912.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **República Velha gaúcha: “Estado autoritário e economia”**. In: DACANAL, José Hildebrando; GONZAGA, Sergius (Orgs.). RS: economia & política. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1979.

PIRAN, Nédio. **Agricultura Familiar: lutas e perspectivas no Alto Uruguai**. Erechim: Edifapes, 2001.

RODRIGUES, Cíntia Régia. **O positivismo e a imagem do índio no Jornal A Federação**. Anpuh. XXIII – Simpósio Nacional de História. Londrina, 2005.

RÜCKERT, Aldomar A. **A trajetória da terra: ocupação e colonização do centro-norte do Rio Grande do Sul: 1827/1931**. Passo Fundo: Ediupf, 1997.

VALENTINI, Delmir José. **Atividades da Brazil Railway Company no sul do Brasil: a instalação da Lumber e a guerra na região do contestado: 1906-1916**. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica. Porto Alegre, 2009.

WENCZENOVICZ, Thaís Janaína. **Montanhas que furam nuvens! Imigração polonesa em Áurea – RS (1910-1945)**. Passo Fundo: UPF, 2002.

ZARTH, Paulo. **História agrária do Planalto gaúcho: 1850-1920**. Ijuí: EdiUnijuí, 1997.

O PAPEL DAS SOCIEDADES FILIAIS NO AUXÍLIO AOS IMIGRANTES DAS PROVÍNCIAS DO SUL DO IMPÉRIO DO BRASIL¹

Angela Bernadete Lima

Doutoranda PPGH/UFSC – CAPES

A Sociedade Central de Imigração (SCI), idealizada e dirigida por expressivos nomes do cenário político e intelectual, iniciou suas atividades no Rio de Janeiro no final do ano de 1883. Sua proposta era incentivar a imigração como forma de modernizar o país, por meio da criação de uma classe de pequenos proprietários que se dedicassem a uma agricultura mais diversificada, em contraponto ao modelo vigente de latifúndio monocultor. Assim, logo após sua fundação, suas ações e propostas serviriam como inspiração para o surgimento de um significativo número de associações em várias províncias do Império, tendo todas com objetivo comum de incentivar e organizar as correntes imigratórias para as províncias do Império do Brasil e as demais questões relacionadas. As chamadas *Sociedades Filiais* assumiram papel expressivo ao engajarem-se no mesmo propósito da Central, no entanto atuavam com certa autonomia e segundo as características de sua localização.

Caracterizou-se como tarefa constante nos *Estatutos da Sociedade Central de Imigração* a fundação de filiais, conforme Capítulo V, Art. 15, publicado no primeiro exemplar do jornal *A Imigração* em dezembro de 1883: “A Sociedade promoverá a fundação de filiais nas províncias, que devem reger-se pelos mesmos estatutos da Sociedade desta corte, á qual devem remeter relatórios semestraes sobre a sua atividade, assim como as listas nominaes dos seus membros” (A IMMIGRAÇÃO, 1883, p.1).

Em cada uma das províncias em que foram criadas, estruturaram-se de acordo com a seguinte organização: na capital da província localizava-se uma sociedade filial que, segundo informações publicadas no jornal *A Imigração*, era denominada de

¹ A discussão aqui apresentada faz parte de minha dissertação de mestrado: LIMA, Angela B. “*Nós declaramos guerra ao latifúndio!*”: propostas, ações e ideais de imigração/colonização da Sociedade Central de Imigração (1883-1891). PPGH/UFSC, 2014.

“primeira classe”. As demais sociedades ou clubes localizados em outras cidades da província recebiam a denominação de “segunda classe”. As sociedades filiais das capitais eram encarregadas de realizar os contatos com a SCI, enquanto as de “segunda classe” ficavam sob a orientação das primeiras (A IMMIGRAÇÃO, 1885, p.2).

As sociedades de *segunda classe* apresentavam, como atividades, obter informações detalhadas sobre as terras disponíveis em suas cidades e de que forma estava sendo realizada a localização dos imigrantes. Outras ações realizadas pelas filiais de *segunda classe* dizem respeito ao levantamento de inúmeras informações referentes aos núcleos coloniais: número e nacionalidade de imigrantes, produção agrícola e seus principais produtos, além de encaminharem as eventuais queixas dos colonos para a Filial de *primeira classe*, que por sua vez direcionava as informações para a SCI.

A maior parte das informações históricas encontradas sobre as sociedades filiais estão no jornal *A Imigração*, que com grande frequência publicava pequenos boletins tratando da situação de alguma colônia.

De igual maneira, como ocorreu com a SCI, as filiais recebem o apoio e a associação de nomes importantes nas diversas províncias. Quando analisamos mais detidamente a composição do quadro de membros das filiais, verificamos que em sua maioria trata-se de nomes que tinham participação nos diversos movimentos regionais e locais e ocupavam-se das mais variadas atividades, desde médicos e advogados até comerciantes e professores.

Segundo Irina Vassilieff, vários membros não somente atuavam nos setores estritamente imigratórios e de colonização, como também militavam ativamente nas questões políticas e administrativas das províncias e inclusive mesmo nas tarefas da SCI que eram realizadas na Corte (VASSILIEFF, 1987, p. 47). Conforme informações publicadas em *A Imigração*, os membros das Filiais estavam de acordo com grande parte das posições políticas adotadas pela Central, como, por exemplo, a contrariedade na introdução de imigrantes chineses. Também enfatizavam a necessidade de abolição do trabalho escravo, além das reformas urbanas e, em alguns casos, eram adeptos do movimento republicano (VASSILIEFF, 1987, p. 48).

De modo geral, as sociedades filiais configuraram-se como as principais fornecedoras de informação à SCI, de maneira que toda a estratégia delineada a partir da entrada de imigrantes ocorresse de forma a direcionar estes aos locais mais apropriados.

Isso acontecia após a coleta de dados necessários à operação de distribuição de imigrantes pelas diversas províncias e suas municipalidades.

A fundação de uma sociedade filial auxiliava significativamente nos trabalhos que a SCI buscava desenvolver, isso acontecia por que estavam em contato maior e direto com os imigrantes. Conforme o diretor Ennes de Souza registrou, das filiais dependia todo o trabalho de boa localização do imigrante, assegurando-lhe clima saudável e terras férteis, além das condições sociais de segurança e a garantia de progresso em suas atividades. Tratava-se de um projeto nacional de melhoria da imigração e ocupação das terras.

Além disso, as filiais buscavam desenvolver um trabalho de provimento de informações aos imigrantes, auxiliando-os a compreender as leis, as instituições e os costumes, estabelecendo-os o mais próximo possível das vias de comunicação e de mercado, indicando-lhes ainda as condições e locais mais apropriados para que promovessem atividade agropastoril e demais ofícios que desejassem exercer (A IMMIGRAÇÃO, 1885, p.1).

A grande preocupação era constituírem-se como um centro de atração dos imigrantes, uma entidade que pudessem levar seus anseios e também compartilhar os sucessos, para servir de exemplo para o surgimento de outras mais no interior no Império. Ao lado disso, havia a preocupação em fiscalizar questões de trabalho, a ordem é que nenhuma das associações aceitasse que os imigrantes locassem seus serviços.

No *Relatório sobre a comissão de Diretor Ennes de Souza na Província de São Paulo*, publicado no Boletim nº 09 do jornal *A Imigração*, no ano de 1885, o diretor da Sociedade Central enfatiza a autonomia das Filiais em tudo quanto “refere-se à administração e a sua economia particular”, e acrescenta que não possuem obrigação de dividir seus recursos umas com as outras.

No que tange os assuntos de problemas em comum, referentes aos temas imigratórios, o diretor Ennes de Souza destacava a seriedade do bom relacionamento das sociedades filiais, não apenas entre sí, mas de maneira especial com a SCI, lembrando sempre que “as relações entre as diversas associações são simplesmente morais e de mútuo auxílio em tudo quanto possa ser útil à causa da imigração” (A IMMIGRAÇÃO, 1885, p.4).

Sobre o 4º ano de existência da SCI, o jornal *O Paiz*, na Coluna “Tópicos do Dia”, destacou o avanço de suas atividades pelo Império:

Solemnizou a Sociedade Central de Imigração o seu quarto aniversário. Não precisa recordar o muito que, em tão pouco tempo, tem feito a benemérita associação. Os seus serviços no interior repercutem brilhantemente no estrangeiro, e a ella devemos as melhores e mais lisonjeiras referencias que do Brazil faz ultimamente o jornalismo europeu. O seu trabalho de propaganda tem sido tão incessante como fecundo. Prompta em atender a todos os reclamos da opinião, no sentido de obviar dificuldades ao immigrante, a Sociedade Central se reproduz em todos os pontos do paiz, já por meio de associações filiaes ou congêneres, já por meio de agentes que activam o trabalho semeando as boas ideas (O PAIZ, 1887, p.3).

De fato, com a fundação de filiais a SCI conseguiu ampliar seu espaço de ação e isso passou a ser reconhecido na imprensa da época, como pudemos ver acima. Contudo, para que as filiais ganhassem importância em seu programa era preciso um constante contato com as províncias, que a SCI sempre buscou estabelecer, mesmo em meio as dificuldades. Por haver conseguido apoiadores, a SCI conseguiu “adentrar” em algumas províncias onde a inserção de imigrantes e a colonização vinham adquirindo importância, como foi o caso das províncias do Sul.

O objetivo de divulgação nacional da causa imigratória e a busca em democratizar o espaço rural brasileiro assumido pela SCI desde sua idealização parece ter conquistado espaço na pauta de muitas províncias do Império. Logo em seu primeiro ano de atividades a SCI buscou enfaticamente promover a fundação das *Filiais*. Estas, assim como a Central, assumem uma organização interna que seguiu a mesma lógica, elaborando estatutos e elegendo diretorias empenhadas em lutar junto aos governos provinciais para que fossem colocadas em prática medidas necessárias ao aumento do fluxo imigratório e melhor distribuição das terras públicas (VASSILIEFF, 1987, p. 50).

Importante ferramenta no que se refere a expansão da ação da SCI, as Filiais assumiram grande importância conforme foram surgindo nas províncias. A intenção do grupo, desde sua fundação, foi de contar com ações localizadas para melhoria da imigração como um todo. O levantamento feito com base nos dados publicados o jornal *A Imigração* nos revelam que as Sociedades Filiais totalizaram 27 unidades distribuídas entre 8 províncias: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Espírito Santo, Bahia, Mato Grosso e Pará. O início da fundação das Sociedades Filiais ocorreu antes mesmo de a Sociedade Central completar um ano de existência.

As filiais possuíam seus próprios estatutos, sócios e comissão diretora. De maneira que atuavam junto aos governos provinciais, apresentando projetos e informações de maneira que houvesse um maior e melhor engajamento governamental

para a vinda e instalação dos imigrantes. Do mesmo modo buscava garantir a medição e aquisição de terrenos. Portanto, estavam em sintonia com as ações da SCI.

Para apresentação das 27 filiais que foram fundadas no Império, iremos dividi-las em grupos regionais, de modo a melhor destacar suas ações. Não nos foi possível localizar informações detalhadas de todas as filiais, dessa forma adiantamos aqui que, em suas descrições a seguir, encontram-se algumas com mais informações e outras ainda somente mencionadas. Concentraremos o olhar sobre a Região Sul, onde foram fundadas 17 *Sociedades Filiais*.

1. Filiais no Rio Grande do Sul

Sociedade de Imigração de Porto Alegre: Na província do Rio Grande do Sul foram fundadas 3 sociedades filiais, localizadas em: Porto Alegre, Pelotas e em São Borja. A Sociedade de Imigração de Porto Alegre foi fundada no dia 3 de outubro de 1884 e nessa ocasião contava com 340 membros, entre nacionais e estrangeiros.

Contava ainda com o apoio do governo geral, pelo seu representante na província, o Sr. Conselheiro José Júlio de Albuquerque Barros, que oficialmente declarou que “autorizava a medição e demarcação em lotes das terras devolutas n’esta província; igualmente manifestou a intenção de proporcionar meios que facilitem a vinda de parentes, amigos e patrícios dos imigrantes já estabelecidos na província” (A FEDERAÇÃO, 1884, p.2). O Conselheiro comprometeu-se ainda em adotar todas as medidas de sua competência que fossem solicitadas, indo assim ao encontro da iniciativa manifestada pela formação da Sociedade de Imigração de Porto Alegre.

O sócio fundador da SCI, Karl von Koseritz, foi nomeado como primeiro presidente da Sociedade de Imigração de Porto Alegre. Koseritz, juntamente com o 1º secretário, o Dr. Jasper Reichsteiner, defenderam a ideia básica da pequena propriedade rural. Definindo tal posição perante o país e o estrangeiro, declarou-se a diretoria na sessão de 25 de outubro, que:

A Sociedade de Imigração de Porto Alegre, tendo principalmente em vista colonizar as terras desapropriadas na província, criando pequenas propriedades rurais, base essencial de todo o progresso material e moral, condena implicitamente o engajamento de colonos na Europa, exceptuando os contratos para introdução de operários especiais, necessários às diferentes indústrias (A FEDERAÇÃO, 1884, p.2).

Estava, portanto, esta filial em pleno acordo com o programa da SCI no que se refere a política de ampliação das pequenas propriedades rurais e, do mesmo modo, com a recusa na inserção de imigrantes para a locação de serviços. Sua opinião estava

pautada na inserção de colonos possuidores de bons costumes e interessados em adquirir terras, por esse motivo lutavam para oferecer terras a preços acessíveis. Desejavam que os pequenos proprietários cultivassem o território e que explorassem de forma inteligente o espaço natural que estavam dispendo. Por uso inteligente, entenda-se o uso organizado de maneira a proporcionar o surgimento de uma indústria que, além de servir aos interesses locais e nacionais, possibilitasse a formação de um povo (A IMMIGRAÇÃO, 1885, p.5).

A colaboração entre a Sociedade de Imigração de Porto Alegre e a SCI pode ser exemplificada através do registro de solicitação de colaboração para a recepção e pronta localização, que envolveu ambas por ocasião da vinda de um expressivo número de imigrantes italianos para a província do Rio Grande do Sul, algo em torno de 25 a 30.000 pessoas. Tratava-se de um assunto importante, uma vez que envolvia a imagem do Império do Brasil no exterior e qualquer problema com as questões imigratórias poderia fazer com que o país ficasse com a imagem comprometida. Assim, ao receber tal informação de sua filial, a SCI direcionou ofício ao Ministro da Agricultura, solicitando medidas enérgicas para o recebimento dos imigrantes do Rio Grande do Sul.

A colaboração entre as sociedades pode ser também observada em um ofício, datado de 18 de novembro de 1886, onde a filial de Porto Alegre solicita a SCI sua intervenção junto ao governo para evitar uma desapropriação indevida de terras que haviam sido vendidas à colonos alemães. Visando solucionar o impasse, a SCI buscou tomar conhecimento das plantas e processos de medição e dos títulos legítimos, e comprovou que a compra havia de fato sido realizada.

Segundo Vassilieff, o ocorrido ganhou publicidade e afirmava-se que a medição realizada pelo governo compreendeu as terras dos colonos como se fossem devolutas. O resultado disso foi que houveram roubos de materiais que já se encontravam nessas terras, especialmente madeiras para as primeiras construções (VASSILIEFF, 1987, p.54).

Diante de todo o sucedido, o colonizador e vendedor das ditas terras, Tristão José Monteiro, dirigiu-se à diretoria da Sociedade de Imigração de Porto Alegre assegurando que os colonos eram os legítimos donos das terras e que as tinham adquirido legalmente. Contudo houve muita tensão local neste caso, sendo o colonizador ameaçado de morte em diversas ocasiões (VASSILIEFF, 1987, p.54).

Segundo o jornal *A Imigração*, o colonizador Tristão José Monteiro solicitou que o assunto chegasse ao conhecimento do Ministro da Agricultura, pois imaginava que este não tinha noção da existência dos colonos nas terras que estava prestes a ordenar a venda. Ainda segundo o jornal, era certo que a responsabilidade jurídica cabia ao vendedor, contudo a responsabilidade moral recairia sobre o país e sobre as suas instituições envolvidas. Além disso, a possível perda material dos colonos repercutiria por todo o mundo civilizado, gerando imenso dano à causa da imigração (*A IMMIGRAÇÃO*, 1886, p.13).

Buscando uma solução para o caso, a diretoria da Sociedade de Imigração de Porto Alegre remeteu documentos referentes às terras em discussão e também uma relação nominal dos colonos que as haviam adquirido. Tudo foi enviado ao governo para que pudessem ter melhores condições de julgar em definitivo tudo que vinha ocorrendo.

A Sociedade de Imigração de Porto Alegre, através de seu *Jornal Oficial da Sociedade de Imigração de Porto Alegre* e de outras folhas locais, publicou uma chamada para os colonos italianos:

Faço publico, para o conhecimento dos colonos italianos residentes n'esta província, que o importante jornal *Il Secolo* de Milão, publicará as cartas dos colonos estabelecidos no Brazil nas quaes façam ver o seu bem estar, o clima e a produção das colônias do império.

Assim, aquelles colonos que desejarem transmitir taes notícias a seus compatriotas, quieriam dirigil-as ao abaixo-assignado, que as encaminhará ao seu destino (*A FEDERAÇÃO*, 1885, p.2).

A Sociedade de Imigração de Porto Alegre, de acordo com a divisão citada no início deste tópico, assumia a função de *Sociedade de Primeira Classe*, por localizar-se na capital da província. Nesse sentido, sempre realizava publicações envolvendo as demais sociedades que foram fundadas na província. Estava também em sua responsabilidade organizar ações que ocorreriam em conjunto com a SCI.

Assim, com vistas a evidenciar os bons resultados da colonização da província, a Filial de Porto Alegre realiza uma chamada pública aos interessados em participar com seus produtos da *Exposição Sul Americana em Berlim*, em 1886. A Sociedade de Imigração de Porto Alegre organizou-se com antecedência, especialmente por que buscou junto ao Ministério da Agricultura conseguir transporte gratuito dos produtos para a Alemanha (*A FEDERAÇÃO*, 1886, p. 3).

A *Sociedade de Imigração de Pelotas* fundada na cidade de mesmo nome, iniciou suas atividades em 13 de fevereiro de 1885, e desempenhava funções como filial

de segunda classe. As funções e atividades estavam inseridas no programa da SCI, visando, sobretudo, organizar a chegada e estabelecimento dos imigrantes.

A filial de Pelotas mostrou-se bastante engajada nas ações necessárias para o bom recebimento dos imigrantes. Por conta desse comprometimento, lutou junto a SCI para que fossem organizados locais próprios para alojar os imigrantes recém chegados. Sobre isso, o jornal *A Imigração* registrou que, após tentativas junto ao governo provincial do Rio Grande do Sul, conseguiu a filial a autorização para orçar a construção de galpões para habitar provisoriamente os imigrantes no município de Pelotas (A IMMIGRAÇÃO, 1886, p. 6).

Contudo, a Sociedade de Imigração de Pelotas não batalhava exclusivamente por um espaço de alojamento inicial aos imigrantes. Juntamente com este pedido, o grupo de Pelotas solicitava que o Governo Imperial auxiliasse financeiramente na alimentação dos imigrantes nos primeiros dias de sua chegada (A IMMIGRAÇÃO, 1886, p. 6). O Governo Imperial enviou ofício à SCI dando conta de que iria estudar o pedido em conjunto com o Ministério da Agricultura.

Algum tempo depois, o Ministério da Agricultura, por meio da SCI, envia ofício a Sociedade de Imigração de Pelotas noticiando que havia autorizado a presidência da província a qual pertencia a “mandar orçar a construção de galpões que foram necessários para o alojamento provisório dos imigrantes nos diferentes nucleos coloniaes do referido município” (A IMMIGRAÇÃO, 1886, p. 8). Porém, quanto ao auxílio que a mesma sociedade solicita, como adiantamento para o sustento dos imigrantes nos primeiros dias de sua chegada às colônias, o Ministério declara que está fora dos planos do Governo Imperial (A IMMIGRAÇÃO, 1886, p. 8).

Outro episódio protagonizado pela Sociedade de Imigração de Pelotas, digno de registro, foram os impasses em torno da *Escola de Agronomia e Veterinária de Pelotas*. Segundo Maria Augusta Martiarena de Oliveria, em 1885, o ministro da Agricultura transferiu os recursos das obras dessa instituição para a construção da Estação Agronômica de Campinas. Alegando necessidade de redução de despesas, o ministro não só rescindira o seu contrato como mandaria leiloar todo o material existente – os animais e aparelhos agrícolas que o diretor Cr. Claude Marie Rebourgeon trouxera da Europa (MAGALHÃES, 1983, p.19). De acordo com Sylvio Jantzen, mesmo com os apelos da Câmara Municipal à Corte e à Assembleia da Província, foi fixada a data para um leilão de todo o material que havia sido colocado na escola para a fabricação de

vacinas, os animais, etc. O Visconde da Graça (João Simões Lopes Filho, pai de Ildefonso Simões Lopes e Augusto Simões Lopes) promoveu, por ordem do Estado do Rio Grande do Sul, o leilão, o qual foi boicotado por parte de alguns cidadãos locais e não foi concluído (JANTZEN, 1990, p. 65).

A *Sociedade de Imigração de São Borja*, iniciou suas atividades em 06 de dezembro de 1885. Estabelecendo como principal ação obter terras devolutas para estabelecimento dos primeiros núcleos coloniais. Anteriormente à fundação da Filial, já havia o envolvimento de alguns nomes locais nas questões de demarcação de terras para imigrantes. Segundo o jornal local *Município*, já existia até uma diretoria provisória que vinha trabalhando nas demarcações. Foi esta diretoria provisória, comandada pelo Major Carlos Eugenio, que atuou junto ao Governo Municipal para obtenção dos terrenos das cercanias da vila principal para estabelecimento do primeiro núcleo colonial. Segundo *A Imigração*, os terrenos obtidos já estavam sendo medidos e demarcados e uma equipe da Sociedade de Imigração de São Borja estava concluindo a elaboração de um mapa e a planta da futura colônia (A IMMIGRAÇÃO, 1886, p.9).

Filiais no Paraná

Entre todas as unidades do Império, a província do Paraná destacou-se em número de Filiais, contou com 12 sociedades ao todo. Sendo uma delas a principal, a da capital era a de *Primeira Classe*, as demais buscavam organizar-se conforme suas orientações e auxílios. Contudo, as filiais do interior da província tinham certa autonomia de atuação local. E, não raro, encontramos registros de interação entre elas, especialmente quando da luta pelo aumento do fluxo imigratório ou de auxílio financeiro para a província como um todo.

No ano de 1885, Alfredo Taunay é nomeado presidente da província do Paraná², exercendo o cargo de 29 de setembro de 1885 a 3 de maio de 1886. Recebeu o governo da Província do Paraná das mãos de Joaquim de Almeida Faria Sobrinho (1847–1893). Interessado em pôr em prática a eficiente política de imigração que pregava no Parlamento, fica decepcionado ao chegar e saber que o Paraná já tentara a atração de imigrantes, contudo o projeto havia fracassado.

² Além de corrigir as falhas nas relações com os imigrantes, o feito mais lembrado de Taunay quando governante do Paraná foi a inauguração do Passeio Público de Curitiba, em 2 de maio de 1886. Com 48.000 m² iniciais, o Passeio depois ganhou por desapropriação os terrenos hoje ocupados pela Casa do Estudante, Colégio Estadual do Paraná e Largo do Bittencourt, perfazendo 95.000 m². Com a doação de parte desses terrenos, a extensão do Passeio se reduziu depois a 70.000 m².

Alfredo Taunay participou ativamente da organização e fundação de Sociedades de Imigração em várias cidades do Paraná. Fundou os núcleos coloniais de Santa Gabriela, Barão de Taunay e Alice, este em terras de sua propriedade, que doou à Província. “Essas associações foram eficientes na promoção dos serviços de imigração. A intensificação da propaganda, a construção de ferrovias, a abolição da escravatura e a proclamação da República intensificaram a entrada de imigrantes no Brasil, atingindo-se quotas anuais de 200 mil por ano” (A IMMIGRAÇÃO, 1890, p.3).

Em 31 de dezembro de 1878 chegaram ao Paraná 1.366 teuto-russos, recebendo terras imprestáveis pelas quais teriam que pagar um valor dobrado. Descontentes e amontoados em Palmeira, eles se rebelam e exigem a repatriação. “Houve necessidade de sustentar à custa do tesouro público milhares de bocas inutilmente por dois meses inteiros e fretaram-se afinal vapores para levar toda essa gente para Hamburgo”, escreveu Taunay. A imagem do Brasil ficou arranhada e coube a ele recuperá-la em seu governo.

A *Sociedade de Imigração de Paranaguá* foi fundada por iniciativa de Alfredo Taunay em 27 de setembro de 1885. Atraindo os principais nomes da localidade, o grupo lança-se na tentativa de atrair imigrantes acreditando no alcance de suas propostas e no mais importante e frequentado porto da província. Outros aspectos são considerados no que Taunay chamou de “causas de engrandecimento”, e destaca especialmente o próspero “comercio de taboas de pinho, que esta Provincia poderia com largueza fornecer a todo o litoral atlântico da America do Sul”, além da indústria pastoril (A IMMIGRAÇÃO, 1885, p.1).

Em relatório enviado à Sociedade Central de Imigração, a Filial de Paranaguá relata que no mesmo mês de sua fundação, já tinha “recebido e colocado em diversas localidades 59 immigrants com os quaes despendeu” pouca verba. Além desses primeiros, foram recebidos mais 43 imigrantes, “sendo todos eles recolhidos e alimentados durante dois dias pela mesma Sociedade” (A IMMIGRAÇÃO, 1886, p.6). Diversos jornais deste período atestam que o bom acolhimento dos imigrantes tornava-se a cada dia a principal característica da Sociedade de Imigração de Paranaguá.

A fundação da *Sociedade de Imigração de Curitiba*, em 18 de outubro de 1885, objetivava, entre outras coisas, configurar-se como um centro de proteção ao imigrante. A formação do conselho dessa Filial contava com membros de diferentes nacionalidades, sendo; três brasileiros, três portugueses, três alemães, um francês, um

polonês, um inglês e um italiano. Estes, e outros membros envolvidos, empenharam-se em preparar uma comissão de recepção aos imigrantes, tendo já no final do mês de sua fundação adquirido um prédio próprio para abrigá-los (A IMMIGRAÇÃO, 1886, p.15).

Organizar o fluxo imigratório para os diversos núcleos que estavam sendo fundados na província do Paraná e gerir suas atividades era a principal preocupação da Sociedade de Imigração de Curitiba. Para tanto, o próprio Alfredo Taunay esteve a frente da elaboração de livretos de informação aos imigrantes que se direcionassem ao Paraná, chamadas de *Carteiras-folhetos*. Estas carteiras, com breves e importantes informações sobre o Brasil, foram distribuídas na *Exposição Sul Americana* que se realizou em Berlim, onde uma comissão desta filial participou com produtos da província (A IMMIGRAÇÃO, 1886, p.7).

O Ministério da Agricultura, ao saber de tal material, deu a SCI autorização para que mandasse imprimir 5.000 exemplares da *Carteira-Folheto*, já traduzida em alemão, italiano e polonês. Sobre esta iniciativa da Filial de Curitiba, o jornal *A Imigração* destaca que outras sociedades daquela província estavam organizando-se para fazer algo no mesmo sentido. E destaca ainda que, “graças aos esforços das associações de imigração, a província do Paraná será talvez a região do Brasil mais bem representada na Exposição de Berlim”. Por conta das diversas ações que tomavam lugar no Paraná, muitas entidades destacavam a importância que as sociedades filiais vinham adquirindo localmente e que “cada vez mais se evidencia que ellas são os grandes factores do progresso do Brazil” (A IMMIGRAÇÃO, 1885, p.15).

A pequena localidade de Superaguay também contava com um grupo empenhado nas questões imigratórias e na melhoria das atividades agrícolas. Superaguay (ou Superaguy, como aparece em alguns periódicos da época) fundou o seu *Club de Imigração*, em 14 de novembro de 1885 na presença de Taunay. O núcleo colonial de Superaguay localizava-se em uma ilha, e fazia parte da municipalidade de Paranaguá. Contava, em 1886, com uma população pequena, contudo oferecia boas terras aos imigrantes que desejassem nela fixar-se. No ano da fundação de seu Club de Imigração, contava com pouco mais de 900 habitantes, que desenvolviam especialmente a cultura do café, uva, arroz, farinha de mandioca, milho, além do fornecimento de madeiras de construção e pesca (GAZETA PARANAENSE, 1886, p.3).

Segundo breve histórico publicado na *Gazeta Paranaense* em fevereiro de 1886, no núcleo colonial do Superaguay “ainda existem terrenos devolutos de mattas virgens”,

“esses terrenos, morros e vargens, todos extensos, admitem numerosa população e são aptos para todas as culturas” (GAZETA PARANAENSE, 1886, p.4). Aliás, o Club de Imigração de Superaguay empenhava em diversificar suas culturas agrícolas, tendo inclusive, em diversas ocasiões, solicitado junto ao Imperial Instituto de Fluminense de Agricultura sementes e mudas diversificadas (GAZETA PARANAENSE, 1887, p.2).

As localidades de *Porto de Cima* e *Morretes* tiveram suas Sociedades de Imigração fundadas em 16 de novembro de 1885, e tão logo iniciaram os trabalhos com vistas a produzir um mapa estatístico da situação imigratória em suas localidades. A organização da situação em números e seu envio a SCI e ao Ministério da Agricultura visava revigorar alguns núcleos coloniais que vinham enfrentando problemas, especialmente por conta do abandono das lides na terra por parte de alguns colonos que se lançaram nas oportunidades de ganho oferecidas pelas construções de estradas de ferro naquela província (A IMMIGRAÇÃO, 1886, p.5).

Em relatório, o presidente da província Alfredo Taunay afirma que as duas Sociedades de Imigração organizaram tabelas estatísticas como até aquele momento o próprio Governo Imperial, apesar de ter despendido de muito dinheiro, não havia conseguido. O detalhamento da situação dos núcleos colônias eram importantes especialmente que o governo, provincial e imperial, pudessem estabelecer prioridades e estratégias de melhorias e aumento do fluxo imigratório.

Posteriormente ao mapa geral, o grupo de Porto de Cima publicou mapas estatísticos de cada um dos seus núcleos. E, ao registrar o trabalho desenvolvido pelos imigrantes de diferentes nacionalidades nos diferentes núcleos, o grupo de Morretes também destacou o sucesso do trabalho dos nacionais em suas terras. Este é o primeiro registro encontrado sobre o auxílio prestado por uma Sociedade de Imigração aos lavradores nacionais. Sobre este assunto, informou relatório do presidente da Sociedade de Imigração de Morretes que:

(...) os nacionais não querem ficar á retaguarda dos estrangeiros, e conquistam já muito terreno. Dizem eles: dêem-nos terra e um pequeno auxílio, que, como os estrangeiros, saberemos trabalhar e cultivar as plantas próprias do nosso paíz: pobres porém como somos, se nos faltar o apoio de um Governo protector, ficamos ociosos, porque nos faltam todos os elementos, que são as boas terras e o exemplo de que aproveitamos muito! (A IMMIGRAÇÃO, 1886, p.2).

Na sequencia deste relatório, o presidente Gabriel Pinto da Silva fala do sucesso de alguns núcleos coloniais que foram abandonados por imigrantes, atribuindo seu progresso aos nacionais:

E realmente, fiquei completamente abismado. O núcleo Sesmaria, quase todo abandonado dos estrangeiros e ocupado por intrusos nacionais, era, há mezes, coberto de matto, até por cima das estradas! Não havia um só pontilhão; era intransitável e os que ali viviam, só a pé e para irem caçar é que delas se serviam. Entretanto, hoje, depois que eles tiveram seus títulos distribuídos por ordem de V. Ex. promessas de ali ficarem, e estímulo e esperanças, transformaram tudo: a estrada já é franca, podendo até transitar carros. Nada menos de 23 pontilhões, alguns deles com 6 e 8 vigas grandes, foram feitos pelos próprios moradores, pedindo unicamente auxílio do Governo para a ponte sobre o [rio] Sapitanduva, cujo despendio, já relativamente elevado, suas forças não comportavam (A IMMIGRAÇÃO, 1886, p.2).

Importante lembrar que os motivos para o abandono desses lotes pelos imigrantes podem ter sido muitos. Contudo, o que queremos aqui destacar é o fato de que membros da Sociedade de Imigração reconhecer com elogios as benfeitorias e a capacidade de progresso dos nacionais. Como vimos em algumas passagens anteriores, Taunay e outros tantos homens daquele período, argumentavam que os nacionais não seriam capazes de levar a cabo a modernização agrícola do Brasil.

A Sociedade de Imigração de Antonina inaugurou as atividades de sua em 17 de novembro de 1885 e tão logo enviou as estatísticas e informações sobre suas terras disponíveis à imigração. Conforme informações enviadas à SCI, havia disponibilidade de terras fecundas “já medidas para o estabelecimento de 500 famílias de imigrantes. Acrescenta, enfim, a directoria da sociedade que diversos rios navegáveis banham esses terrenos, oferecendo fácil e comoda comunicação entre Antonina e qualquer daqueles pontos coloniaes” (A IMMIGRAÇÃO, 1886, p.13).

Essas informações foram encaminhadas ao Ministério da Agricultura, e também a informação de que a Sociedade de Imigração de Antonina se propunha a receber, alimentando por até três dias, os imigrantes que fossem encaminhados para seu núcleo. O Ministério da Agricultura então repassa a informação a agentes italianos que estavam no Brasil à procura de terras para imigrantes. Os Srs. Setraghi e Perracini dirigem-se até Antonina para conhecer as terras e a estrutura que estava sendo oferecida. “Esses senhores apresentaram um relatório pelo qual se vê que a única dificuldade que se oppõe ao estabelecimento de um bom nucleo de immigrants é a falta de uma estrada de rodagem até aqueles pontos” (A IMMIGRAÇÃO, 1887, p.3).

Em 24 de dezembro de 1885, no salão do *Club Literário Campolarguense*, teve lugar a sessão inaugural de fundação da Sociedade de Campo Largo. Logo no início de suas atividades, o grupo adquire destaque por ter desempenhado importante papel de proteção aos imigrantes, “acudindo com a maior solitudine aos Polacos atacados de uma

epidemia, que prostou de cama mais de 30 crianças, das quaes só faleceram quatro, graças as medidas tomadas” (A IMMIGRAÇÃO, 1886, p.14).

A Sociedade de Imigração da Lapa, fundada em 19 de fevereiro de 1886, organizou-se no sentido de atrair para seus lotes abandonados famílias de imigrantes que pudessem dar continuidade ao trabalho que havia sido tentado anteriormente com russos, em 1878 e 1879. Contudo, era preciso realizar um estudo das condições produtivas das terras, uma vez que essa foi a principal reclamação dos antigos ocupantes (A IMMIGRAÇÃO, 1886, p.13).

Em 31 de março de 1886 foi a vez da Sociedade de Imigração de Ponta Grossa inserir-se no quadro das filiais. O seu primeiro passo no sentido de atuar na melhoria nas questões imigratórias foi no processo de naturalização dos estrangeiros que residiam em seus núcleos.

A Sociedade de Imigração de Castro, inaugurada em 1º de abril de 1886, e a Sociedade de Imigração de Guarapuava, fundada em 7 de abril de 1886, não possuem mais informações no jornal da SCI, além do anuncio de suas fundações. A última Filial a ser fundada na Província do Paraná foi a Sociedade de Imigração de Guarakessava, que iniciou seus trabalhos em 19 de setembro de 1886, também sem maiores informações.

2. Filiais em Santa Catarina

Na Província de Santa Catarina foram fundadas apenas duas sociedades filiais, uma em Tubarão e outra em Itajaí. A Sociedade de Imigração de Tubarão foi instalada definitivamente no dia 14 de maio de 1885, como vinha sendo projetada desde fevereiro do mesmo ano. Entre seus desafios, destacam-se as diversas tentativas de conter os ataques de indígenas (bugres) aos imigrantes e assaltos à suas moradias (A IMMIGRAÇÃO, 1887, p.4).

Em carta dirigida a SCI e assinada pelo presidente da filial de Tubarão, senhor Antônio Gomes de Carvalho, por Anacleto Elias de Bitencourt e outros membros, levam ao conhecimento da Central algumas das medidas, que haviam igualmente encaminhado ao Ministério da Agricultura, que se faziam necessárias:

1ª. Construção de duas artérias principais: uma pondo em contato as sedes dos núcleos Cresciuma e Accioli de Vasconcellos com o mercado da Vila de Ararangua, outra ligando pela parte setentrional, o primeiro desses núcleos com os de Urussanga, Treze de Maio e Vila de Tubarão.

2ª. Construção mais acelerada de caminhos vicinais entre as diferentes linhas dos núcleos e a respectiva artéria principal.

3ª. Discriminação das grandes extensões de território devoluta, que a Comarca afirma existir nas proximidades de Cresciuma, Ararangua e outro pontos; retalhando-se em lotes coloniais e dando-lhes imediatamente viação.

4ª. Reorganização completa do serviço já existente relativo ao estabelecimento de colonos, por forma a garantir, quer a propriedade de particular, quer os interesses do Estado (IHGB, 1887, doc. 38).

A principal questão era que, conforme informações enviadas a SCI, os imigrantes de Tubarão não possuíam comunicação com os mercados consumidores. Além disso, viviam embrenhados na floresta e “ainda sob a ação das correrias dos selvícolas que certamente se afastarão desde que a construção de estradas facilite o acesso e o aumento da população nesses pontos” (IHGB, 1887, doc. 38). Justificam, ainda, que tais medidas trariam vantagens para o país, em razão do aproveitamento dos “sertões”, adaptando-o ao plano dos caminhos pelo seu retalhamento em pequenas propriedades territoriais (IHGB, 1887, doc. 38). Dois dias depois, a Câmara Municipal de Tubarão encaminhava outro ofício, agora, solicitava ajuda da SCI junto ao Governo para as “providências imprescindíveis à salvação, e consecutivo desenvolvimento, da colonização nesta parte da província”. O ofício concluía solicitando à SCI mais uma vez apoio, pois que “com seus relevantes serviços, o incremento e prosseguimento da colonização e o aproveitamento dos nossos extensos territórios devolutos e improdutivos” (A IMMIGRAÇÃO, 1887, p.7).

Sobre a *Sociedade de Imigração de Itajaí*, não foram apenas as informações quando de sua fundação, anunciada na sessão da diretoria da SCI ocorrida em 11 de janeiro de 1887. Nesta sessão, Beaurepaire Rohan anunciou a criação da filial em Itajahy por iniciativa do presidente da província de Santa Catarina, Francisco José da Rocha, o qual “perante numerosa reunião expóz as vantagens de que tal cometimento resultariam tanto para aquella localidade, como para Blumenau e Gaspar, nomeando-se em seguida uma directoria provisoria, cuja presidência coube ao senhor Nicolao Malburg” (A IMMIGRAÇÃO, 1887, p.6).

Na Vila de Blumenau cogitou-se a fundação de uma filial, conforme registro encontrado na revista *Blumenau em Cadernos*. Neste, temos que no ano de 1884 “realizou-se uma reunião convocada pelos senhores Sachtleben e Watson com o fim de fundarem em Blumenau uma filial da Sociedade Central de Imigrantes” (sic). Contudo, “não se tendo chegado a um acordo, foi marcada outra reunião para o dia 10 fevereiro” (BLUMENAU EM CADERNOS, 1958, p.52).

Considerações Finais

Como vimos, durante a existência das sociedades filiais, é possível constatar por vezes um ritmo mais dinâmico e ora uma atuação mais lenta – o que talvez explique a ausência de informações de algumas delas. Como demonstração de vitalidade podemos citar o envio de informações detalhadas de núcleos coloniais e suas terras, por meio da confecção de mapas estatísticos, dados sobre as terras devolutas; também as campanhas e o empenho em arranjar hospedagem aos imigrantes e a organização em conseguir cartas de naturalização e mesmo no esclarecimento e informações fornecidas aos imigrantes.

As observações a respeito do estado de estagnação de algumas das sociedades filiais suscitaram a questão do relacionamento das filiais com os governos provinciais. Este foi um fator que, segundo os membros da Central, dificultava as atividades das filiais. Assim, não é difícil verificar que tal relacionamento variava de acordo com circunstâncias e fatores que marcavam o ritmo da política imperial, das políticas provinciais e da questão imigratória.

Em contraponto podemos destacar os casos de províncias como São Paulo e Paraná, onde o governo não relegou a segundo plano a questão imigratória, e sim procurou incentivá-las por diversos meios. No Paraná, por exemplo, observou-se um intenso envolvimento de Taunay, que era presidente daquela província, no sentido de incentivar a fundação de filiais em vários núcleos e de conectá-los com a SCI e o Governo Imperial. Contudo, em outras províncias onde haviam interesses contrariados de políticos situacionistas, os governos pareciam lograr ou mesmo marginalizar os problemas apresentados sobre a imigração. Tais observações começaram a ser mais fortemente sentidas com o advento do regime republicano, quando de fato a convergência entre alguns membros da sociedade parece ter tomado lugar em algumas filiais.

Referências

A FEDERAÇÃO. Organ do Partido Republicano. Porto Alegre.

A IMMIGRAÇÃO – Jornal da Sociedade Central de Imigração (1883-1891).

BLUMENAU EM CADERNOS. Tomo I, número 3, janeiro de 1958.

GAZETA PARANAENSE – Coleção BN (1885-1887)

INSTITUTO HISTORICO E GEOGRAFICO BRASILEIRO. Coleção - Documento nº38.

JANTZEN, Sylvio Arnaldo Dick. *A ilustre Pelotense: tradição e modernidade em conflito. Um estudo histórico da Universidade Federal de Pelotas e suas tentativas de racionalização*. 1990. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1990.

MAGALHÃES, Mario Osório. *Faculdade de Agronomia Eliseu Maciel (1883-1983)*. Edição comemorativa. Pelotas: Editora da UFPe, 1983.

O PAIZ – jornal do Rio de Janeiro, 1887.

VASSILIEFF, Irina. *A Sociedade Central de Imigração nos fins do século XIX e a democracia rural*. Tese de Doutorado: Universidade de São Paulo, 1987.

DA FRANÇA PARA O BRASIL: IMIGRANTES FRANCESES NO SÉCULO XIX

Bárbara Letícia Chimentão,
Mestranda em História – UFPR

1. França: país de emigração?

Os estudos sobre a emigração da França são recentes, uma vez que era recorrente a ideia de que no país não havia razões para esse movimento já que a população era estacionária e a divisão da propriedade mantinha uma grande quantidade de pequenos proprietários rurais (VIDAL; LUCA, 2009). O historiador argentino Hernán Otero (2000) justifica essa ausência historiográfica pelo fato da França ter apresentado uma queda precoce da fecundidade, fazendo com que sua população não inflasse a ponto de precisar canalizá-la para outras regiões, o que por muito tempo foi visto como indício de que o país não era característico de emigração, mas ao contrário, um local de grande quantidade de imigrantes. Otero acrescenta que pelo fato das mais volumosas emigrações políticas ocorrerem em 1685 (com a saída dos huguenotes devido à revogação do Edito de Nantes) e em 1789 (com a fuga dos nobres após a Revolução), a imigração durante a segunda metade do século XIX, de menor intensidade, tendeu a ser vista como de menor importância pelos pesquisadores. Na visão de Lessa e Suppo (2009) essa questão pode ser explicada pelo fato da França não possuir uma tradição de emigração como os outros países europeus, tornando plausível explicar essa emigração através de “ondas” que se deram de acordo com as crises políticas e econômicas em contextos específicos. Além disso, os autores reiteram o argumento de Otero de que não houve expansão demográfica francesa no século XIX e XX, o que curiosamente pode ser explicado através da proibição da emigração oficial patrocinada pelas agências brasileiras em 1875. Tal medida foi oficialmente justificada pelas nações europeias como uma medida contra os maus tratos sofridos pelos imigrantes, mas há a suspeita de que a proibição efetuada pela França foi empreendida devido à preocupação com a decrescente curva demográfica do país e a necessidade de

estimular e orientar a emigração para os domínios coloniais da Terceira República (LESSA; SUPPO, 2009, p.89).

No entanto, apesar de um movimento em menor escala se comparado a outras nações europeias, a emigração francesa no século XIX representou um fenômeno real que se estendeu para além desse período, alcançando em torno de 231.500 o número de pessoas que deixaram o território francês em viagens ultramarinas entre 1851 e 1920¹ (OTERO, 2000).

Assim como outros países europeus, a França sofreu crises políticas e econômicas ao longo do século XIX que impulsionaram o deslocamento de muitos de seus habitantes para outros países da Europa e para a América, que nesse contexto criava políticas imigratórias para o recebimento de mão de obra livre, o que também contribuiu no processo de decisão de partir. Além disso, o país orientou fluxos migratórios para colônias como “Argélia, anexada desde 1857 e que em menos de 15 anos depois, em 1871, já abrigava 225 mil franceses. Essa emigração maciça, que concerne também às ilhas das Antilhas, contribuiu para esmaecer o fluxo em direção ao Novo Mundo” (VIDAL; LUCA; 2009. p.16), constituindo-se mais um fator explicativo para o fato da França não se constituir como uma região de forte imigração para a América se comparado a países como Itália, Espanha e Alemanha, por exemplo.

Como nos orienta Franzina (2006), é preciso estudar os fatores de expulsão e atração envolvidos no fenômeno migratório. O autor ressalta que esses estudos não podem entender o fenômeno do êxodo em massa como uma “válvula de escape” e o efeito natural de uma crescente pressão demográfica na Europa, uma vez que, segundo ele, esse tipo de interpretação leva o leitor a concluir que a emigração era apenas uma característica decorrente de um aumento demográfico o que, como visto acima, não foi o caso da França cujo crescimento vegetativo não sofreu, em geral, um aumento significativo. Assim, entre os que decidiram emigrar, é preciso entender o que os levou a essa escolha, necessita-se estudar o quadro francês desse período a fim de que se possam criar hipóteses para entender o que teria levado esses sujeitos emigrantes/imigrantes a deixarem tudo o que tinham para se deslocarem para países conhecidos apenas pelos jornais ou relatos de outros compatriotas.

¹ Calcula-se que entre 1851 e 1890 vieram para o Brasil 12.604 imigrantes franceses (MARTINS, 2009, p. 33).

2. França: política interna e colonial

O governo de Luís Felipe – rei que detinha o poder da França desde a Revolução Liberal de 1830, era constantemente criticado devido a dificuldades econômicas que afligiam a população. “O direito ao voto tinha sido pouco ampliado, havia alardes de corrupção, a imprensa continuava censurada e a oposição era reprimida” (BIVAR, 2008, p.17). Dado esse quadro de crise somado à proibição dos banquetes organizados para discutir reformas, cria-se um contexto de reivindicação popular, deflagrando-se a Revolução de 1848, período conhecido como Primavera dos Povos (BIVAR, 2008).

Com o fechamento dos Ateliês Nacionais em junho de 1848, ocorreram inúmeras reivindicações, porém, houve violenta repressão comandada pelo então ministro da guerra Èugene Cavaignac. “Mais de três mil revoltosos foram massacrados pelos soldados e onze mil presos estavam à espera de deportação para a Argélia” (BIVAR, 2008, p. 43).

Com o advento da II República as dificuldades que envolviam os menos favorecidos não foram cessadas: “a persistência da crise econômica alarmava o espírito dos camponeses. As expropriações forçadas se multiplicavam nos campos e a aspiração era justamente a de que a república social diluísse a concentração de terras nas mãos da aristocracia tradicional” (BIVAR, 2008, p. 22). Tal quadro levou a novas reivindicações populares que continuaram a ser violentamente reprimidas, inclusive após o golpe de Napoleão III que instaurou seu império em 1851. Ao reforçar a censura da imprensa, fez com que muitos jornalistas fossem presos ou exilados na Argélia, local não tão longínquo se comparado aos futuros locais de deportação – as colônias na Nova-Caledônia e Guiana.

Questões territoriais também agravaram o quadro político e social. A derrota da França na guerra franco-prussiana (1870) significou humilhação para a nação. Além de uma pesada indenização, o país perdeu os territórios da Alsácia e Lorena (ricos em minérios de ferro e carvão) “o que reverberou na emigração de parcela da população local” (BIVAR, 2008, p.58). Grande número desses indivíduos deslocou-se para Argélia, Estados Unidos e Brasil (MIALHE, 2009). Esse quadro explica o crescimento da taxa de emigração entre 1871-1880 que chegou em 35 300. Jorge Mialhe (2009, p. 47) entende que além da guerra franco-prussiana, esse aumento pode ser explicado pelas “novas facilidades de transporte, como a generalização da navegação a vapor”.

Constata-se, portanto, que a Argélia significava um destino profundamente atrelado às decisões do governo francês, fosse um criminoso ou mesmo um imigrante

destinado a trabalhos agrícolas, esse deslocamento possuía objetivos diversos daqueles destinados à América, pois representava a chegada de um coletivo novo que impunha relações de dominação à população nativa por intermédio do exército e da burocracia (TEMIME, 1987, p.31).

Os franceses tomaram a capital e passaram a ocupar o território a partir de 1830. Certamente que esse processo não se deu sem resistência da população local a qual foi progressivamente combatida pelas forças militares. Foi apenas nos anos 1850 que se inicia uma verdadeira política de colonização empreendida pelo Segundo Império o qual concedeu vastos lotes de terras às sociedades de exploração ou aos futuros colonos. No entanto, essa distribuição não foi feita aleatoriamente, buscava-se novas formas de exploração agrícola, e como o governo francês julgava que os habitantes locais não eram capazes de realizar uma transformação do país, escolhiam entre a mão-de-obra imigrante disponível indivíduos com experiência nessa área (TEMIME, 1987, p.33). Os soldados franceses se tornaram colonos que representaram o primeiro assentamento colonial que foi seguido pelos corsos e pelos habitantes da região da Alsácia-Lorena, além daqueles advindos do Mediterrâneo, em especial espanhóis, italianos e malteses; e alguns alemães e suíços.

Os franceses que imigraram para a Argélia, seus descendentes nascidos em solo argelino e imigrantes de outros países da Europa eram chamados de *pieds-noirs*. Esses indivíduos passaram a controlar as terras produtivas que anteriormente serviam para o cultivo de cereais pelos habitantes locais, assim, ao invés de produzirem alimento para subsistência, passam a atender ao mercado europeu.

Discute-se se esse deslocamento, por vezes hesitado, foi realmente um sucesso imperialista. A migração colonial francesa constituiu-se de um movimento inicialmente descontínuo, repleto de improvisações. Dessa forma, mesmo constituindo-se uma presença dominante para os moradores locais, tais colonos franceses não receberam um tratamento favorável da França. A mortalidade foi alta para os primeiros que chegaram e igualmente os retornos, isso se deu principalmente pelo clima – os imigrantes não se adaptaram as altas temperaturas do verão mediterrâneo, situação que piorava com a má proteção das barracas que lhes foram oferecidas à sua chegada. Além disso, muitos foram acometidos pela malária.

O movimento de alemães e suíços foi aceito pelo governo francês em razão de serem apresentados como “bons agricultores, homens tranquilos, religiosos, submissos à lei” (TEMIME, 1987, p.34). Já os imigrantes de origem mediterrânea, espanhola,

maltesa e italiana não eram desejados pelas autoridades francesas, mas não foram sistematicamente proibidos de adentrar o território, pois eram utilizados em empregos subalternos e criavam a impressão de maior domínio francês na região (TEMIME, 1987, p.39-42).

O governo de Luiz Felipe propôs que se instalassem mais de mil famílias recrutadas especialmente da França, mas também das cidades Alemanha e Suíça. No entanto, essa política não se efetivou, na medida em que a política francesa não tomou atitudes diretas com relação ao processo colonizador. Assim, o deslocamento espontâneo de candidatos à imigração é o que supriu o número esperado.

O recrutamento exigia que os candidatos a partirem para a Argélia deveriam apresentar certa quantidade de dinheiro, apenas como garantia de cumprimento do contrato. Pela outra parte, o governo francês se dispunha a oferecer a passagem gratuita entre Marselha e Argélia e a promessa de concessão de terras no novo território. Sem dúvida que esse recrutamento não era realizado sem que fossem feitas propagandas – o governo francês financiou diversas publicações com essa finalidade, inclusive em regiões de língua alemã. (TEMIME, 1987, p.35-37).

O objetivo primário era assegurar a passagem para a Argélia da população interessada em cultivar as terras distribuídas. Dessa forma, a migração familiar era tida como essencial, pois se tratava de uma instalação duradoura; além disso, buscava-se camponeses pois “as experiências mal sucedidas haviam chamado a atenção das autoridades para os riscos de conceder a pessoas inexperientes lotes de terras” (TEMIME, 1987, p.36). O grupo era formado de pessoas com um mínimo de recursos, mas sempre evitando que viessem indigentes que significariam um peso para a comunidade, pois seriam incapazes de garantir sua subsistência.

A análise sobre a presença francesa na Argélia auxilia na reflexão não só sobre os fatores que contribuíram para a saída dos franceses da França no século XIX, como também no estudo dos fatores que levaram alguns desses colonos a deixarem o norte da África e se dirigirem ao Brasil em busca de melhores condições de vida.

3. França: da cidade ao campo

Tais problemas, de caráter político, representam uma fração dos fatores que originaram o desejo de alguns indivíduos de deixarem a França em busca de maior estabilidade. No entanto, apesar de não representar um problema exclusivo do contexto

francês, a questão da pobreza deve ser considerada quando se propõe elencar os motivos pelos quais houve emigração francesa durante o século XIX.

Embora tenha ocorrido um relativo investimento na economia industrial, o governo de Napoleão III não buscava solucionar a situação de mendicidade em que o povo vivia, pelo contrário, até mesmo a falta de trabalho era motivo de repressão. O indivíduo que andarilhasse e pedisse esmolas pelas ruas era visto como um perigo social. Bivar (2008, p.50) explica que “Até 1863, bastava que estivessem sem dinheiro nos bolsos para serem levados à prisão, qualificados como vagabundos ou mendigos”. A Comuna de Paris (1871), insurreição popular contrária às reformas urbanas empreendidas por Haussman, denunciou a situação de exclusão à qual foram submetidos os trabalhadores do centro urbano.

Como bem colocou Bresciani (1982), a França no século XIX era o espetáculo da pobreza: “os trabalhadores franceses são tão miseráveis que nas províncias onde a indústria é maior, os homens nas suas cabanas de terra não possuem nem mesmo um leito” (CHEVALIER, 1978, p. 232 apud BRESCIANI, 1982, p.51). A autora explica que para o francês da época pouca diferença havia entre o trabalhador, o pobre e o criminoso, todos viviam em uma mesma condição degradante.

Tais problemas não eram exclusivos do meio urbano que se industrializava lentamente. Na França ainda predominavam as atividades rurais. Enquanto na Inglaterra de 1850 mais de 50% da população concentrava-se nas cidades, na França eram 75% a porcentagem dos que se concentravam no campo dedicando-se à agricultura (BRESCIANI, 1982). A população do campo sofria com a dificuldade de acesso a novas formas de tecnologia, além de problemas com o relevo acentuado, os invernos rigorosos e as ondas de pragas que assolavam as lavouras.

De acordo com Silva (2001), no final dos anos 1840 a França já vinha sofrendo abalos no setor empregatício o que foi agravado pelos resultados negativos da produtividade das colheitas. Esse quadro se agrava com a crise da videira (1853-1858), momento em que as plantações foram danificadas pelo fungo oídio, causando alta dos preços dos cereais (SILVA, 2001). Entre 1851-1860 a taxa de emigração (25.100 emigrantes) foi mais numerosa que entre o período de 1861-1870 (17.700 emigrantes), o que, segundo Mialhe (2009), pode ser explicado em razão de tais más colheitas e da epidemia de cólera dos anos 1853 a 1855.

As pragas arrasavam a produção, desvalorizando o valor comercial da terra (OTERO, 2000). Os pequenos e médios agricultores acabavam empobrecendo e eram

obrigados a vender suas propriedades e emigrar, em alguns casos buscavam trabalho temporário nas cidades e em última instância optavam pela emigração além-mar (BETEMPS, 2009). O maior número de emigrantes franceses no século XIX ocorreu entre 1881-1890 (47.200 indivíduos), o que pode ser explicado em razão de tais crises que arruinavam a produção agrícola francesa²(MIALHE, 2009).

Destarte, ao fazer um balanço dos problemas vividos pelos franceses tanto no meio urbano quanto no meio rural, é possível pensar que esses indivíduos viviam em situação semelhante a de outros europeus que resolveram emigrar nesse período. “A emigração pensada como solução para a pobreza foi debate que se instalou nos centros urbanos europeus desde as primeiras décadas do século XIX” (VIDAL; LUCA, 2009, p.32). Dessa forma é possível refletir sobre a afirmação de Mialhe (2009, p. 49) de que: “A imigração francesa não foi uma imigração provocada pela miséria, foi na verdade um empreendimento”. Isso é válido se forem levados em conta os fatores políticos vinculados ao processo de redefinição das fronteiras do Estado³, uma vez que esse deslocamento fazia parte da política colonizadora francesa, o francês se deslocava com a certeza de que, apesar das dificuldades citadas no caso argelino, seria visto como colonizador, como alguém submetido às leis de seus país de origem e não do país de acolhida.

No entanto, os casos em que os imigrantes fugiam de perseguições políticas e da pobreza que assolava os operários e camponeses não podem ser generalizados como uma iniciativa de quem possuía outras escolhas de sobrevivência. É evidente que esses sujeitos não deixavam seu país de forma não planejada, havia uma preparação delineada que certamente significava um grande empreendimento para esses trabalhadores que muitas vezes lutavam para angariar a renda e os documentos necessários para essa travessia. Como argumenta Emile Temime (1991), a dificuldade tanto de travessia como de adaptação no país de destino é ainda mais atribulada no caso da emigração de caráter político. Há que se levar em consideração as estratégias identitárias postas em prática por esses imigrantes. Em alguns contextos, o reconhecimento do “estatuto político” implica em algumas desvantagens na nova terra de acolhimento, pois por vezes o sujeito é visto pelas autoridades locais como um possível agitador e

² A praga mais devastadora foi a da filorexia (1870-1890) que afetou regiões como o Languedoc, o País Basco e o Aveyron.

³ Aqui se refere à emigração dos alsacianos para a Argélia após a guerra Franco-Prussiana em 1870.

insubordinado, raros são os casos de imigrantes políticos que encontraram emprego no momento de sua chegada, muito menos portando um contrato prévio de trabalho.

Há uma profusa discussão sobre a provisoriedade da imigração. Alguns autores defendem que o imigrante tem por intenção o retorno à terra natal. Frequentemente o imigrante viaja sozinho no primeiro momento e, no caso das emigrações de caráter econômico, seu objetivo é “fazer fortuna” para então retornar para casa em condições honrosas – muitos partiam com a mente voltada à ideia de encontrar uma espécie de *El dourado* que lhe possibilitaria melhora de vida (PRAT CARÓS). Este é o caso de muitos franceses que deixavam suas famílias na França a fim de arriscar a vida em outro país, pois caso não fosse bem sucedido os gastos com a viagem não seriam tão onerosos. Destarte, sejam fatores políticos ou econômicos, é certo que o imigrante pode possuir empreendimentos para essa nova jornada, porém, como afirmou Prat Carós “quien vive satisfactoriamente no emigra y sí lo hace quien piensa que puede vivir mejor” (2007, p.47).

Bivar (2008, p.45) sustenta que havia uma mentalidade comum a grande parte do campesinato: “vontade de adquirir um pouco, ou um pouco mais, de terra que estava envolta no ideário de maior consideração, ascensão social”. Em meio a tal situação ambígua de carestia e esperança, não é difícil de imaginar o impacto que a propaganda migratória causava na vida desses indivíduos.

O governo brasileiro progressivamente cogitava a ideia de recepção de população estrangeira com vistas ao trabalho agrícola. Para efetivar tal política, passa a incentivar a atuação de propagandistas da imigração brasileira na Europa. Os agentes divulgavam maravilhas sobre a terra, não possuindo receio em exagerar a exaltação, uma vez que recebiam por indivíduo cooptado (VIDAL; LUCA, 2009). No caso francês, havia um acordo entre companhias nacionais e o governo central ou uma província. Havia casos em que os funcionários consulares brasileiros e agentes presentes no território se encarregavam do recrutamento.

Para facilitar a imigração e o estabelecimento dos colonos, o governo brasileiro e os agentes recrutadores usavam e abusavam de promessas. [...] a legislação incentivou a chegada dos imigrantes mediante uma série de leis que facilitavam a contratação na França e em outros países, e a oferta de lotes de terra para cultivo. Esse arsenal de leis era usado para atrair os colonos (CORPS, 2009, p. 344).

“Circulavam diversos folhetos enfatizando as vantagens do Brasil e a riqueza de seu solo, como um de 1876, que descrevia ‘os benefícios oferecidos aos imigrantes que pretendem se estabelecer no império do Brasil’”. Dessa forma, lhes eram

prometidos lotes com preços preferenciais, alimentos, sementes e ferramentas até o momento em que conseguissem vender a primeira colheita. Algumas companhias também financiavam o custo da viagem de navio de um continente para o outro (CORPS, 2009, p. 344-345).

Como apontado, a imigração francesa representa uma fração minoritária do conjunto da população europeia que se dirigiu ao Brasil no século XIX⁴. Parte significativa da presença francesa no Brasil resultou de um movimento de caráter alternado e espontâneo que, de acordo com Bivar (2000), era muitas vezes impulsionado por circunstâncias particulares, caracterizando-o como um deslocamento individual, ou seja, um fenômeno que se deu de maneira espontânea e independente de acordos bilaterais entre França e Brasil, resultando de pressões individuais econômicas e/ou políticas e incentivada pela citada propaganda imigratória. “A diferença entre a imigração do restante da Europa e a imigração francesa é que a segunda não obedeceu passivamente às variações do mercado mundial de mão-de-obra” (MIALHE, 2009, p. 49). No entanto, houve exceções, que é o caso da citada imigração francesa para a Argélia, em parte resultado de uma política oficial de colonização, e da mobilização de alguns grupos franceses que se dirigiram para a área rural – algumas famílias foram encaminhadas para núcleos de colonização que eram pensados por ambos os governos, tal engajamento, como citado, era facilitado pela ação das agências de imigração mantidas pelos governos sul-americanos (MARTINS, 2009).

Os primeiros imigrantes franceses que se deslocaram para a América vieram no período final das guerras napoleônicas. O Rio de Janeiro, antiga capital e, na época, a maior cidade brasileira, foi o destino da maior parte desse contingente populacional. “A carência de mão-de-obra qualificada e de produtos ao gosto da elite local explica a diversidade de profissionais que aportaram neste país, sobretudo aqueles do setor de serviços e os comerciantes em geral (MIALHE, 2009, p. 65)”. Em São Paulo, chegaram franceses que criaram novas práticas urbanas, contribuindo no aperfeiçoamento de serviços especializados, em especial no comércio fino. A partir desse quadro Mialhe (2009, p.65) argumenta que o perfil do imigrante francês era “de homens com ofícios técnicos ou especializados, comerciantes, profissionais do setor de serviços e profissionais liberais, em nítido contraste com a massa empobrecida de imigrantes mediterrâneos que se deslocou em direção ao novo mundo”.

⁴ Os principais países da América que receberam imigrantes franceses foram, em ordem decrescente, Estados Unidos, México, Argentina e Brasil (VIDAL; LUCA, 2009, p. 13).

Bivar pondera essa ideia, explica que a imigração francesa era voltada, sobretudo, a ocupações urbanas, mas que na sua maioria, “eram pessoas comuns que improvisavam seus papéis para a sobrevivência diária” e acabaram realizando atividades ainda pouco exercidas em São Paulo. Um indivíduo que era serralheiro ou marceneiro na França, por exemplo, em São Paulo trabalhava com tecidos. Otero (2000) também problematiza a ideia de que a imigração francesa foi de elite. Segundo o autor, apesar dos franceses apresentarem o nível de qualificação mais alto entre os grupos migrantes⁵, tal imigração foi de caráter popular e não apenas de elite, como julgam alguns pesquisadores. “O êxito de uma parcela dos migrantes não deve fazer, naturalmente, que se estenda indevidamente essa caracterização ao conjunto da massa migratória” (2000, p.144). O mais admissível é caracterizar como um grupo de características intermediárias devido à diversidade das qualificações profissionais analisadas. O erro em considerá-la de elite está na imagem de superioridade construída sobre a cultura francesa e na presença de vários exilados políticos. Como afirmam Vidal e Luca (2009, p.21): “Boa parte dos emigrantes veio porque uma circunstância infeliz o obrigara, como um crime, um vício, ou até mesmo negociantes infelizes, operários exaustos, pais de família oprimidos pela miséria na esperança de fazer rapidamente uma modesta fortuna”. Dessa forma, é preciso desconstruir a imagem do imigrante francês que veio para o Brasil no século XIX como exclusivamente a de um imigrante afortunado e conhecedor de ofícios especializados, é preciso recordar dos diversos casos de homens e famílias contratados na França para participar da fundação de colônias agrícolas (VIDAL; LUCA, 2009, p.20).

Um primeiro grupo de emigrantes franceses que chegou ao Brasil na segunda metade do século XIX dirigiu-se para a colônia agrícola de Benevides, na região metropolitana de Belém do Pará. Em seguida, um novo grupo se dirigiu para o Paraná e outros para Minas Gerais. No caso paranaense, fundaram as colônias agrícolas Teresa e do Superaguy; no caso mineiro, o cultivo foi mais difícil devido à localização da colônia do Mucuri – último sertão inculto mineiro. O fracasso de tais experiências fez com que o olhar do governo francês se voltasse para a região. Em 1859, as autoridades francesas se manifestaram contrárias às tentativas de engajamento de emigrantes para o Brasil, principalmente em razão das más condições relatadas por agente do governo francês que visitavam as colônias. Como citado anteriormente, em 1875, dois decretos foram

⁵ Com 59,2% de agricultores e colonos, 9,2% de artesãos, 3,2% de comerciantes e 7,2% de diaristas (entre 1877-1897).

assinados⁶ pelo governo francês a fim de proibir o recrutamento para o Brasil e a Venezuela (MARTINS, 2009, p.32-33). O Visconde de Meaux, Ministro da Agricultura e Comércio da França, proibiu o recrutamento de seus compatriotas pela Agência Brasileira de Imigração o que, contudo, não impediu a imigração espontânea. Desse modo, os franceses continuaram a emigrar, fazendo parte de colônias agrícolas mistas, como foi o caso, por exemplo, das colônias paranaenses Argelina, Assunguy e Rivière. No entanto, essa circular contribuiu para a diminuição do total do fluxo de imigrantes franceses até a metade da década de 1880. A preocupação do governo brasileiro não era com o contingente pouco expressivo de imigrantes franceses, mas com a propaganda negativa que essa circular de 1875 representava para os negócios do Império. Essa lei contribuiu para que os demais países, salvo a Itália, renovassem suas ressalvas às agências de emigração (LESSA; SUPPO, 2009, p.65; 89).

4. O ideal de cultura francesa

O esquecimento sobre a história dos franceses que não conquistaram postos de maior prestígio pode ser explicado em razão da ideia de uma contribuição francesa para a cultura brasileira ser um tema recorrente em diversos textos⁷, constrói-se a imagem do francês como um indivíduo dotado de saberes sofisticados cujos valores são transportados para uma sociedade ainda em processo de civilização. Esse ideal não é só algo encontrado na historiografia, mas também é um sentimento próprio do período. A partir de 1850 até o final do século XIX, o volume comercial entre Brasil e França só foi superado pelo comércio entre Brasil e Inglaterra. O Brasil consumia principalmente tecidos, objetos de luxo e de decoração (os chamados “artigos de Paris”) e vinhos (MIALHE, 2009). De acordo com Emília Viotti da Costa (1953, p.328-329):

[...] todo artigo fica imediatamente valorizado se a ele ajuntar-se a rubrica ‘vindo de Paris’. Todo artesão adquire especial prestígio se for francês. [...] Esses numerosos franceses, na sua maior parte simples comerciantes, modestos artesãos, contribuíram poderosamente para a evolução do pensamento e dos modos de vida em São Paulo. [...] Da sua atividade ficaram mais que traços materiais: alguma coisa do espírito e da cultura de cada um.

A língua francesa era o idioma preferido das elites e também estava presente em algumas instituições de ensino. Criou-se a ideia de que a cultura francesa viria para polir as arestas de um país em construção.

⁶ Decretos de 14 de abril de 1875 e de 30 de agosto de 1875.

⁷ VIOTTI DA COSTA (1953); NASCIMENTO E LACERDA (2009); CORRÊA FERNANDES (2006) WESTPHALEN (1982).

No entanto, uma breve visita aos arquivos paranaenses referentes às colônias agrícolas⁸ pode exemplificar que nem sempre tudo o que era “vindo da França” era exaltado em nosso país. No relatório de 1872, o presidente da província Oliveira Lisboa⁹ critica os trabalhadores franceses que trabalhavam na colônia Argelina, colônia agrícola localizada próximo à capital. O presidente justifica as más condições da colônia devido ao caráter dos franceses: “é devido ao pessoal de que se compunha, pois não era possível tirar-se bom resultado de indivíduos estranhos aos trabalhos agrícolas e acostumados à vida ociosa [...] poderão ser melhor aproveitados esses terrenos por laboriosos alemães”.

Nesse mesmo período, Thomas P. Bigg-Wither descreve as condições de vida de alguns franceses com os quais cruzou durante suas expedições pelo território paranaense. Ao se referir aos alemães que viviam em Curitiba, como bons imigrantes, ele relata:

[...] o mesmo não aconteceu com os franceses. Há uma parte dos subúrbios conhecida como "quarteirão francês". Ali, grande número de famílias vem vivendo há anos, sem alcançar nenhum progresso e sem se amoldar absolutamente ao espírito e à vida do país adotivo. Parecem estar completamente estacionários, não fazendo nem bem nem mal e não influenciando, de forma alguma, no progresso da cidade (BIGG-WITHER, 1974, p. 84).

Ao falar sobre a colônia Teresa, colônia particular organizada pelo médico francês Maurice Faivre, Bigg-Wither (1974, p.166) demonstra mais uma vez o “desperdício” resultante do emprego de franceses no trabalho agrícola: “Depois de mandar buscar muitas famílias francesas e despender largas somas de dinheiro público e particular, o Dr. Faivre, segundo dizem, morreu de desgosto ao ver caírem por terra os seus esforços, sendo enterrado no palco de suas desilusões”.

Havia diversos requisitos para que o imigrante fosse aceito como tal na sociedade brasileira. É comum pensar dentro da ideia de “branqueamento racial” que o governo aceitava qualquer indivíduo branco e europeu, no entanto, havia restrições a essas questões. Mesmo os chamados “laboriosos alemães” nem sempre foram bem recebidos em razão de muitos deles serem protestantes. De acordo com Seyferth (2008), existia o colono ideal e o indesejável, o primeiro era caracterizado como o pequeno produtor rural, preferencialmente católico e possuidor de família, robusto e saudável,

⁸ A escolha desse arquivo em específico é justificada em razão da continuidade que se quer dar a pesquisa sobre o tema com foco ao estado do Paraná, região ainda pouco explorada sobre o tema. No entanto, a presença francesa também ocorreu em estados como São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, e a região Sul do Brasil.

⁹ Relatório do presidente da província PR (15/fev/1872), p. 46.

sem antecedentes criminais, atento à moralidade, morigerado, com menos de 60 anos e, certamente, branco e europeu. Já os que compunham a categoria dos indesejados eram estigmatizados como os imigrantes rebeldes, que reclamavam das condições de assentamento, que se deslocavam sem autorização escrita e os politizados, referidos como “comunistas”. Tais condições de cidadania estavam regulamentadas em avisos de alcance legal, cabia aos cônsules escolher os melhores lavradores e artífices. Dessa forma, seja através do olhar do governo brasileiro, seja de um estrangeiro, é possível analisar que essa linha classificatória foi aplicada aos franceses no Brasil que, por vezes, foram vistos como não laboriosos quando o assunto era trabalho agrícola.

De acordo com Corps (2009, p.344), os recrutadores, conhecidos como companhias de colonização ou de imigração, eram subordinados a uma série de condições para cumprir sua parte na promoção da imigração contratada. “O contingente de imigrantes estipulado tinha de ser contratado até uma data-limite. Além disso, deviam fornecer apenas trabalhadores com as qualificações necessárias para esse tipo de imigração, ou seja, imigrantes habituados a trabalhos agrícolas”, representando o caráter seletivo desse processo imigratório.

Isso demonstra que a imagem do “colono civilizador” não significou a aceitação plena do estrangeiro que muitas vezes estava disposto a se estabelecer no país. A sociedade de imigração só tratava esse imigrante como definitivo quando encontrava nisso algum interesse. Abordando o exemplo francês contemporâneo, Sayad (1998, p. 47-48) argumenta que quando se precisou do trabalho imigrante devido à expansão econômica, “tudo concorria para fazer com que todos dividissem a ilusão coletiva que se encontra na base da imigração”, essa ilusão foi expressa nos discursos que defendiam esses indivíduos como necessários para a economia, até mesmo para a demografia francesa. Tal foi o caso do Brasil no contexto do século XIX, o país aceita a presença permanente desses imigrantes, pois havia um interesse econômico e social embutidos nesse discurso, não significando uma política humanitária para acolher europeus que viviam em dificuldades econômicas e políticas.

Dado o descaso por parte do governo à situação de carestia na qual se encontravam as colônias agrícolas localizadas aos arredores da capital paranaense, os colonos franceses que ali habitavam buscavam meios de reivindicar melhores condições de acesso a insumos agrícolas, terras, atendimento médico,... No entanto, há de se explorar esse tema, tais reclamações podem contribuir para o estigma criado em torno desse grupo, pois, como argumenta Sayad (1998, p.48), quando os imigrantes passam a

reivindicar o seu direito a uma existência plena e não mais a direitos parciais de trabalhadores imigrantes, a relação entre esses indivíduos e a sociedade modifica-se: “Ao se afastarem dos limites que lhes haviam sido outorgados, ao ultrapassarem seu papel de imigrantes, eles deixaram, em certa medida, de se parecer com a definição que deles se dava”.

É importante recordar que essa visão negativa é um discurso predominantemente dirigido aos colonos franceses destinados aos trabalhos agrícolas, pois, como visto, aqueles que se tornavam trabalhadores qualificados e urbanizados eram comumente exaltados como exemplo de civilização e requinte. Dessa forma, é preciso problematizar a ideia de “sucesso” e “fracasso” desses colonos em um momento em que ter sucesso dependia não só do trabalho, mas do lugar social que o indivíduo assumia para a nação. Ao responder a questão “o que é um imigrante?”, Sayad nos auxilia a entender o lugar social desses sujeitos: essencialmente uma força de trabalho, sendo reconhecidos somente quando ocupam essa posição. E não é qualquer trabalho, mas o que o “mercado de trabalho para imigrantes” lhe atribui, que no caso do Brasil era o trabalho nas lavouras de café ou em colônias agrícolas.

Considerações finais

Ainda é necessário especular até que ponto a identificação desses indivíduos como “lavradores” condiz com a ocupação que esses sujeitos já realizavam na Europa, pois como apontou Bivar, havia estratégias de sobrevivências que consistiam em mudar de profissão no Brasil a fim de alcançarem maior prestígio (no caso das cidades), e atenderem a demanda do mercado empregatício. No caso dos trabalhadores rurais, essa questão precisa ser ponderada, pois é certo que o Brasil requeria principalmente trabalhadores dispostos a atuarem nas colônias agrícolas, campo de trabalho que, segundo apontam os dados, vieram a maior parte dos imigrantes franceses. Como visto, a França possuía maior parte da população em áreas rurais, ou seja, proporcionalmente havia maior oferta de mão de obra rural e também maior procura deste tipo de atividade, o que, no entanto, não anula o fato de que podem ter havido casos em que indivíduos com especialização urbana se declararam agricultores para serem recrutados no Brasil, o que torna tais casos ainda mais importantes de serem estudados, pois demonstram que para ser aceito o indivíduo precisava negar algumas de suas características e criar novas habilidades.

Evidentemente que as fontes sobre os franceses no Paraná são apenas uma fração dos documentos referentes à presença francesa no Brasil durante o século XIX. No entanto, o estudo desse material pode servir como base para entender o panorama migratório não apenas francês, mas também relativo a outros grupos em deslocamento, demonstrando a situação dos trabalhadores rurais em situação de pobreza que habitaram as terras brasileiras em um período em que o país propagandeava sua virtuosidade como nação.

Referências

- BETEMPS, Leandro Ramos. **A colônia francesa de Pelotas e seus acervos culturais: memória, história e Etnia**. Dissertação de Mestrado, UFPel, 2009.
- BIGG-WITHER, Thomas Plantagenet. **Novo Caminho no Brasil Meridional: a Província do Paraná (Três anos em suas florestas e campos 1872/1875)** Rio de Janeiro, J. Olympio; Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1974.
- BIVAR, Vanessa dos Santos Bodstein. **Vivre à St. Paul: os imigrantes franceses na São Paulo oitocentista**. Tese, doutorado, USP, 2008.
- BRESCIANI, Maria Stella Martins. **Londres e Paris no Século XIX: o espetáculo da pobreza**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- CORPS, Grégory. A imigração contratada: o caso da colônia Benevides. In.: VIDAL, Laurent; LUCA, Tania Regina de. (Org.). **Franceses no Brasil: séculos XIX-XX**. 1a.ed. São Paulo: UNESP, 2009. pp.343-352.
- COSTA, E. Viotti da. Alguns aspectos da influência francesa em São Paulo na segunda metade do século XIX. **Revista de História**. São Paulo: FFLCH-USP, v.7, n.16, 1953.
- FERNANDES, Josué Corrêa. **Saga da Esperança: socialismo utópico à beira do rio Ivaí**. Curitiba Imprensa Oficial, 2006.
- FERNANDES, Márcia de Paiva. A revolução argelina. **Revista Conjuntura internacional**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2011.
- FRANZINA, Emilio. O êxodo dos camponeses do Vêneto (1869-1901): tendências gerais e aspectos quantitativos. In: **A grande imigração: o êxodo dos italianos do Vêneto para o Brasil**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.
- LESSA, Mônica Leite; SUPPO, Hugo Rogélio. A emigração proibida: o caso França-Brasil entre 1875 e 1908. In.: VIDAL, Laurent; LUCA, Tania Regina de. (Org.). **Franceses no Brasil: séculos XIX-XX**. 1a.ed. São Paulo: UNESP, 2009. pp.67-104.

MARTINS, Ana Luiza. Presença imigrante francesa no Brasil: entre visões do paraíso e mercados de trabalho. In.: VIDAL, Laurent; LUCA, Tania Regina de. (Org.). **Franceses no Brasil: séculos XIX-XX**. 1a.ed. São Paulo: UNESP, 2009. pp. 27-42.

MENDONÇA, Maí Nascimento; LACERDA, Maria Thereza Brito de. **Os franceses no Paraná**. Curitiba: Ed. Aliança Francesa, 2009.

MIALHE, Jorge Luís. A emigração francesa para o Brasil pelo porto de Bordeaux: séculos XIX e XX. In.: VIDAL, Laurent; LUCA, Tania Regina de. (Org.). **Franceses no Brasil: séculos XIX-XX**. 1a.ed. São Paulo: UNESP, 2009. pp. 43-66.

OTERO, Hernán. A imigração francesa na Argentina: Uma História aberta. In: FAUSTO, Bóris (Org.). **Fazer a América**. São Paulo: EdUSP, 2000. p. 127-152.

PRAT CARÓS, J. “En busca del paraíso: historias de vida y migración”. Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. Vol.LXII, nº2, pp.21-61, 2007.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. Cristina Muracho (trad.). São Paulo: Edusp, 1998.

SEYFERTH, Giralda. **Imigrantes, estrangeiros: a trajetória de uma categoria incômoda no campo político**. Porto Seguro: ABA, 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008.

SILVA, Lúgia Osório. Propaganda e Realidade: a imagem do Império do Brasil nas publicações francesas do século XIX. In: **Revista Theomai**, nº3, 2001.

TEMIME, Emile. Émigration «politique» et émigration «économique». In: **L'émigration politique en Europe aux XIXe et Xxe siècles**. Actes du colloque de Rome (3-5 mars 1988) Rome : École Française de Rome, 1991. pp. 57-72.

TEMIME, Emile. La migration européenne en Algérie au XIXe siècle : migration organisée ou migration tolérée.. In: **Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée**, nº43, 1987. Monde arabe: migrations et identités. pp. 31-45; doi : 10.3406/remmm.1987.

WESTPHALEN, Cecilia Maria. et. al. Memória de vida: Helene Garfunkel. In: **Boletim informativo da casa Romario Martins**. Curitiba, Fundação Cultural de Curitiba. v.9, n.67, 1982.

PEDRO ADAMS FILHO: EMPREENDEDORISMO, INDÚSTRIA CALÇADISTA E EMANCIPAÇÃO DE NOVO HAMBURGO (1901-1935)

Claudia Schemes
Universidade Feevale

Resumo: Esta pesquisa tem como objetivo pontuar a trajetória de vida de Pedro Adams Filho, industrial gaúcho que nasceu em 1870 e morreu em 1935 e que foi um dos pioneiros do setor coureiro-calçadista no Rio Grande do Sul. Analisaremos o papel deste industrial como um dos principais agentes do processo de industrialização do município de Novo Hamburgo e, através dele, traçaremos um perfil da sociedade, relações de trabalho e do cotidiano da época procurando compreender as relações sociais, políticas e culturais decorrentes desta atividade produtiva. Procuraremos mostrar de que forma este industrial e outros empreendedores foram impulsionadores do processo de transformação das economias locais baseadas no trabalho artesanal individual para um processo produtivo em escala industrial e como eles possibilitaram a construção de estruturas urbanas e industriais de sucesso na cadeia produtiva do Estado.

Palavras-chave: Pedro Adams Filho; Biografia; Setor coureiro-calçadista; Empreendedorismo.

1. Arriscar, ousar, inovar, empreender

Para podermos analisar as ações e repercussões dos empreendedores, consideramos fundamental abordarmos algumas questões teóricas a respeito do conceito e da história do empreendedorismo.

Mesmo não havendo consenso em torno da utilização do termo empreendedor, podemos fazer algumas considerações a esse respeito, baseados em alguns trabalhos amplamente aceitos pela comunidade acadêmica.

O termo empreendedor é proveniente da palavra *entrepreneur*, que, no século XII, na França, era utilizada para designar a pessoa que incentivava brigas. No século XVI, o termo passou a descrever uma pessoa que tomava a responsabilidade e dirigia uma ação militar. No século XVII, surgem as primeiras relações entre assumir riscos e empreendedorismo, quando empreendedores estabeleciam acordos com governos para a realização de algum serviço ou fornecimento de produtos, arcando com o lucro ou prejuízo, pois os preços eram definidos anteriormente (SCHMITT, 2006).

O economista do século XVII, Richard Cantillon, é considerado um dos criadores do termo empreendedorismo, pois foi um dos primeiros a diferenciar o empreendedor, que seria aquela pessoa que assume riscos, do capitalista, que era quem fornecia o capital (DORNELAS, 2001).

O termo, entretanto, passou a ser utilizado para se referir àquele que criava e conduzia projetos e empreendimentos só no final do século XVII e início do século XVIII.

Nesse período, capitalista e empreendedor já eram facilmente diferenciados, principalmente em função do processo de industrialização que vinha se instalando na Europa, sendo que vários inventos só foram possíveis devido ao auxílio de investidores que financiavam pesquisas e experimentos.

No final desse século, empreendedor era aquela pessoa que comprava matéria-prima, processava-a e vendia para outra pessoa, ou seja, era a pessoa que criava e conduzia projetos e empreendimentos, conceituação que se aproxima da atual, em que o termo “empreender” identifica uma oportunidade de negócio no qual há um risco inerente à compra e comercialização do produto final.

Ainda no final do século XIX e início do século XX, empreendedores eram confundidos com administradores, pois eram identificados apenas pelo ponto de vista econômico, como aqueles que organizavam a empresa, pagavam seus empregados, planejavam, dirigiam e controlavam as ações desenvolvidas na organização.

Foi somente no século XX que o termo empreendedorismo foi associado à idéia de inovação, principalmente com o trabalho de Schumpeter, considerado o pai da inovação, que a relacionou à introdução de um novo método de produção ou produto, à abertura de um novo mercado ou mesmo à conquista de uma nova matéria prima (PRODANOV, 2007).

A falta de consenso sobre o termo empreendedor deriva, principalmente, das disputas entre duas correntes que tentam explicar o fenômeno: a primeira é a dos economistas, que associam o empreendedor à inovação e a seu papel fundamental no desenvolvimento econômico; e a segunda é formada pelos comportamentalistas, que enfatizam os aspectos atitudinais do empreendedor (DOLLABELA, 1999).

Segundo Schmitt (2006), essas duas vertentes não são contraditórias, mas complementares. Enquanto os economistas associam o estudo do empreendedorismo à

idéia de inovação e como força direcionadora do desenvolvimento, os comportamentalistas preocupam-se com características como criatividade, intuição, persistência e liderança.

Cantillon, já nos séculos XVII/XVIII, dizia que o empreendedor era aquele que comprava matéria-prima por um preço certo para revendê-la por um preço incerto e se o empreendedor lucrasse mais que o esperado, significava inovação. Na verdade, era o que hoje seria classificado como um investidor em capital de risco (FILLION, 2001).

Outro pioneiro foi Jean Baptiste Say, que viveu quase um século depois e que estabeleceu o que seria uma diferença entre os lucros apurados pelo empreendedor e pelo capitalista. Say foi o primeiro administrador a utilizar o termo *entrepreneur* ao elaborar uma teoria sobre as funções do empresário e ao conferir a ele uma importância especial no crescimento da economia.

Entretanto, foi Schumpeter que, na década de 30 do século passado, incorporou ao conceito de empreendedorismo a idéia de inovação, enfatizando a importância de o empreendedor realizar coisas novas ou fazê-las de outra maneira. O empreendedor deveria destruir uma determinada ordem econômica e reconstruí-la de uma nova maneira. Ou seja, os aspectos comportamentais do empreendedor, como a inovação, a independência e a liderança passam a fazer parte das análises (SCHMITT, 2006).

É importante salientar que as teorias comportamentalistas seriam hegemônicas apenas a partir dos anos de 1970, período em que os behavioristas progrediam. Nesse período, Davis McClelland analisou os fatores que explicavam o apogeu e o declínio entre civilizações e concluiu que as gerações que precediam o apogeu de um povo eram influenciadas por modelos populares de várias áreas, com os quais os jovens tinham uma identificação, o que criava neles um efeito de estímulo que os levava a tentar se aproximar daqueles modelos (FILLION, 2001).

Essas pesquisas de McClelland suscitam uma série de outras investigações nos anos posteriores no sentido de entender a personalidade do empreendedor. Porém, não foi possível definir com clareza esse perfil, dadas as múltiplas conclusões a que chegaram os pesquisadores.

Foi no final dos anos 1980 que o empreendedorismo passou a ter uma importância maior como tema de estudos em muitas áreas do conhecimento.

Atualmente, o empreendedorismo:

[...] é o resultado tangível ou intangível de uma pessoa com habilidades criativas, sendo uma complexa função de experiências de vida, oportunidades, habilidades e capacidades individuais e o seu exercício está inerente a variável risco (GIMENEZ, 2001, p. 22).

Fortin, (apud DOLLABELA, 1999), conceitua empreendedor como alguém que é capaz de transformar um sonho, um problema ou uma oportunidade de negócios em uma empresa viável.

Para Dolabela (1999, p.43), empreendedor é “aquele que se dedica à geração de riquezas, seja na transformação de conhecimentos em produtos ou serviços, na geração do próprio conhecimento ou na inovação em áreas como marketing, produção, organização”. Afirma, também, que empreendedora “é uma pessoa que acredita que pode realizar seu próprio sonho, julgando-se capaz de mudar o ambiente em que está inserido”.

Finalmente, Dornelas (2005, p. 39) diz que “empreendedorismo é o envolvimento de pessoas e processos que, em conjunto, levam à transformação de idéias em oportunidades. E a perfeita implementação destas oportunidades leva à criação de negócios de sucesso”.

Segundo Zeni, todas essas conceituações levam-nos a concluir que:

[...] além de características comuns nas pessoas chamadas empreendedoras, da vontade de gerenciar seus negócios ou projetos, da liderança intrínseca, de transformar idéias e sonhos em negócios, de serem criativos, de terem iniciativas, de aprenderem com os erros e acertos, eles possuem o que chamamos de *espírito empreendedor*, [...] que está relacionado com o processo de iniciar um negócio, organizar os recursos necessários e assumir seus respectivos riscos e recompensas; são as pessoas que querem controlar o seu próprio destino (ZENI, 2002, p. 20,21).

A historiografia consultada autoriza-nos, pois, a discriminar três tipos de empreendedores: os independentes (que não possuem apoio ou benefícios provenientes de outra organização), os *spin-off* (que tem fortes vínculos e apoio de uma organização já estabelecida) e os internos (que trabalham em empresas já consolidadas, mas agregam valor aos negócios existentes) (BATEMAN & SNEL, apud SCHMITT, 2006).

Quando olhamos de uma maneira mais ampla o processo histórico e as transformações empreendidas no Rio Grande do Sul no início do século XX, deparamos com uma série de empreendedores, surgindo em diversas localidades do interior gaúcho e da capital, sendo grande parte deles de origem teuto-brasileira.

Muitos se destacaram como João Wallig, A. J. Renner, Adolfo Oderich, Abramo Eberle, Ruben Berta, por exemplo, entretanto, Pedro Adams Filho teve uma atuação

marcante na história da indústria do Rio Grande do Sul, pois lançou as bases do desenvolvimento de uma cadeia produtiva singular e completa.

O Estado do Rio Grande do Sul não possuía uma estrutura industrial desenvolvida e consolidada no início do século XX. A pecuária ainda era a principal atividade econômica e o charque e o couro os produtos mais importantes dos gaúchos. A tecnologia empregada era rudimentar, o que tornava o produto local menos competitivo no mercado internacional, principalmente em relação aos países do Prata. Para a mudança dessa supremacia das atividades agropecuárias no Estado, foi decisiva a eclosão da Primeira Guerra Mundial, que representou um grande incremento nos negócios, aliada à implantação dos frigoríficos norte-americanos na região.

Nesse contexto dinâmico de supremacia da economia agropecuária, alguns empresários destacaram-se na criação de indústrias com bases modernas de produção, aproveitando oportunidades de matérias-primas ou possibilidades de introdução de novos negócios na área de serviços e no uso intensivo de tecnologias.

Evidentemente, não podemos esquecer que existiam algumas condições favoráveis a esse surto industrial do final do século XIX, como o fornecimento de matéria-prima, o couro, para a indústria de calçados, por exemplo. Ou o capital acumulado pelos comerciantes de origem imigrante que poderia subsidiar alguns negócios. Além dessas condições locais, o governo federal, com sua política emissionista, acabava aumentando o preço dos produtos importados e incentivando a produção nacional, o que foi intensificado com a guerra de 1914, que praticamente acabou com a concorrência dos produtos estrangeiros.

Nesse vácuo de importações e o surgimento de novos grupos econômicos emergentes, sobreviveram empresários de descendência europeia que assumiram um papel importante na diversificação econômica do Estado e na introdução de novos negócios. Dentre esses grupos, destacaram-se os de origem germânica.

Segundo Fortes, os industriais teuto-brasileiros conquistaram uma influência política, não apenas em função de sua importância econômica, mas por outros dois fatores adicionais:

[...] de um lado, a ampla autonomia cultural desfrutada pela colônia alemã desde o início da imigração, em 1824 [...] de outro, a ascendência que possuíam sobre segmentos da própria classe trabalhadora, por meio de um sofisticado sistema paternalista que integrava empresa, família e comunidade, perpassadas por valores e práticas culturais estruturados por relações hierárquicas de gênero e etnia (FORTES, 2004, p. 179).

Outro fator importante para salientar nos empresários do setor coureiro-calçadista era a hegemonia dos teuto-brasileiros em detrimento das demais etnias. Além disso, esses empresários possuíam uma atuação lastreada predominante por capitais próprios, feitos basicamente com acumulação resultante de atividades comerciais anteriores a montagem de empresas industriais. Há de se salientar também, que existiu uma participação minoritária de capital alemão que, segundo Carneiro, chegava nesse início de século XX com certo volume importante de investimentos no Brasil. Nesse ponto, o Censo Industrial de 1920, apontou que 40% de todo o capital investido pelos alemães na indústria brasileira concentravam-se no Rio Grande do Sul, especialmente nas empresas localizadas nas zonas de colonização alemã.

De pé em pé: do artesanato aos processos industriais

Dentre os expoentes dessa trajetória pessoal e empresarial, podemos apontar Pedro Adams Filho como um dos empreendedores gaúchos de maior destaque, que conseguiu expandir suas atividades econômicas em todo o Rio Grande do Sul no início do século XX.

A participação do teuto-brasileiro e do capital alemão, entretanto, não foi suficiente para mudar a situação periférica da economia do Estado do Rio Grande do Sul. No final do século XIX e início do XX, havia como principais produtos aqueles ligados à indústria agropastoril (banha, charque, vinho, por exemplo), já os produtos ligados ao setor calçadista atendiam mais ao mercado regional.

Dentro desse contexto de abundância de peles e de inserção do colono no uso e produção de calçados, encontramos Pedro Adams Filho, então com 18 anos, que iniciou seu trabalho como aprendiz de seleiro em 1886 e dois anos depois se estabeleceu, em Dois Irmãos/RS, como sapateiro, utilizando recursos próprios.

Nesse mesmo período vimos o desenvolvimento dos curtumes e um impulso na produção de calçados, o que levou Adams a instalar a fábrica de calçados, que está intimamente ligada ao estabelecimento, no Estado, dos primeiros curtumes, os quais impulsionaram a produção de artigos de couro. Cabe salientar que os produtos mais procurados inicialmente na oficina de Adams eram os arreios de montaria e tração, dado que o cavalo era o principal meio de transporte da época.

A produção de arreios acabou influenciando a fabricação dos calçados, já que havia muita sobra de couro, principalmente das pernas e virilhas dos animais, que não era aproveitável para o material de montaria, mas servia para a fabricação de tamancos, chinelos, solas e saltos. A produção da sandália se iniciou no final do século XIX, já que esse produto era mais leve, cômodo e de baixo custo. Assim, logo teve ampla aceitação no mercado.

Adams notou que o mercado era amplamente favorável e que alguns fregueses faziam pedidos específicos de alguns produtos. Começou, então, a fazer chinelos e botinas em pequena quantidade e, na maioria das vezes, segundo o gosto do comprador.

Nessa época, as oficinas, que tinham instalações simples e precárias - apenas algumas mesas, cavaletes e bancos - empregavam, no máximo, dois funcionários que eram também os aprendizes e que, em geral, não recebiam salários pelo seu trabalho, exceto a comida e eram, normalmente, da própria família ou tinham relações de amizade ou de vizinhança com o dono da oficina. Os instrumentos e ferramentas de trabalho eram rudimentares e pertenciam ao dono do estabelecimento. A oficina de Adams, por sua vez, era um pouco maior que as demais da cidade e tinha doze pessoas trabalhando na fabricação de chinelos.

Não havia, nesse final de século XIX, uma estrutura organizada de vendas como vai ocorrer mais tarde. As vendas dos produtos eram feitas pessoalmente por Pedro Adams Filho, que se embrenhava nas picadas pelo interior apenas com uma carreta e o desafio de colocar no mercado o maior número possível de mercadorias. A maioria dessa produção artesanal era comprada pelas casas comerciais locais, chamadas de vendas, e pelo comércio da capital, Porto Alegre (Jornal *NH*, 05/04/1977).

Com a implantação da ferrovia Porto Alegre-Novo Hamburgo, a família decidiu, em 1898, abrir uma fábrica em Novo Hamburgo, pois a facilidade do transporte ferroviário significava um aprimoramento da rede de distribuição de seus produtos para fora da área colonial, especialmente para Porto Alegre.

A análise das condições da selaria de Adams, sua preocupação com anúncios nos jornais e até mesmo sua transferência para Novo Hamburgo denotam uma preocupação em fazer seu negócio prosperar e ganhar um mercado maior do que aquele proporcionado pelo artesanato. Tinha, pois, uma visão industrial, como tantos outros empreendedores que estavam surgindo nas diversas colônias do Estado.

Para Lagemann, a expressão “indústria de calçados” pode ser empregada somente a partir do início do século XX, quando, em 1907, no levantamento realizado pelo Centro Industrial do Brasil, foram registradas nove indústrias calçadistas. Baseados nesse autor, podemos conferir à empresa de Adams o título de primeira indústria de calçados nos moldes modernos em Novo Hamburgo.

Em 1912, Adams já era agente do Banco da Província em Novo Hamburgo, o que, certamente, lhe facilitou a obtenção de créditos para suas empresas.

Segundo Rupenthal, na primeira década do século XX, há uma proliferação de fábrica de calçados no Estado, pois esse tipo de indústria não exigia grandes investimentos e havia mão-de-obra abundante (ex-comerciários e ex-agricultores), entretanto, a produção ainda era artesanal. Diz, ainda, que em 1912 havia 699 fábricas de calçados, a maioria com dois a sete empregados, produzindo 1,15 milhões de pares. Quatro anos depois, já havia 736 fábricas, mas apenas quatro tinham mais de 100 empregados e eram responsáveis por quase 50% da produção nacional (2001: 77,78).

Numa região em que o processo de produção era quase artesanal, uma fábrica que dispunha de maquinário importado era vista com grande admiração, conforme palavras de Monte Domecq:

[...] a nossa visita á fábrica de calçados do Sr. Pedro Adams Filho deixou-nos um tanto aturdidos, pela surpreendente variedade e pela precisão no trabalho das máquinas, que concorrem para a fabricação deste artigo de primeira necessidade: um par de botas. Sentíamos-nos muito longe dos nossos velhos sapateiros d’outrora trabalhando a grandes golpes de martelo, com a forma entre as pernas, a sovela entre os dentes, as mãos pegajosas; o industrialismo acabara com essa figura, que nos foi familiar, e dessa execução encarregaram-se alguns Pedro Adams Filho espalhados pelo Mundo (MONTE DOMECCQ, 1918, p. 243, 244).

É possível perceber nesse excerto a estranheza com que era encarada essa “nova” indústria e até certa nostalgia em relação ao passado e à produção artesanal. Mesmo assim, os autores do texto, que visitaram a empresa de Adams, são obrigados a prestar tributo a essa nova maneira de fabricar o calçado, que, segundo eles, é mais rentável e com tanta qualidade quanto a de um calçado feito de forma artesanal.

O uso intensivo da máquina é um dos fatores que diferenciava Adams dos demais empreendedores da época no Vale do Sinos. Ele via na tecnologia uma maneira de destacar seu produto. Poderia ter mantido sua fábrica com um maquinário mais rudimentar, com um trabalho mais artesanal, mas optou pela inovação.

Essa “inovação” das técnicas produtivas, a preocupação com o ensino do ofício, pode ser inserida dentro de um processo mais amplo de modernização do setor calçadista brasileiro, que ocorreu entre 1880 e 1920, em função da substituição de importações (REICHERT, 2004). Já no final do século XIX, o uso de máquinas a vapor (marco no desenvolvimento tecnológico mundial) intensificou-se nos curtumes e nas indústrias calçadistas no Brasil. Além disso, os novos avanços tecnológicos europeus passaram a ser incorporados pelas indústrias do Vale do Sinos nas primeiras décadas do século XX.

Inicialmente, o calçado era vendido apenas no Estado do Rio Grande do Sul, mais tarde passou a ser vendido, também, para outros Estados, como São Paulo e Rio de Janeiro. Além das vendas no Brasil, a empresa também exportou perneiras para o exército da Bolívia e da Venezuela.

Nessa época, as empresas não se preocupavam em produzir apenas uma linha de calçados. No início, Adams produzia calçados masculinos, femininos e infantis, entretanto, o calçado masculino, em toda a história da empresa, sempre foi o carro-chefe.

Além de calçado, a empresa produzia, também, outros produtos de couro, como assentos e encostos de cadeiras, que eram feitos com máquinas nacionais e importadas, principalmente da Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos. A máquina que era responsável pela gravação do couro havia sido criada no Brasil e foi patenteada por Pedro Adams Filho.

A empresa de Pedro Adams Filho, nos anos 1920, produzia mais de 700 modelos de calçados diferentes para crianças, homens e mulheres, e sua produção diária era de 2.000 pares de calçados (MONTE DOMEQ, 1918: 246 e *Jornal A Federação*, 18/08/1930:3). A indústria calçadista gaúcha especializou-se no calçado feminino apenas nos anos 1950.

Adams pode ser considerado como um dos responsáveis indiretos pelo fato de a cidade ser uma das principais produtoras de calçado feminino, pois quando um de seus empregados saía da empresa para abrir um negócio próprio, procurava não competir com o antigo patrão, já que, muitas vezes, era ele quem ajudava financeiramente essa nova fábrica, que produzia, preferencialmente, os calçados femininos, o que acabou sendo uma tendência importante para a cidade até os dias atuais, visto que Adams

dedicava-se mais ao calçado masculino. Todavia, a empresa, nos anos 1930, já possuía uma divisão de sandálias femininas que eram produzidas num local separado do do sapato masculino.

Pedro Adams Filho, como vimos, ao contrário da maioria dos industriais do setor coureiro-calçadista, iniciou seu negócio com uma fábrica em lugar de um curtume. Como desejava maior independência na compra de matérias-primas necessárias para a fabricação do calçado, decidiu, em 1917, abrir um curtume: o Curtume Hamburguez. A nova empresa representou um incremento em seus negócios, pois neste início de século, o curtume no Rio Grande do Sul tinha uma importância econômica muito maior que a do calçado, pois apenas nos anos 1950 que a indústria calçadista e a do couro igualar-se-ão.

Este curtume não foi o primeiro, pois já havia no Vale do Sinos muitos desses empreendimentos. Segundo registros da época, em 1829, havia dez curtumes; em 1858, trinta e dois, sendo uma rua só de curtumes em Novo Hamburgo/RS. Esses estabelecimentos produziam lombilhos (usado na montaria em substituição à sela, selim e serigote), cinchas (faixa de couro que segura a sela), sobrecinchas (tira de couro usada para apertar os arreios), serigotes (um tipo de lombilho mais confortável), rédeas e outras peças de montaria. Os produtos de couro tinham uma importância fundamental para a economia, sendo responsáveis, até a metade do século XIX, por 30 a 50% das exportações do Estado (CARNEIRO, 1986).

O Curtume Hamburguez já foi criado com características de produção bastante modernas para a época, introduzindo inovadores processos produtivos. Os processos de curtimento eram diversos, dependendo de cada exigência, e eram feitas experiências com cascas misturadas com folhas de manga, cromo ou quebracho, que davam ótimos resultados.

Adams, já naquela época, percebeu a importância do que hoje denominamos verticalização da produção, ou seja, a empresa é responsável por todas as etapas necessárias para a produção do calçado, o que representa um ganho de capital e uma autonomia, que são de fundamental importância no mundo dos negócios.

Vimos que, nesse contexto de progresso econômico e desenvolvimento industrial da cidade, Pedro Adams Filho achava-se inserido. Ele foi um personagem

fundamental na história de sua industrialização, porque iniciou uma produção moderna de calçados e financiou outras empresas e curtumes que surgiram na época.

Muitos dos novos industriais eram seus antigos empregados e Adams dava-lhes assistência, dinheiro e, muitas vezes, comprava-lhes a produção quando não conseguiam vender o que produziam. Isso sempre foi valorizado em sua trajetória, e esse reconhecimento continuou existindo mesmo após a sua morte em 1935, quando os jornais ainda se referiam a essa questão:

Ele [Pedro Adams Filho] criou trabalho e fez com que muitos dos seus colaboradores se tornassem independentes e fundassem, por sua vez, estabelecimentos próprios, assim incrementando sempre mais a indústria local (Jornal 5 de Abril, 22/05/1936).

Pedro Adams Filho, como um dos maiores industriais da região, tinha na questão do abastecimento de energia o ponto básico para o desenvolvimento de seus negócios. Daí sua preocupação e seu envolvimento com a criação de uma empresa geradora de energia elétrica para a cidade, pois a energia utilizada pelos curtumes era a térmica, que não se mostrou suficiente para atender a toda a demanda das empresas que foram se criando na cidade de Novo Hamburgo. Logo, um dos problemas mais graves e que trazia maiores consequências à indústria era o fornecimento de energia elétrica (PETRY, 1944).

Assim, em 1923, iniciou-se um movimento liderado por industriais de Novo Hamburgo e São Leopoldo pela solução do problema da falta de energia, já que essa situação obrigaria inúmeros empresários a investirem altas somas em geradores a motor para evitar que suas empresas parassem. A usina foi construída em 1927, depois de enfrentar uma série de problemas, principalmente de ordem econômica (GERTZ, 2002).

Adams, diante dessa situação problemática e que trazia dificuldades para sua empresa e para outras da cidade, decidiu instalar outro motor de 200 HP em sua empresa, cedendo a energia que não precisava a outros consumidores, o que solucionou, temporariamente, o problema do fornecimento ineficiente. Entretanto, mesmo assim, esse serviço não foi satisfatório e as reclamações não cessaram (PETRY, 1944: 93,94).

Essa questão da energia elétrica mostra-nos e exemplifica o caráter empreendedor de Adams, pois, já que era uma pessoa politicamente influente, poderia ter pressionado o poder público para resolver um problema que era fundamental para o progresso econômico da cidade e que não poderia ser negligenciado. Porém, preferiu ele

mesmo assumir o risco do negócio que lhe rendeu muitas críticas das lideranças de São Leopoldo que não queriam perder o fornecimento de energia para Novo Hamburgo.

Adams também teve importante papel nas atividades políticas e comunitárias do Vale do Sinos. Sua carreira política iniciou em 1917, como representante do Partido Republicano Rio-Grandense, e teve seu ápice na emancipação de Novo Hamburgo, em 1927, da cidade de São Leopoldo.

Além das atividades empresariais, Adams participou da administração de dois clubes recreativos e esportivos, Sociedade *Frohsin* e Sociedade Ginástica de Novo Hamburgo; ajudou a fundar o *Sport Club* Novo Hamburgo e o *Jockey Club*; criou e administrou a Sociedade do Carro Fúnebre; foi um dos fundadores do Colégio São Jacó e da Associação Comercial de Novo Hamburgo; fez parte da comissão de obras da Igreja Católica do centro da cidade e foi presidente da Caixa Rural União Popular.

As atividades comunitárias lideradas e apoiadas por ele sugerem-nos sua condição de empreendedor social, ou seja, alguém que propõe a solução de problemas sociais, combinando práticas e conhecimentos inovadores e criando novos serviços para melhorar a vida das pessoas.

Podemos dizer que Pedro Adams Filho possuiu vários contornos do perfil empreendedor, pois ele assumiu uma empresa prestadora de serviços, apostando que poderia mudar o ambiente em que estava inserido. A seguir, detectou oportunidade para criar ou gerenciar um negócio e capitalizar sobre ele, mesmo havendo alguns riscos. Depois, transformou esse problema em uma oportunidade de negócio viável e, finalmente, tomou para si a responsabilidade de controlar o destino de sua empresa.

Por outro lado, como já fizemos menção anteriormente, o fato de Adams ter assumido para si a responsabilidade pelo fornecimento da energia, não significa que ele era um cidadão desprendido e interessado apenas no bem comum. Obviamente, seus interesses pessoais influenciaram enormemente no seu envolvimento nessa questão.

As estratégias utilizadas por ele na construção de sua liderança no setor coureiro-calçadista tiveram início no momento em que ele investiu a herança que recebera de seu pai na ampliação de seu ateliê de calçados, na sua transferência para Novo Hamburgo e na busca de crescimento do capital investido e na diversificação de seus negócios, tanto horizontal quanto verticalmente.

Adams pertencia à terceira geração de imigrantes alemães e a herança que recebeu foi fruto do trabalho realizado no Brasil pela sua família, portanto, capitais gerados a partir das atividades comerciais dos imigrantes nas áreas coloniais. Esse foi o capital inicial para os negócios de Pedro Adams Filho.

Ele criou, assim, com sua ação empreendedora, a primeira empresa moderna do Vale do Sinos. A diversificação de produção e a exportação também foram características marcantes em sua vida empresarial e que determinaram a ampliação de outros negócios e empreendimentos na região.

O pioneirismo de Adams também pode ser confirmado com a criação de um curtume que representou a verticalização da produção, ou seja, a sua empresa passou a responsabilizar-se pelas principais etapas necessárias para a produção do calçado, desde a produção da matéria-prima até o produto acabado, o que significou um ganho de capital e uma autonomia que são até hoje fundamentais no mundo dos negócios. Seu curtume, desde o início, utilizou-se de máquinas modernas, que diminuiram o tempo de produção do couro e representaram a modernização do setor.

A ativa participação de Adams nas exposições industriais e o seu envolvimento na vida comunitária mostraram-nos que elas não tinham apenas fins econômicos, mas também políticos, pois representavam uma oportunidade para ele tornar-se mais conhecido e próximo da comunidade. Para empreendedores como ele, a aliança entre a indústria e a comunidade era feita por meio de ações políticas.

De toda forma, seu trabalho e dinamismo acabaram por influenciar uma geração de empreendedores no Vale do Sinos e em outras regiões do Estado, uma vez que as condições econômicas haviam sido criadas. Coube a esse empreendedor desenvolver ações que resultaram na transformação do perfil econômico do Rio Grande do Sul.

Pedro Adams Filho, como tantos outros empresários de origem alemã, possuía uma relação muito forte com outros industriais do Vale do Caí e de Porto Alegre, e esses contatos foram importantes para a circulação de ideias e troca de experiências entre esses empresários, não chegando a criar um círculo fechado, mas fazendo com que algumas de suas práticas fossem comuns, dentre elas, o paternalismo empresarial.

Considerações finais

Aspectos da história de Novo Hamburgo apareceram nessa pesquisa baseada no gênero biográfico. Ela nos permitiu observar como os indivíduos podem adotar atitudes que caracterizam uma capacidade transformadora, salientando-se como protagonistas em lugar de apenas personagens aprisionados pelas estruturas sociais.

Essa “nova” maneira de se fazer história também nos deixou trabalhar com a trajetória individual de um sujeito que, mesmo tendo seu papel reconhecido pela comunidade, encontrava-se submerso na “macro história”, no anonimato. À trajetória empresarial, política e comunitária de Pedro Adams Filho, que lhe pode dar a dimensão de um empreendedor, conforme procuramos pontuar neste artigo, deve-se a escolha de seu nome para a principal avenida da cidade.

Pedro Adams Filho não é cultuado na cidade como um herói, um líder predestinado, ou um “salvador que guiaria seu povo pelos caminhos do futuro” (GIRARDET, 1987), sua trajetória de vida ficou reduzida à legenda da placa de rua que informa que ele foi o “pioneiro da indústria calçadista no Vale”. Desdobrar o significado dessa legenda levou-nos à sua trajetória empreendedora, e impulsionou-nos nesta investigação.

Assumimos o desafio de escrever uma biografia onde a “história narrativa”, tão marginalizada pela historiografia atual, é fundamental na construção do texto, mas, ao mesmo tempo, não deixamos de lado a “história problema”, ou seja, como se deu a industrialização e o processo de emancipação de Novo Hamburgo, questões fundamentais para a construção de sua história.

Muitos empreendedores e políticos como Adams existiram e foram fundamentais para a construção da história do Vale do Rio dos Sinos. Eles, junto da grande massa de trabalhadores e de eleitores anônimos, contemporâneos, deixaram muitos vestígios de suas sagas particulares, embora poucos tenham o nome registrado em placas de ruas. Portanto, ainda há muito que se pesquisar na cidade e região.

Acreditamos, finalmente, na citação de Schmidt quando ele diz que, “na Grécia antiga, acreditava-se que cabia aos poetas a preservação da vida dos heróis [...] hoje o historiador-biógrafo pode assumir essa tarefa, possibilitando que os indivíduos esquecidos, as trajetórias perdidas, as falas silenciadas venham à tona e ressuscitem para o mundo dos vivos” (SCHMIDT, 1996, p.244).

Referências

- BATEMAN, Thomas S. & SNELL, Scott A. *Administração: Construindo Vantagem Competitiva*. São Paulo: Atlas, 1998.
- BORDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. 2.ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 183-191
- CARNEIRO, Lígia Gomes. *Trabalhando o couro – Do serigote ao calçado “made in Brazil”*. Porto Alegre: LP&M/CIERGS, 1986.
- DOLABELA, Fernando. *Oficina do empreendedor: a metodologia de ensino que ajuda a transformar conhecimento em riqueza*. São Paulo: Cultura, 1999.
- DORNELAS, José Carlos Assis. *Empreendedorismo: transformando idéias em negócios*. 7. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2005.
- DOSSE, François. *O Desafio Biográfico: Escrever uma vida*. São Paulo: Edusp, 2009.
- FILLION, Louis Jacques. O empreendedorismo como tema de estudos superiores. In: *Empreendedorismo: ciência, técnica e arte*. Brasília: CNI-IEL nacional, 2001, p. 13-42
- FORTES, Alexandre. *Nós do Quarto Distrito – A classe trabalhadora porto-alegrense e a era Vargas*. Caxias do Sul: Educus, Rio de Janeiro:Garamond, 2004.
- _____. Entrevista para *Folha de São Paulo*, 07/01/2001 p.A12
- GERTZ, René E. *O Estado Novo no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: Ed.Universidade de Passo Fundo, 2005.
- _____. *O aviador e o carroceiro*. Política, etnia e religião no Rio Grande do Sul dos anos 1920. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- GIMENEZ, Fernando et al. Uma investigação sobre a tendência do comportamento do empreendedor. In: *Empreendedorismo: competência essencial para pequenas e médias empresas*. Brasília: ANPROTEC, 2001.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- LAGEMANN, Eugenio. O setor coureiro-calçadista na história do Rio Grande do Sul. *Indicadores Econômicos. Ensaios FEE*, Porto Alegre, ano 7, n.2, p.69-82, 1986.
- LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. 2.ed.Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas,1998. p.167-182.
- LORIGA, Sabina. A biografia como problema. In: REVEL, Jacques. *Jogos de escalas: a experiência da micro-análise*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1998.

MONTE DOMEQ. *O Rio Grande do Sul Colonial*. Paris/Barcelona: Estabelecimento Gráfico Thomas, 1918.

PEREIRA, Lúgia Maria Leite. Algumas reflexões sobre histórias de vida, biografias e autobiografias. *História Oral*, São Paulo, n.3, p.117-127, jun.2000.

PETRY, Leopoldo. *O município de Novo Hamburgo – Monografia*. Porto Alegre: Edições A Nação, 1944.

REICHERT, Clóvis Leopoldo. A evolução tecnológica da indústria calçadista no sul do Brasil. In: COSTA, Achyles Barcelos da & PASSOS, Maria Cristina (orgs) *A indústria calçadista no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004. p.51-68

ROCHE, Jean. *A Colonização Alemã e o Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1969.

RUPENTHAL, Janis Elisa. *Perspectivas do Setor Couro do Estado do Rio Grande do Sul*. Tese de doutorado. UFSC. PPG Engenharia de Produção. Florianópolis, 2001

SCHUMPETTER, Joseph A.. *The Theory of Economic Development*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

SCHMITT, Claudia Lunkes et al. Empreendedorismo: Tópicos Conceituais. In: *Revista Contemporânea de Ciências Sociais Aplicadas da Faplan*. Vol. 3, n. 5, jul./dez. 2006. p.11-26.

SCHMIDT, Benito Bisso. *Uma reflexão sobre o gênero biográfico: a trajetória do militante socialista Antônio Guedes Coutinho na perspectiva de sua vida cotidiana (1868-1945)*. Dissertação de Mestrado, UFRGS, 1996.

ZENI, Alexandre. *Centro de Empreendedorismo: um estudo para implantação*. Dissertação de Mestrado de Engenharia de Produção. Santa Maria: UFSM, 2002.

A ASCENDÊNCIA QUE CRIA UM MERCADO LOCAL

Daniele Palma Cielo, Mestranda PPGCS-UFSM.

Maria Catarina Chitolina Zanini, Pós-Doutora, PPGCS-UFSM.

O presente trabalho tem por objetivo apresentar alguns resultados referentes ao projeto “Na Feira: Produção, Distribuição e Consumo entre Agricultores Feirantes na Região Central do Rio Grande do Sul”, desenvolvido sob orientação da Prof^ª Dr^ª Maria Catarina Chitolina Zanini. O projeto conta com equipes de bolsistas fazendo trabalho de campo, nas diversas feiras urbanas de Santa Maria, RS, desde o ano de 2011. Fazendo uso do método etnográfico conseguimos reunir um banco de dados considerável nesses cinco anos de pesquisa, assim como um acervo de imagens que costumeiramente colabora na escrita e na análise da dinâmica das Feiras e dos agentes envolvidos. Neste artigo trataremos mais especificamente do Feirão Colonial, um local de mercado que traz consigo um pouco da história da Economia Solidária na cidade de Santa Maria.

A cidade de Santa Maria tem em seu histórico de formação social a presença de migrantes como ponto fundamental para compreensão do que a região se tornou. A influência étnica que ainda hoje é muito presente na cidade, seja na espacialidade ou na visibilidade de diferentes hábitos e costumes. Em nosso estudo, focamos mais especialmente nos feirantes de ascendência italiana e alemã. A grande imigração italiana para a região ocorreu em finais do século XIX quando a hoje conhecida como Quarta Colônia de Imigração¹ começou a receber os primeiros migrantes. Antes disso, mais precisamente no ano de 1857, chegaram alemães provenientes da Pomerânia desembarcando em Cerro Chato, na margem esquerda do Rio Jacuí. E depois, em 1877/78 os primeiros migrantes Italianos chegam na região, na então colônia de Silveira Martins (ZANINI, 2006).

Tratava-se de populações que vinham para o Brasil em busca de melhores condições de vida. Enfrentaram uma travessia em difíceis condições e uma colônia “improvisada”, na qual a situação era muito precária (Lorenzoni, 1975). Essa situação,

¹ Compreende os municípios de Agudo, Dona Francisca, Faxinal do Soturno, Ivorá, Nova Palma, Pinhal Grande, Restinga Seca, São João do Polêsine e Silveira Martins.

inclusive, de acordo com registros históricos teria levado algumas pessoas a óbito. O histórico desses *grupos étnicos*² é até hoje fonte de manutenção de memórias familiares de toda a construção histórica sobre a Quarta Colônia e também de muitos descendentes que hoje vivem em Santa Maria e são consumidores das feiras que estudamos.

O sistema migratório característico da região sul brasileira é o colonial. Diferente daquele que predominou no sudeste brasileiro, o sistema colonial que se caracteriza pela distribuição de lotes de terra para as primeiras levas de migrantes que aqui chegaram, fazendo destes migrantes proprietários de terras, o que para eles terá um papel simbólico muito importante. Eram pequenas propriedades que formavam “colônias” entre grupos de origem comum (VENDRAME e ZANINI, 2014). Agrupavam-se por afinidades dialetais, de procedência de localidades na Itália e outras.

Houve casos de compra de lotes em outros distritos de Santa Maria por imigrantes que tinham algum dinheiro, assim como compras coletivas por famílias de origem comum (VENDRAME, 2012) que dividiam as propriedades e viviam próximos de forma mais solidária e recíproca. Ser proprietário, com certeza era um sinal imenso de distinção naquele contexto de ruptura provocado pelo processo migratório. Alguns dos produtores das feiras que pesquisamos ainda vivem nos lotes adquiridos por seus antepassados na época da grande migração.

A partir das demarcações, distribuição ou venda dos lotes de terra os agora *colonos* passam a ocupar esses espaços, produzir e viver do que nelas produzem. Antes migrantes agora *colonos* passam a ser assim categorizados pelo Estado e assumem tal identidade, como aponta Seyferth

“...os migrantes e seus descendentes adotaram como definidora da sua identidade social uma categoria classificatória que lhes foi atribuída pela administração colonial: para o Estado, eram colonos todos aqueles que recebiam um lote de terra em áreas destinadas à colonização. Trata-se, portanto, de uma categoria administrativa, reflexo da política de colonização, apropriada pelos imigrantes e usada até hoje como identidade básica mais geral dos agricultores de origem europeia, sendo dela excluídos aqueles chamados brasileiros ou caboclos. (SEYFERTH, 1992, p. 80)”

Os que agora eram considerados *colonos* trouxeram em suas bagagens a herança cultural de seus países de origem. Os migrantes que no final do século XIX chegaram à que hoje é considerada o berço da colonização italiana da região central do estado,

² Entendemos aqui como em Barth (2000) que grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas. Essa interação elege determinados signos para a identificação desses grupos que podem ser um sotaque, uma vestimenta, alimentação típica, entre outros.

Silveira Martins, além de trazerem seus costumes, tradições, gostos, hábitos alimentares, modo de vida, língua, entre outros, também os adaptaram e os reconstruíram sob influência da realidade que aqui encontraram.

Como aponta Seyferth (1993) a partir dessa política de Estado o termo designativo *camponês* é substituído por *colono*, atribuindo aos migrantes europeus tal identidade.

“O termo *camponês* é substituído por *colono*, e este é o que expressa a identidade social do pequeno proprietário rural/policultor, de modo análogo, a *colônia* é sinônimo de rural (no sentido amplo) e de pequena propriedade rural (em sentido restrito). As dimensões econômicas, sociais e étnicas implícitas na definição atual da categoria de identificação, portanto, remete duplamente ao passado histórico; elas estão presentes tanto no significado oficial do termo *colono*, como na sua forma de apropriação por parte dos imigrantes e seus descendentes (SEYFERTH, 1992, p. 46/7)”

Falamos de grupos de migrantes que vinham, em sua maioria, da região norte da Itália (Vêneto, Trento, Friuli e Lombardia) e que migraram entre famílias. A organização prévia desses grupos possibilitou, principalmente pela proximidade, a constituição de parcerias na chegada ao Brasil. Eram, em sua quase totalidade camponeses, católicos e despossuídos:

“Esta experiência permitiu a ocupação conjunta de determinados espaços, a formação de unidades cooperativas através da parentela e vizinhança e a posterior fundação das comunidades por famílias interligadas por vínculos de parentesco, afinidade, amizade e interdependência. (VENDRAME e ZANINI, 2014, p. 129)”

Muito distantes da posição de vítimas de um afastamento de suas origens, esses migrantes encontram na proximidade com os agora vizinhos a possibilidade de estreitar laços com aqueles que tem a origem comum, ainda que com diferenças. Nessas circunstâncias, as amizades e, por vezes, o parentesco colaboraram no contexto de ocupação e organização das colônias. O que favoreceu a reprodução do modo de vida *camponês*³ que a maioria já tinha familiaridade dada a origem camponesa desses migrantes.

Desde de o início a cidade de Santa Maria atraía parte desses migrantes que buscavam a sobrevivência em outras ocupações e outras atividades que não exatamente as coloniais, na lida com a terra. Já na primeira geração, em finais do século XIX e início do XX se observa, por meio de notícias nos periódicos locais, uma gama de

³ Compreendemos aqui assim como Moura (1988) o *camponês* como aquele trabalhador rural que junto com a mão-de-obra familiar produz em pequenas extensões de terra. Porém este conceito também pode ser analisado a partir de outros autores como em Kautsky (1968), Wolf (1970), Mendras (1978), Santos (1978), Polanyi (2000), Woortmann (2002), Wanderley (2009), Seyferth (2011), entre outros.

serviços e de atividades comerciais oferecidas por imigrantes italianos e seus descendentes (ZANINI, 2006). Estes migrantes urbanos e seus descendentes são hoje consumidores dos produtos que são vendidos nas feiras que estudamos.

O que se observa em nossas pesquisas é que as feiras urbanas contemporâneas são espaços de sociabilidade em que os descendentes de imigrantes encontram identificação e memórias sobre as origens (ZANINI e FROELICH, 2015). Assim a etnicidade presente na região circula e se renova no ambiente das feiras fazendo com que estas sejam identificadas como pontos de encontros com alimentos que eram produzidos e consumidos no passado, carregando consigo um *habitus colono/camponês*. Esta discursividade sobre uma memória provocada via comida, cheiros e outros produtos à venda nas feiras é algo sempre muito rico de ser observado, pois, seja por meio de uma conversa sobre a feitura de um produto, sobre a receita ou mesmo as formas de preparo, o que se observa é toda uma invocação acerca das origens e suas implicações.

1. O Feirão Colonial e suas “origens”

O Feirão Colonial de Santa Maria é um segmento do projeto Esperança/Coesperança, ligado a arquidiocese de Santa Maria, RS. Fundado em abril de 1992 com a participação de Grupos Rurais e Urbanos associados ao projeto Esperança/Coesperança – Desde então a feira ocorre semanalmente, aos sábados, no Centro de Referência em Economia Solidária Dom Ivo Lorscheiter na cidade de Santa Maria.

No ano de 1982, a Diocese de Santa Maria, a UFSM (Universidade Federal de Santa Maria), a EMATER Regional - RS e outras organizações promoveram Seminários e Jornada de Estudos na região Centro - RS, cuja articulação regional deu a origem aos PACs (Projetos Alternativos Comunitários) junto com a CÁRITAS Regional - RS. Então, em 1984 foram surgindo as primeiras experiências de Grupos Comunitários e Associações. Em 1987 foi criado o Projeto Esperança e o início do seu funcionamento a partir dos Grupos Organizados que se integraram no Programa. (SILVA E ZANINI, 2014, p. 773)”

A partir da interlocução e articulação da diocese de Santa Maria, por meio da figura do então Bispo Dom José Ivo Lorscheiter, estabeleceu-se uma parceria com a *Misereor* e a *Katholische Zentralstelle für Entwicklungshilfe (KZE)*⁴, que garantiu o

⁴ Entidades católicas alemãs que tem por objetivo o incentivo a cooperação para o desenvolvimento do hemisfério sul.

apoio inicial para o Projeto Esperança. Foi assegurado assim o financiamento do primeiro prédio do Terminal de Comercialização Direta do Projeto Esperança, que trabalha na construção Regional da Economia Popular Solidária, juntamente com a Cáritas⁵ do Rio Grande do Sul e com diversas organizações regionais e nacionais.

O objetivo principal desde sua criação é que a feira seja um espaço que possibilite a comercialização direta entre produtores e consumidores. Entendendo o contexto da cidade de Santa Maria e de seu entorno, onde encontramos uma área rural em que a pequena propriedade ainda é muito presente. A grande maioria dos produtores que levam suas produções até as feiras da cidade tem como ascendência os migrantes que aqui chegaram ainda no final do século XIX. Assim, temos inclusive no nome da feira a alusão à colônia. A ascendência costuma ser referida nos mais diversos momentos de sociabilidade⁶ que a feira proporciona. Acionando assim todo um universo simbólico que as memórias⁷ desses grupos selecionam e demandam em determinados momentos.

Figura 1 - Foto panorâmica da entrada do Feirão Colonial. Tirada em 04-07-2015. Arquivo do projeto.



A feira semanal acontece concomitantemente em quatro pavilhões, sendo eles divididos em setores. Esses setores são cambiantes e durante os anos de realização de trabalho de campo eles já sofreram algumas alterações. Na sua maioria, as mudanças

⁵ A Cáritas Brasileira é uma entidade ligada a CNBB de promoção e atuação social que trabalha na defesa dos direitos humanos, da segurança alimentar e do desenvolvimento sustentável solidário.

⁶ A partir do conceito de Simmel (2006) que considera a sociabilidade como uma forma lúdica de socição, que seria a forma lúdica do encontro, o que geraria a relação social.

⁷ Entendemos memória na perspectiva de Halbwachs (1990) como uma construção do passado reelaborada no presente sendo resultado das relações dos indivíduos em seus grupos sociais. Estando atrelada aos grupos e instituições às quais os indivíduos pertencem como família, classe social, escola, igreja ou trabalho.

ocorreram em função da ampliação do número de produtores participantes da feira. São divididos em: alimentação, convivência e lazer, artesanato e por último hortifrutigranjeiros e plantas. No setor de alimentação estão basicamente as bancas de das agroindústrias, no de convivência e lazer bancas tipo quiosques de alimentação no qual se comercializam lanches prontos para o momento, no artesanato estão disponíveis diversos tipos de trabalhos que vão de roupas à brinquedos, e no hortifrutigranjeiro e plantas os mais variados tipos de frutas, legumes e verduras da região além de outros produtos vindos das propriedades que variam conforme a banca.

A gama de produtos oferecidos no Feirão é muito ampla. Transita entre leite e seus derivados, frutas, legumes, carnes, embutidos, massas, bolachas, assim como caldo de cana, melado, doces e compotas de frutas locais entre outros. É muito comum consumidores procurarem a feira em busca de produtos como esses que não encontram em supermercados e que tem hábito de consumir. As vezes por buscarem produtos frescos, naturais ou mesmo como costumam falar “de fora” (expressão que remete ao que é de fora da cidade, do rural). Outros, além do já referido buscam “aquele salame igual que a mãe fazia” ou “a batata que a gente plantava antigamente” na ânsia de “matar a fome” de lembranças. Assim, “compra-se sabores, possibilidades de lembranças e um saber fazer que era, por vezes, negociado ali, no espaço da compra e venda” (ZANINI e FROELICH, 2015).

Dessa forma, o Feirão Colonial possibilita aos consumidores a escolha nas compras a partir de um amplo leque de possibilidades. Circulando entre produtos agroindustriais, artesanato e hortifrutigranjeiros o público em geral costuma buscar nesses espaços alimentos que costumeiramente não encontram em grandes supermercados ou no comércio em geral. São produtos que carregam carga identitária e memórias, seja de um passado não vivido ou mesmo de uma infância em que o contato com tais produtos era rotineiro.

Figura 2 - Conjunto de fotos da parte interna dos quatro pavilhões do Feirão Colonial. Tiradas em 10/05/2014; 13/09/2014; 16/05/2015 e 05/03/2016 respectivamente. Arquivo do projeto.



Ao longo do trabalho de campo percebemos uma diferença significativa em registros vinculados a outras feiras urbanas em relação a sonoridade das feiras estudadas em Santa Maria. Ao adentrar no espaço do Feirão Colonial ouve-se conversas, carrinhos de compras sendo arrastados, sacolas plásticas sendo manuseadas, preços sendo informados, explicações sobre produtos, as melhores formas de se consumir, entre outras coisas. No entanto, nunca gritos de ofertas e interpelação dos consumidores. Atribuo a essa sistemática o *habitus* (BOURDIEU, 1983) camponês que tem por padrão a introspecção, ainda que estes camponeses sejam pessoas comunicativas. Uma série de questões está envolvida nesse processo, porém o fato é que a sociabilidade urbana difere da rural o que gera uma oposição na forma comportamental dos feirantes do Feirão Colonial de forma geral se comparados a outras feiras urbanas onde os feirantes sejam “nativos” urbanos.

Figura 3 - Alguns produtos expostos no Feirão Colonial. Tiradas em 15/03/2014; 01/02/2014; 23/11/2013 e 10/07/2016 respectivamente. Arquivo do projeto.



Produtos como ovos e galinha caipira (ou galinha colonial) são produtos muito procurados e também muito valorizados. São sempre comparados aos similares comercializados nos supermercados urbanos. Há também um produto bem peculiar o *agnoline*⁸ ou *capeletti* que na feira os consumidores têm por hábito comentar que não há comparação com o industrializado. Sobre estes produtos se desenrola uma série de narrativas. Durante nossa pesquisa de campo era comum ficarmos ouvindo perguntas sobre a procedência dos ovos e as respostas que os feirantes davam. As comidas de origem italiana promoviam longas conversas sobre o preparo, os temperos, a forma de cozimento e outros elementos. Alguns feirantes eram tão respeitados em seus saberes sobre o “bem fazer” que tais produtos tinham listas de encomendas para os dias de feira.

A produção camponesa frente as transformações nos mercados e nas grandes cadeias produtivas torna-se pequena e acaba associada à tradição, à natureza, ao artesanal, ao local (WILKINSON, 2008). Essas associações estabelecem uma relação diferenciada com a pequena produção gerando assim valor de mercado. O valor simbólico, dessa forma, se transforma em valor de mercado.

⁸ Nomenclatura local para o *capeletti*. Consiste em uma massa que envolve algum recheio que pode ser frango ou salame. Costuma ser utilizado para o preparo de sopas, mas pode ter variações na utilização.

Os feirantes, ao perceberem a valorização de seus produtos, sentiam-se muito valorizados. Esta, com certeza, é uma característica muito importante deste tipo de mercado: o potencial de elevar a autoestima dos feirantes que, muitas vezes, sentiam-se desvalorizados nas interações sociais no meio urbano.

Figura 4 - Alguns produtos expostos no Feirão Colonial. Tiradas em 11/07/2015 e 24/05/2014 respectivamente. Arquivo do projeto.



Considerações finais

O que temos observado por meio da pesquisa etnográfica nas feiras da cidade é que a origem dos produtos que os feirantes trazem para a cidade é muito valorizada, seja por meio do rótulo de “colonial”, que abrange tanto os produtos de origem alemã, italiana e outros como aquela origem que identifica os alimentos mais particularmente.

Observa-se que toda uma memória é acionada por meio deste consumo e que é muito prazerosa, seja para os feirantes ou para os consumidores. Há, nestas invocações sobre sabores, formas de preparo, de consumo e de apresentação das comidas, uma certa honra ao mundo das origens. Há, igualmente, a crença e a confiança de que os produtos ali vendidos trarão prazeres como aqueles que, de certa forma, foram vivenciados no passado em família ou entre a ancestralidade.

As feiras e o Feirão em especial possuem uma historicidade que se cruza com a migração na cidade de Santa Maria. Há ainda uma série de elementos a serem estudados e melhor compreendidos e o papel das memórias, das identificações étnicas e das subjetividades, com certeza, tem um papel muito importante nesta trajetória.

Referências

- BARTH, Fredrik (org. Tomke LASK). Os grupos étnicos e suas fronteiras. **IN: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000. p.25-67.
- BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. **IN: Pierre Bourdieu: sociologia/organizador** [da coletânea] Renato Ortiz; [tradução de Paula Monteiro e Alícia Auzmendi]. – São Paulo: Ática, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- KAUTSKY, Karl. **A questão agrária**. Rio de Janeiro. Laemmert. 1968.
- LORENZONI, Júlio. Memórias de um imigrante italiano. Porto Alegre: Sulina, 1975.
- MENDRAS, Henri. **Sociedades Camponesas**. Rio de Janeiro, Ed.Zahar. 1978.
- MOURA, Margarida M. **Camponeses**. 2 ed. São Paulo: Atica, 1988.
- POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens da nossa época**. 2 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- SANTOS, José V. T. A gênese histórica do camponês. **IN: Colonos do vinho**. São Paulo: Hucitec, 1978.
- SEYFERTH, Giralda. **As contradições da liberdade: Análise de representações sobre a identidade camponesa**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 7, n. 18, pg. 78-95, 1992.
- SEYFERTH, Giralda. **Campesinato e o Estado no Brasil**. MANA 17(2): 395-417, 2011.
- SILVA, Juliana F. da; ZANINI, M. C. C. **A economia popular solidária em Santa Maria-RS e suas interfaces**. Revista Eletrônica Gestão & Sociedade, v.8, n.21, p. 767-781, Setembro/Dezembro – 2014.
- SIMMEL, Georg. A Sociabilidade. **IN: Questões fundamentais da Sociologia: Indivíduo e Sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

VENDRAME, M. I; ZANINI, M. C. C. **Imigrantes italianos no Brasil meridional.** Estudos Ibero-Americanos, PUCRS, v. 40, n. 1, p. 128-149, jan.-jun. 2014.

VENDRAME, Maíra I. Os imigrantes italianos e o município de Santa Maria (1878-1905). **IN: Nova história de Santa Maria:** outras contribuições recentes/José Iran Ribeiro, Beatriz Teixeira Weber (Orgs.). – Santa Maria: Câmara Municipal de Vereadores, 2012.

WANDERLEY, Maria N. B. **O mundo rural como espaço de vida:** reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2009.

WILKINSON, John. **Mercados, redes e valores:** o novo mundo da agricultura familiar/ John Wilkinson. – Porto Alegre: Editora da UFRGS: Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, 2008.

WOLF, Eric. **Sociedades Camponesas.** Rio de Janeiro, Ed. Zahar. 1970.

WOORTMANN, Klaas; WOORTMANN, Ellen F. **Monoparentalidade e chefia feminino:** Conceitos, Contextos e Circunstâncias. Apresentado no Pré-Evento Mulheres Chefes de Família: crescimento, diversidade e políticas, realizado em 4 de novembro de 2002, Ouro Preto-MG pela CNPD, FNUAP e ABEP.

ZANINI, Maria C. C. **Italianidade no Brasil meridional:** a construção da identidade étnica na região de Santa Maria-RS. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2006.

ZANINI, Maria C. C; FROELICH, Patrícia R. Etnicidade na feira: a comida como interlocução. **IN: Saberes e sabores da colônia:** alimentação e cultura como abordagem para o estudo rural/ Renata Menasche (org.). – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2015.

A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO DO *PIONEIRO* E *HERÓI CIVILIZADOR* NA REGIÃO DE COLONIZAÇÃO ITALIANA, DO RIO GRANDE DO SUL

Elias Ricardo Poegere

Vania B.M.Herédia

O presente estudo tem como objetivo trazer para análise o discurso acerca do *pioneiro* e do *herói civilizador* que a Região de Colonização Italiana adota como modelo. O estudo refere-se à figura de Abramo Eberle, empresário do ramo metalúrgico, que foi transformado em referência de sucesso e visto como um herói civilizador. Os *pioneiros* na região se tornaram símbolos de empreendedores exitosos, que sem fortuna conseguiram se tornar empresários e produzir riqueza por meio do trabalho. A construção do discurso do *pioneiro* foi produzida por meio da memória coletiva que está representada em Abramo Eberle, pelo mito do empreendedor que deu certo. A pesquisa fez uso da análise das representações sociais (CHARTIER, 1990), a partir da análise de boletins que a empresa publicava para divulgar para os seus operários informações sobre a empresa e suas lideranças. Utilizou-se também o conceito de memória coletiva de Halbwachs (2004), no sentido de lembranças coletivas. Constata-se pelos estudos dos diversos boletins “Eberle” que o mito de Abramo Eberle foi mantido na história da região, sendo utilizado como *herói civilizador*. O estudo contribui para a história cultural e evidencia a força desses *pioneiros*, na construção do discurso hegemônico existente na região.

Introdução

Na Região de Colonização Italiana, situada no Nordeste do Rio Grande do Sul, a figura de Abramo Eberle tem sido apresentada como o modelo de *pioneiro* que contribui para o desenvolvimento da cidade e da região. Esse empresário, reconhecido como o inspirador do desenvolvimento da metalurgia nesta região tem um papel importante nessa história, uma vez que suas ações foram utilizadas como referência de sucesso e modelo de empreendedor. Para entender essa representação, fez-se uso do conceito de Chartier (1990) quando destaca a importância de olhar para os diferentes processos de construção de sentido, relacionados à identidade construída. Segundo esse autor (CHARTIER, 1990, p.17), as representações sociais “são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam”. Os discursos proferidos refletem as posições de grupos que deles se beneficiam.

A historiografia regional apresenta Abramo Eberle como um empresário que fez a diferença na Região de Colonização Italiana, do Rio Grande do Sul. Franco¹ (1943) explicita as ações que esse empresário promoveu em prol do desenvolvimento industrial e como se

¹ Álvaro Franco na obra “*Abramo já tocou... ou A epopéia de um imigrante*” publicada em 1943 faz uma biografia de Eberle, ressaltando suas qualidades e atributos.

tornou um mito entre os imigrantes italianos. Mostra ainda como esse imigrante, nascido em 1880 em Monte Magré, distrito de Schio, filho de José e Luisa Eberle, chegou ao Brasil e atuou na funilaria do pai, representando o pensamento de que o imigrante tinha condições de promover o desenvolvimento pelo trabalho, apesar das dificuldades que encontrava na nova terra.

O estudo de Mocellin² (2008) ajuda a explicar o mito quando a autora analisa os empresários e intelectuais ditos pioneiros de Caxias do Sul e mostra a figura do empresário como sendo *herói civilizador*, que, por meio de seu pioneirismo, proporcionou o desenvolvimento econômico e cultural da região. Os empresários pioneiros ou *heróis civilizadores*, abordados por Mocellin, não apenas se destacaram no setor industrial, mas também tiveram grande atuação em outros setores da sociedade como, por exemplo, na política, em associações vinculadas ao comércio, à cultura e à educação. O estudo da autora, referente ao empresário pioneiro, recorrente na sociedade local, nos leva a identificar que, no processo de modernização e desenvolvimento da cidade de Caxias do Sul, ocorreu certa “escolha” que priorizou apenas aqueles que contribuíram para a mudança da representação da identidade desta região. Mocellin identificou o desenvolvimento e o progresso de Caxias do Sul, associando-o pela passagem da sociedade rural, baseada na pequena propriedade da terra, para uma sociedade urbana, em que pode predominar a indústria. Desse modo, a autora evidencia o papel das elites econômicas e intelectuais na manutenção do mito empreendedor.

Nesse sentido, é possível identificar que, a partir do projeto utilizado para o desenvolvimento e progresso industrial metalúrgico, ocorreu a tendência de atribuir um novo significado ao colono imigrante italiano, quando a sociedade local utiliza modelos de referência, para estimular ações empreendedoras.

As trajetórias dos empresários eram representadas: como modelos exemplares. Na literatura produzida pelas empresas (informativos das empresas), as trajetórias dos empresários eram narradas enfatizando o sofrimento e a coragem dos antepassados para superar as adversidades da imigração, abordando igualmente o “espírito empreendedor” e a coragem dos empresários que se aventuravam na indústria. A representação mais recorrente na sociedade local é aquela que associa o empresário a um herói civilizador, na medida em que ele transforma uma sociedade preponderantemente rural, baseada na pequena propriedade da terra, numa sociedade urbana, em que predomina a indústria. (MOCELLIN, 2008, p.14-15).

² Na tese de doutorado de Maria Clara Mocellin, intitulada *Trajetórias em Rede: representações da italianidade entre empresários e intelectuais da região de Caxias do Sul*. Unicamp, 2008.

A construção do mito por meio do discurso do vencedor

A construção do mito foi abordada por Albeche, quando definiu o tema do herói gaúcho, como sendo “portador de virtudes e exemplo de conduta às grandes causas sociais, [...] [e] como modelo às gerações presentes e futuras”. (ALBECHE, 1996, p. 84). A autora ensina que é comum, na construção do mito do herói, ser apresentado como portador de qualidades que podem ser traduzidas como valores de: bravura, honestidade, liberdade, justiça, força física, destreza, coragem, patriotismo, lealdade, ordem e moralidade. Esses atributos universais estão presentes em todo mito do herói. (ALBECHE, 1996, p.17). Nesse sentido, com o objetivo de explicar o mito do gaúcho, na sociedade rio-grandense, a autora recorreu a abordagens de Eliade, quando o autor diz que o mito “guarda uma estrutura simbólica cuja função é revelar modelos exemplares, sendo que estes sempre aparecem baseados num arquétipo localizado num tempo primordial”. (ALBECHE, 1996, p.8-9).

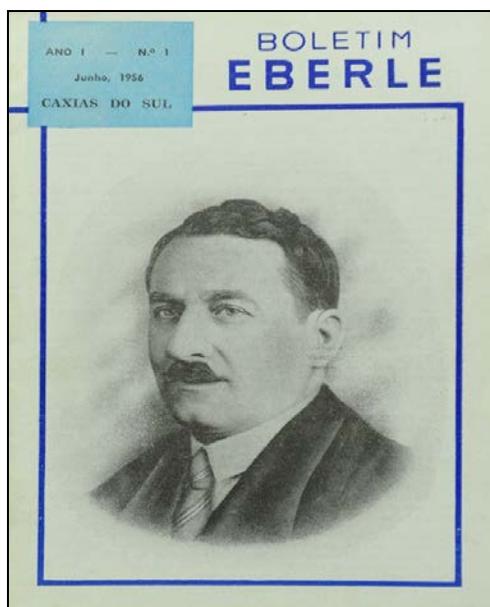
A construção do mito, como fator de reordenação do imaginário da memória coletiva, por meio do *Boletim Eberle*, deu vida a uma série de ações que tornaram a trajetória do empresário Abramo Eberle um modelo de pioneirismo, relacionado ao ramo industrial metalúrgico de Caxias do Sul.

O *Boletim Eberle* (Figura 1) foi criado em 1956 pelo filho de Abramo Eberle, Júlio Eberle,³ quando a Metalúrgica Abramo Eberle S/A (Maesa) completava sessenta anos de sua fundação.⁴ Constata-se a manutenção do mito por meio da memória coletiva. O discurso da imprensa escrita colabora para tal. A construção do discurso do “pioneiro e herói civilizador” é enaltecida pela fala daquele que vence pelo trabalho. A manutenção do mito fortalece a imagem do pioneiro que vence e vira modelo de trabalhador pelo empreendimento que constrói.

³ Filho do fundador Abramo Eberle. Após a morte de seu irmão José Eberle em 1953, Júlio João Eberle é eleito diretor-presidente da Maesa, permanecendo na empresa até 1973. (BERGAMASCHI, 2005,p.184-191).

⁴ Segundo *site* do Centro de Memória da Câmara Municipal de Vereadores de Caxias do Sul, o *Boletim Eberle* teve circulação mensal até 1961, quando passou a ser de tiragem bimensal, entre 1961 a 1965. Segundo o seu editorial, o *Boletim Eberle* era distribuído gratuitamente aos intitulados *amigos* e *colaboradores* da Maesa. Também conforme o editorial, sua tiragem era composta por até 4 mil exemplares e foi impresso na própria Tipografia Eberle, que na época estava localizada na metalúrgica. O *Boletim Eberle* foi editado pelo advogado e jornalista Nestor Cura até 1963, quando foi substituído por Mansueto Serafini Filho, tendo como colaboradores alguns dos “intelectuais” da cidade de Caxias do Sul, naquele contexto.

Figura 1 – Capa da primeira edição do *Boletim Eberle*, em que é possível identificar o retrato de Abramo Eberle, fundador e idealizador da Maesa.



Fonte: Centro de Memória da Câmara de Vereadores de Caxias do Sul. Disponível em: <http://liquid.camaracaxias.rs.gov.br/liquidweb/app/view.aspx?c=44492&p=0>. Acesso em: 12 junho 2014.

O *Boletim Eberle* ajudou na construção da *cidade ideal*⁵, a partir do mito Abramo Eberle. O boletim da empresa metalúrgica tratou de criar um modelo de referência para os trabalhadores da empresa. O pioneiro é aquele que vence as diversidades pelo trabalho. Vira modelo para a cidade. O *Boletim Eberle* reforçou a ideia do empregado ideal, a partir do modelo Abramo Eberle. O mito de Abramo Eberle se estende para outros ramos da indústria caxiense.

Essa visão, evidenciada no *Boletim Eberle*, pode ser observada na historiografia regional, quando foi associado ao caráter do imigrante italiano e o de seus descendentes, o modelo do desbravador, na sua atuação para transformar um ambiente inóspito e selvagem em uma terra dinâmica e produtiva.

Trazia, também, dentro de si a Fé inquebrantável dos grandes, dos ciclópicos lutadores, para os quais não há obstáculos. Trazia, também, dentro de si, intata, a herança valiosa de um dinamismo fantástico, que foi o grande característico dos seus ancestrais. Trazia, também, dentro de si a energia milenária da sua raça, escudado na qual iria traçar a gigantesca epopéia que foi a sua existência. Armas não às tinha. Possuía unicamente os seus instrumentos de trabalho. [...] E o colono, num labor insano e constante, transformou, em poucos decênios, a taba do índio na cidade

⁵ Segundo Argan (1998) a *cidade ideal* nada mais é que um ponto de referência em relação ao qual se medem os problemas da *cidade real*. A *cidade ideal* é aquela que recebeu investimentos do projeto de modernização e urbanização como, por exemplo, pavimentação de ruas, rede de água e esgoto, entre outros. Segundo o autor a *cidade ideal* pode ser concebida como uma obra de arte.

opulenta. E hoje, no coração da cidade, êle ergue o altar do Trabalho, no qual se consagra e enaltece, pela terceira vez, num culto que já é tradicional, – através da Festa da Uva que ora se inicia, – a obra que avassalou, engrandeceu, transformou e aperfeiçoou a Terra, extraindo de cada um dos seus póros, o Éter misterioso da Vida. (ADAMI, s/d, p. 41).

O *Boletim Eberle*, na coluna intitulada “Homens da Indústria” reforça a imagem de Abramo Eberle, sendo um dos responsáveis pelo desenvolvimento e pela transformação da cidade de Caxias do Sul, em um polo de modernização e do progresso capitalista.

Caxias do Sul tem alicerces de metal. E alegria com flores e vinho. Em tudo isso há o traço de um homem compondo a história e grandeza do poderoso ponto de economia gaúcho. O homem é Abramo Eberle, trazido ainda menino de quatro anos da Itália, numa das felizes levas de imigrantes do Brasil. E antes de terminar o primeiro lustro deste século, ele realizou aquilo que consistiu na verdadeira base da famosa metalúrgica que, hoje, tem a marca do seu nome. Estima-se que a variedade da metalúrgica de Eberle, hoje, é de uns dezesseis mil artigos. Desde a faca à espada, desde o garfo aos objetos de escritório, tudo, enfim, em prata e metais fortes. Foi da metalúrgica de Caxias que saiu o Ostensório para o Congresso Eucarístico de São Paulo e, também foi de lá o Ostensório para o XXXVI Congresso Eucarístico Internacional, no Rio. É também de lá que saem volumes pesados para todo o país, que se foi abrindo para consumir as suas próprias mercadorias. A obra de Eberle se solidificou. Os milhares de operários da metalúrgica desfrutam uma assistência social aperfeiçoada, inspirada na experiência do líder que não a teve ao começar a peleja. (Boletim Eberle, 1956, p. 2 - 3).⁶

O destaque à trajetória de vida do *herói civilizador* da empresa confunde-se com a própria história local e regional, quando associa todas as etapas do processo de construção e instalação da Metalúrgica Abramo Eberle com as transformações experimentadas pela primitiva área colonial em um centro urbano e industrial.

Nesse sentido, na edição de junho de 1957, o *Boletim Eberle* passou a publicar uma série de reportagens sobre a história de Caxias do Sul, elaborada por João Spadari Adami, apresentando o histórico das ruas, dos bairros, monumentos, do comércio, entre outros aspectos. Na primeira matéria denominada “Caxias Primitiva”, Adami elaborou um discurso em que foi possível identificar a modificação ocorrida nas primeiras edificações da cidade, que eram basicamente de madeira e sem grande acabamento, localizadas ao longo da Estrada Provincial. No contexto do autor, as referidas construções abriram espaço para uma das principais ruas da cidade, por ali estarem localizadas as casas de comércio e de prestação de serviços de Caxias do Sul. Segundo o autor, a denominada “Caxias Primitiva”, apresentada pelo *Boletim Eberle*, era aquela em que “os seus habitantes caçavam e coletavam pinhões e outros frutos silvestres no quintal de suas casas”. As modificações na cidade aconteceram

⁶ *Boletim Eberle*, nov. 1956, está disponível em:

<<http://liquid.camaracaxias.rs.gov.br/LiquidWeb/App/Principal.aspx?l=pesquisa&s=pesquisa&Simples=1>>. Acesso em: 12 de fev. 2014.

devido às ações dos empreendedores próximos do modelo oferecido por Abramo Eberle.

Na mesma edição, o *Boletim*, por meio da coluna intitulada “Ruas de Caxias do Sul”, sob a responsabilidade de Christiano Carlos Carpes Antunes, é possível observar que o autor procurou descrever, também, o histórico e o desenvolvimento das principais ruas e avenidas de Caxias do Sul. Na primeira matéria de sua autoria, Antunes tratou da Avenida Júlio de Castilhos, quando nos primórdios foi apresentada apenas como sendo “uma clareira aberta em meio à densa floresta”, mas, ao se referir-se às transformações sofridas, sua descrição aproxima-se daquela elaborada por João Spadari Adami, que destaca:

Os anos passaram e a clareira transformou-se numa picada agreste, aberta quase a mêdo por entre os pinheirais seculares, por entre a vegetação da terra caxiense, talhada pela mão forte do colono italiano. E aquela picada foi avolumando-se qual uma vertente; [...] e tornou-se um volumoso rio, que rasgava de ponta a ponta, a selva verdejante, deixando cicatrizes profundas, alicerces indestrutíveis no qual um povo laborioso soube erguer seus ideais, e foi crescendo, tornou-se um verdadeiro monstro insaciável [...] devorando a selva verdejante. E quanto mais crescia, apesar de destruir aquela maravilha da natureza, tornava-se bela em seu aspecto urbanístico. (*Boletim Eberle*, 1957, p.4)⁷

Na mesma coluna, na edição do *Boletim Eberle* de novembro de 1957, Antunes descreve o histórico da Rua Sinimbú lembrando que ela

nasceu e cresceu amparada pelo desenvolvimento e pelo progresso de uma grande indústria, cujo nome ilustra a Metalúrgica Abramo Eberle S/A. Andávamos em princípios de 1886. Aportando em Caxias do Sul, José Eberle, comprava do funileiro Francisco Rossi, a pequena oficina do ramo que possuía na Rua Sinimbú, juntamente com a casinha, tudo pela importância de seiscentos mil reis. Por aí, vemos a idade desta rua. Bem, voltemos à história de seu progresso. Inicia-se como o ensino da profissão de Francisco a José, na pequena oficina uma nova fase, e para a rua uma nova e completa transformação, que os anos confirmaram. Outro dos alicerces que firmaram o conceito desta rua foi a construção da Igreja Santa Tereza, que anos após ter sido construída, um incêndio a destruiu e em seu lugar, surge imponente um novo e grandioso prédio. E as chuvas caíram, vários sois brilharam, e as gerações sucederam-se, e a rua estendeu-se por entre os montes da terra, acompanhando em seu trajeto o curso da avenida Júlio de Castilhos. A cidade crescia ainda mais importante, mas colossal, e as indústrias espelhadas na grande ascensão da pequena funilaria foram surgindo às dezenas, às centenas margeando esta via pública. (*Boletim Eberle*, 1957, p.14).⁸

Abramo Eberle foi associado ao próprio desenvolvimento e sucesso da Maesa, que se tornou uma real “escola de trabalho”, pois conseguiu oferecer para jovens aprendizes um

⁷ *Boletim Eberle* jun. 1957, está disponível em:
<<http://liquid.camaracaxias.rs.gov.br/LiquidWeb/App/Principal.aspx?l=pesquisa&s=pesquisa&Simples=1>>.
Acesso em: 12 fev. 2014.

⁸ *Boletim Eberle*, nov. 1957, está disponível em:
<<http://liquid.camaracaxias.rs.gov.br/LiquidWeb/App/Principal.aspx?l=pesquisa&s=pesquisa&Simples=1>>.
Acesso em: 12 fev.2014.

local, onde poderiam aprender um ofício, além da oportunidade de alcançarem o título de “mestres” e/ou “verdadeiros artistas”, desde que se espelhassem no modelo do educador que representava seu fundador, Abramo Eberle, para o desenvolvimento e progresso da região. Tal abordagem era reforçada pelo *Boletim Eberle* quando apontava que “moços saídos das zonas rurais ou das camadas mais humildes da sociedade transformaram-se em especialistas, graças à orientação progressista e humana que Eberle soube imprimir à sua obra”.⁹

Ainda na primeira edição do *Boletim Eberle*, de junho de 1956, Abramo Eberle também foi apresentado como detentor de outros qualificativos, como, por exemplo, de ser um bom patrão, em função de seu *espírito altruísta*, e por estar voltado à dedicação de seus *semelhantes*. O *Boletim Eberle* chegou a atribuir ao perfil ímpar de Abramo Eberle a capacidade de surpreender seus próprios operários, quando aumentava o salário e/ou gratificava ocasionalmente com quantias acima da esperada. Porém, tal atitude somente ocorria quando o empresário percebia que os seus operários demonstravam estar seguindo fielmente os princípios da empresa e do modelo do *herói civilizador*, calcado na fé, família e no trabalho. Tais qualificativos do herói chegaram, inclusive, a extrapolar o ambiente da empresa, pois, segundo o informativo, Abramo Eberle também conseguia demonstrar o que significava e seu valor aos diferentes colaboradores.

Nesse referencial, o informativo chegou a afirmar que Abramo Eberle tratava a todos com *respeito e gentileza*, pois a marca de seu caráter foi aquela de nunca precisar alterar seu tom de voz, “nem quando o mais humilde de seus colaboradores deixava de cumprir seu próprio dever para com a obra comum a que serviam”.¹⁰ Desse modo, a publicação mensal ajudou a reforçar os qualitativos atribuídos ao empresário Eberle, destacando os atributos de *paciência* e serenidade de sua *palavra* e, por conseguir, a tarefa de ensinar e consolar a todos.

De acordo com o *Boletim*, as características do espírito empreendedor de Abramo Eberle são elencadas ao longo das diferentes etapas experimentadas pelo herói: a do aprendiz de funileiro quando cortava, moldava e rebitava o metal com suas próprias mãos, na pequena oficina de origem familiar, para alguns anos após tornar-se o símbolo de progresso, por meio do constante e incansável trabalho e do exemplo de imigrante que foi.

Segundo o *Boletim Eberle*, de novembro de 1956, a pequena oficina serviu como modelo inicial da trajetória do herói, além de nunca ter sido abandonada, pois, mesmo com o

⁹ *Boletim Eberle* jun. 1956, p. 4. Disponível em:
<<http://liquid.camaracaxias.rs.gov.br/LiquidWeb/App/Principal.aspx?l=pesquisa&s=pesquisa&Simples=1>>.
Acesso em: 12 fev. 2014.

¹⁰ *Boletim Eberle* jun. 1956, p. 5. Disponível em:
<<http://liquid.camaracaxias.rs.gov.br/LiquidWeb/App/Principal.aspx?l=pesquisa&s=pesquisa&Simples=1>>.
Acesso em: 12 fev. 2014.

desenvolvimento e a consolidação da Maesa, como uma grande empresa, localizada no atual centro histórico de Caxias do Sul, ela ainda abriga, no alto do seu imponente prédio, uma réplica da referida oficina. (Figura 2). Pode-se inferir que a decisão de instalar uma réplica da pequena oficina, no alto do prédio da Maesa, provavelmente foi pensada de acordo com a visão evolucionista, para servir a seus operários e colaboradores como a possibilidade de realizarem um sonho, segundo a máxima de que “podem modificar-se as coisas pela modificação dos homens”.¹¹

Ainda na edição de novembro de 1956, o *Boletim Eberle*, por meio da coluna intitulada “Recordando o Passado!”, traça uma relação entre o nascimento e o progresso da cidade de Caxias do Sul, com a própria trajetória vencedora de Abramo Eberle. Ainda segundo a referida coluna, foi ressaltado o trabalho efetuado por ele, na antiga funilaria. Ressalta: “Com ela nasceu Caxias do Sul e a Metalúrgica Eberle. Com ela cresceu e se desenvolveu a Metalúrgica e Caxias do Sul. Hoje, uma e outra, se completam. Uma e outra seguem, verticalmente, a trajetória ascendente que a providência lhes traçou.”¹² É importante destacar que há uma declarada associação e relação direta entre o aparecimento da Maesa – símbolo de uma nova era – com uma progressista etapa em cidade de Caxias do Sul.

Figura 2 – Metalúrgica Abramo Eberle. No alto do prédio, a réplica da funilaria em que Abramo Eberle iniciou suas atividades profissionais. Caxias do Sul década de 40, do séc. XX. Autoria: Studio Geremia.



Fonte: FRANCO, Álvaro; FRANCO Maria Ramos. *Milagre da Montanha*. 1946, s/pág.

¹¹ *Boletim Eberle* nov. 1956, p. 16. Disponível em:

<<http://liquid.camaracaxias.rs.gov.br/LiquidWeb/App/Principal.aspx?l=pesquisa&s=pesquisa&Simples=1>>.

Acesso em: 12 fev. 2014.

¹² Idem

Outra característica do *herói civilizador*, referendada nos diferentes boletins da empresa, foi o espírito empreendedor de Abramo Eberle. Em vários momentos, atribuíram a ele as representações de ser o guia e modelo de sucesso e progresso; exemplo de bondade e de amor ao trabalho; espírito altruísta, bom patrão, patriota, predestinado, homem de paciência que sabia ensinar, bom católico, sentimental, progressista defensor da evolução, bom chefe de família, homem econômico, que sabia juntar recursos, entre outros aspectos constantemente servindo de modelo à sociedade.

Assim, é possível identificar que o modelo Abramo Eberle se encaixa na visão do mito do herói e, principalmente, do herói que movimenta a História, segundo a abordagem da historiografia positivista. Segundo o *Boletim Eberle*, mesmo após o falecimento de Abramo Eberle, em 13 de janeiro de 1945, havia a crença que o modelo Eberle continuaria vivo. Exerceria sua autoridade como um verdadeiro *guia*, pois, apesar de morto, continuaria a iluminar a sociedade. O *Boletim Eberle* também destacou que “é ainda seu belo espírito que preside as decisões de seus dignos sucessores”¹³ na empresa, bem como afirmou que, a “cada ano que passa, mais se agiganta, mais se firma na estima e na admiração de seus contemporâneos e de todos quantos a conhecer-lhe sua trajetória por este mundo”.¹⁴

O *Boletim Eberle* inspirava e definia o modelo de bom empregado. Era aquele que possuía consciência de que o trabalho era o verdadeiro responsável pela dignificação do homem, bem como destacava a importância da dedicação cega e sem questionamento à empresa, como fator para seu sucesso, desenvolvimento e engrandecimento. Além de outros qualificativos, como obediência, espírito ordeiro, respeito à hierarquia, o empregado deveria ser criativo, companheiro, eficiente, operoso, honesto, responsável. Isso leva a afirmar que apenas o funcionário número um da Maesa, ou seja, Abramo Eberle, conseguiu reunir todos esses atributos.

Enfim, observou-se também que parte da historiografia regional atribuiu o sucesso/progresso de Caxias do Sul ao setor industrial metalomecânico e, principalmente à figura do imigrante italiano Abramo Eberle. Identificou-se que houve a tendência de associar a figura do *herói civilizador* Abramo Eberle e o desenvolvimento de seu principal empreendimento, que foi a Metalúrgica, com o próprio histórico do progresso urbano de Caxias do Sul.

¹³ *Boletim Eberle* jun. 1956, p. 4. Disponível em: <<http://liquid.camaracaxias.rs.gov.br/LiquidWeb/App/Principal.aspx?l=pesquisa&s=pesquisa&Simples=1>>. Acesso em: 12 fev. 2014.

¹⁴ *Boletim Eberle* jun. 1956, p. 5. Disponível em: <<http://liquid.camaracaxias.rs.gov.br/LiquidWeb/App/Principal.aspx?l=pesquisa&s=pesquisa&Simples=1>>. Acesso em: 12 fev. 2014.

Referências

- ADAMI, J. Spadari. **Festas da Uva: 1881 a 1965**. Caxias do Sul: Gráfica São Miguel, s./d.
- ALBECHE, Daysi Lange. **Imagens do gaúcho: história e mitificação**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- ARGAN, Giulio Carlo. **História da arte como história da cidade**. 4. ed. São Paulo: M. Fontes, 1998.
- BERGAMASCHI, Heloisa Délia Eberle. **Abramo e seus filhos: cartas familiares – 1920/1945**. Caxias do Sul: Educs, 2005.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.
- FRANCO, Álvaro. **Abramo já tocou... ou a epopéia de um imigrante: ensaio biográfico**. 2. ed. São Paulo: Ramos Franco, 1943.
- FRANCO, Álvaro; FRANCO, Maria Ramos. **O milagre da montanha**. São Paulo: Ramos, Franco, 1946.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.
- MOCELLIN, Maria Clara. **Trajetórias em rede: representações da italianidade entre empresários e intelectuais da região de Caxias do Sul**. 2008. 207f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2008.
- Informativo *Boletim Eberle* (1956-1960) Disponível em:
<<http://liquid.camaracaxias.rs.gov.br/LiquidWeb/App/Principal.aspx?l=pesquisa&s=pesquisa&Simple=1>>.

IMIGRANTES DE PORTO NOVO/SC: OS ALEMÃES DE ALÉM-MAR

Maikel Gustavo Schneider

Mestrando em História pela Universidade de Passo Fundo - UPF

Bolsista Capes. E-mail: maikel.gustavo.schneider@gmail.com

Resumo: O presente trabalho contextualiza, na perspectiva da micro-história, a implantação da Colônia Porto Novo – atualmente municípios de Itapiranga/SC, São João do Oeste/SC e Tunápolis/SC – em 1926. Este projeto foi idealizado pela *Volkverein* (Sociedade União Popular), entidade fundada pelos padres Jesuítas. No início, a divulgação da colonização estava focada no estado vizinho do Rio Grande do Sul. Contudo, após uma crise no empreendimento da *Volkverein*, em 1932, a Colônia Porto Novo começou a receber os alemães vindos diretamente do continente Europeu.

Palavras-chave: Porto Novo; *Volkverein*; alemães; católicos.

Abstract: This paper contextualizes from the perspective of micro-history, the implementation of Colony Porto Novo - currently municipalities of Itapiranga / SC, São João do Oeste / SC and Tunápolis / SC - in 1926. *Volkverein* (Society Popular Union), an organization founded by the Jesuits, conceived this project. At first, the disclosure of colonization focused the neighboring state of Rio Grande do Sul. However, after a crisis in the development of *Volkverein* in 1932, the Porto Novo began receiving the Germans coming directly from the European continent.

Key words: Porto Novo; *Volkverein*; Germans, catholic.

Introdução

O artigo evidencia o projeto de colonização Porto Novo, fundado em 1926, na região Extremo Oeste do Estado de Santa Catarina, planejada, organizada e promovida pela *Volkverein für die Deutschen Katholiken in Rio Grande do Sul* - Sociedade União Popular para Alemães Católicos no Rio Grande do Sul, fundada em 1912 pelos Jesuítas.

A Colônia Porto Novo demonstrou um início surpreendente. Já nos primeiros anos de fundação, recebeu inúmeros imigrantes, oriundos, em sua maioria, das colônias velhas do Rio Grande do Sul.

Os novos habitantes dessa região eram alemães católicos, formando uma comunidade alicerçada na homogeneidade étnica e religiosa, além do rígido controle social exercido pelo clero.

Contudo, conforme veremos abaixo, a partir de 1932, o projeto Porto Novo passou por acontecimentos peculiares, quando foi necessário viabilizar a vinda dos

alemães de além-mar, a fim de ocuparem os lotes disponíveis, substituindo, em parte, a falta de colonos teuto-riograndenses.

1. Escala de observação: micro-história

A micro-história foi recebida como uma nova proposta a partir dos anos de 1980, uma vez que rompia com os hábitos da historiografia dominante. A partir desse momento, levar em consideração as escalas de observação assumiu um lugar importante no debate dos historiadores (REVEL, 2010).

Carlo Ginzburg, em sua obra “O queijo e os vermes”, pertence a esse gênero da historiografia que fixa limites para melhor compreensão do assunto. Podemos dizer que Ginzburg estava à procura de um meio de escrever uma outra história, em contraponto às grandes narrativas da história nacional, reconhecendo um episódio despercebido, “[...] todavia extraordinário, da realidade, em parte obliterado, e que coloca implicitamente uma série de indagações para nossa própria cultura e para nós” (GINZBURG, 2006, p. 10).

Acerca desse método de análise da realidade vivenciada por indivíduos particulares que passaram despercebidos nos relatos dos grandes acontecimentos mundiais, Jacques Revel leciona:

Mediante o estudo intensivo e aproximado de configurações e processos sociais, a abordagem microhistórica assume, portanto, a tarefa de compreender como essas configurações se constituem e convivem [...]. Ela procura também entender a maneira como movimentos ou transformações coletivos são possíveis, mas não a partir desses movimentos em si e da capacidade autorrealizadora que se lhes imputa, e sim da parte que cada ator toma [...]. Na história social, fenômenos de maior relevância, como a urbanização ou a industrialização, ou as formas de mobilidade social e também o ingresso na cultura escrita ou no espaço da política da massa não são mais abordados por mensurações globais, as dos fluxos advindos entre dois momentos sucessivos do tempo. Eles são reexaminados com base nos deslocamentos minúsculos, às vezes contraditórios, em todo caso diversificados, dos atores, sejam eles indivíduos ou grupos restritos. Migrar do campo e de uma atividade essencialmente agrária para a cidade e a gama de empregos que ela propõe deixam de ser percebidos como um processo inelutável e linear a partir do momento em que nos interrogamos sobre as razões dos atores sociais e principalmente sobre as formas concretas de suas escolhas (REVEL, 2010, p. 440).

Dessa constatação, podemos extrair que a micro-história busca compreender melhor os dilemas, desafios, contradições e impasses de indivíduos singulares em um determinado período histórico, evitando operar com generalizações. O foco em acontecimentos locais conduz o pesquisador a perceber que “a realidade normativa [...]

oferece muitas oportunidades de interpretações e liberdades pessoais [através das] brechas e contradições dos sistemas normativos” (LEVI, 1992, p. 135). Assim, a partir da redução da escola de análise “para propósitos experimentais”, podemos “revelar fatores previamente não observados” (LEVI, 1992, p. 138).

Nesse sentido, “o que o ponto de vista microhistórico oferece à observação não é uma versão atenuada, ou parcial, ou mutilada, de realidades macrossociais; é (...) uma versão diferente” (REVEL, 2010, p. 28).

Ademais, importante destacar, neste momento, acerca dos estudos históricos que carregam um recorte regional, onde Reckziegel esclarece:

[...] a história regional é capaz de revelar também aspectos que não foram previamente observados no nível das análises mais amplas. Dessa forma, o regional é menos um espaço físico e mais um conjunto de relações e articulações estruturadas em torno de identidades singulares. (RECKZIEGEL, 1999, p. 19)

No mesmo sentido é o entendimento de Amado (1990), ao afirmar que a história regional proporciona novos olhares sobre os estudos de cunho nacional, apresentando questões fundamentais a partir de um ângulo que evidencia o particular e o específico.

Diante do exposto, o estudo histórico no âmbito regional “recusa as ditas concepções hegemônicas, tentando resguardar particularidades e especificidades locais como maneira de confirmar ou refutar as grandes sínteses até agora impostas como válidas para todas as realidades históricas” (RECKZIEGEL, 1999, p. 21).

2. Porto novo: formação e colonização

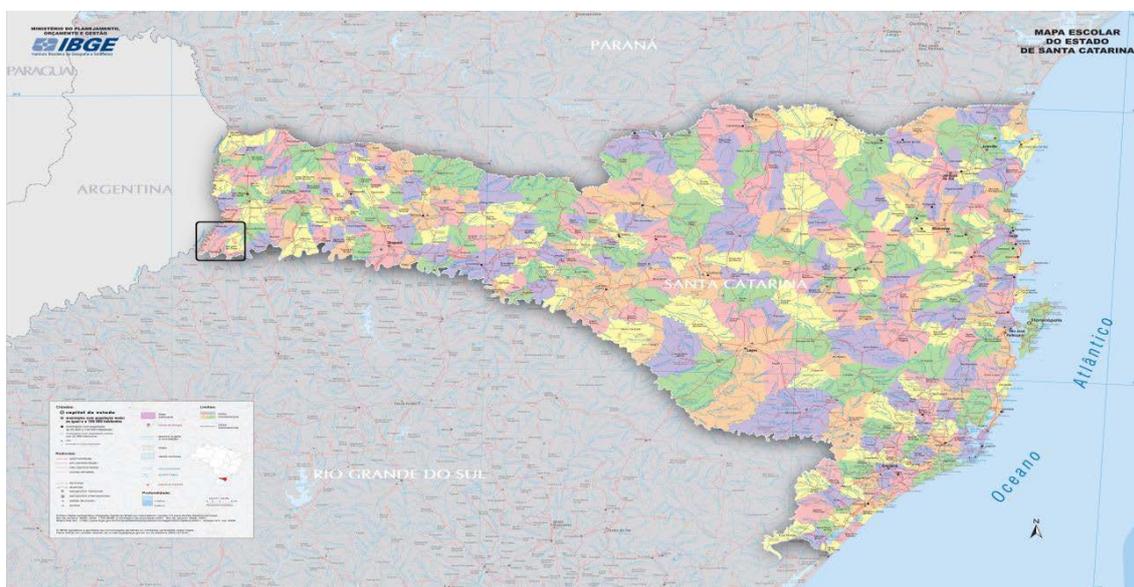
A colonização na região Oeste de Santa Catarina está ligada, inicialmente, com o fim da Guerra do Contestado (1916) e com as possibilidades econômicas da região. Essa área “tornou-se o principal polo de colonização de uma região onde atuaram muitas empresas particulares – algumas empenhadas em formar núcleos etnicamente homogêneos – que demarcaram e venderam as terras para imigrantes e colonos” (SEYFERTH, 2004, p. 138/139).

O deslocamento migratório interno, a escassez de terras e os elevados preços praticados no Rio Grande do Sul esgotaram as possibilidades de se estabelecer no Planalto Rio-Grandense uma colônia da *Volksverein*. “Com isso, os colonos e os próprios empreendimentos de colonização atravessaram o Rio Uruguai, e passaram a colonizar o Oeste catarinense” (NEUMANN, 2013, p. 171).

Migrações: Religiões e Espiritualidades

Dessa forma, em 28 de janeiro de 1926, em uma reunião da qual participaram Jacob Becker e Pe. Johannes Rick SJ, como representantes da Sociedade União Popular, e o Pastor Luterano Hermann Faulhaber, então diretor da empresa Chapecó-Peperi Ltda, foi celebrado contrato de compra e venda da gleba de terras entre os rios das Antas, Peperi-Guaçu e Uruguai, no Estado de Santa Catarina, totalizando uma área inicial de 382.057.816 m², que seria destinada à formação de uma colonização homogênea (PIAZZA, 1982). Nascia, assim, o Projeto Porto Novo e concretizava-se o sonho jesuítico: *formar cristãos novos em comunidades orantes e socialmente perfeitas* (EIDT, 2011).

Figura 1 - Mapa de Santa Catarina. Em destaque localização dos atuais municípios de Itapiranga, São João do Oeste e Tunápolis – região que a partir de 1926 recebeu o projeto de colonização Porto Novo.



Fonte: <http://www.infoescola.com/wp-content/uploads/2009/12/mapa-sc-municipios.jpg>

A colonização foi planejada, organizada e promovida pela *Volkverein für die Deutschen Katholiken in Rio Grande do Sul* (Sociedade União Popular para Alemães Católicos no Rio Grande do Sul), fundada em 1912 pelos jesuítas alemães de São Leopoldo/RS (WERLE, 2011, p. 169). Entre os colonos, era conhecida simplesmente como *Volkverein* (Sociedade União Popular).

É possível entender que o foco era formar uma colonização homogênea em termos linguísticos e religiosos. Conforme Middeldorf, a colonização Porto Novo foi idealizada sob os seguintes preceitos:

A colonização de Porto Novo não é um empreendimento comercial. Não visa a especulação financeira e segue unicamente o programa de colonização. A *Volksverein* persegue objetivos colonizatórios, econômicos e culturais. A serviço da religião e da boa identidade do povo, visa colonizar as terras com agricultores católicos e de fala alemã (MIDDELDORF, apud WERLE, 2011, p.175).

Além disso, “para uma colônia nova, devem considerar-se os seguintes aspectos: qualidade do solo, condições de água, clima, elemento humano colonizador, possível colocação dos produtos, e atendimento religioso e escolar” (RAMBO, 2004, p. 173). A partir da análise dessas características, várias famílias adquiriram terras e migraram rumo à Colônia Porto Novo.

Dessa forma, com o início da venda dos lotes, privilegiou-se os descendentes de alemães de religião católica e dificultou-se o acesso à terra para colonos que não fossem dessa confissão e que não falassem esse idioma. Com essa triagem, objetivava-se a formação de uma comunidade étnica e religiosamente homogênea.

O Projeto Porto Novo demonstrava um início surpreendente. Após a aquisição da área inicial, a diretoria da Sociedade União Popular foi autorizada, pela reunião de delegados, a comprar mais 300 lotes que foram comercializados em pouco tempo.

E as compras dos lotes da empresa Chapecó-Peperi não cessaram. Em novembro de 1926, a Sociedade União Popular adquiriu mais 693 lotes para serem comercializados aos alemães católicos. A partir dessas negociações, já estava nos planos dos diretores da associação gerenciarem todas as terras compreendidas entre o Rio Macuco e o Rio Peperi-Guaçu (NUNES, 2015). Esse fato se concretizou em 3 de março de 1928, em Serro Azul, na reunião de delegados da Sociedade União Popular, quando concluiu-se por dar carta branca à comissão de colonização e à diretoria para adquirirem tais lotes, ante a situação financeira que se encontrava a empresa Chapecó-Peperi e a ameaça de que a área poderia ser adquirida por italianos (NUNES, 2015).

Com a aquisição das terras e a demarcação dos lotes, a Sociedade União Popular intensificou as propagandas para divulgação do empreendimento, por meio de reuniões realizadas nas colônias rio-grandenses, de artigos, brochuras e de anúncios na imprensa.

Os artigos sobre Porto Novo, publicados no DV [*Deutsches Volksblatt*] e no SPB [*Skt. Paulusblatt*], são de teor variado. Uns, relatam impressões de viagem. Outros, aventuras no Rio Uruguai ou excursões pelo interior da selva nativa. Há, porém, um outro tipo de artigo, onde se apresenta estudos sobre a potencialidade de uma colonização bem-sucedida no lugar. Nesta última espécie incluímos estudos e análises (solo, clima, relevo, condições de colocação da produção no mercado, estatísticas do número de habitantes,

número e espécie de animais domésticos, número de veículos, etc.) A partir de 1927, também já apareceram no DV cartas enviadas pelos moradores de Porto Novo. As cartas relatam atividades de rotina dos pioneiros e acontecimento relacionados à agricultura (chuvas, secas, pragas, etc.), à sociedade (chegada de novos pioneiros, visitas ilustres, mortes, etc) e ao desenvolvimento geral (instalação de serrarias, olarias, escolas, igrejas, etc.) (NUNES, 2015, p. 122/123).

Paralelo às propagandas, o esgotamento de terras no estado do Rio Grande do Sul estava colocando em cheque o trabalho e a existência de numerosas famílias que não encontravam mais lotes disponíveis para compra.

Dessa forma, diante das diversas estratégias de propaganda da Sociedade União Popular tentando mostrar que a melhor alternativa seria Porto Novo, a colônia dos alemães católicos, famílias inteiras atravessaram o Rio Uruguai, de maneira não muito diferente da de seus antepassados quando saíram da Europa atravessando o Oceano Atlântico, e instalaram-se nas matas virgens da colônia Porto Novo.

Portanto, imperioso destacar que o processo de imigração para o Estado de Santa Catarina, em especial à colônia de Porto Novo, é fruto de dois fatores primordiais: colonização confessional e etnicamente fechada e preço acessível para compra de terras.

No decorrer do ano de 1930, o progresso continuou a pairar sobre o empreendimento da Sociedade União Popular. Estima-se que o número de habitantes atingiu nesse ano o patamar de 1.200 pessoas, onde 360 colônias já estavam ocupadas, das 800 que haviam sido demarcadas pelos agrimensores (ROHDE, 2012, p. 148).

Nas palavras de Maria Rohde, colonizadora de Porto Novo

A vinda de novos colonizadores era constante e assegurada. Mesmo durante os dias da revolução daquele ano [1930], chegavam novas famílias de Santa Cruz e de Colônia Selbach. Além das 52 famílias que imigraram nos primeiros meses do ano, chegaram, também, várias famílias teuto-romenas da Bessarábia, destacando-se como agricultores muito progressistas. Profissões e ofícios diversos já tinham seus representantes em nosso meio. Hotéis, olarias, serrarias e moinhos eram em número suficiente para atenderem à demanda (ROHDE, 2012, p. 148)

Diante do relato acima, também é possível extrair que “não eram imigrantes vindos diretamente da Europa os primeiros colonos a se instalar nas terras de Porto Novo, mas os descendentes daqueles que durante o século XIX haviam migrado ao Rio Grande do Sul (WERLE, 2001, p. 136).

Conforme a comunidade crescia, o desejo de constituir uma comunidade cristã se realizava. A colônia era um espaço fechado e organizado pelos padres jesuítas, em

meio a mata virgem, numa ausência quase total do Estado e suas instituições. Isso dava plenos poderes aos religiosos para a organização social na colonização.

Porto Novo passou a significar, nessa época, a opção mais concreta para compradores de terras, tanto para gerações mais jovens, quanto para pais e filhos que formavam numerosas famílias, “assim como também ganhava fama na pátria além-mar dos antepassados” (ROHDE, 2012, p. 166).

3. Imigração para porto novo: os alemães de além-mar

Inicialmente, nas palavras de Herbert S. Klein (2000, p. 13), “deve-se dizer que a maioria dos migrantes não desejavam abandonar suas casas nem suas comunidades. Se pudessem escolher, todos – com exceção dos poucos que anseiam por mudanças e aventuras – permaneceriam em seus locais de origem”. Ademais, ainda de acordo com o autor, existem três fatores dominantes que devemos considerar na migração: a) acesso à terra e aos alimentos; b) variação de produtividade da terra; e c) números de integrantes da família que precisam ser mantidos (KLEIN, 2000).

No mesmo sentido, elucida Abdelmalek Sayad (1998, p. 51) que talvez nunca a “política de imigração esteve tão evidente quanto neste período conhecido pela crise econômica, pelo desemprego e por dificuldades de toda sorte”.

Conforme destacado alhures, a colônia Porto Novo foi fundada em 1926 pela Sociedade União Popular para Alemães Católicos no Rio Grande do Sul – conhecida como *Volksverein*, por meio dos esforços e da imaginação utópica dos Jesuítas que trabalhavam naquele estado. Assim, no início da colonização, os trabalhos de divulgação e de atração de colonos para a região foi concentrado no estado rio-grandense, nas colônias velhas, que já não comportavam mais as numerosas famílias, sofrendo com escassez de terras e preços abusivos para sua aquisição.

Nesse período, famílias numerosas deslocaram-se do Estado do Rio Grande do Sul, percorrendo quilômetros ao preço de uma longa viagem, para chegarem à Porto Novo, a “canaã dos colonos e imigrantes alemães católicos” (NEUMANN, 2016, p. 36), desde sua fundação em 1926.

Diante disso, frentes agrícolas das antigas colônias migraram para o estado catarinense, mais precisamente para a colônia étnica e religiosamente homogênea

localizada no Extremo Oeste, onde os colonos poderiam progredir economicamente e manter suas características étnicas, seu modo de ser e sua religiosidade católica.

Todavia, a existência de intrigas, rivalidades, de processos judiciais, da contrapropaganda das outras colonizadoras, da concorrência entre Porto Novo e Sede Capela para se estabelecer a sede do distrito e, ainda, diante da formação de outra colônia para teuto-católicos em São Carlos/SC, que absorveu parte dos pretensos adquirentes, trouxeram a crise ao empreendimento da *Volkverein* e, em consequência, a diminuição de vendas dos lotes coloniais. Nos relatórios da diretoria da União Popular, relativos aos anos de 1932 e 1933, consta que esse período foi o mais complicado para a colonização desde 1926, ano em que iniciou-se a venda dos lotes (NUNES, 2015, p. 134).

Enquanto isso, na Europa, o período entre guerras foi um dos mais difíceis e complicados vividos na Alemanha. Esse país estava passando por uma crise econômica séria. Muitas pessoas residentes nas cidades, conhecedores de um ofício, estavam desempregadas e interessadas em migrarem para outros países, principalmente o Brasil.

Nesse sentido, é importante transcrever trecho do relato do Dr. Max Groesser, na época secretário Geral da *St. Rafaelsverein*, registrado no livro “Espírito Pioneiro”, de Maria Rohde:

Há aproximadamente um ano, se observa na Alemanha, um interesse bem mais acentuado em relação ao Brasil e à emigração para lá. [...] há muitos cidadãos alemães pensando seriamente em emigrar para o Brasil, bem mais que em outros tempos. [...] em relação ao desvalorizado dinheiro brasileiro, a compra de terras no Brasil é vantajosa. Também deve ser dito que no Brasil, o mínimo que o agricultor será, é produtor de sua própria subsistência, portanto, não seria como nas cidades alemãs, nas quais o pai de família não consegue prover o necessário sustento para dos seus. Neste caso, a emigração representa uma saída sensata! [...]. A ‘Skt. Rafelverein’ está disposta a não ignorar a nova situação da emigração, e aceita com parte da responsabilidade e do trabalho. Ela se dirige à ‘Volkverein’, dos católicos do Rio Grande do Sul, com um pedido sincero de ajuda. [...]. Como as florescentes colônias alemãs do Rio Grande devem grande parte de seu desenvolvimento à imigração, assim esperamos que o apoio que a ‘Volkverein’ nos vier dar, reverta em benefícios para suas colônias. (In: ROHDE, 2012, p. 166/168)

Diante disso, os dirigentes da *Volkverein* e os diretores da colônia viram-se obrigados a lançarem mão de diversas estratégias de propaganda e parcerias tentando mostrar que a melhor alternativa seria Porto Novo, a colônia dos católicos alemães.

Entre as atitudes tomadas, podemos destacar neste momento, “foi abrir o espaço da área ainda despovoada aos alemães europeus que, ligados a uma associação irmã da União Popular, o *St. Rafaelsverein*, vieram se refugiar da crise alemã do entre guerras e, com isso, aliviaram também a crise financeira da União Popular” (NUNES, 2015, p. 154).

Para concretizar essa parceria, em 1931 estiveram em Porto Novo o Sr. Willi Strauch, da *St. Rafaelsverein*, e o Sr. Johannes Nattermann, secretário geral da *Katholiches Gesellenvereins aus Köln*. A *St. Rafaelsverein*, com sede em Hamburgo, na Alemanha, atuava na assistência de migrantes, bem como na sua instalação e adaptação no novo país. Ela foi responsável por promover emigrações de alemães para os Estados Unidos até 1929. Já a *Katholiches Gesellenvereins aus Köln* era uma associação inspirada nas ideias de Adolf Kolping, e procurava alternativas para a difícil situação que a Alemanha enfrentava na época. O objetivo da visita foi observar as terras da colônia de Porto Novo e estudar as possibilidades da imigração de alemães. (WERLE, 2001, p. 143).

Dessa forma, a partir de 1932, essas duas associações, juntamente com a *Volkverein*, promoveram a vinda de vários *Reichdeutsche* (alemães natos) para a colônia de Porto Novo. Eles se instalaram principalmente na Linha Presidente Becker, que se localizava mais próximo da fronteira com a Argentina, e eram provenientes de várias regiões da Alemanha, como Mecklemburg (200km de Berlim), Hamburgo (280km de Berlim) e Bad Buchau (600km de Berlim).

No que tange a essa nova área demarcada especialmente para os alemães natos e batizada de Linha Presidente Becker, em homenagem ao primeiro presidente da *Volkverein*, Jacob Becker, Leandro Mayer elucidada:

Qual a diferença da comunidade de Linha Presidente Becker com o restante da colônia Porto Novo? A diferença consiste na ocupação: as demais comunidades de Porto Novo receberam migrantes das colônias velhas do Rio Grande do Sul, principalmente – o que não quer dizer que não tenham recebido algum morador imigrante. Se receberam, foi em pequeno número, já a comunidade de Linha Presidente Becker praticamente concentrou os imigrantes alemães – aqueles vindos da Alemanha, em número superior de trinta famílias, que deixaram a Alemanha no contexto do pós – I Guerra Mundial (MAYER, 2016, p. 71).

Além disso, as propagandas promissoras vinculadas na Alemanha que acabavam por atrair os imigrantes para Linha Presidente Becker, aliadas aos problemas econômicos daquele país, bem como o medo de acontecer outro conflito armado e a

possibilidade de manutenção das práticas socioculturais no núcleo fechado, foram decisivos para a vinda dos colonizadores alemães ao núcleo de Linha Presidente Becker, interior da colônia Porto Novo:

A fusão de uma propaganda promissora com uma situação caótica na Alemanha acabava servindo de chamariz para aqueles que já haviam passado por uma guerra mundial e não pretendiam enfrentar uma outra guerra e as suas conseqüências. A família Dietz emigrou da região de Mecklenburgo para a Linha Presidente Becker atraída pela propaganda. De acordo com Maria Dietz, "eles não queriam mais participar de outra guerra, então fugiram, não queriam estar lá quando estourasse outra. O meu sogro havia participado de toda a Primeira Guerra e não queria mais participar de nenhuma outra" (NODARI, 2009, p. 54).

Assim, os imigrantes alemães que chegaram em Porto Novo no período entre guerras, despediram-se de uma Alemanha em crise, com graves problemas econômicos e sociais, bem como enfrentando problemas com escassez de terras.

No que tange a realidade vivenciada na colônia de Porto Novo, é sabido que muitos imigrantes oriundos da Alemanha e que foram assentados no núcleo da Linha Presidente Becker jamais haviam trabalhado com a terra, muito menos dominavam técnicas da agricultura e da pecuária. As famílias possuíam perfil de emigrantes urbanos e foram atraídos pela propaganda disseminada pela colonizadora *Volksverein*.

Assim, em uma superficial análise de cinco famílias que chegaram em Porto Novo a partir de 1932, encontramos a família Lenz, cujo patriarca era advogado, família Lengert, o pai era engenheiro de mineração, família Dietz, profissão de motorista, família Wohlfart, jardineiros¹, e família Kollmann, cujo marido era jardineiro e a esposa camareira de hotel.

Em virtude dos desafios que a agricultura apresentou para os imigrantes alemães, muitas famílias acabaram desistindo do trabalho com o solo, obrigando-se a novamente emigrar ou estabelecer-se em outras atividades.

A reportagem da edição 895 do Jornal Força d'Oeste é esclarecedora acerca famílias que não se adaptaram na nova colônia, onde Estevão Wohlfart, filho de pais que imigraram, relata:

Muitas [famílias], certamente mais de uma dezena retornaram ainda durante os anos 50 e 60 para a Alemanha. Teve aqueles que não se adaptaram, talvez, pelo fato de aqui todos terem que lidar na agricultura. Como muitos não eram agricultores na Alemanha, certamente nem todos conseguiram se

¹ Jornal Força do Oeste – Itapiranga/SC – ed. 895, 11 de fevereiro de 2015, encarte especial “Itapiranga 61 anos: recortes da nossa história. Pg. 3

adaptar na região, onde tudo ainda estava por se fazer e o sustento da família nem sempre era fácil. (JORNAL FORÇA D'OESTE, edição 895, p. 04)

Dessa forma, inúmeras famílias que adquiriram terras em Porto Novo e não estavam habituadas aos trabalhos forçados da agricultura, acabaram retornando para sua terra natal ou investindo em outras atividades.

Diante do exposto, evidencia-se que a partir de 1932 o Projeto Porto Novo passou por acontecimentos peculiares, quando foi necessário viabilizar a vinda dos alemães de além-mar, a fim de ocuparem os lotes disponíveis, substituindo, em parte, a falta de colonos teuto-riograndenses. “A afluência de colonos do Rio Grande do Sul foi reduzida nesses anos [1932-1933]. Em contrapartida, houve uma grande entrada de alemães, que estavam sob os cuidados especiais do *St. Rafaelsverein*” (*Sankt Paulusblatt*, 1934, p. 25).

Considerações finais

Inicialmente, o trabalho aqui apresentando é apenas uma pequena contribuição daquilo que pode se tornar algo maior, uma vez que a vinda dos alemães natos diretamente do continente europeu é bastante complexa e envolve vários estudos e pesquisas sobre seus deslocamentos.

Em linhas gerais, a colonização de Porto Novo caracterizou-se por apresentar relativa homogeneidade étnica e religiosa. Planejada, organizada e executada pela *Volkverein* e pelos padres da Companhia de Jesus, desenvolveu-se de forma peculiar nas matas catarinenses localizadas no Extremo Oeste do estado, uma vez que não visava a especulação financeira e seguia um programa de colonização.

Dessa forma, diante das diversas estratégias de propaganda da Sociedade União Popular tentando mostrar que a melhor alternativa seria Porto Novo, a colônia dos alemães católicos, famílias inteiras deixaram o estado rio-grandense, atravessaram o Rio Uruguai, e instalaram-se nas matas virgens da colônia Porto Novo.

Contudo, problemas internos da colonização, rivalidades, intrigas, processos judiciais e contrapropaganda abalaram o empreendimento da *Volkverein*. Assim, considerando que naquele período (1931) a Alemanha estava passando por uma série crise financeira, por intermédio da *St. Rafaelsverein* e da *Volkverein*, a partir de 1932,

foi promovida a migração de inúmeros *Reichdeutsche* (alemães natos) para a colônia Porto Novo.

Portanto, a vinda dos alemães de além-mar representou um novo ânimo à colonização de Porto Novo, uma vez que a Sociedade União Popular conseguiu comercializar inúmeros lotes, inclusive com a abertura de uma área específica para esses compradores, além de permanecer no ideal jesuítico de uma colônia formada exclusivamente para alemães católicos.

Referências

- AMADO, Janaína. História e região: reconhecendo e construindo espaços. In: SILVA, Marcos A. (coord.). **República em migalhas: história regional e local**. São Paulo: Marco Zero, 1990.
- AMSTAD, Theodor. **Cem anos de germanidade no Rio Grande do Sul-1824-1924**. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 1999.
- EIDT, Paulino. SILVA, Edinaldo Enoque. **Porto Novo: do reino religioso ao poder de mercado**. Curitiba: CRV, 2011.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Tradução: José Paulo Peres. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- JUNGBLUT, Roque. **Documentário Histórico de Porto Novo**. São Miguel do Oeste: Arco Íris Gráfica e Editora, 2000.
- KLEIN, Herbert S. Migração Internacional na História das Américas. In: FAUSTO, Boris (Org.). **Fazer a América**. 2. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. p. 13-31.
- LEVI, G. “Sobre a micro-história”. In P. Burke (org.) **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- MAYER, Leandro. **“O triste fim de Anton Kliemann”**: a campanha de nacionalização e seus desdobramentos no oeste de Santa Catarina. Passo Fundo: Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade de Passo Fundo, 2016.
- NEUMANN, Rosane Marcia. Colonizadora Mayer e Empresa Chapecó-Pepery: interfaces. In: TEDESCO, João Carlos; NEUMANN, Rosane Márcia (Orgs.). **Colonos, Colônias e Colonizadores: aspectos da territorialização agrária no Sul do Brasil**. Porto Alegre: Letra&Vida, 2013. P. 170-194.

_____. Porto Novo: a Canaã dos colonos e imigrantes alemães católicos na década de 1920. In: FRANZEN, Douglas Orestes; MAYER, Leandro (Orgs.). **Porto Novo 90 anos: perspectivas históricas e contemporâneas**. São Leopoldo: Oikos, 2016. P. 36–48.

NODARI, Eunice Sueli. **A dor do esquecimento**: as marcas da ditadura Vargas no Oeste de Santa Catarina. Florianópolis: História Oral, v. 12, n. 1-2, p. 157-176, jan.-dez., 2009.

_____. **Etnicidades renegociadas**: práticas socioculturais no oeste de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2009.

NUNES, Maria Zilles Magno. **O começo de Porto Novo**: uma colônia para teuto-católicos no processo de expansão colonial no sul brasileiro (1912-1933). Porto Alegre: Gráfica e Editora RJR, 2015.

PIAZZA, Walter Fernando. **A colonização de Santa Catarina**. Porto Alegre: Pallotti, 1982.

RAMBO, Arthur Blásio; RABUSKE SJ, Pe. Arthur. **Pe João Evangelista Rick, SJ**: cientista, colonizador, apóstolo social, professor. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004.

RECKZIEGEL, Ana Luiza Setti. História regional: dimensões teórico-conceituais. In: **História: debates e tendências**. Passo Fundo: Ediupf, v. 1, 1999, p. 15-23.

REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. Tradução de Anne-Marie Milon de Oliveira. **Revista Brasileira de Educação**, v. 15, n. 45, p. 434-444 set./dez. 2010.

ROCHE, Jean. **A colonização alemã e o Rio Grande do Sul**. Tradução Emery Ruas. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

ROHDE, Maria W. **Espírito Pioneiro**: a herança dos antepassados. Itapiranga: Gráfica e Editora Porto Novo, 2012.

SANKT PAULUSBLATT, 1934, n. 2, p. 25 – “**Bericht des Vorstandes des Volksverein über die Jahre 1932/1933**”.

SAYAD, Abdelmalek. O que é um imigrante? In: _____. **A imigração**. São Paulo: Edusp, 1998, p. 45-72.

SEYFERTH, Giralda. Imigração, colonização e estrutura agrária. In: WOORTMANN, Ellen F. (Org.). **Significados da terra**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

WERLE, André Carlos. **O reino jesuítico germânico nas margens do Rio Uruguai**: aspectos da formação da colônia Porto Novo (Itapiranga). Florianópolis: Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Santa Catarina, 2001.

_____. **Porto Novo**: o reino jesuítico germânico no oeste de Santa Catarina. Curitiba: CRV, 2011.

UM OLHAR SOBRE O PROTESTANTISMO DE MISSÃO: MISSIONÁRIOS, ESTRATÉGIAS E TRAJETÓRIAS EM MEIO AO CAMPO RELIGIOSO DO SÉCULO XIX

Autor: Paulo Henrique Silva Vianna

Estudante do programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (PPGH-UFSM). Linha: Cultura, Migrações e Trabalho

Co-autora: Beatriz Teixeira Weber

Professora Titular do Departamento de História e do PPGH-UFSM

Introdução

Através deste trabalho busca-se apresentar algumas contribuições aos interessados no estudo do protestantismo de missão e sua presença em meio a sociedade brasileira. Originalmente estas questões foram elaboradas para compor o Trabalho de Conclusão de Graduação, apresentado pelo autor junto ao curso de História da Universidade Federal de Santa Maria, ao final do primeiro semestre do corrente ano (2016). Inicialmente, foi estabelecido como ponto de partida para a investigação a chegada de missionários vinculados a Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos da América a cidade de Santa Maria – RS. Buscava-se identificar algumas das estratégias utilizadas pelos missionários para que pudessem efetivar sua inserção no campo religioso santa-mariense. Entretanto, percebeu-se que os personagens estiveram inseridos em uma série de temas que precisavam ser abordados para que a pesquisa fosse levada a diante. Sendo assim, realizou-se um trabalho de revisão bibliográfica, por meio do qual foram abordadas questões relacionadas ao campo religioso do século XIX.

Em termos gerais, o seguinte trabalho trata da presença de agentes que pertenceram ao protestantismo de missão em meio ao campo religioso brasileiro. De forma mais específica, buscou-se evidenciar algumas das ações empreendidas pelos agentes para que pudessem viabilizar seus trabalhos religiosos, tanto no Brasil, quanto no território dos Estados Unidos. Partindo do interesse pela presença da igreja Episcopal, chegou-se a diversos outros agentes e suas trajetórias em meio ao campo religioso do século XIX. Para melhor delimitar o objeto de estudo serão apresentadas

categorias que possibilitam a identificação de especificidades entre os diferentes matizes de protestantismo encontrados no Brasil, assim como auxiliam em sua compreensão. Após, serão apresentadas algumas características do campo religioso do século XIX e a seguir algumas considerações sobre características do campo religioso estadunidense. Este último esforço busca apresentar elementos que possibilitam uma compreensão mais abrangente envolvendo a chegada de diversas igrejas no Brasil do século XIX.

1. Os diversos protestantismos e o caso da Igreja Episcopal Brasileira (Igreja Episcopal Anglicana do Brasil)

Fazendo parte de uma significativa reconfiguração do campo religioso no século XIX, quando diversos agentes acatólicos buscaram sua inserção e uma área de atuação no espaço social brasileiro, chegaram a Porto Alegre em 21 de abril de 1890, capital da Província do Rio Grande do Sul, dois missionários estadunidenses vinculados à Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos da América. Recém-formados pelo Seminário Teológico de Virgínia e movidos pelo espírito evangelístico, característico das igrejas protestantes norte-americanas na segunda metade do século XIX, James Watson Morris e Lucien Lee Kinsolving haviam partido de Newport News no dia primeiro de setembro de 1889. Ao chegarem ao Brasil, desembarcaram no Rio de Janeiro, passaram por Santos, Cruzeiro (cidade paulista no Vale do Paraíba) e São Paulo, para, então, chegarem ao Rio Grande do Sul (CALVANI, 2005; KICKHÖFEL, 1995).

No Rio Grande do Sul Morris e Kinsolving, em conjunto com outros missionários e agentes nacionais, organizaram a Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos do Brasil¹, mais tarde chamada de Igreja Episcopal Brasileira. Tendo desenvolvido trabalhos em diversas localidades como Porto Alegre, Viamão, Pelotas, Rio Grande, Santa Rita do Rio dos Sinos, Jaguarão, São José do Norte, em 1899 dirigiram-se para o interior estabelecendo formalmente, em 1900, na cidade de Santa Maria, seu primeiro trabalho na região central. Em 1908 a denominação chegou ao Rio

¹ A Igreja recebeu diversas nomenclaturas ao longo de sua história e, ao que se pode entender, as mudanças no nome acompanharam os rumos tomados pela instituição. A declaração de princípios de 1893 chama o distrito missionário de Igreja Protestante Episcopal no Estado do Rio Grande do Sul. Mais tarde, em 1895, foram aprovados a primeira constituição e os primeiros cânones da Igreja Protestante Episcopal no Sul dos Estados Unidos do Brasil. Em 1897, foi aprovada a remoção da palavra “sul”, ficando, portanto, Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos do Brasil. Em 1900, o concílio aprovou a troca do nome para Igreja Episcopal Brasileira. Hoje a denominação se chama Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (KICKHÖFEL, 1995; KICKHÖFEL, 2000).

de Janeiro, no ano de 1920 a São Paulo e Santa Catarina (KICKHÖFEL, 1995; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

No momento de sua chegada ao Brasil os congregacionais, presbiterianos, batistas e metodistas já desenvolviam trabalhos de missão. Acompanhar algumas das trajetórias desses missionários é também conhecer os limites e as possibilidades existentes para os protestantes no Brasil do século XIX. Contudo, faz-se, também, necessário que algumas categorias sejam conhecidas para que o estudo do protestantismo no Brasil possa ser melhor explorado. Neste sentido, pode-se utilizar cinco categorias para caracterizar as igrejas que se originaram a partir da Reforma Religiosa do século XVI (mesmo que surgidas por meio de desdobramentos). As categorias são as seguintes: *protestantismo de imigração*, *protestantismo de missão*, *pentecostalismo*, *neopentecostalismo* e *transconfessionalidade protestante* (DREHER, 2002).

A categoria chamada *protestantismo de imigração* corresponde a presença de igrejas organizadas por acatólicos e protestantes existentes no Brasil desde o século XIX. Ao se referir a esta categoria faz-se referência a presença dos imigrantes ingleses anglicanos, chegados ao Brasil a partir da abertura dos portos em 1808, às comunidades religiosas formadas por meio da chegada massiva de imigrantes protestantes, entre os quais, os luteranos de 1824, e também a outros grupos de imigrantes que organizaram suas comunidades religiosas. O *protestantismo de missão*, por sua vez, foi estabelecido permanentemente em 1855 com a chegada de um missionário escocês autônomo chamado Robert Reid Kalley e sua esposa. Anos antes, 1836, metodistas haviam tentado instituir uma obra missionária, mas acabaram por retornar aos Estados Unidos. A categoria, portanto, corresponde a presença de algumas denominações protestantes que chegaram ao Brasil com o objetivo de promover a adesão de nacionais ao protestantismo. Desse movimento surgiram as igrejas congregacional, presbiteriana, metodista, batista e igreja episcopal². Em sua maioria, as missões foram enviadas por igrejas estadunidenses (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990; DREHER, 2002).

² Existem algumas divergências quanto a alguns grupos. É possível que alguns autores considerem que entre as denominações formadas a partir do protestantismo de missão estejam incluídos os adventistas (DREHER, 2002, p. 120). Antonio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho afirmam que em boa parte da literatura encontrada sobre as religiões no Brasil, os grupos adventista, mórmons, testemunhas de Jeová e ciência cristã são identificados como protestantes. Entretanto, Mendonça e Velasques Filho entendem que apesar desses grupos terem se originado a partir do protestantismo, ou em meio a uma cultura protestante, se encontrariam distantes do protestantismo. Sendo assim, defendem que não

A respeito das categorias *protestantismo de imigração* e *protestantismo de missão* cabem algumas considerações. Ao tratar das igrejas organizadas por imigrantes estadunidenses no estado de São Paulo, Émile Léonard escreveu que não tiveram insistência em atrair para elas os brasileiros, o que seria uma característica comum aos membros de todas as colônias estrangeiras. Após, o autor complementou que essas igrejas locais não demonstraram muita preocupação com a evangelização do país, mas que a pedido de alguns de seus membros missionários foram enviados ao Brasil (LÉONARD, 2002, p. 86). Dreher, ao referir-se ao *protestantismo de imigração* considerou que o conceito não é dos mais adequados, quando colocado em oposição ao *protestantismo de missão*. O autor entende que comunidades de imigrantes teriam recebido missionários oriundos de Casas de Missão que possuíam influências “tão presentes quanto” entre os missionários do *protestantismo de missão* (DREHER, 2002, p. 120). De acordo com essas referências, pode-se perceber que ambos os conceitos não devem ser tomados como categorias estanques. Os fenômenos *protestantismo de missão* e *protestantismo de imigração* mantiveram relações em meio ao campo religioso nacional. Este é um estudo inicial e se reconhece que um maior número de leituras deverá ser incorporado para que a discussão adquira maior consistência, contudo se achou pertinente apresentar essa problemática.

A Igreja Episcopal, cujo interesse resultou neste trabalho, também possui uma série de particularidades que devem ser levadas em consideração. Segundo o sistema de classificação ainda adotado, os episcopais estão incluídos no *protestantismo de missão*. Porém, deve-se ter em mente que essa denominação originou-se a partir da presença da Igreja Anglicana nos Estados Unidos e esta possui algumas problemáticas quanto a sua configuração³. Atualmente, a Igreja Episcopal organizada no Brasil chama-se Igreja

deveriam ser incluídos em estudos que abordem o cristianismo reformado (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, p. 22, 1990).

³ Igreja Anglicana (*Church of England*) recusa o título de protestante. A atual configuração da instituição resulta da Reforma Religiosa, mas reuniu internamente aspectos do protestantismo e da tradição católica. Em seu interior, a denominação possui alas que se aproximam mais de uma ou de outra perspectiva religiosa, contudo, a Igreja da Inglaterra mantém sua unidade. Buscando o equilíbrio entre as tradições pré-reforma e o protestantismo a instituição tornou-se uma espécie de “via média” (CALVANI, 2005, p. 38). Mendonça apresenta a Reforma em três ramos: anglicano, luterano e calvinista. Com a ressalva feita para a Igreja da Inglaterra, as igrejas protestantes seriam aquelas que se originaram na Reforma e possuem desdobramentos em outras denominações que mantiveram os princípios gerais do movimento. Seriam, portanto, as igrejas luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais e batistas. Estas últimas, as batistas, também resistem ao conceito “protestante” considerando suas raízes históricas, mas para Mendonça, elas são integrantes do protestantismo (MENDONÇA, 2005). Sendo assim, ao se tratar das Igrejas luterana, congregacional, presbiteriana, metodista e episcopal se manteve o uso do conceito “protestante”, por seu uso instrumental, apesar da problemática (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

Episcopal Anglicana do Brasil e está integrada a uma rede composta por igrejas de diversos países que preservam a herança da Reforma Inglesa, chamada Comunhão Anglicana⁴ (MENDONÇA, 2005; CALVANI, 2005).

A presença dos ingleses anglicanos no Brasil data do início do XIX e a Igreja Episcopal resultou do trabalho de missionários estadunidenses. É preciso dizer também que japoneses que imigraram para o país pertenciam à Igreja Anglicana do Japão, chamada Santa Igreja Católica do Japão. Essas correntes estiveram por muito tempo separadas, mas a partir da década de 1950 elas se aproximaram e as paróquias inglesas e japonesas foram incorporadas à Igreja Episcopal. A Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, atualmente, é, portanto, uma instituição que engloba o *protestantismo de missão*, o *protestantismo de imigração* e faz parte da Comunhão Anglicana. Atualmente, a Igreja Episcopal é também conhecida como Igreja Anglicana. Ao longo deste trabalho só se abordou a face que corresponde ao *protestantismo de missão* (CALVANI, 2005).

Os temas que abarcam o *pentecostalismo*, *neopentecostalismo* e *transconfessionalidade protestante* possuem seus desdobramentos já no século XX e neste trabalho buscou-se privilegiar a conjuntura do século XIX. Porém, é pertinente saber que o *pentecostalismo* passou a se fazer presente em território nacional a partir de 1910. Iniciando por São Paulo e Belém, hoje é representado por diversas denominações entre elas a Igreja Evangélica Assembleia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil. As igrejas que fazem parte do *neopentecostalismo* surgiram a partir da década de 1970. Entre as denominações neopentecostais se pode fazer referência a Igreja Universal do Reino de Deus. A *transconfessionalidade protestante*, por sua vez, apresenta duas facetas. Por um lado, é uma espécie de reação das “igrejas de missão”, ao buscarem o distanciamento de uma perspectiva colonialista. Por outro, pode ser percebida em setores do *protestantismo de imigração* e do *protestantismo de missão* que sofreram influência da Teologia da Libertação (DREHER, 2002).

⁴ As igrejas que fazem parte dessa proposta se relacionam através de processos de consulta e companheirismo, são chamadas “províncias”, reconhecem a primazia de honra do arcebispo de Cantuária (mais antiga diocese da Inglaterra) entre outros aspectos (MENDONÇA, 2005; CALVANI, 2005).

2. Algumas transformações no campo religioso no século XIX: a presença do protestantismo de missão

No Brasil, houveram duas tentativas fracassadas de estabelecimento do protestantismo entre os séculos XVI e XVII. A primeira correspondeu aos protestantes franceses que se estabeleceram no Rio de Janeiro entre 1555 e 1560 e a segunda aos protestantes holandeses que chegaram ao Nordeste entre 1630 e 1654. Após a expulsão dos holandeses, a presença dos protestantes só foi permitida a partir das transformações que ocorreram com a chegada da família real ao Brasil, acontecimento que resultou na abertura dos portos e na assinatura do Tratado de Comércio e Navegação. Foi, portanto, no século XIX que os acatólicos e protestantes estabeleceram-se de fato. Em um primeiro momento como consequência dos acordos firmados com a Inglaterra e, posteriormente, através do incentivo à imigração europeia, particularmente alemã. Outro elemento protestante existente no Brasil do século XIX correspondeu a presença de agentes da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira e da Sociedade Bíblica Americana. Esses, desde períodos próximos à Independência, dedicaram-se a percorrer porções do território distribuindo Escrituras e, por vezes, realizando o trabalho de evangelização. Em decorrência dessa atividade focos de protestantismo teriam sido formados em algumas regiões - mais tarde incorporados aos trabalhos de missionários (LÉONARD, 2002; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

A partir do segundo quadrante do mesmo século chegaram ao Brasil os primeiros missionários que se dedicariam a propagação do protestantismo de forma mais sistemática. A este segundo impulso chama-se “protestantismo missionário” ou “protestantismo de missão” e através dele foram instaladas, em território brasileiro, a Igreja Congregacional (1858), Presbiteriana (1862), Batista (1881), Metodista (1886) e a Igreja Episcopal⁵ (1890) (LÉONARD, 2002; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990). A Igreja Congregacional procede de uma missão fundada por um escocês chamado Robert Reid Kalley e as demais resultaram do trabalho de protestantes estadunidenses. Dotadas de um sistema teológico mais ou menos uniforme, que suprimia algumas particularidades denominacionais, essas igrejas estiveram apoiadas no

⁵ A Igreja Batista e a Episcopal não se identificam como protestantes, porém, são inseridas pelos pesquisadores entre as Igrejas que compõem o protestantismo de missão. O termo “protestante”, neste sentido, assume caráter consensual de sentido genérico e técnico (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

princípio da conversão, possuindo como resultado a salvação individual, pautadas na ética do trabalho e na disciplina moral (MENDONÇA, 2005).

Os anglicanos e os luteranos participaram do processo que correspondeu às tímidas mudanças em direção à liberdade de culto que iniciaram com a chegada a família real ao Brasil, que resultou na abertura dos portos aos estrangeiros, 1808, e no Tratado de Comércio e Navegação, 1810. Essa mudança gerou a expectativa de uma maior presença e circulação de estrangeiros na colônia, o que possibilitou a criação de uma legislação que tratasse dos não católicos e seus respectivos cultos. No entanto, estes não estavam autorizados a expor suas convicções religiosas em público ou a nacionais, a construir templos com a aparência externa de um templo religioso, a participarem das decisões políticas e não tinham reconhecidos seus casamentos (MAFRA, 2001). Contudo, mesmo que o protestantismo fosse apenas uma religião tolerada e que os acatólicos, de modo geral, estivessem proibidos de realizar a oferta de seus bens de salvação, até o final do século XIX “todas as denominações protestantes tradicionais ou, históricas, estavam estabelecidas no Brasil” (MENDONÇA, 2005, p. 52).

Tendo sua inserção efetivada pelo escocês Robert Reid Kalley e sua esposa, Sarah Poulon Kalley o “protestantismo de missão” avolumou-se no decorrer do século XIX. Apesar dos elementos culturais que poderiam ter criado estruturas de aceitação para a mensagem bíblica anunciada pelos missionários, e os casos de conversão espontânea possíveis, por meio da leitura individual da Bíblia, pode-se perceber que a inserção dessas denominações esteve sujeita às diversas estratégias utilizadas pelos agentes no decorrer de seus trabalhos. Sendo assim, um olhar sobre a trajetória dos agentes permite identificar as ações desenvolvidas para que pudessem atingir seus objetivos (LÉONARD, 2002; MENDONÇA, 2005; KICKHÖFEL, 1995).

O missionário e médico escocês Robert Kalley chegou ao Rio de Janeiro em 10 de maio de 1855, a convite do pastor presbiteriano, Rev. James Cooley Fletcher. Este era o representante das Sociedades Bíblicas Britânica e Americana na capital do Império, diretor da União Cristã Americana de Jovens, agente da Sociedade dos Amigos do Marujo, secretário da delegação dos Estados Unidos e passou a compor a membresia do Instituto Histórico Brasileiro. O posto de secretário da delegação dos Estados Unidos abria as portas do Palácio Imperial para o reverendo, colocando-o em contato com dom Pedro II. Robert Kalley, por sua vez, não se tratava de um agente menos expressivo. O

médico escocês havia imigrado para a Ilha da Madeira por motivos relacionados à saúde de sua esposa e lá, em 1838, organizou uma obra de evangelização em conjunto com a oferta de assistência médica alcançando milhares de adeptos (LÉONARD, 2002).

Uma violenta onda de perseguição desencadeada, pelo clero católico romano (1846-1847), forçou Kalley a deixar a ilha, no que foi acompanhado por diversos prosélitos que se recusaram a renunciar à nova religião. Aproximadamente dois ou três mil portugueses imigraram para os Estados Unidos, instalando-se em Illinois, para onde, em 1853, imigraram outras centenas de refugiados, em decorrência da perseguição que permanecia. Tendo sido convidado por James Cooley Fletcher, veio ao Brasil para auxiliar na distribuição das Bíblias e deu início a um trabalho de difusão da fé protestante sob a perspectiva do congregacionalismo⁶. Trabalho que contou com a atividade de portugueses que o haviam acompanhado até o Brasil (LÉONARD, 2002; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

O missionário escocês optou por uma atuação moderada, como se buscasse sua segurança e de seus adeptos⁷. Ao buscar proximidade com lideranças importantes fixou moradia na cidade de Petrópolis, local onde alugou a casa de verão que pertencia ao embaixador dos Estados Unidos. Neste local recebia visitas do Imperador dom Pedro II, reunia crianças inglesas e alemãs, e adultos portugueses. Entre suas estratégias, Kalley utilizou da imprensa e manteve no Rio de Janeiro agentes que vendiam Bíblias e organizavam pequenas reuniões religiosas em locais particulares. Em 1858, ou seja, três anos após seu desembarque no Brasil Imperial, realizou o batismo do primeiro brasileiro “que pertenceu, nos tempos modernos, a uma igreja protestante, Pedro Nolasco de Andrade”. Essa data marca a fundação Igreja Evangélica no Rio de Janeiro, mais tarde chamada de Igreja Evangélica Fluminense⁸ (LÉONARD, 2002, p. 58; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

⁶ O congregacionalismo corresponde ao ramo calvinista das Igrejas livres da Inglaterra e se distingue das Igrejas presbiterianas por praticar a democracia de forma direta e afirmar a autonomia das igrejas locais. O congregacionalismo é um ramo das igrejas reformadas, herdeiras da Reforma na Suíça, e suas igrejas estão filiadas à Aliança Mundial de Igrejas Reformadas (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

⁷ Os Kalley passaram por experiências desagradáveis em Funchal e o cuidado de não expor seus novos convertidos pode estar relacionado com o receio de perseguições semelhantes às que enfrentaram na Madeira. O missionário escreveu: “Lembra-te, escrevia ele a um de seus colaboradores, das Suas palavras (do Senhor): Sede sábios como uma serpente e simples como pombas. Tenha cuidado dos padres e das irmãs de caridade”. A postura cautelosa de Robert Kalley foi considerada excessiva por outros missionários (LÉONARD, 2002, p. 56 – 57).

⁸ O trabalho de Kalley forneceu matriz teológica para o protestantismo popular no Brasil. O missionário teria introduzido a teologia conversionista “simples e superficial” semelhante a dos avivamentos que ocorreram na Inglaterra e se transferiram para os Estados Unidos na passagem do século XVIII para o

Os presbiterianos surgiram no Brasil a partir da chegada do missionário Ashbel Green Simonton, em 1859⁹. A igreja fundada no Rio de Janeiro, em 1862, caracterizou-se como a denominação que mais cresceu no Brasil do século XIX, principalmente na Província de São Paulo. Logo que chegou ao país, a presença do Reverendo Ashbel trouxe inquietação para Robert Kalley, em virtude de seu aspecto visionário. Enquanto o médico escocês aconselhava ao presbiteriano que trabalhasse com discrição, Simonton acreditava que suas intenções deveriam ser expostas a todos. Porém, limitado por seu capital cultural, o missionário vindo da Pensilvânia não possuía familiaridade com a língua falada no Brasil e esse aspecto o impediu de trabalhar em meio aos nacionais por determinado período de tempo (LÉONARD, 2002; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

Ashbel Simonton iniciou seus trabalhos entre os anglo-saxões da capital como capelão em navios, realizando casamentos ou pregando nas cidades sempre na língua inglesa. Em 1860, passou a ser auxiliado por sua irmã e pelo Rev. Blackford, seu cunhado. No período entre dezembro de 1860 a março de 1861, Simonton viajou por colônias de anglo-saxões e de alemães¹⁰ e distribuiu Bíblias. A oferta de trabalhos religiosos entre os nacionais por parte do Rev. Simonton iniciou oficialmente em 19 de maio de 1861, ao realizar no Rio de Janeiro seu primeiro culto em português. Organizados em pequenas reuniões, semelhantes às promovidas por Kalley, os cultos também contavam com a presença de colaboradores e fiéis do missionário escocês. Em 12 de janeiro de 1862, mais de dois anos após sua chegada ao Brasil, Simonton realizou o batismo de seus primeiros convertidos, “um comerciante vindo de Nova York e um foguista da marinha portuguesa” (LÉONARD, 2002, p. 62).

XIX. Sua esposa, Sarah Kalley, elaborou um livro de cânticos, Salmos e hinos, e este se tornou tradicional em diversas denominações (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

⁹ A presença dos presbiterianos resulta de duas missões vindas dos Estados Unidos. A junta de Nova York enviou Ashbel G. Simonton, e o Comitê de Neshville, a partir de 1870, foi responsável pelo envio de muitos missionários. Os presbiterianos sofreram baixas em razão das mortes decorrentes da febre amarela, que vitimou missionários e missionárias, mesmo assim atuaram nas frentes da evangelização conversionista e na educação. A primeira resultou em inúmeras comunidades espalhadas pela zona rural das Províncias de São Paulo e de Minas e a segunda na fundação em 1870 da Escola Americana, em São Paulo, hoje Universidade Mackenzie, e diversos outros colégios em distintas províncias (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

¹⁰ Nas viagens que realizou pela província de São Paulo, entre dezembro de 1860 e março de 1861, os missionários já se mostrava mais ativo que os predecessores. Nesse período visitou colônias dos anglo-saxões e de alemães. A pedido desses últimos, promoveu a vinda de um missionário presbiteriano de origem alemã, Francis J. C. Schneider. Durante esse período, Ashbel também distribuía Bíblias (LÉONARD, 2002).

Ao perceberem que o trabalho no Rio de Janeiro parecia limitado, e uma concorrência para igreja organizada por Robert Kalley, os missionários presbiterianos buscaram transferir seus trabalhos para São Paulo e arredores. Para esse fim, teriam estado motivados pela presença de alemães protestantes instalados na região. A sede da missão permaneceu no Rio de Janeiro sob a supervisão de Simonton, mas Blackford instalou-se em São Paulo, local em que foi recebido por W. D. Pitt, um americano que era um dos colaboradores de Kalley. Composto inicialmente por estrangeiros, o trabalho missionário dos presbiterianos obteve uma importante expansão entre os nacionais por meio da atuação de um ex-padre convertido ao protestantismo (LÉONARD, 2002, p. 62).

Nascido em São Paulo, em 1822, José Manoel da Costa Santos tornou-se padre em 1845, sob o nome de José Manoel da Conceição. Desde cedo, o agente estabeleceu relações com protestantes estrangeiros e essa proximidade teria lhe rendido o gosto pela leitura bíblica e por obras como a “História Sagrada do Antigo e Novo Testamento”, publicado no Rio de Janeiro por uma editora protestante. Essa influência aos poucos lhe conferiu o apelido de “padre protestante” e também a desconfiança das autoridades diocesanas, que buscavam transferi-lo com frequência a fim de minimizar sua influência sobre os fiéis. Em quinze anos, o padre fora transferido para diversas paróquias. Durante o tempo que permanecia em determinada localidade, ainda como padre, procurava centrar o ensino religioso na leitura bíblica e realizar algumas mudanças nas práticas religiosas. As crises vocacionais¹¹ levaram-no a deixar o sacerdócio católico romano (LÉONARD, 2002).

Conceição foi encontrado pelo Rev. Blackford que ficou atraído pela fama do “padre protestante”. Batizado na Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, em 1864, Conceição passou a contribuir para o desenvolvimento do trabalho missionário e retornou a todos os locais onde havia trabalhado como sacerdote, buscando promover o surgimento de comunidades protestantes. Entretanto, suas viagens não se constituíam através de um plano organizado em conjunto com os missionários estadunidenses. Após todos os esforços e trabalhos desenvolvidos passou a trabalhar em um ministério de caridade e instrução religiosa entre os setores pobres. Adotando uma vida de pobreza por aproximadamente quatro anos, pregou para viajantes que encontrava e para os

¹¹ Conceição teria conhecido profundas crises vocacionais e era chamado tanto de “padre protestante”, quanto de “padre louco” (LÉONARD, 2002).

pobres com os quais residia e cuidava. Apesar dos trabalhos realizados anteriormente pelos missionários estadunidenses, levando em consideração os esforços realizados em São Paulo, o trabalho missionário desenvolvido pelo pastor Conceição foi o responsável por formar uma base para o protestantismo naquela Província. As ações do ex-padre resultaram na conversão de famílias inteiras e na abertura de fronteiras para a expansão de suas igrejas (LÉONARD, 2002).

A chegada de missionários permaneceu ao longo do século XIX. Em 1836, os metodistas não haviam conseguido efetivar seu trabalho missionário, mas a partir de 1886, através de Junius E. Newman, John J. Ransom, J. W. Koger e James L. Kennedy, sua presença no campo religioso foi estabelecida. Assim como os presbiterianos que fundaram em 1870 a Escola Americana em São Paulo, transformada na Universidade Mackenzie, e diversos colégios espalhados pelas províncias, os metodistas também fundaram colégios. Os batistas, por sua vez, instalaram-se no Brasil com a chegada dos missionários William Bagby e Zacarias Taylor, em 1881. Assim como os metodistas, os batistas instalaram-se de início nos centros urbanos, situação que lhes proporcionou um crescimento lento no qual esteve envolvido, entre os outros motivos possivelmente, a presença da Igreja Católica Romana nas cidades. Apesar do crescimento lento entre os primeiros anos de seu trabalho após a instituição da República, em 1889, os batistas obtiveram uma expansão significativa e, ao longo do século XX, atingiram maior crescimento diante das demais igrejas de missão (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

Tendo observado elementos que compuseram a trajetória de alguns agentes protestantes e algumas das ações desenvolvidas para que possibilitassem a realização de seu trabalho religioso, percebe-se que a inserção do protestantismo no Brasil ocorreu por diversas vias. Fosse distribuindo Bíblias, pregando em casas de particulares, buscando o apoio de agentes influentes, organizando cultos ou criando escolas, os protestantes viabilizaram sua presença no Brasil. Muitas características dessa presença suscitam questionamentos, entre os quais, o diálogo e a ajuda mútua que ocorreram em diversos momentos. Para avançarmos na reflexão envolvendo a presença do protestantismo de missão no Brasil, um olhar sobre as ações dos agentes ainda no campo religioso estadunidense pode contribuir com essa questão.

Os missionários da Igreja Episcopal, que chegaram em 1889, eram membros da Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos da América, haviam estudado teologia

no Seminário Teológico de Virgínia e foram enviados ao Brasil pela *American Church Missionary Society*. Segundo Mendonça e Velasques Filho (1990) o protestantismo que chegou ao campo religioso nacional no decorrer do século XIX era fruto da “Era Metodista” e predominantemente conversionista. As características trazidas pelos missionários da Igreja Episcopal em seus bens religiosos, se considerados representativos, podem contribuir para a compreensão de elementos presentes na religiosidade dos demais missionários que compuseram o “protestantismo de missão” em território nacional.

3. O seminário teológico de Virgínia e sujeitos representativos da conjuntura religiosa estadunidense no século XIX

Em meio a este conjunto denominado “protestantismo de missão” estão inseridos os missionários que organizaram a Igreja Episcopal dos Estados Unidos do Brasil, mais tarde chamada Igreja Episcopal Brasileira. Estes missionários, assim como outros que compuseram a Igreja Episcopal, haviam estudado no Seminário Teológico de Virgínia. Fundada em 1823 a instituição havia sido responsável pela formação de missionários que partiram dos Estados Unidos para atuarem em diversos países como Grécia, China, Japão, Cuba e também em regiões da África. O interesse por missões fazia parte da vida no Seminário e estava representado através das práticas e dos saberes que eram compartilhados (KICKHÖFEL, 1995; LÉONARD, 2002; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

Enviados pela *American Church Missionary Society* (Sociedade Missionária da Igreja Americana) os agentes estiveram envolvidos em uma série de acontecimentos que possibilitaram sua chegada ao Brasil. A fundação de uma missão no exterior não dependia apenas do incentivo recebido pelos professores, do desempenho dos estudantes em meio a sua comunidade ou da tradição missionária do Seminário. Conhecimentos adquiridos, iniciativas pessoais, fervor religioso, projetos interrompidos, busca por recursos financeiros e mudanças de planos estiveram entre os diversos aspectos que envolveram os agentes que saíram dos Estados Unidos (LÉONARD, 2002; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990; KICKHÖFEL, 1995).

Apesar da ênfase às missões, o envio de agentes para o trabalho no exterior estava subordinado a um conjunto de regras determinadas pelo Departamento de

Missões. Ente as exigências estava a realização de exames médicos e a determinação de que os religiosos enviados deveriam ter no máximo trinta anos de idade. Essas exigências teriam motivado os estudantes do Seminário Teológico a buscarem alternativas para viabilizar suas expectativas quanto ao serviço nas missões estrangeiras, uma vez que os caminhos convencionais pareciam muito restritos. A partir de então, alguns seminaristas dedicaram-se ao estudo das condições religiosas de alguns países, levando em consideração aspectos como a presença de igrejas cristãs e as necessidades linguísticas para a atuação nos respectivos campos (KICKHÖFEL, 1995).

Antes que James Watson Morris e Lucien Lee Kinsolving assumissem o projeto que seria desenvolvido no campo religioso brasileiro, outros estudantes estiveram interessados. Contudo, tanto as exigências médicas, quanto circunstâncias próprias de suas vidas os impediram de seguir adiante. Buscou-se apresentar no subtítulo anterior aspectos da trajetória de alguns missionários que desenvolveram o trabalho religioso no Brasil. Com base nesses elementos, identificados por meio da bibliografia utilizada, se pode supor que os missionários enviados pela Igreja Protestante Episcopal possam haver encontrado no trajeto percorrido elementos comuns aos missionários congregacionais, presbiterianos, metodistas e batistas. Mesmo sem o objetivo de forçar a identificação e pretendendo escapar à aplicação de um padrão abstrato aos agentes, como tentativa de estabelecer um padrão de atuação, é possível compreender a trajetória percorrida pelos missionários do Seminário Teológico de Virgínia como representativa¹² de elementos que compuseram as tramas do campo religioso estadunidense do século XIX.

O Seminário Teológico de Virgínia era uma instituição de tendência evangelical e incentivava o exercício do trabalho missionário em países do exterior. Para isso, as instituições paraeclesiásticas, como as sociedades de missão, parecem ter desempenhado um papel importante. Assim como a Sociedade Missionária da Igreja

¹² Karsburg (2015) entende que a análise de biografias e de trajetórias possuem diferenças. A biografia costuma abordar a análise do sujeito por toda sua vida, mesmo que seja possível privilegiar um ou outro recorte temporal. A trajetória, por sua vez, não possui implícita essa obrigatoriedade. O pesquisador também chama a atenção para a importância de se mostrar como outros sujeitos poderiam atuar de modo semelhante ao indivíduo analisado (falando da biografia). Dessa maneira, pode-se identificar as similaridades existentes entre os agentes, revelar suas singularidades e estabelecer relações com o campo de atuação dos indivíduos. Outro aspecto interessante corresponde a noção de representatividade dos sujeitos. Os agentes podem ser considerados representativos de um grupo, proposta que pode revelar aspectos dinâmicos e específicos dos indivíduos em meio a transformações mais amplas. Neste artigo buscou-se chamar a atenção para as possíveis similaridades existentes entre as trajetórias de missionários estadunidenses que chegaram ao Brasil no decorrer do século XIX.

Americana (*American Church Missionary Society*) que enviou Lucien Kinsolving e James Morris ao Brasil em 1889, seria possível encontrar nos Estados Unidos do XIX diversas sociedades que promoviam o trabalho missionário. Apareceu em 1810 a *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, de início interconfessional e mais tarde tornada congregacional. Entre os anos de 1814 e 1821 foi a vez dos batistas, metodistas e episcopais de criarem suas agências e, em 1837, os presbiterianos criaram o *Board of Foreign Missions*. Em 1893, surgiu a *Foreign Missions Conference of North America*, também interconfessional (KICKHÖFEL, 1995; LÉONARD, 2002; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

Envolvidos por elementos de sua cultura, como a doutrina do “Destino Manifesto”, a qual afirmava que Deus havia escolhido os povos anglo-saxões, especialmente os norte-americanos, para expandirem o seu reino, e apoiados na convicção de que a Igreja Católica Romana fora ineficiente no trabalho de evangelização da América, muitos destes agentes deixaram o seu país de origem em direção aos povos considerados não cristãos. Ainda que houvessem opiniões contrárias esta era uma opinião corrente em diversas denominações (LÉONARD, 2002; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990). A Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos convivia com ambas as interpretações, dada a sua diversidade interna.

No Brasil, o trabalho da igreja anglicana começou com os missionários americanos de tendência evangélica, em virtude da oposição dos grupos anglo-católicos que argumentavam que a igreja não devia fazer missão nos países onde os católicos romanos eram bastante ativos. Foi necessário fundar sociedades missionárias independentes para obter apoio principalmente financeiro. [...]. Mais tarde, um entendimento entre os dois grupos permitiu que os evangélicos ficassem com as missões estrangeiras e os anglo-católicos com as missões domésticas (KICKHÖFEL, 1995, p. 40).

O perfil do Seminário Teológico de Virgínia apresenta uma característica comum a muitos missionários que migraram do campo religioso estadunidense para o brasileiro, uma vez que o protestantismo trazido ao Brasil no século XIX seria predominantemente “evangelical”. O evangelicalismo enfatizava a experiência religiosa emocional como sinônimo da conversão e essa perspectiva estava diretamente vinculada aos movimentos de reavivamento que ocorreram na Inglaterra e nos Estados Unidos ao longo daquele século. Os avivamentos do século XIX, assim como outros grupos (anabatistas, maravianos, pietistas e puritanos) pregavam que a conversão passava por uma escolha pessoal (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

Uma das características mais importantes do protestantismo brasileiro é seu estreito relacionamento histórico com o “evangelicalismo”. W. Hudson

define evangelicalismo como o movimento teológico que acentua a experiência de conversão como ponto inicial da vida cristã. Se aceitarmos essa definição, podemos dizer que todo o protestantismo brasileiro de missão é evangelical (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 81 - 82).

O protestantismo que chegou ao Brasil, em geral, foi posterior aos avivamentos, mas trouxe para o campo religioso brasileiro, em meio ao seu capital, elementos da teologia evangelical e, segundo especialistas, as denominações que chegaram ao Brasil no século XIX eram fruto da chamada “Era Metodista” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990). Certamente, não se pode presumir que todos os missionários formulassem suas estratégias religiosas com base no evangelicalismo. Contudo, pode-se compreender que tenha sido uma tendência marcante entre os missionários. Essa interpretação pode servir de auxílio para a formulação de linhas de investigação no que se refere às práticas dos agentes protestantes da religião. Neste sentido o estudo da trajetória de agentes como Lucien Lee Kinsolving, James Watson Morris, bem como os de outros missionários, podem ser considerados representativos de fenômenos que ocorreram em diversas cidades nos Estados Unidos e na Inglaterra. A trajetória desses agentes, em seu percurso através das coordenadas do espaço social norte-americano e brasileiro, assim como dos demais missionários e missionárias que vieram ao seu encontro, certamente pode conduzir a temas que envolvem tanto quanto o campo religioso brasileiro em seu processo de diversificação.

Considerações finais

O que buscou-se apresentar neste trabalho, corresponde a dois aspectos principais. O primeiro está relacionado a bibliografia utilizada e ao uso de categorias para o estudo do protestantismo. O segundo, por sua vez, a uma interpretação que enfatiza as ações dos sujeitos na busca por seus objetivos, estratégias, como uma possibilidade que pode suscitar análises interessantes. A respeito das obras bibliográficas, tanto o trabalho de Émile Léonard (2002), quanto o trabalho de Mendonça e Velasques Filho (1990), foram muito importantes para a elaboração do trabalho original, do qual este artigo deriva. Sendo assim, acredita-se que podem interessar aos envolvidos com o tema apresentado.

A bibliografia utilizada permite compreender que, via de regra, as igrejas de imigrantes não provocaram conversões em massa de nacionais ao protestantismo. O mesmo parece ter ocorrido com os agentes das sociedades bíblicas que estiveram no

Brasil em princípios do século XIX. Tendo observado elementos que compuseram a trajetória de alguns agentes protestantes e algumas das ações desenvolvidas no exercício de seu trabalho religioso percebe-se que a inserção do protestantismo de missão ocorreu a partir de formas diversas. Fosse distribuindo Bíblias, pregando em casas de particulares, buscando o apoio de agentes influentes, organizando cultos ou criando escolas, os missionários viabilizaram sua inserção no campo religioso brasileiro. Outro aspecto pertinente para a discussão, corresponde a noção de representatividade dos sujeitos. Um olhar sobre a configuração do protestantismo nos Estados Unidos e sobre as trajetórias de agentes naquele campo, possibilita a identificação de características que auxiliam na compreensão de questões possivelmente comuns a diversas denominações que chegaram ao Brasil. Neste sentido, é possível supor que os missionários enviados pela Igreja Protestante Episcopal possam ter sido representativos de elementos comuns aos missionários congregacionais, presbiterianos, metodistas e batistas.

A pesquisa historiográfica envolvendo o protestantismo de missão em meio a historiografia gaúcha tem se mostrado pouco expressiva. Para a continuidade deste trabalho tem-se realizado uma busca por referências bibliográficas e percebeu-se que a produção sobre as igrejas do protestantismo de missão é deficitária. Sendo assim, as discussões levantadas ao longo deste trabalho pareceram pertinentes aos interessados, uma vez que podem suscitar questões e discussões pertinentes.

Referências bibliográficas

BONNEWITZ, Patrice. *Primeiras lições sobre a sociologia de P. Bourdieu*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Berthrand Brasil, 1998.

CALVANI, Carlos Eduardo B. Anglicanismo no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 36 – 47 set/ nov. 2005. Acessado em: 19 mai. 2014.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada*. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 100 – 115 set/ nov. 2005. Acessado em: 08 nov. 2013.

DREHER, Martin N. Protestantismos na América Meridional. In. _____. (Org.). *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional*. Porto Alegre: EST/ CEHILA, 2002, p. 115 – 138.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

KARNAL, Leandro. et al. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. São Paulo: Contexto, 2015.

KARSBURG, Alexandre Oliveira. A micro-história e o método da microanálise na construção de trajetórias. In. *Micro-história, trajetórias e imigração*. VENDRAME, Maíra Ines; KARSBURG, Alexandre; WEBER, Beatriz; FARINATTI, Luis Augusto. (Orgs.). São Leopoldo: Oikos, 2015. p. 32 – 52.

KICKHÖFEL, Oswaldo. *Catedral do Mediador: Igreja Episcopal Anglicana do Brasil*. Santa Maria: Pallotti, 2000.

KICKHÖFEL, Oswaldo. *Notas para uma história da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil*. Porto Alegre: Editora Gráfica Metrópole S.A, 1995.

LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2002.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 100 – 115 set/ nov. 2005. Acessado em: 19 mai. 2014.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso. In. *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. TEIXEIRA, Faustino (Org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 177 – 197.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In. *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. REVEL, Jacques (Org.). Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 15 – 38.

Capítulo 06

Gênero e trajetórias

RELIGIOSIDADE, BENZEDURAS E PRÁTICAS CULTURAIS EM UMA COMUNIDADE ÍTALO-BRASILEIRA: O RINCÃO DOS KROEFF COMO UMA ESCALA DE ESTUDO

Amanda Scalcon Bitencourt - FACCAT

Daniel Luciano Gevehr - FACCAT

Resumo: Quando falamos em Benzedeadas a primeira coisa que nos vem à mente são senhoras de idade que exercem tal função/ atividade com arruda e um copo d água. Porém, isso vai muito além, envolve fé, crenças e sempre o pensamento positivo, para que assim as mesmas tenham efeito. As práticas de benzeduras são próprias de comunidades rurais, as quais vêm sendo usadas a muitos anos, desde a chegada dos imigrantes em nosso estado. Indo mais a fundo no assunto, vemos que nas comunidades italianas da serra gaúcha especificadamente na Comunidade do Rincão dos Kroeff, em São Francisco de Paula (RS), a prática de benzer não era uma prática exclusivamente feminina, houve um homem que exerceu tal atividade, o qual benzia até animais, desta forma mostrando que a prática era de alguma forma mais desenvolvida, e na maioria das vezes essa pratica do benzer buscava ser passada de geração em geração pois, tinham a confiança da comunidade. Desta forma, a pesquisa procura percorrer a trajetória destas práticas na comunidade ítalo-brasileira, aprofundando o debate – a partir dos registros da oralidade – sobre os processos que caracterizam estas práticas culturais, realizadas por moradores da comunidade. Através deste debate, buscamos relacionar as categorias de gênero, etnia e religião, procurando melhor compreender como estas práticas de benzedura eram realizadas e quais os sentidos que estas produziam entre os moradores da localidade.

Palavras-chave: Benzedeadas – ítalo-brasileiros – fé – herança – crenças.

Considerações Iniciais

Cabe ao historiador, mostrar diferentes maneiras de ver situações do nosso cotidiano e acontecimentos do passado, temos em vista de que a História em si não muda, ela repete seu ciclo de tempos e tempos com outros personagens. Nosso ofício requer humildade de coração e a abertura da mente, isto é indispensável para que possamos compreender a História, a qual tem como uma de suas principais funções, mostrar a trajetória da humanidade, não deixando valores, tradições e crenças se perderem com o tempo.

O presente artigo tem como objetivo analisar as práticas de benzedeadas na localidade do Rincão dos Kroeff, a partir de memórias das praticantes de benzedura. Estudar as práticas de cura das benzedeadas da localidade do Rincão dos Kroeff, distrito da cidade de São Francisco de Paula, localizado na serra gaúcha, se faz necessário, não apenas por aprofundar-se na pratica e na fé, mas também por tratar-se de uma localidade

de imigrantes italianos que tiveram essa prática inserida já com a chegada dos primeiros imigrantes que ali se estabeleceram e já tinham a benzedura como uma herança de pai para filho ou até de avô/ avó para neto (a). Tendo como ponto de partida os saberes desenvolvidos, aprimorados e mantidos por elas que nossa pesquisa insere-se, desta forma, vindo a perceber suas memórias, construções históricas e principalmente as contribuições que deram para a formação da sociedade em qual estão inseridas. Ao termos as práticas de benzedura e cura como as principais fontes de pesquisa deveram tratar as memórias dessas pessoas de forma fundamental e com tal importância, da mesma forma que o historiador trata as fontes e os fatos históricos.

Do século XVI em diante, tanto a medicina quanto as ciências em geral tiveram uma evolução estrondosa da ciência, as técnicas de benzeduras são retratadas desde muito antes desse período, e essa evolução acarretou na exclusão do uso de plantas medicinais, benzeduras e orações, as quais não eram consideradas científicas, tão pouco experimentais ou racionais. Desta forma, as benzedoras e suas práticas foram rebaixadas à condição de saberes populares, os quais estão ligados à superstição ou até mesmo bruxaria.

Mesmo com inúmeros fatores e acontecimentos a lhes prejudicar, na atualidade em pleno século XXI, as práticas do benzer continuam vivas. Ainda que a medicina venha tendo a cada dia maiores sucessos no que diz respeito a erradicação de doenças, além de bons resultados para a saúde e equilíbrio das pessoas, as benzedoras e suas intervenções continuam atuantes e vivas, principalmente nas localidades do interior da serra gaúcha. Como no início a medicina era exclusivamente para famílias que tivessem um considerável poder aquisitivo, as benzeduras, o uso de plantas medicinais e de rezas, permaneceram sendo utilizadas, principalmente entre as comunidades ítalo-brasileiras. Como até mesmo os maiores cientistas e médicos viam que o uso das plantas, por sua vez, com fins terapêuticos, foi sendo apropriada e hoje é considerada um dos principais complementos da medicina.

Durante o século XVII, as práticas realizadas pelas benzedoras se tornaram alvo fácil da perseguição que a Igreja veio a realizar, onde tinha como intuito dar fim a essas crenças e práticas que eram consideradas demoníacas e não eram aceitas aos olhos da igreja católica. Assim foi realizada uma perseguição implacável aos curandeiros, os quais eram acusados de bruxaria e charlatanismo, assim esses termos e práticas foram sendo substituídos ao longo daquele século por benzedores e santos milagreiros.

Mesmo sabendo-se que naquela época a medicina popular era bem aceita tanto pelo fato de que era de fácil acesso onde a medicina e assistência médica não chegavam, quanto por ser de crença popular e ter efeitos positivos. Isso fazia com que as pessoas fossem resistentes aos saberes oficiais da medicina, assim a população preferia ser atendida pelas benzedadeiras de que por médicos formados.

Logo no início da colonização brasileira e do Rio Grande do Sul, as instituições médicas eram escassas ou não existiam, e quando havia algum médico, ou pessoa que tivesse conhecimentos medicinais e estudo para exercer tal, ficava onde se encontrava a corte portuguesa ou, não queriam fazer uso dos seus conhecimentos, pois, o salário era baixo e as condições de vida eram precárias. Já as ciências médicas na Europa estavam em grande desenvolvimento.

Os imigrantes italianos que estavam chegando ao nosso estado vieram da Itália em busca de uma melhora em sua perspectiva de vida tanto social quanto financeira, saíram da sua terra natal onde já viviam na sua maioria em condições um tanto precárias, passavam por grandes necessidades, e lá não tinham acesso à saúde propriamente dita, dessa forma realizavam práticas de curandeirismo e benzeduras, as quais eram “tachadas” como bruxaria.

Ao chegarem ao Brasil e se estabelecerem no Rio Grande do Sul na serra gaúcha, os recém-chegados imigrantes tiveram que se adaptar a uma nova realidade, construir suas habitações, abrir caminhos e mantendo suas tradições as quais trouxeram em suas malas juntamente com poucas peças de roupas, algumas fotografias, mudas de vinhedo e muitos conhecimentos e histórias para contar em sua lembrança.

Como sabemos as práticas de benzeduras são próprias de comunidades rurais e essas vieram juntamente com os imigrantes em suas bagagens. Os tão famosos remédios da Vovó, os chás que são “tiro e queda”, e o benzer, essa era a medicina dos primeiros moradores do Rincão dos Kroeff, medicina essa que funciona até os dias atuais, e que algumas vezes são a preferência dos moradores, os quais abrem mão de ir ao consultório médico para ter os cuidados de uma benzedeira.

Falar sobre questões que estão relacionadas ao que podemos chamar de “cultura popular” é algo que se faz necessidade, tanto pelo fato de que destaca características de uma dada população, aglomerado de pessoas ou povo, que desenvolveram técnicas e fazeres que se propague por todo um tempo, sofrendo adaptações que chegam aos

“nossos dias”, quanto por nos fazer compreender melhor quem realiza tais ritos, além de não deixar com que essas memórias sejam esquecidas com o passar dos anos. Assim:

Conhecer e produzir uma história capaz de apreender as diferentes instâncias da realidade de comunidades rurais, sem incorrer em equívocos de uma historiografia convencional, reconhece-se a necessidade de inserção na dinâmica cultural da comunidade para compreender a participação dos sujeitos nos processos históricos. (Montenegro, 2004, p. 68)

Quando procuramos no Dicionário do Folclore Brasileiro, organizado por Cascudo (2000), não encontramos os termos benzedor/benzedeira, mas sim, rezador. O autor iguala o termo rezador e benzedor, onde indica a possibilidade deles serem confundidos:

Indivíduo com poder de proteger as pessoas contra as doenças e outros males pela reza. Usa água benta, galinhos de certas plantas, acende velas enquanto vai rezando, às vezes com expressões ou versos incompreensíveis. Muitas vezes, o rezador é benzedor e curandeiro, recomendando o uso de beberagem, emplastos, purgantes e chás. (Cascudo, 2000, p. 588)

Ao longo das nossas pesquisas e estudos, sobre as benzedoiras na localidade do Rincão dos Kroeff em São Francisco de Paula-RS, podemos ver claramente que a benzedeira/ benzedor é diferente do rezador. Os rezadores são pessoas leigas, responsáveis pela organização de círculos de orações na comunidade como novenas e terços. Enquanto que benzedor ou benzedeira está relacionado à pessoa que cura por meio de orações, simpatias e em algumas situações com remédios naturais em sua própria casa, sem cobrar por isso.

1. Texto e contexto da pesquisa: as benzedoiras do Rincão dos Kroeff

Para que fosse possível a realização dessa pesquisa, foram entrevistadas duas benzedoiras da localidade do Rincão dos Kroeff- São Francisco de Paula-RS, mas ao total é possível encontrar treze mulheres entre Trinta e Cinco e Oitenta e Nove anos que exercem o ofício de benzedoiras.

Nunca ninguém veio me procurar por isso, nunca vi uma pessoa nova que nem tu se preocupar com isso, de dar valor pra nos que benze, esses jovem não se importam com isso, não vão nem na missa, eles não sabem como a fé é importante. É bom ter quem se importe com nos aqui do Rincão, com tudo o que temos de herança dos que vieram de barco da Itália, aquilo que a gente também aprendeu com os que fugiam das fazenda, dos capitão do mato, nos não, quem veio antes da gente né!. É bom que quem tem estudo se importa e não deixa isso se perder. Alguma vez na vida todo mundo precisou de uma benzedeira, e ninguém lembra... (Benzedeira Sr^a A.O)

As benzedoras sempre tiveram papel fundamental na comunidade do Rincão dos Kroeff, devido a logo no início de sua formação com a chegada dos primeiros moradores, no período em que não era possível ter acesso a postos de saúde, hospitais ou até mesmo o saber médico institucional, os quais eram exclusivamente presentes na capital Porto Alegre, e o trajeto deveria ser feito a cavalo era o único meio pelo qual os moradores da localidade teriam a possibilidade de curar seus problemas que eram tanto do corpo, quanto da alma.

Quem exerce essa função, acredita ser um dom divino recebido, e que quando se tem fé é possível passar de geração em geração, por tal motivo não devem cobrar por isso, em uma família onde o pai exerce a benzedura, e a mesma for passada para seus sucessores, o patriarca deve ensinar a filha mais velha mulher, e quando na família é a mãe que realiza as benzeduras, deve passar a sucessão ao filho mais velho homem, há situações em que não se segue a risca isso, e nos dias atuais a maioria é passada para as filhas mulheres.

Para que possamos distinguir os elementos que se dizem no benzer, propomos um esquema, no qual destacamos os agentes, suas ações e os que recebem os resultados.



Esquema elaborado pelos autores.

Na maioria das vezes pelo fato de benzer, estar relacionado à cura de algum mal, aproxima-se do curandeirismo. No entanto, o termo curandeiro é usado para aquele que é tem poderes sobrenaturais, receita remédios para variados tipos de doenças e lança mão de feitiços para solucionar alguns problemas de seus clientes. Ao contrário dos benzedores, que são capazes de desfazer um feitiço, mas jamais de fazer um. “A

benzedura é uma prática popular de cura que utiliza uma linguagem específica, tanto oral quanto gestual, com o objetivo de não apenas curar, mas libertar o paciente do mal que o aflige...” (Gomes & Pereira, 1989, p.13).

Acreditasse que as benzedadeiras venham a ter um poder especial, o qual pode controlar as forças que desencadeiam desequilíbrios, onde através da benzedura seja possível romper o desequilíbrio que esta causando algum mal estar à pessoa e assim normalizando tudo.

Partindo da definição do autor e dos conhecimentos que foram obtidos através das pesquisas, é possível entender que o ato de benzer não trata apenas de males físicos, mas também espirituais. É um saber que se dá através da experiência cotidiana direta, com sua própria lógica, relacionada ao universo sociocultural no qual se inserem os sujeitos que a praticam. Ao ver de pessoas comuns e até mesmo de profissionais de áreas medicinais, benzedadeiras podem ser consideradas cientistas populares, sujeitos que combinam elementos místicos da religião e a magia aos conhecimentos da medicina popular. Falam em nome de uma religião e atuam no limiar entre esta e a medicina, esse fator é o que muitas vezes influencia a escolha dos moradores da pequena localidade rural, os quais consideram a benzedura mais eficaz que os remédios receitados pelos profissionais da saúde.

As benzedadeiras atuam de forma livre e, mesmo se apresentando em nome de Deus ou da religião, em alguns pontos de vista seus serviços se aproximam à magia, seus praticantes acabam por serem vistos como possivelmente detentores de um poder capaz de manipular forças ocultas, visando solucionar problemas como: saúde, emprego, proteção, amor entre outros.

O benzer é um saber prático e de acumulo de experiências, ou seja, não é necessário uma especialização formal, como ocorre com médicos e outros inúmeros profissionais da área da saúde, os quais devem ter u que não advêm de uma formação específica para que possam atuar.

Porém, assim como outros procedimentos que envolvam cura, o benzer possui suas restrições, pois nem todos os males podem ser curados por meio de benzimentos. Existem problemas de saúde graves ou até mesmo incuráveis os quais tem a necessidade da intervenção e acompanhamento de médicos profissionais, sobretudo nos dias atuais, quando o acesso ao tratamento médico tornou-se mais fácil inclusive no meio rural.

Entre benzedeadas da localidade do Rincão dos Kroeff não existe uma hierarquia de poder, todas elas se conhecem, principalmente pelo fato de ser uma localidade pequena e do interior, algumas são até mesmo parentes distantes. Espalhadas nesse meio rural, cada uma possui seu campo de atuação.

Nenhuma delas está filiada a nenhum tipo de entidade religiosa ou profissional, o que possibilita a elas a liberdade para estabelecer as formas como preferem benzer e seus horários, assim criando uma rotina adequada ao seu cotidiano, o que não as impede de irem à missa, frequentar a casa de parentes, de trabalhar nas lavouras de repolho, brócolis e temperos verdes, as quais são a principal fonte de renda da comunidade do Rincão dos Kroeff, além de cuidar das hortas que elas têm em suas casas, ou até mesmo de se reunir em uma tarde com as amigas para jogar canastra o que é o Passa-Tempo preferido da comunidade em geral.

[...] Hoje filha faz mais de uns 20 anos que eu benzo, benzo desde antes de tu nascer, eu não benzo muita coisa né, mas benzo, as pessoas não valorizam mais a gente aqui no Rincão, valorizam não, mas tudo querem a gente bem... se tiverem mal vem aqui pra gente benze, daí eles gostam, mas os novo não valorizam, não entendem nada quase, só os antigo, esses sim, eles valoriza quem benze, antigamente a gente era os médico que tinha aqui, era longe e difícil ir pra fora atrás de médico. Hoje tem como, antes não..." (Benzedeadas O.O)

As pessoas que procuram os serviços dessas benzedeadas tem uma expectativa clara do que vão encontrar. Acreditam que tais mulheres podem fornecer uma explicação para o que lhes afeta, além de tratamentos que envolvem os usos de chás, ervas, raízes e simpatias.

Na maioria das vezes, o benzer é considerado uma especialidade unicamente feminina, pois na maioria dos casos é executada por mulheres, no entanto, há homens que exerciam tal prática, dado este que foi comprovado em nossa pesquisa de campo. Na localidade do Rincão dos Kroeff, há mais ou menos trinta e cinco anos, havia uma figura masculina que benzia, o qual realizava suas atividades até mesmo em animais, contrariando alguns dos resultados encontrados na bibliografia estudada, os quais na sua maioria apontavam apenas as mulheres como praticantes de benzedura.

As benzedeadas não podem receber uma remuneração por sua ação, elas baseiam seu discurso na ideia de que “deve-se dar de graça o que de graça se recebe”, aceitam apenas agradados, tais como alimentos, os quais são vistos como uma forma de gratidão

pelo bem que fizeram outras que não aceitam nada, nem mesmo um “Obrigado”, o qual antes de concluir o ciclo de alguma benzedura pode influenciar negativamente.

Benzedura a gente não cobra, quem cobra não é de Deus, e nem me agradecer filha, se tu agradecer não pode, dai não vai dar certo, não pode, eu não posso cobrar, nem tu me agradecer...” (Benzedeira O.O)

Aceitar pagamento é renunciar o dom que lhes foi dado, ou seja, a graça divina para poder benzer. Este é um dos principais fatores que diferenciam as benzedoras das feiticeiras, ou seja, aquelas que trabalham para o mal e cobram por isso.

Essas doações que são recebidas representam pequenas contribuições para o sustento das benzedoras, uma vez que as mesmas vivem de suas próprias rendas. Acredita-se que essa relação de troca entre os praticantes de benzeduras e quem lhes procura, é um elemento desse mundo rural, o qual ainda permanece no ritual, lembrando que as trocas configuravam a forma de pagamento mais comum entre os membros das comunidades rurais, a qual ainda ocorre na localidade do Rincão dos Kroeff com as famílias que vivem do plantio em suas lavouras.

As práticas de cura realizadas por essas benzedoras e que foram sendo herdadas de geração em geração, algumas tendo vindas da Itália com seus imigrantes, tem um importante objetivo social, o qual é tornar visíveis essas pessoas, as quais são de grande importância e que impulsionaram a formação do que conhecemos como medicina popular, além de despertar nas pessoas de sua comunidade a crença em algo que vem de muito tempo antes de sua vida e que tem a possibilidade de resolver os seus problemas, além de não deixar essas memórias serem esquecidas e apagadas da mente de todos os que tiveram uma importante participação nesse desenrolar da história gaúcha e regional.

Quando vamos analisar as práticas de benzeduras, observamos que a maioria dos casos, o ato do benzer é realizado dentro da própria casa, algumas vezes em uma pequena área, ou até mesmo entre os chás que são utilizados, nesse local há uma cadeira ou sofá para que ali seja possível o visitante sentar.

Quem procura a benzedora, se aproxima da mesma e realiza um cumprimento mostrando sinal de respeito, chamando de senhora, dona, os mais chegados chamam até mesmo de tia. Em seguida a benzedora chama para sentar, conversa com a pessoa,

pergunta o mal que está a afligir a mesma, sempre mostrando uma hospitalidade que muitas vezes não encontramos com os médicos.

A responsável pelo benzimento escuta com muita atenção aquele que a procurou, em alguns casos fala sobre situações semelhantes que ela foi procurada e que obteve êxito após benzer, ou apenas prepara-se para benzer, buscando o que é preciso para benzer, tendo sempre presente a Bíblia, com isso quem procura a benzedeira toma uma nova postura, fecha os olhos, o que mostra que aceitou e crê na benzedeira que, por sua vez, concentra-se para realizar o ritual. Ocorre uma mudança na postura corporal e no timbre de voz de quem realiza o ritual. Depois da conclusão do mesmo, a benzedeira dá as devidas instruções que a pessoa deve seguir e diz quantas vezes mais a pessoa precisa retornar.

Olha como é bom ver vocês sair daqui tão feliz porque eu benzi e curou, vocês diz, eu vou lá na Tia Aurora pra ela me benzer, é bom saber disso, eu sei virar rastro também. Mas sabe minha filha, um dia veio uma mulher aqui com um guri pequeno, tava com caxumba o pobre anjo, veio pra mim benzer, eu benzi, ela disse que ia agradecer, falei que não, não podia, eu disse que depois que ele tivesse bonzinho era pra ele vim tomar um mate de leite com a tia e comer uns bolinho, mas nenê, ela disse que depois que ele tivesse grande, ele não ia nem lembrar que tinha sido essa véia feia que tinha benzido ele. Fiquei tão triste nenê, tão triste, mas ele não sarou, a mulher desdenhou eu menina, isso não presta, não funciona o benzido daí, tem que acreditar, ter fé e respeito... E depois ela ficou com vergonha, de ter dito aquilo, depois quem trouxe o gurizinho foi o vô dele, ali dos Masiero sabe, daí deu certo, curou a caxumba da criança... (Benzedeira Sr^a A.O)”

Devemos ter algumas noções quando o assunto são as benzedeadas, dentre as quais a principal é sabermos que as fórmulas ou rezas que são recitadas é o que diferencia a benzeção das simpatias, muitos confundem as duas, sendo as simpatias consideradas uma espécie de fórmulas mágicas as quais foram sendo adaptadas ao uso popular. Diferentemente da benzedura, as simpatias são preventivas e não necessitam de um especialista para serem executadas.

Simpatia é outra técnica da medicina popular. As simpatias são conjuntos de atos e palavras com o qual se quer obter algo. Em geral a simpatia cura, protege e previne. É um ritual protetivo, acompanhado de mímica e palavrório especial. (...) As simpatias não precisam, como as benzeduras, ser executadas por uma pessoa especializada. Não somente o Benzedor ou a Prática (parteira) as fazem e ensinam. Qualquer pessoa ‘leiga’ as pode executar. Está mesmo nisso uma diferença marcante entre Benzeduras e Simpatias, no fato de que as primeiras não podem ser feitas por ‘leigos’ e o benzedor não as ensina, a não ser em dias especiais, para uma ou um ‘iniciando’. (Araújo, 1958, p. 68)

Quando perdemos algo e nossas procuras se tornam em vão, nos apegamos a crenças populares, das quais uma das mais conhecidas é apelar a São Longuinho (São Longuinho, São Longuinho, se você me ajudar a achar... (objeto perdido)... eu dou três pulinhos), ou, aquela simpatia que a tia lá do interior ensina para as moças solteiras da família, (Mas menina, se tu queres arrumar namorado coloca o Santo Antônio de cabeça para baixo dentro de um copo com água e avisa ele, que tu só vai tirar ele de lá quando tu arranjar um namorado).

Essas crenças na sua maioria são feitas por fiéis ao catolicismo, que são os fiéis que acreditam em santos. Já o ato de benzer não é plenamente único de fiéis católicos, porém, os principais registros sobre benzeduras são de comunidades católicas e de imigrantes italianos, principalmente na serra gaúcha.

A linguagem que é usada pelas benzeduras para realizar seus rituais é de suma importância para a revitalização da cultura popular. Alguns estudiosos de hoje dizem que as benzeduras tinham o conhecimento instintivo de induzir o benzido a uma autocura pela própria fé.

Quando se trata do ritual da benzedura, sabe-se que o mesmo é rico por simbologia e fé, tanto de quem realiza quanto de quem recebe, todos os elementos são partes fundamentais o local aonde se benze, os objetos, as orações e a expressão corporal.

Não é possível benzer apenas com o poder da oração, os chás e os objetos que são considerados sagrados, vai mais além, é preciso levar em consideração os gestos feitos, o semblante e o olhar. A junção desses elementos em total sintonia garante a crença na eficácia do ritual de benzeção, o qual tem como principal objetivo restaurar o equilíbrio perdido e unificar o que antes estava fragmentado, "... uma vez que a salvação está na conciliação dos opostos, no retorno à unidade fundamental, no reencontro do absoluto (Gomes & Pereira, 1989, p. 51)".

Cada benzedura tem suas particularidades quanto aos símbolos de fé, algumas fazem uso da Bíblia, outras preferem usar o terço e há ainda as que não usem nada além dos seus chás, copo com água, linhas, farinha, o que julgam necessário para cada situação que estão a benzer.

Nem todas aprenderam a rezar da mesma forma, algumas ganharam seus terços de parentes, outras por ser uma comunidade do interior, precisavam confeccionar seus

artigos para poder fazer suas preces, cada benzedeira retrata uma forma diferente para suas orações e formas de benzer.

Antigamente quem ensinava a rezar eram o pai e a mãe. Todos ensinavam. Nós, em casa, mesmo, chegávamos na hora de dormir, a vovó, que era mãe da mamãe, era muito religiosa, ensinava a rezar o terço. Apesar que o terço naquele tempo não era correntinha que nem agora. Era cordãozinho de linha. Torcia a linha de oito [fios], passava cera, ia torcendo, torcendo ela não desmanchava. Daí pegava o capiá bem miudinho e contava de 10 continhas daquela e punha uma da grande, que era o Padre Nosso. Daí pegava outra vez dez, que era 10 Aves Marias e um grande, Padre Nosso. E ensinava a rezar. (Campos 2002,p. 200)

Cada uma das benzedieras da localidade do Rincão dos Kroeff tinha a sua especialidade, para rendiduras e quebraduras se procurava à senhora tal, quando era cobreiro ou bugre (uma alergia que é ocasionada pela seiva da aroeira) devia se procurar outra senhora, para dor de dente ou amarelão devia se procurar outra senhora, e quando quem deveria ser bento era um animal, deveria se procurar o único homem que benzia no Rincão, o senhor Casemiro Scalcon, o qual já é falecido, ele benzia os animais, curava bicheiras no gado e nas ovelhas, com o simples virar de rasto, ou amarrando com palha ou capim, invocando sempre a intercessão de São Roque, da mesma maneira que os médicos da atualidade têm as suas especialidades, cada benzedeira ou benzedor também tem sua principal área de conhecimento, mesmo que alguns exerçam seu conhecimento em mais de uma especialidade.

Assim como relatado anteriormente no presente artigo, nunca cobraram um centavo por nenhum atendimento, e ainda eram conhecedores de toda a flora curativa que existia na localidade, além de ter um grande conhecimento relacionado a chás e infusões.

Mas escuta aqui minha filha, os benzedor eles não podem cobrar, Deus nunca cobrou nada de ninguém, ele me deu um dom. E eu sempre digo, não acredito em quem cobra, eles diz que curam isso, ou aquilo e cobra, pode ser que eu teje errada, que Deus cante se eu tiver certa, mas a gente ganhou um dom, ai vem um e diz que tem que botar tanto num banco, tanto no outro banco, isso não é certo, Deus não cobra nada, e a gente é ferramenta de Deus. Se eu te benzo dum cobreiro, tu tá com um cobreiro grande no teu braço, tu vem aqui e eu te benzi, saro teu cobreiro, saro, pra que eu te cobrar, Deus não cobrou nada de mim quando deu esse dom. Se eu cobro não vale, ai eu sou egoísta ou sou caloteira, porque eu tô cobrando coisa que não precisa cobrar... Tu vê o bem que nós fizemos minha filha, o bem que nós fizemos, nós ganhemo em dobro...” (Benzedeira Sr^a A.O)

Os moradores da localidade do Rincão dos Kroeff costumam contar que a mais ou menos uns trinta e cinco anos atrás, quando o benzedeiro homem ainda era vivo, existia uma senhora a qual era chamada sempre que acontecia um incêndio, tanto em

casas, plantações ou até nos matos, ela com sua reza conseguia acalmar o fogo a um ponto onde ele podia ser contido e assim apagado. Essa é uma história que é contada a muitos anos pelos moradores do Rincão dos Kroeff, tanto que recordo de ter ouvido ela inúmeras vezes ainda quando criança, mas é verídico o fato de que a senhora existiu.

Muitas vezes fiz uso das benzeduras e orações dessas doces senhoras, as quais são consideradas anjos da caridade, e sei como suas preces funcionam, principalmente para quem tem fé e crença nessas senhoras e nas benzeduras.

O Rincão dos Kroeff durante todos estes anos, desde sua fundação, sempre teve benzedeuras, e mesmo com o passar dos anos e a chegada do desenvolvimento moderno das cidades da região serrana, além da tecnologia, elas continuam sendo muito procuradas, e a existência das Benzedeuras sempre estará garantida enquanto tiver alguém que tenha fé e as respeite como merecem.

Considerações finais

Falar sobre questões as quais chamamos de “cultura popular”, é algo que além de ter grande relevância, se faz necessário, tanto por destacar características de uma determinada população, quanto pelas técnicas que os mesmos desenvolveram, esses fazeres que já vem de séculos atrás e se propagam por todo um tempo, onde acabam por sofrer inúmeras adaptações que chegam aos “nossos dias”.

Essa Cultura Popular se torna uma das principais fontes históricas quando o assunto tratado são os cultos e culturas religiosas, realizados pelos imigrantes italianos na serra gaúcha, além de nos fazer compreender com maior clareza o papel exercido pela mulher nessas localidades, principalmente no Rincão dos Kroeff, onde através da pesquisa realizada, podemos perceber que tanto homens quanto mulheres realizavam na maioria das vezes as mesmas funções, até mesmo nas benzeduras que eram sempre tidas como específicas femininas.

Sabendo assim que todas as espécies de benzeduras ao serem preservadas, são capazes de transmitir uma forma específica de experiência de cura, a qual não vem a ser baseada apenas na crença mágico-religiosa, mas, sobretudo, em um saber popular, os agentes da benzeção são representantes da cultura popular e contribuem para a manutenção da memória e da tradição de suas comunidades, o que é de grande importância histórica.

Dessa forma, consideramos a benção uma expressão da cultura popular que envolve o desdobramento tanto de aspectos do catolicismo quanto da medicina popular, além de manter através do passar dos anos, conhecimentos e valores históricos.

Referências

ALBUQUERQUE, Durval Muniz Junior. **História a arte de inventar o passado- Ensaios de teoria da história**, Bauru- SP, EDUSC , 2007.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 51-68 (“A história, os homens e o tempo”).

BUFFÃO, Marcio Paffrath. **Muito prazer! Eu me chamo... Rincão dos Kroeff. Mais do que uma História, uma lembrança**, São Francisco de Paula- RS, Evangraf, 2011.

CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. Religiosidade popular e catolicismo oficial: o eterno contraponto. Disponível em:
<http://site.unitau.br/scripts/prppg/humanas/download/religiosidadepopular-N1-2003.pdf>

CHALHOUB, Sidney. **Artes e ofícios de curar no Brasil**. Editora da UNICAMP, São Paulo, 2003

INOCÊNCIO, Doralice. Entre a ciência e a crença: A postura médica frente à “Cura Religiosa”. Disponível em: http://www.revistaancora.com.br/revista_3/03.pdf.

SANTOS, Cláudia da Silva. **Rezadeiras: guardiãs da memória**. Bahia, V ENECULT, 2009.

IMIGRAÇÃO QUALIFICADA NA AVIAÇÃO BRASILEIRA: O CASO DO PILOTO RUDOLF CRAMER VON CLAUSBRUCH

Claudia Musa Fay
Doutora em História
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

No texto “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”, o historiador Carlo Ginzburg demonstra a existência de um modelo epistemológico no âmbito das ciências humanas, um paradigma. A partir da descoberta de pequenos detalhes, o historiador vai encontrando pistas para remontar o passado. A partir do estudo da obra de Giovanni Morelli, Sigmund Freud e Conan Doyle, todos médicos, o autor percebe que no campo da medicina existe uma preocupação com os indícios, a disciplina que permite diagnosticar doenças inacessíveis a observação direta na base de sintomas superficiais, às vezes irrelevantes para o leigo. (GINZBURG, p. 151)

Para reconstruir a vida do Comandante Rudolf Cramer Clausbruch foram utilizados os sinais, traços e pistas deixadas na imprensa e confrontados com a entrevista oral realizada por Aldo Pereira¹ em 1975. (PEREIRA, 1987 p. 149-154) A partir destas fontes foi reconstruída sua história de vida. Clausbruch não foi o único a imigrar para o Brasil na década de 1920, Segundo Gertz, a crise econômica fez muitos alemães emigrarem entre 1920-1929; vieram 75.839 só no ano de 1924. (GERTZ, 1987, p. 16 e p.108)

Segundo o historiador Durval Muniz de Albuquerque Junior (2007, p. 199), o historiador está quase sempre manipulando memórias. Sejam escritas (autobiografias, cartas etc.) ou orais, as memórias individuais ou coletivas têm se transformado numa das fontes de importância cada vez maior de gestação da História. No entanto, ressalta o historiador que existe uma falta de discussão quanto aos aspectos teóricos e metodológicos que envolvem trabalhar com memórias no campo historiográfico.

¹ Aldo Pereira foi Comandante da Companhia Aérea Cruzeiro do Sul no período (1942-1961).

A aviação brasileira estava surgindo; nesta época, possuíamos pequenos quadros de pilotos na Aviação Naval e na Aviação Militar. A aviação comercial teve início com a chegada de franceses em 1925, dos alemães em 1927, e dos norte-americanos em 1929, trazendo aviões, técnicos e funcionários que da terra apoiavam as operações de voo. Com os estrangeiros vieram os padrões técnicos, os salários, as regras de trabalho, enfim, o *status* social destes profissionais. (PEREIRA, 1987, p. 366)

Pode-se afirmar que era uma imigração qualificada, e a vinda de técnicos e pilotos experientes foi fundamental para a aviação comercial se estabelecer no país. O Ministério de Viação e Obras Públicas aprovou as instruções para exames, cartas, licenças matrículas e mais providências relativas aos aviadores civis em 1926, passando a se ocupar da questão.

Este artigo teve como objetivo reconstituir a trajetória de vida do primeiro piloto comercial no Brasil. Rudolf Cramer von Clausbruch era um jovem piloto da Lufthansa posto à disposição do Condor Syndikat, empresa com sede em Berlim que se dedicava a promover as vendas de material aeronáutico e incentivar a fundação de companhias aéreas. (PEREIRA, 1987, p. 45)

O Comandante Clausbruch era experiente e pilotou, junto com o mecânico Franz Nuelle, o avião Atlântico. O primeiro voo realizado entre Porto Alegre, Pelotas e Rio Grande, em 3 de fevereiro de 1927, inaugurou a Linha da Lagoa e deu início à aviação comercial brasileira.

A pesquisa para este estudo foi realizada utilizando o *site* da Hemeroteca Digital da Biblioteca² Nacional utilizando periódicos do Rio Grande do Sul e do Rio de Janeiro no período de 1920 a 1979.

A Hemeroteca Digital foi oficialmente lançada em 2006 e, a partir daí, as pesquisas em periódicos foram facilitadas, viabilizadas as pesquisas sem o deslocamento do pesquisador e com a possibilidade de maior precisão, pois, anteriormente, estas pesquisas só eram possíveis consultando manualmente os jornais, o que demandava muito tempo. Outra possibilidade interessante é contar o número de ocorrências em diferentes periódicos. Uma vez inserido no mecanismo de busca uma determinada palavra, podem-se apurar quantas ocorrências dela existe no periódico escolhido e em determinada data.

² Disponível em: <<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>>.

Utilizando o nome CLAUSBRUCH no mecanismo de busca, pode-se perceber que o Comandante Clausbruch mereceu uma grande visibilidade na imprensa durante a década de 1930. Foram consultados jornais do Rio Grande do Sul – “A Federação” –, no intervalo dos anos 1920-1929, por ele ter vivido em Porto Alegre logo que chegou; e depois, jornais do Rio de Janeiro, onde passou grande parte da sua vida, no período de 1930-1979: o “Jornal do Brasil”, o “Correio da Manhã”, “A Noite” e o “Diário de Notícias”. Os resultados foram semelhantes no número de ocorrências encontradas. O Comandante foi muito citado durante a década de 1930 até 1941. Logo após as pistas desaparecem e percebe-se uma ausência de ocorrências com o nome dele entre 1941 a 1960. Mais tarde, volta a ter alguma visibilidade entre 1960 e 1979.

Os números exatos podem ser vistos no quadro abaixo:

Quadro 1: Número de ocorrências por período

Jornais	1920-1930	1930-1939	1940-1949	1949-1959	1959-1969	1969-1979
A Federação	6	0	-	-	-	-
Jornal do Brasil	0	41	23 (até julho de 1941)	0	9	13
Correio da Manhã	0	50	0	0	12	3
A Noite	0	10	0	0	-----	-----
Diário de Notícias	0	66	3	7	10	7

Fonte: elaborado pela autora com base em dados recolhidos nos periódicos consultados na Hemeroteca Nacional (2016).

A partir da análise do número de ocorrências foram construídas as questões de pesquisa: Como uma personalidade tão importante, pioneiro da Aviação Comercial brasileira, teve sua trajetória interrompida? O que ocorreu com sua vida entre 1941 e 1960? Por que só volta a ser citado e a receber homenagens no final de sua vida, com 75 anos? Na contínua busca de respostas através da bibliografia, encontrou-se em Aldo Pereira a explicação em uma entrevista concedida ao autor. O Comandante Clausbruch, por ser alemão, mesmo naturalizado e casado com uma brasileira, foi preso e teve sua carreira interrompida. Na imprensa encontrou-se entrevista concedida ao repórter Benício Neiva Medeiros (VEJA, ed. 358, p. 85, publicada em 16 de julho de 1975) na qual a lenda da aviação brasileira é descrita como ressentida, vivendo num pequeno apartamento com um salário mínimo.

Aldo Pereira conta que, tendo sido procurado pelo repórter e crítico literário da Revista Veja, participou da entrevista apresentando o Comandante ao repórter e

realizando, ele próprio, uma entrevista para o jornal “A Bússola”, editado pelo Sindicato. Conta o autor que estiveram reunidos na residência do Comandante Clausbruch no dia 2 de setembro de 1976³, tendo como testemunha o piloto-aviador Herzog ex-Comandante do Sindicato Condor. Na ocasião, aproveitou para cadastrá-lo para o Sindicato dos Aeronautas. (PEREIRA, 1987, p. 146)

Conta Aldo Pereira que foram recebidos pelo Comandante Clausbruch e sua esposa, Dona Margarete, e após o preenchimento da ficha cadastral⁴, relatou a intenção do Sindicato de homenageá-lo com a entrega do título de sócio honorário aprovada pela Assembleia Geral.

O importante é que, com a reprodução da entrevista, foi possível responder à questão formulada pela pesquisa empírica nos jornais. O Comandante Clausbruch foi preso em 1942 e só foi libertado em 1945. Foi demitido e passou por muitas dificuldades até o final da vida. Aposentado pelo Instituto Nacional de Previdência Social (INPS, hoje denominado Instituto Nacional do Seguro Social, INSS) com um salário mínimo, recebia uma pequena ajuda da VARIG e da Cruzeiro do Sul. Vivia no Leblon em imóvel provavelmente adquirido quando era piloto.

Clausbruch, na entrevista, relatou sua origem: era filho de Max Cramer von Clausbruch e de Else von Clausbruch, e nasceu em Hamburgo em 19 de setembro de 1900. Como tinha um sobrenome nobre, foi indagado pelo entrevistador se pertencia à nobreza do Império Alemão e o Comandante Clausbruch respondeu, com modéstia, que o título de barão nunca teve nenhuma importância para ele, era um título de família, mas que ele nunca usou. Sua família vivia da agricultura e era composta de pequenos lavradores, que pretendiam encaminhá-lo para estudar agronomia. No entanto, aos dezessete anos ingressou na aviação militar. Como a Alemanha estava envolvida na Primeira Guerra Mundial, aprendeu a voar durante a guerra.

Em 1922, recebeu o brevê de aviador comercial, ingressando na Junkers Luftverkehr, empresa de transporte pertencente à fábrica de aviões Junkers. Depois, em 1924, começou a voar na Deutschers Aerolloyd, onde permaneceu até 1926, quando

³ Provavelmente, o autor se enganou com as datas e deve ter feito a entrevista no ano anterior, 1975, quando o Comandante Clausbruch completava 75 anos.

⁴ Pode-se perceber que o autor trocou algumas datas, provavelmente sugestionado pelos documentos. A ficha cadastral de Rudolf Cramer von Clausbruch foi assinada com data de 2 de setembro de 1976, mas se a entrevista foi realizada neste dia não poderia ter sido publicada no número do jornal “A Bússola” de julho/agosto de 1976 e na edição da Revista Veja de 1975.

passou a ser funcionário da Lufthansa que havia sido criada naquele ano. Foi cedido para o Condor Syndikat porque a Lufthansa assumiu o controle da empresa fundada por Fritz Hammer. Com sede em Berlim, a empresa era representada no Brasil pela firma Herm Stotz & Comp, foi criada para vender material aeronáutico e auxiliou na fundação da Varig em maio e do Sindicato Condor em dezembro de 1927. Clausbruch chegou ao Brasil em 31 de dezembro de 1926, de navio, e no dia seguinte, foi com o hidroavião *Dornier Wal* Atlântico, que tinha matrícula alemã D-1012, levar até Florianópolis o Ministro Victor Konder e sua comitiva formada pelos jornalistas Machado Florece, redator de “O País”, e Raul Portugal, da Agência Americana, e o cinegrafista Alberto Botelho da Botelho Filmes. O resultado da viagem deixou todos impressionados e resultou na autorização do Ministro para a empresa iniciar seus serviços.

Em 3 de fevereiro de 1927, comandando o “Atlântico”, realizou o primeiro voo comercial ligando Porto Alegre a Rio Grande. O aparelho ainda usava matrícula alemã e, mesmo sendo bem moderno, não possuía rádio e a cabine de comando ficava atrás das poltronas dos passageiros. Podia consumir gasolina de automóvel em caso de necessidade, fornecida em latas de dezoito litros. O voo sobre a lagoa dos Patos, segundo suas palavras, “foi o início da minha carreira no Brasil”⁵.

Clausbruch não chegou a ser empregado da Varig, mas como Condor Syndikat era acionista da Varig, foi cedido, atuando como Diretor Técnico, auxiliar de administração e piloto de linha. Na época, voava com Fritz Hammer e Franz Nuelle, que era mecânico de voo e exercia a função de copiloto. Faziam também manutenção e reparos na oficina. Na mesma entrevista, relata que, no início, as linhas eram do Condor Syndikat, mas em junho de 1927 as linhas passaram para o nome da Varig e ele voava para as duas empresas. A Condor Syndikat possuía ações da Varig e ingressou com os aviões e o material de oficina – cedeu primeiro o *Dornier Wal* e depois o *Dornier Merkur* – e essa participação era em torno de quatrocentos contos de réis (algo em torno de cinquenta mil dólares), que, na época, correspondia a 40% de participação no capital de mil contos de réis; o restante das ações estava dividido entre quinhentos acionistas sobre a presidência de Otto Ernest Meyer. Em 1930, o Condor Syndikat retirou seu apoio da Varig porque precisava do material para voar as linhas maiores até a capital

⁵ A Conquista dos Céus do Brasil, publicação dos Serviços Aéreos Cruzeiro do Sul (40º Aniversário de Fundação), Rio de Janeiro, 1967.

federal. A empresa criada no Rio de Janeiro contava então com outros pilotos alemães como o Mertens, o Hoepken e o Puetz. (PEREIRA, 1987, p. 150)

A empresa crescia e dentro de rigorosa técnica inaugurou a linha semanal Rio-Natal, com escalas em Vitória, Caravelas, Belmonte, Ilhéus, Salvador, Aracajú, Maceió, Recife e Cabedelo, e era algo impressionante: sete estados ligados à Capital Federal em dois dias de viagem! Os alemães da Condor continuavam inaugurando linhas para o interior do Brasil: em 1930 foi inaugurada a linha para Corumbá com o hidroavião F13 e foi Clausbruch quem fez o primeiro voo da linha até Cuiabá.

No mesmo ano, lembra de outra conquista importante, que foi também relatada na imprensa da época: a inauguração do Correio Transatlântico da Lufthansa. Na realidade, ele conta que no início a Condor ia até Fernando de Noronha com o *Dornier Wal*, lá entregava a mala postal a um navio que ia para Europa e também recebia a mala postal que vinha da Europa. Esta mala era, na verdade, um grande envelope com cartas. Pouco depois, iniciaram as travessias com o avião Atlântico, que pousava no mar e era erguido por um guindaste até o navio, quando era catapultado. Segundo Clausbruch, a tripulação ficava nos seus lugares, dava a partida nos motores e verificava as pressões, rotações e temperaturas; se tudo estivesse bem, os motores eram atacados no máximo de potência. Assim ficavam por um minuto e o piloto apertava um botão, um interruptor elétrico, que disparava o avião no ar. Na continuação do percurso ocorriam voos noturnos, mas sem passageiros, só com funcionários da empresa a serviço. Desta forma, a entrega da correspondência entre a Europa e o Brasil passou a ser feita em apenas cinquenta horas.

Nessa época, sua história tem um fato muito importante: lembra Aldo Pereira que o Comandante pilotou o maior avião do mundo. Clausbruch relata sua participação, que ocorreu porque os pilotos designados não conseguiram decolar de Cabo Verde. Na ocasião, o *Dornier DO X* estava fazendo um voo de demonstração pelas Américas e decolou de Friedrichshafen na Alemanha com destino a Lisboa, sobrevoando Amsterdã, Bordéus, Santander, e La Corunha. Esta viagem do DO-X mereceu muito espaço nos jornais da época⁶. Chegando até Nova Iorque em 1 de maio de 1931, o Comandante Clausbruch relatou que muitos pilotos que não estavam acostumados a voar no calor tropical, e sim, no clima europeu, não conseguiam fazer o DO-X decolar. Outra razão, segundo ele, para o seu sucesso foram as providências que ele tomou. Para reduzir o

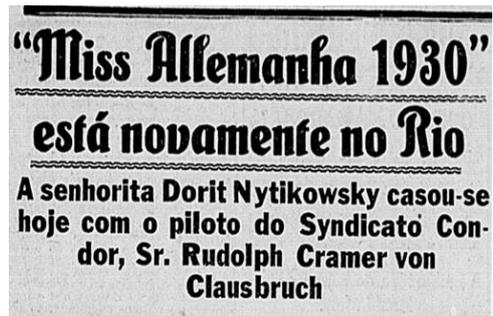
⁶ “DO-X em águas brasileiras”. *Jornal do Brasil*, 9 jun. 1931, p. 8.

peso, mandou retirar todas as poltronas de passageiros e até uma cozinha elétrica, além de diminuir a tripulação ao mínimo necessário. O avião tinha doze motores, com um mecânico para cada motor – gente demais, portanto, uma vez que seis podiam fazer o serviço. O Comandante Christiansen era o chefe da expedição e reclamou muito, mas os outros pilotos achavam que eu estava certo. Christiansen teve que concordar porque eu possuía carta branca da Dornier, fabricante do avião. O Comandante Christiansen era uma figura famosa da Primeira Guerra, mas não sabia pilotar aquele avião. Anos mais tarde – lembra Clausbruch –, se tornou general de Hitler na Luftwaffe.

Sua experiência anterior no comando de hidroaviões foi muito importante: o DO-X pesava cinquenta toneladas, mas tinha os mesmos comandos que o *Dornier Wal*, que pesava cinco toneladas; ambos possuíam três comandos e eram aerobotes. O enorme avião de doze motores possuía apenas duas manetes, uma para o lado esquerdo e outra para o lado direito, cada uma atuando para seis motores, e quanto aos instrumentos, o piloto podia contar com velocímetro, altímetro, variômetro, indicador de curvas e um rudimentar horizonte artificial, a bússola magnética e o relógio. A altitude da travessia não passava de cem metros quando a visibilidade era ruim, e dez metros quando era boa. Voavam baixo para economizar combustível, tendo em vista que, voando a esta altitude sobre o mar, aproveitava-se a sustentação do colchão de ar que se formava.

Um fato interessante parece ter sido esquecido ou omitido do relato, mas recebeu muito destaque dos jornais da época: foi o casamento do Comandante Clausbruch um pouco antes de fazer o voo no DO-X com a Miss Alemanha 1930, conhecida dos brasileiros por ter disputado na cidade do Rio de Janeiro o título de Miss Universo. Dorit Nitykowaky, miss Alemanha 1930, era modelo fotográfico e filha de um importante comerciante alemão. Sua participação no concurso de beleza mereceu destaque na imprensa, era descrita como amante dos esportes e foi muito bem recebida com festa pela comunidade germânica do Rio de Janeiro; suas fotos estavam em vários jornais, especialmente no jornal “A Noite”, que promovia o concurso. Provavelmente, a presença de sua segunda esposa, Dona Margarete, na hora da entrevista tenha constrangido o depoente. No entanto, existe um fato curioso: uma foto do casal publicada ao final da entrevista.

Figura 1: Manchete de capa



Fonte: Jornal "A Noite", 4 de abril de 1931.

Figura 2: Casamento de Dorit Nitvkowaky (Miss Alemanha) e do Comandante Rudolf Cramer von Clausbruch



Fonte: Jornal "A Noite", 4 de abril de 1931.

Na foto seguinte, possivelmente cedida pelo Comandante Clausbruch a Aldo Pereira, foi reproduzida ao final da entrevista, pode ser visto o casal voltando da Europa. Dorit, recém-casada, está de braço dado ao marido, e na legenda que consta no livro, ela também não foi mencionada.

Figura 3: Clausbruch (o sexto a contar da esquerda) retorna da Europa, depois de levar o DO X até Nova Iorque



Fonte: Pereira (1987, p. 154)

A viagem de navio para Europa ocorreu porque o avião, ao chegar em Nova Iorque, precisava de reparos e como deviam demorar, ele resolveu ir para a Alemanha de navio, como convidado do fabricante de aviões Dornier. Chegou, inclusive, a comprar roupas novas e um *smoking*, pois o navio era de luxo e só se jantava trajado a rigor. Seus planos eram ficar na Europa enquanto o avião sofria reparos, mas teve que voltar às presas ao Brasil devido ao acidente com o *Dornier Wal Olinda*, no qual morreram Max Sauer e o telegrafista, pois precisou substituí-lo nos voos da empresa.

Em 1935, novo destaque na imprensa: o Comandante Clausbruch vira milionário do ar⁷. A notícia é publicada em vários periódicos, dando visibilidade ao primeiro piloto da aviação comercial brasileira que completava um milhão de quilômetros voados.

Sua entrevista faz um salto no tempo e passa para 1939, quando fala dos voos transatlânticos realizados com o *Focke-Wulf 200*, por ele trazido voando da Alemanha. Os aviões receberam os nomes indígenas de Arumani e Abaitará em 29 de julho de 1939 e este fato foi amplamente divulgado na imprensa pela modernidade dos modelos que vieram voando da Europa.

⁷ Jornal Correio da Manhã, 15 set. 1935, p. 8. “Milionário do Ar”. Relata que o Comandante Clausbruch completara um milhão de quilômetros voados pela aviação civil.

Nesta época, todo o território nacional era sobrevoado pelos aviões, e as principais linhas, como Rio de Janeiro-Santiago do Chile e Rio de Janeiro-Belém, foram duplicadas. As rotas em conexão com Porto Velho e Rio Branco encurtaram a viagem em setenta dias. Nesta região não existiam estradas de nenhuma espécie através da floresta e para atingir Rio Branco o viajante necessitava seguir por via fluvial até Manaus e dali prosseguir outros trinta dias até Rio Branco numa tosca embarcação movida a motor, dormindo em redes. Para ida e volta, o viajante levava quase cento e cinquenta dias, e o avião transformou esta viagem em horas. Muitas cidades nas margens dos rios Amazonas, Tocantins, Mamoré, Paraná, Paraguai, Parnaíba viram chegar o avião da empresa Serviços Aéreos Condor primeiro que o trem ou o caminhão. Comunidades inteiras foram intrincadas à vida nacional, porque os aviões não transportavam apenas passageiros, mas livros, jornais, material de censo e eleitoral, medicamentos e até hospitais volantes.

Por tudo isso, a coragem e o trabalho destes pioneiros eram contados e reverenciados na imprensa. O emprego de recursos, energia e sacrifícios para permitir a expansão das linhas em curto espaço de tempo era motivo de grande satisfação, mas tudo mudou com a Segunda Guerra Mundial, com o torpedeamento de navios brasileiros e com a entrada dos Estados Unidos na guerra.

Interessante perceber que, como mudou totalmente o tratamento dados a estes pioneiros, as notícias falam de nacionalizar a empresa extirpar os estrangeiros (alemães). A partir de 1941, ocorrências com o nome Clausbruch desaparecem da imprensa; foi o período em que o Comandante esteve preso, mas este fato não foi relatado. O que temos é a ênfase na nacionalização da empresa e na demissão dos súditos do eixo.

Na entrevista, Aldo Pereira indaga ao Comandante como foi a sua prisão. Clausbruch relata que em 1942, devido à situação política mundial, muitos alemães foram presos no Brasil por serem alemães, mesmo antes do país declarar guerra ao eixo. Segundo o depoente, nunca soube por que razão foi preso. Ficou na Ilha Grande, onde havia uma prisão, durante três anos, sem ser julgado ou condenado. Foi preso mesmo já morando no Brasil por dezesseis anos, sendo casado com brasileira e tendo filhos brasileiros. Era naturalizado desde 1934. O filho Dieter tinha dez anos, a filha Carim tinha um ano de idade e ambos haviam nascido no Brasil.

O Comandante Aldo questiona se ele participava da política? Sua resposta é interessante, pois revela que só pensava em aviões e o entrevistador complementa que naquele momento deu vontade de acrescentar “e mulheres”, mas que se conteve a tempo pela presença da senhora Clausbruch, pois, segundo o autor, conta-se na aviação que além de excelente piloto era um grande boêmio.

Conclui a entrevista perguntando se outros pilotos da mesma empresa haviam sido presos: um, inclusive, lembra o depoente, morreu na casa de detenção por estar muito deprimido; chamava-se Rohlandt.

A vida na prisão foi dura e triste, mas nunca foi interrogado ou maltratado, e a vida na Ilha Grande era saudável; ele diz ter se acostumado. Comunistas e nazistas estavam presos juntos e eram considerados presos políticos. Ele, contudo, não era preso político e estava junto com os comuns. Depois que acabou a guerra não foi reintegrado à Cruzeiro do Sul, contando que foi sumariamente despedido quando foi preso e a empresa foi nacionalizada.⁸

Ao sair da prisão, para sobreviver depois disso, realizou diversas atividades: foi empresário de circo, mas não deu certo; depois, conseguiu um carro alemão e foi ser motorista de táxi e pretendia levar turistas para o cassino – o jogo não era legal, mas existiam cassinos na estrada Rio-Petrópolis; eram cassinos clandestinos, mas todos sabiam daqueles cassinos...

Aldo pergunta se recebeu apoio dos colegas e Clausbruch revela que poucos continuaram a lhe procurar depois que deixou a empresa, aqueles que são amigos quando se está bem de vida, deixando claro que este tempo havia passado.

Teve na década de 1960 algum reconhecimento de seu país quando, em Munique, durante a Exposição Internacional de Transporte e Comunicações, recebeu a homenagem Rosa dos Ventos com outros pioneiros⁹. No Brasil, recebeu a medalha de mérito Santos Dumont.

Rudolf Cramer von Clausbrouch morreu no dia 31 de agosto de 1979, pouco antes de completar 79 anos. Havia passado 52 anos no Brasil, na cidade do Rio de

⁸ A empresa Sindicato Condor foi nacionalizada e passou a se chamar Serviços Aereos Cruzeiro do Sul. *Jornal A Noite*, 21 nov. 1942, p. 6.

⁹ *Jornal Diário de Notícias*, 17 set. 1965, p. 10. Clausbruch recebe o colar Rosa dos Ventos; e *Diário de Notícias*, 12 set. 1971, p. 12. Ele recebe o Mérito Aeronáutico.

Janeiro, onde sempre viveu. O primeiro piloto-aviador da aviação comercial brasileira era um extraordinário piloto. Foi um desbravador do interior do Brasil, mas por ter nascido na Alemanha, pagou um preço alto, foi preso e teve sua carreira interrompida aos 42 anos de idade. Foi um dos muitos perseguidos politicamente durante a guerra; e por ser um “súdito do Eixo”, teve interrompida sua carreira de sucesso. Passou por dificuldades, aposentado com salário mínimo, mas nunca deixou o Brasil.

Referências

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **História**: a arte de inventar o passado. Bauru: Edusp, 2007.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

PERAZZO, Priscila Ferreira. **O perigo alemão e a repressão social no Estado Novo**. São Paulo: Arquivo do Estado, 1999.

PEREIRA, Aldo. **Breve história da aviação brasileira**. Rio de Janeiro: Europa, 1987.

Jornais consultados na hemeroteca digital da biblioteca nacional

A Federação (1920-1929)

O Jornal do Brasil (1920-1979)

A Noite (1920-1979)

O Correio da Manhã (1920-1979)

O Diário de Notícias (1920-1979)

COZINHAS, SALAS DE VISITAS E QUARTOS DE DORMIR: AS REPRESENTAÇÕES DO GÊNERO FEMININO NOS MUSEUS DE IMIGRAÇÃO NO RIO GRANDE DO SUL

DANIEL LUCIANO GEVEHR

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL (PPGDR)

FACULDADES INTEGRADAS DE TAQUARA (FACCAT)

danielgevehr@hotmail.com

Resumo: Analisa-se os museus de história da imigração alemã no Vale dos Sinos (RS) a partir das narrativas produzidas – através de sua expografia – e difundidas nesses espaços públicos de visitação. Atentamos para o processo que envolve a produção das narrativas visuais sobre as mulheres – compreendendo que cada imagem busca contar uma história sobre elas a partir de seu contexto de produção – presentes nesses espaços museológicos que por sua vez, difundem representações sobre a mulher na história da imigração alemã, a partir de recortes seleções, presentes em seus acervos. Privilegiamos a leitura crítica dos museus, buscando compreender os diferentes mecanismos utilizados na criação das diferentes ambiências, bem como a criação de imagens e representações que procuram retratar uma determinada história sobre as mulheres imigrantes, que chegaram à região a partir de 1824. A relação existente entre esses elementos norteia a pesquisa sobre os museus. Ressaltamos que a pesquisa aqui apresentada tem como recorte espacial dois museus localizados nos municípios de Nova Hartz e Sapiranga, ambos de origem germânica na região do Vale dos Sinos (RS).

Palavras-chave: Mulheres na Imigração Alemã. Museus. Patrimônio Cultural.

Considerações iniciais

A pesquisa investiga os museus de história da imigração alemã no Vale dos Sinos (RS) a partir das narrativas produzidas – através de sua expografia – e difundidas nesses espaços públicos de visitação. Nesse caso, atentamos especialmente para o processo que envolve a produção das *narrativas visuais* (BURKE, 2004) sobre as mulheres – compreendendo que cada imagem busca contar uma história sobre elas a partir de seu contexto de produção – presentes nesses *espaços museológicos* que por sua vez, difundem representações sobre a mulher na história da imigração alemã, a partir de recortes e seleções, presentes em seus acervos.

Privilegiamos a leitura crítica dos *museus* (POULOT, 2013), buscando compreender os diferentes mecanismos utilizados na criação das diferentes ambiências (MENESES, 2013), bem como a criação de imagens e representações que procuram

retratar uma determinada história sobre as mulheres imigrantes, que chegaram à região a partir de 1824. Nesse sentido, a análise crítica que propomos, se baseia na discussão sobre os elementos simbólicos presentes nesses lugares de memória da imigração, relacionando-os com os conceitos de *representação, de patrimônio cultural e de identidade étnica e de gênero*.

A relação existente entre esses elementos norteia a pesquisa sobre os museus. Ressaltamos que a pesquisa aqui apresentada tem como recorte espacial dois museus localizados nos municípios de *Nova Hartz e Sapiranga*, ambos de origem germânica na região do Vale dos Sinos (RS). A seleção desses espaços se justifica, uma vez que ambos representam parte do acervo que busca representar a presença da imigração alemã na região e que dessa forma, guardam elementos simbólicos que carregam e perpetuam uma determinada memória do grupo étnico.

A preocupação com a exaltação e a afirmação dos elementos culturais associados à identidade étnica germânica é discutida na pesquisa, na medida em que esses traços identitários se tornam evidentes nas representações construídas e difundidas nos museus, seja através da (re)criação de cenários ou até mesmo através de coleções de diferentes tipos presentes nas exposições permanentes. A pesquisa pretende ainda discutir, em que medida, esses museus da imigração alemã contribuem para a (re) produção da *memória* (LE GOFF, 2003) das mulheres na imigração alemã, uma vez que esses museus são compreendidos como lugares de perpetuação e ressignificação da memória e, também, de afirmação de identidades das comunidades locais (municipais) diretamente ligadas à esses espaços museológicos.

Através da investigação realizada nesses lugares de memória, pretendemos discutir os elementos simbólicos presentes, que buscam materializar, através de sua expografia, uma determinada história das mulheres. Essa, por sua vez, nos revela *escolhas e enquadramentos da memória* (POLLACK, 1989), ao mesmo tempo em que define aquilo que deve ser mostrado e guardado para a exposição pública.

Partimos nossa investigação sobre as representações sobre as mulheres nos museus de imigração alemã da noção de que *as produções simbólicas* – que em nosso caso estão presentes nos espaços museológicos – devem suas propriedades mais específicas às condições sociais em que são produzidas (BOURDIEU, 2001). Nesse caso específico, os museus são compreendidos na pesquisa como manifestações simbólicas, que falam de forma direta sobre o lugar e sobre os grupos sociais

responsáveis pela sua produção, num processo de *lutas simbólicas* (CHARTIER, 2002), no qual a imposição de determinadas *representações sobre o passado* (BOURDIEU, 2001) sofrem – necessariamente – *a seleção* daquilo que deve ser preservado e representado nos espaços sociais, e que passam a representar parte do passado.

É bastante válido o fato de que as *representações sociais* (JODELET, 2001) expressam sentimentos e ideologias presentes nos grupos que as forjam e definem ainda os objetos eleitos para representa-los. Por sua vez, estas definições partilhadas – *e que nesse caso se materializam nos espaços museológicos das suas comunidades* – constroem uma visão pretensamente consensual da realidade. Buscando realizar uma leitura crítica desses espaços, atentamos ainda para Chartier (2002), que se refere às inúmeras possibilidades de *leitura de um símbolo*, afirmando que este nunca é “lido” de uma única maneira. Segundo Chartier, existem diferentes formas de interpretação de um símbolo, sendo que sua leitura está diretamente vinculada ao contexto no qual o observador está inserido, bem como ao olhar que este lança sobre o objeto em questão.

Compreendemos os museus de imigração como *lugares de memória*, na acepção de Pierre Nora (1993, p.21), para quem “são lugares, com efeito, nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos.” Para Nora, a “*memória pendura-se em lugares como a história em acontecimentos*” (Ibidem, p.25), logo os lugares de memória – como são os museus de imigração alemã – além de serem socialmente construídos, consistem-se em mecanismos de *perpetuação da memória* (HALBWACHS, 2004).

Halbwachs (2004) mostra-nos como os lugares desempenham um papel fundamental na construção da *memória coletiva*. Para ele, os lugares que percorremos nos fazem lembrar de fatos ocorridos no passado e, assim, contribuem para a construção da memória, evocando o passado. Quando uma comunidade elege seus *lugares de memória*, como a construção de um museu e a seleção das peças que o compõe, com forte presença de elementos étnicos – que passam a representá-la – pode-se perceber os condicionantes que estão envolvidos.

Já para Pollack (1989), os lugares de memória somente se constituem em espaço de preservação de uma memória se assim a comunidade os reconhece. Soma-se a isso a constatação de que, no caso dos museus de imigração, a criação desses lugares se associa diretamente ao período em que essas comunidades passam por transformações, como a chegada de migrantes de outras regiões do Rio Grande do Sul e o fenômeno da

industrialização, impulsionado na região a partir da década de 1970. Esses museus constituíram-se enquanto espaços de salvaguarda de uma memória imigrante que não se queria “perder no tempo.” Nessa relação de forças, *o imaginário* (BACZKO, s/d) tem como um de seus pontos de referência – e de lembrança – *os lugares de memória*, na expressão de Nora, para quem “a memória pendura-se em lugares assim como a história em acontecimentos” (1993, p.25).

Já sobre a questão que envolve a *lembrança*, Le Goff (2003, p.419) aponta para o fato de que a memória requer um exercício constante de atualização – processo que envolve diretamente a criação e manipulação dos espaços e dos objetos que constituem os museus da imigração na região. As exposições nesses lugares de memória contribuem para a *manutenção e atualização* de uma memória sobre o próprio grupo que a produziu e a preserva.

Atentamos ainda para a relação existente entre esses conceitos – que fundamentam nossa compreensão sobre os museus de imigração – e as discussões sobre *identidade*, compreendida nesse estudo como “uma construção social, de certa maneira sempre acontecendo no quadro de uma relação dialógica com o Outro” (CANDAU, 2012, p.09). Para o antropólogo a memória – *elemento indispensável da construção da identidade de uma comunidade* – é “uma construção continuamente atualizada do passado, mais do que uma construção fiel do mesmo” (Ibidem, p.09). Assim, a criação e organização de um museu de história, são entendidas como um fenômeno social, no qual o passado da comunidade é redefinido, de acordo com os interesses do presente, que nesse caso, nos parece estar diretamente associado à preocupação com a preservação dos traços identitários, que nesse caso, nos remetem a pensar nas questões da etnicidade – elemento que aparece como traço identitário fundamental nos museus dessas comunidades.

Os museus – vale lembrar – através de suas narrativas, reafirmam os papéis sociais atribuídos às mulheres, no contexto da imigração. Procuram evidenciar “as profissões de mulheres” e que eram consideradas como “boas para um mulher” (PERROT, 2005, p.251). Como também nos ensina PERROT (2005, p.257) “há, de fato, as próprias mulheres, suas aspirações e suas representações, particularmente difíceis de conhecer, pois o discurso ideológico recobre palavras, formata seu ser social e até mesmo suas memórias”. Estes elementos nos fazem refletir criticamente sobre a

expografia presente nos museus e sobre os papéis “desenhados” para as mulheres de origem alemã.

Pensando na recriação dos lugares de memória, associados diretamente às funções femininas, a autora lembra que “Era na cozinha que minha avó [...] se sentia totalmente à vontade, dona da casa e das coisas” (PERROT, 2011, p.131). Diz ainda que “O quarto seria por excelência o lugar das mulheres, seu tabernáculo. Tudo concorre para encerrá-las aí: a religião, a ordem doméstica, a moral, a decência, o pudor, mas também o imaginário erótico [...] (Ibidem, p. 131).

Neste contexto, *etnia e gênero* assumem uma dimensão de destaque, na medida em que os papéis – socialmente construídos e atribuídos às mulheres de origem alemã – são trabalhados e manipulados de tal forma, que as ambiências materializam formas de pensar e representar as mulheres da zona de imigração alemã, que passam a ser patrimonializadas, no espaço museológico.

Percebemos, ainda, que o patrimônio – e em nosso caso mais particular, o museu – funciona como um “aparelho ideológico da memória” (CANDAU, 2012, p.158). Isso se explica em virtude do patrimônio da comunidade ser compreendido como um verdadeiro *transmissor da memória* do grupo, agregando valores, ideologias e formas de pensar, além é claro, de representar o passado dessa comunidade, que agora se encontra patrimonializado através das exposições produzidas nos museus. Sobre essa questão que envolve o patrimônio e sua produção, Candau afirma ainda que “a história do patrimônio é a história da construção do sentido de identidade e, mais particularmente, aquela dos imaginários de autenticidade que inspiram as políticas patrimoniais” (Ibidem, p.159). A lembrança dos tempos da Colônia e dos primeiros imigrantes alemães parece servir, nesse contexto, de *suporte da memória*, para se mostrar o quanto se prosperou e o quanto as comunidades de origem germânica prosperaram. Nelas, o *trabalho da mulher* ganha visibilidade.

Buscando melhor fundamentar nossa análise, buscamos discutir os sistemas classificatórios que envolvem a produção dessas identidades, que em nosso caso apontam para necessidade de reafirmação da *germanidade* – compreendida como uma categoria que remete a identidade étnica compartilhada pela comunidade, que os remete a “lembrar e perpetuar” o passado imigrante. Sobre essa questão Giralda Seyferth (2011) se refere ao *Deutschtum*, que para ela expressa a *germanidade*, que seria uma

espécie de laço identitário, que une os imigrantes e seus descendentes através da *etnicidade*.

Woodward nos ajuda a entender essa questão, afirmando que as identidades são fabricadas através de um processo que envolve a *marcação das diferenças* (2014), que segundo ela ocorre através de *sistemas simbólicos de representação*. Segundo a autora, a identidade depende diretamente da diferença, na medida em que, a diferença simbólica ou social, se estabelece por meio de sistemas classificatórios, onde se definem aquilo *que é nosso ou dos outros*, ou entre aquilo que *queremos mostrar e aquilo que queremos esconder*.

É fundamental considerar os espaços museológicos enquanto um elemento de grande importância para a o Patrimônio Cultural da imigração alemã no sul do Brasil. A criação e atualização desses espaços – portadores de uma historicidade particular e inseridos, cada um deles, no contexto de produção de suas comunidades – pode ser compreendido como uma necessidade do próprio grupo, responsável por sua criação, na medida em que esse mesmo grupo procura “se fazer” representar nesses lugares de memória.

Nessa perspectiva, podemos conceituar o *Patrimônio Cultural* como um conjunto de bens de natureza material e imaterial que, por sua vez, são considerados coletivos e preservados durante o tempo (MAIA, 2003). Há de se considerar também que o Patrimônio cultural comporta, ainda, os diferentes costumes de viver de um povo, transmitidos de geração a geração e recebidos por tradição. Esses, para se tornarem um Patrimônio, precisam ser reconhecidos e compartilhados pela comunidade que os produzem – fenômeno que se torna evidente no processo de criação e eleição daquilo que irá constituir os museus da imigração alemã na região do Vale dos Sinos.

Também Choay (2006, p.11), apresenta uma clara definição sobre o patrimônio, que pode ser compreendido como “um bem destinado ao usufruto de uma comunidade que se ampliou a dimensões planetárias, constituído pela acumulação contínua de uma diversidade de objetos que se congregam por seu passado comum”. Podemos considerar o patrimônio cultural como fruto da identidade de uma comunidade. Este representa, em última análise, aquilo que deve ser preservado, ou seja, o que não deve ser esquecido, ainda que, na maioria das vezes, atendendo aos interesses de determinados grupos que o manipula.

O *museu* – compreendido como expressão do patrimônio – engloba, ainda, *saberes, lugares e modos de fazer*, que comunicam algo sobre a identidade de quem as produz, e que por sua vez, são transmitidos através das gerações. Decorre daí que os hábitos e as tradições de uma comunidade nos dizem e revelam parte da sua cultura. Ainda, para Veloso (2006), o conceito de referência cultural ressalta o processo de produção e reprodução de um determinado grupo social e aponta para a existência de um *universo simbólico* compartilhado.

Consideramos fundamental que “a questão da memória, da busca identitária e da apreensão do passado como patrimônio memorialístico apresenta-se como uma rica fronteira entre a História e o Turismo” (MENESES, 2004, p.15). Assim “a construção/invenção do passado como atrativo para quem viaja, parte de interpretações que são instrumentalmente inseridas no método da História, mas, também, por construções de caráter popular, lendário e mitológico” (Ibidem, p.15).

Devemos considerar ainda que, de acordo com Meneses (2004, p.75) o museu é um lugar que toma como base três valores indissociáveis: O valor identitário, que considera o patrimônio como gerador constante de construção de imagens, significados e identidades; o valor econômico, que toma o patrimônio como gerador de oportunidades econômicas; e o valor social, que defende que os projetos interpretativos devem gerar a melhoria da qualidade de vida da comunidade que administra esse patrimônio.

Percebemos que os museus de imigração alemã da região, se articulam diretamente como espaços de potencialidade turística. Esse elemento faz com que os *museus* – compreendidos como parte de seu Patrimônio Cultural – sejam percebidos pelas próprias comunidades como *espaços de desenvolvimento local e regional* (VARINE, 2013), na medida em que podem atrair visitantes de diversos lugares, contribuindo com isso para a promoção do desenvolvimento econômico dos municípios. Ao mesmo tempo, esses lugares de memória da comunidade são espaço de preservação de sua identidade e também espaços em potencial para “se mostrar” parte das tradições herdadas dos imigrantes alemães que colonizaram a região e que são, em grande parte, ainda compreendidos como uma espécie de guia das suas ações no presente. Nessa perspectiva, observa-se que as *tradições* (HOBSBAWN, 2008) herdadas dos imigrantes alemães fazem parte do cotidiano dessas comunidades.

Esses elementos podem ser percebidos na medida em que encontramos uma forte preocupação em manter viva a fala da língua alemã, através do *Hunsrik*, que é praticado cotidianamente e da preservação de diferentes *usos e costumes* (THOMPSON, 2013), como as comidas, as músicas, a religiosidade e as festas, deixados pelos alemães que fundaram as comunidades no século XIX. A preocupação com a manutenção dos elementos étnicos, ligados à herança germânica na região, aparece como um elemento identitário que dá sentido e perpetua, através das gerações, o sentimento de pertencimento ao grupo étnico que deu origem às comunidades.

Os museus, que acabam muitas vezes, *espetacularizando* (LLOSA, 2013), através de sua expografia, uma narrativa sobre a imigração alemã no sul do Brasil, atuam como difusores de uma representação/imagem sobre esse imigrante, que permite a (re)atualização da memória através da manipulação do imaginário, que por sua vez, contribui de forma decisiva na manutenção dos traços identitários atribuídos aos imigrantes alemães e seus descendentes.

1. Um Patrimônio Cultural da Imigração: as narrativas visuais nos museus

Selecionamos para análise dois museus. Decidimos por tal recorte, considerando as especificidades de cada espaço. Partimos da definição proposta por Gonçalves (2009), para quem o *museu-narrativa* se constitui em um espaço de exposição, inserido em um espaço urbano, mas no qual a relação com o público ainda guarda marcas bastante pessoais. Esse é precisamente o caso dos museus de imigração que estamos analisando e nos quais observamos, de forma bastante evidente, uma relação muito próxima entre esses lugares de memória e a comunidade que o produz e o mantém vivo. Nessa relação interpessoal, “por meio da qual se dá o fluxo de trocas entre doadores e diretores de museus” (GONÇALVES, 2009, p.178) é que ocorre a definição daquilo que será exposto e que, constituirá parte do material de expografia presente no museu.

É nesse contexto que iremos acompanhar o processo que o autor denomina como “invenção do patrimônio” (Ibidem, p.179). De acordo com ele essa “invenção” – que consiste na seleção e organização – das exposições do museu, “vem acompanhada de valores, como autonomia e liberdade, assumidos por sujeitos individuais ou coletivos” (Ibidem, p.179). A partir disso é que analisamos dois museus que, apresentam características semelhantes quanto aos seus objetivos e forma de organização e seleção de sua expografia.

O primeiro é o Museu Municipal de Nova Hartz, criado pela Prefeitura Municipal em 1999, e que está localizado na área central do município e ocupa uma antiga residência, localizada na atual praça central da área urbana. Organizado a partir de diferentes ambientes, que respeitam a divisão original da casa, o museu apresenta um rico acervo, constituído de móveis, objetos e fotografias, que procuram evidenciar a presença dos imigrantes alemães na localidade. Dessa forma, o museu se apresenta como um espaço de memória da imigração e tem como tema principal do seu acervo a imigração e a colonização alemã em Nova Hartz.

Na parte central do museu encontramos objetos que evidenciam o estilo de vida dos primeiros moradores, através dos móveis e utensílios domésticos que eram utilizados desde o século XIX até meados do século XX, quando o desenvolvimento da indústria calçadista no município transformou radicalmente o estilo de vida de seus moradores. Podemos observar – como no exemplo na imagem abaixo – a mistura de elementos de diferentes épocas na expografia, que contam a trajetória de transformação da comunidade, através dos objetos.

Notamos na constituição desse ambiente a preocupação em mostrar o ambiente da casa, que é constituído basicamente da cozinha – lugar de preparação dos alimentos, principal espaço social da casa e *lugar da mulher, por excelência* – no qual as pessoas se reuniam para realizar as mais diferentes atividades e celebrar seus usos e costumes cotidianos, que não se revela apenas através dos móveis e objetos, mas também da produção de bordados, feitos à mão e que contém dizeres, que revelam valores familiares compartilhados. Estes objetos revelam parte dos saberes e afazeres das mulheres, tidos como “coisas de mulheres”.

A associação de diversos elementos culturais aparece na imagem acima, na qual utensílios domésticos – *utilizados no cotidiano das mulheres* – aparecem em associação com uma cuia de chimarrão – um elemento típico da cultura gaúcha que foi assimilado pelos imigrantes alemães no Rio Grande do Sul – e outros objetos do uso cotidiano da comunidade nos tempos que antecederam a chegada da energia elétrica e a modernização imposta pelo espaço urbano que se organizava a partir da década de 1950 em Nova Hartz.

Neste contexto, o pano de parede bordado à mão pelas mulheres, aparece como um artefato que demonstra o trabalho doméstico desempenhado pelas mulheres, que além das atividades cotidianas, encontravam tempo para bordar e cuidar da

ornamentação da casa. Aliás, o cuidado com a limpeza e a organização da casa é um dos aspectos bastante evidenciado através do museu, que procura imprimir a ideia de organização e cuidado com a casa como atividades diretamente ligadas ao gênero feminino. A mulher aparece, portanto, como elemento de destaque em ambientes que revelam suas atividades no espaço privado do lar.

O espaço da cozinha e da quarto, são os espaços de maior visibilidade no museu, uma vez que ocupam a maior parte física e concentram um expressivo conjunto de objetos, que se associam a vida das mulheres. O cuidado com os detalhes destes ambientes evidencia o trabalho desempenhado pelas mulheres, no espaço interno da casa. Nestes espaços, a mulher é representada como uma espécie de “rainha do lar”. Se no espaço público era seu marido quem comandava e tomava a maior parte das decisões, em casa – no lar – era ela, a mulher, a mãe, dona de casa, quem ocupava o lugar de centralidade.

Outro elemento de destaque no museu é a exposição de fotografias e documentos ligados às atividades educacionais, festivas e religiosas da comunidade. Na imagem apresentada acima, observamos parte da história da comunidade, que se revela aos visitantes através de poses em atos cívicos, em atividades nas escolas e até mesmo na exposição do certificado de Ensino Confirmatório de um membro da Igreja Evangélica de Confissão Luterana (IECLB). Neste espaço, a mulher também é representada através de sua religiosidade.

Este aspecto, de caráter religioso, associado ao luteranismo – que naturalmente coexistia com o catolicismo romano – é um elemento de forte vinculação à etnicidade que constitui a comunidade, visto que a prática religiosa ligada à igreja luterana alemã é um traço identitário que distingue essa comunidade, nas quais a germanidade não se fazia presente. O museu, a partir de sua organização, procura demonstrar a preocupação dos imigrantes alemães e seus descendentes quanto à preservação dos valores identitários, que têm a *família, o trabalho e a religiosidade* como fundamentos que orientam as condutas e as ações coletivas da comunidade.

O *trabalho*, representado através dos instrumentos, cuidadosamente organizados na exposição, busca valorizar as atividades desempenhadas na comunidade e que dessa forma dão destaque para a evolução do trabalho ao longo do tempo. Exemplo disso são as ferramentas utilizadas nas atividades agropastoris, que associam o passado desses imigrantes ao espaço rural. No mesmo ambiente, são apresentadas as novas tecnologias

que surgiram ao longo do século XX, como as máquinas de calçado, as balanças e o primeiro computador que chegou ao município, na década de 1980. Neste espaço, o homem é quem ocupa lugar de destaque, estando os “ofícios de mulher” praticamente ausentes.

A mistura de objetos que representam as atividades econômicas desenvolvidas, em diferentes épocas e contextos, pode ser compreendida como uma tentativa de mostrar aos visitantes o progresso alcançado pelos seus moradores. As diferenças evidenciadas entre a chegada dos primeiros imigrantes e o tempo mais recente se apresentam como um forte elemento de valorização da coletividade, que através do trabalho e da preservação da cultura trazida pelos imigrantes alcançaram o desenvolvimento do município.

O segundo lugar de memória que investigamos é o Museu Municipal Adolfo Evaldo Lindenmeyer – que presta homenagem ao ex-vereador da cidade e também descendente de alemães – que está localizado na área central de Sapiranga, no prédio da antiga estação férrea, conhecida como “Estação Sapyranga”, desativada em 1964. O museu foi criado pela Prefeitura Municipal em 1996 e tem como tema principal de seu acervo a imigração e a colonização alemã no município.

Os ambientes do museu são constituídos por diferentes temáticas, que se dividem entre a casa do imigrante, a venda colonial e a evolução da economia no município. Além disso, o museu conta com uma pequena exposição de obras que retratam o episódio dos Mucker – único movimento messiânico ocorrido no Brasil em ambiente protestante e que foi liderado por uma mulher, Jacobina Mentz Maurer. Neste espaço, a mulher – Jacobina – é quem ganha relevo na história da imigração alemã.

Assim, logo na entrada do museu, nos deparamos com a venda colonial que existiu na localidade, desde o século XIX e funcionava em uma edificação em estilo enxaimel. A venda, cuja imagem podemos observar acima, conta com diferentes objetos, que procuram contar parte da história da comunidade, em especial a economia de trocas de produtos, amplamente conhecida em toda região colonial alemã do Rio Grande do Sul. O espaço da venda representa – vale lembrar – parte do universo essencialmente masculino e público, no qual as mulheres praticamente não são representadas.

Já a casa do imigrante é representada pela cozinha e pelo quarto do casal, que mostram parte do mobiliário e dos objetos de uso cotidiano desses imigrantes – retratando a evolução dos objetos ao longo do tempo – constituindo um conjunto de artefatos de diferentes épocas e contextos da história de Sapiranga. Neles as “coisas de mulheres” ganham, mais uma vez relevo, na perspectiva de contar a história das mulheres na zona de imigração alemã.

A mesa da cozinha e o banco onde todos se sentavam para fazer as refeições coletivamente, os utensílios domésticos, os panos de parede com dizeres em alemão – e de grande apelo religioso – e o mobiliário que constituía o quarto do casal são exemplos do patrimônio cultural da comunidade. Esses, por sua vez, remetem os visitantes, a lembrarem do tempo dos imigrantes alemães e de suas dificuldades frente ao novo ambiente da América.

Objetos como formas para confecção de bolachas, doces em compotas, moedor de café e outros vários utensílios do cotidiano são colocados em relevo na exposição da casa, que demonstra também a preocupação com a organização das tarefas e a limpeza com o espaço da casa, que cabia principalmente à mulher. Percebe-se a vinculação do espaço doméstico da casa a presença da mulher, que além de cuidar da família, de ajudar seu marido nas atividades do campo, cuidava muito bem da casa – como uma forma de representação dos *usos e costumes* dessa germanidade. A cozinha e o quarto, nesse contexto, reproduzem formas de pensar e sentir as questões de gênero.

Em Sapiranga aparece a preocupação com a representação do trabalho, que é apresentado ao visitante através da exposição que mostra a evolução do trabalho, desde os tempos da Colônia até o apogeu do calçado – elemento de destaque na evolução econômica do município e que se constitui a principal atividade econômica desenvolvida atualmente.

Na área externa do museu, encontramos uma réplica da estrada de ferro, inaugurada em 1903 e que ligava Sapiranga a Porto Alegre. A presença da estrada de ferro é bem compreendida pela comunidade como uma forma de representar o desenvolvimento econômico da localidade no final do século XIX, logo após o desfecho do conflito do Mucker, que encerrou em 1868, com a vitória das forças imperiais sobre o grupo liderado por Jacobina nas imediações do morro Ferrabraz. Os trilhos do trem procuram simbolizar o progresso alcançado pelos alemães.

Considerações finais

Percorrer os caminhos que compõe a produção das narrativas visuais sobre as mulheres nos museus da imigração alemã nos faz pensar sobre a complexidade que envolve a manipulação da memória e sobre os diferentes elementos que estão envolvidos nesse jogo de poder, que procura estabelecer uma representação sobre o passado – em espacial sobre as questões de étnicas e de gênero. A análise desses lugares de memória da imigração no Vale dos Sinos nos permitiu melhor compreender sobre os processos que operam nessa tentativa de registro do passado.

Torna-se clara a intenção, por parte daqueles que produziram esses lugares de memória, de imprimir, através do tempo, uma memória, que faz lembrar *a rusticidade desse passado imigrante* em suas comunidades, ao mesmo tempo em que acabaram dando certa visibilidade às mulheres, muitas vezes negligenciada pela historiografia considerada tradicional e que exalta apenas o trabalho masculino na zona de imigração.

A lembrança dos tempos difíceis – que marcaram os primórdios da imigração alemã – e a valorização de elementos simbólicos, materializados através dos objetos dos museus, ligados à família, ao trabalho, à religiosidade e a busca do ideal de prosperidade, se mostraram evidentes nas narrativas analisadas. As mulheres desempenharam diferentes papéis, nesse contexto, na medida em que são representadas especialmente no espaço doméstico, ou seja, desempenhando atividades fundamentais para o provento da família, da criação dos filhos, do cuidado com a casa e da exaltação de seus *saberes e afazeres*. Estes ofícios, considerados como “trabalho de mulheres”, ainda que condicionados à questão de gênero, permitem dar certa visibilidade à presença das mulheres na zona de imigração alemã no sul do Brasil, rompendo com décadas *de silêncio na história* (PERROT, 2005).

Os museus, enquanto lugares que suportam lembranças e difundem imagens são, sem dúvida, um espaço de discussão acerca dos interesses e motivações que levam essas comunidades a buscarem, incessantemente, *(re)enquadramentos de suas memórias*. Nesses enquadramentos, as mulheres, acabam sendo, inevitavelmente, enquadradas dentro de certos padrões culturais, que as colocam, essencialmente no espaço doméstico do lar, condicionadas ao espaço privado e controladas, na maioria das vezes, pelo poder da dominação masculina.

Referências

- BACZKO, B. Imaginação social. In: *Enciclopedia Einaudi* (Anthropos-Homem). Portugal: Imprensa nacional/Casa da Moeda, s/d. v.5. p. 309-310.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand. 2001.
- BURKE, P. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru: EDUSC, 2004.
- CANDAU, J. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2012.
- CHARTIER, R. *À beira da falésia*. A história entre certezas e inquietude. Porto Alegre: UFRGS, 2002.
- CHOAY, F. *A Alegoria do Patrimônio*. 3 ed. São Paulo: Unesp, 2006.
- GONÇALVES, J. Os museus e a cidade. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (org). *Memória e Patrimônio*. Ensaios Contemporâneos. 2 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 171-186.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.
- HOBBSAWN, E. “Introdução: a invenção das tradições” in: HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. 5 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008. p. 09-23.
- JODELET, D. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, Denise (org.) *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.
- Le GOFF, J. *História e memória*. 5. ed. Campinas: UNICAMP, 2003.
- LLOSA, M. V. *A civilização do espetáculo*. Uma radiografia do nosso tempo e da nossa cultura. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.
- MENESES, U. T. B. de. A Exposição museológica e o conhecimento histórico. In: FIGUEIREDO, B. G.; VIDAL, D. G. *Museus*. Dos Gabinetes de Curiosidades à Museologia Moderna. 2 ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p.15-88.
- MENESES, J. N. C. *História e Turismo Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- NORA, P. Entre memória e história. A problemática dos lugares. *Projeto história*. São Paulo, n. 10, dez. 1993. [Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História PUCSP].
- PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru. São Paulo: EDUSC, 2005.
- PERROT, Michelle. *A história dos quartos*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- POLLACK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.
- POULOT, D. *Museu e Museologia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

POUTIGNAT, P; STREITFF-FENART, J. *Teorias da Etnicidade seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Frederik Barth*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

SEYFERTH, G. A dimensão cultural da imigração. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 26, n. 77. p. 47-62, 2011.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. Estudos sobre cultura popular e tradicional. São Paulo: Cia. Das Letras, 2013.

VARINE, H. de. *As raízes do futuro*. O patrimônio a serviço do desenvolvimento local. Porto Alegre: Medianiz, 2013.

VELOSO, M. O Fetiche do Patrimônio. *Habitus*. Goiânia, v.4, n.1, jan./jun. p.437-454, 2006.

WOODWAR, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 07-72.

MULHERES ALEMÃS EM PORTO ALEGRE (1870-1920): ASPECTOS DA IMIGRAÇÃO ALEMÃ NO ESPAÇO URBANO

Egiselda Brum Charão¹

Resumo: O presente trabalho reflete sobre a atuação das imigrantes alemãs nos espaços sociais da cidade de Porto Alegre entre os anos de 1870 e 1920. As fontes jornalísticas e os relatórios oficiais forneceram uma pequena mostra para o estudo que permite a redução da escala de análise utilizando os pressupostos do paradigma indiciário de Carlo Ginzburg. Dessa forma foram destacadas as particularidades e acentuados os detalhes contidos nas vidas e nos acontecimentos individuais. Portanto as fontes são fragmentos que permitem reconstituir histórias, espaços de transito e atuação das mulheres imigrantes no período investigado.

Palavras-chave: imigrantes alemãs, trabalho, Porto Alegre.

Introdução

Através do tempo as mulheres foram encobertas pelo silêncio historiográfico decorrente da desigualdade sexual que estruturou o passado da sociedade produzindo obras com caráter masculino, visto que a história das mulheres sempre foi escrita pelos homens. São obras que falam pouco sobre as mulheres já que raramente elas apareciam em espaços públicos de onde resultavam as narrativas. A falta de informações concretas sobre as mulheres contrasta com a proliferação de imagens representativas que favoreceram o surgimento de estereótipos femininos. (PERROT, 2005, p. 11-14)

Poucos são os registros onde as mulheres aparecem já que são menos visíveis em virtude de sua quase ausência nos espaços públicos, entretanto existem fontes indicativas da sua presença que permitem recuar no tempo e estreitar o silêncio relativo á atuação das mesmas nos espaços urbanos. Exemplo disso foi o primeiro recenseamento brasileiro efetuado em 1872 , destacando que as mulheres representavam, na época, 45,5% da força de trabalho efetiva da população. Em 1900, a incidência feminina no mercado de trabalho correspondia a 45,3% da população economicamente ativa no país. No entanto, nos anos de 1920 e 1940 houve redução na porcentagem de mulheres inseridas no mercado de trabalho, a qual foi 15,3% e 15,9%, respectivamente segundo informa o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em 2003(MARIUCCI; NALESSO, 2006, p. 43).

^{1 1} Mestre do Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Partindo destes precedentes o presente artigo pretende identificar os espaços de trânsito e atuação das mulheres imigrantes alemãs no período estudado caracterizando aspectos da presença destas na cidade de Porto Alegre entre os anos de 1870-1920.

A investigação se justifica porque contribui para amenizar a omissão historiográfica pertinente as mulheres imigrantes alemãs nos centros urbanos. Ao mesmo tempo estimula o uso as fontes jornalísticas, registros hospitalares, relatórios oficiais e autobiografias para a reconstituição histórica da imigração e urbanização de Porto Alegre.

Em termos metodológicos, o estudo parte do emprego de documentos escritos e literatura secundária seguindo a metodologia de análise textual de Roque Moraes (2003). Esse método pressupõe etapas de uma análise textual discursiva (ATD) constituída num ciclo de decomposição em três elementos – unitarização, categorização e comunicação (MORAES, 2003, p. 191).

Para o estudo dos documentos (fontes), foi aplicado o princípio indiciário de Carlo Ginzburg (1990), pelo qual se procura entender o contexto de deslocamentos a partir das singularidades que funcionam como indicações para o conhecimento novas realidades, que não são de senso comum ou tradicionais.

Um dos motivos pelo qual se optou pelo tema é que este conteúdo foi pouco explorado pelos estudiosos de imigração² que privilegiaram outros espaços e recortes temporais das migrações de massa. Outra razão é a certeza de que o estudo voltado para a inserção social feminina fornece dados para conhecer as formas de convívio no espaço urbano. Essas informações ajudam a entender as estratégias utilizadas pelas mulheres migrantes para adentrarem na sociedade de acolhimento, mais especificamente, nos espaços de convivência social e trabalho

O conceito simples do trabalho é aquele elaborado por Hegel e por Marx. Cada um o elaborou a seu modo e com suas palavras, porém, mantendo o mesmo conteúdo essencial: "trabalho é o processo de mediação de carecimentos particulares com meios também particulares, que especifica, com vista a estes fins múltiplos e elos mais diversos processos, o material fornecido pela natureza" (HEGEL 1992, p. 187. Idem, 1979, p.82)

²Nesse estudo utiliza-se a definição de Fernando Devoto (2009, p. 42-2) que envolve na categoria *imigrante* “[...] uma variedade de situações e ocupações e uma multiplicidade de motivos de imigração [...], incluindo os exilados, refugiados, profissionais liberais, artistas, especialistas”., e os casos das mulheres aqui enumerados encontram-se inseridos na dita categoria.

Outra razão para a escolha do assunto decorre em função da lacuna deixada pela historiografia rio-grandense acerca das mulheres imigrantes em Porto Alegre suscitando questionamentos e despertando o interesse pela matéria. Ao se fazer o levantamento bibliográfico de trabalhos científicos sobre as imigrantes alemãs e trabalho no Brasil, especialmente no Rio Grande do Sul³, observa-se que existe pouco interesse pelo tema, dado o número escasso de pesquisas, que em geral priorizam as imigrantes italianas com algumas exceções.

Entretanto mesmo com publicações e incentivos do governo voltados para a produção relacionada ao gênero feminino, como o Prêmio Construindo Igualdade de Gênero, constata-se na sociedade brasileira e, em especial, na sociedade gaucha e porto-alegrense, o esquecimento desta categoria de imigração. Cabe, assim, evidenciar a urgência e a necessidade de se desenvolver pesquisas acerca desse tema procurando minimizar o “vazio” existente e buscando compreender os “porquês” do esquecimento historiográfico destas imigrantes.

1. Imigração

Lembra-se que nos anos que antecederam a II Guerra Mundial os deslocamentos de imigrantes ocorreram continuamente. Famílias inteiras, homens e mulheres imigravam para países da América como o Brasil. Centenas de pessoas transitavam pelo oceano tendo o Brasil como de destino (CONSTANTINO, 2010, f.5,). Alguns desses imigrantes se estabeleceram em zonas rurais como agricultores, outros em zonas urbanas com seus comércios, lojas, ateliers de arte, estúdios fotográficos, grupos de teatro, restaurantes, confeitarias etc. O estabelecimento desses imigrantes na capital ocorreu no mesmo tempo que as funções portuárias e comerciais se intensificaram pelo aumento importação e exportação. Com isso, acumulou-se um significativo capital vinculado ao comércio e que, posteriormente, seria investido na instalação industrial.

Quanto à imigração pode ser entendida como “um deslocamento de diferentes pessoas em diferentes tempos e espaços, qualificados econômica-política e

³ Quando se trata das imigrantes alemãs os estudos podem ser considerados raros. Ressalta-se a Dissertação de Marie Felice Weinberg (Letras Orientais), que aborda **Imigrantes Judias empresárias em São Paulo (1945-1956)** trabalho específico que trata sobre as imigrantes e trabalho. No Rio Grande do Sul., a Tese de Renate GIERUS (Filosofia e Historia) “**Além das grandes águas**”: **Mulheres alemãs imigrantes que vêm ao sul do Brasil a partir de 1850. Uma proposta teórico-metodológica de historiografia feminista a partir de jornais e cartas.** O trabalho de . Marlise Regina Meyer aborda **As mulheres teuto-sul-rio-grandenses: a produção da distinção social. O artigo lho de Zelinda Rosa Scott .Imigrantes alemãs: Por uma contextualização para internamentos no Hospício São Pedro.**

culturalmente. (CONSTANTINO, 2006, p. 65). Os primeiros grupos de imigrantes alemães que desembarcaram em Porto Alegre a partir do ano de 1824 eram destinados às colônias. Somente a partir de 1840 se verifica indícios da presença de alemães em Porto Alegre, tanto na imprensa, como nos registros da Santa Casa de Misericórdia e nos registros de batismos e casamentos (APERGS) .

Essa presença de imigrantes é constante e crescente de 1850⁴ até 1914 se acentuando a partir de 1870, quando a capital apresentava sinais de modernização com a implantação do transporte urbano e iluminação pública a gás quando aparecem os primeiros edifícios públicos, quando são instalados os primeiros telefones e são estendidos os trilhos da estrada de ferro. (CONSTANTINO, 2010, f. 7; GANS, 2004, 25)

2. Mulheres imigrantes e trabalho

Entretanto, mesmo com a escassez documental, foi possível constatar a presença de imigrantes no Rio Grande do Sul antes do ano de 1870. A historiadora Hilda Flores que trabalha com imigração alemã, demonstra através de estudos autobiográficos que as mulheres alemãs já marcavam o cenário urbano de Porto Alegre atuando no transporte fluvial. Nesse sentido a pesquisadora trouxe à luz o trabalho das barqueiras, que migraram entre 1820-1850 e atuaram intensamente transportando pelos rios mercadorias e pessoas da região colonial e Porto Alegre.

Entre as imigrantes estão Barbara Petry (1841), Catharina Voigt (1843), Maria Juliana Weierbach (1830-1843). Os lanchoes de Catharina Rothmann transportaram passageiros ininterruptamente entre 1843-1844. Maria Anna Weisbart Diehl (1827-1855) introduziu, em 1848, o primeiro barco a Vapor “Flecha” para navegar no rio dos sinos e, em 1858 encomendou da Alemanha um barco de ferro, também movido a vapor, porém mais potente e mais duradouro que os de madeira (FLORES, 1989, p.111-115).

O desempenho das imigrantes alemãs se acentuou a partir de 1870 conforme sinalizam as fontes encontradas nos seguintes acervos: Acervo de jornais do Museu de Comunicação Hipólito José da Costa, Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Arquivo

⁴ Segundo levantamento de Magda Roswita Gans que entre 1850 e 1890, havia 879 alemães residentes em Porto Alegre, desses, 591 eram de origem europeia, ou seja tinham vindo diretamente para a capital gaúcha e 109 são alemães que passaram pela colônia. (GANS, 2004, p.25)

Público do Estado do Rio Grande do Sul, Arquivo Histórico da Santa Casa de Porto Alegre entre outros. Bem verdade que a crônica intitulada “O trabalho da mulher⁵” sinalizava para o fato que no período havia por toda a Europa uma presença crescente de mulheres executando tarefas em espaços que antes eram preteridos pelos homens.

O trabalho da mulher está inteiramente regularizado na Europa, na Inglaterra, na Escóssia, na Irlanda, em França, na Suíça, em Portugal, na Alemanha; na Itália é importantíssima a parte que toma o sexo feminino nos trabalhos de toda a sorte de indústria. Nas grandes manufaturas de lã, algodão, ferro, nas indústrias extractivas de qualquer espécie encarregam-se de grande número de operações que outrora eram executadas só por homens. (JORNAL A REFORMA, ano XI, nº 295, 21 jan 1870)

Assim como na Europa, em Porto Alegre elas estavam inseridas na sociedade executando tarefas diversificadas em espaços geográficos distintos. Verifica-se pelo levantamento documental imagético representativo⁶ que as mulheres imigrantes estavam em todas as instâncias do comércio, da indústria e do cotidiano citadino. A pesquisa de Magda R. Gans chama a atenção para a proliferação da presença teuta em Porto Alegre observando que

Não eram poucas, neste último quartel de século, as casas comerciais de imigrantes alemães em funcionamento na rua da Praia. A presença desses estabelecimentos no local era significativa desde a década de 60, principalmente aqueles do ramo do vestuário (GANS, 1996, p. 32).

A participação econômica e social das alemãs era perceptível tanto nas denominações comerciais, quanto os produtos comercializados, entretanto, a autora não faz alusão a existência de um número significativo de casas de negócios sendo geridas por mulheres imigrantes alemãs.

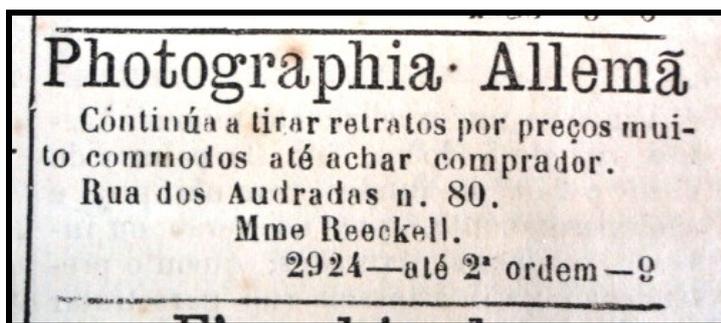
Por outro lado as pessoas que transitavam pela Rua da Praia, não poderiam deixar de ver as lojas as grandes casas de moda que pertenciam as imigrantes com predomínio das alemãs. Existiam estabelecimentos de ramos diversos, metalurgia, gêneros alimentícios, ourivesaria, tipografia, ofícios de transformação de madeira, pintura, profissionais da educação e do direito (SILVA, 2003, p. 66). Assim somando as fontes e alguns os estudos realizados foi possível categorizar as atividades e os espaços onde se verificou a presença das imigrantes alemãs em Porto Alegre.

⁵ O texto do artigo foi transcrito de forma literal.

⁶ Quanto a representação Carlo Ginzburg, seguindo Roger Chartier, destaca a ambiguidade do termo “representação”, que ora “faz as vezes da realidade representada”, evocando a ausência; ora a torna visível, sugerindo sua presença. Esta oscilação entre substituição e evocação mimética já está registrada no verbete “representation” desde 1690 no *Dictionnaire universel* de Furetière (Ginzburg, 2001: p.85). Não se pretende analisar imagens neste trabalho, ao inseri-las no trabalho tenciona-se tornar presente o ausente evocando sua presença pelo *rastró*.

3. Artistas/Fotógrafas

No ramo da prestação de serviço com mão de obra especializada se encontrava Mme Reeckel⁷ atuando como fotógrafa na capital, em 1877. Seu ateliê localizava-se na Rua dos Andradas nº 80 e segundo o anúncio estava trabalhando até achar um comprador, o que sugere que a mesma estava vendendo o negócio.



Fonte: Jornal do Comércio Nº 193 29/ 08 /1877

Madame ganhou notoriedade no campo das artes tanto, que foi convidada para a Exposição Comercial e Industrial em 1875. Dos dezenove expositores destacaram-se pintores como o Porto Alegrense Antonio Cândido de Meneses, como o Italiano Bernardo Grasseli, domiciliado em Porto Alegre desde 1853; escultores como Antonio Pitantti e os fotógrafos locais Luiz Terragno e Mme Reeckel (KRAWCZYK, 1997, p. 57). Damasceno (1971) escreve que Madame apresentou na exposição

Um quadro grande com diversos retratos fotográficos de diferentes sistemas, dentre os quais se destacavam os executados pelo moderno processo denominado *À Luz Tangente*⁸ – momentosa descoberta que levaria, como levou os dois colegas⁹ e rivais a rumoroso bate boca pela imprensa (DAMASCENO, 1971, p.132).

O episódio demonstra que ela era uma profissional preocupada em melhorar a qualidade do serviço prestado capacitando-se com as novas técnicas que surgiam no mercado europeu para melhorar o produto comercializado, no caso, a fotografia. Estudiosos informam que Boris Kossoy possui fotografias de autoria de madame Reeckel em seu acervo pessoal. Kossoy também informa a existência de imagens

⁷ O nome da fotógrafa pode ser encontrado com várias grafias mas, para este trabalho se utilizará a que consta em seu selo de identificação colado no verso das fotos tiradas por ela : M. M. Reeckel (ACERVO do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul)

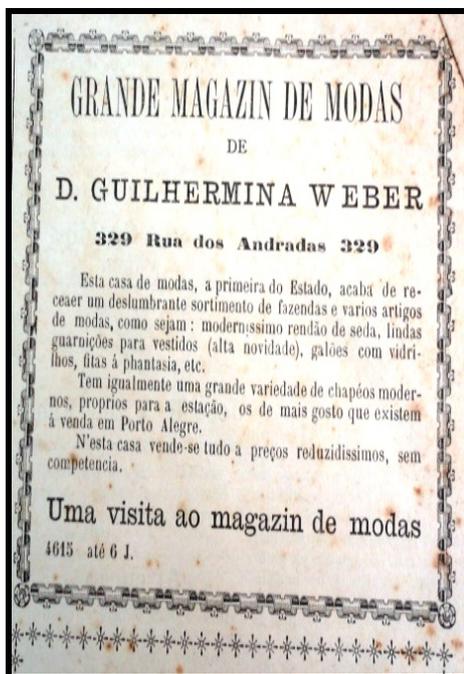
⁸ Como os retratos geralmente eram feitos com uma clara bóia, uma janela com a luz entrando por cima. Técnica desenvolvida para melhorar a luminosidade dos retratos tirados nos dias mais escuros que consistia na alternativa de com um anteparo branco fazer refletir a luz de modo lateral e não por cima para fazer retratos nos “dias sombrios (...) e mesmo os chuvosos” (A Reforma, 30 de julho de 1875, p.3, apud Kossoy, 2002).

⁹ O autor não cita o nome do outro colega fotógrafo.

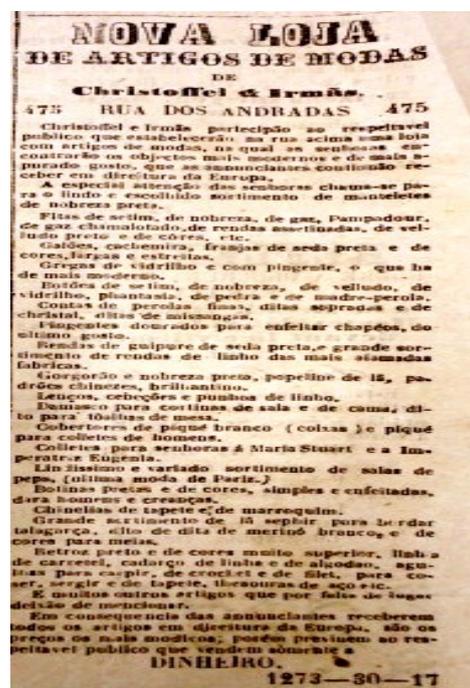
produzidas pela fotógrafa no Arquivo Historico do Rio Grande do Sul, entretanto em visita ao arquivo foi encontrada apenas uma imagem com o selo da firma¹⁰.

4. Magazine de modas/modistas

Os jornais apresentavam em 1881 notícias sobre Guilhermina Weber como proprietária da Grande Magazine de Modas, pioneira do ramo no estado gaúcho, que quando iniciara suas atividades estava localizada na Rua dos Andradas, 225 ao lado da oficina de mármore do Sr. José Obino Sucessor.



Fonte: J. do Comércio
01/01/1881



Fonte: Jornal Mercantil n 2
03/01/1891

Com o mesmo segmento de negócio encontrava-se a Nova Loja de artigos de modas de Luise Chistoffel & irmãs,¹¹ também instalada na Rua dos Andradas, 475 (Jornal Mercantil, nº 2 de 03 de janeiro de 1891). Era recorrente nos anúncios a propaganda que os proprietários importavam produtos da moda vindos de navios à vapor direto da Europa como tecidos, armarinhos, chapéus fitas, adereços entre outros e

¹⁰ A imagem pode ser encontrada no Acervo de Fotografias pasta 75 c.p 57 de 1875 do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Consta que Madame teria sido casada com Carlos F. J. Reeckel, fotógrafo que teria se mudado para Porto Alegre em torno do ano 1874 e teria se estabelecido no endereço mencionado na propaganda.

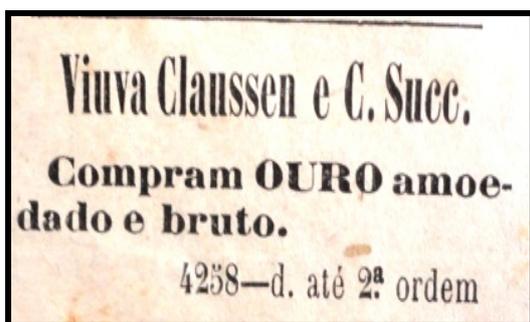
¹¹ Grifo do autor.

também confeccionavam roupas femininas sob medida, inspirados em modelos parisienses.

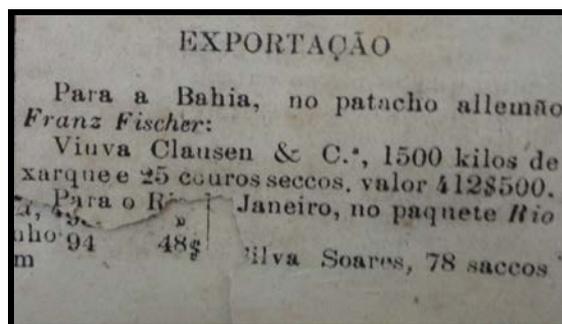
A participação das imigrantes no ramo de vestuário era tão significativa que através delas as Porto-alegrenses adquiriam artigos de moda feminina que estavam em voga na Europa. As novidades chegadas eram divulgadas através dos jornais que alardeavam em anúncios com textos extensos a grande variedade e qualidade dos produtos recém-chegados. Desse modo elas supriam as necessidades de suas patrícias com artigos vindos de sua terra natal e, ao mesmo tempo, criavam novas demandas à medida que fomentavam o mercado da moda em ascensão.

5. Comerciantes/Exportadoras e Importadoras

A Viúva Claussen trabalhava no ramo de comércio de metais preciosos provavelmente com a colaboração dos filhos, conforme denominação da casa comprava e vendia ouro e joias. O anúncio não disponibiliza a localização da casa, provavelmente em função da mercadoria comercializada, se localizasse no centro da cidade. Contudo há indícios de que essa senhora também era proprietária de negócio de representações de médio porte importando e exportando produtos dentro e fora do território brasileiro segundo a Secção Comercial de Despachos, 1890, na qual aparece notícia de envio de mercadorias como charque e couro para o Rio de Janeiro a no patacho¹² do alemão Franz Fischer que partia com destino à Bahia.



Fonte: Jornal do Comércio 23/ 12 /1891

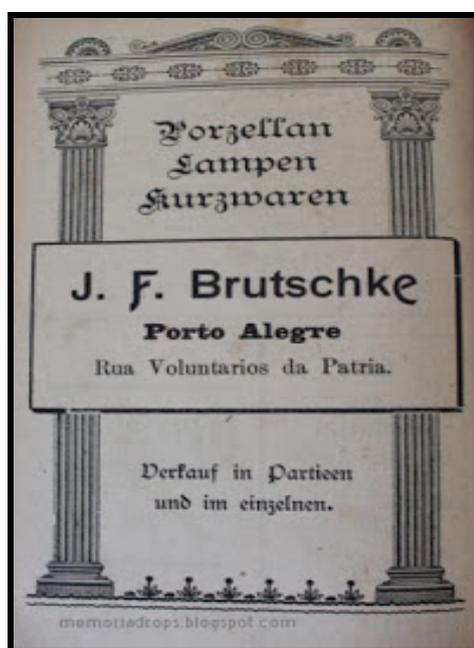


Fonte: A Reforma ano XI nº 295 p.2 1879

¹² Patacho era uma espécie de barco à vela e as mercadorias enviadas : 1 500 kg de xarque e 25 couros secos.

6. Indústria/ Importação e Exportação

Outro exemplo de imigrantes que atuaram expressivamente na indústria, no comércio e importação e exportação em Porto Alegre foi a empresa da Viúva F. J. Brutschks & Cia. Estabelecida em 1888 pelo Sr. Brutschks, importava vidros e louças da Grã-Bretanha, Alemanha, Áustria, Bélgica e Estados Unidos para vender em todo o Brasil. Comercializava também os artigos de vidro manufaturados na sua própria fábrica de Picada, no estado do Rio Grande do Sul. O sobrenome e a prática artesanal de lapidação indica que a família tenha suas raízes assentadas na da região da Boemia, onde predominava a lapidação de cristais praticada nas oficinas artesanais.



< anunciosteutobrasileiros.blogspot.com >

A empresa possuía um capital expressivo e nos seus vários ramos de negócio por isso trabalham cerca de 40 homens; a propaganda e venda pelo interior era efetuada por 5 viajantes. Após o falecimento do marido a firma passou ficou para a viúva, Sra. F. J. Brutschks, e sua filha senhorinha Freda Brutschks e era administrada pelo Sr. Rudolph Deppermann (< novomilenio.inf >).

7. Comércio de Hotéis/ Pensão e Bares

As mulheres imigrantes atuaram de maneira marcante no comércio gerindo seus negócios com ou sem a colaboração dos maridos. Neste perfil estava inserida Dna

Josephina Grösehang, conforme notícia com o título “Tentativa de assassinato e suicídio à rua Voluntários da Pátria” (CORREIO DO POVO, nº 61, 14/ 03/1914). O texto dá conta que D. Josephina imigrara de Hamburgo em 1898 com o marido Guilherme Grösehang, relojoeiro de profissão que estabeleceu sua oficina nos arrabaldes do Bairro Navegantes. Em 1907, como a família estava passando por dificuldades Josephina decidiu se estabelecer com uma casa de pensão e escolheu o segundo piso de um sobrado localizado na Rua Voluntários da Pátria, 277, próxima a Rua Aurora (atual Barros Cassal). A pensão, administrada pela proprietária ficou bem conhecida da Colônia Alemã e sua localização era propícia pois, na parte térrea funcionava uma casa de comércio e varejo e localizava-se em frente para a Viação Férrea. (Idem)

A história dessa pequena comerciante do ramo da hotelaria, já que era proprietária de uma “pensão”, pôde ser conhecida porque em 1914, ganhou visibilidade nas páginas de polícia do noticiário local quando o marido, que a espancava com frequência, segundo testemunhas arroladas, tentou matá-la com um tiro e se matou esfaqueado logo em seguida. Como não existe referência a um possível adultério da mulher entende-se que uma das explicações possíveis para a tentativa de homicídios efetuada pelo marido, foi o ciúme.

As atitudes de Josephina não estavam de acordo com as convenções da época pelas quais a educação das mulheres estava voltada a preservação de uma ordem de sujeição e aceitação da dominância patriarcal. O relato é concluído com a notícia que o marido morreria no local e Josephina fora conduzida em estado gravíssimo para a Santa Casa de Misericórdia em Porto Alegre. Enquanto o caso se desenrolava na justiça, os quatro filhos do casal, os bens e a administração da pensão ficaram aos cuidados do vizinho Sr. Jacob Brandenburg, que morava na mesma rua nº 275. (Idem)

Documentos demonstram que as mulheres imigrantes exerciam atividades laborais e administrativas efetuando transações comerciais em todas as instancias sociais e econômicas. Verifica-se esse fato no arquivo da Junta Comercial Municipal que entre 1919-1929 indica a existência de 40 registros de autorizações¹³ concedidas pelos maridos para que as esposas comerciarem em nome deles e em seus próprios nomes.

¹³ As referidas mulheres são de nacionalidades portuguesas, alemãs em sua maioria seguidas pelas brasileiras e italianas.

Migrações: Religiões e Espiritualidades

Provavelmente em decorrência da Grande Guerra que teve reflexos na capital gaucha mesmo depois de findada a contenda com depredações e agressões aos imigrantes que eram proprietários de casas de comércio e amplamente noticiadas nos jornais. Observa-se que essas autorizações ganharam intensidade nesse período tendo em vista o grande número de registros existentes. Um dos exemplos é o registro outorgado pelo esposo para Irma Stapler versando que

[...] o outorgante Leo Stapler, de nacionalidade romena quer reconhecendo que possui sua esposa, a outorgada Irma Stapler, de nacionalidade alemã as qualidades precisas para exercer a profissão de comerciante. [...] concede a mesma autorização para assinar em seu próprio nome, em qualquer parte deste país de acordo com as leis atinentes ao comércio¹⁴.

Quando se reflete sobre as autorizações deve se levar em conta que no Brasil existiam restrições legais impostas as mulheres casadas que impunham limitações relativas sua atuação na gerencia de seus atos. Limitavam dessa forma suas decisões impedindo-as de aceitar herança ou de exercer atividade profissional sem a autorização formal de seu marido, o qual podia, a qualquer momento, suprimir sua aprovação. Essas tensões legais eram relaxadas à medida que surgiam necessidades demandadas pelas transformações do modo de vida das pessoas na cidade e na sociedade.

Imigrantes alemães comerciantes em Porto alegre (1870-1920)

Denominação	Ano	Localização	Atividade	Fonte
Luise Christoffel	1869-1872	Rua da Praia, 475(atual Rua dos Andradas)	Comerciante de moda	GANS, 2004, p. 570
Photographia Alemã- Mme Reeckel	1877	Rua dos Andradas, 80	Atelier de Fotografia	Jornal do Comércio N° 193 29/ 08 /1877
Viúva Claussen	1879 1881-1891	Nada consta Caminho Novo (atual Voluntários da Pátria)	Comercio de ouro Imp. e exportaçã, representa a empresa norte americana de máquinas para a cultura do arroz	A Reforma ano XI nº 295 p.2 1879 Jornal do Comércio 23/ 12 /1891
Guilhermina Weber	1881	Rua dos Andradas, 225	Grande Magazine de Modas	J. do Comércio 01/01/1881
Carolina Abel	1881-1889	Rua General Silva Tavares (atual Rua Marechal Floriano Peixoto)	Comerciante de moda	GANS, 2004, p. 62
Sophia Kersting	1887	Rua da Ponte (Atual Rua Riachuelo)	Comerciante de Moda	GANS, 2004, p. 72
Viúva F. J. Brutschks & Cia	1888-1907	Rua Voluntários da Patria	Importadora de Vidros e louças Porcelanas, lâmpadas e miudezas	http://www.novomilenio.inf.br/santos/h0300g41f.htm http://anunciosteutobrasileiros.blogspot.com.br/search/label/brutschke
Maria	1864-1890	Várzea/Campo Bom	Proprietária (atividade)	GANS, 2004, p. 72

¹⁴Texto compilado do Livro de Registro de Títulos e de Autorizações. Secretaria da Junta Comercial de Porto Alegre, 12 de abril de 1919 (Fundo da Junta Comercial, Maço 23. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Data da consulta 25 de novembro de 2013)

Migrações: Religiões e Espiritualidades

Haslocher		Fim/Campo Redenção (Arredores do atual Parque Farroupilha)	não consta)	
Viúva Scheid	1881-1889	Várzea/Campo Bom Fim/Campo Redenção (Arredores do atual Parque Farroupilha)	Jardineiro (a)	GANS, 2004, p. 72
Josephina Grösehang	1914	Voluntários da Pátria, 277, próxima a Rua Aurora (atual Barros Cassal)	Proprietária de Casa de Pensão	CORREIO DO POVO, n° 61, 14/ 03/1914
Irma Stapler	1919	Nada consta	Comerciante	Livro de Registro de Títulos e de Autorizações. Secretaria da Junta Comercial de Porto Alegre, 12 de abril de 1919 (Fundo da Junta Comercial, Maço 23. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul

8. Enfermeiras e Parteiras

A área da saúde era um dos nichos de trabalho preferidos pelas imigrantes que ao imigrarem trazendo na bagagem alguma formação. Em geral a obstetria era uma das profissões mais exercidas, porque capacitava as mulheres para a realização de partos e dar acompanhamento da parturiente e ao recém-nascido. Esse era o mote dos jornais da época nos quais proliferavam propagandas sobre os serviços realizados por essas mulheres. Ainda foi possível encontrar referencias a algumas dessas imigrantes na pesquisa de Magda R. Gans que efetuou um levantamento no livro de recolhimento de impostos sobre as profissões. A autora revela que a enfermeira Eva Cross (1869), atendia no Beco do Rosário/24 de Maio (atual av. Otávio Rocha) como **Parteira** e a Viúva Strombach (1883) na mesma atividade acolhia parturientes na Rua Santa Catarina (atual Dr. Flores) (GANS, 2004, p. 64,66).

Outrossim, há registros policiais sobre procedimentos clandestinos como a interrupção da gravidez que é o caso da parteira Joana Nemert¹⁵. Consta que esta era parteira e teria provocado um *aborto criminoso* na esposa do Sr. Hugo Gerdau com o consentimento do mesmo que levava a morte da mulher. O delegado arrolou o testemunho de Helena Wagner Mietrich, parteira da família, que na ocasião residia a rua Cel. Vicente, esta disse que quinze dias antes da morte de sua esposa, o Sr Hugo a procurou pedindo sua intervenção para interromper a gravidez ou seja, para provocar um aborto em sua mulher, pois esta se achava grávida, e, em tal estado, seria muito penosa para ela a viagem que pretendiam fazer à Europa.

¹⁵ Informação compilada do Registro de ocorrências Policiais. Códice 44 – Diversos Delitos da Delegacia de Polícia 2º Distrito de Porto Alegre de 23 de abril de 1912 p. 71-72, depositado no acervo do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul



Fonte: Jornal do Comércio, ano 220, s p. 04 out 1890

Helena relatou que por razões éticas negou-se fazer o procedimento, pois, muitas vezes a interferência era fatal e narra outros dois casos em que a parteira Joanna havia realizado procedimentos as mulheres haviam morrido: uma era a Irmã do Sr. Neco (ilegível) Urbano e outra era a de Clara Nova (ilegível). O outro depoimento é proferido pelo médico da família Dr. Wolfgang Schultz, que morava à rua Independência. Os textos jornalísticos da década de 1910, e alguns trabalhos acadêmicos¹⁶ mencionam as parteiras demonstrando a predominância das alemãs nessa atividade já era marcante nas décadas anteriores.

Parteiras e obstetras alemãs em Porto alegre (1870-1920)

Nome	Ano	Endereço	Atividade	Fonte
Eva Cross	1869	Beco do Rosário/24 de maio(atual otávio Rocha	Parteira	GANS, 2004, p. 64,66
Viúva Strombach	1883	Rua Santa Catarina (atual Dr. Flores)	Parteira	GANS, 2004, p. 64,66
Joanna Menert		Nada consta	Parteira	Registro de ocorrências Policiais. Códice 44 –de 23 de abril de 1912
Helena Wagner Mietrich		Rua Cel. Vicente	Parteira de Família (Obstetra)	Jornal do Comércio, ano 220, s p. 04 out 1890
Emilia Nilles e.		Nada consta	Parteira	CARELI, 2008, p.3-4
Bozena Anna Weber		Nada consta	Parteira	CARELI, 2008, p.3-4

¹⁶ No trabalho de Carelli estão citadas as parteiras Joanna Menhert, Emilia Nilles e Bozena Anna Weber. (CARELI, 2008, p.3-4)

9. Proprietárias de escolas/Professoras

Além da saúde verifica-se a partir do final do século XIX o aumento da parcela das mulheres que experimentaram e vivenciaram trabalho docente na cidade, o que se constata na proliferação dos anúncios nos jornais que discriminavam os serviços oferecidos pelas professoras. O levantamento efetuado em vários acervos indica as imigrantes alemãs como proprietárias de estabelecimentos chamados de escolas onde na verdade se ministrava cursos específicos aplicados pelas professoras em suas próprias casas.

Entre as imigrantes educadoras a autora cita aquelas estabelecidas na Rua Catarina (atual Rua Dr. Flores) como Liena Bohse (1862) **Proprietária de Escola para Meninas**, Joane Engel 1869-1885 como proprietária de **Escola para moças** e Amalia Engel (1869-1881) também como proprietária de **Escola para moças** (GANS, 2004, p. 65).

Mais adiante a autora assinala para outras educadoras sem especificar o endereço onde as aulas eram ministradas, entre elas estão a alemã Frl. M. Geltscher (1881) com escola para moças com pensionato; Irmãs Emilie e Caroline Wenning (1887) com escola para moças, pensão e trabalhos manuais; Martha Knorr (1877) como professora particular proveniente da Europa e Josephne Siedrer (1884): como professora particular proveniente da Europa (GANS, 2004, p. 77).

Através de variadas representações, práticas sociais, de uma multiplicidade de trajetórias e experiências, entende-se que algumas mulheres, fazendo-se professoras, buscaram exercer, por necessidade, econômica ou não, uma profissão que as colocava na esfera pública (SCHUELER, 2005, p. 6-7).

Certifica-se um número significativo de imigrantes atuando na educação sendo absorvida pela comunidade “alemã” sugerindo o interesse em preservar a cultura escolar e a língua alemã, entretanto se deve pensar que a comunidade alemã de Porto Alegre não era composta por grupos homogêneos. Cada grupo deu sua parcela para a construção e reconstrução da diferença dos limites étnicos fazendo com que os alemães fossem vistos e sentidos como um grupo diferente da sociedade em que estavam vivendo.

Migrações: Religiões e Espiritualidades

Imigrantes alemãs Proprietárias de escolas/professoras em Porto alegre (1870-1920)

Nome	Ano	Endereço	Atividade	Fonte
Liena Bohse	1862	Rua Catarina (atual Rua Dr. Flores)	Proprietária de Escola para meninas/ Professora	GANS, 2004, p. 65
Joane Engel	1869-1885	Rua Santa Catarina (atual Dr. Flores)	Proprietária de Escola para moças/ Professora	Idem
Amalia Engel	1869-1881	Rua Santa Catarina (atual Dr. Flores)	Proprietária de Escola para moças/ Professora	Idem
Martha Knorr	1877	Nada consta	professora particular proveniente da Europa	GANS, 2004, p. 77
Frl. M. Geltscher	1881	Nada consta	escola para moças com pensionato	Idem
Josephne Siedrer	1884	Nada consta	como professora particular proveniente da Europa	Idem
Irmãs Emilie e Caroline Wenning	1887	Nada consta	escola para moças, pensão e trabalhos manuais	Idem

10. Operárias

Enquanto algumas imigrantes exerciam atividades que se desenrolavam através de relações que denotavam uma posição social de destaque como as comerciantes arroladas anteriormente, outras exerciam atividades na indústria como operadoras de máquinas que, geralmente eram tidas como rudimentares pertinentes aos quefazeres masculinos. Uma das mulheres que efetuavam trabalhos dessa natureza era Luiza Baumer (?), natural da Alemanha conforme registro das operações da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre trabalhava como operária assistente de maquina de carvão. Ela deu entrada no Hospital em virtude de acidente de trabalho no qual teve o antebraço decepado.

Registro das	
N.º de ordem	Nome, idade, naturalidade, profissão, leito
	<p>MOLESTIA Anamnese, symptoms, diagnostico</p> <p><i>Luiza Baumer, 31 anos, alemã, operaria</i></p> <p><i>Arrequecimento do antebraço direito (acidente de maquina de carvão)</i></p>

Operações			
Data da operação	Operação, detalhes	Anestesia	OBSERVAÇÕES
27 de Setembro 74	amputação do braço direito no terço superior (Jull)	obtução com éter	seu braço direito muito sangrento e a operação a ser feita com cuidado e a ser feita com um assistente -

Fonte: Registro de Operações – 5ª seção – Dr. Sarmiento Leite 29/09/1894

No documento lê-se *Luiza (?) 31 anos, natural da Alemanha, operária de profissão. Diagnóstico de amputação do braço direito em virtude de acidente que ocasionou o arrancamento do antebraço direito.* Ao que tudo indica ela trabalhava em uma fábrica a vapor de fumos, cigarros e charutos similar a Grande Fábrica a Vapor de José A. Picoral, situada na rua Hoffman, nº 1 em Porto Alegre conforme informa a Revista Globo, no ano de 1920 (<pufal.blogspot.com.br>). Isso pode ser inferido porque são encontrados anúncios da firma Amaro da Silveira & Cia¹⁷ solicitando “moças” para fazer cigarros, a Praça Visconde do Rio Branco, nº 5 (CORREIO DO POVO, nº 54. 08/03/1914). O trabalho feminino nas fábricas de cigarros, charutos e fósforos era identificado em funções que requeriam destreza manual: como empacotadoras e/ou as enroladoras de cigarros e charutos. Entretanto é necessário frisar que em contraponto aos trabalhos manuais efetuados pelas mulheres havia operárias executando trabalho rudimentar nas máquinas a vapor. (ARAVANIS, 2006, p. 1)

Observa-se que a indústria de era um nicho de trabalho para as imigrantes visto que segundo M. Rago (1997) o governo brasileiro, desde o século XIX, procurou atrair milhares de imigrantes europeus para trabalhar tanto na lavoura, nas fazendas de café, quanto nas fábricas que surgiam nas cidades, substituindo a mão de obra escrava. A participação as imigrantes era expressiva

[...] As mulheres operárias estrangeiras, de acordo com o censo de 1890, eram 119.581 e representavam 34% do total de operários, e estavam

¹⁷ Amaro da Silveira & Cia : Esta casa de Porto Alegre, fundada em 1900, além de possuir uma fábrica a vapor de cigarros e charutos, refinação de açúcar e torrefação de café, faz também o comércio de importação e exportação. Importava: farinha de trigo, da Argentina; de Portugal, sardinhas, vinhos e conservas; da França, conservas e papel para cigarros; da Espanha, frutas secas; e vende estes produtos por todo o estado do Rio Grande do Sul, Mato Grosso, Rio de Janeiro, Santa Catarina e outros portos do país. Exporta fumo para a Argentina e para o Uruguai. Tanto a fábrica de fumos, como a refinação de açúcar e os escritórios da firma ficavam situados à Praça Visconde do Rio Branco, 1, 3, 5 e 7 e, davam fundos para a margem do Rio Guaíba onde havia um trapiche próprio, para embarque e desembarque. A casa contava com 25 empregados (<novomilenio.inf.br>).

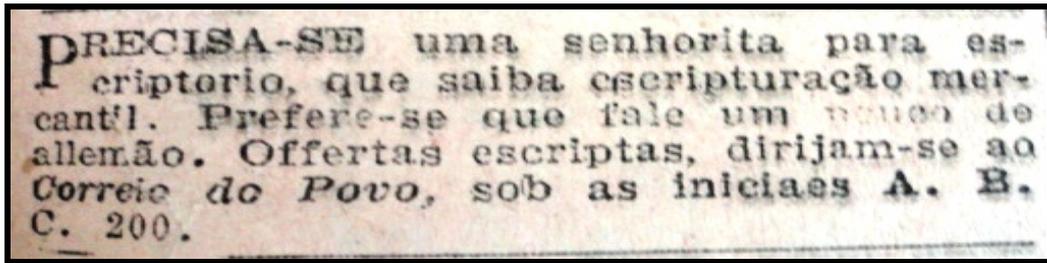
empregadas em sua maioria na indústria têxtil, isto é, trabalhavam com fiação e tecelagem. Em 1894 a participação de mão de obra feminina na indústria têxtil na cidade de São Paulo representava 67,62% do total de operários, e no levantamento do ano de 1901 totalizavam 49,95%, sem contar as crianças operárias do sexo feminino. A participação feminina na indústria têxtil continuou a crescer após a Primeira Guerra Mundial. No ano de 1920, foi recenseado um total de 247 indústrias que trabalhavam com gêneros têxteis, 34.825 operários [14.352 (41,21%) eram homens e 17.747 (50,96%) eram mulheres] (RAGO, 1997, 580).

No Rio Grande do Sul foi nos anos de 1880 1895-1900 que ocorreu o “primeiro surto industrial”. Neste período se criaram condições históricas para que ocorresse um desenvolvimento particular e distinto da Província de São Paulo. Sandra Jatay Pesavento evidencia que parte da industrialização resulta da evolução do artesanato que recebeu investimento significativo de grupos de imigrantes chegados década antes à Província. Essa industrialização teve geograficamente como um de seus núcleos a cidade de Porto Alegre. (PESAVENTO, 1991, 27-28).

O ideal de modernidade, de acordo com os defensores do positivismo pertencentes a elite gaucha era refletido pelo incentivo dado à implantação de indústrias. Neste contexto surgiram, em Porto Alegre indústrias como a Neugebauer (1891), Gerdau (1901) e a Wallig (1904) entre outras. No final de 1910 o Censo Municipal indicava que Porto Alegre contava com 2.294 casas de comércio e 154 fábricas e 149 oficinas.

11. Serviços de Escritório/Escriturário/Contador

Não eram raros os anúncios solicitando mulheres para serviços de escritório dando preferência para as candidatas que tivessem conhecimento em escrituração mercantil e que falassem alemão, provavelmente para trabalhos burocráticos relacionados à importação e exportação de mercadorias. A demanda por essa categoria de profissional refletia o significativo crescimento econômico e populacional de Porto Alegre decorrente do fluxo de imigrantes alemães e italianos e ex escravos para a capital que fomentavam o comércio do seu porto

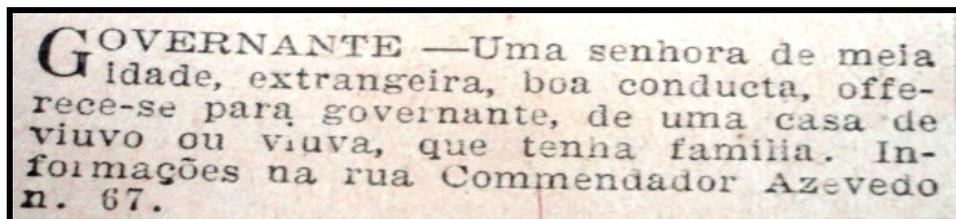


Fonte: Correio do Povo nº 58 11/01/1914

Desse modo, as imigrantes alemãs encontraram em Porto Alegre um campo de possibilidades para exercerem atividades profissionais pertencentes à esfera pública e consideradas masculinas. Nesse cenário estava Mademoiselle Carolina Henaingues, guarda-livros que executava serviços de contabilidade empresarial. Madame complementava seus rendimentos ministrando aulas de *escripturação* mercantil e outras disciplinas lecionando em casas de família ou em sua residência. Ao que tudo indica esse foi o início das escolas técnicas de qualificação profissional que surge para atender o mercado em ascensão.

12. Domesticas/Governantas

Entre as imigrantes vale lembrar as que trabalhavam em casas de famílias conforme se observa no anúncio de mulher oferecendo o serviço de cozinheira e outro posterior solicita uma governanta estrangeira de meia idade. As alemãs tinham tradição de trabalho como governantas e esse costume inspirou escritores nacionais para construir enredos que povoaram o imaginário social brasileiro¹⁸.



Fonte: Correio do Povo nº 54e Porto Alegre, 06/03/1914.

Em muitos casos ao migrarem para o Brasil, as alemãs ficavam viúvas logo que chegavam ou até mesmo ao longo do percurso, desse modo necessitavam buscar

¹⁸ O livro *Amar, verbo intransitivo*, de Mário de Andrade, publicado em 1927, conta a história de Elsa, uma governanta alemã contratada por um membro da burguesia industrial paulistana para iniciar sexualmente seu filho adolescente. Fräulein conquista rapidamente a família, contudo não se acostumou com a cultura dos novos-ricos brasileiros: alimentava a esperança de voltar para a Alemanha que abandonara depois da Primeira Guerra Mundial e em sua terra se casar com o homem dos seus sonhos.

recursos financeiros de sobrevivência para elas e para os filhos que na maior parte das vezes eram em grande número. Aquelas que não possuíam qualificação buscavam colocação de “domésticas¹⁹”, isto é, eram responsáveis pelos cuidados da casa nas quais executavam serviços pertinentes ao seu cotidiano.

Considerações finais

Verifica-se nesta investigação que entre os anos de 1880 e 1920 as mulheres imigrantes integravam-se economicamente na nova sociedade onde encontraram um grande número de patrícios já estabelecidos com a preferência no mercado de trabalho. A mostra de documentos confirma assertiva de Constantino de que o *ato de migrar consiste em um deslocamento de diferentes pessoas em diferentes tempos e espaços, qualificados econômica-política e culturalmente*. Neste mesmo período a documentação demonstra a existência da multiplicidade étnica dotando a cidade de muitas vozes. Esse fator denota uma diversidade cultural que originava uma tensão social constante e acabava nas páginas dos jornais, na justiça ou nos hospitais.

A partir das fontes estudadas pode-se inferir que um número significativo de imigrantes eram proprietárias de comércio e nesse cenário destacavam-se D. Guilhermina Weber, Luise Chistoffel e irmãs, a Viúva Claussen, M. M. Heeckell, Josephina Grösehang, a Viúva F. J. Brutschks, Irma Stapler e todas as mulheres autorizadas pelos maridos a negociarem em seus nomes (nomes delas e deles respectivamente). Em muitos casos essas mulheres foram responsáveis pela implementação de novas tecnologias em muitos casos inovando técnicas de trabalho existentes no período.

As inovações tanto nas técnicas como no aparato podem ser verificadas no material de propaganda possibilitando inferir sobre uma intensa rede de negócios que as conectava Porto Alegre à Europa. Também é possível afirmar que se sobressaíam as imigrantes trabalhando em atividades que requeriam determinado grau de instrução e qualificação como as obstetras formadas em escolas na Europa e em Porto Alegre, as professoras, as contadoras, auxiliares de escritório empresariais.

¹⁹ Designação que indicava o trabalho da mulher nos domínios do lar como cuidar dos filhos, preparar as refeições, cuidar das roupas da família, enfim, tudo pertinente aos cuidados e a harmonia do lar enquanto ao homem cabia a manutenção financeira.

Ressalta-se que as mulheres qualificadas eram na maioria alemãs seguidas pelas italianas procedentes das cidades. Os documentos relativos as parteiras mostram a existência de relações tencionadas pelo poder, pelo lugar, pelas demandas e entre elas próprias que as coloca de um e de outro lado da lei.

Por outro lado se deduz que existiram as imigrantes menos favorecidas como Luiza Baumer (?), executando trabalhos de menos “valia”, que eram pertinentes as camadas menos favorecidas como, as governantas, as cozinheiras, as lavadeiras, as costureiras, as cigarreiras e as parteiras de prática. Como eram atividades da “raia miúda” da sociedade muitas das referencias à estas mulheres são encontradas somente em ocorrências policiais, processos, nos arquivos da Santa Casa ou nas notícias policiais dos jornais.

Constata-se que um número significativo de imigrantes que exerceram atividades em espaços públicos por que ficaram sem os maridos. Era eles que até então proviam o sustento da casa, na ausência dos maridos, as mulheres se viam obrigadas a assumir junto com os filhos, a tomar a frente dos negócios da família e da prole como a Viúva Claussen, Viúva F. J. Brutschks.

Para concluir pode-se dizer que como estratégia de inserção social as imigrantes lançavam mão de artifícios, como as autorizações, a propaganda na imprensa e as redes de relações que ocorriam na região central de Porto Alegre, com raras exceções. Ao divulgarem seus negócios e aptidões elas reivindicavam seu lugar e sua visibilidade como indivíduos produtores de bens e serviços que encontraram espaços em uma sociedade em desenvolvimento. Algumas imigrantes como Josephina Grösehang e a esposa do Sr. Hugo Gerdau foram vítimas da violência doméstica, a primeira por trabalhar e não ceder ao ciúme e a segunda por não contrariar a exigência do marido.

Provavelmente nunca se conhecerá o desfecho da história das mulheres aqui arroladas, entretanto, os documentos que fazem referências a elas permitem refletir sobre suas vidas e, ao mesmo tempo traçar um mapa relativo aos espaços nos quais elas transitaram e os cenários de trabalho nos quais atuaram. A invisibilidade imposta a maioria das mulheres imigrantes fez com que as lembranças relativas às suas histórias se esvaneceram nos vãos da história deixando um enigma sobre suas vidas. Contudo, muitas imigrantes possibilitaram através de registros deixados - vestígios guardados nos arquivos dos museus que ainda podem ser perseguidos - a reconstituição de suas trajetória de vida.

Fontes

Acervo do Museu de Comunicação Hipólito da Costa

-Jornal A Reforma, ano XI, nº 295, 21 jan 1870

-Jornal A Reforma, ano XI, nº 295, p. 1879

-Jornal do Comércio, 29 ago 1877

-Jornal do Comércio, 01 jan 1881

-Jornal do Comércio, 05 jan 1881

-Jornal do Comércio, nº 220, 04 out 1890

-Jornal do Comércio, 23 dez 1891

-Jornal Correio do Povo 11 jan 1914, nº 58

-Jornal Correio do Povo, 06 mar 1914, nº 54

-Jornal Correio do Povo, 13 mar 1914, nº 61

-Jornal Correio do Povo, 17 mar 1914, nº 63

-Jornal Correio do Povo, 04 abr 1914

-Jornal Mercantil, nº 02 03 jan 1891

Acervo da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre

-Registro de Operações – 5ª seção – Dr. Sarmiento Leite 29/09/1894

Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul

-Livro de Registro de Ocorrências Policiais - Códices da Polícia, Livro 77, p. 71. Ano: 1900

-Livro de Diversos Delitos da Delegacia de Polícia – Códice da Policia, Livro 44- 2º Distrito de Porto Alegre 23/04/1912 página 71, 72

-Fundo da Junta Comercial. Maço 23, data da consulta, 25, nov., 2013.

-Acervo de Fotografias, Pasta 75, c.p. 57 de 1875 data da consulta, 25, nov., 2013

Referências

AMARO DA SILVEIRA & CIA . Disponível em

www.novomilenio.inf.br/santos/h0300g41b.htm. Acesso 04, set, 2014.

ANDRADE, Mario de,. **Amar, verbo intransitivo**. Belo horizonte — Rio de janeiro; Villa rica editoras reunidas limitada, 1994.

ARAVANIS, Evangelina. **Ao homem, a madeira e os metais; à mulher, a família e os tecidos: um estudo das lógicas de gênero que nortearam a organização do trabalho fabril no Rio Grande do Sul nos primeiros anos da República (1889 a 1920)**.In:

Simpósio Temático. Canoas: Universidade Federal de Santa Catarina; 2006.

CARELI, Sandra da Silva. **As transformações no ofício de partejar nas décadas iniciais da República no Rio Grande do Sul** .2008. Disponível em: [http://eeh2008.anpuh-](http://eeh2008.anpuh-rs.org.br/resources/content/anais/1212240040_ARQUIVO_ANPUH2008.pdf)

[rs.org.br/resources/content/anais/1212240040_ARQUIVO_ANPUH2008.pdf](http://eeh2008.anpuh-rs.org.br/resources/content/anais/1212240040_ARQUIVO_ANPUH2008.pdf) Acesso 04, set., 2016

CONSTANTINO, Núncia Santoro de. In: **Nas entrelinhas da narrativa: vozes de mulheres imigrantes**. Revista de Estudos Ibero-Americanos. Pucrs, v. XXXII, n.1, p. 1-225, junho de 2006. P

_____. **Partir, transitar e chegar. Imigrantes Italianos no Rio Grande do Sul (1889-1930)**. 2010. Documento manuscrito. p.18 Local: Laboratório de Pesquisa em História Oral. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

CHIZZOTTI, A. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. São Paulo: Cortez, 2006.

DAMASCENO, Athos. **Artes Plásticas no Rio Grande do Sul (1755-1900)**.Porto Alegre: Globo, 1971.

DEVOTO, Fernando. **Historia de La inmigración em La Argentina**. Buenos Aires: Sudamericana, 2009.p.41-2

FLORES, Hilda A. Hübner. **Sociedade, preconceito e conquistas**. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1989

F. J. BRUTSCHKS & CIA. (Imagem) Disponível em:<

<http://anunciosteutobrasileiros.blogspot.com.br/search/label/brutschke>> Acesso 04, set., 2016

_____. **Impressões do Brazil no século vinte**.

Disponível em: <http://www.novomilenio.inf.br/santos/h0300g41e.htm>. Acesso 29, ago., 2014.

GANS, M. **Presença teuta em Porto Alegre no século XIX (1850-1889)**. Porto Alegre, 1996. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio Grande

do Sul (UFRGS).

GINZBURG, Carlo. **“Sinais: raízes de um paradigma indiciário”** IN **Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História**. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

____ GINZBURG, CARLO. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distancia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HEGEL, G. W. F.. *Filosofia do Direito*. Lisboa, Guimarães Editora, 1992, par. 196, p. 187. Idem. *A Sociedade Civil Burguesa* Lisboa, Editorial Estampa, 1979. p.82.

KRAWCZYK, Flavio. **Arte incidental e mostras de artes plásticas em Porto Alegre entre 1875 e 1903**. Porto Alegre, v. 8, nº 14, p. 55-60 maio, 1997.

MARIUCCI, Elza Marques; NALESSO, Ana Patrícia Pires. **A mulher na perspectiva do mercado de trabalho no Brasil**. Iniciação Científica CESUMAR, junho, 2006, v.8, n.01, p, 43-48. Edição Especial. Disponível em:
<http://www.cesumar.br/pesquisa/periodicos/index.php/iccesumar/article/view/135> Acesso 12, set., 2014.

MORAES, Roque. Uma tempestade de luz: a compreensão possibilitada pela análise textual discursiva. **Ciência & Educação**, Bauru, SP, v. 9, n. 2, p. 191-211, 2003

PERROT, Michelle. **As mulheres e os silêncios da história**. Bauru/SP: EDUSC, 2005, 320 p.

PESAVENTO, Sandra Jatay. **Os industriais da República**. Porto Alegre: IEL, 1991.

RAGO, M. **Trabalho Feminino e sexualidade**. In: PRIORI, M. Del (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997. p. 578 a 606

Revista do Globo, 1920. Disponível em

<http://pufal.blogspot.com.br/2011_08_01_archive.html> Acesso 13 agosto., 1916

SILVA, Haike Roselane Kleber. **O imigrante e a rua: Imagens da cidade de Porto Alegre na perspectiva de quem chega**. *Revista História Social*, Campinas – SP, nº10, 2003, p. 55-72

SCHUELER, Alessandra Frota Martinez de, **O Rio de Janeiro oitocentista, suas escolas e seus professores (1854-1890): notas de pesquisa**. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História da ANPUH, Londrina, 2005.

A TRAJETÓRIA DE UM MILITAR PRUSSIANO NO RIO GRANDE DO SUL, SÉCULO XIX

Jonathan Maciel Brutschin Fernandes*

*Licenciado e bacharel em História pela PUCRS

Especializando-se em História do

Rio Grande do Sul na UNISINOS

Orientado pela Dra. Maíra Vendrame

Resumo: Este trabalho tem como objetivo analisar os espaços de atuação e sociabilidades vividos pelos indivíduos que chegavam ao Rio Grande do Sul em meados do século XIX através da memória de um imigrante europeu. O militar prussiano Ernst Müzell, ainda jovem, migra ao Brasil através do contrato com o governo imperial para participar dos combates contra Rosas da Argentina. As redes de contato, os locais por onde circulou, o desempenho como agrimensor e as atividades nos diversos campos, como no intelectual, serão estudados através da presente pesquisa. Utilizamos como fonte principal a tradução do diário de Müzell que começa a ser escrito algum tempo antes de seu embarque ao Brasil. Ao seguir a trajetória de um indivíduo, acreditamos ser possível levantar aspectos variados sobre a sociedade sulista, como as possibilidades de atuação dos imigrantes que chegavam ao Rio Grande do Sul, os motivos de atração e as experiências vivenciadas pelos mesmos na nova realidade.

Introdução

Trabalhar com relatos de viajantes é vantajoso quando queremos saber a visão do estrangeiro sobre determinados lugares e contextos diferentes de sua terra natal. O nativo de determinado local pode não ter consciência das peculiaridades da sua região de origem se nunca tiver ido para outras localidades. Assim, geralmente ganhamos mais elementos para fins de comparação e estudo. Por isso, resolvemos trabalhar com o diário de Karl Ernst Ludwig Müzell, nascido em 18/07/1824 em Skietz, cidade na Silésia, então pertencente à Prússia, e que ainda jovem migra ao Brasil. Este diário foi traduzido por sua neta Anna Maria Câmara Silveira.

Particularmente, Müzell deixou uma ótima contribuição para estudos da História brasileira do século XIX, pois fez relatos precisos das localidades pelas quais passou quando em viagem de Hamburgo até a província de Rio Grande. Por ser um homem culto, suas descrições eram muito bem-feitas, e nos dão uma boa visão da vida cotidiana durante o período do Brasil Império. Contudo, Müzell não contribuiu apenas para estudos atuais, pois teve atuação destacada no sul do país, trabalhando inclusive com

agrimensor na primeira colônia germânica da província de São Pedro, atual estado do Rio Grande do Sul.

No presente ensaio, trabalhamos com o seguinte problema: o que fez com que Müzell, então militar prussiano com boa instrução resolvesse migrar para o Brasil sem familiares e lá se estabelecesse e se adaptado ao ponto de ser reconhecido por prestar relevantes serviços não só a comunidade de migrantes alemães mas ao país como um todo?

Como objetivo principal, tivemos a pretensão fazer uma análise do diário de Müzell, contextualizando com a história da Província de São Pedro, palco de importantes acontecimentos durante o século XIX. Assim, utilizamos como fonte, além do referido diário, estudos historiográficos sobre a imigração e sociedade de origem germânica na referida província. Nos utilizamos tanto de uma historiografia mais antiga como de uma mais moderna, que nos traz novas teses e problemas.

Por questão de espaço, procuramos não fazer uma análise aprofundada de certos trechos encontrados no diário e que nos trazem algumas questões importantes, como urbanização, por exemplo, mas apenas comprovar ou não, o que a historiografia tem nos trazido até então. Outro ponto importante de ressaltar, é que nos utilizamos apenas do início do diário de Müzell, deixando o restante para pesquisas futuras.

2. Karl Ernst Ludwig Müzell e sua partida

Ao analisarmos a biografia de Karl Ernst Ludwig Müzell, prussiano que migrou para o Brasil com 26 anos de idade, acabamos nos voltando para importantes acontecimentos da história riograndense e brasileira, principalmente para questões envolvendo a imigração germânica no estado do Rio Grande do Sul. Neste sentido, trabalhamos com a categoria de migração chamada “de carreira”, onde o indivíduo se desloca respondendo a oportunidades de ocupação de postos oferecidos por uma organização a que pertence ou associado a uma profissão que já exerce (TILLY, 1978).

Müzell, soldado prussiano do exército dissolvido de Schleswig-Holstein*, com medo de ser preso acusado de deserção, acaba se escondendo na cidade de

*Região disputada entre germânicos e dinamarqueses. O conflito (1848-1851) terminou com a vitória da Prússia, que a anexou ao território alemão. Contudo hoje a região pertence à Dinamarca em definitivo.

Hamburgo. Se comunica através de correspondências com seus pais, Karl Müzell (*burgermeister** em Skietz) e Anna Louise Von Wedel (nobreza) que o aconselham a permanecer escondido. Nesta cidade, acaba não encontrando atividade laboral disponível para se manter, mas vem a receber três propostas de migração para o “novo” continente: poderia ir para a América do Norte, para o Oeste da América Central, ou para o Brasil. A proposta de viagem ao Brasil lhe pareceu mais vantajosa, pois seria subsidiada pelo governo brasileiro, já que havia o interesse na imigração germânica, e ali já teria ocupação, primeiramente como soldado e talvez mais tarde como colono.

Neste contexto, o império dos trópicos necessitava de colonos para ocupar áreas devolutas do sul do Brasil e para ajudar na produção de gêneros alimentícios para a própria população, pois o que havia predominantemente, até então, era uma economia voltada à exportação. Se fazia necessário também, braços que servissem nas campanhas militares do exército imperial e que ajudassem a proteger as fronteiras dos temidos ataques castelhanos (CUNHA, 2006).

Enquanto que no sul do Brasil havia uma preocupação em relação ao tamanho diminuto de sua população, em certas cidades alemãs a preocupação era com o “excesso” populacional, já que a sociedade não conseguia integrar todas as pessoas em suas atividades econômicas. Algumas cidades, como Hamburgo e o Grão-Ducado de Mecklenburg-Schwerin, começam a expulsar os inúmeros “vagabundos” que circulavam por suas ruas, fruto das altas taxas de desemprego e da falta de terras, já que elas se concentravam nas mãos de poucas famílias. No caso de Mecklenburg-Schwerin, os desocupados eram internados coercitivamente em casas de correção (MÜHLEN, 2010).

Então, no dia 8 de março de 1851, ainda em Hamburgo, Müzell assina um contrato com o governo brasileiro para um período de quatro anos no Brasil para lá servir como militar no contexto da Guerra contra Rosas, também conhecida como Guerra do Prata (1851-1852) ocorrida na região do rio da Prata, um estuário criado pelos rios Paraná e Uruguai. Este conflito ocorreu porque Juan Manuel de Rosas, eleito o governador de Buenos Aires, tinha o plano de ocupar e integrar o território do antigo Vice-Reinado do Prata, que abrangeria os territórios do Uruguai, Paraguai e Bolívia, assim tornando a Argentina a principal potência da América do Sul.

Müzell fica alojado por conta do governo brasileiro no alojamento do

*Em tradução livre para o português, prefeito.

Hospedeiro Reimers até o dia 2 de abril, quando embarca no navio Danzig destinado à viagem. Na embarcação já estavam a 2ª Companhia de Infantaria e um Comando de Artilharia de 60 homens. Já no dia 5 de abril, à tarde, a âncora do navio é recolhida e o mesmo é rebocado por um vapor até Stade, pequena cidade de Hanover para receber o resto das provisões. O narrador inicia assim os minuciosos relatos da viagem e dos locais por onde a embarcação passa, como por exemplo, a costa da Inglaterra e o arquipélago da Madeira. Chama a atenção para o primeiro temporal assistido em alto-mar, pois lhe causou uma profunda impressão.

As enormes e bravas ondas que jogavam o navio como uma bola para todos os lados, ora para cima, ora para baixo das águas, subiam como montanhas e espumando e rugindo se quebravam sobre as bordas do navio com um barulho de trovões. Ao longe a ventania parecia revolver o mar de dentro para fora, na escuridão da noite, e as luzes do navio, quase que totalmente apagadas, deixavam tudo num tom azulado, tétrico, impressionante. (MÜZELL, p. 4)

Outro trecho interessante da viagem se dá quando o navio atravessa a Linha do Equador, fazendo a passagem do hemisfério Norte ao hemisfério Sul.

O pensamento é singular quando a gente se encontra na linha divisória dos dois hemisférios. Sem notar a gente transpõe a divisa gigantesca da terra entre a parte sul e a norte do globo, mas um único olhar no mapa, mostra que o precipício separa o navio da Pátria distante. No fundo descobri a verdade das palavras de Alexandre Von Humbolt, o qual disse: “Nós sentimos uma coisa indescritível, uma expressão singular, quando a gente se aproxima do Equador e mais ainda quando a gente o transpõe de um hemisfério ao outro; as estrelas que observamos quando crianças, aos poucos sumindo e por fim, desaparecem completamente, nada desperta no viajante uma lembrança mais viva na enorme distância que o separa da sua pátria, como a visão de um firmamento desconhecido.” (IDEM, p. 6)

Müzell fica maravilhado ao avistar o Cruzeiro do Sul, constelação de estrelas que mais lhe chama atenção, uma vez que, do hemisfério norte a mesma não pode ser avistada. Devemos ressaltar, que esta constelação era extremamente importante para a orientação de viajantes no passado, pois a mesma aponta sempre para a direção sul.

3. A chegada em solo brasileiro

Já no dia 5 de março é avistado o Cabo Frio e no dia 6, a embarcação divisa a costa brasileira, “a qual, em toda a sua beleza e majestosa grandeza, estava em nossa frente”. A entrada no Porto do Rio de Janeiro é descrita pelo narrador como maravilhosa e como um dos mais notáveis pontos da Terra. Assim, o viajante continua numa ótima descrição da geografia e arquitetura do lugar, descrevendo a baía do Rio de Janeiro.

A esquerda fica a Cidade do Rio com sua torres e suas fortalezas parcialmente na costa, e parte com suas construções subindo pelos morros, no lado direito vê-se a pequena Cidade de Niterói, cercada de matas e rochas, cobertas de lindas e verdes palmeiras, que encontram seus observadores. Entre Niterói e o Rio a ligação é feita com barcas que saem de hora em hora, com grande movimento. (MÜZELL, p. 8)

Cita a Serra dos Órgãos, uma cadeia de montanhas, os morros, cidades, matos e fortes com importantes baterias localizadas em rochedos, que surgem de dentro do mar e também construídos dos dois lados da entrada da baía para defesa da Cidade.

Desta maneira o Rio de Janeiro, com sua baía e suas redondezas oferece o mais lindo e completo quadro de todas as maravilhas da natureza e talvez de toda a terra e parece que a Criação empregou toda sua força e esbanjou todos seus encantos ao fazer surgir este ponto. Todo o estrangeiro que chega pela primeira vez, a esta capital de toda América do Sul, fica encantado e admirado do aspecto de majestade, beleza, grandeza, exuberância e alegria. (IDEM, p. 8)

Chama a atenção para a noite da baía, com a cidade iluminada, com uma enorme quantidade de navios de todas as nações no porto, o cantarolar dos marinheiros e o monótono e melancólico canto dos negros que passavam remando. O viajante fica encantado com a paisagem, construções e variedades de “tipos” na cidade do Rio de Janeiro. Construções em estilo inglês, espanhol, português e até italiano. Já quando na cidadezinha de Desterro, ilha de Santa Catarina afirma que há vinte moradores alemães, mas na ilha toda havia mais ou menos duzentos.

Já no final de agosto, continuaram viagem até a província de Rio Grande, na sua costa cheia de rochedos, o que exige da tripulação do navio muita atenção, especialmente na entrada do porto, que é cercado de cômoros de areia. Contudo, não desembarcam na cidade, seguindo em navios menores até a cidade de Pelotas.

Müzell então descreve um pouco da cidade de Pelotas e de sua economia, falando da indústria do charque bovino, então principal atividade econômica da província de São Pedro. Cita algumas desordens entre os militares viajantes, mas culpa o governo, porque não mantinha oficiais efetivos na tropa, não disponibilizava armas suficientes, além de enviar o soldo de maneira irregular. Isso faz com que alguns militares viessem a desertar. Acaba ocorrendo também o suicídio de um tenente jovem, sendo o motivo a melancolia, segundo Müzell.

Continuando sua descrição da região diz que as redondezas de Pelotas são encantadoras, e que são convidativas para excursões. Assim, em final de outubro, visitam a Colônia Alemã situada na encosta da serra, a quatro léguas de distância, e no caminho matam uma grande cobra, mas que Müzell achava que não fosse venenosa.

Neste período, ocorre a deserção de 22 homens, mas que, alguns dias depois, foram capturados por homens da Cavalaria Nacional, exceto 5, mortos durante tiroteios.

Müzell foi mandado para Rio Grande para receber o soldo e as provisões das tropas. Ele teve uma péssima impressão da cidade e de sua precária estrutura. Também se sentiu mal acolhido pela população, ao contrário do que ocorria em Pelotas. Ficou sabendo da deserção de dois companheiros, que se juntaram às fileiras de Rosas em Buenos Aires, e da morte de outro. Enquanto isso, no sul, perto de La Plata, em Moron, aconteceu no dia 6 de março de 1952, a única batalha desta temporada, e na qual de todo o batalhão alemão, só 34 homens de infantaria e alguns pioneiros que tinham entrado para o batalhão brasileiro tomaram parte.

Os primeiros – saíram-se muito bem e se atiraram contra o inimigo, com altos brados de “hurrah”. Em consequência desta infeliz batalha para a República Argentina, Rosas fugiu com sua família e seu Estado-Maior, para a Inglaterra. Oribe tomou conta de Buenos Aires e fez as tropas brasileiras retrocederem de La Plata. (MÜZELL, p. 18)

Em sua viagem à cidade de Porto Alegre, meses depois, diz não ser possível descrever a encantadora situação da cidade e de seus maravilhosos arredores;

Porto Alegre tem muita semelhança com Rio de Janeiro. Aqui se encontram muitos alemães, muitos que aqui residem e outros que residem nas colônias próximas de São Leopoldo; o som da língua pátria em toda parte, os hábitos europeus – dos moradores, tudo isso é capaz de despertar nosso desejo de futuramente encontrar aqui nosso descanso. (IDEM, p.30)

Neste ponto, podemos observar como pode ser tranquilizador quando um estrangeiro, em terras distantes, depois de milhares de quilômetros de viagem, encontra pessoas com a mesma língua e os mesmos costumes que os seus. Outro ponto importante é o papel estratégico desempenhado pelas redes na sociedade receptora do migrante, entrando aí os vínculos comunitários no período de integração à nova sociedade, estudados segundo uma série de indicadores, como padrões residenciais, ocupacionais, matrimoniais e o vigor das associações étnicas (RAMELLA, 1995).

Podemos confirmar, também, a tese de Witt (2008), na qual afirma que os imigrantes alemães circularam por várias áreas da Província de Rio Grande durante o século XIX, não ficando restritos apenas a áreas destinadas à colonização alemã.

Conclusão

As descrições de Müzell são esclarecedoras, e ajudam os historiadores e demais leitores de seu diário a ter uma imagem de como era a vida nas cidades brasileiras mais pujantes do Brasil em meados do século XIX.

Na casa em que ficou hospedado em Porto Alegre, podia observar a frente um enorme campo, onde passavam transeuntes e cavaleiros, em todos os trajes, onde os negros faziam seus jogos e os soldados seus exercícios. Diz que o local era cercado por casas de diversão, lindas residências. Houve um momento em que Müzell foi convidado à casa do Presidente da Província, Cansação do Sinimbú, e lá o grupo que se reuniu acabou conversando em alemão, inglês, francês e português devido a origem de cada um de seus integrantes. Isso ajuda a desconstruir a imagem que muito se transmite de que as diferentes etnias que migraram para o Brasil, sobretudo a alemã e italiana, esta em momento posterior, costumavam viver isoladas uma das outras.

Outro aspecto interessante é a questão negra no sul do país, já que, até a década de 1980, muitos historiadores afirmavam que eram poucos os negros na Província de São Pedro devido ao modo de produção predominante então nesta região. Hoje em dia, esta tese já foi deixada de lado por meio de pesquisas mais recentes, que tratam das contribuições dos negros para a cultura riograndense.

Referências

CUNHA, Jorge Luiz da. **Imigração e colonização alemã**. In: BOEIRA, Nelson; Golin, Tau. (Dir.) Império. Passo Fundo: Méritos, 2006. V. 2, p. 279-300. (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul)

MÜHLEN, Caroline von. **Da inclusão à exclusão social; trajetórias de ex-prisioneiros de Mecklenburg-Schwerin no Rio Grande de São Pedro oitocentista**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2010.

MÜZELL, Karl Ernst Ludwig. [diário] 1851-1853. pp. 1-39.

TILLY, Charles. (1978), “**Migration in Modern European History**”. In: MCNEILL, William H. & ADAMS, Ruth S. (orgs.). Human migration, patterns and policies. Indiana University Press, pp. 48-72.

TRUZZI, Oswaldo. **Redes em processos migratórios**. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 20, n1. Disponível em: file:///C:/Users/Usuario/Downloads/12567-15450-1-PB.pdf

WITT, Marcos Antônio. **Em busca de um lugar ao Sol: estratégias políticas – imigração alemão – RS – século XIX**. São Leopoldo: Oikos, 2008.

UM PIANISTA NOS TRÓPICOS: A TRAJETÓRIA DE LUIGI CHIAFFARELLI NO BRASIL (1885-1923)

Leonardo de Oliveira Conedera¹

Resumo: No período da Grande imigração, entre os últimos decênios do século XIX e a eclosão da Grande Guerra (1914), no Brasil, inúmeros emigrantes do Velho Mundo desembarcaram e se radicaram no país. Por exemplo, em meio aos fluxos de italianos que se deslocaram para os centros urbanos brasileiros eram munidos de qualificação. Assim, no presente texto pretende apresentar e analisar a trajetória do pianista Luigi Chiaffarelli que se constituiu em um importante artista no cenário paulista e brasileira da música brasileira entre o final do oitocentos e o princípio do novecentos.

1. Italianos nos centros urbanos da América do Sul

Da primeira metade do século XIX até a década de 70 do século passado, os países da América Latina foram espaços onde inúmeros indivíduos e famílias italianas instalaram-se. O maior número de ingressos da Itália para América Latina ocorreu entre o último quartel do oitocentos e a eclosão da Grande Guerra (1876-1914). Dos portos de Gênova e Nápoles partiam navios cheios de indivíduos dispostos a buscar novas oportunidades em outros destinos (CONSTANTINO, 2007, p.396).

A imigração é um fenômeno complexo que envolve uma multiplicidade de fatores endógenos e exógenos. No caso italiano, múltiplas nuances favoreceram a mobilidade de sua população.

Entre 1876 e 1914, Antonio Golini e Flavia Amato salientam que a emigração dos peninsulares decorreu, principalmente, por dois fatores de expulsão, um econômico-social e o outro político. O primeiro estava inter-relacionado com a economia pós-Unificação italiana, cujo alicerce era a agricultura e que sofreu duras perdas entre 1873 e 1879, quando houve a primeira grande depressão mundial, o que levou os preços dos produtos agrícolas a caírem de maneira drástica. Isso acarretou grave crise social e os

¹ Doutorando de História do Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: leocone5@hotmail.com.

agricultores encontraram na emigração a única alternativa para a miséria (GOLINI; AMATO, 2001, p.48).

O segundo fator vincula-se com a política emigratória tomada pelo governo italiano, que se caracterizava pela ausência de fiscalização e de tutela por parte das autoridades, visto que não existia uma lei orgânica que regulamentasse a saída dos emigrantes. Nesse período, portanto, a emigração caracterizava-se, majoritariamente, como espontânea e/ou clandestina. Também para colaborar com tal contexto a lei Crispi, de 1888, sancionou o direito de liberdade para os italianos partirem de sua terra natal. Deste modo, o binômio crise econômica e política liberal agiu como facilitador à emigração italiana (GOLINI; AMATO, 2001, p.49).

É importante destacar que os peninsulares chegaram à América do Sul em um contexto de transformação Vittorio Cappelli aponta que:

a história urbana da América do Sul supera a fase da cidade capital, entrando naquela fase mais articulada da rede urbana, composta de numerosas cidades, pequenas e médias, assim como de novos municípios. Em 1870, as cidades com mais de 100.000 habitantes eram somente seis em toda a América do Sul; em 1900 tornam-se 13, e em 1930 são 35. No Brasil, no início do século XX, 10% da população vivia em cidades com mais de 10.000 habitantes. Os municípios, que eram 618 em 1871, tornam-se 1.168 em 1910; entre 1871 e 1920, aqueles que tinham como sede uma cidade com 5.000 habitantes, no mínimo, se quadruplicaram entre 1871 e 1920, passando de 200 a 800 municípios (2007, p.12).

O continente americano também proporcionava grandes possibilidades de emprego e a publicidade de elevada remuneração corroboraram para a mobilidade de uma grande massa de indivíduos. Além disso, as bibliografias desenvolvidas por viajantes que descreviam sobre as riquezas e ensejos presentes nos países do Novo Mundo cooperaram para aumento do fluxo migratório (CORTI, 2007, p.24-25).

Porém, vale referir que no caso dos peninsulares, por exemplo, a experiência dos Lígures revela a existência de precoces movimentos migratórios que já, no final do século XVIII até o início do XIX, tinham como destino as Américas, e em particular o Rio da Prata (CORTI, 2007, p.26-27)².

Sabe-se que o fluxo migratório de 1845 a 1915, período no qual, convencionalmente, se delimita a primeira grande emigração transoceânica. Neste espaço de tempo, a Itália foi o segundo país em termos quantitativos que mais apresentou êxodo, sendo precedida apenas pela Grã-Bretanha (CORTI, 2007, p.29).

² Ibidem. p.27-29.

Além disso, na segunda metade do oitocentos, a mobilidade tradicional alterou-se para uma migração de longa duração, quando não definitiva por aqueles indivíduos que partiam de sua terra de origem (COLLUCI; SANFILIPPO, 2010, p.41).

A América do Sul foi um dos grandes polos da migração transoceânica onde as independências das coroas ibéricas foram alcançadas na primeira metade do século XIX. O Brasil e a Argentina, especialmente, atraíram grande número imigrantes europeus para trabalharem nos seus mercados internos. Michele Colucci e Matteo Sanfillippo assinalam que

Do Veneto, do Trentino, do Alto Adige e do Friuli os camponeses partiam para a América Latina, onde buscaram terra e de onde não desejavam retornar. As regiões de partida estavam de fato empobrecidas e até aquele momento seriam direcionadas aos frutos das migrações sazonais para o império austríaco³. (2010, p.17).

Além disso, o povoamento dos países sul-americanos (Argentina, Brasil, Chile, Uruguai) foi outra necessidade cujos imigrantes preencheram, pois, neste período, a maioria dos novos Estados possuíam uma baixa densidade demográfica (CORTI, 2007, p.32).

É importante salientar que a emigração transoceânica iniciou muito antes da Unificação italiana (1861) como motivadas por desastres naturais e baseada em uma longa frequência. Por exemplo, os soldados “napolitanos” eram enviados para a América Latina já no século XVII, assim como os contatos comerciais com as regiões americanas cresceram no decorrer do setecentos. Os Bourbon também utilizavam no princípio do século XIX, o Novo Mundo como exílio forçado para os seus próprios prisioneiros, principalmente aqueles políticos. Logo, no oitocentos a opção pelos Estados Unidos, Argentina, Brasil foi consequência de um processo já encaminhado (COLUCCI; SANFILIPPO, 2010, p.50-51).

Os estudos historiográficos ainda evidenciam diferentes aspectos entre a mobilidade verificada nas Regiões italianas. De 1876 a 1900 do Norte (especialmente do Veneto, Friuli-Venezia Giulia e Piemonte) foi o principal exportador de indivíduos. A partir de 1901 torna-se proeminente o Sul: particularmente a Sicília, a Campânia e a Calábria. As Regiões do *Mezzogiorno*⁴ contribuíram aproximadamente com 13% dos emigrantes entre os anos de 1876-1880, com 27% entre 1881-1890, com 33% entre 1891-1900 e com 47% entre 1901-1910. As cifras das partidas aumentaram

³ Ibidem. p. 17

⁴ Mezzogiorno refere-se ao Sul da Itália.

paulatinamente nas Regiões do Sul, a maioria transferiu-se em direção aos países americanos, enquanto os setentrionais preferiram as destinações europeias. (COLUCCI; SANFILIPPO, 2010, p.33-34).

2. Imigração qualificada

Ao longo do período da grande emigração (1876-1914), os estudos acerca da imigração italiana apontam que o maior contingente de peninsulares, que se deslocou, era composto, predominantemente, por uma massa de trabalhadores sem qualificação como trabalhadores braçais (*braccianti*) e camponeses (*contadini*). Contudo, neste período migratório, diversos italianos com qualificação intelectual (com formação superior e técnicos especializados) também seguiram o fluxo migratório para a América.

Por exemplo, dos Apeninos as partidas em direção ao exterior iniciaram muito cedo, enquanto a emigração das áreas planas e costeiras ocorreu mais tarde e correspondeu a uma acentuada transformação de todo o sistema econômico italiano. Tal mudança nos anos que precederam o *Risorgimento* (COLUCCI; SANFILIPPO, 2010, p.50-51). Durante o oitocentos, Cappelli, em suas pesquisas sobre a imigração de peninsulares para as áreas periféricas da América Latina, informa que a:

Emigração espontânea é constituída frequentemente por correntes migratórias que partem de uma pequena área na Itália meridional, no limite entre as províncias de Cosenza, Potenza e Salerno, portanto entre três regiões italianas: Calábria, Basilicata e Campânia. Trata-se de uma parte do Apenino meridional, onde o fenômeno da emigração para as Américas manifesta-se de forma precoce, já a partir da década de 1860, estimulando uma ativa experiência de mobilidade, relacionada a hábitos dos vendedores ambulantes e, sobretudo, ao articulado mundo dos artesãos: douradores, artífices em estanho e em cobre, cinzeladores, prateiros, ourives, caldeireiros, fabricantes de instrumentos de corda, tintureiros, alfaiates, sapateiros (2007, p.10).

Os italianos, que tinham uma qualificação superior ou conhecimentos técnicos em determinado ofício, buscavam os centros urbanos que estavam desenvolvendo-se e crescendo no final do século XIX e no início do XX.

No Brasil, a imigração italiana não havia uma grande proeminência nas profissões liberais no contexto urbano. Todavia, em 1930, existiam 83 escritórios de arquitetura e engenharia, 150 médicos e cirurgiões, uma elevada quantidade de professores, músicos. Angelo Trento enfatiza que:

Em proporção, entre todos, os músicos eram os mais numerosos, em virtude da frequência com que as companhias líricas chegavam ao Brasil para turnês mais ou menos prolongadas nas várias cidades. Uma vez aqui, muitos resolviam ficar dada a falta de concorrência. Só como anedota, devemos

lembrar que a primeira regência a de Arturo Toscanini aconteceu no Rio de Janeiro em 1886, quando ainda jovem e obscuro violoncelista, foi obrigado a subir no palco devido a um surto de febre amarela que atingiu boa parte dos membros da companhia da qual fazia parte (1989, p.132).

Acerca da imigração qualificada de italianos no Brasil é preciso destacar as pesquisas recentes de Antonio de Ruggiero e Renato Menegotto que apontam questões vislumbrando a multifacetada variabilidade de misteres e profissões desempenhados pelos imigrantes peninsulares nos mais distintos espaços onde se instalaram.

Segundo de Ruggiero, a imigração dos toscanos apresentou uma peculiaridade de apresentar elevado número de artesãos especializados, isto é, uma imigração qualificada de profissionais que trabalhavam como escultores, marmoristas. De Ruggiero ainda aponta que

Seja do Circondario di Castelnuovo Garfagnana ou naquele de Massa Carrara, para muitos pedreiros, cinzeladores, serventes, mas também “artistas escultores” e “decoradores”, que partiram em direção à América do Sul com a finalidade de colher o fruto das suas próprias competências. Nas cidades brasileiras até o final do século XIX esta corrente de emigração profissionalmente qualificada haverá uma posição proeminente e caracterizará em boa parte o fenômeno migratório toscano (2011, p.183).

Renato Menegotto, em sua investigação sobre os arquitetos e construtores peninsulares que se transferiram e realizaram seus projetos arquitetônicos em Porto Alegre no período de 1890 a 1930, frisa a participação de estrangeiros na construção civil na cidade de Porto Alegre. A pesquisa de Menegotto evidenciou o trabalho de profissionais italianos que trouxeram inovações à capital do Rio Grande do Sul. Além disso, os emigrados atendiam a uma demanda que se fazia necessária pela sociedade porto-alegrense (2011, p.30-35).

No Brasil meridional, em Porto Alegre, os músicos italianos foram profissionais presentes, especialmente a partir do último decênio do século XIX. Sabe-se que, entre 1880 a 1910, professores peninsulares, como Blume, Diosesi, Garbini, Légori, Luchesi, Panisi, Pedotti, Qualia, Roberti e Stella lecionaram música nos centros urbanos do Rio Grande do Sul. Além disso, esses artistas participaram de atividades religiosas, teatrais e nas sociedades amadoras do município (LUCAS, 1980, p. 163).

Nas cidades do Norte do Brasil e nos países da América do Sul e Central (como Caracas, Quetzaltenango, Barranquilla, Guayaquil entre outras) a presença italiana aportava seduzida pelo crescimento urbano e pela oportunidade de empreender no ramo de construção erigindo prédios públicos e privados, reorganizando praças e locais

públicos, colocando monumentos e obras decorativas. Logo, arquitetos, construtores, mestres-de-obras e artistas italianos realizavam os projetos, a execução e a decoração de edifícios, teatros e igrejas (CAPPELLI, 2007, p.14). Paola Corti ressalta que:

Nas realidades urbanas e nas áreas comerciais para emigrar eram de fato os artesãos, ou de qualquer maneira os detentores de competências que não podiam ser mais exercitados lá onde aconteciam transformações que comportariam a perda da própria autonomia profissional. Alguns destes misteres ligavam-se a uma radicada mobilidade, de relações de trabalho estabelecidos também sobre um extenso raio territorial, a partir relações e contatos que foram de grande importância para abrir as estradas para as Américas e para ampliar os horizontes migratórios com a atração de novos mecanismos de chamada. Não se pode de fato descuidar que um dos instrumentos para a multiplicações dos fluxos migratórios foram em grande parte, como acontece hoje, as informações, os chamados, os elos, interpessoais entre os emigrados – as assim ditas correntes migratórias –, acompanhados pela amplificação fornecida por meios de comunicação. (2007, p.VII-VIII)

Então, o registro de migração intelectual e artística, como aquela camponesa e artesã valoriza e apresenta a multiplicidade de atividades desempenhadas pelos italianos no cenário urbano das cidades americanas.

3. Presença Musical Italiana

A ópera recorre à unidade da Itália. Compositores, maestros, cantores deslocam-se de todas as partes da Itália: o siciliano Bellini, o lombardo Donizetti e o *marcheggiano*⁵ Rossini, se apresentam no exterior. Os teatros que afloram em grande quantidade, de Paris a Londres, de Petersburgo às cidades americanas, se tinha como referência a ópera italiana. (CAMERANA, 2003, p.116-117).

Em meio ao êxodo migratório, inúmeros músicos peninsulares partiram da Itália em busca de melhores oportunidades e novos ares para o desenvolvimento de sua atividade artística.

A entrada de músicos italianos nas principais cidades da América devia-se ao grande número de companhias líricas que se apresentavam nos principais palcos da América como Metropolitan de Nova Iorque, Colón de Buenos Aires, Sólis de Montevideu e o Municipal do Rio de Janeiro (CAMERANA, 2003, p.195).

Numerosos diretores de orquestra, cantores, maestros e instrumentistas italianos transitaram pela América do Sul. Estes profissionais integravam as inúmeras

⁵ Proveniente da Região das Marche.

companhias líricas e operísticas. Vale ressaltar que estes profissionais eram atraídos pela alta remuneração oferecida para a sua vinda aos teatros do Novo Mundo (CORAZZOL, 2012, p.132-135). Adriana Corazzol comenta que:

Em 1890 aparece Puccini na América Latina, buscando recuperação econômica, diante das poucas perspectivas oferecidas na Itália. Michele, o irresponsável irmão menor, que interrompera os estudos no Conservatório antes de conseguir o diploma em composição musical, iniciara sua aventura argentina em 1889, concluída tragicamente no Rio de Janeiro, em 12 de março de 1891 (2012, p.136).

No Brasil, por exemplo, a presença de musicistas italianos precede o movimento de massa. Em 1840, já há registro de artistas italianos atuando como professores de canto, violino ou piano em muitas capitais brasileiras como Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro (CENNI, 1975, 364-365).

Os músicos italianos foram personagens importantes que colaboraram para o desenvolvimento da música e de artistas no Brasil. Franco Cenni assinala que:

Durante muitos anos, o Conservatório Dramático e Musical de São Paulo, que em 1923 chegou a contar com mais de 1.500 alunos, foi praticamente formado por professores italianos. (...) A cultura musical paulista é, portanto, de inconfundível origem italiana. A maior parte dos professores daquela disciplina, quando não italianos ou seus descendentes, tem estudado pela escola que os peninsulares introduziram com tanto sucesso. Também entre os instrumentistas das orquestras hoje existentes em São Paulo e no Rio de Janeiro, poucos são os que não têm nome italiano (1975, p. 366-367).

No contexto urbano dos países da América, dentre as diversas ocupações desempenhadas pelos peninsulares estava aquela de músicos ambulantes (TRENTO, 1989, p.131). Ou seja, os musicistas peninsulares eram figuras presentes tanto nos palcos dos principais teatros, como também nas praças dos centros urbanos sul-americanos.

O famoso cronista e jornalista, João do Rio, no começo do século XX escreveu uma crônica (Músicos Ambulantes) ressaltando este tipo de trabalho artístico informal na capital brasileira (CARMO, 2012, p.112).

No princípio do século XX, sociedades musicais foram criadas pelas principais capitais brasileiras como Rio de Janeiro (1907), São Paulo (1913), Porto Alegre (1910⁶) que contava, geralmente, com a participação de músicos estrangeiros, onde também se

⁶ Em Porto Alegre foram organizadas uma organização musical que se nominava: Sociedade Musical Porto-Alegrense em 1855, posteriormente, em 1900, outra instituição com o mesmo nome, mas com diferentes músicos e premissas foram criadas, mas nenhuma destas instituições perdurou. (SIMÕES, 2011, p.113).

encontravam muitos peninsulares. Estas entidades possuíam a finalidade de reunir os profissionais da música, bem como promover recitais para o público (SIMÕES, 2011, p.113-115).

4. Chiaffarelli: musicista e professor

O professor Luigi Chiaffarelli encontra-se dentre os profissionais italianos no meio musical brasileiro que alcançou grande notoriedade, especialmente, no contexto paulistano. O pianista Chiaffarelli nasceu, em 1856, em Isernia, província de Campobasso, na Região de Molise. Como inúmeros músicos, o pianista era proveniente de uma família de musicistas, e começou suas primeiras lições já em sua casa durante os seus primeiros anos de vida (Almanacco Brasile 1906. p.1033).

A partir de possibilidades dispostas pela sua família, o músico estudou em instituições musicais italianas (nos Conservatórios Musicais de Nápoles e Bolonha) e alemãs (no Conservatório de Stuttgart) na segunda metade do oitocentos (Almanacco Brasile 1906. p.1033)..

Luigi Chiaffarelli, antes de emigrar para o Brasil, trabalhou por quatro anos como docente na Suíça onde lecionou no Instituto Internacional de Dreidenstein. Através de um convite para ser o diretor da Filarmônica Rio Clarence (no interior de São Paulo), o artista italiano desembarcou no Novo Mundo em 1885. No entanto, o pianista permaneceu por um curto espaço de tempo em Rio Claro. Em 1888, instalou-se na capital do Estado onde desenvolveu sua carreira como professor de piano e concertista (Almanacco Brasile 1906. p.1034).

O músico migrante alcançou um grande destaque, principalmente, a partir de 1904, quando começou a realizar audições onde o pianista apresentava com seus alunos a obra de grandes compositores da música clássica⁷ (sobretudo, italianas e alemãs)⁸ (II PASQUINO COLONIALE, 1922, p.34).

Ao longo de seu percurso profissional no Brasil, o musicista dedicou-se pouco para a sua carreira de concertista, como nos seus primeiros anos de atividade na Itália. Luigi Chiaffarelli focalizou sua atenção e dedicação para o Ensino da Música. A sua

⁷ Chiaffarelli em suas audições realizava palestras explicando aspectos das obras dos compositores explicando as características teóricas das composições, além de apresenta-las através do piano com seus discípulos.

atividade docente centralizou-se tanto nos seus discípulos do Conservatório, quanto naqueles particulares.

Profissionais da música estrangeiros, como Chiaffarelli, foram favorecidos pela riqueza proporcionada pelo café no contexto paulista e pelo crescimento da demanda de interessados entorno da aprendizagem do piano. Vale lembrar que o piano recebeu uma valorização, instrumento caro e não-portátil, entre as famílias ricas e aquelas em ascensão econômica em São Paulo, propiciando um ambiente de trabalho vantajoso para os pianistas (AMATO, 2004, p.28).

Dentre seus inúmeros estudantes pode-se assinalar as pianistas: Antonieta Rudge Miller e Guimar Novaes que atingiram uma projeção internacional, como excelentes musicistas.

Na primeira década do século passado, como outros profissionais europeus e brasileiros, Luigi Chiafarrelli começou a integrar o Conservatório Dramático e Musical de São Paulo (lecionando a disciplina de piano) que foi inaugurado em 1906. Segundo Rita de Cássia Amato, o pianista peninsular desenvolveu “durante quase quarenta anos rendeu-lhe frutos de mérito nacional e internacional: transformou São Paulo no centro musical mais adiantado do Brasil” (AMATO, 2004, p.30).

Entretanto, o sucesso de Chiaffarelli não se deve apenas a sua habilidade e talento no campo musical, o artista também executou e colaborou com diversas iniciativas dentro do grupo italiano de São Paulo, participando como membro de várias associações peninsulares existentes na capital, como *Circolo* italiano, *Ospedale Umberto I* e a Escola Dante Alighieri (BUCCLLI, 1912, p.66).

Sabe-se que a projeção do pianista italiano alcançou reconhecimento perante espaço no qual se radicou, visto que se tornou um dos músicos mais conhecidos da sociedade paulistana porque era professor no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo, e professor particular dos filhos e filhas de grandes industriais e proprietários de terras do Estado de São Paulo. O trabalho de Luigi Chiaffarelli foi lembrado por intelectuais brasileiros como Mario de Andrade. O escritor de Macunaíma reconheceu que a presença do artista italiano viabilizou “a floração magnífica com que a escola de piano da Cafelândia ganhou várias maratonas na América” (ANDRADE Apud. AMATO, 2004, p.32)

Portanto, Luigi Chiaffarelli, como outros patrícios profissionais da música, encontrou grandes perspectivas no Novo Mundo para o desenvolvimento de sua arte. Assim como imigrante qualificado artisticamente preencheu uma lacuna na sociedade de acolhimento, visto que era portador de especificidade muitas vezes ausente no Brasil e América, como a formação especializada no ensino do piano.

Os músicos, como Chiaffarelli, não eram artistas itinerantes, mas imigrantes italianos que, em várias oportunidades, se deslocavam a procura de um melhor ensejo para as suas carreiras e bem como atender a necessidade de sustentar suas famílias. Chiaffarelli não se limitou somente a sua profissão artística, visto que os musicistas também eram personagens importantes nas sociedades e associações peninsulares presentes no contexto de acolhimento. Assim, o pianista italiano foi um ator importante que alcançou uma distinção tanto na sociedade na qual se inseriu, assim como na de seus conterrâneos.

Referências

ALMANACCO Il Brasile e gli Italiani. San Paolo: Fanfola, 1906.

AMATO, Rita de Cássia Fucci. **Memória Musical de São Carlos:** Retratos de um Conservatório. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2004.

CAMERANA, Ludovico Incisa di. **El Gran Éxodo: Historia de las migraciones italianas en el mundo.** Buenos Aires: Alianza Editorial, 2005.

CAPPELLI, Vittorio. A propósito de imigração e urbanização: correntes imigratórias da Itália meridional às “outras Américas”. **Revista de Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 12, jul. 2007.

CARMO, Maria Izabel Mazini do. **Nelle vie delle città** – os italianos no Rio de Janeiro (1870-1920). 215f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2012

CENNI, Franco. **Italianos no Brasil.** São Paulo: Martins, EDUSP, 1975.

COLUCCI, Michele; SANFILLIPPO, Matteo. **Guida allo studio dell’emigrazione Italiana.** Viterbo: Sette Città, 2010.

CONSTANTINO, Núncia Santoro. Imigrantes italianos: partir, transitar, *chegar*. In: RECKIEGEL, Ana Luiza Setti; AXT, Gunter (Org.). **História geral do Rio Grande do Sul**. República Velha (1889-1930). Passo Fundo: Méritos, 2007. V. 3. p. 396.

CORAZZOL, Adriana. Músicos Italianos na América Latina entre os séculos XIX e XX: lembranças e testemunhos. **Revista de Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 33, n. 2, p. 132-135, Dez. 2012.

CORTI, Paola. **Storia degli migrazioni internazionali**. Bari: Laterza, 2007.

DE RUGGIERO, Antonio. **Emigrati Toscani nel Brasile Meridionale 1875-1914**. 2011. 272 f. Tese (doutorado in Storia) – Dottorato di ricerca in Studi Storici per l'età Moderna e Contemporanea, USF, Firenze, 2011. p. 183.

GOLINI, Antonio; AMATO, Flavia. Uno sguardo a um secolo e mezzo di emigrazione italiana. In: BEVILACQUA, Piero; DE CLEMENTI, Andreina; FRANZINA, Emilio (Orgs.). **Storia dell'emigrazione italiana: Partenze**. Roma: Donzelli, 2002

II PASQUINO COLONIALE, São Paulo, 1922. Acessado em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodo.aspx>. em 20 de Janeiro de 2016.

LUCAS, Maria Elizabeth. Classe dominante e cultura musical no RS: do amadorismo à profissionalização. In: DACANAL, José H. e GONZAGA, Sergius (Org.). **RS: cultura e ideologia**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980,

MENEGOTTO, Renato. **Cultura arquitetônica italiana na construção de residências em Porto Alegre: 1892-1930**. 2011. 295 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

SIMÕES, Julia da Rosa. **Ser músico e viver da música no Brasil: um estudo da trajetória do Centro Musical Porto-Alegrense (1920-1933)**. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

TRENTO, Angelo. **Do outro lado do Atlântico: um século de imigração italiana no Brasil**. São Paulo: Nobel, 1989.

TRANSGRESSÃO, HONRA E CRIME: AS ESCOLHAS DAS MULHERES IMIGRANTES NO RIO GRANDE DO SUL

Suelen Flores Machado¹

Maíra Ines Vendrame²

Esse artigo tem como tema geral a imigração italiana para o Rio Grande do Sul, iniciada em 1875, através da ocupação dos primeiros núcleos de colonização europeia na região nordeste do território gaúcho. Busca analisar as atividades desempenhadas pelas mulheres imigrantes e seu convívio social nas comunidades coloniais, pois, apesar dos estudos sobre a temática da imigração europeia para o sul do Brasil ser variado e amplo, são poucas as pesquisas que abordam os desempenhos femininos para além do espaço doméstico. Um dos objetivos principais do trabalho será entender as iniciativas das mulheres na conquista de prestígio social, na defesa da reputação e no controle do nascimento de filhos ilegítimos.

Através do levantamento bibliográfico e fontes primárias constatou-se que o cotidiano feminino nas colônias italianas era marcado pela vivência dos sacramentos, festividades religiosas, por regras sociais e normas de controle que procuravam conferir agregação e domínio local sobre as atividades dos indivíduos. Frente a esse universo surgiu a curiosidade de procurar entender alguns dos comportamentos das mulheres que afetavam a dignidade social de seu grupo familiar. Pretende-se nessa pesquisa analisar os desempenhos das mulheres, a importância da honra e do controle social da vizinhança, somado ao papel das redes de solidariedade nas colônias italianas, a partir do início do século XX.

A honra tinha grande importância nas comunidades, sendo valorizada e cobrada por todos os membros do grupo familiar. Um comportamento avaliado como positivo ou negativo afetava todos os membros de uma determinada parentela, sendo os prejuízos à reputação de um indivíduo algo que afetava toda uma coletividade. A

¹Bolsista UNIBIC/UNISINOS. Trabalho vinculado ao Projeto de Pesquisa Científica: Estratégias de mobilidade geográfica das famílias camponesas italianas: Itália e Brasil, século XX, coordenado pela professora Maíra Ines Vendrame.

² Professora da Graduação e do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS.

reparação das ofensas era uma demanda que motivava não apenas a união dos sujeitos na defesa do bom nome da família, podendo ser expressas através do estabelecimento de acordos privados de compensação ou por meio do uso da violência física. Confrontos diretos em espaços públicos, ataques no anonimato da estrada, manutenção de um clima de tensão e expectativa em relação a possíveis contra-ofensas e vinganças eram aspectos que marcavam o cotidiano das comunidades coloniais. Tais iniciativas visavam controlar a divulgação de fatos ofensivos à honra familiar, rumores e comentários ofensivos que relação à conduta das mulheres (VENDRAME, 2016). A circulação e exposição pública de acusações quanto ao comportamento sexual feminino eram eventos que deviam ser controlados, sendo eles os responsáveis pela desonra familiar.

O chefe da família, aqui no caso o patriarca, era quem tinha a responsabilidade de zelar pela boa fama do nome do grupo. Cabia ao pai, marido ou irmãos cuidar para que suspeitas levantadas sobre a conduta das mães, esposas e filhas fossem rebatidas. A figura masculina era responsável por acompanhar as mulheres ao longo de suas vidas, devendo elas obediência ao patriarca da família. O ideal de comportamento feminino encontrava reforço no catolicismo, onde a figura da Virgem Maria era um modelo de castidade para as jovens. Além de ser um símbolo da identidade do grupo, a religião Católica propiciou a fundação de espaços de agregação e de mecanismos de coerção social.

1. As mulheres nas comunidades coloniais

O cotidiano das comunidades fundadas nas regiões de colonização italiana no Rio Grande do Sul nas últimas décadas do século XIX era regido por normas sociais, muitas delas reforçadas pelas concepções religiosas da Igreja Católica. A população procurava no sobrenatural maneira de controlar as dificuldades cotidianas, estabelecendo uma relação de troca com o sagrado, ao solicitarem proteção às lavouras, aos bens materiais e à saúde das pessoas (VENDRAME, 2007 p. 242). Nesse sentido, fé cristã e as crenças populares se misturavam as explicações que os imigrantes conferiam a determinados eventos que interferiam na vida individual, familiar e comunitária.

As famílias de imigrantes italianos que chegaram ao território sul-rio-grandense eram na maior parte grupos de camponeses católicos, provenientes, na sua maior parte, do Norte da península itálica. A religiosidade fez o papel de socialização e superação das diferenças socioculturais, pois ela transpassava a dificuldade de comunicação entre

dialetos diferentes (ZANINI, 2013, p. 26). A fé também desempenhou uma função estratégica, na estruturação das bases dessa sociedade patriarcal, onde a devoção a Nossa Senhora fazia parte do dia a dia feminino dentro das comunidades, vindo a se tornar um exemplo de grandeza e dignidade, que deveria ser seguido pelas mulheres de boa índole. A condição de virgem era, portanto, fundamental para a reputação de uma moça. O cuidado com a aparência, com o que vestia e também como se comportava eram aspectos que contribuía para definir se uma mulher era ou não de boa família.

Nas regiões coloniais, para que as moças pudessem atrair um pretendente para casar, era necessário que seus comportamentos não fossem tidos como imorais ou ofensivos à honra. Constituir a família através do matrimônio era para as mulheres algo que lhes conferia certo prestígio e proteção social. Geralmente os relacionamentos iniciavam com a escolha de possíveis pretendentes, feita por um dos chefes de família, ou em muitos casos, com rapazes da comunidade ou vizinhos que frequentavam as missas e as festas. Antes do casamento, quando solteira, a menina era iniciada nos afazeres domésticos, auxiliando a mãe no trabalho dentro da propriedade. As atividades desempenhadas pelas mulheres imigrantes nas comunidades eram muitas, “sendo elas fundamentais para o bom desempenho econômico da propriedade familiar” (GIRON, 1992, p. 9). Mesmo com toda a dedicação, na maioria das vezes as heranças não favoreciam em nenhum aspecto as filhas, que muitas vezes apenas ficavam com o dote para casamento.

Existia uma grande pressão moral para submissão ao marido ou ao pai, bem como uma desvalorização constante de tarefas desempenhadas pelas mulheres nas colônias. Havia sempre aquelas que buscavam romper com as limitações impostas ao gênero feminino, buscando a sua independência e prestígio social sem ter a figura masculina ao seu lado. Por vezes, em determinadas circunstâncias, a morte dos maridos propiciavam que as viúvas assumissem o papel de chefe de negócios e de propriedades. Ao assumir essa nova condição, muitas vezes de comerciantes, elas passavam receber acusações que afetavam a honra feminina. Não foram poucas as imigrantes que se tornaram chefes de família e proprietárias nos núcleos coloniais do Rio Grande do Sul. Muitas delas já partiam da Itália na condição de viúvas, conseguindo, assim que chegavam à terra de destino, lotes coloniais para se fixar com os filhos ou parentes.

Na região colonial italiana, no período compreendido de 1875 a 1925, muitas mulheres tornaram-se responsáveis pelas propriedades e pelos negócios familiares. As mulheres tornavam-se proprietárias em decorrência da morte

dos maridos e responsáveis da propriedade e pela produção, quando abandonadas pelos maridos ou pela incapacidade física e mental dos mesmos (GIRON, 1995, p. 43).

Todas as mulheres que fugiam do padrão ideal de comportamento eram alvo de comentários negativos em relação à conduta moral. Num contexto onde a sociedade era regida por um sistema social onde a honra familiar estava associada à castidade de moças e senhoras, era necessário que essas defendessem ao máximo a própria reputação. A religião Católica reforçava o controle dos homens e da família sobre a virgindade feminina. Quando uma mulher era exposta a vergonha pública por conta do seu comportamento, medidas deveriam ser tomadas para reparar prejuízos à desonra familiar. Muitos conflitos surgiam nas comunidades coloniais e entre as casas vizinhas por conta de acusações e fofocas sobre o comportamento sexual das mulheres. Nas comunidades do sul do Brasil, as imigrantes “italianas possuíam maneiras exclusivas para punir àquelas que lhes causavam constrangimentos, agindo de forma violenta contra as vizinhas que prejudicavam sua casa com comentários injuriosos” (VENDRAME, 2015, p. 232).

Assim, as mulheres também defendiam sua honra e da família, atacando, por conta disso, de forma violenta as rivais em público. Casamentos arranjados se tornavam uma opção para evitar a desonra pública, quando do nascimento de um filho ilegítimo. A divulgação pública da condição de mãe solteira de uma jovem era um fato prejudicial à honra de todo o grupo familiar. Sendo assim, em muitos casos as gestações eram mantidas em segredo, quando não interrompidas, e como recurso de proteção e auxílio, as redes de solidariedades eram procuradas.³ Esse círculo de relações que envolviam amizades, parentela e vizinhança, servia para manutenção da dignidade familiar abalada por fatos que causavam vergonha e desonra pública.

2. Redes de solidariedade e suas funções

As redes de solidariedades eram compostas por familiares, comadres, vizinhas e amizades de longa data. As relações de ajuda firmadas por mulheres buscavam construir laços estáveis de apoio em situações de risco da moralidade ou estrutural da família, estando presentes nas comunidades do meio rural e urbano. As redes de relacionamento e solidariedade estabelecidas podiam auxiliar todo o grupo em diferentes momentos,

³³ Sobre esse assunto, ver: VENDRAME, 2016.

bem como quando da necessidade de mediação e reparação a um problema de relacionamento entre as famílias. Para que o sistema de auxílio mútuo viesse a ter um bom desempenho, garantido assim assistência as mulheres, algumas regras deveriam ser cuidadosamente cumpridas. As pessoas que compunham o círculo de relacionamento deveriam ser de extrema confiança e possuir uma grande estima pela família. Esse cuidado necessitava ser tomado, pois confidências eram partilhadas pelo grupo e segredos revelados poderiam pôr em jogo a honra de todo o grupo familiar.

Portanto, entendemos que a honra individual e familiar era um valor de extrema importância e devidamente defendida pelos membros de uma família. Sendo a violência física era uma prática recorrente entre as populações para reparar ofensas à honra, bem como para demarcar distinções sociais (VENDRAME, 2010, p. 305). Quanto maior a influência da mulher, mais laços de solidariedade eram firmados, principalmente através do batismo, por isso a conquista de prestígio era de grande importância para estender as alianças solidárias. Ser de uma família de boa índole na comunidade, casada e religiosa poderia trazer à mulher maiores facilidades para a conquista de apoio e inserção nas redes de relacionamentos locais.

A parentela e as amigas facilitavam em grande parte a estabilidade das relações, quando ambas as partes se viam seguras, dentro dos acordos e auxílios estabelecidos. O desempenho como parteira possuía uma grande importância dentro deste contexto social feminino, trazendo, portanto, prestígio e respeito para as mulheres. Assim, o campo do parto e da cura eram espaços de atuação feminina. O papel social desempenhado pelas parteiras estava muito relacionado à religiosidade e credos populares. Durante suas atividades, elas evocavam preces aos santos católicos, solicitando apoio a “Nossa Senhora do Bom Parto, Nossa Senhora de Montserrat, Santa Ana, São Manuel, São Lourenço e Santa Margarida” (SANT’ANA, 2006 p. 29). Outras funções passaram a ser desempenhadas pelas parteiras, “pois além de partos, auxiliavam nos tratamentos de doenças, problemas ginecológicos e de males que poderiam vir a afetar também recém-nascidos e crianças.” (WEBER, 1999, p. 278).

As parteiras eram fundamentais nas comunidades coloniais, sendo acionadas através das redes de solidariedades. Conhecedoras das propriedades curativas das ervas, chás e determinados práticas, elas poderiam auxiliar as comadres e conhecidas no controle da reprodução. As aparadeiras, tatusseiras, curiosas e também madames, como vinham a serem chamadas as parteiras, geralmente eram senhoras que buscavam manter

o posto de prestígio na comunidade e nas famílias que solicitavam seu trabalho, e eram frequentadoras assíduas das missas dentro dessas colônias. Mantinham práticas de benzeduras e procedimentos abortivos em sigilo, “devido o constante combate de sacerdotes da Igreja Católica” (DE BONI, 1984, p. 176). Geralmente, também possuíam uma extensa lista de afilhados, pois eram quase sempre convidadas a ser madrinha dos filhos das parturientes.

3. Aborto e infanticídio

Nas comunidades coloniais fundadas por imigrantes italianos, quando as regras morais eram transgredidas, métodos cruéis poderiam ser adotados para o bem e defesa da do prestígio de toda uma rede familiar. Quando a situação envolvia adultério, principalmente quando a relação sexual vinha resultar em uma gestação, “a prole ilegítima” se tornava o sinal do “pecado” e do fracasso na manutenção da honra (VANINI, 2003, p. 194). Procurando evitar a divulgação de fatos que provocavam a perda da reputação, as jovens então recorriam a práticas de aborto e até infanticídio. O auxílio para essas atividades vinha das mulheres próximas que tinham conhecimento sobre a flora medicinal da região. Abortar é uma decisão que como o infanticídio e o aborto, além de uma forma de controle de natalidade de um grupo, era um meio de “proteção” da honra feminina e da dignidade da família. O uso de ervas e instrumentos improvisados para a prática de aborto era comum, sendo agulhas de tricô e crochê objetos utilizados com grande frequência para tais práticas. Além de alguns instrumentos, determinadas ervas que eram consumidas com frequência para fins anticonceptivos e abortos. Dentre as plantas abortivas que podiam ser encontradas na horta e na cozinha da família, temos: arruda (*Ruta graveolens*), canela (*Cinnamomum verum*) e poejo (*Mentha pulegium*). Quando aborto não era bem sucedido e a gestação não era interrompida, o infanticídio podia surgir como uma última saída utilizada para as mulheres. A decisão de sacrificar um recém-nascido poderia também vir a ser tomada perante uma constatação de um problema de saúde grave, que pudesse vir a dificultar a inserção dessa criança no meio social e perante dificuldades da família de garantir a própria subsistência.

Em processos criminais é possível observar a atuação de mulheres, parteiras, médicos e o grupo familiar, no que se refere às práticas de infanticídio e procedimentos abortivos. Através das referidas fontes pode-se perceber a força e a debilidade das redes

de solidariedades dos indivíduos. As denúncias de aborto e infanticídio eram realizadas quando do surgimento de conflitos e disputas entre indivíduos na vizinhança. Um exemplo disso pode ser constatado no processo-crime, aberto em 1910, em que é apresentada denúncia de infanticídio contra Victória (50 anos, viúva, natural da Itália) e Josephina Cortullo (22 anos, solteira, natural do Rio Grande do Sul). Ambas, mãe e filha residiam há onze anos na Santa Maria/RS, tendo provavelmente chegado ao lugar nos últimos anos do século XIX da região da ex-Colônia Silveira Martins.⁴ A jovem Victória, solteira, escondeu sua gravidez, alegando estar doente para os familiares e amigos. Porém, no momento do parto, foi ela auxiliada por sua mãe, que revelou ter saído da gravidez apenas naquele momento.

A denúncia de infanticídio chegou à justiça, provavelmente devido à acusação apresentada por vizinhos. Assim, ao ser aberta investigação, foi encontrado o corpo de um recém-nascido que havia sido enterrado no quintal da casa da viúva Cortullo, envolto em um lençol. Quando interrogada, Victória Cortullo afirmou que era mãe de duas moças que com ela residiam. Logo, ao saber que a filha mais velha havia sido “deflorada” e dera a luz a uma criança morta, procurou esconder o corpo do natimorto. Defendeu-se que agiu de tal forma para proteger a sua família da vergonha e desonra, já que era mãe de outra moça.

Por meio da análise do processo-crime apresentado constatou-se que a prática de infanticídio aparece como uma forma de esconder o sinal da desonra e dos prováveis prejuízos à própria manutenção da família, essa que tinha como chefe uma viúva imigrante. Mas que isso, a fonte apresentada também aponta para outra questão importante quando se trabalha com investigações criminais. A denúncia de suspeita de infanticídio ocorreu porque a rede de assistência e solidariedade entre a viúva Cortullo e seus vizinhos foi quebrada por conta de conflitos surgidos. Disputas e a divisão local permitiram que acusações fossem levadas às autoridades públicas. Assim, ao grupo de testemunhas apoiadoras da família Cortullo se opunham outros indivíduos, indicando existir um conflito aberto entre duas vizinhas.

Enquanto estratégia para justificar a ocultação do cadáver do recém-nascido, a imigrante afirmou ter agido para defender a honra das filhas, pois, sendo viúva, não

⁴ A região colonial da ex-Colônia Silveira Martins havia sido fundada em 1877, tendo recebido nas últimas décadas do século XIX muitas famílias de imigrantes italianos. Depois de se emancipar da condição de colônia, o local passou a ser administrado pela municipalidade de Santa Maria, que não ficava muito distante dos núcleos coloniais.

tinha quem as protegessem. A vulnerabilidade social, devido à ausência do pai, somada à questão da necessidade de defesa da reputação são usados como motivos para justificar o ocultamento do cadáver do recém-nascido. Ambas - mãe e filha - foram autuadas no artigo 298 do Código Penal de 1890 como autoras de infanticídio. Para este tipo de crime, a lei previa de nove a vinte e quatro anos de prisão, sendo a pena reduzida para três anos se a mãe havia praticado o crime para ocultar sua desonra. As réas se utilizaram do argumento da defesa da honra para justificar o fato de não terem comunicado o nascimento, o falecimento e o sepultamento do recém-nascido, negando, portanto, o crime de infanticídio. Na sequência, foram elas absolvidas da acusação, uma vez que a “necropsia cadavérica” não pode confirmar que a criança morreu devido a alguma negligência ou ato premeditado por parte da mãe e da avó.

Considerações finais

Nas regiões de colonização italiana do Rio Grande do Sul, as parteiras atuavam dentro das redes solidárias, sendo de extrema importância para as famílias e mulheres. Além de partos, auxiliavam no tratamento de doenças, problemas ginecológicos e males que poderiam vir a afetar os recém-nascidos e crianças. Por serem conhecedoras das propriedades curativas e finalidades de determinadas plantas, as parteiras também podiam socorrer as mulheres com chás e métodos de interrupção de gestação indesejada. No entanto, orientações nesse sentido eram passadas através dos contatos interpessoais entre pessoas de confiança e mantidas em sigilo.

As redes de proteção e solidariedades agiam como recursos para controlar as dificuldades cotidianas, os conflitos e evitar que fatos privados se tornassem públicos. Mais que isso, a manutenção da harmonia com as pessoas próximas, familiares, vizinhos e conhecidos, garantia o domínio sobre eventos que pudessem causar prejuízos à honra individual e familiar. Um exemplo dos transtornos que o rompimento das relações locais podiam trazer a determinadas famílias envolvidas em disputa pode ser percebido no processo-crime no qual eram réas Victória e Josephina Cortullo. Por motivos que não foi possível identificar, mãe e filha foram denunciadas pelas vizinhas como suspeitas de terem ocasionado a morte do recém-nascido, filho natural da jovem Josephina. O rompimento das redes de solidariedades devido ao surgimento de conflitos, impasses e intrigas na vizinhança representava sérios riscos para os indivíduos e famílias que buscavam esconder segredos e fatos que causavam a desonra.

Abortos e infanticídios indicam para os recursos de controle utilizados pelas mulheres para natalidade, bem como do nascimento de indesejados e a própria defesa da honra. Quanto da morte dos maridos, as mulheres buscavam garantir a defesa da reputação da família na vizinhança, levando-as, como no caso apresentado no presente artigo, a esconder ou apagar a qualquer custo aquilo que seria prejudicial à sobrevivência e fama do grupo.

Fontes Primárias:

- Arquivo Centro Histórico Cultural Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre (Relatórios da Provedoria ano de 1898);
- Arquivo Histórico Municipal de Santa Maria-Acervo digital: (Processo crime: Josephina e Victória Cortulo. Pasta/Processo (Proc.001));
- Arquivo Histórico Municipal João Spadari Adami de Caxias do Sul;
- Centro de Memória da Câmara Municipal de Caxias do Sul.

Referências

AZEVEDO, Thales. **Italianos e Gaúchos: os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1982.

DE BONI, Luis Alberto; 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, 1984.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidade no Brasil Colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EDUNB, 1993.

GIRON, Loraine S. **Produção e reprodução: a mulher e o trabalho na região colonial italiana do Rio Grande do Sul**. Caxias do Sul: EUCS, 1992. (Cadernos de Pesquisa).

_____. **A força das Mulheres proprietárias: história de vida de imigrantes italianas – 1875 – 1925**. Cadernos de Pesquisa / Universidade de Caxias do Sul. v.3. n. 2 Caxias do Sul: UCS 1995.

KNIBIEHLER, Yvonne. **História da Virgindade**. Tradução de Dilson Ferreira da Cruz. São Paulo: Contexto, 2016.

RAMOS, Eloisa Helena Capovilla da Luz /WITT, Marcos Antônio. **Pequenas, mas não invisíveis: as crianças na imigração.** In: História das crianças no Brasil Meridional. Organizadores José Carlos da Silva Cardoso et al.-São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2016.

SANT'ANA, Elma. **As Parteiras/Elma Sant'Ana;** pref. Humberto Ciulla Goulart-Porto Alegre: SIMERS:CORAG, 2006.

VANNINI, Ismael Antônio. **O sexo, o vinho e o diabo: demografia e sexualidade na colonização italiana no RS:** Vanini (1906-1970). Passo Fundo: UPF, 2003.

VENDRAME, Maíra Ines. **“Lá éramos servos, aqui somos senhores”: a organização dos imigrantes italianos na ex-Colônia de Silveira Martins (1877-1914).** Santa Maria: Ed. Da UFSM, 2007.

_____. **“Armadas com paus e facas: experiências femininas nos núcleos de colonização italiana do sul do Brasil (xix)”** in: XII mostra de pesquisa: produzindo história a partir de fontes primárias [livro eletrônico]. / organizado por Angelita Santos da Silva e Denise Nauderer Hogetop. –Porto Alegre : Arquivo Público do Estado do RS, 2015.

_____. **“Entre ofensas e punições: reflexões sobre as concepções de honra e justiça entre os imigrantes italianos do sul do Brasil (Rio Grande dos Sul, 1880-1900)”**. In: MARTINS, Ismênia de Lima; HECKER, Alexandre (org.) *E/imigrações: histórias, culturas, trajetórias.* São Paulo: Expressão e Arte Editora, 2010.

_____. **“Nós partimos pelo mundo, mas para viver melhor: redes sociais, família e estratégias migratórias.”** In: *Métis: história & cultura*, v. 9, n. 17, Caxias do Sul: UCS, 2010, p. 69-82

_____. **“O poder na aldeia”: redes sociais, honra familiar e práticas de justiça entre os camponeses italianos (Brasil/Itália).** Leopoldo: Oikos; Porto Alegre: ANPUH-RS, 2016.

WEBER, Beatriz Teixeira. **As artes de curar: medicina, região, magia e positivismo na República Rio-Grandense – 1889 – 1928.** São Paulo: EDUSC, 1997.

WITTER, Nikelen Acosta. **Dizem que foi Feitiço: As práticas de Cura no Sul do Brasil 1840-1880.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. **Fé escrita: elementos literários da imigração italiana no Sul do Brasil.** *Tessituras*, Pelotas, v. 1, n. 1, p. 21-44, jul./dez. 2013.

Capítulo 07

Religiosidade popular, religiões africanas e orientais

AS PRÁTICAS RELIGIOSAS FAMILIARES E OS ORATÓRIOS DOMÉSTICOS COMO ÍCONES DA RELIGIOSIDADE ORIENTAL DOS IMIGRANTES JAPONESES EM SANTA MARIA/RS

Alexandra Begueristain da Silva¹ –

Doutoranda PPGH/UFSM abegueristain@gmail.com

Prof. Dr. André Luis Ramos Soares – UFSM alrsoaressan@gmail.com

As práticas religiosas familiares e os *Butsudan* (oratórios domésticos) podem ser considerados como um ícone da orientalidade/Japonesidade ou o sentimento de “ser Japonês”, além de ser considerado um lugar de memória e ainda como patrimônio imaterial do grupo de imigrantes japoneses residentes em Santa Maria no RS, onde hoje residem quatorze das 25 famílias que chegaram na cidade em 1958. Foi a primeira imigração oriental tutelada para o Rio Grande do Sul, o que torna o oratório/relicário ainda mais importante para o grupo, no sentido de manter viva a memória da terra natal e seus descendentes.

Os oratórios ocupam um espaço íntimo da casa, e atuam como lugar para reviver as memória dos ancestrais, do país de origem e ainda da efemeridade da vida. É um oratório onde se fazem oferendas e se cultuam os antepassados. Esses altares são vastamente difundidos em meio aos imigrantes japoneses.

Literalmente *Butsudan* significa “altar de buda” (*moum*), é um oratório ou sacrário habitualmente encontrado nos templos e casas de culturas japonesas budistas. Um *Butsudan* é um armário de madeira com aberturas que encerram e resguardam um *gohonzon* ou ícone religioso, uma escultura ou pintura de um Buda ou *Bodhisattva*, ou um “script”, mandala em rolo. As portas estão abertas para exibir o ícone durante as solenidades religiosas e são fechadas antes do anoitecer ou ao final da cerimônia para a qual foi aberto (FRÉDÉRIC, 2008).

¹ Pesquisa desenvolvida com o apoio da Bolsa CAPES de Doutorado.

Um *Butsudan*, geralmente, possui uma série de itens religiosos acessórios, chamados *butsugu*, como castiçais, porta-incensos, sinos e plataformas para colocar ofertas, tais como chá de frutas ou arroz. Determinadas seitas budistas têm *ihai*, lápides de familiares mortos, dentro ou próximo do *Butsudan* (FRÉDÉRIC, 2008). Cada acessório possui um significado, mas geralmente são oferendas aos antepassados ou ao Buda, nas imagens a seguir pode-se observar os diferentes ornamentos que compõem os relicários:

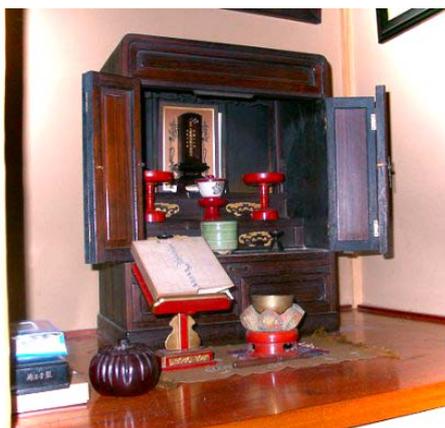


Imagem 1 - Butsudan. Fonte: <http://global.sotozen-net.or.jp/por/commemoration/altar.html>



Imagem 2 - Butsudan. Fonte: <https://br.pinterest.com/Kamiraptor/butsudan/>

Pretende-se relacionar os oratórios domésticos utilizados pelos imigrantes de Santa Maria com sentimento de “ser japonês”, ao *habitus* religioso ou às suas práticas religiosas, com a finalidade de compreender o processo de construção identitária, considerada aqui extremamente associada à memória imigrante. Em um primeiro momento, o *habitus* de Bourdieu (2009) poderia se confundir com a protomemória de

Candau (2011), Candau afirma que o *habitus* depende da protomemória (CANDAU, 2011, p. 22). Ela é a memória social acionada, tal como se manifesta, por exemplo, nos gestos, nas práticas e na linguagem, cujo exercício é realizado quase instintivamente, sem uma ponderação sobre isso, “quase sem tomada de consciência” (2011, p. 23).

Outros dois tipos de memória foram trabalhados por Candau (2011), que podem se relacionar às funções que esses oratórios exercem dentro do grupo social. O segundo tipo de memória descrito pelo autor é a memória propriamente dita. Trata-se de evocar ou recordar voluntariamente. Esta possui influências como os saberes, as crenças, as sensações e os sentimentos. Por fim, o autor caracteriza a chamada de metamemória, o terceiro tipo de memória, que se compõe de uma forma de memória reivindicada a partir de um grupo. A metamemória, por sua vez, está relacionada à construção identitária. É a representação que se faz das próprias lembranças.

Tendo em vista as teorias de Candau, as práticas culturais mantidas, que foram ressignificadas e/ou ressemantizadas, compõem a identidade étnica do grupo imigrante em Santa Maria, principalmente, através da metamemória. A religiosidade [ou identidade religiosa] conserva-se muito em função do culto aos antepassados e na manutenção do *Butsudan*, um dos ícones que representam a religiosidade nipo-brasileira. Quando ocorre de ninguém da família assumir a responsabilidade pelo cuidado e manutenção do *Butsudan*, esse pode ser coletivizado, ancorando-se no grupo “cooperativo” (CARDOSO, 1998, p. 81). Assim, a família torna-se um grupo de cooperação e, por isso, tem condições de manter algumas das tradições japonesas trazidas pelos imigrantes.

A constituição de uma identidade nipo-brasileira, perpassa o que se pode chamar de *japonesidade*, um modo pelo qual os imigrantes podem manter um certo grau de identidade, conservando lugares de memória, tal qual Pierre Nora (1993). A noção de “lugares de memória” se tornou transversa por assimilações distintas, críticas, polêmicas e controvérsias. Exposta de maneira mais sistemática por Pierre Nora, ganhou novos rumos e usos. No caso do autor, que tinha como objeto a memória nacional da França, uso político, no campo das lutas de memória, e ainda uso jurídico e técnico, no campo institucional do patrimônio cultural, o que veio a ser chamado pelo autor de *francidade* ou o “ser francês”.

Neste sentido, utiliza-se o “lugar de memória” de Nora (1993) com relação aos oratórios domésticos dos imigrantes japoneses, uma vez que para o autor “Os lugares de

memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres...” (1993, p. 13), de modo que, os altares japoneses se configuram como lugares de memória, pois possuem fotos, como arquivos; são utilizados em celebrações religiosas de aniversário de falecimento e são pronunciados elogios fúnebres.

Pode-se relacionar os sacrários domésticos aos lugares de memória de Nora (1993) por atribuírem um sentido de memória a ele:

São lugares [de memória], com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o exemplo extremo de uma significação simbólica, é ao mesmo tempo o recorte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, para uma chamada concentrada de lembrança. Os três aspectos coexistem (1993, p. 21-22).

Para os imigrantes japoneses estudados, é o lugar onde eles mantêm uma forte ligação com a terra natal, seus ancestrais, os costumes de seus pais, o sagrado. Esse lugar de memória, para eles, pertence a uma esfera íntima, particular, pouco mencionada pelos imigrantes em convívio com os brasileiros, é uma das formas de preservarem sua *japonesidade*, sua identidade japonesa, que se manifesta em diferentes ocasiões. Observa-se, pois, que em diferentes comunidades japonesas, a situação da identidade hifenizada nipo-brasileira é a mesma, de se manifestar de forma negociada conforme a necessidade de convivência, seja entre os brasileiros ou entre os próprios imigrantes.

As práticas religiosas e/ou culturais, de maneira geral, são anunciadas, negociadas (LESSER, 2001) e manifestadas conforme a situação em que o imigrante japonês encontra-se, ora com aspectos budistas japoneses e ora com aspectos cristãos incorporados a um *ethos*² imigrante da chegada ao Brasil e assumidos pelas novas gerações, principalmente por estreitar as fronteiras do diferente com a sociedade brasileira, facilitando uma integração por parte dos *nikkei*³ à referida sociedade. Tais

² Ethos – Os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos foram resumidos sob o termo ‘ethos’, enquanto os aspectos cognitivos pelo termo ‘visão de mundo’. (Geertz, 1989, p. 143)

³ “O japonês-brasileiro, ou seja, o descendente de japonês é atualmente denominado de nikkei, não importa a que geração pertença. Esta denominação está sendo utilizada desde a Convenção Panamericana Nikkei ocorrida em 1985, em São Paulo, que adotou a terminologia para todos os descendentes japoneses nas Américas. Antes, usava-se a terminologia nissei, para os descendentes dos imigrantes, sansei, para os

manifestações das práticas religiosas, bem como outros costumes, que também passam por esse processo de negociação, são assumidas para a inserção na sociedade receptora na tentativa de pertencer a esse grupo social e tornar-se invisível aos olhos das críticas e preconceitos estigmatizadores (GOFFMAN, 1988).

Neste aspecto, Hall atenta que “o que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada” (2003, p. 339). A respeito dos repertórios culturais negociados e ressignificados pelas condições socioculturais, Hall afirma que:

Na cultura [...] estritamente falando, em termos etnográficos, não existem formas puras. Todas essas formas são sempre o produto de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações [...], de estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação... (2003, p. 343).

Por meio de tais codificações e recodificações, há que se destacar a existência desses relicários nas residências dos imigrantes japoneses em Santa Maria, a maioria possui um *Butsudan*. Benedict (2002) faz referência aos oratórios que os japoneses mantinham em suas casas e que, de maneira geral, os imigrantes e seus descendentes conservam ainda hoje em seus lares.

O culto devido aos ancestrais é prestado num altar bastante diferente na sala de estar da família, onde apenas seis ou sete mortos recentes são reverenciados. No Japão, em todas as classes é prestado o culto diário perante o altar, sendo preparado alimento para os pais, avós e parentes próximos lembrados em carne e osso, representados no altar por pequenos túmulos (BENEDICT, 2002, p. 50).

Baseados na descrição dos altares japoneses de Benedict (2002), tentou-se estabelecer as práticas religiosas que permaneceram em âmbito familiar na comunidade nipo-brasileira de Santa Maria, visto que a maioria dos imigrantes e seus descendentes declaram-se, num primeiro momento, católicos, mas que, em número bastante expressivo, ainda possuem oratórios japoneses em suas residências. Baldus e Willems (1941) perceberam a presença desse oratório japonês⁴ nas residências que visitaram. Este altar budista consiste num pequeno armário (*zushi*) que, na casa rural do Japão ocupa o nicho ao lado do *tokonoma*⁵.

descendentes de terceira geração no Brasil. Esta terminologia foi adotada na década de 1950, substituindo o termo *dainisei*.” (Sakurai, 1993, p. 21).

⁴ Gonçalves (1990, p. 176) também descreve o *Butsudan*, que contém, no seu interior, uma pintura representando o Buda Amida e é ladeado pelos *ihai*.

⁵ Termo utilizado por Baldus e Willems (1941, p. 126) para descrever a sala onde se recebem convidados de honra. “No *tokonoma*, presumivelmente *shintô*, há quadros de *Inari* ou do Imperador ou de ambos. *Inarideus* da colheita”.

No Japão, colocam-se tabuinhas (*ihai*) nele, que contêm os nomes póstumos dos antepassados, na frente, e no lado oposto, os nomes que levavam em vida, havendo um espaço destinado a fazer-lhes ofertas de arroz, chá e galhos de *shikimi* (*Illicium religiosum*), enquanto queima continuamente o incenso e luzem de noite as lamparinas. (...) As tabuinhas fúnebres trazidas do Japão que vimos em algumas casas, são delgada e pintadas de negro com letras douradas. As que foram feitas aqui (...) são mais grossas, toscas e com letras negras sobre a madeira sem pintura nem verniz (BALDUS e WILLEMS, 1941, p. 128). Ao mencionar “um nicho de memórias e tradições ‘esquecidas’” Rocha (2011) corrobora a função do *Butsudan* como lugar de memória para os imigrantes, tal qual Nora (1993) o significa.

... se é verdade que a razão fundamental de ser um lugar de memória é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial para [...] prender o máximo de sentido num mínimo de sinais, é claro, e é isso que os torna apaixonantes: que os lugares de memória só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados... (NORA, 1993, p. 22).

O *butsudan* remete ao passado, ao presente e ao futuro, no momento em que registra os antepassados, como origem de onde se veio, ao qual deve-se ser agradecido; remete ao presente na consulta ou permanência das oferendas, dos elos que nos fazem estar vivos neste momento por uma ação dada no passado, ao qual também iremos encontrar (a morte); mas o *butsudan* é o futuro, pois a obrigação moral de mantê-lo significa que também aquele que hoje faz as oferendas também será objeto de culto no futuro.

O modo pelo qual essas famílias se relacionam com os antepassados implica uma dupla interpretação do tempo, caráter irreversível de todas as coisas, o tempo como sucessão, mas também, o tempo como finitude humana, no momento em que se relacionam com os tempos passados, existe um alargamento do tempo, se há uma negação do tempo, do devir, aponta para uma finitude futura. Tempo como devir, estabelece certas formas de reconhecimento de si mesmo com os antepassados.

Tendo em vista a relação dos antecessores e sucessores, encontra-se, em Ricoeur (1997), um aspecto bastante relevante na cultura nipo-brasileira: a relação com a morte, ou o lugar dos mortos na escrita da história.

A morte, para a história, assume uma significação eminentemente ambígua, em que se misturam a referência à intimidade da mortalidade de cada homem e a referência ao caráter público da substituição dos mortos pelos vivos. [...]. Visada obliquamente, a morte o é, com efeito, no sentido de que a substituição das gerações é o eufemismo pelo qual significamos que os

vivos tomam o lugar dos mortos, transformando todos nós, os vivos, em sobreviventes. (RICOEUR, 1997, p. 194).

No caso dos descendentes de imigrantes, seja qual for o grupo étnico, a questão da sobrevivência é demasiado valorizada pelos sucessores, e esse é um dos pontos que envolvem a religiosidade dos imigrantes japoneses desde sua vinda ao Brasil: a morte.

É necessário ressaltar que mesmo tendo um relicário budista em todas as residências, somente em três das casas visitadas, pôde-se olhar o pequeno altar, sendo que, em nenhum desses momentos, houve a possibilidade de fotografar o *Butsudan*. Entende-se, porém, subjetivamente, através das atitudes dos sujeitos pesquisados, que essa devoção aos antepassados está tão enraizada no seio da família que seria muita exposição mostrar à estranhos e/ou estrangeiros. Contudo, perguntar sobre isso pareceu uma intromissão na intimidade das famílias.

Observou-se ainda, que todos os oratórios, ao contrário da descrição de Benedict (2002), estavam localizados em um dormitório da casa, e são modestos e não suntuosos; o que também pode representar um tipo de inibição dos sujeitos de mostrarem seu pequeno *Butsudan*, em contraposição às imagens luxuosas dos livros. Percebe-se que, pode-se até mostrar o oratório, mas deixar fotografar algo que é sagrado e de devoção seria impróprio ou inadequado.

T.K. mostrou o *Butsudan*, que ficava no quarto de sua mãe. Em sua fala, pode-se notar essa reserva do japonês e do ambiente do oratório. Ela disse: *Até se quiser olhar o nosso Butsudan, depois que ela arrumar a cama ali, você pode ir, porque não é proibido, ele é mais reservado, é uma coisa que a gente não ostenta, não é como eu ver na televisão, não, é bem reservado* (24 de maio de 2012).

T.K. também explicou que seu *Butsudan* fica no quarto, também, por não terem, em casa, um lugar apropriado como as casas possuem no Japão.

Poderia ter...[gesticula com as mãos, demonstrando um espaço], nós que vivemos numa casa pequena que não existe, como chama? Tokonoma? Como que era? Que tinha o... Aquela sala japonesa, geralmente tem uma sala especial.(...) Tokonoma é uma sala japonesa, tem casa japonesa que tá na sala “isso” [o Butsudan], se tu olhar nos filmes assim, até que eu acho bem diferente de nós, as fotos são grandes e tem uma galeria de ex-presidentes, e é alto, é numa coisa mais elevada que pra nós aqui (24 de maio de 2012).

Existe, pois, um “poder dos objetos” no cotidiano, tal qual discorre Gonçalves (2007), tanto do indivíduo, quanto do grupo social, comunidade ou família por atribuírem sentido aos objetos, o autor se refere ao texto de Annette Weiner:

...nós usamos objetos para fazer declarações sobre nossa identidade, nossos objetivos, e mesmo nossas fantasias. Através dessa tendência humana a atribuir significados aos objetos, aprendemos desde tenra idade que as coisas que usamos veiculam mensagens sobre quem somos e sobre quem buscamos ser. (...) Estamos intimamente envolvidos com objetos que amamos, desejamos ou com os quais presenteamos os outros. Marcamos nossos relacionamentos com objetos (...). Através dos objetos fabricamos nossa auto-imagem, cultivamos e intensificamos relacionamentos. Os objetos guardam ainda o que no passado é vital para nós. (...) não apenas nos fazem retroceder no tempo como também tornam-se os tijolos que ligam o passado ao futuro.” (Gonçalves 2007, p. 26 apud Weiner 1987, p. 159)

A citação registrada pelo autor faz menção à função simbólica dos objetos, ícones materiais, nos métodos utilizados para elaborar o pertencimento e a identidade individual e coletiva. A proposta é que sem os objetos haveria um vazio existencial; ou talvez “não existiríamos enquanto pessoas socialmente constituídas” (GONÇALVES, 2007, p. 27). Os objetos materiais são, portanto, analisados sob diversos aspectos da vida social, como simbólicos e ritualísticos, da vida cotidiana de qualquer grupo social; vale ressaltar que os objetos não apenas exercem funções identitárias, mas representam simbolicamente identidades individuais e sociais de diferentes grupos, os relicários domésticos são objetos que manifestam uma identidade imigrante entre os japoneses em Santa Maria.

A responsabilidade pelo cuidado e/ou manutenção do *Butsudan* e seus ornamentos, recai normalmente sobre o filho mais velho, no entanto em Santa Maria, são as Senhoras, as mães, imigrantes de primeira geração que ainda tomam para si tal responsabilidade. Ainda que esse ato de “cuidar” do altar configure-se simplesmente como um costume familiar, tal qual o conceito de “costume” de Benedict (1934), demonstrando que, por ser considerado assim, alguns comportamentos ou hábitos passam despercebidos. Tal qual foi trabalhado por Silva e Soares (2010), onde o Sr. H. S. contou quando foi visitado que, todas as manhãs, sem falhar um só dia, há muitos anos, realiza suas orações em frente ao *Butsudan* para seus antepassados, não mencionando ou não se importando com o local onde estão os kami, ou seja, os espíritos, as almas. Ele oferece água, acende incenso, coloca flores, mas não porque tenha, para ele, significado religioso, e sim porque, foi assim desde criança, desde o tempo de seus pais, “é um costume”.

A tarefa de manter e cuidar do altar pode ser representativa na medida em que se, ele não está relacionado com o “religioso”, pode estar, então, com o “costume” ou com a “tradição”. De qualquer maneira, está relacionada à memória e ao que não pode

ser esquecido, no caso, infere-se que exista o que Nora (1993, p. 22) chama de “vontade de memória”. Uma interlocutora manifestou essa vontade:

Eu até estou com algumas fotos na bolsa ali dos pais e dos avós, pais dela [de sua mãe], pra eu achar uma ‘moldurinha’, porque é pequeno [o Butsudán] então tu tem que arrumar direitinho, adaptar, porque como a gente está aqui a gente, não que a imagem seja importante, mas como a gente não conviveu [com os avós] a imagem assim materializada é uma coisa importante (T.K. 24 de maio de 2012).

Todas as famílias, visitadas, possuem o oratório familiar em casa, mas uma das diferenças e disparidades encontradas foi entre o significado de *Butsudán* e *Kamidana*. Na casa da Senhora M.N., também pôde-se ir até seu quarto para conhecer seu oratório. Nele, encontrou-se o *ihai* com o nome de seu esposo e de seus sogros, pois, agora, ela é dessa família, o *ihai* de seus pais está com sua sobrinha no Japão, mas, mesmo de longe, ela ora para seus pais. A senhora M.N. explicou que, no *Butsudán*, cultuam-se os antepassados do núcleo da família e recentes, enquanto o *Kamidana* seria um culto mais generalizado.

...maioria trouxe assim o Butsudán, quando se mudou, [quando veio para o Brasil]... igual como kamidasan⁶. Assim que se faz a mudança (...) a família que se muda de outro lugar, assim que o levava junto. Então que se ensina ainda, lá [no Japão] de pai para filho (...) na família N. foi assim, [...] O Butsudán, trouxemos como uma coisa assim. Então que essa aqui que [nós temos] é o hotoke-san pra família N.

Para a senhora R.I.: *A diferença é que o Butsudán é para a pessoa que morreu né, e Kami... Kamisama, o que que é...Kamisama é deus (...) para o japonês mesmo, Kamisama é o sol, forças da natureza... tudo ele [o sol] que... se não fosse ele, a gente nem existiria né (31 de maio de 2012).*

Mesmo atualmente, entre algumas famílias de japoneses e descendentes no Brasil, é possível encontrar dois tipos de altares domésticos: o já citado *Butsudán*, de caráter budista, no qual são inseridos os *ihai*, tabuletas comumente de madeira onde são escritos os nomes póstumos dos entes falecidos, que se converteriam em entidades protetoras do lar; ao lado daquele, há o *Kamidana*, adornado com pequenas cortinas, em cujo interior são colocadas pequenas tábuas com as denominações dos principais *kami*, palavra geralmente traduzida como ‘deus’ (BALDUS & WILLEMS, 1941, pp. 125, 126 e 128 apud ANDRÉ 2008, p. 01)⁷.

Em Santa Maria, pelo que se sabe, somente uma família possui *Kamidana*, mas, com essa família, não foi possível fazer contato.

⁶ Pronúncia utilizada pela Sra. M.N.

⁷ Utilizo a síntese das páginas 125, 126 e 127 de Baldus e Willens (1941) feita por André (2008) por considerá-la pertinente a esse trabalho e, sobretudo, pela qualidade da síntese.

O Sr. H.S. também mantém um altar japonês. Em seu caso, contou que faz o ritual de oferendas e orações diariamente há 35 anos. Vale observar que na maioria das residências encontrou-se o oratório, onde se cultuam os antepassados.

Aham, tem [ihai]. Aí acho que escolhe tudo. Quando meu pai e mãe falecidos, todos os dias, manhã quando levanta e coloca [oferenda], já meu pai faz 35 anos [que faleceu] e minha mãe 30 anos, mas, toda vez de manhã, eu faço, esse nunca faltou, quando eu tô em casa. Coloco flor, água não falta né, água trocando [todo dia], e comida no Japão, coloca todos os dias comida coloca, mas comida não [coloco], mas flor, água e incenso, sim (H.S. 09 de julho de 2010).

Além de cultuar os antepassados em frente ao *Butsudan*, *Kamidana* ou outro, oralmente através de orações, independentemente do idioma em que se reza, esse altar, relicário ou oratório é ornamentado. Sobre os acessórios utilizados no *Butsudan*, existe uma pequena variedade, como flores, oferendas, incenso, sino e *ihai*, sendo que os informantes com mais de 50 anos não mencionaram a utilização de fotografias no *Butsudan* enquanto os mais jovens fizeram essa referência, mas, de acordo com M.N e também T.K, cada família pode ter os seus costumes.

Se não cada família faz do seu jeito, né? No seu templo [seu Butsudan ou Kamidana]. Mas o normal é de manhã quando oferece o chá, né? E se tem, por exemplo, se alguém planta e colhe uma... um tomate, por exemplo, né? Daí, oferece (...). Até em agradecimento pela boa colheita e tal, né? Ou faz um prato novo, uma receita nova, também oferece. Então são oferendas, né? (H.N. 27 de abril de 2012).

Os altares são decorados, mas as oferendas vão além do efeito decorativo, elas são feitas para lembrar e agradecer aos falecidos. As fotos também são utilizadas para ornamentar o oratório, com a finalidade de materializar a lembrança, como já foi mencionado por T.K. A Senhora R.I. também comentou sobre as fotos: *Não importa se foto seja pequena ou grande né, é para lembrar... e aí... aí fala com o morto né, pede, agradece... pede né... principalmente quando tem filhos né que precisam de ajuda, aí pedem para eles ajudarem lá do outro lado lá né.* (31 de maio de 2012).

Encontrou-se também referência em Handa, no entanto, o autor descreve o altar da época dos primeiros imigrantes, chegados antes da Segunda Guerra Mundial, o que os diferencia dos imigrantes japoneses de Santa Maria:

*Assim, por exemplo, no ano-novo não deixavam de decorar o oratório com o *ossonae* (oferendas) e oferecer-lhe *omiki* (saquê sagrado ofertado aos deuses), que podia ser o próprio saquê ou, na falta deste, pinga. Ainda nos aniversários da morte dos entes queridos preparavam e comiam *shôjin-**

*ryôri*⁸, e nas cerimônias de colocação da armação da casa – *jôtôshiki* -, o *mochi*⁹ (1987, p.730).

O *ihai*¹⁰ foi um dos componentes presentes nos oratórios de todas as famílias participantes da pesquisa, a Sra. T.Y. fez referência a ele:

É, todo mundo tem a ‘casinha’ onde a gente tem o ihai, que dizem tem que se colocar em uma folha de madeira fininha sabe, daí a gente coloca o nome da pessoa falecida, a data que faleceu, quantos anos tinha, cada um é diferente, eu já não sou muito de rezar, um monte de coisas assim, sempre de manhã eu peço para proteger nós, sabe, nossa família, paz...



Imagem 3 - Ihai. Fonte: <https://www.pinterest.com/pin/332633122455906432/>

O Sr. H.S. também explicou sobre o *Ihai*: *De família, nome quando falecido, mas não é como o nome de agora, budista quando falece é outro nome, troca nome, coloca né. Quando falecido nome e ano, tudo escrito aí [no ihai]. Aí tem essas coisas...*

Observou-se nas narrativas, uma “vontade de memória”, de manter viva a lembrança da terra natal e de seus ancestrais e costumes. Os oratórios podem atuar como “lugares onde a memória se cristaliza e se refugia”. As memórias se repetem, ainda que não organizadas, o que corrobora a ideia de Candau, “um enunciado que

⁸ Pratos “vegetarianos” à base de verduras, legumes, cereais e algas marinhas, que jamais empregam quaisquer tipos de carne.

⁹ Alimento feito de mochigome (arroz específico, mais pegajoso), cozido no vapor e, posteriormente, socado num pilão com um bastão próprio, de onde resulta uma massa branca pegajosa. Dela, fazem-se bolinhos, que podem ser degustados preparados com shôyu ou colocados em uma sopa.

¹⁰ *Ihai* é uma tabuleta com o nome da pessoa falecida. Tabuleta de madeira com o nome do falecido, sua data de falecimento (considerada “nascimento” para outra vida) e em alguns casos, um “novo nome” ao qual os vivos referem-se para não citar o nome do morto. Nome Póstumo ou *kaimyo*.

membros de um grupo vão produzir a respeito de uma memória supostamente comum a todos os membros do grupo” (2011, p. 24).



Imagem 4 - Acessórios.

Fonte: <https://www.oratoriogirassol.com.br/departamentos/Acess%C3%B3rios/Kits-de-Acess%C3%B3rios-com-Sino-Pequeno/2/3/37/0>



Imagem -: Butsudan com acessórios. Fonte: <http://www.budanaweb.com/2009/01/meu-butsofan.html>

As narrativas descrevem uma função comum, pertencente ao oratório, de cultivar os antepassados e manter suas origens, o que vem ao encontro do pensamento de Candau, ao observar que um grupo pode ter os mesmos “marcos memoriais sem que por isso compartilhe as mesmas representações do passado” (2011, p. 35). Por outro lado, os ancoradouros de memória são importantes para “delimitar uma área de circulação das lembranças” (p. 35).

Existem duas ancoragens em volta das quais se fundamentam identidades: a origem e o acontecimento, às quais Candau se refere como “pedras numerárias” (2011, p. 95). A fidelidade ao passado, assinalado por essas âncoras, materiais ou imateriais,

naturaliza e dá consistência ao grupo comunitário pelo lado positivo e dificulta sua transformação ou esquecimento, e, por outro lado, elas funcionam como ferramentas que demonstram a adesão a certas identidades a partir da escolha dos fundamentos históricos a essas identidades. No que se refere ao presente estudo, a escolha por manter o *Butsudan* na família e realizar as oferendas e orações diariamente se constituem nesses fundamentos, bem como o cuidado para com os acessórios do oratório.

Soube-se ainda que, para trocar a “casinha” ou oratório, se faz também um tipo de cerimônia, porém, não há registros de tal cerimônia no grupo de pesquisa. Os sacrários de Santa Maria são todos antigos, e um dos motivos para que não os tenham trocado até hoje é que eles não sabem bem como realizar esse ritual. Sobre isso T.K. explicou:

É... e tem o... é que muitos já foram substituídos né, mas os mais antigos provavelmente trouxeram [o oratório], porque tinham avós né..., quer dizer assim... mas provavelmente já substituíram, e até para substituir tem todo um ritual né... Claro. É material né, é material, é que nem bandeira né, não pode botar num canto, tem todo um ritual. Às vezes, por isso, a gente já nem troca sabe, porque tem uns que às vezes precisa de um monge sabe, cada um tem uma linha, o nosso já é antigo, tem uns 30/ 40 anos, quase 50 anos, porque a gente tá aqui a 55 anos, é tudo antigo, então é tudo bem simples, porque a 40 anos atrás como que era, agora já é bem mais sofisticado, material diferente isso e aquilo, então tem tudo isso, mas da minha casa que eu lembre veio de São Paulo (09 de maio de 2012).

Tratando-se de um grupo pequeno, os imigrantes japoneses em Santa Maria, tem uma facilidade em resguardar certos aspectos da memória, o que Candau chama de “memória forte”, o autor parece procurar uma hipotética coerência nessa memória, dita, forte, quando a define como uma “memória massiva, coerente, compacta e profunda” (2011, p. 44), que organiza o sentido. Para o autor esse tipo de memória teria mais facilidade de ser encontrada em grupos pequenos, contudo ele ainda descreve a memória fraca, que se relaciona mais com as memórias individuais e, por este motivo não será trabalhada no presente artigo.

A memória considerada forte por Candau se caracteriza, justamente, pela habilidade de estruturar os grupos humanos, o que funcionaria como as “estruturas estruturantes” de Bourdieu (2009), atuariam como uma manobra identitária do grupo dentro daquele conjunto de lembranças (CANDAU, 2011, p. 125). Entende-se por fim que os altares japoneses exercem uma função de continuidade de memória, atuam como um ícone da identidade imigrante e que possuí-lo faz parte de uma *japonesidade* expressa na manutenção desses oratórios.

Referências

- ANDRÉ, R. G. **Silenciosos Diálogos**: Religião, apropriação e cultos privados entre imigrantes japoneses no Brasil. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 8, Set. 2010 - ISSN 1983-2850. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>.
- BALDUS, H. e WILLEMS, E. **Casas e túmulos japoneses no vale da Ribeira de Iguapé**. In: Revista do Arquivo Municipal 7, 77, 1941 (junho/julho) p. 121-136
- BENEDICT, R. **O Crisântemo e a Espada**. 3ª Ed. São Paulo: SP Brasil Perspectiva S.A. Coleção: Debates – Antropologia, 2002.
- _____. **Patterns Of Culture**, Trad. Olga Dória. Bostou: Houghton Mifflin Company, 1934.
- BOURDIEU, P. **O senso prático**. Rio de Janeiro, Vozes, 2009.
- CANDAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo, Contexto, 2011.
- CARDOSO, R. C. L. **Estrutura Familiar e Mobilidade Social**: Estudo dos Japoneses no Estado de São Paulo. Org. MasatoNinomiya. – 2ª Edição Trilíngue. São Paulo: Kaleidos – Primus Consultoria e Comunicação integrada S/C Ltda., 1998.
- DAMATTA, R. **A Casa & a Rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- FRÉDÉRIC, L. **O Japão – Dicionário e Civilização**. São Paulo, Globo, 2008.
- GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985
- GONÇALVES, J. R. S. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**. (Museu, memória e cidadania) Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- GONÇALVES, R.M. O Budismo Japonês no Brasil: Reflexões de um observador participante. In. LANDIN, L. (Org) **Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião (ISER), Cadernos do ISER nº 23, 1990 p. 167-180
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 4ª. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- _____. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003
- HANDA, T. **O Imigrante Japonês**: História de sua vida no Brasil. São Paulo, T.A. Queiroz: Centro de estudos nipo-brasileiros, 1987.

LESSER, J. **A negociação da identidade nacional**: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil.. Trad. Patrícia de Queiroz C. Zimbres. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

MORSE, E.S. **Lares Japoneses – Seus Jardins e arredores** [1886]. Trad. Mário Salviano. Rio de Janeiro: Nórdica, 1990

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo, n.10, dez. 1993.

RICOEUR, P. **Entre o tempo vivido e o tempo universal**: o tempo histórico. In: _____. Tempo e narrativa. Trad. de Roberto Leal Ferreira, Campinas: Papirus, 1997. t. III

ROCHA, C. **Rezando Preces Budistas e Católicas: A Crioulização de Rituais Zen no Brasil**. 2001. Disponível em:

<http://www.fjsp.org.br/estudos/ed%2001/artigo%20Rituais%20Zen.doc> ultimo acesso 10 de março de 2011.

SAKURAI, C. **Romanceiro da Imigração Japonesa**. Série Imigração vol 4. São Paulo: Sumaré- FAPESP, 1993.

SILVA, A. B. e SOARES, A.L.R. **Catolicismo japonês ou Budismo Brasileiro?**: As práticas Religiosas nipo-brasileiras na cidade de Santa Maria/RS. In: Anais do VIII Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil/ XXI Encontro Nacional de professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa. ISBN 978-85-61700-06-5. Brasília: UNB, 2010, p. 410- 419

SILVA, A.B.; SOARES, A.L.R. **O Coletivismo e a Hierarquia Familiar no Pensamento japonês à luz do habitus religioso**. In: Anais VIII Encontro com o Japão. ISSN 21784573. Santa Maria: UFSM, 2012. CD-ROM

SILVA, A.B. **“Deus é Eles”**: Práticas Religiosas Familiares dos Imigrantes Japoneses e, Santa Maria/RS. Dissertação de Mestrado, PPGCSociais UFSM. Disponível em: http://coralx.ufsm.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=5439. 2013 168p. Último acesso em: 15 de março de 2016.

O MOVIMENTO RELIGIOSO DOS MONGES BARBUDOS: ENTRE O SAGRADO E O POLÍTICO

Fabian Filatow

Doutor em História.

Prefeitura Municipal de Esteio.

Governo do Estado do Rio Grande do Sul.

E-mail: fabianfilatow@gmail.com

Resumo: O movimento religioso dos Monges Barbudos, ocorrido entre 1935 e 1938, em Soledade (RS), teve sua origem associada com a figura do monge João Maria, o qual teria estado na localidade e instruído André Ferreira França a fundar uma nova religião. Reunindo um significativo número de membros o movimento despertou a atenção da comunidade local e das autoridades que recorreram ao uso da força militar para reprimi-los. O conflito ocorreu durante o ano de 1938, quando o grupo composto por camponeses se reuniu na capela de Santa Catarina a espera do retorno do *santo* monge. A repressão deixou um saldo de mortos e feridos, além do medo e da proibição da prática religiosa. Deste acontecimento restaram documentos policiais e judiciais. Inseridos num contexto político complexo foram acusados de serem comunistas. Esse fato contribuiu para legitimar a ação repressiva orquestrada pelo Estado. O objetivo do texto será o de apresentar a organização do sagrado deste movimento ainda pouco conhecido e também o contexto político no qual esteve inserido, pois, segundo nossa interpretação, a ação repressiva foi motivada por questões que envolveram disputas políticas locais e nacionais, as quais puderam ser identificadas na documentação analisada.

Introdução

O movimento dos Monges Barbudos ocorreu em Soledade (RS) entre 1935, ano da sua formação e 1938, ano da repressão imposta ao grupo religioso. A origem está associada à figura do taumaturgo monge João Maria. Segundo a historiografia, o início o movimento teria ocorrido após o *santo* monge ter instruído André Ferreira França a fundar uma nova religião. Reunindo seguidores o movimento despertou a atenção da comunidade local e das autoridades que recorreram ao uso da força militar para reprimi-los. O conflito ocorreu durante a semana santa de 1938 quando o grupo composto por camponeses da região se reuniu na capela de Santa Catarina localizada no 6º distrito de Soledade denominado Bela Vista. O motivo da reunião estava associado com a espera do retorno do *santo* monge. A repressão deixou um saldo de mortos e feridos, além do medo e da proibição da prática religiosa.

Inseridos num contexto político complexo foram acusados de comunistas. Fato que contribuiu para legitimar a ação repressiva orquestrada pelo Estado. Nosso objetivo é apresentar algumas fontes existentes para o estudo deste movimento, sendo algumas delas inéditas para a pesquisa histórica. Faremos menção ao diversificado leque documental utilizado em nosso doutorado, dentre os quais destacamos os documentos policiais, processos crimes, documentos eclesiásticos e imprensa. Neste sentido, utilizamos diferentes tipos de documentos buscando em cada vestígio e fragmento pistas que nos fossem úteis para responder a questão do motivo da repressão imposta pelo Estado aos camponeses de Soledade no período de consolidação do Estado Novo.

Assim, nossa pesquisa oferece uma interpretação para além do exótico religioso. Discordamos de uma parcela da historiografia que os definiu como um acontecimento para além da política. Nossa interpretação situa os Monges Barbudos inseridos no contexto político daquele período e pelo qual foram reprimidos. Ou seja, no Rio Grande do Sul destacou-se a ascensão política do interventor federal José Antônio Flores da Cunha. Situação diferente foi vivenciada após 1935, quando é possível identificarmos um conflito crescente entre Flores da Cunha e Getúlio Vargas, motivado principalmente pelo centralismo político adotado pelo governo federal. Tal fato contribuiu para o afastamento ocorrido entre ambos, chegando ao confronto direto entre eles, resultando na deposição do governador do estado e na instauração do regime autoritário em 10 de novembro de 1937. Assim, os Monges Barbudos foram utilizados politicamente para dar estabilidade ao Estado Novo, no qual o uso da violência policial foi um dos meios usados para coibir a ação de possíveis apoiadores do florismo que poderiam existir naquela região. A seguir, apresentaremos a representação do sagrado e na sequência analisaremos algumas fontes que corroboram ter existido uma acusação política sobre os membros do movimento religioso.

1. O *santo* monge e as representações do sagrado

Na localidade de Sorocaba se realizavam as feiras e em consequência desta atividade econômico-comercial que movimentava o transporte de animais e erva-mate, principalmente, construiu-se o itinerário dos tropeiros, ligando os estados de São Paulo e Rio Grande do Sul. Inserido neste contexto sócio-econômico, onde se cruzavam camponeses, peões, tropeiros e operários, temos referência a presença do monge João Maria d'Agostinho, que do alto do Araçoiaba, atraía inúmeros visitantes. Uns por

curiosidade, outros em busca de lenitivos espirituais ou materiais para seus males. Da Pedra Santa ou Pedra do Monge, como ficou conhecida, corria uma fonte de água límpida e que passou a ser considerada como milagrosa. (FACHEL, 1995, p. 16 -18).

Podemos perceber a sacralização do espaço, ou seja, da relação do monge com a natureza nasce à água tida como sagrada, o que será um fator aglutinador dos diversos monges que existiram no sul do Brasil. Podemos perceber que a relação natureza e o sagrado como sendo uma constante nos demais personagens que assumiram o papel de *santo* monge. Também percebemos a fonte de água, outro lugar do sagrado que servirá para a preservação e confirmação da presença do *santo* monge nas diferentes regiões dos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, principalmente.

Oswaldo Cabral fez a descrição física de João Maria, “(...) *vestia um hábito, [...] tinha cabelos compridos e a barba longa. Dormia sobre uma tábua e alimentava-se de frutos, [...]. Às vezes, na calada das noites, em sua gruta, entoava a plenos pulmões os seus salmos e as suas orações [...]*”. (CABRAL, 1960, p. 108-109).

Podemos indicar que tanto a vestimenta quando os hábitos contribuíram para a construção da qualidade de santidade e conseqüentemente de santo deste personagem pelos sujeitos que com ele conviveram ou que tiveram contato, direta ou indiretamente.

Outro ponto que merece destaque na trajetória de construção deste personagem em *santo* monge está atrelado ao dito poder de cura. Segundo relatos diversos o *santo* monge realizava curas. Estas estavam associadas a fontes de água as quais teriam sido criadas pelo próprio monge e seriam portadoras de faculdades curativas.

No município de Soledade encontramos o relato do senhor Sebastião Firmino Nunes, morador daquele município que mencionou a existência da fonte de água sagrada e que a mesma teria origem da vontade do *santo* monge.

Olha, isto aqui é dos tempos mais agudos, isto é, dos tempos mais antigos, quase no início do mundo. Meu avô contava muita coisa. Meu pai, que hoje teria 105 anos, contava que o “padre santo” fez nascer a fonte. [...] O monge parou para descansar. Plantou uma cruz de madeira aí mesmo. Olha, tem ainda o sinal. Aqui os demônios perderam ele. Perderam o rastro, como se diz. Quando sentiu sede, não tendo água, levantou a mão e disse: 'Esse lugar é abençoado; dará água para mim tomar; o doente será curado e vai as almas salvar'. Todos que se virem perdidos ou perseguidos se salvam com esta água. Daí estourou a vertente, brotou água pura. (VERDI, 1987, p. 205-206).

Sebastião Nunes lembra outro milagre também atribuído à fonte sagrada, o caso de dona Elísia Pereira que sofria de uma doença que cobria o corpo todo de chagas e

que estava quase cega, “*não havia remédio que a curasse. Um dia sua irmã [de Sebastião] levou a enferma até a fonte. Lá lavou o corpo e o rosto da doente. Ficou limpinha. Viveu muitos anos. Ainda enxergava bem, quando morreu aos 115 anos*”. (VERDI, 1987, p. 206).

No que foi descrito acima, podemos identificar que as fontes de água se encontram no lugar do *santo* monge, elas servem tanto para confirmar sua presença quanto seu poder taumaturgo, ou seja, estes lugares do sagrado o representam em sua ausência. O espaço sagrado torna-se assim uma maneira de expressar a cultura através da religiosidade e legitimar sua existência através do tempo.

Chamamos a atenção para a presença do tempo nas citações destacadas acima. Assim como o *santo* monge também suas curas estão associadas a um longo tempo, no caso do relato do senhor Sebastião Nunes a longa vida da pessoa que recebeu a cura da fonte sagrada também demonstra a santidade do monge.

As representações do sagrado contribuem para a permanência de João Maria, o *santo* monge. A seguir, analisaremos um caso específico em Soledade, no qual poderemos perceber a permanência do sagrado através da natureza e das representações do *santo* monge.

2. O espaço do sagrado

Gostaríamos de realizar um breve exercício de análise de um caso específico de devoção ao *santo* monge João Maria na atualidade. A seguir apresentaremos algumas imagens da localidade de São Tomé, no município de Soledade – RS, nas quais visualizaremos uma construção do espaço sagrado, destacando as representações do sagrado. Numa percepção geral temos o local composto pelos símbolos do sagrado, ou seja, temos a fonte de água, a cruz e no interior da capela a foto do *santo* monge João Maria.

Imagem 1



Foto: Adriana França (2011) - Arquivo do autor.

Podemos perceber na inscrição feita na cruz a frase “Água do Santo Monge, graça alcançada, DIDI F.F.”. A representação do *santo* monge ainda permanece na localidade por fazer parte da cultura. A cruz serve como símbolo para marcar o lugar sagrado da graça alcançada.

Imagem 2



Foto: Adriana França (2011) - Arquivo do autor.

Visualizamos um capitel com o objetivo de proteger os símbolos do sagrado depositados no seu interior. Na imagem 3, a baixo, temos o interior deste santuário em destaque, no qual estão depositados os diferentes símbolos do sagrado, crucifixo, a

imagem de Nossa Senhora e um quadro do *santo* monge João Maria, que foi, segundo a inscrição na cruz analisada acima, o motivador da construção deste espaço do sagrado.

Imagem 3



Foto: Adriana França (2011) - Arquivo do autor.

Na última destacamos a Fonte d'Água. Como apresentado ao longo do trabalho, a figura do *santo* monge está diretamente relacionada à Fonte d'Água. Em todos os momentos e lugares que fizeram referência a este personagem na qualidade de santo temos a presença deste símbolo sagrado. A fonte representa o *santo* monge na sua ausência, em diferentes tempos e espaços.

Imagem 4



Foto: Adriana França (2011). Arquivo do autor.

Acreditamos ser fundamental a preservação destes lugares como parte do patrimônio imaterial. Sendo necessário um mapeamento destes ao longo das regiões que tiveram e mantêm a devoção ao *santo* monge, destacadamente nos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Pois a preservação destes locais contribuiu para manutenção da expressão cultural das comunidades caboclas e camponesas.

3. Os Monges Barbudos através das fontes: a ameaça política

A existência da acusação de serem os Monges Barbudos comunistas é confirmada na documentação eclesiástica. Frei Clemente, pároco da igreja Nossa Senhora da Soledade, anotou no Livro Tombo: “[...] este ano foi um pouco agitado ainda em relação às autoridades e o vigário, em relação aos chamados Monges do sexto distrito. [...] Foram acusados de comunistas, mas nada foi descoberto de tudo isso até hoje.” Na continuidade escreveu que “até hoje não foi descoberto que eles faltassem de respeito às igrejas, as coisas sagradas, aos santos, aos sacerdotes, e à moral da família, do lar, e tão pouco desrespeitassem as famílias vizinhas.” (Livro Tombo, N. S. da Soledade, livro n. 2, ano: 1934-1965, p. 14)

Na imprensa temos a descrição do movimento: “(...) grupo de fanáticos, superior a mil, inclusive mulheres e crianças, invadiu os municípios de Soledade e Sobradinho, apossando-se da igreja Santa Catarina [...]” (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 21 ABR 1938, p. 16.) e “aquele povo estava tomado do fanatismo religioso.” (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 27 ABR 1938, p. 14.) Temos a caracterização do estranho, do diferente, do exótico, que, quando não é menosprezado, é concebido como desprovido de capacidades, sejam de ordem intelectual, cultural ou social. Foram desqualificados como cidadãos, foram apresentados como violentos, “[...] alarmavam as populações de Sobradinho e Soledade.” (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 27 ABR 1938, p. 16.) O capitão Riograndino da Costa e Silva, numa entrevista concedida após missão de reconhecimento no local, assim os descreveu: “[...] barbas compridas, cabelos grandes, com grande devoção religiosa, naturalmente deturpada, (...). Esse sentimento religioso inculcado naquelas pessoas ignorantes [...].” (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 27 ABR 1938, p. 14.)

No jornal Kolonie, publicado em língua alemã em Santa Cruz dos Sul, localizamos uma carta enviada do município de Sobradinho. Podemos ler: “mais uma vez chega ao nosso conhecimento um exemplo do fanatismo gerado pela credulidade de

nossa população cabocla no mato e no campo, ainda hoje absolutamente esquecida no que tange à escola e à educação.” As causas da ocorrência dos Monges Barbudos estariam associadas ao fato de serem “caboclos”, gente do “mato” e do “campo”, de serem portadores de “credulidade”. O caboclo é descrito como tendo uma “(...) aparência selvagem, ainda que de boa índole (...)” (KOLONIE, Santa Cruz do Sul, 27 ABR 1938, p. 2.)

Identificamos a presença da “teoria da falta”, ou seja, construção argumentativa na qual a justificativa utilizada para explicar a ocorrência de diferentes movimentos sociais estaria atrelada à ausência do Estado. Tal ausência seria expressa na deficiente assistência social, restrito acesso à educação, no precário serviço de saúde pública, na falta de amparo religioso etc. Essa forma interpretativa desconsidera a existência de uma longa tradição cultural presente na constituição desses grupos sociais, não considerando suas crenças populares e religiosas como expressão cultural de determinada localidade ou região.¹

A carta oferece contribuições sobre alguns fatos do conflito.

Já há algum tempo, tem-se ouvido ocasionalmente rumores e notícias mais sérias sobre a aparição de um “santo” ou “monge” na região fronteira, especialmente no 6º distrito do município vizinho de Soledade. Conhecida como uma região em si não muito tranquila, de início os rumores foram menosprezados como boatos vazios, ainda que algumas vezes mais sérias tivessem se elevado, relatando forte movimento de pessoas se bandeando para o lado do fanático. (KOLONIE, Santa Cruz do Sul, 27 ABR 1938, p. 2.)

Confirma a relevância do *santo* monge no princípio do movimento. Destacou que Soledade não seria uma localidade tranquila, provavelmente referindo-se aos conflitos políticos que agitavam o município e a prática da violência existente na região. Relata que os rumores sobre a formação do movimento foram desprezados e que era perceptível o aumento numérico de seguidores do *santo* monge naquela localidade.

Segundo a carta,

Na Semana Santa chegaram subitamente notícias mais precisas. Em toda a região fronteira entre Sobradinho e Soledade teria havido tumultos. Se os fanáticos haviam se mantido até então escondidos no mato, agora eles haviam surgido de repente em grande número – alguns sustentam que eram até 1000 pessoas, entre homens e mulheres – na Praça da Bela Vista no 6º distrito de Soledade. À população haveriam declarado que chegara o momento de se colocar em contato com Deus, por meio de Santa Catarina, a sua padroeira. (KOLONIE, Santa Cruz do Sul, 27 ABR 1938, p. 2.)

¹ Essa forma interpretativa foi rebatida por WITTER (2001 e 2007). Segundo a autora, o curandeirismo não ocupava um espaço deixado pelo branco, mas sim ocupava o espaço que sempre ocupou.

O que temos demonstrado até o momento com a análise da publicação da carta no jornal *Kolonie* é a existência de *sinais* e *indícios* no sentido de Carlo Ginzburg (1989, p. 143–179). Segundo o historiador italiano, ao serem questionados e interpretados, esses sinais e indícios contribuem para a construção de saberes e de informações. Para Ginzburg, “o que caracteriza esse saber é a capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente.” (1989, p. 152). Assim, é possível indicar que os Monges Barbudos já seriam conhecidos da comunidade antes de 1938. Por que não foram rejeitados pela comunidade anteriormente? Por que agora? Uma explicação possível pode ser indicada no contexto político, ou seja, um *santo* congregou o grupo e tivemos mais de mil pessoas reunidas na localidade; o conflito entre o grupo religioso e os moradores do sexto distrito; a questão do comunismo e disputas políticas entre Flores da Cunha e Getúlio Vargas.

Uma publicação oriunda de Santa Maria (RS) informou sobre o envio de tropas para combater os Monges Barbudos: “desta cidade seguiu, para normalizar a situação, uma força de quarenta praças do 1º Regimento da Brigada Militar, comandada pelo tenente Antônio Nunes Pontes.” (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 21 ABR 1938, p. 16.)

Uma singular reportagem foi publicada no Correio do Povo em 27 de abril de 1938, estampada numa página inteira contendo fotografias dos monges presos e uma entrevista concedida pelo capitão Riograndino da Costa e Silva, relatando sua missão em Soledade. A reportagem foi intitulada *Os fanáticos alarmavam as populações de Sobradinho e Soledade*. Há dados sobre a remessa das tropas, impressões do capitão sobre os Monges Barbudos, o trabalho de doutrinação, os motivos, que, segundo o entrevistado, teriam contribuído para os acontecimentos, os conflitos ocorridos e a pacificação da região. Destacamos a importância das imagens, o que nomeamos de “a fonte dentro da fonte”, ou seja, lendo a reportagem temos acesso a uma fonte rara imagens dos Monges Barbudos presos pelos policiais. Visualizamos as ações de repressão ao movimento, o tratamento e a humilhação a que foram expostos. Contribui para a singularidade desta fonte visual é sua inexistência nas demais fontes consultadas.

Através da imprensa tomamos conhecimento de que “no mesmo dia em que se dera o fato, (...), o governo foi cientificado de tudo o que ocorria, em virtude de

comunicação recebida dos delegados de polícia de Soledade e de Sobradinho.”? (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 27 ABR 1938, p. 14.)

De conhecimento de tais notícias, as autoridades do governo gaúcho resolveram enviar o delegado auxiliar capitão Riograndino da Costa e Silva para a Soledade. O envio era para “observar e colher impressões no local e ver se era possível apurar as origens dos fatos ali ocorridos, que pareciam ser de certa gravidade e podiam também assumir maiores proporções, pois, segundo informações, aquele povo estava tomado do fanatismo religioso.” (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 27 ABR 1938, p. 14.) Também o interventor federal coronel Cordeiro de Farias contribuiu para a ação: “a Prefeitura de Sobradinho, por intermédio do respectivo prefeito municipal, sr. Santo Carniel, também cooperou bastante no sentido de facilitar a ação do delegado auxiliar de acordo com as instruções recebidas do interventor federal.” (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 27 ABR 1938, p. 14.) Retornando a Porto Alegre Riograndino da Costa e Silva relatou ao capitão Aurelio Pi (chefe de polícia) e ao interventor o que observou, fazendo um amplo relatório verbal. (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 27 ABR 1938, p. 14.) Sobre a reunião ocorrida na capela do 6º distrito relatou,

[...] com a aproximação da semana santa correu o aviso por toda a região que deveriam visitar a capela de Santa Catarina, situada em Bela Vista. Assim, na quinta-feira santa, à noite, começaram a chegar ali mulheres, homens, crianças e até famílias inteiras com chefes ou sem chefes, pois mais de um caso é conhecido de mulheres que abandonaram seus maridos, por estes não quererem acompanhá-las naquela estranha peregrinação de vagabundos. A chegada de numerosas pessoas a Bela Vista, como era natural, causou alarme entre os moradores do local. Sabia-se que elas vinham do município de Soledade e que muitas não eram moradores do distrito de Bela Vista. (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 27 ABR 1938, p. 14.)

Riograndino informou ainda a ocorrência de um segundo confronto entre militares e os Monges Barbudos. Após o velório prolongado e o enterro de Tácio Fiúza, os “denominados fanáticos” dispersaram-se para diversas regiões. Estes reapareceram no distrito de Jacuizinho, em Soledade. Nessa localidade se encontrava uma escolta com o delegado de polícia de Soledade. Nesse encontro ocorreu um novo conflito, resultando em um membro do movimento religioso ferido. Também relatou as providências tomadas com o propósito de evitar futuras reuniões do grupo religioso.

Para evitar que possam abandonar suas habitações e fazer reuniões em outros pontos o cap. José Rodrigues da Silva vai espalhando pela região destacamentos montados ou motorizados, que terão a vigilância de toda a zona, no sentido de não permitir mesmo que, amanhã ou depois, se possam repetir as reuniões em outros pontos diferentes. Para esse fim exatamente é que ele já percorreu o município de Soledade e entrou em entendimento com

o delegado de Sobradinho, dando-lhe necessária orientação a esse respeito reforçando, outrossim, o destacamento a fim de que o serviço nos distritos se procedam com mais eficiência. Para maior eficácia desta ação, ainda vai dirigir o serviço policial nos dois municípios, dispondo para isso não só dos destacamentos locais como também dos reforços que foram enviados de Santa Maria e de Passo Fundo. (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 27 ABR 1938, p. 14.)

Há informações de que alguns Monges Barbudos foram trazidos para Porto Alegre. “Chegou, preso, ontem, mais um Monge” (...) “(...) detidos alguns chefes, e enviados para esta capital, juntamente com a Santa Catarina.” (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, Porto Alegre, 4 MAIO 1938, p. 4.)

Numa entrevista de Frei Clemente, publicada em dezembro de 1938, temos seu relato sobre os Monges Barbudos.

O caso dos “fanáticos” de Soledade é, cremos, de junho último, muito novo ainda para que o público não o tenha perfeitamente lembrado. Verdade é que chegou a pensar, num dado momento, que o Estado se achava em face de uma questão delicadíssima, talvez capaz de provocar, antes de resolvida, efusão de sangue. Dir-se-ia algum novo Antônio Conselheiro a reunir bandos armados e alucinados, a fim de oferecer resistência à ação legal de repressão e disciplina. (...) Depois, entretanto, das medidas postas em prática no decurso do último inverno, quando se manifestou a existência dos chamados “fanáticos de Soledade”, resolveu o capitão chefe de polícia enviar à localidade onde estava sediado o grupo - 6º distrito de Soledade – o vigário daquela paróquia, frei Clemente, acompanhado de um inspetor da polícia, o sr. Sylvio Ronda, para averiguar “in loco” as atividades dos “fanáticos”. Para ali dirigindo-se, demorou-se aquele sacerdote uma semana, tempo bastante para observar os hábitos, crenças e disposições dos inquinados desordeiros. (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 23 DEZ 1938, p. 5.)

Identificamos ser o Frei Clemente uma pessoa influente: “Aceitei a missão com muito prazer, por partir do sr. capitão chefe de polícia e por ser eu muito amigo das autoridades do município (...)”. (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 23 DEZ 1938, p. 5.) E, “regressando de sua missão, frei Clemente veio a esta capital, avistando-se ontem com o capitão Aurelio Py, chefe de polícia e com o dr. Coelho de Souza, secretário da Educação, expondo a ambos os resultados da visita que fez ao 6º distrito de Soledade.” (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 23 DEZ 1938, p. 5.) Em sua entrevista relatou que já na sua apresentação descobriu que “(...) essas autoridades municipais queriam fazer uma farra, dando ensejo aos perseguidores daquela gente simples, (...) para saqueá-la, espancá-la e massacrá-la como até aqui tinha acontecido. (...) porque a força armada já estava pronta em Soledade para serem recomeçadas as mesmas atrocidades de outrora.” (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 23 DEZ 1938, p. 5.) Sobre a acusação de serem comunistas frei Clemente declarou:

Os monges da colônia das Tunas eram acusados de comunismo, saques, imoralidade, aversão ao trabalho e não pagamento de impostos. Quanto à primeira parte – comunismo – não há vestígio algum que a fundamente. (...) proclamam obediência absoluta às leis do Brasil e aos princípios gerais da Religião. Dizem que recebiam dinheiro dos comunistas. Eles me responderam que o pouco dinheiro que tinham, fora ganho com o suor do próprio rosto. Trata-se de gente simples e religiosa demais para entrar numa organização diabólica como o comunismo. (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 23 DEZ 1938, p. 5.)

No final da entrevista informa sobre a prática da violência: “– Não vou relatar fatos em relação às violências da polícia, nas várias batidas, porque são impressionantes demais.” (CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 23 DEZ 1938, p. 5.)

Os acontecimentos que envolveram os Monges Barbudos também podem ser analisados na documentação policial. Documentos e relatórios foram produzidos no decorrer das ações organizadas para investigar e dispersar a reunião dos “fanáticos” de Soledade.

Mesmo com a queda de Flores da Cunha e seu exílio no Uruguai, o governo federal manteve rígida vigilância sobre as ações políticas do ex-governador. Essa se pautava na ameaça de um contragolpe ao Estado Novo. Nesse contexto, destacamos um documento singular, uma carta enviada para Alzira Vargas, que nos possibilitou inserir o movimento dos Monges Barbudos nas disputas políticas entre Vargas e Flores. Enviada por Aladino Neves, informante de Vargas, residente em Porto Alegre (BELLINTANI, 2002, p. 75).

De Porto Alegre – 20-4-938. Dra. Alzira Vargas. S. Lourenço. Peça transmitir Chefe seguintes informações: - Thales Garcia e outros floristas está aliciando elementos município Livramento levante revolucionário deverá irromper Estado fina corrente ou princípios mês vindouro. Este levante será reflexo movimento estalará Rio e S. Paulo. Conspiradores alardeiam contar totalidade tropa artilharia Livramento e possivelmente guarnição Bagé, graças trabalho feito esta ultima integralista Nestor Contreiras. Consta caudilhos uruguayos Vilau Neva e Nepumoceno Saraiva comprometidos Flores auxiliar movimento. Interior município Soledade está reunido grupo mais de mil homens atitudes suspeitas. Há suposição se trate meros fanáticos explorados alguns espertalhões que se dizem monges. Cel. Feio tomou providencias mandando destacamento Brigada fazer reconhecimento. Houve tiroteios resultanto morte em fanático, ferido um soldado e presos noventa e seis indivíduos integravam grupo. Receia-se haja referido agrupamento intuitos políticos mascarados. Peça dizer me si devo continuar informando para aí essas ocorrências. Saudações. Aladino Neves. (CARTA DE ALADINO NEVES PARA ALZIRA VARGAS 20/04/1938. CPDOC/FGV. Arquivo GV 38.04.20/1 XXXIX-54.)

No relatório do 1º Tenente Januário Dutra identificamos a presença da ameaça política sobre os Monges Barbudos, pois declarou existir “ideias subversivas”.² Na ação militar que buscava reconhecer e dispersar o grupo religioso resultou no interrogatório ocorrido em 22 de março de 1938 de oito membros dos Monges Barbudos, os quais teriam se apresentado livremente ao tenente Arlindo Rosa. “Interroguei demoradamente cada um deles, verifiquei minuciosamente todos os documentos e demais papéis que possuíam, não tendo encontrado tanto nas declarações como nos papéis nada de importância, que indicasse a pregação de ideias exóticas.”³ Percebe-se que a tal ameaça política não pode ser confirmada.

No relatório de Arlindo Rosa, 2º tenente, temos informações de como foram percebidos os habitantes da região: “(...) são descentendes do nosso caboclo indolente, pouco gostam de trabalhar (...)” Sobre os ensinamentos do movimento temos: “quem não pertencesse aquela religião muito em breve morreria e seus bens seriam repartidos com o pessoal da seita”; e sobre seus hábitos declarou: “aconselham também andarem desarmados, respeitar as autoridades, apanharem e não brigarem, não beberem, trabalharem pouco, não trabalhem sábados e nem domingo e purifiquem o sangue, tomando Caroba, erva de mato e outras.”⁴ Identifica-se a ideia messiânica, crença de que tudo seria reordenado com o retorno do *santo* monge, com o relato da crença de que tudo seria repartido pelos membros da seita. Não temos informação que comprove serem eles adeptos de “ideias exóticas” ou “subversivas”; pelo contrário, as informações os identificam com uma expressão religiosa e cultural local. Porém, na conclusão do relatório, temos: “sr. Coronel, apesar de não ter encontrado, não posso negar ou afirmar a inexistência de algum núcleo disfarçado, para inocular, aos poucos, ideias exóticas aos moradores da referida região.”⁵ Mesmo sem provas contundentes a repressão foi posta em prática e foi louvada pelo interventor federal:

VI – Louvor – Transcrição de ofício. Este comando recebeu do Exmo. sr. Interventor Federal neste estado o ofício abaixo transcrito, do teor seguinte: “Tendo recebido o relatório apresentado a esse Comando Geral da Brigada Militar pelo major José Rodrigues da Silva, referentes à sua missão policial repressora e preventiva no caso dos chamados “monges” que infestavam os municípios de Soledade e Sobradinho, pelo presente ofício determino que, em nome da Interventoria Federal seja aquele oficial elogiado pelo exato desempenho de sua missão, que foi hábil, criteriosa e inteligente, reintegrando na vida ordeira e normal. (Of. nº 90, de 20-07-938). Em

² Relatório enviado ao sr. Comandante Geral da Brigada Militar. Soledade, 30 de março de 1938, p. 1.

³ Relatório enviado ao comandante geral da Brigada Militar. Soledade, 30 de março de 1938, p. 1.

⁴ Relatório enviado ao comandante geral da Brigada Militar. Soledade, 30 de março de 1938, p. 1.

⁵ Relatório enviado ao comandante geral da Brigada Militar. Soledade, 30 de março de 1938, p. 1.

consequência determino que sejam consignados nos assentamentos do major José Rodrigues da Silva os louvores do Exmo. sr. Interventor Federal, nos termos do ofício acima transcrito. (a) Agenor Barcellos Feio. Cel. Comandante Geral. Confere: Cel. Angelo de Mello. Chefe do Estado Maior.⁶

Ainda temos a abertura de dois Processos Crimes que envolveram o Movimento dos Monges Barbudos. Estas fontes não tinham o objetivo de serem públicas, tinham acesso restrito. Oferecem informações valiosas se tomadas às devidas precauções ao lidar com este tipo de fonte. Lembrando que estas fontes tratam dos Monges Barbudos, mas em raríssimos momentos permitem que estes se expressem ou defendam-se e se o fazem é através de intermediários, advogados, escrivão etc. não é um relato direto. Não podemos esquecer como se deu a produção desta que será uma futura fonte histórica, no interior de uma delegacia ou na tensão de um tribunal.

Após os conflitos dos dias 14 e 17 de abril de 1938 efetivos da Brigada Militar permaneceram na região. Além de coibir novas reuniões dos Monges Barbudos estava à procura de André Ferreira França. Após quatro meses, este acabou sendo localizado e morto na residência de José Crespim da Rosa. Também morreu Antônio Mariano dos Santos, identificado pelos militares como membro do movimento religioso. A Justiça Pública moveu um Processo Crime Sumário⁷, a fim de apurar o contexto e as condições nas quais se sucederam estas mortes, ocorridas na madrugada de 16 de agosto de 1938, na localidade denominada Costa do Rio Lagoão, na época 1º distrito de Sobradinho. Esse Processo Crime Sumário também buscava averiguar um possível abuso de poder por parte dos policiais militares. Foram indiciados militares e civis que participaram da ação de perseguição a Deca França. O processo inocentou os envolvidos na repressão, porém não provou a ligação dos Monges com o comunismo ou ação política. Um segundo Processo Crime Sumário⁸, foi aberto para averiguar um conflito entre pessoas que foram até uma residência onde estaria ocorrendo uma reunião religiosa não autorizada dos Monges Barbudos. Forçando a entrada ocorreu uma luta resultando em

⁶ Brigada Militar. Estado Maior. 1ª Secção. Q. G. em Porto Alegre, 2 de agosto de 1938 – terça-feira. Boletim nº 172, p. 278. (Item VI). Arquivo do quartel general da Brigada Militar. Porto Alegre.

⁷ JUSTIÇA PÚBLICA. Processo Crime Sumário contra cabo Antônio Porto, praça Lucas Campos Galvão, civis Pedro Simon, José Henrique Simon, Benedito Paulo do Nascimento, Aparício Miranda e João Elberto Oliveira. Volume I e II. Escrivania do Juri de Sobradinho. 1938-1942. (APERS – Processo Crime – Município Sobradinho – Cartório Cível e Crime – anos 1929 – 1941. Maço nº 23 – número 167 a 177 - Estante 08.

⁸ TRIBUNAL DE APELAÇÃO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. 1941. Segunda Câmara Criminal. 3ª Classe. Relator, exmo. sr. desembargador Elziario Nuñez. Apelação Crime, Sobradinho. Clarismundo de Souza, Fábio Domingos dos Santos, Manoel Furtado e Roberto Vargas da Silva, apelados. Arquivo Público do Estado. Município Sobradinho. Processo Crime – Cível e Crime. 1939-1942. Maço 14, nº 01 a 23. Estante 03.

peças feridas. Esse conflito ocorreu no município de Sobradinho no decorrer de 1938. O veredito condenou aqueles que foram atacados, os donos da casa, pois “estariam realizando uma reunião sem autorização e proibida”. Ressaltamos que nenhum dos processos aqui destacados foi instaurado contra o movimento sócio-religioso dos Monges Barbudos ou sob acusação de serem eles comunistas.

4. Apontamentos finais

Para concluirmos destacamos que o sagrado presente no movimento dos Monges Barbudos contribui para compreendermos sua organização, a formação de uma identidade, uma representação de mundo orientado pelo religioso. A presença dos locais sagrados demonstra a permanência dessa cultura religiosa que se mantém através do tempo. Porém, assim como demonstramos, em um determinado tempo, essa religiosidade foi negada pelo Estado. Sob acusações que não se confirmaram os membros do movimento religioso foram utilizados para fins políticos vigentes naquele tempo de consolidação do Estado Novo.

Através das notícias publicadas nas páginas dos jornais foi divulgado o imaginário, os estereótipos e as representações a respeito dos Monges Barbudos. As versões divulgadas pela polícia e pelo pároco local de Soledade destacam a imagem do inimigo, do caboclo indolente, do ignorante, de pessoas desprovidas de cultura. Visões que contribuem para legitimar a repressão que foi imposta aos camponeses na Semana Santa de 1938 e nos meses que se seguiram, com a proibição do culto religioso e da perseguição aos remanescentes do movimento que mantinham sua fé na figura taumatúrgica do *santo* monge.

Referências

- BELLINTANI, Adriana Iop. *Conspiração contra o Estado Novo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *A campanha do Contestado*. 2. ed. revisada. Florianópolis: Editora Lunardelli, 1979.
- FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: recusa dos excluídos*. Porto Alegre; Florianópolis: Editora da UFRGS; UFSC, 1995.
- FILATOW, Fabian. *Do sagrado à heresia: o caso dos Monges Barbudos (1935-1938)*. Porto

Alegre: UFRGS, 2002. (Dissertação em História)

_____. *Política e violência em Soledade – RS (1932-1938)*. Porto Alegre, 2015. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. *O eremita das Américas: a odisséia de um peregrino italiano no século XIX*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2014.

KOPP, Maria da Glória Lopes. *A chave do céu e a porta do inferno: os monges barbudos de Soledade e Sobradinho*. Porto Alegre, PUCRS, 2014. (Dissertação em Ciências Sociais)

KUJAWA, Henrique Aniceto. *Cultura e religiosidade cabocla: Movimento dos Monges Barbudos no Rio Grande do Sul - 1938*. Passo Fundo: Ed. UPF, 2001.

PAULA, Jorge Augusto de. *O Fã: um episódio da revolução de 1932 no Rio Grande do Sul*. 2ª ed. Passo Fundo: Ed. Serrador, 1972.

PEREIRA, André e WAGNER, Carlos Alberto. *Monges Barbudos e o massacre do fundão*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1981.

VERDI, Valdemar Cirilo. *Soledade, das Sesmarias, dos Monges Barbudos, das Pedras Preciosas*. Não-Me-Toque: Gesa, 1987.

WEDY, Garibaldi Almeida. *Soledade: fatos políticos, violência e mortes, reminiscências, década de 1930-40*. Porto Alegre: Renascença, 1999.

WITTER, Nikelen Acosta. *Dizem que foi feitiço: as práticas da cura no sul do Brasil (1845-1880)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. *Males e epidemias: sofredores, governantes e curadores no sul do Brasil (Rio Grande do Sul, século XIX)*. Niterói, UFF, 2007. (Tese em História)

A MIGRAÇÃO DE PESSOAS E DEUSES: AS RELIGIÕES AFRO BRASILEIRAS EM PORTUGAL

Joana Bahia

Doutora em Antropologia Social, UFRJ/Museu Nacional

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

1. Migrações e religiões: a década de setenta em Portugal

Este trabalho enfoca o candomblé trazido para Portugal por brasileiros na década de 1990 e que se expandiu, sendo impossível neste momento contabilizar o número de terreiros existentes no país. Essas observações são resultado de trabalho de campo iniciado em 2010 no Brasil e posteriormente em Portugal.¹ Em Portugal, trabalhei com terreiros de candomblé das nações efun, jeje, nagô e ketu, em grande maioria nos arredores de Lisboa e concentrados na linha Norte, que compreende a trajetória dos comboios da cidade de Lisboa ao Porto.

Analiso o modo como o candomblé é vivido por seus praticantes no novo contexto, baseando-me na ideia de que a transnacionalização religiosa considera as adaptações das práticas importadas em um contexto bem determinado, seus modos de se “tornarem locais” e a incorporação de novos sistemas de crença.²

Desde os anos 1960, ocorrem a prática e a expansão das religiões afro-brasileiras (umbanda e candomblé³) na América Latina, especialmente no Uruguai, Paraguai, Venezuela e Argentina. A partir dos anos 1970, elas cruzam o Atlântico e se expandem

¹ Tive apoio financeiro e institucional, respectivamente, da Fundação Gulbenkian/Portugal e da Faperj/Brasil, o que me possibilitou o financiamento para a realização do trabalho de campo. No projeto intitulado “A pulsão romântica em transe. Um estudo comparativo da religiosidade afro-brasileira na Alemanha e em Portugal”, realizei um mapeamento dos terreiros cariocas e paulistanos que têm vínculo com a Europa. Nesse sentido, a facilidade de iniciar o trabalho de campo no Brasil permitiu maior trânsito pelo candomblé brasileiro em terras portuguesas.

² Appadurai, A., « Dimensões culturais da globalização », in *A modernidade sem peias*, Lisboa, Teorema, 2004.

³ O candomblé é a religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários.

por Portugal, encontrando-se hoje na Espanha, Bélgica, Itália, França, Alemanha, Áustria, Suíça e estando ainda presentes nos Estados Unidos, no Japão e na Rússia (expansão do Ifá).⁴

Essas religiões entraram em Portugal no final dos anos 1970, com a abertura social e política trazida pela lei de liberdade religiosa, sancionada em 2001, instaurada com os ecos da revolução de 25 de abril de 1974. Mãe Virgínia foi uma das primeiras portuguesas que, tendo migrado para o Rio de Janeiro no final dos anos 1940, se iniciou na umbanda⁵ e a trouxe para Portugal (Pordeus, 2009). Houve uma intensificação da umbanda e do candomblé na última década do século passado, período no qual alguns brasileiros desembarcaram no país e se instalaram como sacerdotes, especialmente a partir da década de 1980, com o aumento dos fluxos de migrantes brasileiros.

Muitos migrantes de países africanos também chegaram a Portugal ainda em fins dos anos 1970, após o período das guerras coloniais, tendo sido seguidos, nos anos 1980 e 1990, pelos brasileiros, chineses, imigrantes do Leste Europeu e indianos (Malheiros, 2005, p. 251-272). A presença de imigrantes dos países africanos de língua oficial portuguesa (Palop) e do Brasil em Portugal majoritariamente facilitou a perenidade do pensamento colonial. Essa perenidade resultou na reconstrução, dentro de Portugal, da antiga ordem imperial, agora reorganizada com base nas populações imigrantes (Machado, 2006, p.119).

A imigração mudou Portugal, transformando o país em uma sociedade multiétnica e multicultural em todos os sentidos, inclusive no campo religioso. Atualmente, o país abriga judeus, grupos islâmicos (sunitas e ismaelitas), igrejas pentecostais e neopentecostais (incluindo Igreja Universal do Reino de Deus/Iurd, Assembleia de Deus e Maná), igrejas africanas e uma variedade de práticas de migrantes africanos e religiões afro-brasileiras, como umbanda e candomblé. As novas

⁴ O Ifá é um sistema de adivinhação iorubá existente na Nigéria, mas que atualmente se encontra em vários países do mundo. O termo Ifá se refere ao orixá Orunmilá, divindade da adivinhação, do destino e da sabedoria.

⁵ Umbanda é uma religião criada nos anos 1920 na cidade do Rio de Janeiro, sendo considerada, por seu caráter extremamente sincrético, uma religião brasileira por excelência, apropriando-se de elementos do kardecismo e do catolicismo e sofrendo influências indígenas e africanas (Prandi, 1995 e 2004). Na umbanda, cultuam-se e incorporam-se entidades, espíritos, e não deuses: qualidades de exus, pombagiras, caboclos, baianos, pretos velhos, boiadeiros, marinheiros e povo do Oriente. Não se incorporam orixás. As entidades da umbanda são arquétipos da sociedade brasileira, ligados a aspectos históricos e culturais do país.

religiões trazidas pelos imigrantes emergem em um momento em que também são protegidas pela lei de liberdade religiosa, como já dito.

Além da dinâmica e da diversidade dos fluxos migratórios, que explicam como se dá a expansão dessas religiões, é preciso ressaltar a importância das práticas mágicas presentes no cotidiano português, o que facilita essa expansão.

A crença em práticas de bruxaria, conforme estudos realizados por Martins(1997), Montenegro (2005) em regiões como Ribatejo, Beiras, Trás-os-Montes e Alentejo, a penetração e o crescimento do espiritismo em Portugal, somados às práticas de um forte catolicismo popular, foram fatores importantes para pensar a aceitação por parte dos portugueses das práticas rituais das religiões afro-brasileiras. Não obstante a forte repressão do salazarismo à federação e aos centros espíritas, sendo suas práticas religiosas consideradas clandestinas, os espíritas passaram a ser a base de informação para as “bruxas” atuais (Montenegro, 2005, p.104). Por meio do transe, das preces, das defumações, esses médiuns continuaram, cada qual de modo independente, curando e libertando os “possuídos”, usando sua habilidade em comunicar-se com os mortos para interceder pelos vivos.

Para além das mudanças culturais e sociais vividas no país a partir da abertura política e da chegada de levas de migrantes de várias nacionalidades e religiosidades, como já dito, a cultura portuguesa se aproximou de suas praticas pagãs e populares, há muito tempo adormecidas. Nesse sentido, as práticas sincréticas de ambas as culturas favorecem um largo campo de apropriações, trocas e proximidades.

2. Campo religioso em movimento.

Não obstante a crise econômica presente em vários países da Europa, em especial em Portugal, há um mercado religioso variado e em franco desenvolvimento, que não abarca somente terreiros, mas lojas esotéricas e vários modos de atendimento religioso.

Houve um crescimento dos terreiros de candomblé de Norte a Sul do país, pois, não obstante o sucesso da umbanda em Portugal, há uma maior legitimação do poder e da força dos terreiros de candomblé, pois chegar a este é atingir um estágio mais elevado (Capone 2009).

Há também uma dificuldade em diferenciar ambos, pois na prática ritual há grande circulação entre os cultos e certa hierarquização — o que se chama de *continuum* religioso e que também atravessa todo o campo religioso brasileiro. Conforme Capone (2009, p.26-27), “a umbanda é considerada por muitos médiuns uma via de acesso ao candomblé, uma espécie de preparação para se atingir um nível superior. Iniciar-se no candomblé significa um retorno às origens, uma maneira de tornar-se africano”. O mesmo *continuum* pode ser observado em Portugal, onde, contudo, mesmo se praticando o que é chamado de candomblé, todos levam consigo seus espíritos de exus, pombagiras e caboclos.

Entretanto, lembramos que o misturado é sempre o outro; ninguém se diz “misturado”, e sim pertencente a uma linhagem tradicional. Os membros dos terreiros em Portugal, sejam de candomblé ou de umbanda, têm uma percepção bem clara da imbricação das práticas rituais. Muitos candomblés no Brasil ditos “tradicionais” e que lutam para se tornar patrimônio cultural afro-brasileiro não realizam rituais de umbanda e suprimem a tradição do caboclo e dos demais espíritos, pois desejam se “reafrikanizar”. “Quem tiver caboclo que cuide do seu fora do terreiro”, disse uma mãe de santo de um dos terreiros mais tradicionais do Rio de Janeiro, o Ilê Omolu Oxum. Terreiros como Casa Branca do Engenho Velho, Gantois e Ilê Axé Opó Afonjá, todos situados na Bahia, embora cultivem seus caboclos, não realizam cerimônias públicas para eles.

Mesmo esse *continuum* também já tem algumas adaptações, pois, conforme o grande crescimento da umbanda, muitos terreiros de candomblé não apenas cuidam de seus espíritos da umbanda (do pai de santo e de seus filhos), mas também mantêm giras de umbanda como parte dos rituais. Há também praticantes da umbanda, especialmente portugueses, iniciados no candomblé por brasileiros que cuidam de seus orixás com seus pais de santo, mas que preferem abrir terreiros de umbanda.

Essa preferência se dá por terem mais proximidade em termos de conhecimento das práticas católicas e espíritas, que são parte do universo da umbanda, e por conta da maior aceitação por parte dos portugueses em geral. A proximidade da língua cantada nos pontos em português e do gestual próximo às práticas católicas (Pordeus 2009), somada às possibilidades de fazer emergir seus próprios espíritos, torna a umbanda bastante atraente.

Em um dos terreiros estudados, na entrada está escrito centro espírita, jogo de cartas e búzios, ao lado do cantinho da Dona Maria Padilha. Isso identifica bem para os portugueses (que em sua maioria têm familiaridade com essas imagens) os serviços religiosos oferecidos. Além disso, no dia a dia do terreiro, são as imagens católicas dos santos que são usadas no congá da umbanda e que ficam expostas, sendo retiradas dias antes da festa de candomblé. Os demais itens, que lembram as caçadas e os animais que se relacionam com um dos orixás do pai de santo (no caso estudado, Oxóssi), permanecem, pois são parte do terreiro. Há também as fotos com os membros da família de santo, as imagens de feitura do pai de santo e os encontros nos rituais de que participou com sua família de santo no Brasil. Todas essas imagens compõem um imaginário que legitima o Brasil como lugar de memória, lugar primevo do candomblé por excelência.

Desse modo, o público é formado tanto por brasileiros que trouxeram a religião para Portugal como por portugueses que a buscam aqui ou foram buscá-la no Brasil. Há também africanos (angolanos, cabo-verdianos e nigerianos) que, ao migrarem para Portugal, buscaram manter sua religiosidade. A adesão de pessoas do Leste Europeu é bem recente.

Há uma variedade de situações que mostram o circuito transnacional de pessoas, objetos e bens simbólicos entre Brasil, Portugal e outros países. Existem pais de santo, brasileiros e portugueses, que mantêm vínculos com suas respectivas famílias de santo, representadas pelos ilês nos quais se iniciaram, e também com os brasileiros (membros de suas famílias) que migraram na década de 1980 e que se encontram em vários países da Europa. Com as migrações nas décadas de 1970 e 1980 de brasileiros e africanos para a Europa, em especial para Portugal, e as sucessivas crises nesse país, os fluxos migratórios tendem a tornar esse xadrez mais complexo, com portugueses indo trabalhar na África, na Venezuela e no Brasil, brasileiros indo para a França, a Alemanha ou mesmo retornando ao Brasil, e também os circuitos dos africanos, configurando uma verdadeira mescla de situações.

Mesmo entre os pais de santo que hoje atuam no mercado religioso português, há vários casos de alguns que não se estabeleceram no país inicialmente como pais de santo, e sim para trabalhar na área de serviços, como qualquer imigrante brasileiro, muitos atuando no comércio e em especial na área de estética. Há então enfermeiros,

cuidadores de idosos, jardineiros, cozinheiros, atendentes no comércio e muitos cabeleireiros, que, diante da possibilidade de obter maior prestígio com as práticas mágicas nas quais tinham formação e experiência com seus ilês no Brasil, optaram nas últimas décadas por serem pais de santo. Contudo, muitos deles que não desejam viver de santo preferem conciliar suas atividades laborais com as religiosas, não porque não ganhem com suas consultas de búzios e ebós, mas por considerarem um trabalho como profissão, e o outro, não. Há aqueles também que não conseguem conciliar as duas funções e passam a se dedicar somente ao santo, “vivendo de e para o santo”.

Há outros brasileiros que já têm ilê no Brasil e vieram a convite de seus filhos para ajudar nos barcos de iaôs (iniciação na religião) e nas grandes festas, mas que passam a ter clientes brasileiros e portugueses. Esses, inicialmente, não pensam em abrir casa em Portugal, mas em eventualmente ter um lugar onde receber a clientela. Muitos o fazem nas casas de seus próprios filhos de santo. Assim, enquanto não abrem seus terreiros, constituem clientela.

Há casos de pais de santo brasileiros que têm ilê no Brasil, que é administrado por algum filho da casa e que mantém um calendário regular de festas, mas que também buscam uma quinta para comprar a fim de abrir seu ilê e permanecer em Portugal. Há também aqueles que têm loja, ilês em Portugal e no Brasil e, quando sobra tempo, ainda atuam em sua profissão original. Há ainda casos dos que tanto têm loja quanto atendem em casa em Portugal, mas que deixaram seus ilês no Brasil sob a administração de algum filho de santo.

No caso dos que têm loja, há um chamado ao esotérico. Como exemplo, a divulgação do comércio axé de produtos esotéricos; contudo, quando se olha o fôlder de divulgação, percebe-se que se trata de candomblé. Foi entrevistado um carioca de Bangu que chegou a Portugal há cerca de 20 anos. Tem 34 anos de santo feito e realiza consultas gratuitas em Aveiro e com marcação em Cantanhede. Seu fôlder mostra uma mãe de santo negra sobre um jogo de búzios. Em seguida, explica o que é o candomblé e que tipo de produtos esotéricos oferece. Logo depois explica sobre os exus, as pombagiras e Iemanjá, elementos mais próximos do entendimento dos portugueses. Depois, uma imagem de Oxumaré marca a ideia de prosperidade, com seus arco-íris de múltiplas cores. O fôlder se refere à loja dizendo que não se trata apenas de um lugar em que se vendem “amuletos, ervas medicinais, confecção de roupas ritualísticas e demais

produtos necessários para seus trabalhos espirituais de umbanda e candomblé”, mas também onde se pode obter algum conhecimento sobre “o mistério dos orixás africanos”. Assim, a loja é ligada ao terreiro e a seu funcionamento; ou seja, uma coisa leva à outra.

Tal prática é comum e já se encontra em todo o território lusitano, mostrado inicialmente por Maia Guillot (2011), que trata da relação entre o “supermercado religioso” e as diversas religiosidades, qualificadas de *New Age* (Teisenhoffer, 2007).

Muitos dos brasileiros que aderem à religião se iniciaram em Portugal. A conversão se deu no processo migratório. Há também uma parcela daqueles que migraram e que pretendem seguir sua religião em novas terras. Há uma mescla nos candomblés dos brasileiros, que são frequentados em grande parte por portugueses, brasileiros e, em menor escala, por africanos e pessoas do Leste Europeu.

Apesar de as igrejas evangélicas estarem hegemonicamente presentes no contexto português, cabe ressaltar que nem todos os brasileiros em Portugal — mesmo pertencendo aos estratos sociais inferiores — são evangélicos. Parcelas expressivas das últimas levas migratórias de brasileiros para Portugal, como prostitutas, travestis e michês, transitam como membros de suas famílias de santo, participando ativamente da vida ritual. Clientes, donos de casas de prostituição, muitos trazidos pelos brasileiros, solicitam proteção e cuidado com seus negócios. Se, por um lado, muitos pais e mães de santo não gostam de atender essa clientela, pois, além do estigma, há a necessidade de lidar com um ambiente espiritual pesado, como afirmam, por outro, os ganhos são relativamente positivos, pois é um ambiente que demanda muito trabalho (espiritual), por ser “carregado”.

Muitos brasileiros são atraídos pela tolerância das religiões afro-brasileiras para com a presença de homossexuais, travestis, transexuais, especialmente em países em que a maioria das igrejas evangélicas presentes condena essas formas de opções sexuais. Há também, nos vários países europeus, a existência (de maior tempo) de uma legislação favorável às diferentes opções sexuais e que protege os direitos dos homossexuais, além de permitir o casamento de pessoas do mesmo sexo (fato recente

no Brasil).⁶ A sexualidade é vivida de modo mais livre e de acordo com uma religião que traz em cena não seres estranhos, mas estrangeiros. Orixás são exteriores à cultura local, e essa descontinuidade em relação à vida social é peculiar no plano dos gêneros.⁷

Outros pais e mães de santo alegam que os brasileiros só procuram a religião visando à obtenção de sucesso profissional e se esquecem de seguir os preceitos, mantendo-se distanciados dos demais filhos de santo. Outros ainda, por se identificarem com a situação migratória de seus filhos, acreditam que a religião seja de fato um suporte emocional e afetivo para eles, podendo se constituir em um caminho para suas vidas. Eles acreditam que “a religião não tem país, língua ou nacionalidade”, de modo que não podem negar a entrada de portugueses e muito menos a de brasileiros.

Muitos pais e mães de santo brasileiros não vivem dos jogos de búzios e dos trabalhos que realizam apenas para os clientes locais (na mesma cidade onde estão estabelecidos até cidades mais próximas), havendo também uma circulação por outros países da Europa, o que é facilitado pela proximidade que os meios de transporte propiciam entre as várias cidades europeias.

Muitos irmãos, filhos e mães e pais de santo se encontram vindos de países como França, Espanha e de outras partes de Portugal e da Europa nas festas de orixás e nas giras das almas, a fim de confraternizar, contar casos, lembrar as histórias de família, piadas, jogos e desavenças. A fofoca é um modo de regular as práticas e o jogo de legitimidade entre portugueses e brasileiros. Muitos lembram suas próprias migrações e os modos como construíram seus axés.

Muitos tentam seguir o calendário do Brasil, mas não há total regularidade. Outros juntam os aniversários de feitura de santo com os de seus filhos.

Mesmo com a característica disputa entre os pais e as mães de santo, muitos são padrinhos e participam dos rituais de feitura dos filhos e filhas de santos uns dos outros, mesmo quando ainda não possuem terreiro, e sim cerimônias improvisadas em apartamentos. Esse é o caso de um pai de santo, que, quando ainda morava em Lisboa, convidou outro pai de santo para ver seu Ogum em um ritual improvisado em seu

⁶ Essa tolerância também atrai parcelas de outros grupos, pois a opção sexual muitas vezes se afirma no momento de escolha dessa religião, e muitas mudanças de vida e de atitude acompanham esse momento.

⁷ Parcela da imigração brasileira pouco estudada nos grandes círculos acadêmicos, que se detêm nos meandros do gênero e/ou da estética e não se referem ao modo como esses segmentos absolutamente marginalizados circulam no candomblé em Portugal. Esses segmentos não são alvo dos estudos migratórios (Piscitelli, Assis e Olivar, 2011, p. 7), menos ainda sua circulação em espaços religiosos.

apartamento nessa cidade. Foi a primeira vez que viu seu santo e, quando o filho deste foi iniciado em Logunedé, ele convidou seu amigo para a saída de iaô.

Não obstante a importância das mães e/ou dos pais de santo de origem portuguesa que trouxeram do Brasil os novos modos de ler a África, com olhos dos brasileiros e alma lusitana (Pordeus, 2009), há a presença de pais e mães de santo brasileiros em solo português. Muitos brasileiros e portugueses atualmente se organizam em federações e ONGs, de modo a não só demarcar presença em solo português, mas na disputa pela legitimidade de quem pratica o verdadeiro candomblé, o mais africano. Ou quem sabe o mais brasileiro? Ou ainda um candomblé em português de Portugal?

Nesse jogo acusatório, há o fato de que se, por um lado, o Brasil preservou o candomblé e se fez responsável pela formação dos terreiros portugueses, “por si mesmos considerados mais tradicionais”, muitos acusam o excessivo sincretismo de ser uma marca brasileira, o que torna o candomblé mais imperfeito, de modo que os portugueses seriam mais aptos a lhe conferir mais pureza, pois sob a ótica colonial teriam tido contato com África.

Por um lado, acionam o Brasil como lugar do candomblé primeiro, o que lhes confere uma legitimidade, especialmente diante de outros axés ou de brasileiros que conhecem suas famílias de santo. Muitos evocam o Brasil como um lugar “natural do sincretismo e da mistura de povos” e o comparam a suas próprias origens étnicas, reconfigurando sua história com o candomblé. Como exemplo, o depoimento de um filho de santo romeno: “Terra de misturas, a bruxaria da Romênia é muito pesada. Junta os ciganos, bruxaria russa, é como se fosse o Brasil com nações de centenas de anos.”

Por outro lado, em outras circunstâncias, desnacionalizam a religião como sendo o candomblé da Bahia, reconstruindo a ideia de África como parte de uma história pessoal que, no caso dos portugueses, se confunde com uma herança pós-colonial. Nesse caso, a África é repensada como parte de sua própria nação. Ou, ainda, dependendo do interlocutor e da situação, aciona-se o epíteto “religião dos orixás”, que denota não ter nação, cor ou lugar. Isso não somente lhe retira a ideia de pertencimento a uma raiz cultural africana, mas também permite que a religião tenha o mesmo estatuto transnacional de um cristianismo.

Os próprios portugueses reclamam da dificuldade que seus conterrâneos têm em relação ao respeito à ideia de tempo, que determina o quanto a pessoa tem autoridade na

religião. Muitos chegam acreditando que já podem ser pais e mães de santo (cargos que são atribuídos pelos orixás no jogo de búzios), não têm a “humildade dos brasileiros” e não admitem começar na religião como “simples abiãs” (iniciantes). Muitos admiram a presença dos africanos, que, mesmo em pequeno número, têm enorme respeito e compreensão pela religião e seus preceitos; esse é o caso de um terreiro em que havia vários nigerianos. Em um dos terreiros pesquisados, a mãe de santo tinha extrema dificuldade em lidar com os brasileiros, parte majoritária de seu terreiro, pois não negava perceber que muitos vinham de baixos estratos sociais da imigração e, portanto, tinham hábitos “pouco afeitos à educação europeia” (e a classe média branca, que constitui parcela dos portugueses que frequentam os terreiros).

Por outro lado, os brasileiros acusam os pais de santo portugueses de deturpar a religião em função das adaptações dos rituais, de modo que muitos, por ocasião das iniciações, mandam os filhos de santo para seus axés no Brasil, pois acreditam que esse país reúne os conhecimentos e a natureza (rios, cachoeiras etc.) propícios para os ritos, não precisando de permissão para toque de atabaque, festas e sacrifícios. Os portugueses são acusados de ter uma visão bastante equivocada da religião, e “muitos já chegam como esotéricos”, mas sem nenhum conhecimento da religião que procuram ou a manifestação da presença do orixá em suas vidas. Muitos são atendidos como clientes, mas muitos também são postos para fora do terreiro no que se refere ao processo iniciático.

Não obstante a umbanda e o candomblé constituírem um marco institucional, que para muitos significa ser parte de um grupo, de uma comunidade, o que tornaria a religião mais legítima na sociedade, mais ampla, ao contrário dos bruxos e videntes, que atuam isoladamente (Guillot , 2011, p. 118) isso não significa que não haja dificuldade de entendimento do que seja um pai de santo ou do que seja de fato um terreiro de candomblé. Muitos apontam a dificuldade de explicar os orixás diante da total abstração e da pouca materialidade de seus assentamentos. “Como explicar que aquele monte de ferro velho é Ogum? Como fazer entender que Iemanjá não é aquela figura cândida que carrega pérolas nas mãos? Como explicar ao mesmo tempo que tudo o que nos cerca é orixá?”, reclama um pai de santo.

Muitos brasileiros se veem mal compreendidos diante da excessiva influência da bruxaria e do espiritismo entre os portugueses, que “tendem a confundir pai de santo

com vidente”, além de desconhecerem as regras de bom convívio entre os pais e as mães de santo.

Os portugueses de alguns axés “ditos mais tradicionais” começam por formar seus intelectuais da casa a fim de demarcar sua presença de africanidade e dar maior legitimidade aos que entendem o candomblé no cenário religioso. Contudo, é um candomblé escrito com o português de Portugal. Como exemplo, a publicação de artigos e livros sobre o tema de um de seus intelectuais⁸ e também a recriação do ritual das águas de Oxalá “tal qual se faz na África” pelo mesmo terreiro. As disputas quase silenciosas são visíveis, e mesmo as famílias e casas de candomblé presentes no Brasil mantêm vivas suas disputas em solo português. Migrar, nesse sentido, é o migrar dos orixás para dar continuidade ao axé em novas terras. Então, há casas dos filhos das mães de santo da Baixada Fluminense carioca, periferia baiana e demais axés concorrendo entre si ao papel de pioneiros do axé em águas internacionais. No processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras, especialmente no caso do candomblé, os axés circulam em grande parte entre Rio de Janeiro, Bahia e São Paulo, mostrando que muito pai de santo português pode falar um bom sotaque baiano.

3. Hibridismos e adaptações transnacionais

Baseando-me nos trabalhos de Hayes (2011), Boyer (1993) e Wafer (1991), realizo o que chamo provisoriamente de “etnografia dos espíritos”, isto é, tomo como ponto de observação os efeitos e os produtos da possessão para seus praticantes e também busco entender como se dão as práticas rituais, a fim de identificar apropriações e sincretismos. De que modo a prática ritual nos fornece uma compreensão das adaptações e reinvenções religiosas? E que de modo observar o que fazem os espíritos nos ajudam a perceber estes hibridismos?

Segui, então, o espírito do caboclo Pena Dourada, a fim de perceber as circularidades, adaptações e releituras de algumas práticas religiosas em ambos os países, Brasil e Portugal. É preciso lembrar que os espíritos da umbanda falam um português arcaico, especialmente os caboclos, espíritos dos índios brasileiros,

⁸ Sobre isso, ver o livro *Candomblé em português. História, organização e teologia*, e demais artigos escritos por João Ferreira Dias, um dos membros da Comunidade Portuguesa do Candomblé Yorubá. O autor tem mestrado sobre o tema e desenvolve pesquisas e publicações na área.

considerados os primeiros habitantes do Brasil, que falavam guarani antes da chegada dos portugueses.

Portugal é chamado pelo caboclo de *Putamagal*, uma alusão à ideia de que ele veio antes dos putamagaleses, em uma fina ironia de quem migrou juntamente com seu cavalo (aquele que o incorpora), denotando a visão de um índio brasileiro em terras lusitanas. Em sua prática ritual, carrega a bandeira do Brasil nas costas, com o peso de quem carrega a nação e a identidade.

Os caboclos são os donos da terra, primeiros habitantes da floresta e das matas brasileiras (Santos 1995); vieram de Aruanda, localizada no Congo, tendo migrado para Angola, uma nova Aruanda, quando este foi destruído. Habitantes do Brasil, juntamente com os pretos velhos, plantaram o axé, e somente depois chegaram os putamagaleses. Não obstante a ideia inicial de um sentimento nacionalista utópico, vemos uma infinidade de caboclos e uma possibilidade, por que não dizer, de incorporar elementos estrangeiros — de Aruanda, Congo, no Brasil ou em *Putamagal*.

Pordeus Jr. (2009) mostra a existência de espíritos portugueses, como o famoso Marinheiro Agostinho. Em alguns casos, pretos velhos e caboclos podem ser de entidades portuguesas “escondidas”, isto é, passam por brasileiras para ser aceitas e inseridas no culto. Incorporar um espírito brasileiro confere certa legitimidade e autenticidade à prática religiosa, pois muitos veem com descrença (especialmente alguns dos pais de santo brasileiros) o fato de se ter incorporado outra “nacionalidade”.

Carinhosamente chamada de *samba* pelo caboclo Pena Dourada, Ana — cambona (de origem portuguesa), ou aquela que não incorpora e ajuda os espíritos na comunicação com as pessoas — trouxe sua fé em São Cipriano para o terreiro, fruto de sua vivência espiritual no interior de Portugal no tempo em que, quando retornara da África, havia tomado uma bruxa como mãe espiritual. Deste então, São Cipriano viaja muito.

Um dos aspectos de implantação das religiões afro-brasileiras em Portugal está na reordenação das experiências da religiosidade popular portuguesa que elas operam. Não obstante o decréscimo do catolicismo no país,⁹ isso não significa, na prática, que

⁹ Conforme relatório produzido pelo sociólogo Alfredo Teixeira, há um decréscimo dos católicos e um crescimento dos chamados não crentes. Observa-se uma diversidade religiosa maior nos arredores de Lisboa e Vale do Tejo. Temos ainda no relatório uma concentração de católicos na região Norte, com 43,6% em relação ao total da mostra. O que pude averiguar em meu trabalho de campo é que é justamente

não haja reorganização do que seja ser católico, e nesse sentido as religiões afro-brasileiras contribuem para essa tarefa.¹⁰

São Cipriano foi adotado pelo caboclo Pena Dourada nas giras das almas, tornando-se parte delas. Assim, quando o caboclo volta para o Brasil, ele o traz para as sessões na Baixada Fluminense, cidade do Rio de Janeiro. Famoso em terras tanto lusitanas quanto brasileiras, no período de meu trabalho de campo, São Cipriano fez muitas viagens entre Rio de Janeiro e Lisboa.

No Brasil, São Cipriano foi batizado com sangue de sacrifício animal e circulava sujo de sangue no colo dos presentes ao rito; quanto mais tempo o adepto permanecesse conversando com ele, mais poder era atribuído a seus pedidos. O sangue e o tempo significavam uma potência que caracterizava seu aspecto de bruxo africano, ou negro, por ser conhecedor da feitiçaria em si mesma, seja boa ou má.

Não se ameniza a feitiçaria pela condição de conversão ao catolicismo, pois muitos feitiços são parte mesmo da vida católica. Muitos feitiços podem ser feitos dentro da Igreja. Mesmo aqueles pais e mães de santos mais reticentes em se aproximar da fé católica, especialmente os mais tradicionais, sabem algum feitiço.

Atualmente, há dois São Ciprianos; o lisboeta perdeu uma das mãos, mas ainda acompanha os pedidos de vários praticantes, indo às vezes morar em outra freguesia que não a do terreiro. Contudo, ele sempre volta.

Na versão mais católica e umbandista de uma mãe de santo portuguesa, há um São Cipriano mais convertido à fé católica. Quando fala de São Cipriano, ela afirma ser bastante popular em Portugal, mas que muita gente o considera bruxo. Contudo, quando o representam desse modo, ela logo justifica “que ele só fazia o bem, pois havia se convertido”.

Não obstante não haver regularidade no calendário de vários terreiros observados, ela existe em alguns rituais que mostram não apenas adaptações, mas

na linha Norte que temos um crescimento grande das religiões afro-brasileiras, especialmente nas áreas tradicionalmente católicas, como Aveiros, Braga e Porto. Disponível on line: <http://www.snpcultura.org/catolicismo_e_outras_identicidades_religiosas_em_portugal_interpreta%C3%A7%C3%A3o.html>. Consultado em 18 junho 2013.

¹⁰ Cabe lembrar que o estudo da Universidade Católica Portuguesa (referido anteriormente) não contempla as religiões afro-brasileiras e que no Brasil comumente as pessoas que são filiadas a essas religiões se identificam nos censos como sendo católicas.

sincretismos e novas apropriações. Grande parte das oferendas a Iemanjá¹¹ e Oxum é realizada nos meses de dezembro e fevereiro, dois meses também próximos ao calendário dos terreiros cariocas. No Rio de Janeiro, há a festa de Iemanjá promovida pelo Mercado de Madureira, grande mercado carioca dedicado aos produtos necessários aos rituais dessas religiões.

Mas há também alguma regularidade nas festas de Ogum (bastante presente em vários terreiros, juntamente com as festas de São Jorge no Brasil) e nas giras das almas, e em especial no dia 13 de maio, em que se homenageiam almas e pretos velhos, seguindo em geral as festas em que participavam em seus ilês ou nos de seus pais e filhos de santo.

Muitos fazem como prato principal a feijoada, considerado representativo do que é a nação brasileira como constituída por uma nação de negros escravos. E muitos, aconselhados por seus espíritos, também fazem bacalhau, pois, conforme relata um pai de santo entrevistado (aconselhado pelo espírito do caboclo Pena Dourada), “tendo os espíritos (eguns) migrados para outro continente, temos também que homenagear os espíritos dos outros”. Temos o que pode ser considerado uma releitura étnica, ressaltando elementos identitários relacionados a cultura brasileira.

Conforme afirmei anteriormente, para além da presença de brasileiros, portugueses, africanos, existem imigrantes do Leste Europeu. Poucos, mas significativos.

Entrevistei um filho de santo romeno, de 46 anos, e que é cozinheiro de profissão. Ele foi iniciado com um pai de santo português e por vários motivos mudou para uma mãe de santo brasileira. Além dos problemas espirituais por erros cometidos pelo referido pai de santo (acusação bastante comum no mercado religioso), outro motivo notório foi o descuido na observância dos rituais, em especial aqueles que se

¹¹ Constatamos o enorme sucesso que Iemanjá faz na crença dos portugueses ao refletir sobre o crescimento do mercado religioso: além de ela compor parte da vitrine de boa parte das lojas esotéricas, está presente entre os santos de qualquer comércio mais católico, sendo ainda fabricada e vendida na cidade de Fátima. Passeando com o antropólogo Ismael Pordeus por um dos comércios nos arredores de Anjos, em Lisboa, ao lado de orações a Santo Antônio, Fátima e demais santos populares no panteão português, vi muitas orações a Iemanjá, fato novo, pois nunca observei tal fenômeno de apropriação religiosa ocorrer no Brasil. Em uma das lojas mais conhecidas de Lisboa (e responsável pelo envio de material religioso para toda a Europa), não obstante seu dono afirmar que “só que vender”, sempre se percebem lógicas mágicas associadas a trocas comerciais. Tudo pode ser vendido na loja, menos a Iemanjá da vitrine, pois se trata de um assentamento. Não obstante a loja se chamar Armazém de Xangô, quem manda no comércio desse “cético comerciante” alemão casado com uma mãe de santo brasileira é Iemanjá.

referem ao preparo da comida, ao abate dos animais e ao uso dos alimentos e louças específicos para cada orixá. Por ser cozinheiro, detalhes sobre cortes de alimentos, sacrifícios dos animais, modos de cozinhar e de ofertar para os orixás não lhe passavam despercebidos. Ele tem cargo, ou seja, deverá ser pai de santo. Ainda não sabe jogar búzios, mas joga cartas húngaras.

Mesmo em menor escala, a presença dessas pessoas no candomblé de brasileiros revela não apenas um território lusitano pagão, mas uma Europa pagã, em que seus vários migrantes agregam suas crenças à abertura que encontram nas religiões afro-brasileiras. Eles mesclam as práticas da religião às cartas húngaras, à leitura da borra de café e se reconectam com suas tradições populares, evocando o passado cigano presente na história das migrações da população de suas nações. Não apenas leem cartas, mas também agradam a seus ciganos.

Muitos iniciados trazem acumuladas diferentes práticas, como o tarô de Marselha, as runas, ou também se iniciam na santeria cubana (mesclando-a com práticas *New Age*, como o *Reiki*), e outros praticam a religião celta, *wicca*,¹² evocando os mestres da grande fraternidade branca. O uso de ervas e a concepção de natureza da *wicca* se aproximam em muito da concepção dos orixás — como quando se associa o orixá Nanã à própria ideia de terra, ao domínio do barro para construir o mundo. Muitas associações entre essas religiões mostram uma espécie de ancestralidade comum, que primeiro pertenceu à África, sendo legitimada pelo Brasil, que “guardou os feitiços”, e depois evocada como um saber esotérico na Europa.

Referências

Bastos, Cristiana, *Omulu em Lisboa: Etnografias para uma teoria da globalização*, Lisboa, Etnográfica, 2001, V, p. 303-324.

Boyer, Véronique, *Femmes et cultes de possession au Brésil. Les compagnons invisibles*, Paris, L’Harmattan, 1993.

Capone, Stefania, *A busca da África no candomblé: Tradição e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Contracapa/Pallas, 2009.

¹² Religião fundada na primeira metade do século XX, inclui diversas crenças xamânicas, celtas, greco-romanas ou mesmo nórdicas, e seus adeptos praticam o culto à natureza.

Guillot, Maïa, « Bruxaria, catholicisme populaire et religions afro-brésiliennes: réflexions sur l'adaptation du candomblé et de l'umbanda au champ religieux portugais », in Stefania Capone e Kali Argyriadis (eds.), *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, Paris, Hermann, 2011, p. 118.

Halloy, Arnaud, « Un candomblé en Belgique. Traces ethnographiques d'une tentative d'installation et ses difficultés », *Psychopathie Africaine*, Dakar, 2001-2002, vol. XXXI, n. 1, p. 93-125.

Hayes, Kelly Black, *Holy harlots. Femininity, sexuality and black magic in Brazil*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 2011.

Martins, José Garrucho (1997), *As Bruxas e o Transe: dos Nomes às Práticas*, Vila Nova de Gaia, Estratégias Criativas.

Montenegro, Miguel, *Les bruxos: Des thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Pordeus Jr., Ismael, *Portugal em transe. Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: Conversão e performances*, Portugal, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Coleção Antropologia Breve, 2009.

Santos, Jocélio Teles, *O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia*, Salvador, Sarah Letras, 1995.

Wafer, Jim, *The taste of blood. Spirit possession in Brazilian candomblé*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1991, p. 55.

FESTAS DE IEMANJÁ: RELIGIOSIDADE POPULAR E PATRIMÔNIO NAS CIDADES DE PELOTAS E RIO GRANDE – RS

Mauro Dillmann

Doutor em História

Universidade Federal do Rio Grande - FURG

Introdução

Este texto tem por objetivo analisar, na perspectiva patrimonial, as festas contemporâneas de Iemanjá das cidades de Pelotas, na praia do Laranjal, e do Rio Grande, na praia do Cassino (ambas cidades localizadas no sul do Rio Grande do Sul) buscando identificar e analisar elementos vinculados a expressões de religiosidade de matriz africana, evidenciando como tais sensibilidades religiosas configuram representações patrimoniais significativas para determinados grupos afro-religiosos destas cidades gaúchas.

No município de Rio Grande a festa de Iemanjá possui reconhecimento oficial enquanto patrimônio cultural do Estado do Rio Grande do Sul, pela Lei estadual 12.988, do dia 13 de junho de 2008.¹ Este decreto tornou-se o principal mote para nossa análise das festas de Iemanjá a partir da perspectiva do patrimônio cultural desta expressão de religiosidade afro-brasileira.

Optamos por destacar a participação dos sujeitos de modo plural, motivo pelo qual quando nos referimos a grupos afro-religiosos, estamos nos aludindo especialmente aos umbandistas e aos batuqueiros, não que estes sejam os únicos, mas são os mais representativos no culto ao orixá Iemanjá no Estado do Rio Grande do Sul.

¹ Lei promulgada no seguinte teor: “Art. 1º - Fica declarada integrante do patrimônio cultural do Estado do Rio Grande do Sul, nos termos e para os fins do prevista nos arts. 221, 222 e 223 da Constituição do Estado, a Festa de Nossa Senhora dos Navegantes e de Iemanjá, celebrada, anualmente, nos Municípios de Rio Grande e de São José do Norte”. Disponível em <http://www.al.rs.gov.br/filerepository/repLegis/arquivos/12.988.pdf>. Acessado em 23 de fev. 2015. Dada a incipiência desta pesquisa, excluímos desta análise as referências às festividades de São José do Norte.

Tanto para a Umbanda, quanto para o Batuque, o culto ao orixá Iemanjá é muito popular e difundido. No panteão da mitologia africana, esse orixá representa a maternidade plena, sendo conhecida como “mãe” de todos, cuidadora e exigente para com os filhos. Identificada e cultuada no mar, Iemanjá seria o próprio mar salgado, os oceanos, daí a sua identificação como protetora de todos os trabalhadores vinculados ao mar, como pescadores, marinheiros, estivadores e portuários.

No Brasil, o dia de Iemanjá é dois de fevereiro, quando os católicos celebram a devoção a Nossa Senhora dos Navegantes.² Na mitologia, Iemanjá é apresentada como a Grande Mãe dos demais orixás, simbolizada com elementos que unem o humano ao mar (barcos, peixes, remos, âncoras); mãe também de todos os humanos, Iemanjá, segundo a ordem de culto dos batuqueiros³ da “nação cabinda”, é o décimo primeiro orixá a ser cultuado, e juntamente com os orixás Oxum e Oxalá, representam os orixás mais “velhos”, os mais experientes, comumente denominados pelos praticantes da religião como os “cabeças grandes”, a indicar a sabedoria, a calma, a paciência e a doçura.

Analizamos aspectos da sensibilidade religiosa e festiva, com destaque para os elementos visuais, auditivos e piedosos da festa e sobre a festa, os elementos de devoção configuradores de representações patrimoniais que se fazem presentes nestas festas de Iemanjá. Tal análise parte das seguintes opções metodológicas: o exame crítico de imagens fotográficas realizadas nas festas, entre os dias 01 e 02 de fevereiro do ano de 2015 e 2016, a *observação participante* nos mencionados eventos festivos e a análise de entrevistas gravadas, nas festas ou sobre as festas, com sujeitos que nos foram testemunhas desta vivência religiosa e festiva.

No sentido antropológico, a *observação participante* apresenta-se como metodologia apoiada no ver, no ouvir, no “estar junto” e no registrar para compreender singulares aspectos da vida humana, produzindo significações, hipóteses, proposições, explicações sobre determinadas práticas culturais (OLIVEIRA, 2006). Através dessa

² Uma análise do sincretismo entre Maria e Iemanjá foi realizada por Ari Pedro Oro e José Carlos dos Anjos (2009) para a festa realizada em Porto Alegre.

³ “Batuqueiro” é termo utilizado pelos próprios religiosos, seguidores do Batuque, na sua autorrepresentação. “Nação”, muitas vezes tomadas como sinônimo de Batuque (“Sou de Nação” / “Sou do Batuque”), diz respeito às variáveis do culto aos orixás no Rio Grande do Sul. Cada “nação”, que inicialmente designa uma procedência africana específica, indica, na prática, um modo sutilmente diferente de cultuar os orixás e manter seus “fundamentos” religiosos (todos baseados na oralidade). O Batuque se subdivide, então, nas seguintes nações: Ijexá, Jeje, Nagô, Cabinda, Oyó. Sobre o assunto, ver mais em: CORRÊA, 2006.

metodologia foi possível presenciar e compreender, no tempo presente, as históricas manifestações de sensibilidade cultural religiosa afro-brasileira nas festas de Iemanjá.

Um dos primeiros percursos metodológicos de análise das festas de Iemanjá no seu sentido cultural e patrimonial diz respeito ao registro fotográfico das mesmas. A visualidade nos serve não apenas como fonte do nosso discurso, mas também como testemunho passível de interpretações, “construídas” a partir do nosso olhar num contexto de problematização de pesquisa acadêmica.

Ao considerarmos as festas de Iemanjá enquanto bens culturais que evidenciam alegorias do patrimônio imaterial, estamos entendendo que refletir a partir dos seus significados, das representações simbólicas, em suas dimensões religiosa, cultural, política, social e patrimonial, auxilia a expressar um conhecimento sobre a festa e sobre as diferentes formas de festejar que, dada a dinamicidade cultural, é constantemente (re)criada e (re)promovida, mas continuamente mantida, pois assume importância cultural patrimonial para grupos afro-religiosos e devotos leigos.

1. Culto afro-brasileiro à Iemanjá em Pelotas e Rio Grande

Cidades banhadas por águas, do Oceano Atlântico e da Laguna dos Patos, Rio Grande e Pelotas, em função destas paisagens naturais, foram *locus* privilegiados do culto a Iemanjá, cuja festa só ganhou evidência, em ambas cidades, na segunda metade do século XX, dada as perseguições – inclusive políticas – sofridas pelas religiões de matriz africana até este período no Brasil.

Em Pelotas, a festa de Iemanjá acontece consecutivamente há quase sessenta anos (59ª festa em 2016) e constitui uma referência cultural importante aos grupos religiosos de matriz africana, pelas peculiaridades das formas do festejar, como destacaremos mais adiante. Em Rio Grande, a festa ocorre há 41 anos e possui grande repercussão e popularidade, por reunir devotos de várias cidades gaúchas, diferentes estados e países vizinhos, como o Uruguai e a Argentina.

Evidentemente, as festas de Iemanjá não são celebradas apenas nestas duas cidades, mas em várias outras do Rio Grande do Sul, sejam elas com praias banhadas pelo Oceano, pela Laguna dos Patos ou por outros rios. Além das praias do Cassino (Rio Grande) e do Laranjal (Pelotas), as festas se estendem por todo o litoral gaúcho, dentre as quais destacamos aquelas realizadas no litoral norte, praias de Tramandaí,

Cidreira e Capão da Canoa e as no litoral sul, Mar Grosso (São José do Norte), Hermenegildo (Santa Vitória do Palmar). Para os religiosos de matriz africana, embora Iemanjá seja um orixá fundamentalmente cultuado no mar salgado, na ausência deste, é possível cultivar e ofertar a divindade em praias de água doce, como é o caso da praia do Laranjal, em Pelotas, ou do Rio Guaíba, em Porto Alegre.

Há nas duas cidades, uma rede de relações diversas para além dos elementos da esfera religiosa que movimentam recursos de toda ordem, mas fundamentalmente, há um núcleo social para quem a festa adquire sentido peculiar de fé, de mobilização dos sentimentos religiosos e de afetos culturalmente constituídos.

As práticas religiosas afro-brasileiras historicamente perseguidas, atuando por muito tempo na “clandestinidade”. Um elemento que corrobora para a permanência das práticas intolerantes na contemporaneidade foi a depredação total do santuário e da imagem de Iemanjá da cidade de Pelotas, no dia 07 de abril de 2015, quando foi ateadado fogo à gruta que mantém a imagem santa, no Balneário dos Prazeres. O ato abalou os religiosos que se uniram, notadamente através da Federação de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros de Pelotas, reivindicando atenção e apoio junto à Câmara de Vereadores da cidade, para onde a imagem, completamente danificada, foi levada no dia 10 de abril. Enquanto era restaurada, a Federação Afro-Umbandista Espiritualista, do município de Canoas, realizou doação de outra imagem de Iemanjá para, provisoriamente, ocupar o espaço da gruta. No dia 05 de dezembro de 2015, oito meses depois, concluído o trabalho de restauro, realizado por Álvaro Seara, muitos religiosos se reuniram no centro da cidade de Pelotas (Calçada da Andrade Neves esquina Rua Sete de Setembro), apresentando a nova imagem à população. Com flores, bandeirinhas azuis e uma grande faixa com uma pomba branca, seguiram em carreata/procissão até o Balneário dos Prazeres. O esforço realizado pelos afro-religiosos no sentido de restaurar a imagem e manter o santuário na praia, demonstra ainda a importância e o significado patrimonial que esta referência religiosa assume para determinados grupos.

Vistos, portanto, esta breve contextualização das festas de Pelotas e de Rio Grande, as especificidades de culto de religiões afro-brasileiras à Iemanjá e seus simbolismos no Rio Grande do Sul, passamos a destacar as referências teóricas que configuram festividades religiosas enquanto patrimônio cultural.

2. Festas enquanto patrimônio

A categoria “patrimônio” pode ser utilizada e percebida como uma dimensão presente em qualquer forma de vida sociocultural, cuja existência pode ser justificada, não pelo caráter identitário, mas pelas mediações entre o social e o cosmológico (GONÇALVES, GUIMARÃES, BITAR, 2013, p. 11). O antropólogo José Reginaldo Gonçalves (2015, p. 216) pensa patrimônio como sistema “de relações sociais e simbólicas capazes de operar uma mediação sensível entre o passado, o presente e o futuro”. Este pesquisador está preocupado com as formas como os grupos se situam nas suas relações com a ordem cosmológica, em interagir com “as diversas entidades do universo” (deuses, mortos, antepassados, parentes, plantas, animais, etc.) que, “do ponto de vista de suas cosmologias”, existem “na medida em que fazer parte dessa extensa rede de relações de troca” (GONÇALVES, 2015, p. 214).

Enquanto expressão cultural tida como patrimonial, as festas de Iemanjá podem ser percebidas como expressões culturais que “se fundamentam nas tradições transmitidas oralmente ou a partir de expressões gestuais que podem sofrer modificações no decorrer do tempo por meio de processos de recriação coletiva” (PELEGRINI; FUNARI, 2008, p. 62), dado o processo histórico e dinâmico dos fenômenos culturais. As práticas religiosas de matriz africana são baseadas na oralidade e as festas, embora tradicionais, sofrem modificações ao longo do tempo. Estas expressões dinâmicas das festas de Iemanjá tornam-se claras quando pensamos que a sociedade não é portadora de uma cultura homogênea e isolada, mas sim, de uma cultura dinâmica, constantemente transformada – com ou sem embates e disputas – na prática social.

São múltiplos pontos de vista, interesses e os valores que definem a relação dos sujeitos com os patrimônios. Poder-se-ia até mesmo questionar, conforme apontou José Reginaldo Gonçalves (2015, p. 214), se – para o caso das festas de Iemanjá – as experiências individuais e coletivas de festejar e cultivar a santa por parte dos grupos religiosos afro-brasileiros são acionadas como elementos de “identidade” que justifiquem patrimonialização.

Crítico em relação ao debate sobre patrimônios que busca apenas “descobrir, defender e preservar ‘identidades’”, Gonçalves (2015, p. 213-214) destaca que “os patrimônios são menos expressão de identidade do que meios de produção de determinadas formas de autoconsciência individual e coletiva”. Antes de defender sua “identidade”, estes grupos religiosos estariam mais preocupados em situar suas relações

com a ordem cosmológica e em interagir com a natureza e com a divindade. O discurso da “identidade” como um problema “é, na verdade, uma preocupação presente nos discursos e políticas de patrimônio que lhes são impostos quando (...) se busca preservar seu ‘patrimônio’”. Mas, evidentemente, essa consciência de “identidade” também pode “ser partilhada por eles” quando eles “se apropriam dos modernos discursos e políticas de patrimônio e se organizam (...) para defender o que chamam de sua ‘cultura’”.

Não pretendemos fazer apologia da patrimonialização, por considerarmos que, para os religiosos das duas cidades, festejar Iemanjá não se configura, necessariamente como um contorno identitário legitimador de processos de patrimonialização – embora em Rio Grande a festa já seja um patrimônio estadual consagrado –, mas como uma prática obrigatória, ritual, religiosa, sagrada, entendida como uma relação com a divindade marcada por ofertar presentes e receber axés. As homenagens a Iemanjá seguem como obrigações feitas por pessoas “do santo” e as relações com os expectadores, na praia, seguem categorias religiosas, pois a praia, nesse dia, é o universo das religiões afro-brasileiras. Portanto, a noção de identidade não constitui o elemento central, mas sim a percepção individual e coletiva de trocas com o orixá. Entretanto, essa concepção não impede que seja assumida positivamente a condição de patrimônio imaterial e que se use politicamente a noção de “identidade” para garantir a reprodução da festa e sua legitimidade como um direito de expressão pública da fé.⁴

Mais importante é perceber que, tanto em Pelotas quanto em Rio Grande, a festa de Iemanjá é constituidora e mediadora do universo religioso afro-brasileiro e não existe separadamente dos sujeitos que a promovem e a cultuam. Portanto, a noção da festa enquanto “patrimônio” pode ser entendida não apenas em termos jurídicos, mas na formulação do culto das religiões de matriz africana à Iemanjá.⁵

Os elementos festivos de Iemanjá são estruturantes de alegorias do patrimônio imaterial, tendo como ponto importante a consideração de análise das “coisas” e da “alma das coisas”.⁶ Ou seja, as festas podem ser compreendidas patrimonialmente nos seus enunciados práticos, a partir das sensibilidades expressas pela visualidade, pelas expressões auditivas e pelas manifestações de piedade religiosa *dos* e *nos* representantes dos cultos afro-brasileiros nos dias da festa. São esses elementos que configuram as

⁴ Reflexão amplamente inspirada em GONÇALVES, 2015, p. 215.

⁵ Nesse sentido, veja-se a apresentação do artigo de Nina Bitar sobre o acarajé da Bahia feita por José Reginaldo Gonçalves (2014, p. 12).

⁶ Expressão tomada de empréstimo do livro de José Reginaldo Gonçalves (2014).

representações patrimoniais que analisaremos na sequência, pois expressam o sentimento do patrimônio, o significado do seu simbolismo, as relações estabelecidas entre os sujeitos religiosos e a materialidade da festa, a sua imaterialidade, enfim, que possuem significados alegóricos que provocam, com suas representações, apelos aos sentidos e à imaginação.

3. Expressões patrimoniais

Centramos agora nossa atenção nos objetos visíveis (as imagens santas, as oferendas, as vestimentas), nas práticas (procissões, danças, cânticos, comércio) e nas manifestações religiosas (rezas, invocações, pedidos, incorporações), contextualizando-as ao lugar/território onde se realizam, as praias do Laranjal e do Cassino, num tempo específico, o 02 de fevereiro.

É no universo das águas doces da Laguna dos Patos que ocorre a Festa de Iemanjá na cidade de Pelotas, quando, no ponto alto da festa, meio da tarde do dia 02 de fevereiro, devotos e religiosos carregam e acampanham a imagem da santa, devidamente paramentada, pelas águas do Balneário dos Prazeres, popularmente conhecido como praia do Barro Duro.⁷

Quando se observa a imagem 1, da festa de 2015, é possível perceber que os fieis jogam água sobre a imagem da santa que segue carregada em uma embarcação azul amplamente decorada com flores brancas e azuis.⁸ O jogo das águas configura-se enquanto um ritual, uma reverência, uma saudação, uma comemoração. Os religiosos carregam a imagem por vários metros adentro da lagoa ao mesmo tempo em que segue ao seu encontro a embarcação católica contendo a imagem de Nossa Senhora dos Navegantes, vinda da colônia de pescadores chamada Z3. É este o momento do encontro das santas, seguido de alegria, euforia e estrondo de muitos foguetes. O visual, o auditivo e o piedoso ganham contornos máximos nesta sensível e peculiar procissão que não tem muito tempo de duração, nem um grande espaço a percorrer. É o momento, nas palavras de Farinha e Carle (2014), considerado o mais esperado do dia festivo, comemorado com fogos e aplausos.

⁷ Algumas menções à festa de Iemanjá em Pelotas, ainda que mais a partir da festa de Nossa Senhora dos Navegantes, pode ser conferida em FARINHA; CARLE, 2014 e KOSBY, 2008.

⁸ Em outro momento, realizamos um ensaio visual analisando imagens das festas de Iemanjá de Pelotas e Rio Grande do ano de 2015 (DILLMANN; SCHIAVON, 2015).

Portanto, se de um ponto de vista político institucional, a festa de Iemanjá de Pelotas não apresenta dimensões e representações patrimoniais, ou seja, não se configura como um patrimônio consagrado que tem sua preservação garantida, na prática, para aqueles que vivenciam a festa, que compartilham experiências festivas e religiosas, que estabelecem relações afetivas e sentimentais na e por meio da festa, as comemorações à Iemanjá são constituídas patrimonialmente. Trata-se, não de um patrimônio oficial, mas de uma prática cultural cujo significado simbólico de fé, pertencimento e tradição, reforçam a necessidade de sua manutenção e de sua preservação. O caráter patrimonial não é dito, não é enunciado, mas é vivido, experienciado nas construções de dadas representações que fazem da festa, aos olhos dos pesquisadores, uma evidente referência patrimonial.

Nessa vivência e experiência da festa, no dia 02 de fevereiro, os devotos carregam flores e balões brancos e azuis, fazem pedidos e pagam promessas, cantam pontos e hinos, tocam tambores e atabaques, rezam e, frequentemente, se emocionam.

Imagem 1 - “Jogo comemorativo das águas” na Festa de Iemanjá de Pelotas/RS



Fonte: Fotografia do autor, 2015

Já a festa de Iemanjá da praia do Cassino, em Rio Grande, possui uma dimensão muito maior, por aglomerar uma quantidade ampla de religiosos e fiéis. Um grande monumento de Iemanjá, com espaço reservado para acender velas, depositar oferendas e fazer pedidos, na principal entrada para a beira-mar, demonstram a receptividade que a santa tem no balneário.

Na praia do Cassino, a festa reúne anualmente entre 200 e 300 mil pessoas que, tal como em Salvador, na Bahia, estão interessados em “contemplar as oferendas, os batuques e as manifestações de fé direcionadas a Yemanjá, seja por devoção, turismo ou pura curiosidade” (JÚNIOR, 2014, p. 120). A organização fica a cargo da União Riograndina de Cultos Umbandistas e Afro-brasileiros Mãe Iemanjá (Urumi), juntamente com a Prefeitura Municipal. No dia 25 de janeiro de 2015, o jornal *Agora* divulgava que, até então, já existiam mais de 40 terreiros inscritos para participação e instalação nos locais disponíveis para acampamento e formação das tendas religiosas.⁹

A imagem da santa, com a frente voltada à Avenida Rio Grande, passa a receber, desde às vésperas do dia 01 de fevereiro, grande quantidade de oferendas, que incluem frutas, especialmente melancia, muitas velas, flores, bebidas (espumantes) e objetos (pentes, espelhos, perfumes), conforme se percebe na Imagem 2.

⁹ Disponível em <http://www.jornalagora.com.br/site/content/noticias/detalhe.php?e=3&n=68556>. Acessado em 15 dez. 2015.

Imagem 2 - Escultura de Iemanjá e oferendas em Rio Grande/RS



Fonte: Fotografia do autor, 2016

À noite, geralmente a partir das 20h30min, a procissão se inicia percorrendo parte da Avenida Rio Grande até a imagem da santa na praia, local de concentração dos religiosos. Em frente e no entorno da escultura de Iemanjá, as pessoas se aglomeram e entregam suas oferendas. Alguns se ajoelham, outros batem a cabeça (no Batuque, *bater cabeça* é uma reverência ao orixá), rezam, erguem as mãos, conversam com Iemanjá, fazendo seus pedidos.

Diferente do que ocorre em Pelotas, em que a imagem de Iemanjá é retirada da gruta para a procissão fluvial e depois reconduzida ao local, no Cassino, a escultura à beira-mar é fixa. A procissão segue com determinada imagem de Iemanjá conduzida em um veículo decorado e que contém também imagens de outros orixás. No palco,

montado no limite da Avenida com a beira-mar, diversos religiosos se revezam para falar ou discursar no microfone, saudando a santa e cantando determinados pontos (cânticos religiosos).

Concluída a procissão, há uma grande dispersão do público, mas nos barracões montados na área, inúmeros centros de religião realizam seus rituais ao longo da noite, sendo possível ver e ouvir diversas sessões de Umbanda, rodas de Batuque e também de Candomblé. Cada família religiosa realiza seus rituais ao seu modo, com autonomia para tocar, reverenciar e ofertar e, principalmente, para permitir participação direta ou não daqueles que assistem.

De qualquer forma, o visual, o auditivo e o piedoso na festa de Iemanjá estão amplamente presentes na praia e de modo bastante disperso, sendo possível observar toques de tambores, tinidos cadenciados nos sons das sinetas, as reverberadas nas rezas em iorubá, sujeitos “ocupados” (o transe e “encantamento” com o orixá), indivíduos representando na dança, vestimenta e indumentários, os orixás, grupos cantando seus pontos e suas rezas, outros aplaudindo e muitos fazendo oferendas diversas, levando seus “presentes” ou diante da escultura, ou diretamente no mar.

Muito comum perceber batuqueiros “entregando” à Iemanjá a sua “comida de santo” específica, geralmente formada por canjica branca cozida, tempero verde e merengues. Enquanto alguns carregam flores e fazem seus agradecimentos e seus pedidos conforme é possível perceber na Imagem 3, outros lá estão pela satisfação de assistir e participar, ou apenas observando sentados em cadeiras que trazem consigo ou percorrendo o entorno – a avenida, a praia e os barrocões – registrando a festa em filmagens e fotografias, todos na sua condição de participantes, do que alguns podem considerar como um evento social.

Antes e depois da procissão, nos barracões montados no local, os centros religiosos (os terreiros) realizam suas rodas de Batuque ou suas sessões de Umbanda. Nestas últimas, o público tem a possibilidade não apenas de assistir, mas de “tomar um passe”, consultar com as entidades incorporadas nos médiuns, conjugando a relação entre o material e o espiritual, a qual o momento da festa propicia. Seriam estas algumas possibilidades de manifestações de sensibilidade despertadas e favorecidas pela festa aos visitantes, ou seja, uma atenção particular ao espiritual.

Tanto religiosos e devotos, como observadores e curiosos, enquanto participantes das festas, têm a oportunidade de compartilhar das mesmas experiências dos sentidos, cujos significados são variáveis, idênticos, próximos ou distintos. Seja na noite do dia 01 de fevereiro (Rio Grande) ou na tarde do dia 02 de fevereiro (Pelotas), elementos para ver, ouvir e sentir vinculados às experiências das religiões de matriz africana estão presentes e, de modo figurado, expressam seus sentidos culturais e patrimoniais.

Imagem 3: Oferendas à Iemanjá na Festa do Cassino, Rio Grande/RS



Fonte: Fotografia dos autores, 2015

Considerações Finais

As festas de Iemanjá nas praias de Pelotas e Rio Grande, em espaço próprio da devoção, configuram-se enquanto representação patrimonial de celebrações na medida em que são consideradas não apenas como elementos culturais representativos da

história, da memória, da identidade e da tradição desses sujeitos que vivenciam a festa em suas variadas dimensões, mas também assumem para os grupos afro-religiosos a importância da percepção religiosa de trocas simbólicas com a santa. Ou seja, perceber estas festas a partir da perspectiva patrimonial significa atentar para as diferentes representações que revelam aspectos da cultura religiosa afro-brasileira de específicos grupos e que são partilhados por um grande corpo social.

O culto ao orixá Iemanjá e o festejar dessa devoção são elementos responsáveis pela visibilidade dessa expressão cultural de fé afro-brasileira e estão expressas em sensibilidades religiosas que ratificam a devoção, o respeito aos saberes das ancestralidades e à hierarquia da família religiosa que organiza as práticas rituais. Considerar tais sensibilidades nas festas de Iemanjá do ponto de vista patrimonial significa conferir às festas seu sentido de celebração, de referência cultural, de fenômenos de trabalho, de entretenimento (SANT'ANNA, 2013, p. 24), mas fundamentalmente, de expressão religiosa de um grupo – heterogêneo, múltiplo, distinto, plural – cujo principal elo está na cosmologia que faz com que estabeleçam alguma relação com a santa.

Tal culto a Iemanjá – a *Rainha do Mar* ou *Noiva do Mar*, como é popularmente conhecida na cidade do Rio Grande – configura-se como referência cultural para distintos grupos de religiões afro-brasileiras, se conformando como uma obrigação religiosa feita por saudação, homenagens e recebimento de axé. É o momento em que, religiosos e devotos leigos, muitas vezes apenas no dia 02 de fevereiro, expressam sua fé e buscam no orixá a energia cósmica. As representações patrimoniais das festas de Iemanjá nas duas cidades do sul do Rio Grande do Sul estão na própria exposição do culto realizado pelas religiões de matriz africana e suas manifestações promovidas pelos sujeitos que a vivenciam.

Se em Rio Grande, a festa de Iemanjá é patrimônio cultural consagrado do Estado do Rio Grande do Sul e tem garantidas as ações de salvaguarda e de permanência do evento, com investimentos públicos e privados, em Pelotas, mais do que a promulgação legislativa de um feriado santo, o reconhecimento patrimonial da festa se apresenta como um desafio. Tal reconhecimento se impõe como importante meio de exercer pressões nos organismos municipais a fim de garantir e dar condições para realização da festividade anual, de reduzir os processos de intolerâncias religiosas e de compartilhar as experiências de um grupo religioso específico com um amplo corpo

social, não apenas esperando que se tolere, mas que se compreenda enquanto manifestação cultural.

A dimensão patrimonial das festas existe pela mediação entre o social e o cosmológico, na relação que os grupos estabelecem com o cosmos, na interação com o orixá, na “obrigação” religiosa de ofertar, na prática ritual que vincula o humano à natureza sagrada do mar. O vínculo e as atribuições de significados simbólicos à festa são fenômenos culturais que podem ou não ser acionados como elementos de “identidade” ou como formas de autoconsciência coletiva, mas que se expressam com clareza aos pesquisadores como representações culturais patrimoniais através do visível, das práticas e das manifestações da religiosidade.

Referências

CORRÊA, Norton F. *O Batuque no Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-riograndense*. 2. ed. São Luís: Ed. Cultura & Arte, 2006.

DILLMANN, Mauro; SCHIAVON, Carmem G. Burgert. “Vou levar flores no mar”: referências religiosas, culturais e patrimoniais nas festas de Iemanjá das praias do Cassino e do Laranjal no Rio Grande do Sul, *Revista Memória em Rede*, v. 7, n. 13, p. 157-171, jul./dez. 2015.

FARINHA, Alessandra Buriol; CARLE, Cláudio Baptista. A diversidade religiosa e o patrimônio imaterial: Navegantes e Iemanjá em Pelotas – RS, *Expressa Extensão*, Pelotas, v. 19, n. 1, p. 81-92, 2014.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 211-228, janeiro-junho 2015.

GONÇALVES, Reginaldo; GUIMARÃES, Roberta; BITAR, Nina. *A alma das coisas: patrimônios, materialidades e ressonâncias*. Rio de Janeiro: Mauad X, Faperj, 2013.

JÚNIOR, Luís Vitor Castro et. al. Odoíá! Yemanjá entre a areia e o asfalto: mito, história, corpo e festa. In: JÚNIOR, Luís Vitor Castro (org). *Festa e Corpo: as expressões artísticas e culturais nas festas populares baianas*. Salvador: Edufba, p. 115-140, 2014.

KOSBY, Marília Floôr. Cruzamentos, territórios e patrimônio religioso: sobre a doçura como referência cultural nas comemorações de Iemanjá e Nossa Senhora dos Navegantes nas praias do Laranjal, Pelotas/RS em 2007, *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 17, p. 27-36, 2008.

OLIVEIRA, Roberto Oliveira de. *O trabalho do antropólogo*. 3. ed. São Paulo: Paralelo 15, 2006.

Migrações: Religiões e Espiritualidades

ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gome dos. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: SMC, Instituto Estadual do Livro, 2009.

PELEGRINI, Sandra P. A., FUNARI, Pedro Paulo. *O que é patrimônio cultural imaterial*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

SANT'ANNA, Márcia. A festa como patrimônio cultural: problemas e dilemas da salvaguarda, *Revista Observatório Itaú Cultural*, São Paulo, n. 14, p. 21-30, maio 2013.

PROCESSOS DE CONSTITUIÇÃO DE IDENTIDADES ÉTNICO/RELIGIOSAS NO ALTO SOLIMÕES/ AMAZONAS

Renilda Costa

Resumo: O presente artigo tem o intuito de compreender o processo constituição das identidades étnico/religiosas na Região do Alto Solimões. Para tanto se explicitará três manifestações culturais e religiosas em que se procurou perceber como a identidade étnico/religiosa é dinâmica, se reconfigura dependendo do contexto cultural. São elas: a devoção a *São Benedito*, a dança folclórica, *O Cordão do Africano* e a *Igreja Evangélica Ticuna*. Estas experiências de certa forma evidenciaram o processo de identidade étnico/religiosa dos sujeitos na Região do Alto Solimões e se dá na fronteira entre as religiões indígena, afro-brasileiras e católicas dentre outras. Esta pesquisa privilegiou alguns trabalho de campo nos municípios de: Atalaia do Norte, Benjamim Constant, e São Paulo de Olivença. Assim, a realização deste estudo teve momentos específicos e necessários para a sua execução, mas que se entrecruzaram durante o processo de pesquisa, tais como: uma pesquisa bibliográfica e, também foram realizados ensaios etnográficos a partir de pesquisas realizadas no Âmbito do Núcleo de Estudos Afro Indígena.

Palavras Chave: identidade étnico/religiosa, Região do Alto Solimões

Identity Ethnic / Religious Establishment of Processes in the Alto Solimões / Amazonas

Abstract: This article aims to understand the process of ethnic / religious identities in the region Alto Solimões for both will be explained three cultural and religious events in which we tried to understand how the ethnic / religious identity is dynamic, builds, deconstructs and reconstructs depending on the cultural context. These are devotion to St. Benedict, the folk dance The Cordon of the African and the Evangelical Church Ticuna. These experiences, which somehow showed the process of ethnic / religious identity of the subjects in the Alto Solimões region this study focused some field study in the municipalities of: Atalaia do Norte, Benjamin Constant, and São Paulo de Olivença. Thus, this study had specific times and necessary for its implementation, but that intersect during the search process such as a bibliographical national identity research ethnic / religious identity, and were also conducted ethnographic studies from research conducted in Scope of the Núcleo de Estudos Afro Indígena.

Keywords: ethnic / religious, identity, the Alto Solimões Region

1. Região do Alto Solimões /Amazonas: Muitos Brasis dentro de uma única região do Brasil

A Mesorregião do Alto Solimões é constituída pelos Municípios de Amaturá, Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Fonte Boa, Jutai, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença, Tabatinga e Tonantins (Alto Solimões). Segundo o pesquisador Tharcísio Santiago Cruz um aspecto relevante e que merece esclarecimento é que a Região do Alto-Solimões divide duas grandes sub-regiões étnicas.

De um lado a forte presença étnica cultural do povo Ticuna - a maior população indígena do Brasil - De outro, a sub - região do Rio Javari que congrega os povos indígenas do Vale do Javari - Cocama, Kambeba, Marubo, Tucano, Kulina, Korubo - constituindo forte presença étnica numa região que agrega no Brasil os estados do Amazonas e Acre e fazem fronteira com o Peru.

Dentre esses há indígenas de várias etnias, também com uma marcante presença de negros, vindos do nordeste, que se estabeleceram na região devido ao trabalho nos grandes seringais no período da “Borracha”, bem como da Colômbia, país que, a exemplo do Brasil, teve um intenso fluxo de descendentes de africanos por conta do processo de escravidão.

A região inserida no contexto amazônico é um espaço onde diferentes etnias e nacionalidades convivem, constituindo fronteiras não só territoriais, mas também fronteiras étnicas com interações e tensões sociais. Esta realidade revela um complexo emaranhado de relações culturais, políticas e econômicas permeado por marcadores de gênero, raça/etnia, classe social e religião.

Assim, as diferenças étnico-raciais são características marcantes da região do Alto Rio Solimões que fazem parte de um complexo fronteiro internacional - Brasil, Peru e Colômbia - o constante trânsito de pessoas dos países fronteiriços impõe aos mesmos um processo que constituam sua identidade na fronteira entre a identidade nacional e internacional que está em constante reconfiguração.

Dessa forma, a partir da perspectiva de compreender o contexto sócio histórico e cultural, em que as diversas religiões construíram-se na Amazônia, mais especificamente na Região do Alto Solimões, procurou-se uma aproximação da realidade sócio - histórica e cultura desta região brasileira que é a mais próxima do Peru e da Colômbia do que das demais regiões do Brasil.

Confesso que mesmo com uma trajetória de 20 anos trabalhando com a temática, Relações Raciais e Educação e Identidade Nacional Brasileira e por ter recentemente desenvolvido uma pesquisa tendo como objeto de estudo a Religião de Matriz Africana no Sul do Brasil, um novo Brasil se apresentou

diante de meus olhos. Foi neste momento pude fazer uma transposição do pensamento de Darcy Ribeiro: “há muitos Brasis dentro de um único Brasil”.

Neste ínterim também foram feitas visitas em algumas comunidades indígenas e não indígenas a fim de compreender como sagrado é vivido pelos povos que habitam a Região do Alto Solimões. Como mencionei anteriormente ao me estabelecer como pesquisadora no Amazonas, pude vivenciar mais intensamente a realidade vivenciada na Região do Alto Solimões, bem como acompanhar algumas manifestações culturais e religiosas onde procurei observar como a identidade étnico/religiosa é dinâmica e se constitui dependendo do contexto cultural.

As inserções realizadas em alguns municípios da Região do Alto Solimões evidenciaram diversas manifestações religiosas ligadas à ancestralidade africana, percebendo-se então que estas apresentam-se em interação com a religiosidade católica, indígena dentre outras, principalmente no que refere às trocas de elementos ritualísticas

Neste sentido, este estudo foi realizado a partir de ensaios etnográficos realizados no âmbito das pesquisas realizadas pelo Núcleo de Estudos Afro Indígena e, privilegiou alguns sujeitos que estão envolvidos com práticas religiosa, que vivenciam a sua religiosidade em fronteira, residentes em alguns municípios da região em questão, tais como: Atalaia do Norte, Benjamim Constant, São Paulo de Olivença.

No processo de consolidação do Núcleo de estudos Afro Indígena foi desenvolvido o projeto de pesquisa *O Perfil Étnico-racial dos/as Acadêmicos/as do INC/BC no Período de 2006 a 2012* realizado com o intuito de construir um diagnóstico sobre perfil étnico-racial dos/as acadêmicos/as do INC/UFAM no período de 2006 a 2012.

Este estudo evidenciou que os acadêmicos do Instituto de Natureza e Cultura se declararam pardos até o ano de 2010, contudo foi possível perceber que nos últimos anos, principalmente nos anos de 2012 e 2013, houve uma alteração nos dados relativos ao perfil étnico racial dos estudantes do referido instituto. Pode-se inferir que o resultado deste estudo se deve ao fato de que nos últimos anos houve uma intensa discussão de implementação de políticas de ação afirmativas para negros e indígenas no Brasil sendo que o acesso a estas políticas se tornará mais acessível, principalmente no

campo educacional. Esse contexto levou a uma elevação no índice daqueles que se auto declaram negros e indígenas.

Convém ressaltar que a Universidade Federal do Amazonas somente recentemente modificou seus instrumentos de coleta de dados sobre os acadêmicos/as incluindo os quesitos raça, cor, credo religioso. Assim, 40% dos estudantes se declaram pardos, 28% negros, 17% indígenas e 13% brancos. Ao analisar esses dados percebemos que o índice de pardos se evidencia o que nos faz refletir que é uma região na qual se tem a maior etnia indígena - em termos numéricos no Brasil, nos faz remeter a ideia de construção da brasilidade baseada na miscigenação como fator de acomodação diante de um país que se construiu com bases sólidas no racismo estrutural em que é preferível se considerar mestiço, ou como se diz no Amazonas e, outras regiões do Brasil “*Caboclo*” do que afirmar ser indígena ou negro.

Neste sentido, percebe-se como a brasilidade foi uma categoria que mascarou a realidade brasileira com relação à discussão da questão racial no Brasil, onde a categoria caboclo teve este mesmo efeito na realidade amazônica, pois na fala cotidiana as pessoas se identificam como “caboco/a amazonenses” e, não como indígenas ou negros; a não ser grupos indígenas que vivem em comunidades em Terras Indígenas.

As considerações desta pesquisa desenvolvida no âmbito no Núcleo de Estudos Afro Indígena evidenciaram que a ideologia do branqueamento e a categoria brasilidade operaram com os diversos grupos étnico-raciais presentes no Alto Solimões da mesma forma que aconteceu no processo de construção da identidade nacional no Brasil como um todo.

2. São Benedito Padroeiro dos Seringueiros: processos de identidade étnico/religiosa constituídos no cotidiano

As conclusões iniciais da referida pesquisa se tornaram fundamentos para o desenvolvimento da pesquisa *Memórias Afrobenjaminenses: conhecimentos tradicionais como constituidores da identidade étnico-religiosa dos sujeitos*. O estudo em questão teve como escopo principal, compreender se as memórias Afrobenjaminenses e os conhecimentos tradicionais são constituidores da identidade étnico-religiosa dos sujeitos.

A presença dos povos negros na Região do Alto Solimões é significativa, mesmo que muitas vezes invisibilizada. Há uma fala recorrente no município de Benjamim Constant em relação à origem de suas famílias, quando dizem que vieram dos Altos Rios, - “Vir dos Altos Rios” significava ser descendentes de famílias nordestinas e dentre elas muitas negras que haviam fixado no vale do Javari onde havia diversos seringais, e que mais tarde no processo de consolidação do município de Benjamim se miscigenou com os indígenas, peruanos e colombianos. Assim, na Região do Alto Solimões pode-se fazer a transposição do pensamento de Darcy Ribeiro: “há muitos Brasis dentro de um único Brasil”

Neste cenário destacam-se as manifestações culturais da população negra que são desconhecidas, mesmo fazendo parte do cotidiano das pessoas. O exemplo disso pode ser visibilizado em festividades no município de Benjamim Constant e Tabatinga no arraial que acontece no mês de agosto em Benjamim. Nesta festividade podemos sentir uma forte influência negra tanto nas coreografias das danças, como nas comidas servidas nesta festa, bem como nos personagens que povoam o imaginário dos benjaminenses.

Podem-se citar alguns exemplos para elucidar esta questão: Primeiro, o prato principal é o vatapá, uma comida nordestina e além do mais que nordestina ela é uma comida que faz parte do cardápio da população negra historicamente. Segundo, no mês de agosto, há Festival Folclórico no mesmo estilo do que acontece no município de Parintins. Sem desconsiderar a forte influência indígena; nesta festa foi possível visibilizar as relações de poder nos papéis desempenhados pelos personagens que fazem parte do enredo e coreografias com fortes marcadores identitários que inscreveram na memória coletiva do povo e a elucidação destes foi necessária para a compreensão das memórias Afrobenjaminenses e os conhecimentos tradicionais como constituidores da identidade étnico-raciais dos sujeitos.

No âmbito da pesquisa Memórias Afrobenjaminense tivemos contato com a devoção a São Benedito, considerado padroeiro dos seringueiros. Percebe-se que a devoção ao mesmo ainda hoje é muito forte, apesar de que os moradores desta Colônia, que se tornou um bairro central da cidade, dizem os devotos que no passado a Festa de

São Benedito era uma festividade com maior repercussão da atualmente. Acompanhei algumas missas numa igreja que é dedicada a este santo e, na preparação da festa no ano de 2014, percebi que muitas famílias que estão envolvidas com a festa são negras. Com muita dedicação, elas vão retirar uma árvore na floresta, e aquela que julgam ser mais adequada a transformam em mastro de São Benedito. Esse ritual religioso eu acompanhei e passamos uma manhã no meio da floresta até encontrar a árvore considerada ideal para eles.

Convém ressaltar que as famílias que acompanharam a retirada do mastro na floresta não mediam esforços para encontrar a madeira mais adequada, não importando quanto esforço físico o quanto tinham que se embrenhar floresta a dentro, mesmo porque o sacrifício fazia parte do ritual. Percebia que era algo que aproximava sua vida com a vida do Santo, criando assim uma simbiose com o mesmo, ou seja, que um processo de constituição de identidade étnico-religiosa. Eles prepararam com fitas e adereços o tronco e o fincam na terra, ao redor do mastro as barracas foram cuidadosamente organizadas de maneira simples, pois eles não possuem muitos recursos, apesar de tentarem durante algumas datas do ano arrecadar fundos com a venda de um prato muito ligado ao povo negro que é a feijoada.

Durante a quinzena da festa, a missa é preparada com cantos e rituais que representam a devoção fervorosa dos fiéis pelo São Benedito, e em seguida o que na região se chama de arraial, são vendidas comidas e refrigerantes durante a festa. No último dia se faz uma brincadeira e os rapazes sobem no mastro para pegar um prêmio que é considerado simbólico, há também a escolha da rainha da festa.

Uma lembrança que se faz necessária neste momento é de que essa devoção também vivenciada na cidade de Manaus, no bairro Praça Quatorze, região da cidade em que houve uma grande concentração de negros, foi realizada a retirada do toco do mastro. Neste dia também me fiz presente e pude acompanhar as orações ora em latim ora português e depois foi servido alimento semelhante ao vatapá que parece fazer parte da ritual. A parte mais importante para mim e que me emocionou foi ver uma senhora de quase cem anos sentada chorando ao entoar as orações e cânticos. Quem tomava a frente era sua sobrinha neta e ao lado dela está a bisneta. Depois de terminada a cerimônia pedi permissão para fotografar as quatro gerações de mulheres negras.

Outro aspecto a destacar é que a constituição da identidade étnico/religiosa dos negros no Alto Solimões é vivenciada de forma intensa, pois participa das atividades das diversas religiões as quais confessam. São presença marcante seja em religiões como a católica, evangélica em suas diversas nuances desde as pentecostais e neopentecostais e também nas religiões Afrobrasileira que marcadas intensamente com religiosidade indígenas com diversas divindades encantadas e ligadas aos rios, seres da floresta, como caboclos, Yaras, Mães da Água.

O sincretismo que inicialmente no Brasil foi resultado de um processo de opressão em relação às manifestações religiosas dos africanos escravizados, passa a ser um dado cultural que é constantemente construído, desconstruído e reconstruído, permitindo que a identidade religiosa brasileira seja vivenciada na fronteira.

Portanto, os processos de constituição identidade étnico-racial dos negros são reforçados ou fragilizados conforme a sua adesão religiosa, ou seja, se os mesmos optam por Religiões Pentecostais ou Neopentecostais. A sua identidade étnico-racial se torna mais fragilizada e, ao contrário, optam por vivenciar os mitos e ritos das religiões de Matriz Africana, mesmo que na fronteira entre catolicismo e o espiritismo há possibilidade da afirmação de uma identidade positiva com relação ao ser negro.

[...] se a religião católica sofreu influência das modificações da estrutura social, ela, de outro lado, moldou a nova sociedade; encarnou-se nela como uma alma que, de dentro, modelaria o corpo onde passaria a viver. (BASTIDE, 1960, p. 32).

3. Cordão do Africano nas ladeiras de São Paulo de Olivença - AM: no ritmo da batida do tambor dança e religião se reconhecem

Outra referência que evidencia os conhecimentos tradicionais que são constituidores de uma identidade étnico-religiosa dos povos negros no Amazonas é a dança folclórica Cordão do Africano. É uma dança que está presente em um dos municípios mais antigos da Região do Alto Solimões, São Paulo de Olivença, que faz parte de umas pesquisas desenvolvidas do Núcleo de estudos Afro Indígena.

O projeto de Pesquisa A dança do Cordão do Africano: tradição e gerações da dança no município de São Paulo de Olivença no Estado do Amazonas analisou a Dança do Cordão do Africano a fim de compreender a tradição transmitida, trazendo

informações a respeito de sua origem, possibilitando ao leitor poder observar, a partir dos relatos de campo informações, de como é o processo de apresentação da dança e o que ela significa. (GOMES, 2015).

Numa saída de campo na cidade de São Paulo de Olivença - foi uma grata surpresa chegar e poder interagir com a comunidade e saber da história da cultura negra que é contada de geração em geração que é vivenciada por meio de uma dança folclórica. Andávamos pelas ruas desta pequena e agradável cidade da Região do Alto Solimões e fizemos algumas visitas e à medida que andávamos pelas ladeiras e conversávamos com as pessoas que estavam envolvidas com esta dança folclórica, na fala dos idosos o tema religião se apresentou.

Os idosos rememoram a história e afirmavam com muito carinho que a Dança do Cordão do Africano acontece entre os festejos de São João e São Paulo de Olivença. Pode-se perceber que nas casas dos idosos havia altares com santos de devoção católica, mas em alguns com entidades da Umbanda, assim um dado religioso naquela que até então se pensava ser somente uma manifestação da cultura do povo negro no Amazonas.

A partir desse processo, com as diversas formas de recriação da cultura africana no Brasil, o campo em que se insere esse estudo que, segundo os moradores de São de Paulo de Olivença, é uma manifestação descendente de negros, tradicional, e aproximadamente 100 anos ainda é conhecido como Dança do Cordão do Africano. Assim, este estudo produziu um olhar antropológico sobre os aspectos percebidos durante o trabalho de campo, bem como estudos bibliográficos e documentais (GOMES, 2015).

Gomes (2015) enfatiza em suas considerações finais que os objetivos propostos foram alcançados, pois as informações levantadas foi informar sobre o surgimento da dança, e que esta dança folclórica é um marco cultural entre os moradores de São Paulo de Olivença. Portanto, “a dança do africano tem sempre uma memória ancestral ligadas no tempo, quem em seus passos e gestos dançantes definem sua identidade cultural, recriando e revivendo, a cada momento e em cada movimento sua história, criando uma nova realidade” (Gomes, 2015 p.51).

Da mesma forma, a religião africana tendeu a reconstituir no novo *habitat* a comunidade aldeã à qual estava ligada e, como não conseguiu, lançou mão de outros meios; secretou de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha; suscitou grupos originais, ao mesmo tempo semelhantes e, todavia diversos dos agrupamentos africanos. O espírito não pode viver fora da matéria e, se está lhe falta, ele faz uma nova (BASTIDE, 1960, p. 32).

4. Igreja Evangélica Ticuna e conhecimentos tradicionais: identidade étnico/religiosa em processo

Outro projeto que trouxe relevantes contribuições foi “*Os Conhecimentos tradicionais como concepção teórico-metodológica para afirmação da identidade da criança Ticuna na Escola Municipal Ebenezer*”, escola indígena da etnia Ticuna, localizada na aldeia de Filadélfia no município de Benjamin Constant, Alto Solimões. O referido estudo tem como escopo a compreensão do grau de contribuição da escola formal no que se refere à relevância dos conhecimentos tradicionais como concepção teórica metodológica para a afirmação da identidade étnica.

A metodologia usada para a compreensão do mesmo foi exploratória em arquivos documentais tais como obras bibliográficas, que constam de relatos a respeito da relação e olhar dos colonizadores com relação aos povos indígenas, bem como bibliografia produzida pelos professores Ticunas, a partir da Organização Geral de Professores Indígenas Ticunas - OGPTB. Toda dedicação ao projeto foi com o intuito de construir uma obra, cujo conteúdo abordasse as relações historicamente construídas da sociedade Ticuna em relação à sociedade nacional, especialmente para melhor compreensão do papel da escola como espaço de interação social, dos saberes tradicionais e consequentes fortalecimentos ou não da identidade étnica.

Neste sentido, estão às lutas por educação empreendidas pelo movimento indígena em todo país o que resultou na construção das Diretrizes Nacionais para Educação Indígena. Na comunidade chamada Filadélfia há escolas étnicas em que os professores/as e a direção são indígenas. Com educação bilíngue, na qual as crianças aprendem, além dos conteúdos básicos da formação inicial, também há um esforço em retomar a cultura, a religião e os rituais de seus antepassados. Esse processo é desencadeado através da história oral transmitida pelas pessoas mais experientes da comunidade, bem como em atividades didático pedagógicas.

O que mais me chamou a atenção foram estes aspectos explicitados acima que constam no projeto político pedagógico da escola onde deixa clara uma preocupação da direção e do corpo docente com as crianças e adolescentes indígenas, no sentido de que estes possam ter acesso a conhecimentos acadêmicos consistentes no âmbito da cultura mais geral, mas sem perder de vista a preservação dos conhecimentos culturais ancestrais. Hoje depois de sete anos vivenciando de forma acadêmica e pessoal a vida dos indígenas Ticuna, afirmo que o grande desafio desta etnia que lutou bravamente por seus direitos de demarcação de suas terras e por uma educação bilíngue e diferenciada é que os conhecimentos tradicionais efetivamente se tornem fundamentos de sua educação.

Neste íterim, para compreender melhor a saga dos Magutas, fiz na Universidade Nacional da Colômbia um curso de Língua e Cultura Ticuna que teve duração de três meses, ministrado por um professor linguista que também pertence a esta etnia. O referido curso versou sobre a cosmovisão Ticuna, enfatizando questões tais como: organização social, religião, língua que foram trabalhados de forma didática e com muito zelo acadêmico. A cada aula me encantava mais ainda, e percebia o quão é complexa a saga dos Magutas, ou seja, do povo que foi pescado no Rio Eware por Yoi e Ype.

Neste período pude participar de uma cerimônia realizada pelo Ticunas que habitam a Região do Alto Solimões denominada Festa da Moça Nova. Na cosmovisão Ticuna, a jovem, após a sua primeira menstruação precisa vivenciar este ritual como forma de realizar a passagem da fase da infância para a fase da puberdade, ou seja, a adolescente se torna mulher com a capacidade de gerar filhos, pois a geração de uma criança traz a possibilidade de continuidade do grupo, revelando-se como constituidora de identidade étnica do grupo. Esta experiência me fez perceber como o cotidiano desta etnia indígena e vivenciado religiosamente, ou seja, religião impõe regras de conduta social que devem ser seguidas a fim de não comprometer equilíbrio social do grupo.

Enquanto o ritual seguia pude perceber a presença de um senhor de idade avançada que acompanhava tudo atentamente, conversei com o mesmo e ele afirmou que hoje já não se faz a festa como no passado com certo tom de saudosismo. Assim nas comunidades que vivenciam de forma mais tradicional, constitui a identidade étnico/religiosa dos indígenas da etnia Ticuna que é socializada no indivíduo desde sua

infância, através da transmissão oral, tarefa atribuído aos anciãos da aldeia, realizado no cotidiano que normalmente acontece ao anoitecer, logo após a refeição.

Em uma das incursões por conta da pesquisa na comunidade Ticuna denominada Filadélfia conheci uma igreja evangélica indígena, na qual participei de um culto com o bolsista que orientei no desenvolvimento desta pesquisa. O que me chamou a atenção foi a ritualística que era em língua Ticuna, que por vezes era traduzida, mas havia uma preocupação com a leitura e interpretação do evangelho. Segundo depoimento de meu bolsista, eles decidiram formar uma igreja evangélica, na qual, ao mesmo tempo professassem a fé no Cristianismo e pudessem manter seus valores culturais, tanto que a igreja lembra uma maloca.

Ao relatar a história contam que Yoi é o Deus bom que trabalhou na criação de todas as coisas boas que existem no mundo Ticuna, inclusive fez surgir o povo Ticuna ou Maguta que significa gente de verdade. Acontece que ao pescar na beira do lago Eware com um pedaço de macaxeira no anzol como isca físgou o primeiro peixe que ao pular em terra tornou-se gente de verdade, assim surgiu a nação Ticuna, isto é, o povo que foi pescado.

Pôde-se perceber que o sucesso das igrejas cristas e messiânicas como a Santa Cruz - as Batistas e, mais recentemente a Assembleia de Deus entre os indígenas da etnia Ticuna se deve ao fato que na constituição da sua identidade étnico/religiosa há um desejo do eterno regresso de Yoi, Deus da criação do Povo Maguta. Assim as religiões messiânicas alcançam grande aceitação entre os indígenas desta etnia.

O antropólogo Widney Lima, em sua dissertação de mestrado Os Ticuna e a Igreja indígena em Filadélfia/Amazonas, explicitou que quando iniciou sua pesquisa teve a impressão de que os convertidos ao cristianismo haviam cortado os laços com as visões mitológicas e cosmológicas, mas depois de um tempo considerável interagindo como mesmo percebeu que estes elementos - que os considero marcadores da identidade étnico/religiosa - continuam vivo nos discursos e na ações cotidianas. (LIMA, 2013)

O marxismo teve em nos alertar contra o idealismo, lembrando que não há vida social ou cultural possível fora da matéria que a condiciona; seu erro foi crer que ela nasce sempre da matéria. Não devemos ao contrário, esquecer este poder de criação das correntes profundas da alma coletiva (BASTIDE, 1971, p.32).

5. Devoção a São Benedito, Cordão do africano e Igreja Evangélica Ticuna: identidades étnico/religiosas em processo

Foi possível perceber qual é o fio condutor entre estas três experiências. O que se evidenciou com estas incursões e reflexões, quer seja na festa da moça nova ou construindo uma religião evangélica indígena, na devoção a São Benedito ou na dança folclórica do Cordão do Africano, que estes grupos sociais tentam retomar aspectos mitológicos do passado, havendo, assim, um esforço em constituir a identidade étnico/religioso na fronteira entre religiões indígenas, afrobrasileira, espírita e a católica. Portanto, estes relatos pode ser uma chave de compreensão do processo de constituição das identidades étnico/religiosas na Região do Alto Solimões-AM.

Há, portanto, uma fronteira entre essas religiões no que diz respeito ao processo de constituição das identidades étnico/religiosas na Região do Alto Solimões (AM). A partir desta questão estamos trazendo à tona a percepção mais ampla da incidência do religioso, ou seja, não se pode pensar identidade brasileira, sem pensar a contribuição das diferentes expressões religiosas.

Um aspecto que se considera relevante é que por vezes estas manifestações culturais e religiosas são vivenciadas como uma forma de retorno à tradição. De certa forma, Giddens, em sua obra “Modernidade Reflexiva”, retomou esta questão quando colocou que a tradição é uma orientação para o passado e, que este tem uma significativa influência sobre o presente (...). A tradição também diz respeito ao futuro, pois as práticas estabelecidas são utilizadas como uma maneira de se organizar o tempo futuro (GIDDENS, 1997, p.108). A partir da perspectiva de se pensar a tradição e a relação desta como memória coletiva no contraponto com memória nacional, Renato Ortiz (1994) argumenta que:

[...] A questão que se coloca não é de se saber se a identidade ou a memória nacional apreendem os verdadeiros valores brasileiros. A pergunta fundamental seria: quem é o artífice desta identidade e desta memória que se querem nacionais? A que grupos sociais elas se vinculam e a que interesses elas servem? (ORTIZ, 2006, p. 139).

Ortiz enfatiza ainda que para responder a estas questões se faz necessário perceber em que medida o nacional e o popular se entrecruzam, principalmente por que este conceito no Estado brasileiro estava colado à ideia de brasilidade. Assim, o autor

retoma a noção de memória, bem como aproxima a problemática da cultura popular do Estado através da relação memória coletiva e memória nacional.

No mesmo texto ele evidencia esta relação usando o Candomblé e manifestações folclóricas como exemplos: O Candomblé ao demarcar o terreiro como um espaço social sagrado re-atualiza e revivifica a memória coletiva africana. Assim a origem é relembrada através dos rituais religiosos, como afirma o autor:

É na trama da interação social que o teatro da memória coletiva é atualizado. Os papéis diferenciados de 'mãe de santo', 'filha de santo', ogã definem posições e funções que permitem o funcionamento do culto e a manutenção da tradição (ORTIZ, 2006, p. 133).

Dessa forma, a memória coletiva só sobrevive como uma prática que precisa ser vivenciada cotidianamente. A memória nacional, por sua vez, se manifesta no campo das ideologias como um tipo ideal weberiano que se refere a uma história que transcende os sujeitos.

Ao contrário da memória coletiva, ela não é a representação de mitos e tradições ligados a grupos sociais em particular e, sim a produto de uma história social que se quer universal, enquanto história que se projeta para o futuro e não se limita à reprodução do passado.

A partir deste entendimento, o autor afirma que o nacional não se constitui em um prolongamento dos valores culturais, mas em um discurso de segunda ordem na medida em que ela tem um caráter universalizante e descaracterizador das heterogeneidades via discurso ideológico.

Dessa forma, o Estado pressupõe uma totalidade mais ampla que: transcende e integra os elementos concretos da realidade social, delimitando o quadro de construção da identidade nacional. Assim sendo, faz-se necessário explicitar a relação da construção da identidade étnico/religiosa no Brasil com a construção da identidade nacional.

Prandi (1996) fazendo um esforço na construção de uma sociologia das religiões afro-brasileiras afirma que a religião negra era capaz de suscitar uma identidade negra que recupera no rito da família, a tribo e as cidades perdidas na diáspora ainda que em processo de reconstrução cultural. Por outro lado, era o catolicismo que dava a mobilidade necessária aos negros numa sociedade dos brancos dominadores que não podiam ser brasileiros sem ser católicos

No Brasil a construção da identidade nacional brasileira se deu de maneira complexa e ao mesmo tempo contraditória, inicialmente a partir de uma perspectiva homogeneizante com base na brasilidade e na ideologia do branqueamento. Esta perspectiva eurocêntrica de conceber o Brasil a religião católica como sendo a única capaz de trazer a salvação eterna, vinha de uma cultura – a europeia – considerada símbolo de superioridade que levaria ao Brasil à construção de nação solida. Dessa forma, o pensamento de Simmel nos auxilia na reflexão sobre os processos de constituição das identidades étnico/religiosas no país quando afirma que não é o conhecimento que cria a causalidade, e sim a causalidade que cria o conhecimento, não é a religião que cria a religiosidade, mas a religiosidade que cria a religião (SIMMEL apud CIPRIANI, 2007, p.121).

A religião não cria a religiosidade que engendra religião ela antecede a religião e por isso não pode ser chamada de religião. Transcende a religião e fundamenta, mais nem por isso pode ser reduzida a mera infraestrutura objetiva da religião objetiva. Religiosidade é aquele fenômeno religioso que habita as profundezas da alma e que ainda não pode ser chamada de religião, aquele fundo profundo que pulsa na alma da pessoa religiosa um não-lugar insondável onde podemos encontrar a religião enquanto ela não é religião. (PIERUCCI, 2010, p. 104).

Pierucci enfatiza que, em diversas passagens dos textos de Simmel, este autor aponta para o fato de que são apenas alguns seres humanos que são verdadeiramente religiosos e que são poucos os que têm a capacidade de fazê-lo. São, principalmente, os seus textos em que ele compara religião e a arte, que este aspecto fica mais visível. Pierucci acredita que o autor fica preso a uma fenomenologia e não se define nem por uma sociologia da religião e muito menos por uma psicologia social da religião.

Neste sentido Pierucci explicita:

[...] uma das experiências fundamentais de toda religiosidade é, repito, a diversidade da qualificação religiosa das pessoas. Assim como nem toda pessoa possui o carisma para provocar em si um estado de transe ou êxtase religioso, nem toda pessoa tem o carisma para manter continua e constantemente na vida cotidiana aquele habitus moral especificamente religioso que garante a certeza da graça salvífica (PIERUCCI, 2010, p. 106).

Pode-se ampliar um pouco a reflexão, retomando contribuições de Simmel. Segundo Martelli, para Simmel há três âmbitos da vida nos quais estariam mais suscetíveis à verificação constitutiva dos símbolos religiosos e, em especial, a ideia de divino que é o objeto de referência principal do sentimento religioso subjetivo. A saber:

Natureza e religiosidade; O homem e a própria sorte; a religião como forma da realidade.

O primeiro é o *relacionamento humano com relação à natureza*, Simmel propõe tornar compreensível o processo de objetivação da religião, delineando a ideia de Deus como criador do mundo a partir do problema da causalidade vista em sua infinitude, isto é, assumida sob o “apriori” religioso e o resultado não constitui um elemento sobreposto, mas uma conexão que brota do processo cognoscitivo, ou seja, ações e reações internas e externas que se expressam de forma interativa a responder que seria Deus.

O segundo é *O homem e a própria sorte*, Simmel observa a ampla variedade de comportamentos humanos em relação à própria sorte. O comportamento dos homens e mulheres pode ser vivenciado de maneira que as ações passem exprimir reações sem que estas interfiram na concepção de como estes percebem a religião. Assim uma pessoa pode ser fatalista, rebelde, otimista ou desesperado, descontente ou satisfeito, e a despeito destes adjetivos pode ser completamente irreligioso ou profundamente religioso.

O terceiro *A religião como forma da realidade*. Nesta perspectiva, Simmel também sustenta que a religiosidade pode dar a forma própria a relações sociais, originariamente não-religiosas. Argumenta este autor que certas condições, como enfrentar o perigo pela pátria, o patriotismo carrega-se de uma tal intensidade emotiva a ponto de assumir uma tonalidade religiosa, que, em casos normais, não poderia ser adquirido em virtude da lei ou do costume.

Dessa forma, evidencia-se que o embate sobre religião e ciência povoa as mais diversas esferas da vida histórica e contemporaneamente, vai além das discussões acadêmicas. Um exemplo que demonstra bem essa máxima é uma propaganda que recentemente me chamou a atenção: para vender um produto de mídia uma grande empresa multinacional fez uma chamada colocando em cheque algumas concepções. Através de frases que colocavam em cheque a mudança de paradigma com relação a algumas concepções ligadas a grandes temas de discussões da sociologia, bem como de outras áreas, aquela empresa buscava relacionar-se com o seu público.

Dentre as muitas frases soltas no ar com imagens impacientes eram: “E se homem mais poderoso do mundo fosse negro?” e a outra era: E se ciência e religião

fizessem as pazes? Estas duas frases me chamaram a atenção, pois tocavam nos dois temas religião e relações étnico-raciais que ao longo de minha trajetória acadêmica tem me acompanhado de forma instigante e reflexiva. Simmel argumenta que a solução para este impasse que persiste historicamente seria:

[...] De que a religião se descubra de novo a si na vida particular, mas imediata, que é para o homem religioso justamente o seu ser, a colocação natural e a formação da sua existência interior e exterior, em vez de ser o mundo transcendente da representação, que ela moldou a partir de si, tal como as formas puras do pensamento engendram as metafísicas racionalistas. (SIMMEL. 1909 p.5)

Assim é possível através de passe mediúnico num centro espírita, numa casa de religião de matriz africana, numa igreja evangélica ou ainda em um movimento da igreja católica a renovação carismática, ou mesmo com oração pessoal ao final da missa em que há imposição das mãos a pessoa passa de um estado modificado para um estado alterado, pois há uma harmonização na pessoa através da imposição das mãos.

Atualmente há uma crescente preocupação da ciência contemporânea em não invalidar aquilo que é feito pelos religiosos/as e apresenta um conhecimento que passa dar um embasamento para religiões visando assegurar o equilíbrio das pessoas, através do passe. Um exemplo são os estudos de bioenergia que se tornam possível saber qual é a energia deste ser, o que ele faz e como interage com as energias que estão a sua volta.

Segundo Martelli se faz necessário fazer uma distinção entre o relacionismo de Simmel e o relativismo, pois este está relacionado a uma não relação entre as várias formas culturais, ao passo que naquele existe uma articulação que assume sobre os princípios os conteúdos da experiência sensível. Assim, este autor afirma que na perspectiva explicitada por Simmel o mesmo material sensível é assumido sob formas diferenciadas a saber: a religiosidade e a causalidade que dão vida a duas esferas culturais distintas à religião e à ciência. Por esse prisma, este importante estudioso da religião supera as concepções materialistas e positivistas e conclui que a religião e a ciência passam a fazer parte do mesmo lado da moeda, tendo o mesmo fundamento ontológico em que uma não pode se opor a outra.

Se a religiosidade se entender assim como uma forma em que a alma humana vive e se compreende a si e a existência - uma forma, de resto, de exigências muito fortes e de ideais trans-subjetivos, como o modo de pensar mais ingênuo a pretende conceber só a partir de uma legislação extrínseca - então é óbvio que não pode haver conflito com a ciência. (SIMMEL, 1909, p.4).

Martelli argumenta que Simmel antecipa a pós-modernidade, na medida em que dá a entender que o sagrado, fé, piedade, misticismo, religiosidade, difundidos na vida, são formas justamente presentes na mesma sociedade, em que há variada gama de realidades sócio culturais. Esses aportes nos trazem importantes contribuições para avançar no aprofundamento e compreensão das vivências e experiências da religião e religiosidades no processo de constituição da identidade étnico-religiosos dos sujeitos.

Foi relevante ainda, entender que não é possível estudar religião de matriz africana sem estudar as interfaces existentes entre esta com o Espiritismo e o Catolicismo. Assim, se faz necessário aprofundar os estudos das religiões africana, afro-brasileira e indígena, o que permitirá a percepção de como os discursos influenciam e são influenciados pelos sujeitos sócio histórico e cultural, na dimensão da constituição da identidade étnico-religiosa.

Portanto, as iniciativas de pesquisa identidade étnico/religiosa na Região do Alto Solimões permitirão que o conhecimento tradicional e o científico estabeleça uma relação que oportunizará o aprofundamento teórico metodológico sobre a história e cultura afro-indígenas, além de que poderá se compreender que na Amazônia e, mais especificamente, na Região do Alto Solimões há dinâmica do ir e vir e do subir e descer das águas dos rios marcam profundamente a vida dos homens e mulheres que as habitam, marcando seus ritmos de viver, conviver e vivenciar o sagrado.

Referências

- AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Pioneira, v.2. 1971,
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- COSTA, Renilda Aparecida. **Religião de Matriz Africana em Lages (SC) espaços e práticas de reconhecimento de identidade etnicorracial**, São Leopoldo, Unisinos, 201.

_____. **A construção da identidade nacional brasileira e as religiões de matriz africana: implicações no processo de constituição da identidade étnico-racial dos negros no Brasil** in TOMO, n.25, Jul-dez de 2014.

COSTA, Sérgio. **Etnicidade como identidade pós-nacional. O fim da mestiçagem e a etnização das identidades políticas no Brasil**. Porto: VI Congresso Luso-afro-brasileiro de Ciências Sociais, 2000.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

DURKHEIM. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

FOLLMANN, José I. **O desafio transdisciplinar: alguns apontamentos**. Ciências Sociais Unisinos. São Leopoldo: 2005.

_____. **Identidade como conceito sociológico**. Ciências sociais Unisinos São Leopoldo: vol. 37, nº. 158, jan/jun., 2001.

FOLLMANN, José I.; LOPES, José, R. (Org.). **Diversidade religiosa, imagens e identidade**. Porto Alegre: Armazém Digital, 2007.

GIDDENS, Anthony. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: USP, 1997

MARTELLI, Stefano. **Georg Simmel e a religiosidade como forma pura das relações sociais**. Revista de Teologia e Cultura. Sao Paulo: Paulinas, ano II, nº.7.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. Rio Grande do Sul: Brasiliense, 2006.

_____. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PIERUCCI, Antonio Flavio. George Simmel – Ensaio **Revista de Estudos da Religião**. Religião. São Paulo dez., 2010.

POUTIGNAT, P.; SPREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguidos de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: UNESP, 1998.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: HUNCITEC, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. SP: Companhia das Letras, 2000

SACHS, Viola. Brasil & EUA: **religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

SIMMEL, Georg. **Religiöse Grudgedanken und moderne Wissenschaft – eine Umfrage ex Nord un Süd. Eine deutsche Monatszeitschrift** 33 Jg. Heft 383, Febr. 1909; 366- 369.
Tradutor: Artur Mourão.

USARSKI, Frank, PASSOS, João Décio. **Compêndio de Ciência da Religião**, São Paulo: editora Paulus, 2013.

WEBER, Max. **Economia y sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____. **Ensaio de sociologia. 3. Ed.** Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. RJ. Zahar, 1987

_____. **A ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião**, Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

ROMANIZAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA E INTOLERÂNCIA ÉTNICA: ANÁLISE DAS CARTAS TROCADAS ENTRE O ARCEBISPO METROPOLITANO DE FLORIANÓPOLIS E O PADRE JOSÉ LOCKS (ITAJAÍ-SC) NOS ANOS DE 1938 A 1946

Thayse Fagundes e Braga

Mestra em Urbanismo, História e Arquitetura da Cidade

Universidade Federal de Santa Catarina

Apesar das cartas trocadas pelo Arcebispo Metropolitano de Florianópolis Dom Joaquim Domingues de Oliveira e o pároco de Itajaí (SC), José Locks, entre os anos de 1938 e 1946 estarem deslocadas alguns anos do início do processo de romanização da Igreja Católica no Brasil, apresentam elementos da adaptação e imposição desse novo sistema de controle da instituição religiosa para com seus fiéis. Além da força de resistência da tradição no catolicismo popular, a falta de religiosos que dessem conta de atender a todos os recantos do estado, havia ainda em Santa Catarina disputas étnicas que por diversas vezes causaram a expulsão de religiosos de determinadas congregações em cidades onde predominava a colonização italiana ou alemã, por exemplo, ou ainda em cidades onde os ânimos foram exaltados contra os elementos estrangeiros e seus descendentes por ocasião das Guerras Mundiais e da Campanha de Nacionalização empregada por Getúlio Vargas e assumida como ponto de honra pelo interventor catarinense Nereu Ramos.

Entretanto não é apenas a esta romanização que se deve tamanhas mudanças no catolicismo brasileiro, este foi impulsionado pela exigência de uma renovação institucional causada pelo fim do regime do Padroado no país. No século XIX o regime do Padroado fazia dos religiosos católicos no Brasil funcionários reais, sendo que a Constituição Brasileira deveria estar acima das leis canônicas, o que fazia com que parte do clero fosse fiel ao Imperador e mantivesse um forte sentimento patriótico e ignorasse o cumprimento de algumas regras vindas de Roma, o que dava ao clero do país uma

imagem de ausência de rigorosidade como afirma o sociólogo, estudioso da elite eclesiástica brasileira, Sergio Miceli:

A postura eminentemente regalista do clero no período imperial deriva de sua dependência dos proventos governamentais, como que dispensando-o do cumprimento estrito de inúmeras exigências canônicas, mormente o celibato, as restrições à posse e disposição lucrativa de bens, e o envolvimento direto em atividades políticas leigas. (MICELI, 2009, p.32)

O recrudescimento das relações entre governo brasileiro e clero católico iniciou antes mesmo da Proclamação da República no país, trata-se da “Questão Religiosa” ocorrida em meados de 1870. Entre 1869 e 1870 ocorreu em Roma o Concílio Vaticano I, do qual participaram onze bispos brasileiros. Neste grande conselho o Papa Pio IX buscou consolidar o chamado catolicismo ultramontano ou romanizado, como também se costuma chamar por uma grande ênfase no seguimento inflexível das regras vindas de Roma. Fica clara a força dessa inflexibilidade em relação aos mandos do líder supremo da Igreja Católica com o anúncio feito neste Concílio acerca da infalibilidade do Papa.

Segundo o historiador Vitor Otavio Fernandes Biasoli (2010) o pensamento ultramontano se desenvolveu como uma reação à Revolução Francesa que retirou da Igreja, além de uma posição política favorável na França, sua legitimidade de mando sobre seus próprios clérigos naquele país. Outras situações ao longo do século agravaram a situação política da Igreja que se viu acuada e necessitando reagir de forma rigorosa, impondo-se para não perder credibilidade. Tal situação resultou na publicação, em 1864, do documento “Quanta Cura” com um anexo “Syllabus” onde foi exposta uma lista de erros modernos que incluía o comunismo, os grupos liberais, e as sociedades secretas como a maçonaria.

Após o retorno dos Bispos brasileiros do Concílio Vaticano I o catolicismo romanizado tomou formas no país e mostrou-se ousado quando o Bispo de Olinda, Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, em 1872 exigiu que um católico maçom renunciasse publicamente a esta sociedade secreta. Em apoio ao Bispo, seu homólogo no Pará também tomou posição sobre os maçons em sua diocese. Havia, entretanto, em toda esta situação um grave constrangimento já que os Bispos eram funcionários do Império e as instruções de Roma referentes, por exemplo, à maçonaria não foram analisadas pelo Imperador. Estes dois religiosos foram considerados funcionários insubordinados, julgados e condenados em um processo de meticulosa negociação para que não se

agravasse o relacionamento entre o Papa, que interveio na situação, e o Imperador do Brasil, obrigado a posicionar-se.

Com a Proclamação da República, entretanto, o regime do Padroado chegou ao fim no Brasil e novos desafios surgiram ao clero católico, sendo o primeiro deles a organização de um sistema sustento dos religiosos e das paróquias já que aqueles que fossem introduzidos a partir de então não seriam tutelados pelo Estado. Além disso, precisavam expandir-se para conter os grupos protestantes e espíritas que avançavam pelo país. A estruturação do catolicismo no país passou então a ser “estadualizado”, conforme termo utilizado por Miceli (2009), onde cada Bispo inicialmente exercia poder sobre os fiéis de seu estado aliado com os dirigentes oligárquicos daquela área. Os rumos da estruturação política no país influenciaram a conformação do catolicismo:

As tendências descentralizadoras do regime republicano, ou melhor, os padrões de controle político associados à vigência da “política dos governadores”, a montagem dos partidos republicanos nos diversos estados e a autonomia considerável de que passaram a dispor os clãs oligárquicos em âmbito local e regional favoreceram sem dúvida o processo de “estadualização” das políticas implementadas pelos detentores do poder eclesiástico. Todas as capitais estaduais foram promovidas a sedes diocesanas para cuja gestão foram muitas vezes convocados elementos do clero originários de importantes grupos oligárquicos. O acesso e a familiaridade de trânsito junto a esses círculos constituíam trunfos indispensáveis ao levantamento de recursos nas proporções exigidas pelo vulto das despesas necessárias à formação do patrimônio diocesano. (MICELI, 2009, p.26)

Com esta nova estruturação a cooptação de jovens seminaristas e prosseguimento de sua carreira religiosa é motivo de rigorosa atenção para uma escolha acertada e investimento naqueles que estariam aptos a assumir uma diocese, possuidores de características como: integridade, fidelidade aos mandos de Roma, capacidade de liderança e integração com as elites estaduais, e acima de tudo, ser um excelente administrador.

Dom Joaquim Domingues de Oliveira reunia em si tais características, não se acredita que sejam inatas, mas construídas ao longo décadas para serviço da Igreja. Segundo o historiador Walter Piazza (1977), quando o jovem Joaquim entrou para a escola secundária no Liceu Coração de Jesus sua vocação foi despertada. Posteriormente chegou a fazer exames preparatórios para a Faculdade de Direito em São Paulo e até matriculou-se na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, mas não

prosseguiu com tais planos, ingressou para o Seminário Episcopal de São Paulo, no ano de 1898.

Desde sua ordenação como sacerdote em 1901 teve uma carreira promissora, foi nomeado professor do Seminário Diocesano e Capelão da Capela de São João Batista, e logo foi indicado para continuar seus estudos em Roma de onde trouxe o título de Doutor em Direito Canônico. Na trajetória de Dom Joaquim o fato de ter sido escolhido para continuar seus estudos em instituição estrangeira não deve ser visto apenas como mais um degrau de sua carreira, afinal são poucos os religiosos que detêm tal privilégio. Aqueles escolhidos para esta tarefa são minuciosamente analisados para que em seu retorno sejam bem aproveitados e a viagem não tenha sido em vão para o proveito da Igreja. O envio ao exterior, portanto, marca uma seleção daqueles que futuramente seriam dirigentes da Igreja Católica no Brasil, como afirmou o sociólogo Ernesto Seidl:

O envio ao exterior de uma pequena fração de seminaristas recém-egressos do seminário menor ou já havendo concluído o curso de filosofia – portanto, em um ponto inicial da aquisição das qualificações às funções religiosas – marca uma primeira seleção fundamental daqueles candidatos a ocupar postos dirigentes numa instituição cujos serviços se diversificavam rapidamente. Símbolo de distinção religiosa que indica não apenas uma competência escolar formal, mas também a incorporação de uma cultura eclesiástica mais universal, de uma bagagem cultural e religiosa que rompe brutalmente com o universo rural do qual são majoritariamente oriundos, a passagem por instituições de ensino de renome no exterior tem um efeito de filtragem decisivo sobre o universo clerical potencialmente episcopável. (SEIDL, 2009, p.268)

Esperava-se que os estudos no exterior incutissem um novo comportamento nos religiosos não apenas de reverência e obediência a Roma, mas também um desligamento das relações com seu ambiente social, político e familiar. Para Miceli:

Os jovens formados nessas condições regressavam ao país convictos de sua excelência, cientes da raridade de sua competência no mercado local de trabalho religioso, muitos deles doutores da Igreja em condições de fazer valer suas pretensões aos postos mais cobiçados e mais condignos às suas expectativas e aos investimentos custosos de que se haviam beneficiado. (MICELI, 2009, p.134)

Nessas condições não é com surpresa que Dom Joaquim tornou-se Bispo alguns anos após regressar da Europa. Ocupou a Diocese de Florianópolis em 1914 e tornou-se Arcebispo desta quando foi elevada à Arquidiocese em 1927. Por convicção em sua excelência e forte apego aos ideais romanizados chegou a declarar “(...) o verdadeiro católico é católico na fé e na disciplina e quem não está com o bispo, não está com a Igreja Católica” (OLIVEIRA, 1923, p.16 apud SERPA, 1997, p.119).

Três Sínodos Diocesanos foram realizados sob sua orientação nos anos de 1919, 1925 e 1951 para alinhamento de sua visão ultramontana em relação às atividades religiosas que vinham se desenvolvendo no estado. A prática de Sínodos, retiros para os padres, e viagens pastorais eram extremamente importantes para o ajustamento da política de romanização no sentido de enquadrar os religiosos aos desejos de Roma. As viagens ainda possuíam um caráter de vigilância sobre os trabalhos desenvolvidos e a possibilidade de reforço e novas alianças com as elites regionais, além da captação de recursos para a Igreja através de doações em dinheiro e bens realizadas pelos fiéis e através dos Sacramentos. Sergio Miceli vê nessas viagens uma dupla intenção:

De um lado, era a oportunidade de enquadrar padres e vigários rebeldes nos parâmetros da nova ordem eclesiástica em matéria de costumes, de participação política, de cumprimento de suas obrigações litúrgicas, de tudo enfim, que pudesse contrariar as disposições diocesanas quanto ao valor das espórtulas e emolumentos, quanto ao reparte das quantias arrecadadas e sobretudo quanto ao quinhão de que se apropriavam os membros locais do clero, propiciando a moldura organizacional adequada à imposição da autoridade episcopal. De outro lado, tais visitas eram operações explícitas de arrecadação. Quer através da administração dos sacramentos e da regularização de uniões maritais, quer através da coleta de recursos e donativos junto às classes proprietárias, os relatos dessas missões ao interior dos estados, do punho dos prelados e seus ajudantes, procediam a uma contabilidade rigorosa dos indicadores de produtividade capazes de atestar os dividendos materiais e espirituais. (MICELI, 2009, p.146-147)

Tais viagens necessitavam de uma grande mobilização por parte do Bispo e dos párocos que deveriam conduzir o trajeto sem esquecer-se de reverenciar as figuras ilustres dos locais por onde passavam consagrando ainda mais a imagem dos indivíduos agraciados. Uma dessas viagens realizadas por Dom Joaquim Domingues de Oliveira ocorreu entre 24 de outubro e 17 de novembro de 1942 quando visitou as paróquias de Itajaí e Penha. A descrição da viagem é realizada em Livro Tombo da paróquia de Itajaí com detalhes de cada homenagem recebida, reuniões, banquetes e hospedagem, além da contagem, em cada comunidade, dos sacramentos realizados. Quando o bispo ainda alcançava Camboriú, anterior a Itajaí, já havia uma comissão daquela cidade que o acompanhava, entres eles estavam o pároco José Locks, o prefeito municipal, o juiz de direito, o delegado e dois industriais, Antonio Ramos e Bonifácio Schmitt, que eram atuantes na vida política, econômica e religiosa da cidade. Há pontuações sobre cada família na qual o bispo hospedou-se como, por exemplo: “Receção em frente à residência da distinta Família Antonio Aniceto da Costa, onde nos estava reservada hospedagem” (HOBOLD, 1942, p.6) e ainda “(...) hospedagem na residência do Sr. Dionísio Souza, proprietário de extensas e compensadoras arroseiras” (HOBOLD, 1942,

p.7) o que demarca certa distinção e consagração a estas famílias como dignas de receberem o bispo e, portanto esteio para a comunidade onde se inseriam.

Porém, que tais descrições sobre a viagem pastoral, cuja redação demonstra um grande acolhimento por parte dos fiéis ao bispo, não passe a impressão de sujeição total de tais elementos ou dominação do catolicismo romanizado sobre as comunidades visitadas. No mesmo Livro Tombo cuja viagem é descrita, algumas páginas depois, com data de 1944 encontra-se um inflamado discurso do redator acerca da não sujeição dos fiéis da Penha e Machados em relação às regras vindas do Bispo referentes às danças e bailes em festas religiosas.

Seguindo a orientação da Cúria Metropolitana começou-se esse ano, a cortar com o abuso das danças por ocasião das festas religiosas – Os ditos abusos estavam avultando de tal maneira que a maior parte do povo vinha mais por amor aos divertimentos que por sentimentos e por convicção religiosa – O espírito do mundo estava afogando, como exuberante cizânia, o espírito de Cristo – Começou-se, pois a aceitar as festas com a condição sine qua non de não haver dança nem na véspera nem no dia. Toda festa se fazia com nota exclusivamente religiosa sem preocupação alguma de bailes nem na vizinhança da igreja nem á distancia – A solução do problema por um lado se afigurava fácil. O vigário tinha a faca e o queijo na mão. Se o povo se não quisesse conformar desistiria por completo de fazer ulteriormente as festas – Porém a sensualidade e o interesse também aprendem a inventar armas novas. Na capela da Penha e dos Machados prometeram abster-se do baile, porém não cumpriram com a palavra. Na Penha se dançou tanto na véspera como no dia. Nos Machados logo após a procissão depois do padre se ter retirado – A consequência logica desta espécie de felonía foi o vigário se negar a fazer a festa seguinte. Assim deixou-se de fazer a festa de Sta. Teresinha na penha e a de Sta.Luzia nos Machados. A medida logo produziu resultado. A sujeição tornou-se completa. Deram ao vigário plenas garantias dando provas verbais de sincero arrependimento – Assim aconteceu que o vigário se dignou fazer a festa de Nossa Senhora da Penha que foi de pura devoção, mas de pouca concorrência popular. Que admiração, se faltava o atrativo principal que eram os bailes – os quais, além de cutucar a sensualidade da juventude, ainda davam (ilegível) lucros aos negociantes cobradores das cotas (...). O espírito do mundo voltou, por conseguinte á carga – No dia 25 de dezembro os festeiros, não querendo fazer a prova renunciar ao baile, desistiram, com facilidade, da vinda do sacerdote e fizeram a festa de Nossa Senhora do Rosário entre si, sem missa, com novenas, trasladação, procissão, etc. – e com animadíssimos bailes na véspera e no dia. (HOBOLD, 1944, p.18)

Em carta, no ano de 1938 o Padre José Locks já havia relatado ao bispo certo incômodo com os bailes na comunidade de Camboriú, mas considerou que foi muito rigoroso com os fiéis e que a vinda de outro pároco mais liberal, como Antônio Luiz Dias, poderia remediar sua posição extremada. Havia uma luta travada e negociações constantes entre, por um lado os religiosos e a imposição do catolicismo romanizado e por outro as práticas religiosas populares, que não dependiam dos sacerdotes para

acontecerem. Como se viu na descrição acima, os festeiros abriram mão da vinda de um sacerdote na Festa de Nossa Senhora do Rosário para realizarem-na como lhes convinha, sem intervenção ou intercessão do pároco entre os fiéis e o santo adorado.

O primeiro Sínodo ocorrido em Santa Catarina, em 1910, promovido pelo então bispo Dom João Batista Becker já trazia considerações sobre os festejos religiosos alertando para que fossem realizados com disciplina e com a fiscalização do vigário, e o tema voltou a ser visitado no Sínodo de 1919, dirigido por Dom Joaquim, com a proibição de folias e danças (SERPA, 1997, p.127), entretanto, através das cartas e Livro Tombo da Paróquia de Itajaí pode-se perceber uma resistência e insubmissão de parte dos fiéis a este mando e até mesmo à autoridade do bispo. Este, porém não era um problema local, na obra de Élio Cantalício Serpa “Igreja e Poder em Santa Catarina” aparecem tais situações em todo o estado, em “O Catolicismo Ultramontano e Conquista de Santa Maria (1870/1920)” de Vitor Otavio Fernandes Biasoli, referente à determinada região do Rio Grande do Sul o mesmo enfrentamento pode ser notado, e até mesmo Sergio Miceli, ao tratar da elite eclesiástica no Brasil apresenta este embate no país:

No entender dos bispos, tais festas haviam sofrido um completo desvirtuamento, tornando-se eventos “secularizados”, “paganizados”, oportunidades de lazer “desbragado”, em que os focos de interesse externo haviam suplantado os atos religiosos no interior das Igrejas. E mesmo as procissões haviam se convertido em espetáculos coloridos e pirotécnicos que pouco tinham a ver com as finalidades originais. (MICELI, 2009, p.142)

Esses desentendimentos com os fiéis eram comuns, contudo uma precaução era tomada pelos religiosos, que as alianças estabelecidas com as elites locais fossem preservadas para uma boa convivência, expansão e sustentação do catolicismo ultramontano. Ao mesmo tempo em que os sacerdotes deveriam seguir rigidamente as instruções vindas de Roma necessitavam serem cuidadosos com as concessões necessárias dentro destas regras para uma convivência harmônica com seus apoiadores financeiros.

A igreja brasileira pós-separação teve de lidar com dois interlocutores sociais cujas demandas por vezes se revelavam contraditórias. De um lado, o Vaticano, empenhado na imposição às Igrejas da periferia de um modelo extremado de “romanização”, e, de outro, os benfeitores abastados, os clãs oligárquicos, os governos e lideranças estaduais desejosos de cercear a influência eclesiástica sobre negócios temporais e, ao mesmo tempo, abrindo espaços à presença da Igreja em domínios de atividade como o sistema de ensino. (MICELI, 2009, p.31)

Esta consciência de negociação entre dois mundos pode ser vista na figura do padre José Locks instruindo o bispo Dom Joaquim Domingues de Oliveira acerca da escolha do projeto arquitetônico a ser aprovado para a construção da Igreja Matriz de Itajaí. Desde 1938 o padre Locks vinha consultando o arquiteto alemão, Simão Gramlich, residente em Blumenau, para a confecção de um projeto arquitetônico para a nova Igreja Matriz de Itajaí. Ao longo de dois anos os projetos passaram do arquiteto para o padre e então seguiam para Florianópolis para apreciação do bispo, mas sempre algo lhe desagradava e recorrentemente pedia nova planta devido o estilo que não lhe agradara, medidas inadequadas, alterações não consideradas, etc. Por fim o bispo dispensou os trabalhos de Gramlich e aprovou rapidamente outra planta, do arquiteto Felipe Bündgens. Logicamente existem diversos pontos políticos e ideológicos que interferiram nas atitudes do bispo frente a esta situação, não se devendo julgar premeditadamente a competência dos arquitetos na confecção dos projetos.

Ocorreu, entretanto, que a comissão construtora da nova Matriz vendo o projeto de Simão Gramlich, rejeitado pelo bispo, encantou-se e decidiu com forte convicção a fazer o religioso mudar de ideia e aceitar o dito projeto. O padre Locks que durante todos os anos fora favorável ao projeto de Gramlich, em carta ao bispo, colocou-se ao seu lado, preferindo o projeto de Bündgens, mais simples e barato. Porém toma como responsabilidade sua alertar seu superior sobre o desejo da Comissão Construtora em realizar reunião na Diocese para resolução do caso, e ainda enfatiza a posição econômica e política dos elementos que compunham tal Comissão, mostrando como estavam em suas mãos o ter ou não recursos financeiros para a construção almejada.

Os quatro principais membros da comissão são milionários. Tem em sua mão o Banco INCO, a fábrica de fósforos, fábricas de beneficiar madeiras no Rio do Sul, fábricas de tecidos, de fécula, usinas de açúcar em Gaspar e Itajaí, e todo o comércio de madeira, arroz e farinha de trigo. Com eles dispostos tudo se faz, com eles indisposto far-se-á alguma coisa, porém não muito e com muito custo. Por isso tenho me oposto a aceitação da planta do senhor Gramlich, para que se eles conseguirem a sua aceitação por parte de V. Exia. Revma. com isto fiquem moralmente obrigados a me não deixarem em meia viagem quando mais tarde aparecerem dificuldades pecuniárias. (LOCKS, 1940)

O resultado deste alerta foi a aceitação por parte do bispo em relação ao projeto de Simão Gramlich, porém com a condição de que algumas alterações deveriam ser realizadas para a construção. Durante todos os anos que seguiram a construção, de 1940 quando foi colocada a pedra fundamental até 1955 em sua inauguração não faltaram

recursos para a obra, mesmo ao atravessar por diversos reveses como a crise financeira, escassez de materiais e mão de obra durante a Segunda Guerra Mundial.

O controle total sobre as etapas de construção de uma nova Igreja é característico do catolicismo ultramontano como forma de dominação de um dos maiores símbolos de representação de fé, bem como gerência de seu patrimônio. A construção de templos por parte de leigos sem prévia consulta e autorização de um religioso era comum ao catolicismo popular que realizava tal feito quando lhe convinha, por iniciativa da comunidade ou de algum fiel esperançoso em agradar ou agradecer determinado santo. Por longa data esta prática foi comum em todo o país e ainda o era na primeira metade do século XX devido a falta de vigilância em todas as comunidades próximas das áreas urbanas ou afastadas em áreas rurais. Os Sínodos de 1910 e 1919 em Santa Catarina procuraram regradar esta prática, sendo que o primeiro instruíu os fiéis a consultarem o bispo no caso de desejo de se realizar a construção de um templo e o segundo previa a regulamentação de obras já realizadas, mas que deveriam ter sua escritura passada para a Mitra para assim se tornar um bem eclesiástico.

Em relação às igrejas e capelas, muitas vezes construídas por leigos, o Sínodo de 1910 determinava que nenhuma igreja, capela ou oratório público fosse construído sem autorização do bispo e que todas as igrejas possuíssem provisão para funcionarem. Deveriam ter uma fábrica com estatuto e nas capelas em que não fosse possível a presença frequente de um vigário, o padre nomearia um único zelador, ficando este na dependência do vigário. O Sínodo de 1919, procurava legitimar a posse das propriedades em que foram construídas as escolas e capelas (...). (SERPA, 1997, p.128)

Além do controle sobre um bem patrimonial, era de interesse do catolicismo o domínio sobre o templo como um símbolo que a representasse, e, portanto de bom gosto, com um estilo adequado e limpo, conforme alguns discursos de bispos de Santa Catarina. Foi com o argumento de que determinada capela construída em área próxima de Itajaí não era feia e que o povo era ignorante e pessoas simples do sítio, não conhecendo a vontade do bispo e sendo influenciados por maus homens, que o Padre Locks procurou aplacar os ânimos do bispo Dom Joaquim e fazê-lo aceitar uma capela construída sem sua autorização.

Venho pedir a V. Ex.ca Rev.ma perdão por uma falha cometida pelo povo de Rio Novo, lugar vizinho à capela do Rio do peixe, no caminho a Luiz Alves. O corpo da capela por eles construído, sem consulta ao vigário nem aprovação de planta por parte da Cúria, mede $8 \times 18 \text{m}^2 = 104 \text{m}^2$. Levou a capela 75000 tijolos, a torre é de 20m de altura. O estilo romano bastante puro. A planta foi fornecida por pedreiros de Nova Trento que, ali chegados dominaram a mente desse povo simples e fizeram tudo como queriam. Felizmente eram pessoas competentes e a capela não é feia. Havia se falado

há mais tempo nessa construção, existindo no lugar 40000 tijolos e 3:000\$000 em dinheiro. O padre ia poucas vezes lá. Aconteceu então que na paróquia ao cargo do Rev.mo P. Füchter que é nosso vizinho ia começar a levantar uma capela, á distancia de 6 Km da do Rio Novo. As famílias dali temendo que a capela vizinha absorvesse a capacidade construtiva da zona se apressaram de tal maneira que sem demora contrataram os pedreiros e em 2 ½ meses levantaram e cobriram a capela. Hoje ela esta a bem dizer terminada.

Certamente a V. Ex.ca perdoará o zelo intempestivo mas bem intencionado desde povo simples do sítio. Logo que puder remeterei a V. Ex.ca uma fotografia da capela. (LOCKS, 1939)

O controle sobre os templos não era reduzido à construção em si, mas tudo que o compusesse, inclusive os santos expostos, pintura, escultura, e até mesmo os panos bordados, tudo deveria estar conforme a instrução do vigário. O Santo escolhido como padroeiro também deveria ser submetido ao julgamento do bispo para se afastar aqueles que não faziam parte de um conteúdo doutrinário sistematizado, hierarquizado e burocratizado, conforme os parâmetros do catolicismo romanizado. Alguns santos como São João Batista, São Cosme e Damião e São Sebastião foram preteridos em relação ao Sagrado Coração de Jesus e Imaculada Conceição, por uma intenção de renovação das práticas devocionais populares a uma ritualística impessoal e sem emoções afloradas, onde o rito poderia ser conduzido metodicamente pelo sacerdote. Sobre esta renovação na região serrana catarinense Serpa (1997) afirmou:

Tudo aquilo que pudesse lembrar a religiosidade popular foi sendo substituído. Assim, as estátuas dos santos das localidades foram substituídas por imagens vindas da Alemanha e para melhor lembrar Roma e a terra natal dos franciscanos, as linhas arquitetônicas da capela e do convento dos franciscanos, construídos em 1918 e da igreja matriz, solenemente inaugurada em 1922, caracterizavam-se pela mescla do estilo gótico com o românico. (SERPA, 1997, p.155)

Todos estes pequenos conflitos e amoldamentos entre o catolicismo romanizado e as práticas populares possíveis de serem atestados nas cartas trocadas entre o padre José Locks e o Bispo Dom Joaquim dos anos de 1938 a 1946, entretanto, não passaram sem um pano de fundo que agravou as tais relações. A viagem de Dom Joaquim a Itajaí e Penha, já descrita anteriormente neste artigo, no ano de 1942, já havia sendo programada desde fins de 1939, mas precisou ser repensada em diversos aspectos devido um estágio turbulento vivido em Santa Catarina naquele momento.

A força do catolicismo romanizado não foi grande o suficiente para livrar seus sacerdotes de origem alemã e italiana, em Santa Catarina, da hostilização do povo durante a Campanha de Nacionalização de Getúlio Vargas, especialmente durante a Segunda Guerra Mundial. Esta Campanha do Estado Novo teve sua primeira fase em

1938 com a nacionalização do ensino, ocasião em que diversas escolas foram fechadas por não se ter professores que falassem a língua portuguesa. No ano seguinte a proibição remetia-se ao uso de língua estrangeira, podendo ser encarcerados aqueles que fossem pegos falando outro idioma, principalmente o alemão e italiano em Santa Catarina. Com a entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial e após o torpedeamento de cinco navios brasileiros na costa da Bahia parte da população teve seu sentimento patriótico avivado voltando-se contra aqueles que em seu país representariam as forças inimigas na Guerra.

O livro “Memórias de uma (outra) guerra: cotidiano e medo durante a Segunda Guerra em Santa Catarina” da historiadora Marlene de Fáveri traz diversos relatos das atrocidades cometidas com os alemães e seus descendentes em Itajaí, desde agressões físicas e verbais, demissões, falsas acusações e diversas formas de humilhação. Nesta obra ela também expõe os inconvenientes nos quais o clero católico esteve envolvido, inclusive a saia justa em que foram colocados os religiosos brasileiros solicitados em várias paróquias para acalmar os ânimos da população, sem sequer terem o direito de defender seus colegas estrangeiros.

O Padre Agenor Marques, coadjutor de José Locks foi um desses padres trazidos à cidade por ser do país. Locks também era brasileiro, nascido no interior de Santa Catarina, em São Ludgero, porém, por serem seus avós alemães e seus traços físicos corresponderem àquela etnia, o mediador de tantos conflitos na paróquia de Itajaí viu-se acuado e disposto a abandonar temporariamente a cidade, conforme solicitou ao Bispo Joaquim:

Chegando, porém em casa vi desenhado na parede externa da casa paroquial um grande olho, o chamado Olho de Moscou e debaixo deste o dizer: 5º coluna. Entrando diz-me o P. Agenor que com este sinal se achavam marcadas mais de cinquenta casas principalmente de ex-integralistas e dos de origem alemã, e que cuidava ele que todas essas casas não estavam isentas de serem assaltadas por elementos comunistas. Mostrou-me também um cartão com os dizeres: aviso o senhor que evite defender o seu amigo. Como assinatura a carta levava a foice e o martelo. Logo depois recebo do senhor delegado um aviso de amigo para que não saísse á rua e que se possível me afastasse da cidade até se acalmar a excitação do povo. É a razão porque estou em Azambuja. Peço a Vossa Excia. o favor de me dar dois meses de férias, aqui mesmo no remanso do seminário donde poderei visitar as quatro capelas á margem da estrada Itajaí-Brusque e também dar rápidas idas a Itajaí quando a construção da matriz o exigir. Desisti de minha ida a S. Paulo por causa do meu físico de alemão (que não sou) e que poderá, neste tempo de nervosismo, causar suspeitas. (LOCKS, 1942)

A saída de padres da cidade por intolerância étnica não era novidade. Em 1917, durante a Primeira Guerra Mundial os padres do Sagrado Coração de Jesus, “em consequência de distúrbios provocados pela psicose da guerra” (LOCKS, 1940) tiveram que abandonar seus postos.

A solicitação do Padre Locks foi atendida, mas sem maiores atenções ao caso. O bispo Dom Joaquim estava ligado à família Ramos desde sua instalação no estado, da qual provinha o interventor do estado Nereu Ramos, que comandou a Campanha de Nacionalização em Santa Catarina rigorosamente. Além disso, o bispo, português de nascença, apresentava alguns pontos de discordância e indisposição com o clero alemão e italiano. Para Serpa (1997) a ofensiva dos Ramos diante desta Campanha discriminatória se deu para neutralização do poder comerciário e industrial dos elementos alemães no litoral catarinense em detrimento do grupo que representavam: agropecuaristas do planalto serrano.

Estas questões religiosas e étnicas imbricavam-se nas lutas pelo poder entre os representantes dos interesses agrários, localizados no planalto serrano e representantes do litoral, ligados ao comércio e à indústria. No Estado Novo, quando a família Ramos foi guindada ao poder, a perseguição e a repressão aos descendentes de alemães e italianos assumiram configurações significativas. É portanto, sugestivo que a nomeação de D. Joaquim Domingues de Oliveira deu-se durante a gestão do coronel Vidal José de Oliveira Ramos e que o advogado da Cúria Diocesana de Florianópolis era o Dr. Nereu Ramos. (SERPA, 1997, p.174-175)

Desde o início do século diversos jornais em Santa Catarina faziam oposição à germanização do clero católico. Devido à falta de religiosos no país e as instruções vindas de Roma quanto à expansão do catolicismo ultramontano a recepção de Ordens Religiosas, Irmandades e Congregações estrangeiras, tanto masculinas quanto femininas eram uma solução possível para a vacância. Os poucos anos em que o alemão, Dom João Becker esteve à frente da Diocese em Florianópolis (1908-1912) não teve descanso quanto às injúrias sofridas por sua origem. Sua saída do cargo foi comemorada e a nomeação do brasileiro João Borges Quintão para a vaga saudada com entusiasmo, porém este foi obrigado a renunciar ao posto por ser maçom e amasiado. Seguidamente assumiu posto de bispo Dom Joaquim Domingues de Oliveira que agradou apenas em parte os “antigermânicos”, pois diziam que para permanecer no cargo ele precisou negociar com o clero alemão (SERPA, 1997, p.175).

Pode-se perceber assim que todas as situações pelas quais o clero católico, em Santa Catarina, embrenhou-se em sua ânsia de romanização perpassam questões étnicas

e culturais, seja por força de reduzir a influência da cultura popular sobre os aspectos religiosos trazendo parâmetros europeizados do catolicismo ultramontano ou na posição contrária de defesa de uma elite que preconizava a nacionalização das práticas cotidianas e extirpação do elemento estrangeiro. Volta-se então, por fim, a um destaque para a força que os religiosos e especialmente os membros da elite eclesiástica brasileira deveriam fazer para equilibrar posições que poderiam ser contraditórias, como demonstrado nas cartas trocadas entre o bispo Dom Joaquim e o padre José Locks: de um lado as regras do Vaticano corporificadas nos religiosos e de outro as negociações realizadas com as oligarquias que sustentavam sua glória.

Referências

BIASOLI, Vitor Otavio Fernandes. **O catolicismo ultramontano e a conquista de Santa Maria: 1870-1920**. Santa Maria: UFSM, 2010.

FÁVERI, Marlene de. **Memórias de uma (outra) guerra: Cotidiano e medo durante a Segunda Guerra em Santa Catarina**. 2. ed. Florianópolis; Itajaí: Ufsc; Univali, 2005.

HOBOLD, Vendelino. **Livro Tombo da Paróquia de Itajaí: 1941-1963**. 100f. Itajaí. Acervo da Secretaria da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento em Itajaí (SC).

LOCKS, José. [Carta] 11 outubro 1939, Itajaí [para] OLIVEIRA, Joaquim Domingues de., Florianópolis. 1f. Informa sobre a venda do Colégio Paroquial.

LOCKS, José. [Carta] 16 fevereiro 1940, Itajaí [para] OLIVEIRA, Joaquim Domingues de., Florianópolis. 1f. Informa sobre a Comissão Construtora da Nova Igreja Matriz de Itajaí.

LOCKS, José. [Carta] 02 setembro 1940, Itajaí [para] OLIVEIRA, Joaquim Domingues de., Florianópolis. 1f. Informa sobre a venda do Colégio Paroquial.

LOCKS, José. [Carta] 20 agosto 1942, Itajaí [para] OLIVEIRA, Joaquim Domingues de., Florianópolis. 1f. Solicita afastamento de dois meses para o Seminário em Azambuja.

MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PIAZZA, Walter. **A igreja em Santa Catarina: notas para sua historia**. Florianópolis: Secretaria de Educacao e Cultura, 1977.

SEIDL, Ernesto. Caminhos que levam a Roma: Recursos culturais e redefinições da excelência religiosa. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 31, p.263-290, jan. / jun. 2009.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832009000100011>. Acesso em: 13 set. 2016.

SERPA, Élio Cantalício. **Igreja e Poder em Santa Catarina**. Florianópolis: UFSC, 1997.

AS IMIGRAÇÕES ASIÁTICAS E A SUA EXPANSÃO NAS AMÉRICAS E AS CARACTERÍSTICAS DO XAMANISMO

Arq. Günter Weimer¹

É lugar comum dizer-se que nós, brasileiros, somos frutos da miscigenação das três etnias básicas de nossa formação: europeus, negros e indígenas. No entanto, o tratamento dispensado a estas etnias é completamente assimétrico. No presente Simpósio ela aparece de forma muito concreta. Dentre conferências, mesas redondas e 11 simpósios temáticos, apenas um é reservado a religiões afro, islã e orientais, mas nenhuma contempla nossos concidadãos indígenas. Percebendo que havia um esquecimento dos antepassados mais longínquos estabelecidos nesta terra, julguei que seria um comportamento, pelo menos, deslegante sua omissão. Isso não é novidade, pois sua religião passar em brancas nuvens nas contribuições de parte substancial de nossa população. Numa avaliação média entre extremos, pode-se admitir que a ocupação indígena das Américas data de algo em torno de 40.000 anos. Isso quer dizer que a mesma é cerca de 80 vezes mais antiga que a dos europeus e suas concepções religiosas são, pelo menos, 40 vezes mais antigas que a cristã. Além disso, esta população ocupava, com certeza, mais da metade da superfície do globo terrestre antes dos assim chamados “grandes descobrimentos”, no período da renascença. Noutros termos, em se tratando da questão da espiritualidade que se constitui no tema central do presente simpósio, a religião destes povos – xamanismo - era uma das mais divulgadas em nosso planeta, ao mesmo tempo, em que em que continua a ser uma das menos estudadas na atualidade. Quase todos os compêndios que tratam da história das religiões sequer chegam a citar a mesma ainda que tenham um nada desprezível número de seguidores ainda na atualidade. Estes não se restringem apenas a populações nativas. A falta de dados confiáveis torna impossível uma avaliação numérica de seus praticantes.

O maior entrave nesta avaliação depende do conceito utilizado em sua definição. Autores categorizados como Mike Williams², estendem seus praticantes a todos aqueles que incluem em seus cultos as forças da natureza, entre os quais as religiões africanas, dos aborígenes australianos, de facções de povos do oriente asiático e de povos polinésios. Se for tomado um círculo tão abrangente, teríamos consideráveis dificuldades em sua conceituação,

¹ Arquiteto pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFRGS, em 1963. Doutor em Arquitetura pela FAU-USP, em 1991. Mestre em História da Cultura pela PUCRS, em 1981. Especialista em Desenho Industrial pela Hochschule für Gestaltung de Ulm/Alemanha, em 1967. Professor titular aposentado da FAU-UFRGS, da UNISINOS e da FAU-PUCRS. E.mail: gunterweimer@gmail.com

² WILLIAMS, Mike. *O espírito do xamã*, São Paulo, Alaúde, 2013.

pois entrariam em conflito com outras conceituações como os assim chamados animismos cuja diversidade é por demais extensa. O xamanismo ao qual nos referimos no presente artigo restringe-se à religiosidade dos povos siberianos dos quais descendem nossos indígenas que também herdaram a suas crenças.

Segundo levantamentos arqueológicos, os povos siberianos começaram a se diferenciar a partir de 80.000 anos antes do presente, quando passaram as e estabelecer ao norte dos Montes Pamir, uma cadeia de montanhas localizadas a norte do Himalaia que goza de fama indiscutivelmente maior. Pressionados por sucessivos povos que avançavam a partir do sudoeste, os primeiros habitantes foram premidos a migrar para o oriente e, depois que chegaram aos limites da terra, se expandiram para o sul (Mongólia e Manchúria) e para o norte onde são conhecidos como palio-asiáticos, manchu-tungusos, samoiedos, urálicos, mongóis e turcos. Vivendo em condições extremas, elas acabaram por adotar crenças que seguiam uma linha evolutiva própria e que se diferenciava, em larga escala, das religiões indexadas pela cultura ocidental.

Ao contrário das religiões em geral que concebem a existência de uma ou em número maior e menor de deidades, o xamanismo não participa desta concepção. Seu entendimento é a da existência de forças naturais que se apresentam em seu estado puro, como o sol, a terra, a chuva, o raio, o trovão, etc. e são as forças maiores de sua veneração. O objeto de sua “adoração” não é o deus sol, mas o sol em si. A dança da chuva não é dirigida a um deus da chuva, mas no sentido de atrair as nuvens que trazem a água para ser derramada sobre a terra. A divulgação de que os indígenas brasileiros adoravam deuses como Tupã ou Jaci, são equivocados e invenção da cultura ocidental. Portanto, não se trata de uma religião, no sentido de “re-ligar”, posto que não entendem que tenha havido uma ruptura entre o homem e as forças da natureza. A existência humana é entendida como um elemento da própria natureza e, portanto, faz parte de seu ciclo vital. Se o homem vive a partir de alimentos extraídos da natureza, depois de morto, seu corpo deve ser a ela devolvido para servir de alimento a outros seres. Pelo menos este é o entendimento de numerosos povos desta orientação.

Nesta concepção de mundo, a relação com as forças da natureza se estabelece através de homens privilegiados que tem a capacidade de entrar em contato direto com as mesmas através de uma “desincorporação” exatamente no sentido contrário das religiões sudanesas nas quais se entende que o orixá entra no corpo de um ser humano, o “cavalo do santo”, para se comunicar com os crentes.

Segundo o xamanismo, o mundo é dividido em três partes: o nível dos homens, a nível acima dos mesmos e o que está abaixo deles. Quando é descoberto que uma pessoa é dotada de qualidades xamânicas, ela é treinada, durante anos, para enfrentar as forças acima do nível dos

homens. Estas não são propriamente boas nem más. Sua manifestação pode ser benigna ou maligna dependendo das circunstâncias. Entre os povos siberianos, a realização de um ritual começa pelo toque da baqueta no tambor mágicos que sempre acompanha o xamã. Ao empreender a “viagem” para o além, o oficiante deixa seu corpo que fica “morto” até sua “reincorporação” com o término a excursão. Na passagem pelo mundo superior tomará conhecimento das forças que por aí perambulam. Se sobreviver a esta peregrinação, passará por uma recuperação das forças desprendidas e, numa segunda “viagem”, visitará o mundo inferior. Esta é mais perigosa e cheia de obstáculos devido à truculência das forças aí existentes. Se vence também esta etapa, o viajante estará apto ao exercício do xamanismo e a enfrentar as vicissitudes da existência.

A personalidade do xamã foi estudada de forma pioneira por Claude Levi-Strauss em seu livro “O pensamento selvagem³”. Nele mostra que seu pensamento é muito abrangente. Hoje sabemos ele incorpora as qualidades de adivinho, curandeiro, psicólogo e terapeuta; de músico, cantor e poeta; de contador de histórias, de sustentáculo das tradições do povo e de depositários dos bons costumes. Podem assumir a condição de guia e de conselheiro; de juiz, de professor e de orientador. Estes conhecimentos resultaram de um longo aprendizado com seu antecessor e de suas “viagens” míticas. Quando algum de seus poderes falharem, ele pode retornar ao além. Durante estas “ausências” que podem durar dias, ele entra em letargia ou em transe conseguidos por autossugestão ou pela ingestão de plantas ou preparados alucinógenos. Tecnicamente, o funcionamento cerebral entra em colapso e as ligações entre os neurônios funcionam de forma errática, proporcionando visões alucinadas que o xamã procura interpretar quando “volta” a seu corpo, ou seja, quanto passar o efeito das drogas.

Segundo Levi-Strauss, estas concepções não define os “selvagens” como seres menos evoluídos só porque operam de um modo distinto dos da civilização ocidental. Suas operações mentais são comparáveis ao pensamento científico, diferindo dele no determinismo causal e nos níveis de suas operações. Seus pressupostos emanam de seus modos de vida em razão do que o abandono de suas crenças promovidos pela conversão a outros credos pode ser fatal para a sobrevivência de seu grupo.

A extensão do território ocupado, a diferenças entre ambientes ocupados, o isolamento dos grupos e a diversidade das culturas disso resultantes concorrem para o surgimento de diferentes orientações de crenças e ritos.

Originalmente, somente o xamã tinha acesso aos alucinógenos. Com o estabelecimento de estados relativamente estruturados, este privilégio passou para os sacerdotes ou a realeza; para o inca, no caso particular dos quechuas. Portanto, era um ritual controlado e seu

³ LEVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem, São Paulo, Ed. Nacional, 1976.

processamento guardado em segredo. Através de nossos contatos com indígenas no interior do Acre, percebemos que hoje estes conhecimentos perderam seu sigilo e vem sendo praticado extensivamente, por diferentes membros das tribos. Por esta via, estes conhecimentos chegaram à população envolvente, fazendo com que passasse a ser praticada pela sociedade envolvente dentre as quais ao Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade, mais conhecido como a Barquinha. Ela foi fundada por Daniel Pereira de Matos, um negro originário de São Luiz onde nasceu em 1888 e que se mudou para Rio Branco na década de 1920. Suas atividades xamânicas passaram a ser praticadas logo após a II Guerra Mundial. Era mais conhecido como barbeiro, mas também se dedicava às funções de cozinheiro, músico, poeta, alfaiate, carpinteiro, marceneiro, artesão, pedreiro, padeiro, sapateiro e boêmio, consumidor de muita cachaça. Nestas condições, dizia que recebeu uma mensagem divina trazida por dois anjos que desceram do céu que repetia através da ingestão da ayahuasca, uma infusão feita pelo cozimento da *Banisteriopsis caapi* e da *Psychotria viridis*, chamada pelos adeptos de Alto Santo Daime. Hoje a beberagem é consumida pelos adeptos que se reúnem em celebrações que duram toda a noite. Trata-se de uma congregação em plena expansão, com algumas divisões internas, e sua prática já ultrapassou as fronteiras do país, dando origem a um progressivo incremento de atração de adeptos.

Capítulo 08

Política, debates e conflitos

IMIGRAÇÃO E CONFLITO: POLONESES NO SUL DO PARANÁ, NA VIRADA DO SÉCULO XIX PARA O XX

Délcio Marquetti

Doutor, professor na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) –

Campus de Chapecó

Resumo: O fenômeno da imigração polonesa no sul do Paraná (atuais municípios de General Carneiro, União da Vitória e Cruz Machado), em fins do século XIX e início do XX, é aqui examinado pelo viés do conflito, utilizando-se (especialmente) de fontes criminais arquivadas no cartório do crime do Foro da Comarca de Palmas/PR, dentre outras. Nas recém instaladas colônias de imigrantes, em meio ao cotidiano do trabalho, a organização social encontra na religiosidade – em boa medida manifesta em torno da igreja – um forte elemento aglutinador e gerador de tensões. Confrontos resultantes de questões práticas, como a construção de capelas, ou motivados por divergências envolvendo ritos distintos (católicos ortodoxos/rutenos), bem como situações de choque com os nacionais, são pretextos para pensarmos a imigração no contexto do nascente regime republicano, de forma a romper com estereótipos difundidos pela historiografia e encontrados em meio aos documentos e discursos governamentais.

Palavras-chave: imigração polonesa; Sul do Paraná; conflito; fontes judiciais.

1. Poloneses/austriacos na colonização do Paraná

O Paraná da segunda metade do século XIX era uma província jovem; seu governo incentivou a imigração como forma de preencher os “vazios demográficos” e a província passou a receber imigrantes oriundos de diversos países europeus. Para alguns pesquisadores, a colonização do estado diferenciou-se da observada em outras províncias como Santa Catarina e Rio Grande do Sul pela razão de que nestas a tendência foi a de se formarem núcleos de colonização mais específicos, cujas marcas das nacionalidades às quais se credita a ocupação são responsáveis pela formação de ilhas culturais, que insistem ainda hoje em reforçar diferenças étnicas.¹

O presidente da Província do Paraná, José Francisco Cardoso justificou, em 1860, a necessidade de “encher de população activa o vasto territorio da provincia, onde tudo floresce á força da natureza”, defendendo que o imigrante teria facilidade em se

¹ Este texto é parte da tese de doutorado “*Matem que eu respondo!*”: militares e imigrantes poloneses na Zona Estratégica do Paraná (virada do século XIX para o XX). São Leopoldo, RS: Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), 2015.

adaptar dado o “clima análogo ao de seu paiz natal” e a “salubridade que tanto o distingue”, sendo tudo isso “título de mais para confiar do futuro que se antolha”².

A exaltação do imigrante europeu, laborioso e salubre, em oposição ao escravo brasileiro, é manifesta ainda no relatório que José Cezário de Miranda apresentou ao comendador Ildefonso Pereira Correia, ao considerar a “immigração como fator ethnico de primeira ordem, destinada a tonificar o organismo nacional abastardado por vícios de origem e pelo contacto que teve com a escravidão”³.

Nesse contexto, a imigração eslava (poloneses, ucranianos, austríacos) teve início na última década do século XIX, com incentivos na forma de transporte gratuito e concessão de terras por parte do governo brasileiro, numa política de substituição da mão de obra escrava e de ocupação de terras promissoras ao plantio.

A partir da década de 1890, mais especificamente, entraram em cena os imigrantes austríacos, procedentes da região da Galícia Oriental. Região essencialmente agrícola, a Galícia apresentava um dos maiores crescimentos demográficos da Europa, cuja produção agrícola diminuía, fator que impulsionou o movimento primeiramente em direção aos Estados Unidos e, posteriormente, em direção ao Brasil; aqui foram recebidos e encarados como uma totalidade homogênea, sem diferenciação.

No Paraná, os imigrantes poloneses e ucranianos ocuparam a região do vale do rio Iguaçu e parte das terras contestadas (disputadas com Santa Catarina), contavam com aproximadamente 84% de cobertura vegetal original. Nas colônias que hoje se configuram nos municípios de General Carneiro, Cruz Machado e União da Vitória, começaram a se estabelecer por volta do ano de 1892 e dedicaram-se, inicialmente, à agricultura.

As fontes apontam para a problemática da identidade étnico-cultural desses imigrantes que entraram no Brasil, ora como austríacos – uma vez que a Galícia pertencia na época ao Império Austro-Húngaro – ora como poloneses, em função de semelhanças étnicas, possivelmente culturais e biotípicas. Normalmente, as repartições

² CARDOSO, José Francisco. [Relatório] 1º mar. 1860, apresentado à Assembleia Legislativa da Província do Paraná, pelo Presidente da Província. Localização: Arquivo Público do Paraná, p. 62. Disponível em <<http://www.arquivopublico.pr.gov.br>>. Acesso em: 10 fev. 2014.

³ RIBEIRO, Miranda. [Relatório] s/d 1888C, apresentado à Assembleia Legislativa da Província do Paraná, pelo Presidente da Província. Localização: Arquivo Público do Paraná, p. 26. Disponível em: <<http://www.arquivopublico.pr.gov.br>>. Acesso em: 10 fev. 2014.

brasileiras encarregadas dos migrantes denominavam de polacos austríacos os poloneses, e de polacos russos os ucranianos.

Nos documentos judiciais do período estudado (arquivados no Cartório do Crime do Foro da Comarca de Palmas/PR), réus e vítimas, nos autos de qualificação e interrogatórios, mencionaram sua nacionalidade austríaca, e a Galícia como o lugar de nascimento. Em alguns casos, os locais de nascimento são identificados de forma ainda mais específica: colônias Zastavi, Dinisca, Butine, Crevink, Meciun, Hauchel, Novosulki Przednic, Toruca, Kocochença, Martino, Presta, Listcha, Gesostau⁴, ou, ainda, como poloneses “da Alemanha”, nascidos próximo a Varsóvia.

Em função de que os ucranianos acabaram por se estabelecer em áreas ocupadas por outras etnias, tenderam a ser absorvidos pela etnia majoritária e considerados, especialmente pelos nacionais, como pertencentes ao grupo dos eslavos, poloneses, no caso, como se formassem uma cultura homogênea (BORUSZENKO, 1995, p. 1). Isso explica o uso comum do termo polaco nos processos criminais, inclusive nos depoimentos prestados pelos próprios imigrantes (é possível que, nesses casos, o emprego do termo tenha sido uma opção do escrivão e não do depoente).

A província da Galícia era situada a noroeste do Império Austro-Húngaro, representava em torno de 10% de sua área total e abrigava 15% de sua população total. As relações de trabalho e produção remontavam à Idade Média: nobres proprietários asseguravam seus direitos de cobrança de obrigações e impostos feudais dos servos, em relações pautadas por ameaças e amedrontamento, que somente na segunda metade do século XIX passaram a sofrer alguma espécie de alteração. Por conta dessa realidade, quando vieram para o Brasil, em meados de 1890, os galicianos “trouxeram uma visão de mundo essencialmente camponesa e tradicional” (ANDREAZZA, 1996, p. 23).

Os imigrantes oriundos da Galícia se autodenominavam rutenos, sendo que a denominação ucranianos passou a aparecer apenas após a década de 1920 em atas paroquiais consultadas por Andreazza (1996, p. 3). A Galícia e a Bukovina constituem a atual Ucrânia, sendo que à época do século XIX ambas encontravam-se sob o domínio do Império Austro-Húngaro. Em sua própria língua, os rutenos denominavam-se *rusyny* (ibidem, p. 15). A autora, partindo de W. J. Kaye, esclarece que bucovinos e galicianos

⁴ Os nomes foram reproduzidos conforme encontram-se registrados nos autos.

eram denominações político-geográficas, enquanto rutenos e ucranianos, designações étnicas do mesmo grupo.⁵

Os rutenos, em sua maior parte, eram camponeses submetidos à nobreza polonesa. Andrezza (1996, p. 17) cita um recenseamento feito em 1880, no qual consta que, de 5.958.907 habitantes, 40% eram poloneses e 40% rutenos, sendo o restante da população constituída de judeus e alemães. Os poloneses ocupavam a Galícia Ocidental na condição de proprietários e também de camponeses. Na Galícia Oriental, eram uma minoria que constituía uma nobreza detentora de terras. Naquela região, os rutenos – cerca de dois milhões e meio de habitantes – eram camponeses e viviam, em sua grande maioria, na zona rural.

Nos processos-crime consultados, o termo mais usado – nos depoimentos de nacionais e imigrantes – é polaco. O termo ruteno aparece no processo no qual foram réus João Clemente Tesseroli e outros. Em carta constante dos autos, assinada por Guerino Lubi e endereçada a Inácio Kukhul, subdelegado do distrito de General Carneiro, o remetente, após descrever as circunstâncias em que se encontravam, na igreja da comunidade, diz: “João Tesseroli avançou-me com uma faca em punho dizendo hoje quero beber sangue de rutheno.”⁶

Para Andrezza (1996, p. 25), a população camponesa desempenhou importante papel na construção da identidade nacional ucraniana por preservar um “sagrado legado das canções, das histórias e dos costumes populares, bem como da língua vernácula”, tornando-se, assim, o “segmento mantenedor de tudo aquilo que a *intelligenzia* resgatou e mitificou no sentido de canonizar como *ethos* nacional”.

Regiões do Leste europeu, periféricas em relação ao processo de industrialização observado em nações do ocidente, especializaram-se em suprir o mercado europeu com grãos, e isso levou a um aumento da produção e oferta dos produtos, o que prejudicou a atividade desenvolvida pelas massas camponesas, que optaram por emigrar.

Os embarques para o Brasil se davam no porto de Gênova. A emigração era, em boa parte, assistida por sociedades de imigração, que manifestavam constante preocupação com as condições em que se davam as viagens e as instalações dos emigrados em suas terras de destino. O governo do Paraná criou, em 1892, a Secretaria

⁵ KAYE, W. J. **Early Ukrainians settlements in Canadá: 1895-1900.** Dr. Joseph Oleskow's role in the settlement of Canadian northwest. Toronto: University of Toronto Press, 1964. p. xxiii.

⁶ Processo-crime de 1915, em General Carneiro, fl. 4.

de Obras Públicas e Colonização, que comportava a Inspetoria Geral da Colonização. A imigração foi intensificada a partir daí, até as duas primeiras décadas do século XX.

Andreazza diz que a imigração não foi uma aventura solitária, pois envolvia famílias mais ampliadas, compostas de pai, mãe, filhos e até mesmo avós, tios, primos. Para a autora, os rutenos constituíam um grupo à parte entre os imigrantes eslavos. Rutenos e polacos não possuíam tradições únicas – os próprios rutenos eram marcados pela diversidade cultural. “Tudo indica que foi da comunhão de tradições e idiomas assemelhados com a prática de uma religião comum que se retiraram os marcos de sua contrastividade com os demais.” (ANDREAZZA, 1996, p. 80).

Para Eric Hobsbawm (1990, p. 83),

[...] as verdades universais estão freqüentemente em competição, e as pessoas que estão na fronteira de algumas dessas verdades podem, às vezes escolher outras como um distintivo étnico, como o fazem russos, ucranianos e poloneses para se diferenciarem entre si como católicos romanos, ortodoxos e uniatas.⁷

A divisão entre católicos romanos e ortodoxos deu-se em 1054, no Cisma do Oriente. Os uniatas mantiveram ritos ortodoxos, com o nome de rito greco-católico; rutenos, então, adotaram o rito grego; e poloneses, o rito latino. No jornal *A República* lê-se (reprodução do jornal polaco *Prawda*): “3) artigo. Quem tem culpa? (tratando das questões de Rio Claro, onde explica-se que o padre Nikon Rosdolski, admirador fanático da Rússia, é o maior inimigo dos Polacos e que elle provoca inimizade entre os Polacos e Ruthenos da mesma parochia).”

O termo polaco assumiu por vezes conotação pejorativa, negando um conjunto de características culturais do grupo. No sul do Brasil, e em especial no Paraná, os poloneses foram tratados como “rústicos” e “ignorantes”. Nos documentos judiciais, sujeitos de etnia polonesa ou afro-brasileira não raras vezes são discriminados pelos termos “polaco” e “preto”, ao passo que qualquer outro réu, vítima ou testemunha não é denominado pelo grupo étnico.

Recentemente, autores como Ulisses Iarochinski (2003, 2010) têm-se utilizado do termo polaco sem a preocupação de que possa representar uma negatividade. Segundo o autor, o termo é original e não há motivos para evitar seu uso, ou empregá-lo com reticências. Para o autor (2003, p. 32), que defendeu tese de doutorado na

⁷ **A República**, Curitiba, ano 15, n. 153, 13 jul. 1900. Brasil, p. 2. Disponível em: <hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 18 mar. 2014.

Universidade Iaguielônica de Cracóvia, publicada no Brasil com o título *Polaco: identidade cultural do brasileiro descendente de imigrantes da Polônia*. (2010), esse ostracismo é explicado pelo fato de que

Foi a elite, tão ou mais ignorante que o imigrante, que passou a tratar o “Polaco” de forma ofensiva e pejorativa. “Polaco” passou a ser uma forma de chamar o imigrante de burro, de ignorante. Isso se agravou porque as comunidades de “Polacos” viviam afastadas dos centros urbanos, como Curitiba, e por serem, na maioria, lavradores acabaram convivendo pouco com outros imigrantes e até com os nativos.

Os polacos encontram-se, com frequência, nos boletins policiais e em jornais de fins do século XIX e início do XX; ora vistos como peças importantes para o desenvolvimento da nação, ora vistos como empecilhos, perturbadores da desejada ordem. Muitos manifestavam gratidão ao governo paranaense ou brasileiro; outros tantos, insatisfeitos, lançavam mão de críticas e protestos, longe de assumirem uma postura passiva. Por meio do jornal *Prawda*, posicionavam-se sobre todo tipo de questões que lhes diziam respeito.

Voltando à questão da dicotomia ucranianos/rutenos – poloneses/austríacos, percebemos que ela obedece a uma lógica pouco objetiva e, para seus membros, isso assume pouca ou nenhuma importância, sendo apenas os fatores “socialmente relevantes” próprios para diagnosticar essa pertença. Ou seja,

Não importa quão diferentes sejam os membros em termos de seu comportamento manifesto: se eles dizem que são A, em contraste com outra categoria B da mesma ordem, desejam ser tratados e ter seu comportamento interpretado e julgado como próprio de A e não de B. Em outras palavras, declaram sua adesão à cultura compartilhada por A. Os efeitos disso, comparados com outros fatores que influenciam o comportamento efetivo, podem então ser tomados como objeto para investigação. (BARTH, 2000, p. 33).

Os brasileiros não faziam distinção entre essas etnias, e o mais comum é que usassem o termo polacos para se referirem a todos os de origem eslava, sem distinção entre poloneses ou ucranianos. Nos processos consultados, as diferenciações são utilizadas entre os grupos étnicos imigrantes; os nacionais usam apenas o termo polaco, de forma generalizada.

Assim foram denominados Estephanio Mikilita e o garoto Lucio Laskovsky, de 12 anos, assassinados por praças do Exército na madrugada do dia 10 de junho de 1900, na Colônia General Carneiro⁸, bem como seus familiares e amigos, que presenciaram –

⁸ Processo-crime de 1900, em General Carneiro.

ou não – os crimes. Das doze testemunhas interrogadas cinco precisaram de intérpretes ao deporem.

O debate antropológico em torno dos conceitos como o de etnicidade e identidade étnica vem apontando para fronteiras étnicas mais líquidas, não dadas, definidas ou desenhadas *a priori*, como se ali estivessem desde sempre, brotando naturalmente de um conjunto de traços culturais. Ritos, hábitos, crenças, símbolos, língua, regras de conduta, modos de ser e fazer, códigos de polidez, práticas de vestuário e culinária partilhados pelos indivíduos não se encontram perceptíveis e perfeitamente identificáveis assim que alguém se interessasse em estudá-los e compreendê-los, ou simplesmente dar-se conta de que existem. Esses traços, que variam em sua diversidade, não permitem por si sós “abranger o traçado dos limites étnicos” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 61).

Paul-André Rosental (1998, p. 155), partindo da obra de Barth, nos ajuda a entender o ambiente social como espaço de possibilidades latentes, cujas ações dos indivíduos estão longe de pautarem-se por normas preestabelecidas, comuns a uma coletividade. Para o autor, Barth considera que “[...] o mundo social não é perfeitamente integrado, e que todos os sistemas de normas são fraturados por incoerências. Nessa perspectiva, um comportamento não é mais a consequência mecânica da obediência a uma norma.” Ou seja, “O que observamos empiricamente não são ‘costumes’, mas casos de comportamento humano.” (BARTH, apud ROSENTAL, 1998, p. 155).

Identidades étnicas distintivas só emergem quando contrastadas; e o que irá determinar a percepção do *nós* é a presença do *eles*. “A identidade é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais está em contato.” (CUCHE, 2002, p. 182). Até que não existam *eles*, não se pode definir uma identidade a partir de um arcabouço de regras formais “independentes do contexto”. “Em consequência, a análise se desloca do conteúdo cultural do grupo étnico para a análise da emergência e da manutenção das categorias étnicas tais como elas se constroem nas relações intergrupos.” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 82).

No caso de poloneses/austriacos ou rutenos/ucranianos, esses termos emergiram em algum momento, de contextos históricos muito próprios, não se constituem em grupos étnicos que sempre estiveram lá, mas são o produto de uma sociedade.

2. Os polacos nos documentos judiciais

Os *polacos* são personagens assíduos nos autos criminais, na maior parte das vezes, em conflitos internos às suas comunidades. A organização da vida social dava-se, em boa medida, em torno das atividades religiosas, a igreja e seu entorno era o espaço de maior interação. Os casos judiciais mais expressivos deram-se como resultado dessas atividades religiosas e festivas, em que as casas de negócio eram uma espécie de prolongamento dos encontros, onde bebia-se e conversava-se sobre diversos assuntos.

Os polacos também trabalharam na construção da estrada estratégica⁹, também envolveram-se em conflitos com os botocudos e, como os demais, armaram-se. Em 1916, o polaco Guerino Lubi foi roubado em sua residência, sendo que os criminosos levaram duas Winchester's, um revólver Browning e uma caixa de balas¹⁰.

Um caso esclarecedor ocorreu no ano de 1909, em processo em que foram réus os polacos Bazilio Wascovisky e Paulo Okpis. Segundo as testemunhas, Bazilio estava com outros polacos e Paulo aproximou-se e chamou-o de ladrão, acusando-o de ter ficado com boa parte do dinheiro arrecadado para a construção da igreja da Colônia General Carneiro, que já se achava construída. A injúria resultou em agressões físicas por parte dos dois réus¹¹.

Para além dos fatos criminosos, os autos registram passos cotidianos, estratégias de acomodação e condutas, aparentemente tão simples, do andamento da vida dos imigrantes, como a organização para a construção da igreja, que nos vão colocando em contato com suas crenças e costumes, recriados e ressignificados nas novas colônias que passaram a habitar.

Bazílio Waskovsky foi réu, juntamente com o carroceiro Thomas Gaiowis, em outro caso, ocorrido em 1913¹². Após uma cerimônia religiosa, no domingo dia 23 de novembro (uma das testemunhas disse que veio da igreja dos rutenos), dirigiram-se à casa de Carpi Muzika (um dos feridos nos crimes de 1900, que se tornou comerciante),

⁹ Ver tese “Matem que eu respondo...” Op. Cit.

¹⁰ Processo-crime de 1916, em General Carneiro. Guerino Lubi declarou ser natural da Áustria, ter 36 anos e ser casado.

¹¹ Processo-crime de 1909, em Jangada (atual General Carneiro).

¹² Processo-crime de 1913, em General Carneiro.

onde beberam aguardente, conversaram amigavelmente e trataram negócios de compra e venda de milho.

Segundo a vítima André Mussauncky, os réus o haviam convidado para tocar rabeca, pois era bom músico; aí chegou Navaro Angilis, em completo estado de embriaguez, e André pediu-lhe que se retirasse, para evitar problemas. Os réus teriam tomado as dores de Navaro e agrediram a vítima verbalmente, inclusive atacando sua crença e religião. Em seguida, arrastaram-no para fora dali e agrediram-no com pauladas e pedradas.

Boa parte dos casos foi justificada pela embriaguez de seus responsáveis, como o caso em que Antonio Gelasky Atirou em Pedro Drabek em frente à casa de Carpi Muzka. Ambos, réu e vítima, haviam bebido¹³. Pedro Drabek foi réu em outro processo, de 1908: após cobrar por um serviço prestado a João Tropak (que se declarou natural da Rússia), agrediu-o fisicamente.

Também foi considerado um crime motivado pela embriaguez o cometido por Rinko Kolub¹⁴. O réu, que se declarou comerciante, morador da colônia Jangada, matou Maria Horabathuk a tiros de pistola de fogo central calibre 450.

O crime aconteceu após uma festa de casamento que se deu em casa de Carpi Muzka. Um grupo de polacos saiu do baile, que se estendeu até por volta das 8 horas da manhã; seguiam os noivos até sua residência quando, a cerca de 600 metros da casa de Carpi, dispararam tiros de salvas. A vítima, que trazia à mão uma criança, foi atingida no peito por um dos disparos que causaram sua morte. Em fevereiro de 1910, o promotor requereu o arquivamento do caso, alegando que o fato imputado a Rinko Kolub “foi todo casual, assim, não tendo havido crime”. O juiz absolveu o réu, com base nos argumentos do promotor.

Cobranças de dívidas e desacertos com outros imigrantes (italianos, alemães...) e demais moradores também levaram os polacos a terem suas trajetórias registradas em autos criminais. Em abril de 1915, estava a comunidade reunida para uma festa religiosa em sua igreja em General Carneiro quando ali entraram João Clemente Tesseroli¹⁵, Damaso Soroca e Alexandre Sernoski. Os recém-chegados disseram “pesadas

¹³ Processo-crime de 1912, em Jangada.

¹⁴ Processo-crime de 1909, em General Carneiro.

¹⁵ Processo crime de 1915, em General Carneiro. João Clemente Tesseroli e outros. No caso em que Guerino Lubi foi roubado em sua residência, ocorrido em 1916, alegou que teria sido José Tesseroli, o pai de João Clemente, o mandante do crime. As famílias pareciam alimentar alguma desavença.

pilhérias”, ofendendo as famílias ali presentes. Guerino Lubi e Miguel Tchaicovski, duas lideranças entre os polacos, pediram aos desordeiros que se retirassem, pois estavam profanando o lugar.

Momentos depois, Guerino e Miguel conversavam no prédio escolar, ao lado da igreja, naquele dia se ocupavam justamente de sua mudança, e os réus voltaram, provocando novas discussões. Por fim, agrediram Guerino e sua esposa, que estava grávida, no trajeto de volta para casa. O réu Alexandre teria declarado, momentos antes, a Francisco Viliquevis, uma das testemunhas, que tinha uma conta a acertar com Lubi. O caso mereceu atenção do jornal curitibano *A República*, bastante habituado a publicar manchetes em que os polacos eram personagens de desavenças.¹⁶

Nos casos de conflitos entre polacos e nacionais, é possível pensarmos dinâmica proposta por Norbert Elias (2000) entre os *estabelecidos* e os *outsiders*.

O sociólogo analisou relações entre habitantes de uma comunidade da Inglaterra, Winston Parva (nome fictício), em que os moradores mais antigos, sem que houvesse qualquer diferença social ou étnica em relação aos demais moradores, assumiram uma posição de superioridade, fundada no princípio da antiguidade, ou seja, pelo fato de terem sido os primeiros a chegar, a se estabelecer no local, e terminaram por estigmatizar e marginalizar os últimos, moradores mais recentes. Embora partilhassem em muito suas vidas com os moradores recentes (*outsiders*), entendiam que deveriam fazer valer o direito a comporem uma espécie de casta privilegiada.

Federico Neiburg, na apresentação à edição brasileira que faz à obra de Elias, esclarece o emprego dos termos que compõem o título do livro. Segundo Neiburg, na língua inglesa, os termos *establishment* e *established* são empregados para designar “grupos e indivíduos que ocupam posições de prestígio e poder” (NEIBURG apud ELIAS, 2000, p. 7), sendo um *establishment*

[...] um grupo que se autopercebe e que é reconhecido como uma “boa sociedade”, mais poderosa e melhor, uma identidade social construída a partir de uma combinação singular de tradição, autoridade e influência: os *established* fundam o seu poder no fato de serem um modelo moral para os outros.

¹⁶ **A República**, Curitiba, ano 29, n. 102, 6 maio 1915. Brasil, p. 1. Disponível em: <hemerotecadigital.bn.br>. Acesso em 21 jul. 2014.

Na outra ponta, estão os *outsiders*¹⁷, os “[...] não membros da ‘boa sociedade’, os que estão fora dela. Trata-se de um conjunto heterogêneo e difuso de pessoas unidas por laços sociais menos intensos do que aqueles que unem os *established*.” (NEIBURG apud ELIAS, 2000, p. 7, grifo no original). Não chegam a constituir um grupo social, e vivem estigmatizados por “todos os atributos associados a anomia, como a delinquência, a violência e a desintegração” (ibidem, p. 7), ou seja, são os que apresentam uma conduta considerada ilícita.

Os dois grupos – imigrantes e nacionais – estão “ao mesmo tempo, separados e unidos por um laço tenso e desigual de interdependência” (NEIBURG apud ELIAS, 2000, p. 8). Segundo Norbert Elias (2001, p. 33),

Quando os outsiders são necessários de algum modo aos grupos estabelecidos, quando têm alguma função para estes, o vínculo duplo começa a funcionar mais abertamente e o faz de maneira crescente quando a desigualdade da dependência, sem desaparecer, diminui – quando o equilíbrio de poder pende um pouco a favor dos outsiders.

As interações são muito presentes, os autos trazem inúmeras “pistas” de situações em que polacos e população local (bastante diversificada), além do conflito, vivenciaram espaços de sociabilidade e afetividade, serviços e favores uns dos outros, tornando-se mais e mais interdependentes.

Conclusão

Homens e mulheres concretos, que, embora vivendo em condições um tanto adversas, (re)elaboraram suas vidas diante das realidades naturais e humanas com que se depararam, interagindo por meio do convívio com os novos atores (em menor intensidade com os indígenas, com quem as relações se deram num plano mais distanciado).

Os polacos, tornaram-se também eles componentes da paisagem humana local, muitos também armaram-se e outros foram parar no banco dos réus. Os documentos revelam que suas comunidades foram caracterizadas pelo conflito, tanto entre os conterrâneos como deles com os nacionais. Os estudos sobre a imigração polonesa na região sul do Paraná, suas interações e envolvimento com os nacionais e o fenômeno da

¹⁷ O termo *outsiders* foi inicialmente traduzido por “marginais” e ‘desviantes’, significando o “marginal” como “alguém que está do lado de fora, para além das margens de determinada fronteira ou limite social”. Posteriormente o termo manteve-se em sua composição original, já que seu uso tornou-se consagrado nas ciências sociais. Ver: BECKER, 2008, p. 15.

criminalidade no interior de suas comunidades esperam por pesquisadores interessados. Suas crenças religiosas, por exemplo, são interessantes pelas diferenças de ritos trazidos, que resultaram na construção de templos diferenciados; seus casamentos, apadrinhamentos e as mais diversas formas como o exercício da religião ordenou suas comunidades podem provocar inúmeros e instigantes problemas de pesquisa.

Ao nos utilizarmos de fontes judiciais, são pertinentes as considerações do historiador italiano Adriano Prosperi (2010, p. 397) de que “o historiador deve reconhecer nas fontes herdadas o risco de uma cumplicidade sua com os juízes, ao perpetuar a lembrança de um nome que fora, na época, selecionado para uma memória infamante.” Reconhecendo esse risco de que fala o autor, talvez devêssemos esclarecer ao leitor que nossas intenções são puramente historiográficas, ou seja, servimo-nos dessas fontes porque nos abrem janelas por meio das quais tentamos compreender as relações sociais desses sujeitos, em suas movimentações na história.

Referências

- ANDREAZZA, Maria Luiza. Paraíso das delícias: estudo de um grupo imigrante ucraniano (1895-1995). 1996. 412 f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, 1996. Disponível em: <dspace.c3sl.ufpr.br/.../T%20-%20ANDREAZZA,%20MARIA%20LUIZA.p...>. Acesso em: 20 ago. 2013.
- BARTH, Frederik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Tradução de John Cunha Comeford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BECKER, Howard Saul. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 15.
- BORUSZENKO, O. Os ucranianos. Boletim Informativo da Casa Romário Martins. 2. ed. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, v. 22, nº 108, 1995.
- CUCHE, Denys. A Noção de Cultura nas Ciências Sociais. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. L.; Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade; tradução Vera Ribeiro; tradução do posfácio à edição alemã, Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- HOBSBAWM, E. J. Nações e nacionalismos desde 1870: Programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

Migrações: Religiões e Espiritualidades

IAROCHINSKI, Ulisses. Polaco: identidade cultural do brasileiro descendente de imigrantes da Polônia. Curitiba: Edição do Autor, 2010.

IAROCHINSKI, Ulisses. Porque Polaco! Cracóvia, Polônia: Universidade Jaguelônica Instituto de História, 2003. Disponível em: <www.poloniapoa.org/artigos/porque_polaco.pdf>. Acesso em: 12 maio 2015.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. São Paulo: UNESP, 1998.

PROSPERI, Adriano. **Dar a alma:** história de um infanticídio. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ROSENTAL, Paul-André. Construir o “macro” pelo “micro”: Fredrik Barth e a “microstoria”. In: REVEL, Jacques (org.) Jogos de escalas: a experiência da microanálise. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

O DECRETO PRINETTI E O GOVERNADOR BORGES DE MEDEIROS: PROPAGANDA DA IMIGRAÇÃO E COLONIZAÇÃO NO RIO GRANDE DO SUL NA EXPOSIÇÃO MUNDIAL DE 1906 EM MILÃO

Giovani Balbinot.

Doutorando em História pela UPF, bolsista CAPES

giovaniabalbinot88@gmail.com.

1. Imigração, colonização e o Decreto Prinetti

O processo de imigração italiana encontra-se inserido em uma dinâmica maior de deslocamento de vultuosos contingentes de europeus entre o final do século XIX e início do século XX. Compreendemos que este processo determinou transformações fundamentais nas relações econômicas, sociais e culturais, tanto no que se refere as áreas de egressão quanto nas regiões receptoras destes continentes populacionais. Em análise específica da imigração italiana para o Brasil, devemos considerar, pelo menos, dois contextos distintos e peculiares da terra de chegada que distinguiram essencialmente as relações estabelecidas entre os imigrantes e a sociedade local: as fazendas de café e as pequenas propriedades agrícolas.

Os imigrantes que se dirigiam para o Rio Grande do Sul, e em menor escala para Santa Catarina e Espírito Santo, foram atraídos por uma política governamental que pretendia, fixando-os a terra através de pequenas propriedades, de caráter voltado para policultura e trabalhada pela mão de obra familiar, formar núcleos coloniais que produzissem gêneros agrícolas necessários ao abastecimento interno, especialmente dos centros urbanos que floresciam. Desta forma, localizaram os núcleos coloniais próximos às grandes cidades ou a vias terrestres e fluviais de acesso a estas, mas em terras devolutas suficientemente distantes das áreas de latifúndio, de modo a não apresentar nenhuma forma de ameaça a sua hegemonia, tanto política, quanto econômica.

Por sua vez, os imigrantes que se dirigiram especialmente para São Paulo e suas áreas limítrofes foram integrados ao sistema produtivo já ali estabelecido, baseado

fundamentalmente na cafeicultura monocultora e latifundiária, de caráter exportadora. Sua função primordial fora prover o vácuo de mão de obra que começava a ampliar-se com as graduais leis de libertação de franjas da população escrava, que acenavam para o fim da instituição escravagista em um futuro próximo. Aos senhores paulistas do café, a questão central não delineava-se como social ou étnica, mas basicamente econômica (ALENCASTRO; RENAUX, 1997). A questão central encontrava-se na manutenção de um sistema produtivo de baixo custo com mão de obra e altos índices de rentabilidade (BENEDUZI, 2015).

Esta conjuntura forneceu a tônica geral do processo de imigração italiana para o Brasil: a alternância entre a criação de núcleos coloniais em contraposição ao maior ou menor aproveitamento do imigrante nas fazendas de café, assim como o aspecto que variou entre o imigrante colono em núcleo de pequena propriedade ou imigrante como braço na lavoura de café (IOTTI, 2001, p. 20-22). Contudo, com obviedade, em nenhuma destas duas realidades brevemente delineadas, a chegada destas populações italianas e as profundas mudanças nas estruturas das sociedades receptoras ocorreram de maneiras brandas e tênues, em qualquer dos possíveis âmbitos de análise. Especialmente no que tange às realidades encontradas pelos imigrantes e às expectativas de realidades que estes transportavam em suas bagagens.

Conforme observamos anteriormente, situamos a primeira questão no complexo processo de transição do trabalho escravo para o trabalho livre nas fazendas de café paulistas. Os imigrantes italianos, oriundos de diferentes regiões da Itália, deparam-se com relações sociais e culturais há séculos estabelecidas neste espaço. A partir do fato de que os imigrantes foram inseridos no processo produtivo e no espaço social antes ocupado pelo escravo, embora em condição jurídica não similar à do cativo, este era visto e percebido pelos *senhores do café* da mesma maneira que suas antigas propriedades escravas.

A imigração italiana era entendida, a partir deste prisma, como a solução para o problema nacional. Uma vez que a produção cafeeira delineava-se como o motor econômico nacional, os italianos deveriam reestabelecer a dominação sobre o trabalho através da manutenção do baixo custo com a mão de obra e a rentabilidade da produção cafeeira. Desta forma, a figura do imigrante italiano, ao ocupar os mesmos espaços físicos produtivos e sociais dos escravos fora, muitas vezes, percebido e mesmo tratado como o novo negro. Esta percepção imigrante era reforçado pela circunstância do

financiamento das viagens transatlânticas por parte do Estado brasileiro e das diversas formas de endividamento contraídas pelos egressos da península itálica que contribuía no processo de subordinação desta nova mão de obra (BENEDUZI, 2015, p.77-80).

Dentro deste contexto, a transição do trabalho escravo africano para o trabalho livre imigrante torna-se componente essencial para a compreensão da colossal diferença entre o horizonte de expectativas carregadas através do Atlântico pelos italianos e a realidade encontrada por estes nos eitos das fazendas de café paulistas.

O fato do imigrante ter assumido o espaço produtivo antes ocupado pelo escravo africano, mesmo que este processo tenha se transformado sucessiva e consubstancialmente conforme avançavam as negociações entre italianos e *barões do café*, promoveu a sobreposição dos dois sujeitos sociais. Fato este agravado pela preferência da imigração subsidiada, que criava uma forma de vinculação por dívida e dependência, desejada pelo fazendeiro, que obrigava os imigrantes a permanecerem nas propriedades as quais haviam sido contratados, ainda que em difíceis condições de trabalho e sobrevivência, quase análogas a do escravo. Entretanto, a condição do imigrante italiano em solo brasileiro, mais especificamente no eito do cafezal, não passou despercebido, sendo constantemente denunciado nos consulados italianos no Brasil e mesmo na imprensa italiana da época. Situação esta que nos leva à segunda questão, ou seja, sobre os debates realizados entre defensores e detratores da emigração em solo italiano.

A imigração italiana para o Brasil produziu, durante o final do século XIX e o início do século XX, uma abundante coleção de narrativas, discursos e debates sobre a realidade encontrada pelos imigrantes em suas novas terras. Viajantes, políticos, intelectuais, jornalistas, e mesmo os relatos dos próprios imigrantes, ajudaram no desenvolvimento das políticas públicas, tanto italianas, quanto brasileiras, que forneceram a tônica do processo de deslocamento populacional.

2. O debate entre defensores e detratores da emigração

Dentre os inúmeros escritos que compõem este contexto, as obras *Al Brasile*, de Alfonso Lomonaco e *L'Europa alla conquista dell'America Latina*, de Ferruccio Macola são deveras importantes pela repercussão que alcançaram e também pela sua importância como fontes históricas para a compreensão dos debates acerca da e/imigração italiana para o Novo Mundo. Publicadas, respectivamente, em 1889 e 1894,

as obras caracterizam-se pelo seu olhar de aguda crítica ao Brasil. Buscando um embasamento dito científico, com visões racistas e etnocêntricas, ilustram as condições insalubres do clima, das cidades, do trabalho, da higiene para então introduzir-se na condição de pobreza dos imigrantes italianos aqui estabelecidos.

Neste sentido, as descrições e análises de Lomonaco e Macola, mesmo a partir de perspectivas distintas, desaconselham decididamente a emigração para o Brasil. Alfonso Lomonaco, através de uma visão científica, que beirava o darwinismo social e a hierarquização das raças, acreditava que tanto o meio quanto o povo seriam capazes de corromper os italianos, tornando-os perniciosos como os brasileiros. Por sua vez, Ferruccio Macola considerava a hipótese da emigração, entretanto, desaconselhava que esta ocorresse dirigida para a América do Sul, em especial ao Brasil. Criticava acridamente o governo italiano pela sua incapacidade de tutelar o processo emigratório italiano, permitindo que este dirigisse seu fluxo para as américas e não para um território que comportasse maior desenvolvimento econômico do elemento italiano, desperdiçando a presumida possibilidade de estabelecer lucrativas redes comerciais com estas “colônias” no Exterior. Contudo, ambos consentiam a situação do emigrante italiano e sua relação com o autóctone brasileiro. Apelidados pretensiosamente de *carcamanos*, os italianos, na visão dos dois autores, era hostilizados e humilhados em território brasileiro, negando-os condições minimamente dignas de trabalho. Conforme retrata Constantino, ambas as publicações ridicularizam o Brasil e os brasileiros, considerados representantes de uma raça inferior, narram um país de *males* e de *maus*, para onde os italianos não deveriam emigrar em hipótese alguma (CONSTANTINO, 2005, p.33).

Mesmo rendendo-se as belezas naturais do Rio de Janeiro e da Baía de Guanabara, principal cartão postal do Estado e, talvez, do Brasil, ambos os autores retratam uma realidade em alto grau desumana quando abordam realidade da cidade e dos imigrantes nela instalados. A vitrine do Brasil, como estes conceituam a cidade, era povoada por indivíduos de qualidade moral duvidosa, jogadores invertebrados, imorais, preguiçosos, promíscuos, corruptos, vaidosos, irresponsáveis, perdulários e, ademais, alimentam-se de modo deplorável. Tudo isto em uma cidade “pestilenta”, atormentada por um clima onde o calor abrasa e a umidade sufoca. Escassa em lugares “civilizados”, praças, palácios e monumentos (CONSTANTINO, 2005, p.21).

Frente a esta produção de observações, entre outras obras e relatos de emigrantes que denunciavam as precárias condições de vida dos emigrantes italianos, em busca do real conhecimento da situação, o *Commissariato dell'Emigrazione* da Itália destacou ao Brasil dois agentes, Zattery e Aldo Rossi, para verificar a realidade encontrada pelos egressos da península itálica. O primeiro foi incumbido de inspecionar a situação dos imigrantes radicados em Minas Gerais e no Espírito Santo. Ao segundo coube examinar a situação dos italianos nas fazendas de café paulista. Os relatórios decorrentes de tais inspeções causaram ampla repercussão na mídia e no governo italiano. As informações apresentadas por Rossi delineavam um quadro absolutamente precário das condições dos italianos emigrados para as terras brasileiras, embora reconhecesse que aproximadamente 5.230 italianos em São Paulo já apresentavam-se como proprietários rurais. Seguiram-se às informações apresentadas por Aldo Rossi, um informativo intitulado *Le condizioni dell'Emmigrazione agricola in Ribeirão Preto*, fruto da compilação da Comissão Geral de Emigração através de diversas referências às denúncias de dificuldades levadas por imigrantes italianos às suas representações diplomáticas no Brasil (HUTTER, 1987, p. 62).

Após múltiplos relatórios consulares e mesmo as constantes reclamações diretas de italianos emigrados relativos ao tratamento recebido por estes nas fazendas cafeeiras analisados anteriormente, o governo italiano estabelece o chamado Decreto Prinetti, proibindo a emigração subsidiada para o estado de São Paulo. O chamado Decreto Prinetti que, em verdade, nunca foi um decreto, mas, sim, tratou-se de uma portaria expedida pelo Commissariato Italiano da Emigração, assinada em 26 de março de 1902 pelo então comissário-geral Luigi Rodio, sendo Giulio Prinetti Ministro de Exterior. Assim, o Decreto Prinetti definia a suspensão da licença especial conferida a quatro companhias de navegação e a um pequeno “vetor” para realizar transporte transatlântico gratuito de emigrantes italianos para o Brasil, além de coibir as operações de recrutamento por parte dos agentes contratados por estas companhias e proibir a emigração subsidiada para o Brasil.

Entretanto, cabe ressaltar que este decreto, de forma alguma, proibia a emigração espontânea de italianos, apenas limitava-se a extinguir a emigração subvencionada e colocava o Brasil, especialmente São Paulo e Rio Grande do Sul, no mesmo plano de outros países para onde direcionavam-se grandes fluxos emigratórios, como Estados Unidos e Argentina (CENNI, 2003, p.235). Contudo, devemos considerar

que o fluxo emigratório italiano para o Rio Grande do Sul, no contexto de Decreto Prinetti, em 1902, não era subvencionado. Deste modo, resta-nos analisar quais as questões que levaram o governo Borges de Medeiros a participar da Exposição Universal de 1906 na cidade de Milão. Sustentamos assim as hipóteses de que o PRR buscava, por um lado, a revogação do Decreto Prinetti e, por outro, a construção de uma imagem sobre o estado no panorama italiano diferenciando-se da realidade brasileira e paulista que gerou o estabelecimento do decreto, ambos com o objetivo final de ampliar o fluxo emigratório italiano para a colonização rio-grandense.

3. O marketing da colonização no Rio Grande do Sul

Desde a primeira exposição, organizada em 1851 na cidade de Londres, tais exposições caracterizavam-se em “*comemorações do progresso*” e “*espetáculos da modernidade*”, de acordo com os preceitos positivistas bastante difundidos no período. Nestas exposições ficavam óbvias os ufanismos das potências tecnológicas imperiais, especialmente as europeias, e suas disputas por mercados e domínios colônias no período de plena expansão das políticas imperialistas (AVELLA, 2015). Tanto a inauguração em 1851 do Palácio de Cristal em Londres, quanto a invenção de Graham Bell na Filadélfia em 1876 e a Torre Eiffel em Paris em 1889, figuravam como exemplos tangíveis e incontestáveis das grandezas nacionais e de afirmações de superioridades tecnológicas (BASSIGNANA, 1997).

Compreendemos o fenômeno das Exposições Universais como modelos do mundo geopolítico, visualmente apreensíveis, do período contemporâneo a estas representações. Nesta dinâmica de reproduções sociais, ao realizarem-se estas exposições, observamos reunidos em um mesmo espaço tanto as nações em expansão imperialistas europeias e os Estados Unidos emergente, normalmente como anfitriões ou sustentando as posições de destaque, quanto os países emergentes da América Latina que buscavam sua ascensão no concerto mundial como promissoras fontes de matérias primas e, por fim, mesmo as regiões distantes (sob o prisma europeu) sob pleno regime imperialista. Ou seja, as Exposições Universais constituíam-se na mais condensada representação concreta do projeto de mundo eurocêntrico e capitalista. O mundo estava, agora, interconectado em redes de interdependência econômica (BARBUY, 1995). Conforme bem analisa Patrícia Mainardi,

The twentieth century term 'World's Fair' is, then, singularly inappropriate to describe these events. It was the idea of Progress which distinguished these

expositions (the very word in French preserves a didactic meaningj from the fairs and bazaars of previous epochs. As in the Salon there were honors and medals, not cash prizes, to stress the intellectual rather than commercial aspects of production (MAINARDI, 1987, p.17).

A referida exposição Universal, nomeada oficialmente como *L'Esposizione Internazionale del Sempione*, surgiu com a desígnio da realização de uma grande exibição internacional relacionada às tecnologias de transporte. A ideia para esta exposição surgiu para solenizar a inauguração da estrada de ferro que estabelecia a ligação Paris – Milão, na ocasião da conclusão do Túnel do Simplon, túnel ferroviário entre os Alpes, o qual estabelecia a ligação entre a cidade de Briga, na Suíça, e a localidade de Iselle, na Itália.

A cidade de Milão era considerada a capital econômica da Itália na primeira década do século XX, por isso, sediou a Exposição Universal de 1906, denominada também em alguns documentos de “*A Grande Exposição do Trabalho*”. Com sua inauguração oficial fixada para o dia 28 de abril, esta exposição devia primitivamente compreender tão somente os meios de transporte, quer terrestre, quer marítimos e os novos e revolucionários transportes aéreos. Contudo, a direção da exposição optou por estender sucessivamente o seu programa a todos os ramos da atividade humana, e tornando-se então uma exposição universal. Encerrada em 31 de outubro, dois foram os locais escolhidos para a sua concretização: a Piazza d’Armi, vasta planície nos subúrbios da cidade, ligada por meio de um viaduto ao Parque do Simplon,ⁱ perfazendo um total de aproximadamente 250 acres, cerca de um milhão de metros quadrados, recebendo oficialmente 4.012.777 visitantes.ⁱⁱ

As duas secções da exposição, ou seja, o Parque do Simplon e a Praça d’Armas, foram interconectadas por um amplo viaduto de 1.350 metros de comprimento, percorrido por uma estrada de ferro elétrica, onde cruzavam quatro trens de serviço e ainda um pequeno trem auxiliar de reserva. Cada um destes trens transportava entre 280 a 300 passageiros, sucedendo-se suas viagens a cada 3 minutos. Desta forma, o fluxo entre as secções aproximava-se a 40 viagens por hora, com cerca de 60.000 pessoas. Em relação à dimensão das secções da exposição, a situada na Praça das Armas delineava-se muito mais vasta e complexa do que a situada no Parque do Simplon. Desembarcando-se dos trens elétricos na Praça d’Armas, em frente, avistava-se o vasto edifício destinado aos transportes marítimos, do qual elevava-se uma belíssima torre, isto é, um exato farol de 60 metros de altura, munido este de um projetor elétrico que iluminava

toda a área da exposição, assim como a cidade de Milão. Do topo deste farol era possível avistar os Alpes, com seu gelo eterno.ⁱⁱⁱ

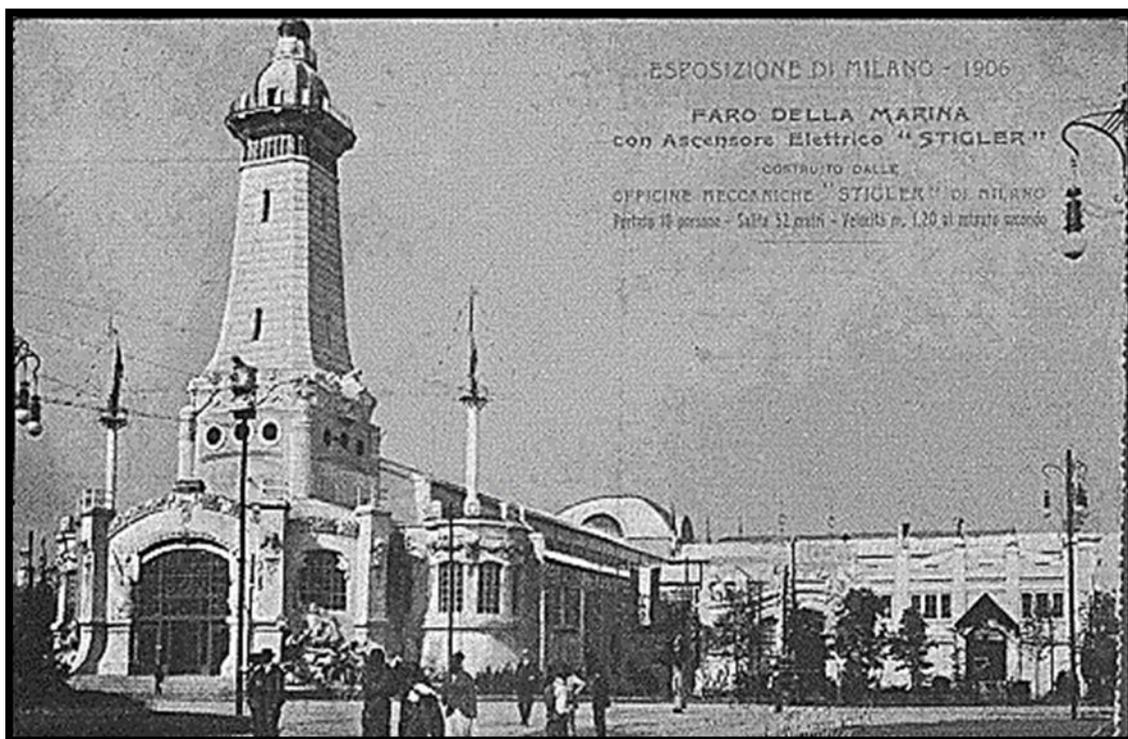


Figura 1 – Fotografia do farol construído em frete a edificação destinada aos transportes marítimos. Fonte: site oficial da Exposição Universal de 1906. Disponível em: < <http://mi1906.ning.com/>>. Acesso em: 1º março. 2016.

Entre as extensas galerias dos transportes, do automobilismo, da marinha, da agricultura, da arte moderna e os amplos e suntuosos palácios das nações europeias, especialmente França, Alemanha, Áustria Hungria, Inglaterra e Bélgica, erguia-se o grande Pavilhão da América Latina. Com desenho do célebre arquiteto Bonsi, sua bela cúpula destaca-se dos projetos arquitetônicos que o franqueavam. Após o comitê Executivo da Exposição conceder excepcionalmente o terreno gratuito, o Pavilhão da América Latina foi erigido devido a boa vontade e a concórdia dos cônsules do Sul e Centro-América estabelecidos em Milão.

Abrangendo uma área de cerca de 700 metros quadrados, o Pavilhão da América Latina, abrigando as exposições da Argentina, Chile, Uruguai, Peru, Guatemala, Costa Rica e São Domingos e do único estado brasileiro, o Rio Grande do Sul. A mobília e a decoração interna do pavilhão ficaram ao encargo da Fábrica Italiana de Móveis de Milão que, através de seu diretor, Heitor Drisaldi, no anseio de manifestar sua simpatia

e desejo de estender seus negócios a este continente, encarregou-se da referida, especialmente o chamado Salão dos Presidentes, às suas expensas. Como peculiaridade do Pavilhão da América Latina, o Salão dos Presidentes reunia retratos, em tamanho natural, dos presidentes que regiam os destinos das repúblicas latino-americanas. Este salão era dedicado as recepções oficiais e, notadamente, à solene comemoração do IV centenário da morte de Cristóvão Colombo.¹



Figura 4 – Fotografia Palácio da América Latina, destinado às exposições da Argentina, Chile, Uruguai, Peru, Guatemala, Costa Rica, São Domingos e Rio Grande do Sul. Fonte: site oficial da Exposição Universal de 1906. Disponível em: < <http://mi1906.ning.com/>>. Acesso em: 1º março. 2016.

Do espaço ocupado pelo Pavilhão da América Latina, 136 metros foram dedicados à exposição do Rio Grande do Sul.² Cutando 6.800 francos ao governo de Borges de Medeiros, sendo pagos em 28 de fevereiro de 1906, o contrato assinado para a participação do Rio Grande do Sul na Exposição Universal de 1906, além de dispor de

¹ Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 11 de abril de 1906. Ano 1906 - Arquivo 00086. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 1º março. 2016.

² Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul. Arquivo Borges de Medeiros. CHAVES, Bruno. Carta. Roma, Itália. 1/2/1906. 2 folhas. Documento 12147. Descritos: Política internacional, Partido Republicano Rio-Grandese.

um dos maiores espaços entre as nações representadas no pavilhão, proporcionava também a participação dos produtos sulinos nas competições de qualidade e mérito.³

Apontamos a participação do Rio Grande do Sul na Exposição Universal de Milão de 1906 como uma forma de propagandear, tanto as qualidades da terra, do clima e das leis do Rio Grande do Sul, quanto situação dos italianos estabelecidos em solo rio-grandense. Assim, o foco da exposição rio-grandense jazia em propagandear que a emigração para o Rio Grande do Sul, graças as condições de salubridade do clima, a fecundidade do solo e as elevadas e liberais leis elaboradas por Borges de Medeiros, delineava-se como um fato grandioso e grandemente proveitoso para o Estado que acolhia o emigrante, assim como para o itálico que escolhia o Estado sulino. Apresentava que no Estado, 300 mil italianos já concretizavam seus sonhos de tornarem-se proprietários das terras que cultivam, de prédios e bens que lhes proporcionam boa renda, ou mesmo exercendo lucrativas e honradas atividades no comércio e indústria.⁴

A emigração para o Brasil começa a declinar já a partir de 1902, em um processo de inversão de tendências que não conhecerá mais pausas, alinhando-se, em valores anuais, em torno de 17.000 emigrados. Os Estados Unidos tornar-se-ão, neste período de 1902 a 1920, o destino predominante, mas a Argentina também terá suas quotas aumentadas, graças, precisamente, aos limites impostos no cenário brasileiro. Entre 1902 e 1920, os Estados Unidos receberam aproximadamente 70% do fluxo emigratório italiano para o solo das américas, totalizando em torno de 3.581.322 indivíduos, enquanto no mesmo período, a Argentina recebeu 18% deste mesmo fluxo, contando com 953.453 emigrantes. Neste período, o Brasil, preterido neste fluxo emigratório, sustentou modestos 6% dos emigrantes, com em torno de 306.652 pessoas (TRENTO, 1989, p.59).

Conforme percebemos na carta de Murillo Furtado, designado por Borges de Medeiros ao cônsul do Rio Grande do Sul na referida exposição, onde este relata a visita do Ministro do Exterior Italiano, Cav. Fittoni, a real intenção da participação do Estado na Exposição Universal delineava-se no conhecimento do estado sulino, da situação dos

³ Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul. Arquivo Borges de Medeiros. CHAVES, Bruno. Carta. Roma, Itália. 14/2/1906. 2 folhas. Documento 12148.
Descritos: Política internacional, Partido Republicano Rio-Grandense.

⁴ Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 15 de outubro de 1906. Ano 1906 - Arquivo 00239. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 1º março. 2016.

emigrantes italianos e o conseqüente cancelamento do Decreto Prinetti, colaborando assim para a retomada e incremento do fluxo de emigrantes italianos para o Estado rio-grandense.

O ministro Fittoni prometeu estudar seriamente o problema magno e complexo da emigração e fazer tudo o possível para conseguir a revogação do Decreto Prinetti, pois está convencido de que os Estados do Brazil, autônomos como são, offerecem vantagens diversas aos colonos e que o Rio Grande do Sul, por suas condições especiais de clima, situação geographica, riquezas naturaes e sabias leis que o regem, está destinado a receber a maior parte da corrente emigratória futura.

Oxalá se torne em realidade sua promessa...^{iv}

Para concretizar esta ambição, o governo de Borges de Medeiros buscou expor as características do clima, da terra, das leis no Estado. Também procurou demonstrar o desenvolvimento agrícola, comercial e industrial e a contribuição do emigrante italiano nestas áreas, além de expor as condições econômicas e sociais destes indivíduos em solo rio-grandense.

As explicações e informações ministradas sobre o Rio Grande do Sul surpreendiam os visitantes da exposição, principalmente os próprios italianos. Estes, em grupos e com grande curiosidade, perguntam e reperguntam sobre as condições do Estado, especialmente depois de ficarem sabendo, com grande admiração, que centenas de milhares de emigrantes italianos já haviam escolhido o Rio Grande como destino de sua emigração.

Através da exposição do contexto do estado sulino visava-se realizar uma propaganda do cenário econômico, social e político do Rio Grande do Sul para, por um lado, convencer as autoridades italianas a revogarem qualquer forma de legislação que embaraçassem a emigração italiana para terras brasileiras e, por outro, atrair a população italiana que buscava a opção da emigração para as terras governadas por Borges de Medeiros. Propaganda essa feita com mapas e fotografias revelava a situação de milhares de italianos que atravessaram o Atlântico emigrando para viver em terras do Rio Grande do Sul. Essa estratégia propagandista buscava enfatizar a prosperidade econômica do estado e o reconhecimento social em relação aos imigrantes italianos, concretizando não apenas o sonho da propriedade, assim como também da ascensão às atividades em casas de comércio e posse cargos públicos, mas, principalmente, a promessa para possíveis futuros emigrantes, de encontrarem no estado sulino

“facilidades desde que aportam no Estado, e sabendo ainda que as nossas riquezas estão por explorar”, como exposto no texto a seguir.

Verdadeira satisfação revelam os ouvintes ao saberem da prosperidade dos colonos italianos no Rio Grande do Sul, proprietários em sua maior parte, possuindo grandes extensões de terra cultivada: de campo, casas de comércio, exercendo cargos públicos, electivos e de nomeação, encontrando todas as facilidades desde que aportam no Estado, e sabendo ainda que as nossas riquezas estão por explorar.^v

Aos italianos que visitavam a exposição do Rio Grande do Sul eram expostos dados detalhados acerca do desenvolvimento econômico e social dos compatriotas que escolheram a opção da emigração. Eram apresentadas as facilidades propostas pelo governo de Borges de Medeiros em relação ao transporte para o Estado, além das possibilidades de ganhos e lucros auferidos pelas lavouras das pequenas propriedades coloniais. Também eram apresentados dados relativos ao salário dos emigrantes que no Rio Grande do Sul se dedicam ao trabalho operário industrial e, também, da possibilidade de envolverem-se com empreendimentos comerciais e agroindustriais. Além, é claro, da possibilidade de praticarem seus cultos e fé com liberdade.

Ficam maravilhados (os italianos visitavam a exposição) com as notícias acerca do nosso clima, do preço dos salários do trabalhador industrial ou operário, dos lucros que entre nós proporciona qualquer lavoura, pequena que seja, qualquer pequena indústria, da segurança individual, da liberdade para qualquer trabalho como para professarem seu culto, das garantias de locomoção e da facilidade de transportes, etc., etc.^{vi}

O ápice da promoção do Rio Grande do Sul em favor do cancelamento do Decreto Prinetti e da retomada do intenso fluxo de emigração ocorreu com a visita do Rei da Itália à exposição sulina. Com o desejo de conquistar a simpatia do Rei da Itália para o estabelecimento dos vínculos anteriores ao processo de emigração italiana e colonização rio-grandense, Guilherme Moutier destacou que Júlio de Castilhos batizou uma das colônias do Rio Grande do Sul de Garibaldi em homenagem ao italiano Giuseppe Garibaldi que compartilhou dos combates da Revolução Farroupilha.

A uma d'estas colônias elle deu o nome de Garibaldi para que seja sempre lembrado que o intrépido italiano dedicou os mais bellos annos de sua mocidade em auxiliar a causa santa dos rio-grandenses, sedentos de bem estar e liberdade.^{vii}

Compreendendo que as discussões entre defensores e detratores da emigração peninsular para o Brasil era plenamente conhecida pelo governo do PRR, conforme nos demonstra o editorial do periódico *A Federação* de 15 de outubro de 1906 “Os que tem inscripto contra a emigração para o Brasil, ou fizeram intencionalmente falseando os factos por motivos que não denunciava ou apenas muito superficial e erradamente

conheciam o problema”,^{viii} a exposição rio-grandense buscava tornar o Estado e seu contexto econômico, político, social e cultural mais conhecido entre os italianos com a finalidade de alterar o valor concedido a este na Itália.

Tenho recebido também muitos cartões, pedindo exemplares d’esse livro e muitos são as informações que meus colegas e eu temos prestado a aquelles que já se decidiram a partir para o Brazil, em demanda do Rio Grande do Sul, que ameaça agora ser melhor conhecido pelos italianos e ter outro valor. Aos 200 e tantos comissários estrangeiros, que aqui estiveram, representando quase todas as nações do mundo, foram também distribuídos exemplares, bem como aos senadores e ministros que acompanharam M. M. os Reis da Itália, na visita que fizeram a Exposição em outubro ultimo.^{ix}

Mesmo que a medida de suspensão das partidas subvencionadas, implementada pela Itália, não tivesse uma relação direta com o Rio Grande do Sul e, sim, com o contexto do imigrante italiano em São Paulo, ela confirmava uma imagem e um juízo bastante negativo do Brasil, não como *el paese della cucagna*, de abundância, da propriedade da terra e da ascensão social, mas, sim, da exploração, dos maus-tratos, se não da escravidão. Tanto a obra de Buccelli, quanto a exposição buscavam apresentar o Brasil, ou essencialmente o Rio Grande do Sul, como uma terra de igualdade, oportunidades e materializações de sonhos, proporcionando uma crítica clara à visão construída pelos detratores da emigração da realidade brasileira e do Rio Grande do Sul que, para o governo Borges de Medeiros, era corrompida e advinda da ignorância ou mesmo da calúnia dos jornalistas, intelectuais e políticos italianos. Por fim, para encerrar a visita realizada em 30 de abril pelo Rei italiano, à sua esposa, agradecendo a visita Real, foi oferecido, em nome da América Latina, um buquê de flores naturais.

Ao proprio Rei não vacillou Moutier falar sobre o Rio Grande do Sul e fazer uma breve allusão a Garibaldi e seus primeiros passos na arte da Guerra, ensaiados em território rio-grandense.^x

S. M. ouviu-o attentamente e prometteu ler a obra que lhe era offerecida. Havendo o Rei muito se interessado pela nossa colecção de pedras, Moutier, com um d’aquelles rasgos de gentileza que tanto o recommendamoffereceu visitante uma das pedras (uma grande amethista) que mais lhe havia agradado. Como era de esperar, S. M. não aceitou, mas confessou-se penhoradíssimo.^{xi}

Quanto ao Rei, após este demonstrar curiosidade e interesse a uma exposição de mármore e outros minerais de valor, além de uma rica coleção de madeiras de lei, fora oferecida como presente uma ametista que havia lhe agradado, presente por ele recusado. Entretanto, conforme as palavras de Murillo Furtado, o objetivo maior da

exposição parecia ter sido alcançado, ou seja, uma possível revogação do Decreto Prinetti,^{xii} “Eu provejo nisso tudo a revogação do celebre Decreto Prinetti”.^{xiii}

Conclusão

Podemos dizer que, seja evocando passado e raízes em comum através da figura de Giuseppe Garibaldi, ou através dos comentários sobre o contexto social, econômico e político do Rio Grande do Sul ou, principalmente, da propaganda das condições adquiridas pelos emigrantes italianos que atravessaram o Atlântico rumo às terras rio-grandenses em busca da concretização de seus sonhos na propriedade da terra, da prosperidade na atividade comercial ou na fortuna da indústria, observamos uma interessante dinâmica na participação do Rio Grande do Sul na *L'Esposizione Internazionale del Sempione*.

A referida exposição tornou-se para o governo e o estado do Rio Grande do Sul não apenas uma simples ferramenta de promoção comercial na busca de novos mercados para os gêneros nele produzidos, mas um elo entre o estado sulino e a Itália, com a intenção de promover a revogação das restrições impostas pelo governo italiano à emigração e, com isso, estimular o fluxo de emigrantes ítalos para essa região em particular.

Compreendemos que, para além da dimensão econômica, houve, aliada a esta, uma estratégia de propaganda do Estado e um interesse político de revogar o Decreto Prinetti, estabelecido naquele período na Itália e que estaria dificultando a emigração subvencionada de italianos para o Brasil.

Percebemos que os produtos expostos possuíam grande identificação com os gêneros agrícolas e industriais particularmente produzidos na denominada região colonial italiana.

A referida exposição propunha também propagandear a filosofia política do governo de então, Borges de Medeiros, em sua dimensão positivista, principalmente em torno do regramento e controle social, da centralidade do estado nos assuntos econômicos e de configuração da propriedade da terra (via colonização dirigida), bem como do incentivo à economia familiar e às pequenas indústrias (agroindústrias).

A revogação do Decreto Prinetti era entendida pela esfera pública rio-grandense como fundamental aos interesses do povoamento e colonização, bem como de sua

conseqüente, a produção de alimentos e os seus processos agroindustriais. O intenso fluxo de emigrantes italianos direcionados para a Argentina e outros países do continente americano, além de propiciar o desenvolvimento econômico desses territórios, poderia servir de atração emigratória para os imigrantes já estabelecidos no estado.

Desse modo, percebemos que houve um grande investimento de estado, no caso, o do Rio Grande do Sul, por ocasião da referida exposição, bem como buscou-se transnacionalizar processos produtivos e identitários, viabilizar uma contra-propaganda para fazer frente à existente na Itália daquele período, a qual acusava os maus tratos e as condições precárias dos imigrantes principalmente nas zonas cafeeiras. Enfim, a presença do Rio Grande do Sul nesse evento, tão amplamente difundido pelo jornal *A Federação* - órgão oficial do governo do estado no período, mesclou vários processos aglutinados na dimensão migratória e nos interesses públicos em torno dela.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe; REXAUX, Maria Luiza. Caras e modos dos migrantes e imigrantes. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe. *História da vida privada – Império: a Corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 291-336.

ALIANO, David. Brazil through Italian Eyes: The Debate over Emigration to São Paulo during the 1920s. Torino, *Rivista internazionale di studi sulle popolazioni di origine italiana nel mondo (Altreitalie)*, Number 31, p. 87-108, July-December, 2005.

BENEDUZI, Luís Fernando. Alteridade e estranhamento: a figura do “novo negro” na imigração italiana no Brasil. Universidade de Caxias do Sul (UCS), *MÉTIS: história & cultura* – v. 13, n. 27, p. 71-90, jan./jun. 2015.

BENEDUZI, Luís Fernando. *Schiavi bianchi e prigionieri delle fazendas: una lettura del processo migratorio in quanto spazio di morte e distruzione dell'umano*. In: CANNAVACCIUOLO, Margherita; PALADINI, Ludovica, ZAVA, Alberto. *L'America Latina: La violenza e Il racconto*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2012, -.107-127.

CENNI, Franco. *Italianos no Brasil: "andiamo in Mérica"*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

IOTTI, Luiza Horn (Org.). *Imigração e colonização: legislação de 1747 a 1915*. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul; Caxias do Sul: Educs, 2001.

TRENTO, Ângelo. *Do outro lado do Atlântico: um século de imigração italiana no Brasil*. São Paulo: Ed. Nobel, Instituto Italiano de Cultura, 1989.

ⁱ A Federação, Porto Alegre, 10 de abril de 1906. Ano 1906 - Arquivo 00085. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 1º março. 2016.

ⁱⁱ Site oficial da Exposição Universal de 1906. Disponível em: <<http://mi1906.ning.com/>>. Acesso em: 1º março. 2016.

ⁱⁱⁱ A Federação, Porto Alegre, 16 de maio de 1906. Ano 1906 - Arquivo 00113. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 1º março. 2016.

^{iv} Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul. Arquivo Borges de Medeiros. FURTADO, Murillo. Carta. Milão, Itália. 23/9/1906. 2 folhas. Documento 12143. Grifo nosso. Descritos: Política internacional, Partido Republicano Rio-Grandense.

^v Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 3 de setembro de 1906. Ano 1906 - Arquivo 00206. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 1º março. 2016.

^{vi} Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 3 de setembro de 1906. Ano 1906 - Arquivo 00206. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 1º março. 2016.

^{vii} Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 29 de agosto de 1906. Ano 1906 - Arquivo 00202. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 1º março. 2016.

^{viii} Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 15 de outubro de 1906. Ano 1906 - Arquivo 00239. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 1º março. 2016.

^{ix} Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul. Arquivo Borges de Medeiros. FURTADO, Murillo. Carta. Milão, Itália. 12/11/1906. 2 folhas. Documento 12144. Descritos: Política internacional, Partido Republicano Rio-Grandense.

^x Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul. Arquivo Borges de Medeiros. FURTADO, Murillo. Carta. Milão, Itália. 12/11/1906. 2 folhas. Documento 12144. Descritos: Política internacional, Partido Republicano Rio-Grandense.

^{xi} Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 17 de dezembro de 1906. Ano 1906 - Arquivo 00291. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 1º março. 2016

^{xii} “Como é de seus hábitos, o rei d’Italia não aceitou, confessando-se penhoradíssimo. Estes factos parecem indicar a previsão de ser revogado o celebre decreto Prinetti, contrário a imigração para o Brasil”. *A Federação*, Porto Alegre, 17 de dezembro de 1906. Ano 1906 - Arquivo 00291. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 1º março. 2016.

^{xiii} Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul. Arquivo Borges de Medeiros. FURTADO, Murillo. Carta. Milão, Itália. 12/11/1906. 2 folhas. Documento 12144. Descritos: Política internacional, Partido Republicano Rio-Grandense.

A PALAVRA DO PASTOR: DESCRIÇÕES, PRESCRIÇÕES E ESCRITA PASTORAL EM UMA DIOCESE PARANAENSE (1930-2005)

Jael dos Santos

Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História, UNIOESTE –
Universidade Estadual do Oeste do Paraná –, Campus de Marechal Cândido Rondon

Introdução

O presente texto visa a construir um quadro sobre o alcance de algo que aqui se designa por “escrita pastoral”. Antes de apresentar definições enciclopédicas, o objetivo é mapear elementos presentes na escrita de dois bispos católicos, Dom Carlos Eduardo Saboia Bandeira de Melo¹ e Dom Agostinho José Sartori², que atuaram como bispos, respectiva e sucessivamente, na atual Diocese de Palmas/Francisco Beltrão.³

As fontes estão constituídas por um conjunto de “cartas pastorais”, escritas por ambos em tempos diferentes e com referenciais distintos. Ainda que com objetivos semelhantes e formas muito parecidas de ordenação de escrita, elementos que convergiram para a ideia de “pastorear” e “santificar” o público católico na região que administravam, observa-se o esforço de compreensões complexas sobre as perspectivas e possibilidades de inserção na sociedade local. Notadamente, forma e conteúdo abrem brechas de construção hermenêutica de ler, constituir e fomentar as relações que o

¹ Dom Carlos Eduardo Saboia Bandeira de Melo nasceu em Petrópolis-RJ, em 1902. Foi ordenado frade pela Ordem dos Franciscanos, em 1925. Assumiu a Prelazia de Palmas em 1936, permanecendo à frente dela até 1969, ano de sua morte.

² Dom Agostinho José Sartori nasceu em 1929, no município de Capinzal-SC. Foi ordenado sacerdote da Ordem dos Capuchinhos, sagrado bispo em 1970, e permaneceu na função até sua renúncia, em 2005, aos 70 anos. Faleceu em 2012.

³ A Diocese de Palmas, de 1930 a 1959, era uma prelazia, a qual abrangia um território muito vasto – compreendia o atual Sudoeste do Paraná e o Oeste de Santa Catarina. Em 1959, foi elevada a diocese, e deixou de ter o Oeste de Santa Catarina sob seus desígnios, uma vez que a Diocese de Chapecó também foi criada. De 1969 a 1988, a base da Diocese esteve assentada somente em Palmas, situação que foi mudada em 1988, pois, devido a questões de ordem pastoral e geográfica, a diocese passou a ter uma sub-sede, em Francisco Beltrão.

mundo social faz surgir. A carta pastoral, portanto, apresenta um modelo narrativo⁴ de explicação sobre o mundo, mas com a perspectiva da revelação⁵ posta em primeiro plano.

Os termos anteriormente elencados (pastorear e santificar), por sua vez, assim o foram por estarem intimamente ligados às atribuições bispais, ou ao *munus*, que é como é designado o conjunto de atribuições de um bispo. Em grande medida, a figura do bispo também incorpora a ideia da governabilidade e do gerenciamento, algo que se encontra embutido na origem da palavra que define o cargo. A palavra bispo deriva do vocábulo grego *episcopos*, ou “aquele que olha por cima”. Na época das peregrinações paulinas, o termo também era usado para designar os vigilantes e inspetores. No Novo Testamento, o termo aparece pela primeira vez em duas passagens, Filipenses 1,1 e 1Timóteo 3,1-7 (BÍBLIA SAGRADA, 1995, p. 1503-1507, 1521-1524). Marcello Semeraro (2003, p. 81-82) aponta que nessas passagens ocorre a primeira aparição de algumas estruturas hierárquicas na Igreja primitiva, ainda que não haja clareza acerca daquilo que a função, de fato, designaria, e se esse cargo seria superior ao dos anciãos ou demais presbíteros.

Não obstante, tais elementos – a ideia de haver o pastoreio, a santificação e a realização deífica no mundo – tornaram-se historicamente canais fundantes daquilo que se designa como “tradição doutrinária cristã” (PELIKAN, 2014, p. 135-234). Por sua vez, o elemento que liga esses tempos distintos, seja no âmbito literário, ou mesmo naquilo que tange ao aspecto que se dedica à leitura do “factual” é a carta. A carta, historicamente, é o meio de comunicação mais elementar da Igreja Católica. Gennaro Bove aponta que tal forma de escrita é o elemento que transpõe, no âmbito da Igreja, a reflexão privada ao ambiente público.

⁴ Paul Ricoeur trabalha com a ideia de “círculo hermenêutico” para definir o conjunto de movimentos que são necessários para a elaboração e recepção da narrativa. Para o autor, existe uma relação intrínseca entre o “narrar” o “viver”. As leituras sobre o mundo seriam uma ponte entre a experiência e a consciência (RICOEUR, 1994, p. 110-118).

⁵ Por revelação, pode-se entender a compreensão teológica que postula a possibilidade de contato racionalmente orientado entre o homem e o “mistério”, que seria Deus. A revelação se apresentaria de quatro formas, nestes termos: pela natureza, a partir da leitura de que o mundo possui uma ordem natural, da qual o homem faz parte devido ao amor de Deus; pela história, a partir da ideia de que os fatos históricos revelam os desígnios da aliança entre criador e as demais criaturas. O ser humano possui uma atribuição fundante nesse ponto, pois seria a criatura capaz de “ler” os sinais de Deus no *continuum* histórico; a terceira forma seria a profecia, pela qual indivíduos de grande capacidade e fé receberiam o dom de compreender Deus e o seu plano para a humanidade; por fim, para a teologia cristã, a mais fundamental forma de revelação é a “crística”, ou seja, a que se fez pela presença de Cristo e do “novo mistério pascal”, que seria a salvação humana pela imolação do cordeiro da nova aliança (FISICHELLA, 2003, p. 663-664).

Nesse sentido, para contemplar os objetivos do texto, dois movimentos são necessários: o primeiro tratará do uso desse modelo de escrita em função dos referenciais de cada um dos bispos; o segundo movimento terá como centro a perspectiva doutrinária, tendo em vista o tipo de sociedade a ser construída no Sudoeste do Paraná. Destaca-se, novamente, que é a partir desse jogo de relações que se pode compreender o fazer-se de uma forma de “ser igreja”, e, ainda que pareça imóvel, a volubilidade de determinadas convicções como respostas ao mundo concreto que estava diante das portas de uma diocese estruturada em função de uma região extremamente complexa. Não obstante, se está lidando com expressões de indivíduos que também mantinham ideias diferentes sobre o “ser Igreja”, expostas a partir dos seus “espaços de experiência” e “horizontes de expectativas” (KOSELLECK, 2006).

1. De Campos de Palmas a Sudoeste do Paraná (1830-1960)

Para um melhor acompanhamento do pano de fundo que marca a atuação dos bispos, delineia-se um breve resumo da história regional e da relação dela com a Igreja Católica, de 1830 a 1960. Dom Agostinho assumiu em 1970, mas sua escrita será abordada de outra forma. A história da região é extremamente rica e complexa, mormente pelas intensas mudanças que sofreu no período elencado.

A história da Igreja na região Sudoeste do Paraná, até meados da década de 1950 ainda conhecida como Campos de Palmas, inicia com aquilo que se designou como “descoberta” da região. Em 1836, fazendeiros de Guarapuava estenderam os domínios de suas fazendas a oeste, e já em 1838 a primeira paróquia foi erigida. A partir dessa influência, Palmas tornou-se, por suas características, uma cidade com grande ligação com a sociedade do “Paraná Tradicional” campeiro. Até as primeiras décadas do século XX, a composição populacional da região correspondia a um modelo de sociedade comum no Brasil – observava-se a presença de uma elite local pouco desenvolvida e de grande número de indígenas, ex-escravos e miscigenados, os “caboclos”.

Notório era que essas populações desenvolveram, historicamente, um arcabouço cultural de grande força social, o qual tinha na religiosidade uma de suas maiores bases. Não obstante, nesses meandros observa-se que tal religiosidade pouco devia à igreja oficial, nos seus contornos mais expressivos. Não foi fortuita a amplitude da Guerra do Contestado (1912-1916) e seu teor religioso, como também, do mesmo modo, não foi de ordem apolítica o apoio da Igreja ao combate aos sertanejos. Isso também se deve ao

modo como a Igreja brasileira passou a se estruturar desde o final do XIX, tendo por base pressupostos reformadores, os quais se enrijeceram após a quebra do padroado régio.⁶

A reforma católica atinge Palmas a partir de 1903, com a chegada dos frades franciscanos alemães à região, alinhados aos pressupostos reformadores. Entre 1903 e 1933, os frades tentaram levar adiante o aspecto missionário e normatizador junto à paróquia de Palmas, fato que resultou na criação da Prelazia de Palmas, em 1933. O primeiro administrador eclesiástico foi Dom Carlos Eduardo Saboia Bandeira de Melo, o primeiro bispo cuja escrita será analisada. Esse religioso, por sua vez, era expressão de anseios reformadores, presentes em suas práticas e posturas, consideradas, devido à sua origem familiar e social, “nobres” pelo clero da região.⁷

A partir da década de 1930, o Paraná mudou consideravelmente seu perfil governamental. De uma sociedade campeira, no período varguista, sobretudo, novas perspectivas de construção socioeconômica passaram a ser vislumbradas. De início, observa-se a emergência de novos setores econômicos, bem como grupos financeiros distintos se fazerem presentes. Surgiram os grupos ligados à incipiente industrialização, mas sobretudo outros, ligados à exploração da madeira e à colonização, que mudou de modo significativo as regiões ocidentais do estado (SALLES, 2004. p. 96). Outro objetivo era favorecer a mudança no perfil sócio-histórico dessas regiões, sobretudo o do caboclo, o qual era considerado inapto por seus valores ditos pouco produtivos.

O governo do Paraná acompanhou tais questões, mas, como se constata, estava muito mais interessado em acomodar os interesses políticos e econômicos de apoiadores, do que propriamente instituir uma política efetiva de exploração e reocupação.⁸ Além disso, as questões que se desdobravam na região estavam longe de

⁶ Tal processo foi estabelecido em função da ideia de “reforma”, ou “romanização”, que surgiu na Europa a partir do Concílio Vaticano I, com a ideia de atualizar o Concílio de Trento. No Brasil, essa reforma atingiu em cheio uma Igreja Católica que passava por uma enorme crise financeira e humana. De imediato, o objetivo foi reformar seus quadros, e aumentar o campo de ação da elite eclesiástica nacional. Os resultados da reforma foram a reafirmação da catolicidade nacional, em 1930, com o Centro Dom Vital e a aliança com o governo Vargas (AZZI, 1983, p. 15-16).

⁷ Afirmção feita por um dos padres que atuou junto à uma associação de padres estrangeiros, a ASSESOAR – Associação de Estudos e Assistência Rural –, na região Sudoeste do Paraná. Tal entidade passou a atuar na espacialidade a partir de 1965, com vistas a aplicar as reformas conciliares junto a camponeses.

⁸ Utilizo o termo “reocupação” devido ao fato de que já havia populações no território dos Campos de Palmas, ainda que fossem em número reduzido.

ser simples, vide a criação de colônias militares⁹ em territórios sob litígio, a posse de terras irregulares e a acomodação de sujeitos nesses espaços.

Entre as décadas de 1940 e 1960, a população do Sudoeste subiu de 17.240 habitantes para cerca de 300.000 pessoas. Elas vinham, em sua maioria, de regiões mais ao sul, em busca de terras e perspectivas de manutenção da vida no campo (SCHREINER, 2002, p. 83). Essas questões fizeram com que ocorresse a Revolta dos Posseiros, de 1957, no Sudoeste do Paraná. Tal conflito se deu pela ingerência do Estado no processo de atração e acomodação de sujeitos na região. Notória, ao final desse processo, foi a memória social que se construiu na região. Observa-se isso claramente ao atentar para a narrativa de sujeitos e em memoriais nos municípios. Por outro lado, como o conflito teve resultados, como a demarcação das terras, em 1963, por intermediação da própria presidência da República, o formato da pequena propriedade permaneceu sendo o mais comum.

Tais processos, sinteticamente elencados, compõem um enredo que teve a Igreja Católica como uma participante extremamente ativa, como se perceberá mais adiante. A demarcação desses campos de força diz muito sobre o modo de ordenação da escrita pastoral. A própria escolha dos bispos, arrisco dizer, é muito mais tributária de uma leitura da instituição acerca do universo de relações objetivas, do que a compreensão de que um suposto domínio doutrinal bastaria.

A situação sugere a necessidade de uma análise mais complexa sobre a história da Igreja, que é o caráter plural que ela apresenta, ainda que pareça uma instituição que preserva certa homogeneidade. Conforme Anton Weiler, há muitas Igrejas dentro de uma mesma Igreja, e muitas disputas em torno do saber autorizado, da ação legítima. A Igreja, conforme o autor, está “indissolúvelmente” perpassada por “toda espécie de subjetividades, tanto pessoais como sociais” (WEILER, 1971, p. 806). Para além das subjetividades, alguns elementos são constantes, outros radicalmente diferentes. É aquilo que se observará a seguir, primeiramente a partir da análise do perfil de escrita de Dom Carlos Eduardo, e, depois, de Dom Agostinho Sartori. Nesses meandros, semelhanças e diferenças serão destacadas.

⁹ Destacam-se as colônias dos rios Chopim e Chapecó, em meados de 1880, e a Colônia Agrícola General Osório – CANGO –, em 12 de maio de 1943.

2. Dom Carlos Eduardo: um bispo reformador em uma região contestada (1933-1969)

A região dos Campos de Palmas foi o principal palco do conflito do Contestado. Foi na junção entre essa região e os Campos de Irany, próximo à cidade de Lages-SC, que as maiores movimentações ocorreram. Na cidade de Palmas, inclusive, houve a preparação das tropas para os momentos finais do embate. Nesse momento, a paróquia estava sob os cuidados dos franciscanos alemães, em franco processo de tentativa de reforma religiosa da população. E em que termos ela se dava?

Três elementos são destacáveis: 1) tentar alinhar o catolicismo do gentio com as diretrizes que emanavam da Santa Sé, daí a reforma também ser designada como “romanização”; 2) trabalhar junto aos caboclos, principalmente, no sentido dos sacramentos, da sua necessidade e os pressupostos da autoridade eclesial; 3) proporcionar à população a demarcação de espaços de sacralidade, pois a população não teria muita identificação com a capela, com o sacrário, enfim (MELO, 1943; NEUHAUS, 1915). A Guerra do Contestado apresentou uma simbiose bastante pungente com a religiosidade. Foi ela a responsável pela arregimentação das tropas, e o principal combustível no processo de constituição das resistências.

Dom Carlos Eduardo assumiu a Prelazia de Palmas em 1936, três anos após a fundação da mesma. Nesse momento, passou a exercer a função de prelado, assumindo somente a partir de 1959¹⁰ funções de bispo de Palmas. Em 1941, porém, foi eleito bispo de Girba, mas não de Palmas, muito devido ao fato de a prelazia não possuir uma estrutura para ser diocese. Sua escolha diz muito sobre aquilo que a Igreja Católica paranaense pensava sobre a região dos Campos de Palmas, sobretudo levando em conta sua formação, em Blumenau-SC, a partir do seminário da Ordem dos Franciscanos, uma das ordens mais ativas no processo de afirmação da reforma católica. Entre 1934 e 1936, exerceu o cargo de Definidor Provincial da Imaculada Conceição do Brasil. Foi durante o exercício desse cargo que foi nomeado administrador apostólico da recém-criada Prelazia de Palmas.

O perfil eclesial do então prelado Carlos Eduardo se mostrou de forma bastante evidente na sua escrita pastoral. Aliás, trata-se de uma marca dos bispos reformadores brasileiros o trato com as letras, a grande eloquência e o preparo teológico. Esses

¹⁰ Data da elevação da Prelazia de Palmas a diocese.

elementos não são aleatórios, sobretudo se levarmos em consideração as bases nas quais o perfil teológico reformador romanista vai se assentar. Vejamos isso a partir da escrita de algumas de suas cartas pastorais.

Em 1936, quando fez circular seu primeiro escrito mais robusto, Dom Carlos Eduardo apresentou os requisitos que o colocaram onde estava: a ordem, a hierarquia e a obediência: “por mercê de Sua Santidade o Papa Pio XI gloriosamente reinante” (MELO, 1936, p. 3). Esse aspecto, cabe estabelecer de antemão, é situacional, e variou entre os dois bispos. Embora ambos dessem graças à Igreja, e o discurso da autoridade seja reforçado em vários momentos, sobressai o argumento do temor pelo fardo que assumiam, aliado à perspectiva da resignação pela obediência. Segue o texto da sua primeira carta pastoral, escrita em 1970, a qual apresenta os pressupostos do seu futuro governo:

Dentre as muitas coisas que poderia dizer numa ocasião como esta, que se impõe pela majestade e por seu misterioso significado, direi algumas que me vieram à alma nos últimos 60 dias. Avesso por natureza a tudo quanto possa parecer promoção, ocupado com os trabalhos da minha congregação dos capuchinhos do Paraná e Santa Catarina, e ciente das dificuldades dessa época, em que toda grandeza e originalidade parecem estar sob contestação, nada estava tão longe das minhas aspirações e dos meus desejos que a sagração para bispo de Palmas. Os sentimentos que me invadem a alma são os mais contrastantes, pois sinto-me possuído de espiritual trepidação, profunda consolação e imensa gratidão. Acredito, porém, que não convém ao homem ter medo, pois tê-lo é descreer da providência. Não é medo do que se trata, mas de espiritual e humilde perplexidade diante da desproporção entre o sujeito e o objeto, isto é, diante da grandeza do ministério e da pequenez do ministro.

Nunca foi fácil reger o povo de Deus, mas creio muito mais difícil nos nossos dias, em que mesmo os homens chamados ao ministério episcopal são vítimas de abusos de autoridade e outros estão à cata de promoção pessoal, na busca por serem pastores de uma verdadeira oligarquia espiritual – como saber disso e não sentir perplexidade? (SARTORI, 2004, p. 96-97).

A partir desse texto, Dom Agostinho, ao passo que expunha o sentimento do temor e da pequenez, também realizava uma leitura ampla acerca daquilo que seria assumir o cargo de bispo de Palmas. Pesa em sua compreensão sobre o fardo da missão também o momento histórico crítico que o Brasil estava vivendo: o regime militar (CHIQUIM, 2005, p. 268). A autoridade, a partir desse escrito, é relativizada com base na ideia de que mesmo a Igreja Católica poderia utilizá-la de forma abusiva. Essa compreensão de Igreja é uma característica da reavaliação pela qual a instituição passou a partir do Vaticano II (1962-65), e, no caso da América Latina, a partir dos CELAM's – Conclhos Episcopais Latino-Americanos. Em 1970, dois já haviam sido realizados,

um no Rio de Janeiro, em 1955, e o segundo em Medellín, em 1968 (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 2005).

Entre os bispos reformadores, sempre se sobressaiu o discurso proveniente do Vaticano I. A reforma iniciada por Pio IX buscou reascender de forma ativa os pressupostos emanados de Trento, a doutrina tridentina. Dois documentos significativos nesse sentido, escritos por esse Papa, foram as encíclicas *Quanta Cura* e a *Syllabus Errorum*, ambas de 1864. Nelas, Pio IX apontou os “erros da modernidade”, que são, mais precisamente, o liberalismo, o laicismo, o naturalismo e, sobretudo, o comunismo.¹¹ Ainda que o alcance desses documentos tenha sido questionável, bem como as reformas propostas pelo Concílio Vaticano I, convocado por Pio IX em 1869, a ideia de restauração permanece.

A princípio, creio que essas referências, sobretudo naquilo que tange ao aspecto comparativo, sinalizam, com certa segurança, os caminhos que Dom Carlos Eduardo queria que sua igreja percorresse. Nesses termos, em sua primeira carta pastoral, para além da obediência, ressaltou os elementos que fariam parte do programa de construção da prelazia. As bases do texto sugerem a possibilidade de construção de uma noção de progresso para a região, sobretudo a partir do aspecto religioso. A ideia fundamental seria a de – como provocação – conscientizar os habitantes acerca do seu atraso, e, finalmente, sugerir a forma de sua superação. Um primeiro posicionamento seria “identificar os sujeitos do espaço”, “as suas necessidades” e, sobretudo, preveni-los acerca dos caminhos a serem evitados. Seguem as considerações de Dom Carlos Eduardo:

Oh! si não conheço as necessidades materiais e moraes do vosso peregrinar na terra! Vejo-vos lutar pelo pão quotidiano. Vejo, a custo, enfileirarem-se na nossa sede as vossas moradias. Vejo o afã na extensão das fazendas vossas. Vejo os agricultores madrugarem antes do nascer do sol, crestarem-se no ardor do meio-dia, para só quando sol posto largar o arado e a enxada. Vejo os operários estenderem mãos suadas às ferramentas nas suas oficinas. Vejo boiadeiros e tropeiros tangendo, dias a fio, suas numerosas tropas no estendal das estradas vossas. – Mas, vejo mais. Vejo pobres moradores do sertão, mourejando nas suas cabanas de sopapo, estenderem-se no duro chão de barro, cobrirem a si e os seus com trapos de pelegos ou ponches e desfiar-

¹¹ Giacomo Martina, como membro da Igreja, pois é padre, aponta que esse documento, até o presente, é tratado como um erro da cúria. Notório nesse processo foi a tentativa de correção de rumos que a Igreja deu a partir da encíclica *Rerum Novarum*, publicada em 1891, pelo sucessor imediato de Pio IX. Esse documento energiza as possibilidades do catolicismo de forma ativa, e não reativa, que foi a posição assumida por Pio IX, e até mesmo a convocação do Vaticano II (1962-1965) (MARTINA, 1996, p. 235-245).

se, cozendo seu pão roscado nos ninhos abandonados de cupins, e chupando a erva nas cuias de marmeleiros (MELO, 1936, p. 5).

No texto está presente um exame sobre o perfil da prelazia, os seus sujeitos e os seus modos de ser e viver. Aparece, também, a perspectiva de construção de uma comunidade de sentidos e de sentimentos com os habitantes da prelazia. Sua preocupação se volta, de modo especial, para aquilo que ele designa como “moradores do sertão”, vitimados pelas condições do meio. O fragmento, porém, não termina as suas considerações com tais leituras. Essas, na realidade, preparam o leitor para aquilo que segue, que é uma recomendação sobre um dos motivos desse atraso, aqueles que se aproveitam dele, e, por conseguinte, as forças sociais capazes de mudar a situação:

Lembrai-vos! Esta fé foi levada aos Campos de Palmas, quando nenhum pregador de falsas crenças se arriscava a embrenhar-se nos pinheirais e taquarais do interior. [...]. E esta mesma fé, que ouvireis também da minha boca, é pregada em toda a extensão do imenso território brasileiro e em toda a vastidão do globo, desde que o cristianismo começou a existir (MELO, 1936, p. 5-6).

Dom Carlos Eduardo compreendia, e isso é algo que transpareceu durante toda a sua produção escrita como bispo de Palmas, que havia a necessidade da Igreja posicionar-se em relação à população, não somente em termos de manutenção espiritual, mas principalmente naquilo que tange ao gerenciamento dessa população. Os seus esforços políticos foram marcantes, por exemplo, quando na vinda da CANGO para a região, bem como no processo de acomodação da população migrante, já destacada em escritos aqui citados, como sendo portadora de “valores superiores”.

Dom Carlos Eduardo foi bispo de Palmas durante o Vaticano II, tendo participado do Concílio. Tal evento, de acordo com aquilo que escreveu a respeito, foi permeado por um clima de imensa tensão. Na realidade, sua elaboração pegou de surpresa os setores mais conservadores da Igreja. O falecimento de Pio XII, um papa de posições bastante conservadoras, cujo pontificado abrangeu o período da Segunda Guerra Mundial, e a eleição de João XXIII, um papa já bastante idoso, pareciam indicar um período de relativa estabilidade para a Igreja Católica. As reformas do Vaticano II atingiram a Igreja em múltiplas frentes, mormente no aspecto litúrgico: as missas passaram a ser rezadas de frente para o público; a língua vernácula passou a ser o padrão; os leigos passaram a participar do rito, com leituras, e ocupando também o altar; e as igrejas passaram por uma purificação imagética, tendo Cristo crucificado como ponto principal do altar.

Dom Carlos passou boa parte de sua trajetória episcopal tentando processar essas transformações. Todavia, também compreendia que a mudança deveria ser orientada pela firme base da revelação, do rito e da obediência. A dura realidade da circunscrição que administrou, porém, o fez confrontar-se de forma constante com o projeto de igreja que julgava ideal. O ponto nodal seria fazer com que os fiéis compreendessem a profundidade espiritual, a beleza e o sentido das palavras litúrgicas. Esse ponto se mostra candente em documento escrito por ocasião da passagem dos 25 anos de sua atuação em Palmas. Em tom de lamento, Dom Carlos Eduardo apontou que houve uma batalha incansável pela construção de uma concepção sólida de cristianismo, a qual, para ele, residia no sentido, no mistério e na contemplação. Conforme o religioso:

Desde o início também quisemos e insistimos na participação ativa dos fieis na Santa Missa, e várias vezes até indicávamos a Nossos Padres o modo prático de alcançar isto, mesmo quando estão de um só em alguma capela. [...]. Sabei o que é a Missa! Quantos não sabem! Quantos pensam em só existir externamente! Dia e noite, a todo instante, se pensamos nisto ou não estamos mergulhados no mistério da Santa Missa (MELO, 1961, p. 7).

É notório que tal assimilação de forma alguma foi fácil, e sempre vista com grandes ressalvas: não foram poucas as reclamações que Dom Carlos apresentou sobre o bom uso da música sacra, do pouco apuro e da pouca persistência em relação ao trabalho teológico com o “caboclo”, sobre o comprometimento por ele considerado mais físico do que espiritual dos religiosos que atuaram na região, dentre outras. A superação, para ele, quase sempre deveria ser mediada pela clareza teológica e pela firmeza na doutrina. Parte dessas balizas foi superada. Todas essas questões foram elencadas em uma de suas cartas pastorais, emitida por ocasião dos 25 anos de sua administração eclesial na região:

Perante os olhos de todos, esta zona, que há 25 anos praticamente era sertão, apresenta-se modificada. Cidades, muitos novos municípios, estradas, indústrias, atividades múltiplas rurais, comércio. A prelazia desdobrou-se em duas dioceses. Das quatro paróquias em que estava dividida, fizeram-se 38. Em vez de 9 sacerdotes a mourejar penosamente, enumeram-se hoje 93. Dentre eles, os sacerdotes, digamos, nativos, porque, sendo seculares formam o clero próprio delas. Ambas ostentam os seus seminários, promessa fagueira para o futuro. Além dos RR. PP. franciscanos, vieram os missionários da Sagrada Família, jesuítas, capuchinhos, missionários do Sagrado Coração, palotinos. Quatro casas se fundaram de formação religiosa (MELO, 1961, p. 11).

Dom Carlos Eduardo, ainda que tivesse sido, ao final da vida, um bispo que resistiu em incorporar a interpretação emanada do Vaticano II, também há de se reconhecer, tentou compreendê-la a seu modo. Sua leitura sobre a necessidade de, para além de impor o “sentido da missa”, estabelecer o ar professoral, posto no didatismo da

interrogação, revela a atitude de um sujeito que buscou compreender as mudanças a seu modo. Sua abnegação não se deu em função de sua crença no novo, mas em prol de uma ideia de igreja que ele sempre manteve e que julgava imutável. A principal marca era a obediência, e o entendimento de que Roma era o alicerce da instituição.

Dessas escolhas, algumas contradições acabaram por surgir, sobretudo naquilo que se refere à potencialidade de mudança do meio, das condições reais dos indivíduos que habitavam os Campos de Palmas. Elas estavam ocorrendo, e marcadas por episódios de grandes tensões sociais, que se deram entre os habitantes locais e os migrantes, entre esses e as companhias de terras – situação que fez eclodir a Revolta dos Posseiros de 1957 –, e, já durante a década de 1960, entre a Igreja, que se configurava mais ativa, e as classes dirigentes. O modelo de igreja de Dom Carlos, assim como o *corpus* filosófico que o sustentou, apresentava descompassos com as necessidades do homem concreto da agora Diocese de Palmas. Quando Dom Carlos faleceu, em 1969, procurou-se um novo perfil de bispo, o qual deveria estar ciente das complexidades de uma diocese considerada “complicada”.

3. Dom Agostinho José Sartori: um bispo progressista em uma região de conflitos agrários (1970-2005)

Conforme dito anteriormente, o novo bispo de Palmas deveria ser um sujeito mais ativo, imbuído de uma nova postura pastoral, principalmente. Sobressaiu-se, entre os nomes, o do padre José Benito Sartori, principal dirigente da ordem dos capuchinhos e primeiro subsecretário da CNBB – Regional Sul II –, sediada em Curitiba, e criada em 1964. Para além disso, um sujeito que conduziu os debates em torno das posturas da Igreja acerca dos problemas agrários vivenciados no Paraná.¹²

Uma parte da sua carta de abertura foi trabalhada anteriormente, na qual ele aponta os temores e as suas desconfianças em relação à missão que teria. Esta carta é uma das poucas em que ele sistematiza sua concepção de igreja de uma forma mais direta. Dom Agostinho, por outro lado, dedicou grande parte da sua escrita aos informativos, jornais e materiais produzidos junto à Diocese de Palmas. Esse aspecto

¹² Carlos Albert Chiquim afirma que Dom Agostinho foi um dos padres que passou a implementar uma maior interlocução entre o bispado, sobretudo a partir da CNBB, que é um órgão pastoral, e as realidades paroquiais (CHIQUIM, 2005. p. 268).

revela bastante sobre sua forma de atuação, que seria uma visão pastoral de ação incisiva.

Tendo em vista esses aspectos, Dom Agostinho, de imediato, apostou em uma renovação imbuída da inspiração conciliar. Um primeiro, e fundamental, elemento que ressalta tal interlocução foi a escolha do seu lema episcopal: “*Donec Christus formetur*”, ou “até que Cristo se forme em vós”. Essa escrita funde em si uma ideia de igreja e uma de tempo histórico. Ao contrário daquilo que afirmavam as premissas pré-conciliares, que Cristo seria um dado da alma, que, pela contemplação, seria reconduzido ao centro da vida espiritual, esse lema recupera a perspectiva de uma comunidade em processo histórico. O fim não estaria dado, pois seria mediante a ação que o mistério de Cristo se formaria. Na sua primeira carta pastoral, esse elemento está destacado, tendo ele afirmado que seu maior objetivo seria uma expressão do seu lema, e sentenciou: “não sossegarei até que Cristo se forme e cresça em todos” (SARTORI, 2004, p. 97).

A autocompreensão de igreja, nesses termos, emerge enquanto expressão da urgência pela atuação, transformação e renovação. O trabalho pastoral aparece como carro-chefe, e a comunicação seria o cerne da atividade de uma “nova igreja”. É aquilo que o religioso indica em documento datado de 1974, quatro anos após sua posse. Nele, afirmou estar a Igreja vivendo “um dos mais dinâmicos e dramáticos momentos pós-conciliares”, o qual derivaria dos dilemas proporcionados pela “evangelização do mundo contemporâneo”, e pela necessária perspectiva de redefinição, que procuraria, sob uma “perspectiva missionária e atualizada, sua razão de ser no ‘hoje histórico’”. E continua:

É a Igreja Peregrina inteira, colocada como nunca no passado e quase inesperadamente, diante de um mundo pluralista, orgulhoso e angustiado, vítima da ‘perfeição de meios e confusão de fins’ (Einstein) e da própria teologia da ‘Morte de Deus’ (Nietzsche), que procura ler os ‘sinais dos tempos’. É o próprio Senhor da História que nos está convidando e concitando para sermos coletiva e individualmente evangelizadores, pelo testemunho de vida e pela proclamação pública e clara da mensagem de Jesus Cristo ressuscitado. Tudo isso exige de nós uma dimensão no conceito de evangelização, fruto lógico e necessário da consciência que a Igreja readquiriu, sobretudo depois do Concílio Vaticano segundo, apelando pela colaboração missionária de todos os cristãos e de todos os homens de boa vontade (SARTORI, 1974, p. 1-2).

É preciso, porém, relativizar essas posturas em termos de possibilidades políticas, pois o progressismo católico constitui uma postura de controvérsia extrema,

ou, mais precisamente, “um grande campo minado”. Com o período designado por “modernidade”, e sobretudo após o Iluminismo e a paulatina queda da supremacia católica sobre o pensamento, a Igreja vem assumindo posturas de combate e de defesa acerca da capacidade de a “revelação” ser a instância máxima de inspiração humana. A sociedade regida pelo progresso técnico, por exemplo, é vista como um perigo que faria com que “a humanidade” esquecesse a “soberania de Deus sobre a criação” (CAVA, 2003, p. 618).

Nesse sentido, não são fortuitas as críticas que Dom Agostinho fez, inicialmente, à Teologia da Libertação, então nascente, ao indicar que haveria grupos religiosos que confundiriam “o amor ao próximo” com a promoção de “secularismo com vaga referência a Cristo”. E continuou afirmado que, “infelizmente, não faltam também católicos que olham com simpatia a assim chamada teologia radical” (SARTORI, 2004, p. 97). Nesse ponto, abre-se um grande adendo, sobretudo pelas formas como o religioso foi percebendo a complexa relação entre a realidade concreta da diocese, em anos posteriores, com o grande número de conflitos agrários, interesses escusos e a necessidade de organização dos agricultores, por um lado, e a forma como a Teologia deveria incorporar esses elementos em termos de explicação, por outro lado.

Mais fundamental que a Teologia da Libertação, na obra de Dom Agostinho foi marcante a recepção dos documentos de Medellín e Puebla, escritos por ocasião dos CELAM’s realizados nessas cidades, em 1968 e em 1979, respectivamente. A escrita pastoral de Dom Agostinho mostrou que era um bom observador do aspecto sociológico da região. Seu período de permanência à frente da diocese foi extenso, mas provavelmente não teria sido tão longo se ele tivesse se mantido recolhido em certezas teológicas. A participação dele no processo de afirmação da CPT – Comissão Pastoral da Terra –, no Paraná, sendo presidente da entidade, e tendo participado ativamente na Comissão Parlamentar de Inquérito – CPI da Terra –, em 1978, demonstra que, a seu modo, sua perspectiva de ação o fez manter diálogos extremamente ativos com o mundo social. Essas percepções foram se solidificando. No final da década de 1980, em documento pastoral, sua escrita evidencia os sujeitos, as necessidades e as contradições do processo de construção do Sudoeste do Paraná. Os objetivos seria, por fim:

Evangelizar num processo de conversão, comunhão e participação o povo do Sudoeste do Paraná a partir da verdade sobre Jesus Cristo, a Igreja e o homem, à luz da opção preferencial pelos pobres, buscando obter uma clara e corajosa profissão de fé visando assim à construção de uma comunidade justa e fraterna (SARTORI, 1987, p. 2-3).

A escrita pastoral de Dom Agostinho revela, portanto, uma dimensão particular, que dialoga com uma sensibilidade que pode ser considerada aberta ao contemporâneo, à tentativa de compreender a Igreja enquanto sujeita de seu tempo histórico. É claro que essa posição foi polêmica no interior do clero, por contrariar um conjunto de certezas históricas que perpassaram a estrutura eclesial durante séculos. A resposta ao secular, de acordo com essas concepções anteriores, deveria ser “santificada”, separada do mundo e emanada de Deus. Aquilo que os religiosos abertos aos “novos sinais dos tempos” passaram a apontar dizia respeito à possibilidade da evangelização a partir do “homem concreto”. E essa disputa permanece como sendo um tema amplamente debatido em estudos teológicos, sendo também objeto de natureza histórica.

Conclusão

Neste texto, foram pontuados alguns aspectos da “escrita pastoral” de dois bispos que atuaram na Região Sudoeste do Paraná, e como esse modelo de escrita dialogou com referenciais que provinham de diversas frentes. Por sua vez, esse “modelo” sintetiza dogmatismos, perspectivas de inserção da Igreja e leituras sobre o mundo se entrecruzando em formas singulares de escrita. Nesses meandros, faces diversas emergiram. A escrita pastoral é uma simbiose entre dois elementos que, historicamente, são partes fundantes da ideia de governabilidade católica. É nesse interstício entre o sujeito, a realidade e a doutrina que se situa a escrita e a tentativa de ordenamento do mundo a partir dela. Elementos se repetem, outros se distanciam, alguns são reapropriados e outros ressignificados em função de respostas diferentes ao mundo social. A marca maior, porém, está posta na percepção de que a Igreja não deve se imiscuir, ainda que isso seja pelo “silêncio auspicioso”. Do medo inicial, passando pela ideia da ação vigilante, e, por fim, pela constituição de amparos sacros para as ações, os bispos vão legitimando seu governo e sua autoridade.

Referências

AZZI, Riolando. *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983.

BÍBLIA SAGRADA. TEB (Tradução Ecumênica da Bíblia). São Paulo: Loyola, 1995.

CAVA, Enrico. Progresso. In: *Dicionário Teológico-Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 618.

- CHIQUIM, Carlos Alberto. *CNBB no Paraná e a história da evangelização*. Curitiba: Instituto Gaudium de Proteção à Vida, 2005.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documentos do CELAM: conclusões das Conferências Episcopais*. São Paulo: Paulus, 2005.
- FISICHELLA, Rino. Revelação. In: *Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 663-664.
- KOSELLECK, Reinhardt. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006.
- MARTINA, Giacomo. *A história da Igreja – de Lutero aos nossos dias: III – A era do liberalismo*. São Paulo: Loyola, 1996.
- MELO, D. Carlos E. S. Bandeira. *Annunciando a sua chegada*. Palmas, 21 de novembro de 1936.
- MELO, Carlos E. S. Bandeira de. Nossos trabalhos em Palmas. *Vida Franciscana*, n. 3, ano II, 1943.
- MELO, Carlos Eduardo S. B. de. *Carta do bispo de Palmas aos fiéis da Diocese, na passagem de 25 anos de sua administração diocesana*. Palmas, 12 de setembro de 1961.
- NEUHAUS, Frei Rogério. Os fanáticos. *Vozes de Petrópolis*, ano IX, vol. 1, jan./jun., 1915.
- PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina – o surgimento da tradição católica (100-600)*. São Paulo: Shedd Publicações, 2014.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa* (tomo I). Campinas: Papyrus, 1994.
- SALLES, Jefferson de Oliveira. A relação entre o poder estatal e as estratégias de formação de um grupo empresarial paranaense nas décadas de 1940-1950: o caso do grupo Lupion. In: OLIVEIRA, Ricardo Costa de; SALLES, Jefferson de Oliveira; KUNHAVALIK, José Pedro. *A construção do Paraná Moderno: políticos e política no governo do Paraná de 1930 a 1980*. Curitiba: SETI/Imprensa Oficial, 2004.
- SARTORI, Dom Agostinho. *Carta pastoral*. Palmas, 20 de outubro de 1974.
- SARTORI, Agostinho J. Brasão de Dom Agostinho e descrição. In: TOMPSON, Eloi Schneider (Org.). *Coletânea de documentos históricos alusivos à Diocese e a Dom Agostinho José Sartori* (tomo I). Palmas, março de 2004.
- SARTORI, Agostinho José. *Dados da realidade pastoral*. Palmas, 21 de agosto de 1987.

Migrações: Religiões e Espiritualidades

SCHREINER, Davi F. *Entre a exclusão e a utopia: um estudo sobre os processos de organização da vida cotidiana nos assentamentos rurais (região oeste/sudoeste do Paraná)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, 2002.

SEMERARO, Marcello. Bispo. In: *Dicionário Enciclopédico Teológico*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 81-82.

WEILER, Anton. História eclesiástica como autocompreensão da Igreja. *Revista Concilium*, São Paulo, v. 7, n. 67, 1971.

A ATUAÇÃO DE PADRES TRENTINOS NA DEFESA DOS INTERESSES DO IMPÉRIO AUSTRO-HÚNGARO NAS COLÔNIAS ITALIANAS DO RIO GRANDE DO SUL (1875-1918)

Marcelo Armellini Corrêa

Mestre em história pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos;
professor de História do ensino fundamental da rede de ensino municipal de Gravataí

Este artigo mostra a atuação de dois padres oriundos da região de Trento (Itália), Giovanni Fronchetti e Augusto Finotti, nas colônias italianas do Rio Grande do Sul, entre 1877 e 1918. Embora fossem de etnia italiana, os dois representavam os interesses do Império Austro-Húngaro na Região de Colonização Italiana, atuando entre os imigrantes trentinos, incentivando a fidelidade ao imperador Francisco José e combatendo o Reino da Itália. O objetivo do artigo é mostrar de qual maneira os padres atuaram entre os imigrantes italianos em defesa da Áustria.

Os imigrantes trentinos vieram para o Rio Grande do Sul a partir de 1875, junto com italianos oriundos de outras regiões da Itália. No entanto, a região do Trentino-Alto Ádige, mesmo sendo de língua e cultura italiana, fazia parte da Áustria, na época em que imigraram, pois somente em 1918 o Trentino foi anexado à Itália.

A identidade dos trentinos era baseada na religião católica e no culto ao imperador da Áustria, Francisco José I. Em relação à religião, a Itália, ao se unificar em 1870, conquistou militarmente Roma e outros territórios da Igreja, por isso o papa excomungou o reino italiano, considerando-o um Estado ateu. A Áustria-Hungria defendia a Igreja e o papa, por isso os trentinos preferiam ser súditos austríacos a pertencer ao Reino da Itália, um Estado condenado pelo Pontífice. O imperador austríaco era visto como um defensor da fé católica pelo fato de apoiar as causas da Igreja Católica. Assim, “os trentinos consideravam-se mais católicos do que os italianos pelo fato de não serem originários de um Estado condenado pelo papa” (POSSAMAI, 2005, p. 92-93). Segundo João Fábio Bertonha:

A questão católica parece ser o problema central. Na Áustria, os ideais ultramontanos eram difundidos com o apoio do clero e do Estado e teve forte repercussão entre os trentinos e seus sacerdotes, incluindo aqueles que eram imigrantes (Bertonha, 2013, p. 13).

A influência católica nas colônias italianas do Rio Grande do Sul contribuiu para a construção de uma “identidade colonial, ressignificando suas tradições sob a forma de uma negociação entre o antes e o agora” (RADÜNZ, 2007, p. 125). Em relação à religiosidade dos imigrantes trentinos, Jonas Cadorin afirma:

Ao se transferir para o Brasil, o imigrante trentino trouxe consigo sua cultura, seu modo de se relacionar com o meio que o cercava: das pequenas vilas trentinas, onde a religião católica era cultivada intensamente, [...] os valores religiosos foram importantíssimos para ajudar a sublimar o meio que lhes era hostil (CADORIN, 1996, p. 593).

O clero trentino, na segunda metade do século XIX (período em que vieram mais imigrantes trentinos para o Brasil), era influenciado pelo movimento ultramontano, o qual pregava a volta dos valores do cristianismo primitivo e também a infalibilidade do papa. Esses sacerdotes viam a população camponesa imigrante como público alvo para a implantação da doutrina ultramontana.

Segundo Paulo Possamai, em relação à identidade dos imigrantes trentinos, “a forte ligação dos trentinos ao catolicismo, vista como o principal fator de identidade coletiva, foi posteriormente estendida a todos os imigrantes italianos e seus descendentes” (POSSAMAI, 2005, p. 223). Também para Olívio Manfroi (2001), o catolicismo é considerado o principal elemento identitário entre os italianos e seus descendentes. De acordo com esse autor, “os imigrantes não eram italianos, eram católicos [...]. Eles eram católicos e, portanto, a identidade cultural dos italianos não era a italianidade, era a catolicidade” (MANFROI, 1979, p. 193). No entanto, em relação à identidade religiosa dos italianos, Dilse Corteze ressalta que a historiografia de matriz religiosa idealiza o imigrante italiano como um católico fervoroso; aponta a religião católica como a principal causa do sucesso da imigração italiana no Rio Grande do Sul e afirma que os imigrantes nas colônias venceram as dificuldades porque tinham fé em Deus (CORTEZE, 2002).

A rivalidade entre italianos e trentinos tinha a ver com o sentimento regionalista e também com as posições adotadas pela Áustria e pela Itália em relação à Igreja Católica, especialmente sobre a Questão Romana. Segundo Renzo Grosselli (apud POSSAMAI, 2005), a luta pela incorporação do Trentino à Itália era uma preocupação somente burguesa e cidadina, pois os camponeses não entraram nela por pouco se

importarem com os ideais da burguesia, que queria a unificação da província à Itália, o que somente veio a ocorrer em 1919. Para Possamai, “o grupo dos trentinos não vinha de um país que recentemente havia lutado pela sua unificação e não contava com elementos garibaldinos ou carbonários que, com frequência, existiam entre os imigrantes italianos” (POSSAMAI, 2005, p. 89). Dessa maneira, “para tal imigrante, portanto, diferenciar-se dos demais italianos era reafirmar sua rejeição, tanto da propaganda socialista ou anarquista, quanto dos agentes de uma italianidade anticlerical ou ambígua” (GHIRARDI, 1994, p. 22). No Rio Grande do Sul, no final do século XIX, entre os italianos que participaram do movimento operário, influenciado por ideias anarquistas e socialistas, eram escassos os trentinos (GROSSELLI, 1999).

Em Santa Catarina, a rivalidade entre italianos e trentinos era alimentada pelos padres franciscanos alemães, que tinham a intenção de “proteger os bons tirolezes dos socialistas e maçons italianos” (GROSSELLI, 1987, p. 437). Os franciscanos incentivavam a ligação dos trentinos com a monarquia austríaca, para tentar impedir que estes aderissem à propaganda anarquista e anticlerical dos italianos oriundos do Reino da Itália (GROSSELLI, 1987). No Rio Grande do Sul, o padre trentino Augusto Finotti dizia que era “raríssimo o caso de garibaldinos, carbonários e maçons entre os trentinos” (FINOTTI apud GROSSELLI, 1987, p. 435).

Para Terciane Luchese, “os austríacos acreditavam ser melhor a dominação austro-húngara e eram contrários às lutas pela unificação italiana. Portanto, defendiam a permanência do Império Austro-Húngaro sobre os territórios da Itália” (LUCHESE, 2001, p. 133). Segundo os registros de Julio Lorenzoni (imigrante italiano oriundo da região do Vêneto), “os trentinos mantiveram sempre a máxima união entre eles e um grande apego e saudade de sua cara Áustria, demonstrando sempre certa aversão à Itália e aos italianos” (LORENZONI, 1975, p. 170). “No Brasil, os trentinos transferiram a simpatia que sentiam pelo imperador Francisco José a D. Pedro II e, quando a monarquia brasileira caiu, em 1889, os jornais católicos do Trentino manifestaram sinais de luto” (GROSSELLI apud POSSAMAI, 2005, p. 93).

Os trentinos, assim como os demais italianos, eram muito religiosos, pois trouxeram valores morais baseados em princípios religiosos cristãos, claros e rígidos. A história do Trentino contribuiu para isso, considerando-se o domínio clerical dos Príncipes-Bispos que governaram a região por oitocentos anos, sendo um principado episcopal autônomo. Por isso, a influência cultural da religião católica foi mais intensa no Trentino (CORRÊA, 2009). Pode-se incluir o papel político de Trento ao abrigar o

concílio no século XVI, que durou quase vinte anos. Eram raros os imigrantes trentinos não católicos, como foi o caso de César Girondi, imigrado para Garibaldi, que, além de maçom, também era metodista (CORRÊA, 2014). A força que a Igreja católica tinha no Trentino, devido ao fato de ter sido um bispado por oito séculos (1027-1803), influenciou sobremaneira a mentalidade dos habitantes da região.

Os trentinos tinham fama de serem conservadores em relação aos demais italianos; os austríacos eram conservadores, e os trentinos os superavam (POSSAMAI, 2005). O conservadorismo na sociedade austríaca influenciou a sociedade trentina com uma orientação política de direita, com forte oposição ao liberalismo, à maçonaria e ao anarquismo, que se instalaram na Itália durante muito tempo. Os valores do conservadorismo levaram os trentinos a terem um modo de viver com acentuada disciplina, ordem e rigidez. Assim o trentino típico representava o tipo ideal para o clero ultramontano, que não poupou esforços em alimentar a ligação afetiva dos imigrantes com Trento e com a monarquia austríaca, numa tentativa de preservá-los da propaganda anticlerical difundida pelos liberais italianos. A rivalidade entre os italianos e os trentinos também influenciou na religiosidade dos imigrantes. Segundo Riolando Azzi (1993):

Essas rivalidades envolviam as disputas com relação à localização das capelas e igrejas, à escolha dos santos padroeiros, à eleição dos santos padroeiros, à eleição dos fabriqueiros e inclusive com relação à própria origem do padre destinado a realizar a assistência religiosa nos núcleos coloniais. Muitos desses atritos atingiram também os religiosos que davam assistência religiosa aos imigrantes. Assim, por exemplo, os escalabrinianos e os salesianos, dois institutos religiosos de fundação italiana, deram apoio significativo à causa da italianidade, ou seja, propugnavam a anexação das regiões de dominação austríaca ao reino da Itália. Já os franciscanos e jesuítas alemães, bem como os capuchinhos franceses, [...] mesmo quando atuantes em áreas de colonização italiana, mostravam-se simpatizantes à causa austríaca (AZZI, 1993, p. 84-85).

Os padres trentinos atuaram nas colônias italianas de Caxias do Sul, Bento Gonçalves e Garibaldi, principalmente na última, pois em Garibaldi eles tiveram o apoio dos padres capuchinhos franceses os quais eram monarquistas e apoiavam a monarquia austríaca.¹ Segundo Azzi (1993), a Itália era governada por maçons, por isso muitos sacerdotes simpatizavam com o Império Austro-Húngaro, entre eles estavam os capuchinhos franceses, pois “a ordem dos capuchinhos era particularmente ligada às

¹ Os capuchinhos franceses chegaram ao Rio Grande do Sul em 1896, e se instalaram em Garibaldi, a qual tornou-se base de atuação destes padres na Região de Colonização Italiana. Os capuchinhos se destacavam no combate à maçonaria e às ideias liberais pelo fato de serem originários de um país (França), no qual o governo era ateu e anticlerical, pois mantinha certa aversão a Igreja Católica.

monarquias católicas, em especial à casa da Áustria” (POSSAMAI, 2005, p. 161). Em vista disso, provavelmente a atuação dos capuchinhos era mais forte entre os trentinos do que entre os italianos (POSSAMAI, 2005). De acordo com Azzi,

Ao se instalarem no Rio Grande do Sul, os frades franceses encontraram, desde o início, o apoio incondicional de dois padres italianos provenientes da região de Trento, então pertencente ao Império Austríaco. Foram eles o Pe. Augusto Finotti, da paróquia de Nova Trento, e o Pe. João Batista Fronchetti, da paróquia de Conde d’Eu [...]. Na perspectiva da Cúria Romana, o governo da Itália era apenas um instrumento manobrado por liberais e maçons, e por ela condenado. Assim sendo, havia simpatia natural pelo Império Austríaco, cuja orientação política se afinava melhor com as diretrizes marcadamente conservadoras da Santa Sé (AZZI, 1990, p. 64-65).

Os membros do clero trentino tiveram importância tanto no auxílio espiritual aos imigrantes italianos quanto na difusão e implantação do catolicismo ultramontano no Rio Grande do Sul. Essas características, no entanto, não eram exclusivas dos padres trentinos, mas geralmente dos padres oriundos do norte da Itália. A luta contra a maçonaria foi uma marca de três desses padres trentinos, Giovanni Fronchetti, Augusto Finotti e Bartolomeu Tiecher, pois eles se envolveram seriamente em combates contra os maçons, sendo, inclusive, perseguidos por seus membros. No entanto, para este artigo, serão destacadas as ações do padre Giovanni Frochetti e Augusto Finotti.

1. Padre Giovanni Frochetti (1863-1927)

O Padre Giovanni Frochetti nasceu em Torra, no Trentino, em 1863. Fez seus estudos no seminário diocesano, sendo ordenado padre em 1887. Como desejasse prestar auxílio espiritual aos emigrados, partiu para o Rio Grande do Sul em 1889 (RUBERT, 1977). Em 1890, tornou-se o primeiro vigário da Linha Figueira de Melo, onde a maioria das famílias instaladas eram trentinas.

Em 1896, o Padre Fronchetti foi transferido para a paróquia de Garibaldi, permanecendo lá por 30 anos como vigário. “montado na sua fiel mula, percorria a paróquia em todas as direções, sendo principalmente pronto e assíduo na assistência religiosa dos enfermos” (RUBERT, 1977, p. 81-82). O relato dos padres capuchinhos a respeito de Fronchetti diz que:

Dom Fronchetti sempre foi nosso amigo fiel, e nós, seus colaboradores de todo momento. [...] destes 18 anos, no decorrer dos quais Conde D’Eu se renovou, adquiriu uma importância considerável no concerto dos centros coloniais, libertou-se dos ataques do protestantismo, escapou das ameaças da maçonaria e triunfou nas lutas que a baixa política, o espírito de incredulidade e socialista, travaram, consciente ou inconscientemente, para sufocar ou diminuir o espírito religioso. (D’APRIMONT; GILLONAY, 1976, p. 163).

Giovani Frochetti usava a imprensa como principal meio de divulgação de suas ideias. Em 1910, fundou o *Il Colono Italiano*, um jornal católico editado para um público formado, na sua maioria, por imigrantes italianos e descendentes que falassem a língua italiana. O jornal foi editado em Garibaldi, de 1910 até 1917, quando, devido a questões políticas, os capuchinhos assumiram a direção da publicação, sendo o nome mudado para *Staffetta Riograndense*. Segundo Mauro Tavares, “a imprensa foi, sem dúvida, a estratégia mais eficiente utilizada pela Igreja para divulgar seus pensamentos e ações, atingindo a população católica” (TAVARES, 2008, p. 64). De acordo com esse autor, desde o final do século XIX, a Igreja católica no Brasil editava jornais com o objetivo de divulgar suas ideias e ações (TAVARES, 2008).²

Embora de etnia italiana, Fronchetti era cidadão austríaco e tinha admiração pelo imperador Francisco José, tendo sido, inclusive, vice-cônsul da Áustria. Em 1911, chegou a ser condecorado com a comenda da Cruz de Cavaleiro da Ordem do Imperador Francisco José (RUBERT, 1977).

Ao assumir a direção do *Il Colono Italiano*, o austríaco João Fronchetti deu-lhe uma nova direção editorial: se as notícias de Roma ainda figuravam no noticiário internacional, elas agora disputavam espaço com as vindas de Viena e das províncias irridentas, pertencentes à Áustria. (VALDUGA, 2008, p. 159).

Durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), quando a Itália e a Áustria lutaram uma contra a outra, o jornal *Il Colono Italiano* mostrou-se pró-Áustria, descontentando muitos italianos oriundos do Reino da Itália. Segundo Possamai: “Fronchetti procurava divulgar as ideias do ultramontanismo. Os Capuchinhos, que também se inseriam nessa corrente ideológica, apoiaram a publicação do jornal” (POSSAMAI, 2004, p. 579). Ainda, segundo Possamai, “as tumultuadas relações entre a posição conservadora da Igreja Católica e da Áustria e a liberal, adotada pelo Estado italiano, repercutiram na região de colonização italiana do Rio Grande do Sul, dando origem a diversos conflitos” (POSSAMAI, 2004, p. 578).

Os padres Capuchinhos franceses colaboraram com Fronchetti para que este pudesse dedicar seu tempo ao jornal; os freis o substituíam nas atividades pastorais nas igrejas, além de ajudarem na redação do jornal. Com isso, estavam realizando os planos do fundador da missão, frei Bruno de Gillonay, de instituir uma imprensa católica. Em um relatório a Dom João Batista Scalabrini, fundador da ordem religiosa dos Carlistas,

² No Rio Grande do Sul, durante o século XIX, foram editados dois jornais católicos: *A Estrela do Sul*, entre 1862 e 1869; e *O Thabor*, entre 1881 e 1882 (TAVARES, 2008). Em 1871, os padres jesuítas fundaram o jornal católico *Deutsches Volksblatt*, feito para um público de fala alemã, ou seja, os teuto-católicos.

frei Bruno comentou sobre seu projeto de imprensa católica, a qual considerava importante para a evangelização dos imigrantes:

Não a imprensa como é entendida na Europa, isto é, imprensa política, de novidades, de lutas apaixonadas. Não é este tipo de imprensa que queremos aqui. Trabalhamos para estabelecer com simplicidade, no centro da colônia italiana, uma pequena impressora, que levará, periodicamente, no seio das famílias, em sua língua materna, uma página do Santo Evangelho, explicada e comentada, uma história edificante, alguns conselhos de agricultura, a indicação de algumas brochuras adaptadas às necessidades dos colonos (COSTA, 1999, p. 492).

Em 1909, antes de assumir o jornal, o padre Fronchetti foi acusado pelo jornal maçom *Stella d'Italia*, dirigido por Adelgi Colnaghi, de ter armado um palco, por ocasião da festa de São Pedro em Garibaldi, com bandeiras de vários países, sendo que a única ausente era a da Itália, por má vontade do padre em relação a esse país. Em resposta a essa acusação, o jornal católico *La Liberta* defendeu Fronchetti, publicando uma coluna intitulada “Protesto”, na qual dizia que nenhuma bandeira fora colocada, condenava também a intriga que Adelgi Colnaghi fez entre italianos e austríacos.

Sucedeu, no mesmo ano, outro episódio envolvendo o jornal maçom, também devido à questão nacionalista. Em uma festa na casa de um austríaco, um grupo de dez jovens brasileiros, “depois de dar um viva ao Brasil, canta o hino austríaco em homenagem ao primeiro, em consequência o *Stella d'Italia* chama de renegados àqueles moços” (AZEVEDO, 1975, p. 218). Conforme Loraine Giron e Kenia Pozenato (2004, p. 52), “tirolezes e italianos não mantinham entre si relações amistosas nos primeiros tempos da colonização, revivendo, na região, as velhas querelas resultantes da unificação italiana”.

O *Il Colono Italiano* publicou um artigo, com o título “Aos senhores da *Stella d'Italia*”, no qual acusava o jornal maçom de fazer falsas acusações contra o *Il Colono Italiano* e seu diretor, o Padre Fronchetti, chamando-o de o mais desprezível dos homens. Houve, então, uma réplica em que foi criticado o diretor do *Stella d'Italia*. Devido a seu pensamento anticatólico, *Stella d'Italia* publicava artigos considerados difamatórios contra a Igreja e os padres, travando uma briga com *Il Colono Italiano*.

No período anterior a Primeira Guerra Mundial, o jornal *Il Colono Italiano* manteve uma posição de neutralidade, publicando notícias favoráveis tanto à Itália quanto à Áustria. Entretanto, isso mudaria com o início da guerra, na qual Itália e Áustria seriam rivais nos campos de batalha da Europa.

Il Colono Italiano mantinha uma posição pró-Áustria, podendo-se claramente perceber isso no noticiário internacional, que dava ênfase às notícias de Viena e do Trentino. Durante a I Guerra Mundial, o jornal *Il Colono Italiano* editava artigos difamando os países adversários, por exemplo, descrevia a França como um país ateu e que confiscava os bens da Igreja; dizia que a Rússia, cuja religião oficial era a ortodoxa, perseguia os católicos na Polônia, descrevia a Itália como um país anticlerical e dominado pela maçonaria, dizia que os maçons é que tinham interesse na entrada do país no conflito, enquanto os católicos eram favoráveis à neutralidade. Não desejavam, portanto, que a nação entrasse na guerra. O jornal “afirmava que os maçons buscavam fomentar entre os italianos sentimentos francófilos e anglófilos para que forçassem a Itália a declarar guerra contra as potências centrais” (POSSAMAI, 2004, p. 579). Em 1914, o jornal *Il Corriere d'Italia* de Bento Gonçalves, criticou abertamente o *Il Colono Italiano*, dizendo que deveria chamar-se *Il Colono Austriaco*, já que o jornal utilizava-se da língua italiana para fazer propaganda austríaca e insultar a Itália. Na edição de 2 de outubro, *Corriere d'Italia* publicou o seguinte artigo:

Vilmente *Il Colono Austriaco* quer dar a entender que suas páginas têm o único objetivo de se fazer compreender àqueles que falam italiano. Se não se visse claramente que faltam argumentos às considerações feitas por nós no último artigo, ter-se-ia todas as razões para compreender de que italianos falam eles. Da mesma forma, se teria todas as razões para crer que os senhores do semanário de vila Garibaldi, além de serem ingênuos, acreditam na ingenuidade de seus leitores. Querem fazer crer que escrevem e falam àqueles que entendem italiano, mas ignoram o significado etimológico da própria palavra. Colônias italianas, “colono italiano”, senhores, significa unicamente: colônias, colonos da Itália e não daqueles que simplesmente falam a língua deste país. Mas todos sabem bem, e também vocês, lobos austríacos, que jogaram com o significado da palavra (*IL CORRIERE D'ITALIA*, 2 out. 1914 apud VALDUGA, 2008, p. 166-167).

Fronchetti defendeu-se, e acusou o *Corriere d'Italia* de ser desrespeitoso com o Brasil, ao desenterrar antigos ódios, semear a divisão entre os imigrantes italianos e austríacos radicados no Rio Grande do Sul (VALDUGA, 2008). Para se defender da acusação de pró-germanismo, dizia que “editava um jornal católico, brasileiro e sul-riograndense em língua italiana para que fosse compreendido pelos falantes do italiano” (POSSAMAI, 2005, p. 119-220).

Na edição do *Il Colono Italiano* do dia 15 de outubro de 1914, foi publicada a carta de um leitor da colônia Silveira Martins, defendendo o padre Fronchetti das acusações feitas pelo *Corriere d'Italia*:

Ouvimos com grande dor, como alguns *patriotas* de Bento Gonçalves, no assim dito *CORRIERE D'ITALIA*, caluniaram o valioso *COLONO ITALIANO* e a pessoa de Vossa Reverência. Perante às insinuações falsas e ultrajantes do supracitado jornal, nos permita de externar os nossos mais sinceros e vivos sentimentos de estima e

gratidão. Sabemos, antes de tudo, que Vossa Reverência trabalha há mais de um decênio em prol dos italianos vindos a esta terra; aliás, o senhor foi um dos poucos sacerdotes que exerceu aqui o ministério nos anos mais difíceis, quando as colônias eram novas e pobres, quando havia ainda tudo por fazer, no tempo em que as dificuldades sacerdotais, seja pela falta de sacerdotes, seja pela falta de boas estradas, era duríssima. [...] Somos leitores do “Colono” desde a sua fundação, e esse sempre manteve seu caráter católico e patriótico italiano consistente e desapaixonado, zelo sincero para beneficiar os colonos italianos. [...]. O modo grosseiro com o qual aqueles do CORRIERE D’ITALIA atacam Vossa Reverência e o COLONO [...] faz guerra ao COLONO para consolidar o CORRIERE (*IL COLONO ITALIANO*, 15 out. 1914, p. 1) (tradução nossa).³

Essa briga entre dois jornais católicos, que tinham muitos programas em comum, e voltados para um público em sua maioria composta por agricultores, tem a ver com as posições políticas, nacionalistas e ideológicas de seus diretores, Giovanni Fronchetti e Giovanni Costanzo, o último diretor do *Il Corriere d’Italia*. O primeiro era um padre secular, enquanto o segundo pertencia à ordem dos carlistas. Essa ordem foi fundada, na Itália, por Dom Giovanni Batista Scalabrini (1839-1905) para prestar auxílio aos imigrantes italianos no exterior. Os carlistas eram nacionalistas, e, por isso, tinham um forte apego à italianidade. Segundo Possamai, a posição do clero em relação à política local gerou atritos entre os dois periódicos. Dessa maneira, “a divergência entre o clero ficou bastante clara durante a Primeira Guerra Mundial. Enquanto os carlistas apoiavam decididamente a causa italiana através de seu jornal⁴, *Il Colono Italiano* assumiu uma posição pró-austríaca” (POSSAMAI, 2004, p. 579). Assim, para o autor:

As diferentes visões que carlistas e capuchinhos tinham sobre a política de italianidade contribuíram para aumentar a cisão entre os imigrantes italianos que vinham do Trentino com passaporte austríaco. Tal como entre os imigrantes, o clero de língua italiana também se dividia entre italianos e austríacos. Com a chegada dos missionários capuchinhos e carlistas, essa divisão tornou-se ainda mais clara, pois os capuchinhos franceses receberam o apoio total dos padres trentinos, enquanto que o clero italiano aprofundou sua cisão em dois grupos, com os nacionalistas, vinculando-se aos carlistas, e os ultramontanos, mantendo sua intransigente posição

³ “Udimmo com grande nostro dolore, come alcuni *patriotti* di Bento Gonçalves nel cosí detto CORRIERE D’ITALIA calunniarono il pregiatissimo COLONO ITALIANO e la persona di V. reverendo. Di fronte alle insinuazioni false ed oltraggiose del predetto giornale, ci permetta d’esternarle i nostri piú sinceri e vivi sentimenti di stima e di gratitudine. Sappiamo, anzitutto, che V. reverendo da piú decenni lavora indeffesamente nella vignadel Signore a pró degli italiani venuti in queste terre; anzi lei fu uno di quei pochi sacerdoti, che esercitarono il ministero sacerdotale negli anni piú difficili, quando le colonie erano nuove e povere, quando era ancora tutto da fare, nel tempo in cui le fatiche sacerdotali, vuoi per la scarsezza dei sacerdoti, vuoi per la mancanza di strade buone, erano durissime. [...] Siamo lettori del COLONO sino dal principio di questo giornale, e costantemente esso mantiene carattere cattolico, patriotismo italiano sodo e spasionato, zelo sincero per giovare ai coloni italiani. Il modo grossolano com cui quei del CORRIERE D’ITALIA attaccano V. reverendo ed il COLONO [...] Si fa guerra al COLONO per puntellare il CORRIERE (*IL COLONO ITALIANO*, 15 out. 1914, p. 1).

⁴ Segundo Antonio de Ruggiero, em relação aos jornais que defendiam a causa italiana durante a Primeira Guerra Mundial, “a maioria dos jornais (...) retomaram a orientação nacional, ligada ao ‘Risorgimento’, ou seja, à visão da grande guerra como a última luta necessária para completar o processo de unificação da Itália, que ainda não tinha obtido alguns territórios etnicamente italianos, as chamadas terras ‘irridentas’, que continuavam pertencentes ao Império Austríaco” (RUGGIERO, 2015, p. 94).

de defesa do papado e condenação ao reino unificado da Itália (POSSAMAI, 2004, p. 577).

Em abril de 1917, com a declaração de guerra do governo brasileiro aos Impérios Centrais, a situação de Fronchetti na direção do *Il Colono Italiano* tornou-se insustentável. Então, ele abandonou a direção do jornal, embora continuasse sendo seu proprietário. Adolfo Moreau assumiu a direção; este, porém, não contava com a simpatia dos italianos, por isso muitos assinantes devolveram os exemplares da edição publicada por ele. Para seu lugar, foi convidado o italiano Agostinho Mazzini, que passou a ser ridicularizado pelo fato de ser diretor de um jornal anti-italiano, quando, na verdade, ainda era Fronchetti quem o dirigia. Mazzini, então, pediu demissão e exigiu que Fronchetti desmentisse certas notícias publicadas no periódico. O padre, por sua vez, se recusou a fazer isso, fato que levou Agostinho Mazzini a entrar na justiça contra o jornal (VALDUGA, 2008).

Em julho do mesmo ano, os capuchinhos assumiram como novos sócios do jornal, alterando, com isso, seu conteúdo e seu nome, que passou a ser *Staffetta Riograndense*. No novo periódico, desapareceu o noticiário internacional, e, em seu lugar, eram publicadas notícias da região; em vez de notícias sobre política, apareciam apenas as de temática religiosa. Apesar de serem de nacionalidade francesa, esses padres mantinham uma neutralidade em relação a qualquer tipo de nacionalismo. É importante ressaltar que “a filosofia dos capuchinhos franceses era contrária a qualquer propaganda nacionalista” (COSTA, 1999, p. 496). Em 1921, Fronchetti vendeu sua parte do *Staffetta Riograndense* para os capuchinhos, que se tornaram seus únicos proprietários e o dirigem até os dias atuais.

Giovani Fronchetti morreu em 1927, com 64 anos de idade. Deixou a fama de bom padre e benfeitor da colônia italiana no Rio Grande do Sul, onde exerceu o sacerdócio por quase 40 anos (RUBERT, 1977). Foi o padre que mais atuou politicamente em defesa dos interesses da Áustria na Região de Colonização Italiana do Rio Grande do Sul.

1. Padre Augusto Finotti (1840-1919)

Nascido em Valle di Garduno, no Trentino, em 1840, estudou no Seminário de Trento, e foi ordenado padre em 1869, emigrando para o Brasil em 1877. Após chegar ao Rio Grande do Sul, foi nomeado capelão da colônia Conde D’Eu, em 1878. Devido ao seu conhecimento das línguas italiana e alemã, foi provisionado, no ano seguinte,

cura de São Vendelino, que era uma comunidade de imigrantes alemães (RUBERT, 1977). Em 1880, foi nomeado capelão da colônia Caxias, e, em 1884, tornou-se o primeiro pároco dessa colônia, no entanto permaneceu no cargo por apenas 15 dias. Segundo Rubert, o padre Finotti renunciou ao cargo devido a atritos com a maçonaria local, “preferindo trabalhar no interior da paróquia como simples coadjutor” (RUBERT, 1977, p. 58). Da mesma maneira que o Padre Bartolomeu Tiecher e outros padres italianos⁵, o Padre Augusto Finotti também teve problemas com a maçonaria. Isso ocorreu porque a igreja ultramontana condenava a maçonaria, e os sacerdotes, em função disso, entravam em atrito com os maçons.

Foi a maçonaria a instituição que inflamou o ânimo regional. As relações estabelecidas entre o clero e os imigrantes italianos católicos, em sua maioria, inflamaram pequenos núcleos das antigas colônias. No imaginário popular, o mal passou a ser representado pela maçonaria, sendo mais tarde substituído pelo comunismo (GIRON; HERÉDIA, 2007, p. 101).

Segundo Balen (apud GARDELIN, 1980), o motivo da sua destituição da função de pároco de Caxias do Sul foi um abaixo-assinado dos paroquianos dirigido ao bispo, protestando pelo fato de o padre Finotti ser de nacionalidade austríaca. Com isso, ele foi substituído pelo padre Agostinho Magon, italiano, natural de Pádua, na região do Vêneto. Por breve tempo, ele foi coadjutor do Padre Antonio Sorio, vigário de Silveira Martins. Em 1886, foi nomeado cura de Figueira de Melo, e, em 1888, voltou a exercer o ministério em Caxias do Sul, como auxiliar do padre palotino André Walter (RUBERT, 1977).

Na colônia Dona Isabel, foi erguida, por um grupo de trentinos, uma bandeira da Província de Trento em frente à casa do imigrante Felix Pedot. Entre os executores deste ato estava o padre Finotti.

A pedido dos elementos mais destacados do grupo trentino de Conde D’Eu e Dona Isabel, como o padre Augusto Finotti, João Joris e os irmãos Valduga, a municipalidade de Trento enviou a Felix Pedot uma bandeira provincial de seda. A bandeira ficou hasteada durante oito dias na fachada da casa de Pedot, em Dona Isabel, onde recebia um verdadeiro culto por parte dos trentinos [...]. No dia do aniversário do imperador Francisco José, os trentinos de Dona Isabel e Conde D’Eu se reuniram para inaugurar a bandeira com missa solene e bênção, seguidas de um banquete realizado na casa de Davi Manica. Em todas as ocasiões festivas que se seguiram, a bandeira era hasteada na fachada da casa de Pedot, que ficava no início da rua principal da vila. O forte sentimento regionalista, alimentado pelo culto à bandeira provincial, frequentemente degenerava em aversão aos italianos do reino unificado, o que não deixava de existir mesmo por ocasião da contração de relações de parentesco (LORENZONI, 1975, p. 172).

Em 1890, o Pe. Finotti foi nomeado cura de Nova Trento (atual município de Flores da Cunha), exercendo lá o sacerdócio até 1900. Nesse período, convidou os

⁵ O padre italiano Pedro Nosadini teve de fugir de Caxias do Sul porque foi ameaçado de morte pelos membros da maçonaria local.

padres capuchinhos franceses a se estabelecerem em Nova Trento, onde construíram um convento. Assim como o padre Fronchetti, o padre Augusto Finotti foi condecorado pelo governo Imperial da Áustria por também ser cidadão austríaco (RUBERT, 1977). A cidade recebeu o nome de Nova Trento em homenagem à terra natal do pároco que incentivava os imigrantes trentinos a continuarem fiéis à Áustria.⁶

Sendo grande parte dos colonos provenientes das regiões até então dominadas pela Áustria, mostravam pouca sensibilidade com relação ao projeto da Itália unificada. Embora falando o idioma italiano, os trentinos e os tirolezes em geral continuavam expressando sua fidelidade ao governo austríaco. Essa atitude, aliás, era incentivada por seus líderes religiosos, como o Pe. Finotti, posteriormente condecorado por sua atuação pelo governo imperial da Áustria (AZZI, 1990, p. 65).

O padre Finotti, assim como Bartolomeu Tiecher, também escreveu cartas ao jornal trentino *La Voce Cattolica*, para informar sobre a situação das colônias no Rio Grande do Sul. Segundo Grosselli:

Os seus julgamentos foram bastante ponderados mesmo que seu conselho fosse o de não partir para o Brasil, quando se pudesse viver sem dramas no Trentino. Lados positivos e negativos da colonização no Rio Grande do Sul cruzam-se em suas cartas (GROSSELLI, 1987, p. 149).

Em 1901, após 22 anos no Brasil, o Padre Augusto Finotti retornou à Itália, onde continuou a exercer o sacerdócio, vindo a falecer em 1919, com 79 anos de idade. Após sua partida para Itália não foram encontradas informações a seu respeito.

Considerações finais

O presente artigo procurou mostrar como e de que maneira os ideais católicos ultramontanos assim como o clero de origem trentina influenciaram na mentalidade dos imigrantes trentinos, nas colônias italianas do Rio Grande do Sul, em relação à questão nacionalista, ou seja, alimentando a ligação destes imigrantes de língua italiana com a Áustria e a fidelidade ao imperador. No entanto é preciso ressaltar que nem todos os trentinos pensavam desta forma. Para concluir, a pesquisa sobre os dois padres trentinos, realizada até o momento, revela resultados parciais. Fica em aberto a possibilidade de novas pesquisas sobre esse tema.

Referências

AZEVEDO, Thales de. *Italianos e gaúchos: os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: A Nação-Instituto Estadual do Livro, 1975.

⁶ A cidade de Nova Trento recebeu este nome em homenagem ao padre Augusto Finotti, e não em homenagem aos imigrantes trentinos, pois na localidade se instalaram poucos imigrantes oriundos da região de Trento.

AZZI, Riolando. Fé e italianidade: a atuação dos Escalabrinianos e dos Salezianos junto aos imigrantes. In: DE BONI, Luiz Alberto (Org.). *A presença italiana no Brasil*. Porto Alegre: EST/Torino: Fondazione Giovanni Agnelli, 1990, v. 2.

_____. O catolicismo de imigração. In: DREHER, Martin Norberto (Org.). *Imigrações e história da Igreja no Brasil*. Aparecida: Editora Santuário, 1993.

BERTONHA, João Fábio. Non tutti gli italiani sono venuti dall'Italia. L'immigrazione dei sudditi imperiali austriaci di língua italiana in Brasile, 1875-1918. *Altreitalie*, Itália, n. 46, 2013. In: <http://www.altreitalie.it/Pubblicazioni/Rivista/n°46>. Acesso em 28/07/2014.

CADORIN, Jonas. Ad Maiorem Dei Gloriam: Jesuítas e trentinos em Nova Trento. In: DE BONI, Luiz A. (Org.). *A presença italiana no Brasil*. Porto Alegre: EST/Torino: Fondazione Giovanni Agnelli, 1996, v. 3.

CORRÊA, Marcelo Armellini. *Raízes trentinas no Rio Grande do Sul*. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em História) – Curso de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

_____. *Dos Alpes do Tirol à serra gaúcha: a questão da identidade dos imigrantes trentinos no Rio Grande do Sul (1875-1918)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio Dos Sinos, São Leopoldo, 2014.

CORTEZE, Dilse Piccin. *Ulisses va in America: história, historiografia e mitos da imigração italiana no Rio Grande do Sul (1875-1914)*. Passo Fundo: UPF, 2002.

COSTA, Rovílio. A imprensa católica nas colônias italianas. In: DAL BÓ, Juventino; IOTTI, Luiza Horn; MACHADO, Maria Beatriz Pinheiro (Orgs.). *Imigração Italiana e Estudos Ítalo-Brasileiros*. Simpósio Internacional sobre Imigração Italiana e Fórum de Estudos Ítalo-Brasileiros, 9, 1999. Caxias do Sul. *Anais...* Caxias do Sul: Educs, 1999.

D'APRIMONT, Bernardin; GILLONAY, Bruno. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul (1896-1915)*. Porto Alegre: UCS/EST, 1976.

GARDELIN, Mário. *O último artigo de Monsenhor João Maria Balen: dois pioneiros da imigração italiana: o cônego Bartolomeu Tiecker e o padre Augusto Finotti*. Caxias do Sul: s. e., 1980 (Coleção academia caxiense de letras, v. 4).

GHIRARDI, Pedro Garcez. *Imigração da palavra*. Escritores de língua italiana no Brasil. Porto Alegre: EST, 1994.

GIRON, Loraine Slomp; POZENATO, Kenia Maria Menegotto. *100 anos de imprensa regional: 1897-1997*. Caxias do Sul: Educs, 2004.

_____; HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti. *História da imigração italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 2007.

GROSSELLI, Renzo Maria. *Vencer ou morrer: camponeses trentinos (vênets e lombardos) nas florestas brasileiras*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1987.

_____. *Noi tirolesi, sudditi felici di don Pedro II*. Porto Alegre: EST, 1999.

LORENZONI, Júlio. *Memórias de um imigrante italiano*. Tradução. Armida Lorenzoni Parreira, prefácio e notas de Itálico Marcon. Porto Alegre: Sulina, 1975.

LUCHESE, Terciane Ângela. *Relações de poder: autoridades regionais e imigrantes italianos nas colônias conde D’Eu, Dona Isabel, Caxias e Alfredo Chaves-1875 a 1889*. 2001. 231 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2001.

MANFROI, Olívio. *A colonização italiana no Rio Grande do Sul: implicações econômicas, políticas e culturais*. 2. ed. Porto Alegre: EST, 2001.

_____. Imigração alemã e italiana estudo comparativo. In: INSTITUTO SUPERIOR BRASILEIRO-ITALIANO DE ESTUDOS E PESQUISA (Org.). Fórum de Estudos Ítalo-brasileiros, 1. e 2., 1979, Caxias do Sul. *Anais...* Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lorenço de Brindes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1979.

POSSAMAI, Paulo César. “*Dall’ Italia Siamo Partiti*”: a questão da identidade entre os imigrantes italianos e seus descendentes no Rio Grande do Sul (1875-1945). Passo Fundo: UPF, 2005.

_____. Imprensa e italianidade: RS (1875-1937). In: DREHER, Martin; RAMBO, Arthur Blásio; TRAMONTINI, Marcos Justo (Orgs.). *Imigração e imprensa*. Porto Alegre: EST, 2004.

RADÜNZ, Roberto. Deuschtum e Italianita: uma Introdução à Historiografia Comparada do Sul do Brasil. In: GIRON, Loraine Slomp; RADUNZ, Roberto (Orgs.) *Imigração e Cultura*. Caxias do Sul: EDUCS, 2007, p. 117-152.

RUBERT, Arlindo. *Clero secular italiano no Rio Grande do Sul (1815-1930): padres dos imigrantes*. Santa Maria: Palotti, 1977.

RUGGIERO, Antonio de. “Ouro e sangue pela Pátria”: a contribuição dos ítalo-brasileiros na Primeira Guerra Mundial. In: RUGGIERO, Antonio de; Fay, Claudia Musa; Gertz, René E. (Orgs.). *Vivências da Primeira Guerra Mundial entre a Europa e o Brasil*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2015.

TAVARES, Mauro Dillmann. *Irmandades, Igreja e devoção no sul do Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

VALDUGA, Gustavo. “*Paz, Itália, Jesus*”: uma identidade para imigrantes italianos e seus descendentes: o papel do jornal *Correio-Riograndense* (1930-1945). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

JORNAIS

IL COLONO ITALIANO, 15 out. 1914.

RELIGIÃO E IMIGRAÇÃO: EMBATE ENTRE CATÓLICOS E PROTESTANTES NO RIO GRANDE DO SUL

Prof. Dr. Jorge Luiz da Cunha (UFSM)

Prof.^a Dr.^a Marta Rosa Borin (UFSM)

Rogério Saldanha (Bolsista FIPE/UFSM)

A pluralidade do campo religioso sul rio-grandense, no final do século XIX, é resultado do decreto de 1890 que separa a Igreja do Estado, assegurando aos protestantes reconhecimento e proteção legal. A liberdade de culto possibilitou, não somente a intensa mobilidade dos sujeitos pelo interior do Rio Grande do Sul, mas também, a difusão das diferentes crenças. Com isto, a Igreja católica precisava olhar para si mesma, se reestruturar, pois, buscava assegurar o poder e influencia conquistados.

Segundo o teólogo Dreher (2002) a formulação assim como as primeiras utilizações do termo “protestantismo” estão diretamente ligadas às Dietas de Espira, a primeira delas ocorrendo no ano de 1526, onde questões religiosas decorrentes do movimento reformatório de Lutero começam a modificar a sociedade. A grande mudança é que, com a primeira Dieta, fica a cargo do príncipe decidir a religião de sua área administrava. Se o príncipe fosse luterano, todos seus súditos seriam luteranos. Se o príncipe fosse católico todos os seus súditos seriam católicos. A resolução mencionada foi basilar para a expansão do movimento reformatório, assim como força para a criação das igrejas territoriais.

Assim, desde a primeira reforma, fica nítida a relação de conflitos que se formam no campo religioso. Como Dreher (2002) aponta em seu trabalho, a situação da primeira Dieta se altera em decorrência da vitória de Carlos V sobre o até então rei francês, Francisco I. Essa superação política fez com que o partido católico se sobressaísse, voltando, assim, a ter grande influência na Alemanha. Na segunda Dieta de Espira (1529), resumidamente, alteraram-se as modificações provocadas pela primeira Dieta além de se posicionar contra e eliminar a resolução de 1526, que garantia

que os príncipes tivessem a liberdade para escolher a religião de seu povo.

Tal fato provocou uma reação dos príncipes luteranos que manifestaram publicamente suas indignações, tendo a frente João, o *Constante*. Nas palavras do autor: “(...) em 19 de abril, cinco príncipes da “nova fé” e 14 cidades apresentavam uma solene “apelação” e um protesto formal e oral, resumindo a ‘apelação’ fato que lhes valeu o título de protestante” (DREHER, 2002, p.116).

Nesse ponto, é nítido o grande embate provocado: os católicos falam em nome do império, pois tem o apoio e a segurança do mesmo, já os que protestaram falavam em nome da “consciência”. Então, católicos e protestantes falam em nome de pontos de vistas, em nome de partidos políticos. O que posteriormente se alterou, ganhando novos significados.

No Brasil, o protestantismo de imigração teve início com a vinda da família real portuguesa para o país, em virtude da expansão napoleônica. Em 1807, Dom João VI eleva a colônia à posição de reino. No ano seguinte, o governo português, então no Brasil, abre os portos brasileiros para as nações amigas.

De acordo com Dreher (2002, pp. 120-135), existem cinco tipos de protestantismos na América Latina que podem ser caracterizados a partir da sequência de sua entrada no continente meridional. Os primeiros dissidentes religiosos a se estabelecerem em maior número, a partir de 1824, convencionou-se chamar de protestantismo de imigração. Este deu origem a dois tipos de Igrejas luteranas. A partir de 1835/1859 inicia-se o protestantismo de missão com missionários e agentes de Sociedades Bíblicas Americanas de diversas denominações protestantes dos Estados Unidos: congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas, adventistas. Tiveram impulso no Brasil a partir de 1870, devido a Guerra de Secessão. Entre 1824 e 1945, o Brasil recebeu cerca de 300.000 imigrantes alemães, dos quais se estima que 60% eram protestantes. O protestantismo luterano no Brasil é resultado da imigração alemã que, com o Sínodo Luterano realizado em 1910, resultou nas duas Igrejas luteranas hoje existentes no Brasil: a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil. Em 1910, instala-se na América Meridional o pentecostalismo representado pelas denominações de Igreja Evangélica Assembleia de Deus, a Congregação Cristã do Brasil e a Igreja Metodista Pentecostal.

Riolando Azzi (1994, p. 19) considera que a proclamação da República foi para,

a Igreja um duro golpe, pois, “de acordo com a concepção tridentina, duas sociedades perfeitas encarregavam-se de governar os súditos brasileiros: o Estado ou poder político, no que dizia respeito aos negócios temporais, e a Igreja ou poder eclesiástico nas questões espirituais”. Com a República, devido a sua orientação laica, “o governo excluía a hierarquia eclesiástica da participação no poder político da nação”.

Este processo conhecido como Restauração Católica, segundo Dreher (1999) correspondente ao período de 1840 a 1920, visava garantir melhorias na formação do clero e na administração eclesiástica. A ideia de “restaurar” a Igreja no Brasil significava modernizar a Igreja luso-brasileira, “moralizar a vida dos clérigos, conduzindo-os à observância do celibato e às normas eclesiásticas”, pois, de acordo com a historiografia, o clero católico não tinha muito prestígio no Rio Grande do Sul e a Igreja católica sofria com a pouca frequência dos fiéis aos sacramentos.

As reformulações propostas no Concílio Plenário dos Bispos da América Latina, reunidos em 1899, por convocação do Papa Leão XIII, determinaram que o clero católico estivesse mais centrado na formação sacerdotal, na questão da devoção dos santos e nos sacramentos. Assim, o Projeto de Restauração Católica no Brasil teria sido implementado neste Concílio, sendo que no Rio Grande do Sul, começou com a nomeação, em 1860, do Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira. Ele teria implementado esse projeto numa situação de Igreja problemática, com um clero “impregnado de um espírito laico incompatível com a proposta ultramontana”. Além de muitos padres não respeitarem o celibato, alguns atuavam em acordo com os chefes políticos locais (HASTENTEUFEL, 1987).

O catolicismo do Brasil, até o século XIX, foi considerado frouxo ou desleixado, no sentido de abandono, tanto por parte do clero como por parte dos fiéis de onde podemos entender, não somente os motivos da proposta dos bispos reformadores, mas também o embate travado entre o clero católico e os pastores protestantes através de alguns órgãos de imprensa. No entanto, a publicização denota, também, a disputa pelo espaço de influência no campo religioso. Neste estudo, pretende-se destacar as tensões entre católicos e batistas através da imprensa confessional, ferramenta escolhida para analisar as relações entre ambas agremiações, no primeiro quartel do século XX¹. Neste

¹ A territorialidade é compreendida através das relações sociais e culturais que os grupos mantêm com os lugares e itinerários que constitui o seu território. A identidade destes grupos, representada por instituições, constituía um território. Cf. SILVA, 2000, p. 9.

sentido, vamos considerar a advertência de Foucault (2013) para analisar as narrativas, pois vamos considerar que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”.

1. O jornal Batista

O Jornal Batista é o órgão oficial de comunicação da Convenção Batista Brasileira (CBB). *O Jornal Batista* surge no dia 10 de janeiro de 1901, no Rio de Janeiro, com W. E. Entzminger. Segundo Pereira (1979), ele foi especialmente o “homem da página impressa”, pois, além de escrever vários livros, que foram muito importantes para o preparo dos fiéis, fundou o jornal e a Casa Publicadora Batista, encarregada de preparar livros, opúsculos e folhetos, e publica-los. Contudo, este impresso se tornará o órgão oficial da Convenção somente em 1909, após a deliberação da Assembleia da CBB, realizada na cidade de Recife, quando definiu o propósito do jornal: servir, instruir e divulgar as ações dos batistas brasileiros, além de defender a causa da denominação².

O primeiro exemplar de *O Jornal Batista* (publicado no dia dez de janeiro de 1901) apresenta em seu editorial uma saudação à nação brasileira, manifesta a natureza e o propósito deste periódico denominacional.

2. O Batista Pioneiro – Convenção Batista Pioneira e Convenção Batista do RS

A edição do jornal *O Batista Pioneiro* inicia em 1919, com o nome de *Nachrichtenblatt*, editado pelo pastor Johann Landenberger, secretário da convenção Pioneira. *Nachrichtenblatt* era um folhetim com o intuito de informar aos membros das igrejas o que fora deliberado em assembleia no ano em questão.

O folhetim foi uma prévia do que vinha a seguir, nascendo então, *Grüß Gott*, criado a partir de uma necessidade das igrejas trocarem informações, facilitando a integração entre diferentes locais. Segundo Reinke (2010), o responsável pela criação do periódico foi o pastor e presidente da convenção Friedrich Matschulat. O primeiro exemplar, de 1919, tinha oito páginas, contendo notícias e artigos. O jornal tem seu nome modificado em junho de 1922 e passa a se chamar *Der Missionbote*, trazendo

² Informações consultadas no site www.batistas.com.br Acesso em: 25/08/2016

consigo uma alteração entre os editais, passando também a divulgar os números de fieis e de novas igrejas Batistas no Rio Grande do Sul. Contudo, o periódico sofre com as mudanças de cenário político, principalmente com as leis de nacionalização impostas por Getúlio Vargas, no final da década de 1930. Mesmo com algumas alterações nos editais de publicação, como acréscimo de páginas em português (inicialmente poucas laudas eram destinadas à língua portuguesa), não foi suficiente para a manutenção da mídia impressa, que no início da década de 1940, teve que encerrar suas atividades, retomadas somente em 1951.

Com a contínua mudança de cenário, tanto político, quanto cultural, o jornal passou a ser cada vez mais a editar os textos em português, visto que o número de leitores que não dominavam à língua alemã passou a ser cada vez maior. Então, em 1983, já quase que totalmente em português (contendo uma página em alemão), surge *O Batista Pioneiro*, com redação do pastor e diretor do seminário teológico Bruno Seirz.

3. O Correio Riograndense

Logo que criado, o jornal chamava-se *La Libertá*, que assim como o Jornal *Nachrichtenblatt*, não continha quase nenhum conteúdo em português. O primeiro número do *Lá Libertá* foi publicado em 13 de fevereiro de 1909, sendo propriedade do padre palotino Carmine Fasulo, então pároco de Caxias do Sul. Segundo Valduga (2010), o palotino sabia das dificuldades de manter o periódico, por isso, convidava o clero a apoiar a sua iniciativa, além disso, definia seu jornal como único italiano e francamente católico da diocese.

Em 1910, é adquirido pelo padre Giovanni Fronchetti, que muda o nome para *Il Colono Italiano* e o transfere para a cidade de Garibaldi, onde os padres capuchinhos haviam se instalado em 1896, vindos da Província da Sabóia. Já em 1917, os capuchinhos assumem a edição do semanário e mudam o nome para *La Staffetta Riograndense*.

Segundo Valduga (2010), o periódico só passa a ser conhecido com o nome atual em 1941, com a obrigação de publicá-lo em português, o que acontece a partir da edição de 10 de setembro de 1941, como *Correio Riograndense*, nome que conserva atualmente.

Ainda, para identificar a vinda e consolidação da religião Batista no Estado serão analisados os documentos internos da Convenção Batista Pioneira, disponibilizados pelo atual diretor da Convenção. Tais documentos consistem em atas de reuniões, cartas e outros informativos que datam de 1900 até 1960.

Outra fonte de consulta será a *Revista Eclesiástica Brasileira*, que, a partir de 1941, da mesma maneira que o *Correio Riograndense*, fomenta o embate entre católicos e protestantes, tomando como parte os católicos. O período de análise dos documentos será de 1900 até 1960.

4. Os Batistas no Brasil

Segundo Pereira (1979), há diferentes concepções sobre a origem histórica do movimento Batista. Para o autor alguns segmentos da denominação atestam que as origens da Igreja Batista não podem ser encontradas nos movimentos reformadores e argumentam que a causa batista tem se propagado através dos séculos como um movimento religioso ininterrupto, iniciado com o ministério de João Batista.

Por outro lado, a questão da origem dos protestantes de confissão batista é compreendida por alguns grupos pertencentes a esta sociedade religiosa como um desdobramento do movimento anabatista, apesar do parecer crítico de vários teólogos e historiadores, que questionam esta filiação. Alguns autores, como Pereira (1979), Azevedo (1996), Oliveira (1997), Silva (2006), apontam a existência de algumas similaridades entre o conjunto de crenças e tradições das primeiras comunidades batistas e os anabatistas evangélicos (que também eram contrários ao batismo infantil), mas contestam a validade da hipótese que sugere da existência de uma continuidade histórica entre os dois grupos. A formação do movimento batista é por eles atribuída ao grande impacto causado pelas proposições da Reforma Protestante na Inglaterra, principalmente a partir dos movimentos separatistas durante o século dezessete.

Um marco na história batista no Brasil foi a vinda para o país de imigrantes (colonos) norte americanos após a guerra de Secessão. Sendo o Sul dos Estados Unidos derrotado pelas forças do norte, muitos sulistas pensaram em reconstituir suas vidas noutra lugar, sendo o Brasil um dos lugares escolhido. Eles se estabeleceram em várias regiões da então Província de São Paulo, a partir do período do Segundo Reinado (1840-1889).

Dos dissidentes Batistas o grupo mais bem-sucedido teria sido o que ficou em Santa Bárbara, nas proximidades de Campinas. Estes pertenciam a várias denominações evangélicas: presbiterianos, metodistas, batistas. Depois de assentados na nova terra, cuidaram de estabelecer também suas igrejas, o que posteriormente gerou um longo debate na CBB (Convenção Batista Brasileira) sobre a formação da primeira igreja Batista em solo nacional. Um grupo menor fixou-se no Norte do país, em Santarém.

O trabalho³ dos batistas no Rio Grande do Sul é posterior à instalação dos mesmos no Brasil, que data de 1882, na Bahia, segundo a Convenção Batista Brasileira (CBB), organizada com esse nome em 1907⁴. Tal marco (primeira igreja Batista), surge a partir de um debate que durou 20 anos (1966 – 1986) e que gerou forte segmentação entre os participantes da convenção, segundo o teólogo Yamabuchi (2009). Isto porque em 1871, em Santa Bárbara D'Oeste, SP, há registros de missionários norte-americanos que organizam a primeira igreja batista do Cristo Rei. Porém, a CBB refutou este marco considerando oficial a data de 1882, onde, de fato teriam iniciado os trabalhos de evangelização.

Mas por que a data é tão importante? Segundo Yamabuchi (2009), a questão vai muito além da simples definição de quem seria o grupo responsável pela comemoração dos cem anos do trabalho batista no país. A disputa em questão era política, onde o que estava em jogo era marcar com que estava o poder de definir o que é correto em matéria de religião. Nas palavras do autor:

A celebração do primeiro centenário dos batistas brasileiros dependia diretamente da definição da correta data do início do trabalho batista no Brasil. Desse modo, além do problema para se determinar o marco inicial batista, outra questão fundamental precisava ser respondida: quem teria, no âmbito da Convenção Brasileira, a competência, o poder e a autoridade reconhecidos e necessários para defini-la? Na Igreja, os membros que detêm os meios de produção religiosa, que é simbólica, detêm também o poder e criam e controlam o discurso oficial (YAMABUCHI, 2009, p. 51-52).

Esse cenário contribui ainda mais para a segmentação do grupo. Por volta de 1964, por exemplo, por motivos doutrinários surgiu outro grupo dissidente dos batistas, a partir da CBB, denominado Convenção Batista Nacional (CBN), a qual, juntamente com a CBB é a maior instituição responsável pela organização dos batistas em solo Brasileiro.

³ Entendido como difusão da doutrina religiosa, construções de igrejas e difusão da evangelização batista.

⁴ A Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, data de agosto de 1884; a Primeira Igreja Batista de Maceió, terceira do Brasil, teria sido fundada em maio de 1885; a Primeira Igreja Batista do Recife, em abril de 1886.

5. Os Batistas no Rio Grande do Sul

Os Batistas que se estabeleceram no Rio Grande do Sul são identificados como um grupo do protestantismo de imigração que se inicia no final do século XIX, mais precisamente em 1881, com a chegada de Carlos Feuerharmel e sua família, imigrantes alemães, que se instalaram na Linha Formosa, Vale do Sol, interior do Município de Santa Cruz do Sul. Posteriormente, em novembro de 1893, foi organizada a primeira igreja batista em solo gaúcho, a Igreja Batista Alemã de Linha Formosa, com 45 membros, sob a liderança do pastor August Matschulat (CUNHA, 1995, 182-184).

Segundo Reinke (2000), existem quatro igrejas que foram alicerce para o movimento Batista no Estado: no final de 1893, chegaram a Ijuí imigrantes letos batistas que se fixaram na Linha Onze Leste e fundaram o segundo templo, a Igreja Batista Leta, em março de 1895; em Porto Alegre, um grupo de oito batistas organizou a Igreja Evangélica Batista Alemã (atual PIB em Porto Alegre)⁵, em fevereiro de 1898; a quarta Igreja foi organizada em Neu Wuerttemberg, atual Panambi, em março de 1906.

Essas Igrejas organizaram várias congregações, difíceis de mapear já que se espalharam pelo estado com diversos nomes, em maio de 1909 as quatro igrejas, buscando uma uniformidade no movimento e reuniram-se em Ijuí, na Igreja Leta, onde, em votação, decidiram organizar a Associação Estadual, que foi oficializada no ano seguinte, em 1910. Surge, portanto, em maio daquele ano, na linha da Formosa a Associação das Igrejas Batistas do Rio Grande do Sul.

De acordo com Keidann (1999, p. 311), estes imigrantes teriam escolhido o Rio Grande do Sul para desenvolver o seu trabalho: “Observa-se que a obra dos batistas no Rio Grande do Sul contou com a presença e atuação, desde o início, dos chamados leigos, que escolheram este estado sulista para aqui estabelecerem seu trabalho”. Uma opção migratória que deve ser considerada em sua complexidade, pois ultrapassa o simples deslocamento geográfico e, quando a religiosidade é considerada parte da bagagem cultural do imigrante, identifica uma migração também de cunho missionário, claramente identificado nas motivações de quem imigra.

Muitos desdobramentos ocorreram desde a fundação da primeira associação, como por exemplo, em maio de 1910, foi organizada em Porto Alegre a Primeira Igreja

⁵Em 1991, a PIB Brasileira de P. Alegre se desligou da CBRS por motivo doutrinário, unindo-se a CBN.

Batista Brasileira de Porto Alegre, sob a liderança do missionário Albert Lafayette Dunstan, enviado pela Junta de Missões Nacionais. Logo outras igrejas foram organizadas no interior e na capital do Estado, sendo que algumas por afinidades étnico-linguísticas, como, por exemplo, a Igreja Leta, que se desvinculou da Associação, por não se identificar com a língua alemã, e a Associação passou a chamar-se “Associação das Igrejas Batistas Alemãs do Rio Grande do Sul”, atual “Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil” (CBP). Percebe-se que a partir deste marco a Convenção Pioneira passou a ser exclusivamente oriunda da imigração alemã⁶.

Em abril de 1925, ocorre uma modificação capital na filosofia da convenção Pioneira, com a chegada ao Rio Grande do Sul do casal norte-americano Harley e Alice Bagby Smith, precursores do trabalho missionário das igrejas Batistas Brasileiras. Percebe-se, com esse fato, que ocorre uma simbiose entre a então Convenção Pioneira e o propósito missionário da Convenção Batista Brasileira (CBB).

Em vista disso, em dezembro de 1925 foi organizada a “Convenção Batista do Rio Grande do Sul” (CBRS). Segundo Reinke (2010), a Convenção continha 45 mensageiros provenientes de 10 igrejas e tinha como objetivo congregar os Batistas do Estado no trabalho cooperativo de evangelização, missões e beneficência, características denominacionais destas corporações desde o século XVII. É importante salientar que a Convenção Batista Pioneira não deixa de existir com a consolidação da CBRS, ao contrário, ganha cada vez mais fiéis. Como resultado, configura-se uma hierarquia consolidada na organização dos Batistas, no Estado e no Brasil, sendo a CBB “líder” do movimento no país, seguida no Rio Grande do Sul pela CBRS e por último a CBP.

6. Alguns conflitos entre católicos e batistas através da imprensa

Os trabalhos sobre as tensões entre católicos e protestantes a partir da imprensa são insipientes. No entanto, trazemos aqui fragmentos de um estudo que faz referências a este embate a partir de um jornal confessional editado no interior do Estado, a fim de evidenciarmos o quanto este campo de investigação ainda pode ser explorado (BORIN, 2010). Pois, tanto os agentes sociais católicos quanto os batistas buscavam, além de conquistar fiéis, afirmar suas crenças e, com isto, determinar a lógica de funcionamento

⁶ A Convenção é um órgão de cooperação, formado pelas igrejas e ao qual elas enviam seus mensageiros. Estes, nas assembleias das Convenções, discutem e aprovam planos, aos quais depois as igrejas dão sua aprovação para que possam ser levados a termo.

do campo religioso. Para tanto considera-se o campo religioso uma estrutura, um espaço de jogo, onde os agentes sociais ocupam uma posição determinada à qual estão ligados certos interesses (BOURDIEU, 1998).

No jogo das crenças, um dos principais defensores da fé católica na cidade de Santa Maria, Rio Grande do Sul, o padre Caetano Pagliuca, em agosto de 1922, passou a publicar o semanário *O Santamariense*, um informativo com a finalidade de, não somente “guiar o povo católico e colocá-lo a par da vida religiosa da paróquia”, mas, também, “combater os nossos inimigos com as mesmas armas, pela palavra escrita”.⁷ Esta iniciativa do vigário funcionava uníssona a Igreja da Restauração que, naquela época, contava com uma elite de leigos que haviam fundado o Centro D. Vidal, no Rio de Janeiro e a revista *A Ordem*, importante veículo de comunicação dos católicos que traduzia a situação de tensão entre católicos e liberais anticlericais (AZZI, 1994, 27)

Os redatores do semanário *O Santamariense*, na tentativa de esclarecer seus leitores sobre as diferenças entre protestantismo e catolicismo, passaram a utilizar informações publicadas pelos próprios protestantes com o intuito de responder ao que consideravam agressões à Igreja católica e ao mesmo tempo ridicularizar o protestantismo, que passaram a considerado como uma “seita” dividida em tantas outras.

O antiprotetantismo apareceu na primeira edição. A princípio o editor tomou o cuidado de esclarecer que não era contra os luteranos, pois informava que poucos meses antes desta publicação circulava na cidade um folhetim metodista intitulado *O Cristão Catholico*. Os articulistas do *O Santamariense* criticavam o folhetim como sendo de “gente que atira a pedra e esconde a mão”, por ter sido impresso anonimamente. Em resumo, no folhetim criticavam a questão das conversões quando havia referido que um pretenso padre e um Bispo, depois de terem “lido a Bíblia velha e outros livros” tornaram-se protestantes. O redator do órgão *O Santamariense* advertia que “fatos deste calibre exigem serem publicados em folhetins anônimos, pois não suportam a luz da crítica”. E atestava que “jamais existiram na Igreja católica tais sacerdotes e tais bispos”. Como os protestantes estimulavam a leitura da Bíblia, *O Santamariense* defendia a posição da Igreja católica em relação a esta questão, explicando que durante a formação de sacerdotes no Seminário “o jovem sacerdote estudava a Bíblia inteira,

⁷“Catholicos”. *O Santamariense*, Santa Maria, 03 ago. 1922, ano I, n. 1, p. 1. *O Santamariense* circulou até 1929. Cf. RIBEIRO, 1993, p. 119.

pois sobre ela baseiam-se os estudos teológicos e a santa Missa onde também são lidos trechos bíblicos”.

À época, a missa era rezada em latim e, de modo geral, o povo não entendia este idioma, o que os fiéis compreendiam era a pregação que o sacerdote fazia em língua vernácula. O artigo explicava ainda, que “todo o sacerdote católico é obrigado, sob pena gravíssima, de ler e explicar aos fiéis os santos Evangelhos, todos os domingos e dias santos”. E seguida, dizia que, no entanto, “apesar de tudo isto os sectários norte-americanos têm pejo de inventarem que um cura e um Bispo de idade avançada chegaram a descobrir a Bíblia. Como estes sectários são grosseiros na sua profissão de mentir”.⁸ O artigo termina dizendo que da “santa Bíblia somente a Igreja católica faz uso razoável e sincero”.

O redator do artigo alegava que “o Espírito Santo havia inspirado ‘a alguns’, mas advertia que “não há preceito algum que torne a leitura da Bíblia obrigatória”.⁹ Para reforçar o assunto em favor do catolicismo, no artigo intitulado “Christão Chatolico”, lembrou, em primeiro lugar, que na ótica da Igreja romana “foi a Igreja católica que através dos séculos conservou os textos sagrados e traduziu os escritos do aramaico e do hebraico para o grego, vulgata daquele tempo”. Advertiu também que “foi a Igreja católica que providenciou a tradução do grego para outras línguas modernas, pois antes de Lutero, a Bíblia já havia sido traduzida para o francês, o alemão, o holandês, inglês, polaco e língua escandinava”. Com isto, entende-se que o articulista queria mostrar aos fiéis católicos que todos os estudos teológicos dos sacerdotes tinham por base a Bíblia e que as críticas dos protestantes eram infundadas: “mas tudo isto os sectários norte-americanos, estes mercadores de Bíblias, pouco ou nada sabem”.¹⁰ Para completar a justificativa da proibição da leitura da Bíblia feita pela Igreja católica o padre redator explicava que a Igreja, desde a Antiguidade, havia contribuído com o desenvolvimento da cultura, neste caso, através da escrita, informando que as primeiras Bíblias, pelo fato de serem raras e terem sido publicadas manualmente, eram muito caras e somente pessoas de posses podiam comprá-las. Por isto poucos tinham acesso a elas. Para ser mais preciso referiu no semanário católico que “a Bíblia mais antiga em língua alemã é de 748, sete séculos antes da invenção da

⁸ F. S. “Christãos Chatolicos”. *O Santamariense*, Santa Maria, 03 ago. 1922, ano I, n. 1, p. 1.

⁹ *Ibidem*. *Idem*.

¹⁰ *Ibid.*, p. 3.

imprensa, 785 anos antes do nascimento de Lutero”.¹¹

Em outras edições os redatores do semanário *O Santamariense* explicavam que a Igreja católica “não proíbe a ninguém a leitura da Bíblia [...] a igreja proíbe a leitura de Bíblias protestantes e heréticas, da Bíblia adulterada e mystificada”.¹² Argumentavam ainda que por considerarem um texto de difícil compreensão, recomendavam critério e muito estudo para ler as Escrituras, pois as “pessoas sem ilustração podem incorrer em graves erros”. Para exemplificar citaram exemplos daquilo que consideravam erros dos protestantes na interpretação bíblica.¹³

As edições seguintes aparecem com o mesmo tom de crítica ao protestantismo onde afirmavam, por exemplo, que “inúmeras seitas protestantes unem-se para formarem uma espécie de Igreja Universal contra a unidade católica” e que o protestantismo se resume numa “multiplicidade de seitas professando idéias contraditórias”.¹⁴

Em todas as edições semanais do ano de 1922, *O Santamariense* trazia suas advertências aos católicos em relação aos interesses dos protestantes acusando-os de usarem também os comerciantes acatólicos ou anticlericais como intermediários de sua propaganda religiosa. Em relação ao Brasil acusava-os de investirem em pessoas de posses, donos de fábricas e indústrias que “não tem fé religiosa alguma, e por isso aproveitam a liga para terem agentes de propaganda de sua freguesia. Esses duplos agentes são conhecidos pela distribuição de Bíblias e folhetos anticlericais”, e juntamente com estes levavam seus “catálogos e amostras comerciais”, quando não raro “aliciam os maus padre católicos ambiciosos ou viciosos, especialmente os que não querem suportar o celibato, incapazes de suportar as austeras virtudes da Igreja romana”.¹⁵

Em outros artigos do semanário católico apontavam novamente o protestantismo como um sistema mercantilista. Acusavam os pastores protestantes de não se preocuparem com o “puro Evangelho”, mas, com a “propaganda do trafego inglês e americano. Calorosamente eles apóiam o imperialismo da própria nação”. Com estes

¹¹ F. S. “Christãos Chatolicos”. *O Santamariense*, Santa Maria, 17 ago. 1922, ano I, n. 3, p. 4.

¹² “Os Catholicos e a Bíblia”. *O Santamariense*, Santa Maria, 22 fev. 1923, ano I, n. 30, p. 1.

¹³ “Os Catholicos e a Bíblia”. *O Santamariense*, Santa Maria, 01 mar. 1923, ano I, n. 31, p. 4 e 1923, ano I, n. 32, p. 1 e 2.

¹⁴ D’ União. “Os protestantes norte-americanos”. *O Santamariense*, Santa Maria, 24 ago. 1922, ano I, n. 4, p. 1. Artigo escrito em 27 de julho de 1922.

¹⁵ *Ibidem*. *Idem*.

artigos, percebe-se que para o clero, os católicos deveriam saber que, assim como a Igreja católica havia sido acusada de mercantilista ao longo da história, os protestantes também deveriam assim ser reconhecidos, pois faziam da sua religião um “mercado”. Para tanto, registraram no semanário que existia um “comércio missionário protestante” dividido em duas vertentes: uma coletivista e outra pessoal. Isto significava que acreditavam que havia “associações missionárias comerciais e missionários que negociavam por conta própria”.¹⁶ Para dar credibilidade a estas acusações, em dezembro de 1924, foram citadas fábricas e indústrias de propriedade privada de Bispos e de membros das Igrejas protestantes, os quais teriam investido nas Companhias Evangélicas, inglesas e americanas.

A mobilidade no campo religioso, neste caso, estaria representada, não somente pelas ações dos agentes sociais das instituições religiosas, mas, também, pelas “conversões” ou adesões dos indivíduos de uma religião a outra.

Na seção intitulada “*Mixornia protestante*” o cônego Mello Lula escreveu várias notas com o objetivo de desclassificar o protestantismo como religião e condená-lo como herético e imoral, referindo-se às dissidências, as quais o cônego considerava “feia heresia luterana”, onde “há protestantes de todos os gostos”. Citando jornais norte-americanos, listou o que entendia como “seitas batistas”, para dizer que existia uma variedade de denominações para a religião protestante. Para enfatizar que considerava uma confusão de seitas se referiu a ela como “mixornia”: “baptistas, baptistas livres, baptistas do sétimo dia, baptistas particulares, baptistas da nossa comunhão geral, baptistas separados, baptistas independentes, baptistas pacíficos e baptistas gloriaes.” Em outra edição, do mesmo ano, o cônego dizia ter descoberto em suas leituras “mais uma seitazinha baptista” nos Estados Unidos, “os baptistas negros, naturalmente com uma Igreja, um ceo [céu] e um cemitério separado. Para o futuro talvez apareçam os baptistas azuis, baptistas amarelos, baptistas vermelhos e baptistas morenos.”

O cônego Mello Lula, para convencer o leitor de que havia contradição no protestantismo e que até mesmo alguns protestantes não eram favoráveis à Reforma e, portanto, eram levados em consideração pela Igreja católica, cita alguns casos que considerava relevante. Um exemplo, por ele citado, foi o filósofo Leibnitz que teria escrito: “todas as lágrimas do gênero humano não seriam bastante para se chorar o funesto schisma no século XVI – o protestantismo”, e citou a fonte desta informação:

¹⁶ “Apostolado ou commercio?” *O Santamariense*, Santa Maria, 27 nov. 1924, ano III, n. 17, p. 1.

“Leibnitz, *Lettre à Mad. De Brinon*, p. 173.” Em seguida, afirmou que Lutero reconheceu a confissão como um sacramento e citou trechos de artigos da teologia luterana e a fonte de pesquisa do semanário: “*Luthero, Winder de XXXII, artickel der theologisten*, n. 34, Apologie der Augsb. Conf. 1535.”

Conclusão

Os poucos exemplares dos jornais aqui mencionados dão uma ideia do clima de hostilidade entre católicos e batistas no Rio Grande do Sul, ainda na primeira metade do século XX.

No jogo das crenças, controlar este movimento demandava, por parte dos agentes sociais de ambas agremiações, ações estratégicas que favorecessem suas posições no campo religioso. Neste caso, a imprensa pode ser considerada uma destas estratégias, através da qual pode-se perceber as tensões no campo religioso e a publicização das disputas pela “verdade” em matéria de religião.

Referências

- AZZI, Riolando. **A neocristandade: um projeto restaurador**. São Paulo: Paulus, 1994.
- BORIN, Marta Rosa. **Por um Brasil católico: tensões e conflitos no campo religioso da República**. (Tese). São Leopoldo, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- CUNHA, Jorge Luiz da. **Rio Grande do Sul und die deutsche Kolonisation**. Santa Cruz do Sul: UNISC, 1995.
- DREHER, Martin N. **A Igreja Latino-Americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, vol. 4, 1999.
- DREHER, Martin N. **500 anos de Brasil e a igreja na América Meridional**. São Leopoldo: EST, 2002.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 02 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 2013, 23^a. ed.
- HASTENTEUFEL, Pe. Zeno. **D. Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Acadêmica, 1987.
- RIBEIRO, Nely. **Jornais em Santa Maria**. Santa Maria: UFSM, 1993.

SILVA, Joseli Maria. **Cultura e territorialidades urbanas: uma abordagem da pequena cidade.** *Revista de História Regional* 5 (2), inverno, 2000.

KEIDANN, Daltro Miguel. **Os rostos batistas rio-grandenses.** In: DREHER, Martin N. (Org.). *Populações rio-grandenses e modelos de igreja.* Porto Alegre/São Leopoldo: Edições EST/Sinodal, 1998.

PEREIRA, José dos Reis. **História dos batistas no Brasil (1882-1982).** 3. ed. (edição ampliada e atualizada). Rio de Janeiro: JUERP, 2001.

REINKE, ANDRE DANIEL. **Os pioneiros 1920-2010: 100 anos de história da convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil.** Curitiba: Convenção Batista Pioneira, 2010.

VALDUGA, G. Paz, **Itália, Jesus, uma identidade para imigrantes italianos e seus descendentes: o papel do jornal Correio Rio-grandense (1930 - 1945).** 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

YAMABUCHI, Alberto Kenji. **O debate sobre a história das origens do trabalho batistiano Brasil.** Tese. São Paulo: UMESP, 2009.

Site www.batistas.com.br Acesso em: 25/08/2016

REFORMA ELEITORAL (1878-1881) E A ELEGIBILIDADE DOS ACATÓLICOS

Michele de Leão

Doutoranda em História (UNISINOS), bolsista CAPES

Introdução

As manifestações favoráveis a uma reforma eleitoral que introduzisse o voto direto no Brasil ganharam grandes proporções na década de 1870. É importante salientar que tal reforma não podia mais ser considerada somente uma reivindicação do Partido Liberal, visto que, cada vez mais, muitos conservadores a estavam pleiteando. Assim, pressionado em favor de eleições diretas, o imperador D. Pedro II, em dezembro de 1878, convocou o Partido Liberal para organizar e dirigir um gabinete que teve como tarefa única a realização da reforma eleitoral, por meio da qual deveria ser introduzido o voto direto no Brasil.

A proposta do presente texto é refletir a respeito da tramitação dos dois projetos apresentados visando à reforma eleitoral para introdução do voto direto no Brasil, o Projeto Sinimbu e o Projeto Saraiva. O estudo está voltado para os discursos de deputados e senadores referentes à concessão ou não do direito de elegibilidade dos acatólicos à Câmara dos Deputados. São utilizados como fontes para a realização da pesquisa os Anais da Câmara dos Deputados e os Anais do Senado referentes ao período de interesse (dezembro de 1878 a janeiro de 1881).

A reforma eleitoral em questão foi buscada através de dois projetos, por dois gabinetes diferentes, ambos liberais, e por modos distintos. Primeiramente, no ano de 1879, o Gabinete Sinimbu, presidido pelo liberal Cansação Sinimbu, apresentou projeto de reforma eleitoral via reforma da Constituição de 1824, aprovado na Câmara por ampla maioria, o projeto foi rejeitado no Senado, e provocou a queda do gabinete. Em seguida, já em 1880, coube ao também liberal José Antônio Saraiva organizar um novo gabinete e apresentar novo projeto de reforma, dessa vez por meio de lei ordinária. O Gabinete Saraiva decretou a Lei Saraiva, em janeiro de 1881, a qual concedeu elegibilidade à Câmara dos Deputados aos cidadãos acatólicos. Até então esse direito

era negado aos acatólicos, já que, conforme a Constituição de 1824, em seu artigo 5º: “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo” (BRASIL, 1824). Mais adiante, o mesmo documento, em seu artigo 95º, proíbia àqueles que não professem esta religião de serem nomeados deputados:

Todos os que podem ser Eleitores, hábeis para serem nomeados Deputados. Excetua-se:

I. Os que não tiverem quatrocentos mil réis de renda líquida, na forma dos Arts. 92 e 94.

II. Os Estrangeiros naturalizados.

III. Os que não professarem a Religião do Estado (BRASIL, 1824).

Desta forma, por mais de meio século a Constituição Imperial excluiu a presença de acatólicos na Câmara dos Deputados do Império brasileiro. Ressalte-se que entre os acatólicos do período encontravam-se milhares de imigrantes e seus descendentes. Essa exclusão político-eleitoral foi entendida por muitos políticos como uma injustiça, que só foi reparada com a promulgação da Lei Saraiva em 1881.

1. O Projeto Sinimbu

O Gabinete Sinimbu foi organizado em 5 de janeiro de 1879. As discussões a respeito da reforma eleitoral iniciaram mesmo antes do projeto ser apresentado à Câmara dos Deputados. Em meio a esses debates, dias antes de o projeto ser apresentado à Câmara, ocorreu uma reorganização ministerial, com a retirada do governo dos ministros Gaspar da Silveira Martins e Domingos de Sousa Leão, o Barão de Vila Bela. Os ministros romperam com o Gabinete por não concordarem com a manutenção da inelegibilidade dos cidadãos acatólicos à Câmara dos Deputados.

Segundo o então ex-ministro Barão de Vila Bela, “uma mera suspeita foi unicamente o motivo que tiveram os meus ilustres ex-colegas para excluírem do projeto a liberal e humanitária ideia da libertação da consciência” (LEÃO, 10/02/1879, p. 416). Nesse trecho, Vila Bela faz referência à suspeita por parte dos organizadores do projeto de que este seria repudiado pelo Senado se contivesse teor além do esperado, ou seja, ultrapassando a substância das eleições diretas.

Silveira Martins, em seu discurso de retirada do governo, observou a importância que representaria para imigrantes e seus descendentes o direito à elegibilidade:

Primeiro que tudo, eu era o representante do Rio Grande do Sul, província que conta entre seus filhos trabalhadores e industriais para mais de 50.000 acatólicos. Eu faltaria à comissão que do povo rio-grandense recebi se não pugnassem pela igualdade de direitos dos meus caros concidadãos de raça germânica, que ficariam, como o governo os deixa ficar, somente porque professam religião diferente da do Estado, inferiores à condição dos ingênuos nascidos de ventre escravo!

[...].

Havia outra razão política, que era conquistar pela justiça as simpatias dos povos, que hoje sem dúvida nenhuma tem o cetro do mundo, a Inglaterra e a Alemanha, nações de 1ª ordem, duas fontes inesgotáveis de emigração, e que são protestantes. Era ganhar-lhes a vontade, adquirir-lhes as simpatias e boas graças, fazer justiça às suas crenças, o que de certo não se conquistará dando aos filhos de seus concidadãos uma condição inferior a dos filhos dos escravos (SILVEIRA MARTINS, 10/02/1879, p. 420).

O deputado Martinho Campos observou que a tolerância religiosa existia em países como Turquia, Espanha, Itália e Portugal, mas não no Brasil. De acordo com o orador, “é uma vergonha para a nação brasileira a conservação da incapacidade política dos não católicos” (CAMPOS, 10/02/1879, p. 439).

O Projeto Sinimbu de reforma eleitoral foi apresentado à Câmara dos Deputados em 13 de fevereiro de 1879. Propondo a reforma eleitoral através de reforma da Constituição de 1824, o Projeto indicou a duplicação da renda mínima para o cidadão tornar-se eleitor (elevação de 200 mil réis para um mínimo de 400 mil réis), e sugeriu ainda a exclusão do direito de voto de todos aqueles que não soubessem ler e escrever, requisito inexistente na Constituição de 1824. Não trazendo nenhum apontamento à elegibilidade dos acatólicos, o projeto também não fez referência ao artigo 95º da Constituição. Segue excerto do Projeto Sinimbu:

PROJETO DE REFORMA DA CONSTITUIÇÃO

A assembleia geral legislativa decreta:

Artigo único. – Os eleitores dos deputados para a seguinte legislatura lhes conferirão, nas procurações, especial faculdade para reformarem os artigos da Constituição que se seguem:

Os artigos 90, 91, 92 e 93, para o fim de serem as nomeações dos deputados e senadores para a Assembleia Geral, e dos membros das assembleias legislativas provinciais feitas por eleição direta.

O artigo 94, para o fim de só poderem votar os que sabendo ler e escrever, tiverem por bens de raiz, capitais, indústria, comércio ou emprego, renda líquida anual que for fixada em lei, nunca inferior a quatrocentos mil réis (BRASIL, 1879, p. 492).

O chefe do gabinete justificou-se quanto ao fato de seu projeto não conferir a elegibilidade aos acatólicos, Sinimbu declarou que entendia a importância da concessão da elegibilidade aos acatólicos, mas que foi preciso concentrar o projeto especialmente na introdução do voto direto. Segundo ele:

Não desconheço a justiça do princípio sustentado por SS. EExs., mas entendi que sendo nessa missão principal realizar a reforma eleitoral, devia desprendê-la de qualquer outra ideia que na atualidade pudesse criar-lhe embaraços.

E, senhores, eu não contaria com o apoio do senado, se não me limitasse ao ponto essencial da reforma (SINIMBU, 10/02/1879, p. 415).

Sinimbu complementou sua argumentação deixando claro que acreditava que a proposta de conceder elegibilidade aos acatólicos era uma ideia justa, no entanto, naquele momento ela se apresenta como inoportuna.

A negação do direito à elegibilidade aos acatólicos recebeu o apoio de diversos deputados, entre eles estavam Saldanha Marinho e Inácio Assis Martins. Ambos compartilharam a ideia de que não se podia estabelecer a igualdade de elegibilidade no Brasil enquanto a religião católica for a religião do Estado. Nas palavras do próprio Inácio Martins: “enquanto a religião católica apostólica romana for religião do Estado, não se pode e nem se deve permitir a elegibilidade dos acatólicos” (ASSIS MARTINS, 23/05/1879, p. 364).

Assim, sem permitir a elegibilidade aos acatólicos, em 30 de maio do ano de 1879 o texto do Projeto Sinimbu foi aprovado na Câmara dos Deputados, por maioria de votos, e em seguida remetido ao Senado.

Tendo sua apresentação no Senado em 10 de junho de 1879, o Projeto Sinimbu foi encaminhado para o exame de duas comissões: uma comissão de legislação e uma comissão de constituição. Em 14 de outubro de 1879, as comissões apresentaram seu parecer. Iniciaram explicando que o conteúdo do parecer procurava refletir a opinião predominante naquela casa naquilo que se referia à reforma sugerida. De acordo com o parecer, o projeto provocou quatro principais questões:

É preferível a eleição direta à de dois graus? Pode a reforma ser efetuada por lei ordinária? Sendo necessário reformar algum ou alguns artigos da Constituição política, qual o processo desta reforma? Pode a legislatura que autoriza a reforma impor limites a quem tem de decretá-la? (BRASIL, 1879, p. 123).

Transparece no texto dos senadores o quanto a atenção estava voltada basicamente para a necessidade da eleição direta e a forma pela qual deveria ser realizada a reforma. A ausência da elegibilidade dos acatólicos no projeto não foi entendida como uma preocupação pelos senadores. O estudo nos Anais do Senado, neste período, permite afirmar que o tema não entrou na discussão dos senadores.

As comissões entendem o Projeto Sinimbu como inconstitucional, desta forma foram de parecer de que ele deveria ser rejeitado. O Projeto Sinimbu não chegou a ser debatido entre os senadores. A rejeição do Projeto Sinimbu provocou a queda do Gabinete.

2. O Projeto Saraiva

Tomando posse em 28 de março 1880, o comendador José Antônio Saraiva foi encarregado pelo imperador para organizar um novo ministério para realizar a reforma eleitoral. Em sessão extraordinária realizada em 29 de abril de 1880, Saraiva apresentou o projeto, pelo qual optou por executar a reforma por lei ordinária. Saraiva também excluiu os analfabetos do direito de voto e manteve o censo da Constituição de 200 mil réis. O Projeto Saraiva apresentou uma importante concessão, em seu artigo 2º indicou que seria apto a exercer o voto “todo o cidadão brasileiro nato ou naturalizado, ingênuo ou liberto qualquer que seja a religião” (BRASIL, 1880). O projeto suprimiu o impedimento dos acatólicos de serem inelegíveis para a Câmara dos Deputados, fato que pode ser verificado em seu artigo 8º:

Art. 8º: É elegível para os cargos de senador, deputado geral, membro da assembleia legislativa provincial, vereador, juiz de paz e qualquer outro criado por lei todo o cidadão compreendido no art. 2º, salvas as restrições adiante enumeradas:

§ 1º É condição especial de elegibilidade:

[...].

Para deputado geral ou membro da assembleia provincial ser maior de vinte e cinco anos, salvo se o eleitor tiver algum grau científico (BRASIL, 1880).

Discursando, Saraiva explicou por que adicionou ao seu projeto o princípio da elegibilidade dos acatólicos:

Qual foi o princípio em que me inspirei quando adotei as disposições relativas à elegibilidade dos acatólicos, libertos e naturalizados?

É o de que devia deixar à nação que sabe muito, que é sempre muito bem inspirada, a mais ampla liberdade na escolha de seus representantes.

[...].

[...] todo o cidadão em iguais circunstâncias tem o mesmo direito de votar e de ser votado, qualquer que seja a raça de que provenha, embora venha de país, que não é o de nossa origem, e qualquer que seja a sua religião.

[...].

[...] verdadeira homenagem à Constituição é riscar essa incapacidade que ela escreveu (SARAIVA, 16/11/1880, p. 208-210).

Como aconteceu com o projeto de reforma eleitoral anterior, o Projeto Saraiva também gerou muitas discussões entre os deputados. Entre os temas que mais

provocaram polêmica, estavam a exclusão dos analfabetos do direito de voto, a questão do voto censitário e o ponto que tornava os acatólicos elegíveis.

Entre os defensores da elegibilidade dos acatólicos aparece a figura de Rui Barbosa, para quem aquilo que está em discussão não era senão “um desdobramento da liberdade de consciência que a Carta consagra” (OLIVEIRA, 1880, p. 360). Rui Barbosa, efetivamente engajado em garantir o direito de participação dos indivíduos acatólicos na Câmara dos Deputados, evidenciou seu descontentamento ao salientar que, pelo sistema atual, o acatólico era inelegível para a Câmara dos Deputados, que é temporária; entretanto, ele era elegível para o Senado vitalício (OLIVEIRA, 1880, p. 361). O deputado denunciou a letra da Constituição como “incongruente” naquilo que se referia à elegibilidade dos acatólicos.

Os deputados Saldanha Marinho e Inácio Martins, que se posicionaram avessos à ideia no ano de 1879, agora, com o Projeto Saraiva, destacaram a conveniência da proposta. Segundo Inácio Martins, “o projeto abre as portas do parlamento aos estrangeiros que se naturalizam, ao liberto saído da condição escrava; é, portanto, justo que também as abra àqueles que não professam a nossa religião” (ASSIS MARTINS, 8/6/1880, p. 109).

Após a aprovação na Câmara dos Deputados, em 25 de junho 1880, o projeto de reforma eleitoral do Gabinete Saraiva foi enviado ao Senado, sendo apresentado nesta casa em 2 de julho de 1880. Novamente, o projeto passou pelo exame de duas comissões: uma de legislação e outra de constituição. As comissões apresentaram os pareceres sobre o projeto em 27 de setembro de 1880. Da mesma forma que ocorreu com o Projeto Sinimbu, as comissões discordaram mais uma vez na questão do modo pelo qual a reforma eleitoral deveria ser realizada. Se em 1879 a indagação foi no sentido de perguntar “pode-se realizar reforma eleitoral através de reforma da Constituição?”, em 1880 indagou-se “pode-se realizar reforma eleitoral através de lei ordinária?”.

Naquilo que se refere à elegibilidade dos acatólicos, o Projeto Saraiva foi bem recebido pelo Senado. A grande maioria dos senadores posicionou-se favorável a essa concessão, fato que pode ser constatado nas falas dos próprios senadores. Entre aqueles que se colocaram favoráveis à ideia, destacaram-se Cristiano Ottoni, o qual explanou seu pensamento diante da proposta do governo: “desejo também defender a liberdade de consciência, a civilização moderna, combatendo a exclusão dos acatólicos,

naturalizados e libertos” (OTTONI, 14/10/1880, p. 54); João Mauricio Wanderley, o Barão de Cotegipe, o qual concluiu que “hão de ser preteridos os cidadãos brasileiros que não professam a religião do Estado? [...] uma injustiça privá-los de um direito social de tão grande importância” (WANDERLEY, 19/10/1880, p. 180); e, Silveira da Motta, defendendo o direito de voto e elegibilidade a todos: “eu há muitos anos professo o princípio do sufrágio universal de todo o cidadão brasileiro, de qualquer religião ou nacionalidade” (MOTTA, 20/10/1880, p. 182).

Entre os opositores da proposta em discussão apareceu a figura do senador José Bento da Cunha e Figueiredo, o qual afirmou que seu voto era contrário a essa concessão. Em seu discurso, percebe-se nitidamente o preconceito religioso para com os acatólicos:

[...] a ideia religiosa está gravada no âmago, no coração da Constituição, que propositalmente não quis que os acatólicos fizessem parte do corpo legislativo.

[...].

E, pois, contentem-se os acatólicos com a nossa tolerância; contentem-se com a nossa hospitalidade invejável, e não queiram exigir o sacrifício das nossas conveniências, não queiram forçar-nos a ser perjuros; e sê-lo-emos, com certeza, perante a religião e perante a Constituição, se consentirmos que passe esse artigo.

[...].

[...] querem vir para nossa terra passar muito bem e ao depois, para cúmulo de felicidade, exigir um lugar no parlamento, sem declinarem de sua crença? Não, alto lá! (CUNHA E FIGUEIREDO, 16/11/1880, p. 214).

Já o senador Florêncio de Abreu e Silva trouxe ao debate um argumento novo, o da igualdade de deveres a que os acatólicos estavam submetidos. Segundo o senador, se os acatólicos estão subordinados aos mesmos deveres que os outros cidadãos, deveriam, então, desfrutar dos mesmos direitos:

só do Rio Grande do Sul marcharam para a Guerra do Paraguai milhares de brasileiros da raça germânica, de religião acatólica. Lá foram derramar o seu sangue por uma pátria que lhes regateia a simples garantia de um direito de que gozam todos os outros.

Pagam, senhores, pesados impostos porque são laboriosos; concorrem, enfim, para as necessidades do Estado, satisfazendo todos os ônus a que estão sujeitos os demais cidadãos (ABREU E SILVA, 17/10/1880, p. 236).

Este mesmo argumento fora utilizado por deputados e senadores para combater duas outras exclusões previstas tanto no Projeto Sinimbu quanto no Projeto Saraiva: a exclusão dos analfabetos e a exclusão via censo pecuniário. Muitos parlamentares entendiam que aqueles que tinham as mesmas obrigações, deveriam gozar dos mesmos privilégios.

O senador Silveira Martins, que em 1879 optou por deixar de fazer parte do Governo Sinimbu justamente pela não inserção da ideia de elegibilidade dos acatólicos, agora, no Senado em 1880, continuou com seu posicionamento favorável à proposta. Silveira Martins destacou que no seu entendimento essa matéria é de grande importância para promover a vinda de imigrantes para o Brasil. De acordo com ele:

Os imigrantes em geral não podem vir gostosamente para um país a que levam os seus capitais e os seus trabalhos, sem que nele haja inteira igualdade de direitos. [...].

[...].

É, portanto, uma ideia de futuro político promover, pelo abaixamento de todas as barreiras, a vinda de raças fortes e inteligentes para a regeneração moral de nossa pátria (SILVEIRA MARTINS, 17/10/1880, p. 239).

3. A Lei 3.029 de 9 de janeiro de 1881

Após ser debatido, o projeto de reforma eleitoral do Gabinete Saraiva foi aprovado, e sua redação final no Senado se deu no dia 4 de janeiro de 1881. O Projeto Saraiva, então, transformou-se na Lei 3.029, de 9 de janeiro de 1881. Desta Lei, importantes para este estudo são os artigos 2º e 10º, aqui destacados:

Art. 2º: É eleitor todo o cidadão brasileiro, nos termos do art. 6º, 91º e 92º da Constituição do Império que tiver renda líquida anual não inferior a 200\$ por bens de raiz, indústria, comércio ou emprego.

[...].

Art. 10º: É elegível para os cargos de senador, deputado à assembleia legislativa provincial, vereador e juiz de paz todo o cidadão que for eleitor nos termos do artigo 2º desta lei, não se achando pronunciado em processo criminal, e salvas as disposições especiais que seguem.

Requer-se:

[...].

Para deputado à assembleia geral: a renda anual de 800\$ por bens de raiz, indústria, comércio e emprego (BRASIL, 3/1/1881).

Verifica-se que na redação final da Lei Saraiva não há explicitamente o direito à elegibilidade dos acatólicos à Câmara dos Deputados. Entretanto, isso fica subentendido ao não ser feita nenhuma referência ao artigo 95º da Constituição, artigo que impedia essa elegibilidade.

Conclusão

A partir do estudo dos discursos parlamentares referentes aos dois projetos apresentados visando à reforma eleitoral para introdução do voto direto no Brasil é possível perceber claramente o modo como cada projeto foi recebido tanto na Câmara dos Deputados quanto no Senado.

Assim, naquilo que se refere à Câmara dos Deputados, composta em sua imensa maioria por políticos liberais, então partidários do governo, percebe-se que os representantes desta casa estavam mais favoráveis a aprovar a reforma eleitoral, não importando tanto a forma pela qual esta se concretizaria, fosse por reforma constitucional ou fosse através de uma lei ordinária. Também, os deputados demonstraram estar dispostos a não incluir no projeto medidas que pudessem complicar sua aceitação no Senado, foi o que ocorreu com a proposta da elegibilidade dos acatólicos. Em 1879, a maior parte dos deputados entendeu que esta era uma medida adequada, porém inconveniente para aquele momento. Já em 1880, o discurso mudou, e poucos foram aqueles que se posicionaram contrários a esta ideia.

No Senado, a resistência foi maior quando houve a tentativa de se fazer a reforma eleitoral por meio de reforma da Constituição, pois a maioria dos senadores entendia que a reforma eleitoral poderia ser decretada através de lei ordinária. Assim, o Projeto Sinimbu foi rejeitado no Senado mesmo não contendo a elegibilidade dos acatólicos. O receio de rejeição que Sinimbu sustentou em relação à recepção da elegibilidade dos acatólicos pelos Senadores em um projeto de reforma eleitoral não se efetivou quando da apresentação do Projeto Saraiva. A maioria dos senadores votou a favor da proposta.

É importante destacar que a Lei Saraiva apesar de ser entendida por muitos como um avanço democrático, ao introduzir o voto direto e permitir a elegibilidade dos acatólicos, trouxe no seu âmago medidas excludentes, pois, a partir da promulgação da Lei, o modo de espoliar o povo de participar das eleições se aprimorou, deixando de ser exclusivamente a pobreza (a renda insuficiente ou a dificuldade de comprovação da mesma). Mantendo o censo pecuniário da Constituição de 1824, à Lei Saraiva ainda foram acrescentadas duas medidas de resultados demasiadamente excludentes: rigidez dos mecanismos de comprovação da renda; e a exigência do saber ler e escrever. O limite de renda de 200 mil réis não era muito alto. Porém, a Lei tornou muito rigorosa a maneira de comprovar a renda (LEÃO, 2013, p. 105).

Nas eleições que seguiram à Lei Saraiva, muitos cidadãos com renda suficiente para serem eleitores não votaram por não conseguirem comprovar sua renda ou por não terem disposição de encontrar os meios de prová-la. No entanto, onde a lei de fato limitou o eleitorado foi ao retirar o direito de voto dos analfabetos.

A reforma eleitoral não levou a uma ampliação do eleitorado, muito pelo contrário, provocou uma redução de 1.114.066 para 145.000 eleitores, representando 1,5% da população total, ou seja, 1/8 daquilo que era antes, já que em 1872 o número de votantes fora superior a um milhão. Muito grave foi que este retrocesso continuou por muitas décadas. O número de eleitores veio a ultrapassar o número de votantes de 1872 apenas nas eleições de 1945, ano em que compareceram às urnas 13,4% dos brasileiros (CARVALHO, 2004, p. 38-40).

Naquilo que diz respeito à elegibilidade dos acatólicos, a Lei Saraiva acabou provocando uma incoerência, ao permitir que estes fossem eleitos à Câmara dos Deputados, mas não suprimindo o artigo 17 do regimento interno daquela casa. Este artigo estabelecia que o deputado eleito deveria prestar juramento “aos Santos Evangelhos, manter a Religião Católica, Apostólica Romana, observar e fazer observar a Constituição, sustentar a indivisibilidade do Império, a atual Dinastia Imperante, ser leal ao Imperador, zelar os direitos dos Povos e promover, quanto em mim couber, a prosperidade geral da Nação” (PORTO, 2004, p. 395).

A contradição criada pela Lei só foi colocada em discussão quando em 6 de setembro de 1888 o deputado eleito Antônio Romualdo Monteiro Manso declarou à Câmara que não podia prestar juramento: “Não posso prestar juramento, porque é contra as minhas convicções” (MANSO, 1888, p. 71). Manso foi convidado a se retirar da Câmara para que a mesma decidisse que fazer. O assunto foi discutido pelos deputados. No dia 11 de setembro de 1888, decidiu-se que ficaria dispensado do juramento o deputado que declarasse ser aquele juramento contrário à suas crenças e opiniões políticas (BRASIL, 1888, p. 139).

Referências

ABREU e SILVA, Florêncio Carlos de. [Discurso]. In: BRASIL. Senado. *[Anais do Senado]*. 1880. Sessão em 17/10/1880. Disponível em: http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/asp/PQ_Edita.asp?Periodo=4&Ano=1880&Livro=8&Tipo=9&PagMin=1&PagMax=441&Pagina=236 Acesso em: 31/5/2015.

ASSIS MARTINS, Inácio. [Discurso]. In: BRASIL. Câmara dos Deputados. *[Anais da Câmara]*. 1879. Sessão em 23/05/1879. Disponível: http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&DataIn=23/5/1879 Acesso em: 28/5/2015.

_____. [Discurso]. In: BRASIL. Câmara dos Deputados. *[Anais da Câmara]*. 1880. Sessão em 08/06/1880 Disponível em: http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&Datain=8/6/1880 Acesso em: 30/5/2015.

BRASIL. *Constituição Política do Império do Brasil*. 1824. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm Acesso em: 31/5/2015.

_____. [Parecer]. *[Anais do Senado]*. 1879. Sessão em 14/10/1879. Disponível em: http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/asp/PQ_Editada.asp?Periodo=4&Ano=1879&Livro=10&Tipo=9&PagMin=1&PagMax=515&Pagina=123>. Acesso em: 19/10/2014.

_____. [Projeto]. Câmara dos Deputados. *[Anais da Câmara]*. 1880. Sessão em 29/4/1880. Disponível em: http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&Datain=29/4/1880>. Acesso em: 27/5/2015.

_____. [Lei]. Senado. *[Anais do Senado]*. 1880. Sessão em 3/1/1881. Disponível em: http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/asp/PQ_Editada.asp?Periodo=4&Ano=1881&Livro=1&Tipo=9&PagMin=1&PagMax=408&Pagina=348>. Acesso em: 23/8/2011.

_____. *Sessão Câmara dos Deputados*. 11/09/1888. Disponível em: http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&Datain=11/9/1888> Acesso em: 1/6/2015

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CUNHA E FIGUEIREDO, José Bento da. [Discurso]. In: BRASIL. Senado. *[Anais do Senado]*. 1880. Sessão em 16/11/1880. Disponível em: http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/asp/PQ_Editada.asp?Periodo=4&Ano=1880&Livro=8&Tipo=9&PagMin=1&PagMax=441&Pagina=214 Acesso: 31/5/2015.

LEÃO, Domingos de Sousa. [Discurso]. In: BRASIL. Câmara dos Deputados. *[Anais da Câmara]*. 1879. Sessão em 10/02/1879. Disponível em: http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&Datain=10/2/1879>. Acesso em: 27/5/2015.

LEÃO, Michele de. A participação de Rui Barbosa na reforma eleitoral que excluiu os analfabetos do direito de voto. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufrgs.br/da.php?nrb=000879095&loc=2013&l=8a672b5b3a468ccb>> Acesso em: 2/6/2015.

MARTINS, Gaspar Silveira. [Discurso]. In: BRASIL. Câmara dos Deputados. *[Anais da Câmara]*. 1879. Sessão em 10/02/1879. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&Datain=10/2/1879>. Acesso: 27/5/2015.

_____. [Discurso]. In: BRASIL. Senado. *[Anais do Senado]*. 1880. Sessão em 17/10/1880. Disponível em: http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/asp/PQ_Editado.asp?Periodo=4&Ano=1880&Livro=8&Tipo=9&PagMin=1&PagMax=441&Pagina=239 Acesso em: 31/5/2015.

MANSO, Antônio Romualdo Monteiro. [Discurso]. In: BRASIL. Câmara dos Deputados. *[Anais da Câmara]*. 1888. Sessão em 06/11/1888. Disponível em: http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&Datain=6/9/1888 Acesso em: 7/6/2015.

MOTTA, Silveira da. [Discurso]. In: BRASIL. Senado. *[Anais do Senado]*. 1880. Sessão em 20/10/1880. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/asp/PQ_Editado.asp?Periodo=4&Ano=1880&Livro=7&Tipo=9&PagMin=1&PagMax=404&Pagina=182 Acesso em: 30/5/2015.

OLIVEIRA, Rui Barbosa. [Discurso]. In: BRASIL. Câmara dos Deputados. *[Anais da Câmara]*. 1880. Sessão em 21/6/1880. Disponível em: http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&Datain=21/6/1880 Acesso: 28/5/2015.

OTTONI, Cristiano Benedito. [Discurso]. In: BRASIL. Senado. *[Anais do Senado]*. 1880. Sessão em 14/10/1880. Disponível em: http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/asp/PQ_Editado.asp?Periodo=4&Ano=1880&Livro=7&Tipo=9&Pagina=54 Acesso em: 30/5/2015.

PORTO, Walter Costa. *Católicos e acatólicos: o voto no Império*. Brasília. a. 41, n. 162. abr./jun. 2004, p. 393-398. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/253317678/Catolicos-e-Acatolicos-o-Voto-No-Imperio#scribd>> Acesso em: 1/6/2015.

SINIMBU, João Lins Vieira Cansação. [Discurso]. In: BRASIL. Câmara dos Deputados. *[Anais da Câmara]*. 1879. Sessão em 10/2/1879. Disponível em: http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&Datain=10/2/1879 Acesso em: 27/5/2015.

WANDERLEY, João Mauricio. [Discurso]. In: BRASIL. Senado. *[Anais do Senado]*. 1880. Sessão em 19/10/1880. Disponível em: http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/asp/PQ_Editado.asp?Periodo=4&Ano=1880&Livro=7&Tipo=9&PagMin=1&PagMax=404&Pagina=180 Acesso em: 30/5/2015.

A ATUAÇÃO POLÍTICA DE GASPAR SILVEIRA MARTINS: DISCURSOS E AÇÕES EM DEFESA DA IMIGRAÇÃO

Naiani Machado da Silva

Doutoranda em História na Universidade Federal de Santa Maria, mestre em Patrimônio Cultural pela UFSM

Maria Medianeira Padoin

Coordenadora do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria; professora do Departamento de História

Introdução

O presente estudo busca mostrar as ações políticas de Gaspar Silveira Martins, que pertenceu ao Partido Liberal na segunda metade do século XIX, ocupou diversos cargos políticos, como deputado provincial, Senador e Presidente de Província, ainda na Monarquia. Com o advento da República, foi defensor do parlamentarismo, sendo criador do Partido Federalista, que se opunha aos *status quo*. Durante o império foi incentivador da imigração estrangeira para o Brasil, com ênfase para a italiana e a alemã. Seus discursos apresentam, frequentemente, suas defesas e ações práticas neste sentido, como na criação da *Quarta Colônia Imperial de Imigração Italiana do Rio Grande do Sul*.

1. Trajetória de Gaspar Silveira Martins

Gaspar Silveira Martins foi um político da segunda metade do século XIX, de nacionalidades uruguaia e brasileira, que construiu sua carreira política no sul do Brasil, mantendo em toda sua trajetória relações econômicas, políticas e de amizade com o Uruguai, dentro da região que se denomina platina.¹

Nasceu em Cerro Largo, Departamento de Mello, no Uruguai, no ano de 1835, conforme certidão de batismo (Figura 1), que comprova sua nacionalidade uruguaia,

¹ Parte do território brasileiro banhado pelos rios que formam a Bacia Platina.

questão muito discutida pelos pesquisadores que se empenharam em construir sua biografia.²

PARROQUIA NTRA. SRA. DEL PILAR Y SAN RAFAEL
 IGLESIA CATEDRAL
 MELO

Junio 1835

CERTIFICADO DE BAUTISMO

CERTIFICO que en el libro *(Luz)* a folios *80*.....
 se encuentra anotado el BAUTISMO de
Gaspar Silveira Martins

Padre *Carlos Silveira*
 Madre *Maria Martins*

Fecha de nacimiento *5 de agosto de 1835*
 Fecha de BAUTISMO *5 de agosto de 1835*

OBSERVACIONES *Los tipos que son datos fidedignos que constan en los archivos de esta Ca.atedral. Melo, 3 de Septiembre de 1999*

[Signature] Sello
 Responsable
 Iglesia Catedral

[Circular Seal]

UFSM
 Biblioteca Central

Figura 1 – Certidão de Batismo de Gaspar Silveira Martins.³

Apesar de nascido no estrangeiro, Gaspar Silveira Martins era considerado brasileiro por ser filho de brasileiros. Tal condição pode ser entendida no Inciso II, artigo 6º da Constituição Imperial de 1824, onde diz que serão reconhecidos como brasileiros: “Os filhos de pai Brasileiro, e os ilegítimos de mãe Brasileira, nascidos em país estrangeiro, que vierem estabelecer domicílio no Império”.⁴ Os pais de Silveira

² A análise acerca das biografias sobre Gaspar Silveira Martins foi feita por Naiani Machado da Silva, no Trabalho de Conclusão de Curso para obtenção do título de Licenciada e Bacharel em História – UFSM – 2º semestre de 2009.

³ Coleção Acervo, folheto, localização F06643. Acervo da Biblioteca Central da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

⁴ Original: “Os filhos de pai Brasileiro (*sic*), e os ilegítimos (*sic*) de mãe (*sic*) Brasileira (*sic*), nascidos em paiz (*sic*) estrangeiro, que vierem estabelecer domicilio (*sic*) no Império (*sic*)”.

Martins eram Carlos Silveira de Moraes Ramos, nascido em 1790, na freguesia de Encruzilhada, e a mãe Maria Joaquina das Dores Martins, nascida em 1803, em Rio Pardo, ambos brasileiros, o pai descendente de imigrantes dos Açores, pertencentes a Portugal, e a mãe descendente de portugueses emigrados da Península Ibérica.⁵

Assim, apesar de ter seu registro em Mello, Departamento de Cerro Largo no Uruguai, era brasileiro por ser filho de brasileiros e ser domiciliado no Brasil, em Bagé, como seus pais. Obviamente deve-se levar em conta que no século XIX a fronteira do Brasil e do Uruguai era instável: “No período de nascimento de Silveira Martins, 5 de agosto de 1835, a fronteira entre Brasil e Uruguai ainda oscilava, além da Serra de Aceguá estar presente dos dois lados da fronteira” (FENALTI, 2009, p. 29). O mapa (Figura 2) demonstra a proximidade entre Bagé, no Brasil, e Mello, no Uruguai:



Figura 2 – Mapa do Uruguai que mostra a fronteira com o Brasil, e a serra de Aceguá.⁶

Gaspar Silveira Martins, enquanto cidadão brasileiro, possuía todos os direitos políticos, podendo votar, candidatar-se e eleger-se em cargos eleitorais. Por isso, ocupou o cargo de Senador do Brasil, já que o inciso I, do artigo 45 da Constituição

⁵ Informações conseguidas a partir do acervo de registros de batismos da Cúria Metropolitana Porto Alegre.

⁶ Fonte: Disponível em: http://viagenslacoste.blogspot.com/2008_08_01_archive.html. Acessado em 20 de Nov. 2009.

Imperial de 1824 deixava claro que para ocupar posto no Senado Vitalício um dos pré-requisitos era: “Que seja Cidadão Brasileiro, e que esteja no gozo dos seus Direitos Políticos”.⁷

Naquilo que se refere às ações políticas de Gaspar Silveira Martins no Rio Grande do Sul, ele foi o criador do Partido Liberal, junto a Félix da Cunha, e pertencia a uma família de classe oligárquica, que possuía terras nos dois lados da fronteira, inclusive o próprio Gaspar Silveira Martins, como afirma Souza (1993, p. 26).

No Partido Liberal, Silveira Martins pertencia à ala dos mais radicais, conhecida como ala dos “gasparistas” (que leva o seu nome), e denunciou diversas vezes, através do jornal partidário *A Reforma*, o descaso da Província sulina e do Império Brasileiro para com os imigrantes.

Afirmou Norberto Carneiro, ao fazer referência ao Partido Liberal, que “sua pauta política implicava, por sua vez, bem mais que um programa, sintetizando os interesses pragmáticos das camadas estancieiras sul rio-grandenses. O fazer político do Partido Liberal traduzia, assim os interesses que verdadeiramente hegemonizavam a elite proprietária regional” (CARNEIRO, 2006, p. 135-136).

É importante ressaltar que o liberalismo do qual falamos neste estudo refere-se às premissas defendidas pelo partido que se intitulava liberal, mas que apresentava diversas nuances em relação ao liberalismo: “Acrescente-se uma certa indefinição quanto aos referenciais históricos do termo liberalismo: tal termo pode, conforme o caso, indicar um partido ou movimento político, uma ideologia política [...], uma estrutura institucional específica ou a reflexão política” (BOBBIO, 1998, p. 687). O liberalismo que representa a garantia dos direitos individuais, com ou sem intervenção estatal, manifestava-se no Brasil de forma muito peculiar, pois, apesar de defender o fim da escravidão, limitava o processo às garantias econômicas da elite agrária.

Diante disso, cabe dizer que Gaspar Silveira Martins tinha interesses acima de tudo políticos para incentivar a imigração, principalmente europeia, para o Brasil. Aliás, seus próprios discursos, quando analisados, confirmam essa afirmação. O trecho abaixo faz parte do discurso proferido por Gaspar Silveira Martins na chamada “Conferência Radical”, no teatro da Fênix, onde expressou seu pensamento e também as ideias do Partido Liberal rio-grandense.

⁷ Original: “Que seja Cidadão Brasileiro (*sic*), e que esteja no gozo dos seus Direitos Políticos (*sic*)”.

Quem diz senhores, substituição do trabalho escravo pelo livre diz emigração, quem diz emigração, diz liberdade de culto, emancipação de consciência; na nossa constituição, ainda que esteja escrita liberdade de consciência, ela não existe de fato, porque não há liberdade de consciência na lei onde por motivos religiosos se cerceiam direitos; aquele que não for católico não pode sentar-se nos conselhos da coroa! (MARTINS, 1869, p. 26).⁸

A escravidão era um atraso para o pensamento liberal e capitalista da época, por isso deveria ser extinta, ainda que de forma paulatina, também incentivar a vinda de imigrantes para o Brasil em substituição à mão-de-obra escrava era uma tática política, pois se falava na época em uma superioridade branca, e o país era formado por negros, em grande parte.

Desse modo, condicionar as políticas de incentivo à imigração europeia para o Brasil à necessidade de mão-de-obra, e estabelecer uma necessidade de branqueamento do país, demonstraram o caráter racista da elite no período, elite da qual Gaspar fazia parte, pois, como afirma Cleci Eulália Favaro (2006, p. 310), o “problema” da falta de mão de obra era apenas fruto do preconceito que se manifestava para com os ex-escravos, ou seja, haveria uma mão-de-obra abundante, a mesma que teria sustentado a economia colonial e brasileira durante praticamente quatro séculos. Mas, para trabalhar como mão-de-obra livre e assalariada, estes indivíduos não poderiam ser úteis, como afirma novamente Favaro: “apesar de o sistema escravista estar em fase de extinção, não extinguiu simultaneamente e automaticamente os escravos e ex-escravos – suporte fundamental no desenvolvimento de todos os ciclos econômicos durante a colônia e o Império” (FAVARO, 2006, p. 311). Ou seja, eles continuariam no Brasil, mas seriam marginalizados, ao não serem absorvidos de nenhuma forma na sociedade de então.

A partir da Lei de Terras, possibilitou-se a manutenção e intensificação do fluxo migratório, além de possibilitar a maior marginalização dos ex-escravos, já que esses não possuíam, em sua maioria, recursos para adquirir lotes de terra mediante a compra.⁹ As facilidades oferecidas aos imigrantes não foram ofertadas aos ex-escravos.

⁸ Original: “Quem, diz senhores, substituição do trabalho escravo pelo livre diz emigração (*sic*), quem diz emigração (*sic*), diz liberdade de culto, emancipação de consciência; na nossa constituição ainda que esteja escripta (*sic*) liberdade de consciência, ela não existe de fato, porque não ha liberdade de consciência na lei onde por motivos religiosos se cerceão (*sic*) direitos; aquelle (*sic*) que não fôr (*sic*) catholico (*sic*) não pode sentar-se nos conselhos da coroa!

⁹ O próprio Núcleo Colonial de Santa Maria da Boca do Monte formou-se a partir da venda dos lotes que faziam parte do patrimônio do Município.

Nesse sentido, nota-se que a mudança governamental no tratamento da questão da terra não era apenas uma tática política, mas também influenciava a economia, sendo que um dos objetivos de trazer para o Brasil braços brancos e europeus era o de conseguir mão-de-obra para a produção do café, voltado em grande parte para a exportação, além de ser uma grande influência para a população do país, naquilo que concerne à questão do trabalho braçal, pois a população era marcada pelo uso do trabalho escravo nas lavouras, considerado, conseqüentemente, como desonroso para a população branca.

No caso do sul do Brasil, a imigração italiana para esta região ocorreu em situação diversa, já que os imigrantes, a partir de 1870, vinham para a Província de São Pedro, como era conhecida durante o Império, com o intuito de colonizar terras “desocupadas”¹⁰ pertencentes ao Império Brasileiro, contribuindo para o povoamento da Província. Além disso, a criação de colônias na região da serra, terras conhecidas como “zonas das matas”, era definida pela implantação da pequena propriedade, baseada na policultura de agricultura familiar, e, também, fazia frente aos latifundiários pecuaristas da região sul, freando a expansão deles pelas terras ao longo da região da serra. A Lei imperial nº 514 aborda as concessões de terra devolutas do império às província, já em 1848, vejamos: “as quais serão exclusivamente destinadas à colonização e não poderão ser roteadas por braços escravos. [...]. Estas terras não poderão ser transferidas pelos colonos enquanto não estiverem efetivamente roteadas e aproveitadas” (IOTTI, 2001, p. 108).

Gaspar Silveira Martins não defendia apenas a vinda dos imigrantes, mas também facilidades constitucionais para eles, no país. Em 1879, retirou-se da pasta da Fazenda do Gabinete ministerial comandado por Sinimbu, justificando sua saída pelo fato de o Partido Liberal não ter incluído na Reforma Constitucional a elegibilidade dos acatólicos. Após sua saída da pasta da Fazenda, o político fazia a defesa da elegibilidade dos acatólicos em discursos:

Pedi a palavra para apresentar a esta augusta câmara uma representação da Assembleia Provincial do Rio Grande do Sul, reclamando contra a injustiça que o projeto de reforma constitucional consagra contra os cidadãos brasileiros que não seguem a religião católica apostólica romana, e protestando contra o sistema adotado no projeto do governo, de dar à

¹⁰ Coloca-se o termo “desocupadas” entre aspas pelo fato de que tais terras chamadas de devolutas pelo império eram, na verdade, ocupadas por nativos da região, os quais são chamados de povos indígenas. Existem estudos voltados à análise desses povos, bem como da relação desses com os imigrantes que chegavam a região.

assembleia ordinária o direito de marcar limites aos poderes e atribuições da constituinte (MARTINS, 1879, p. 300).¹¹

Ainda sobre tal defesa, além de seus discursos amplamente divulgados, cabe dizer que sua saída da pasta da Fazenda pelo motivo alegado de a Reforma Constitucional não ter em sua proposta a elegibilidade dos acatólicos, não foi bem aceita por todos. Exemplo disso foi o artigo publicado no período, intitulado “Os acatólicos e o Sr. Gaspar Martins”, publicado pelo jornal *O Comércio*, e assinado da seguinte forma: por um rio-grandense. No artigo faz-se uma dura crítica a Gaspar Martins, principalmente por ele ter deixado a pasta da fazenda, setor importante do ministério, por causa considerada de menor importância: “aos 50.000 colonos da sua província, que na grande maioria não falam português, que vivem presos à cultura das suas pequenas terras, preocupados das variações meteorológicas [...] de nenhum modo interessados nas evoluções políticas do país” (O COMÉRCIO, 1879, p. 7-8).¹²

Nadir Domingues de Mendonça, em *O pensamento político de Silveira Martins*, fez uma análise dos discursos de Silveira Martins no Senado Federal. A autora afirma que Silveira Martins seguia religiosamente os princípios do Partido Liberal, produzidos em 1863 na Província rio-grandense, até porque, como um dos fundadores, ele mesmo havia contribuído para a formulação, quais sejam: princípio da liberdade individual, da defesa da propriedade, da responsabilidade dos ministros, da temporariedade do Senado, do sistema representativo, da independência da magistratura, do serviço militar obrigatório, da descentralização administrativa, da eleição direta, entre outros (MENDONÇA, 2007, p. 79).

A partir dos elementos do partido por ele criado, iria fundamentar suas defesas e ações políticas, inclusive, as que incluíam a defesa da imigração para o Brasil e as facilidades para a vida e trabalho dos imigrantes que no país já se encontravam.

¹¹ Obra de compilação dos discursos parlamentares feitos por Gaspar Silveira Martins na Câmara dos Deputados e no Senado Federal.

¹² A obra encontra-se na Seção de obras raras pertencente ao Acervo do Arquivo Nacional no Rio de Janeiro. Original: “aos 50.000 colonos da sua província, que na grande maioria não fallam (*sic*) portuguez (*sic*), que vivem presos à cultura das suas pequenas terras, preocupados das variações meteorológicas [...] de nenhum modo interessados nas evoluções políticas do paiz (*sic*)”.

2. Pró-imigração: a formação da colônia “Silveira Martins”

A história do município Silveira Martins está relacionada ao processo histórico de criação da *Quarta Colônia Imperial de Imigração Italiana do Rio Grande do Sul*. Por sua vez, o surgimento da Quarta Colônia está presente na história de Santa Maria da Boca do Monte, podendo dizer-se, até mesmo, que Santa Maria faz parte do conjunto de municípios que formam a Quarta Colônia.

Essas relações ocorreram porque o núcleo inicial da Quarta Colônia foi criado nas terras pertencentes ao município de Santa Maria da Boca do Monte (atual Santa Maria), e, em 1878, separou-se de Santa Maria, tornando-se, então, a Colônia Silveira Martins, quarta do estado.

Demonstrando tais liames entre a história da Quarta Colônia, o município Silveira Martins e o município de Santa Maria, apresentam-se as atas da Câmara de Vereadores de Santa Maria da Boca do Monte que mostram a anexação das terras ao patrimônio de Santa Maria que dariam origem ao seu núcleo colonial.

Comprova a disposição de tais terras a ata de 27 de janeiro de 1879 que afirma que “foi lido um ofício do engenheiro Guilherme Greenhalgh, enviando a planta desta cidade compreendendo o mapa dos terrenos adjacentes a mesma que foram medidos como parte do patrimônio concedido a esta municipalidade pelo governo geral”.¹³ Greenhalgh foi o engenheiro-chefe da comissão nomeada pelo Ministério dos Negócios da Agricultura, comércio e obras públicas:

encarregada¹⁴ de proceder a medição dos terrenos requeridos por compra da discriminação dos do domínio particular dos do público. A referida comissão deu começo aos respectivos trabalhos no município de Santa Maria da Boca do Montes, sendo investido o referido engenheiro do cargo de Juiz comissário do mesmo município.¹⁵

Greenhalgh, ao fazer a medição das terras do patrimônio de Santa Maria da Boca do Monte, sugeriu ao Governo Imperial a criação de uma colônia de imigrantes na região, como ele mesmo argumenta em correspondência enviada ao Presidente da Província do Rio Grande de São Pedro, em 1878: “Tendo sido o terreno desta colônia

¹³ Ata no Fundo Câmara de Vereadores – Atividades Legislativas – da Câmara de Vereadores de Santa Maria da Boca do Monte, 27 de janeiro de 1879, Série Atas das Sessões, localização em 3.d-livro de atas, p. 156. Acervo da Câmara de Vereadores de Santa Maria.

¹⁴ Referindo-se à comissão.

¹⁵ Relatório de Presidente da Província do Rio Grande de São Pedro de 5 de fevereiro de 1877, página 24. Acervo on-line do Memorial da Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul: <http://www2.al.rs.gov.br/memorial>.

descoberto e por mim indicado ao governo e tendo até hoje sido todos os trabalhos feitos debaixo da minha direção empenhava-me no seu desenvolvimento”.¹⁶

Também se pode ver a intenção real da demarcação das terras pela Decisão imperial nº 151 de 1875:

Envio a Vm. as inclusas instruções pelas quais se deverá reger o desempenho da comissão que lhe foi confiada, de proceder à medição de terras devolutas vendidas na província do Rio Grande do Sul, e de discriminar as de domínio particular das do público nos municípios onde executar os trabalhos necessários à demarcação das áreas concedidas a diversos por título de compra e venda. [...]. Deus guarde a Vm. – José Fernandes da Costa Pereira Junior – Sr. Engenheiro Guilherme Greenhalgh (IOTTI, 2001, p. 385).

Posto isso, cabe dizer que era de interesse total de Santa Maria a medição das terras de seu patrimônio, já que desde a chamada “Lei de Terras” de 1850, as terras podiam ser vendidas angariando fundos para o município. Esta Lei foi promulgada em 1850, Lei nº 601, segundo Loraine Giron (1980, p. 53), e a partir dela a terra passou a ser considerada mercadoria, não sendo mais apenas símbolo de *status* social.

O interesse de Santa Maria na demarcação e anexação destas terras ao seu patrimônio, terras consideradas devolutas e de domínio do governo imperial, está explícito na própria busca de apoio da Câmara de Vereadores para conseguir as terras.

É, justamente, na busca de apoio que se estabelece a ligação direta da criação do núcleo colonial de Santa Maria da Boca do Monte com a atuação política de Gaspar Silveira Martins, pois ele é um dos políticos que apoiam o pedido das terras, como demonstra a Ata de 13 de janeiro de 1876, de uma sessão ordinária da Câmara de Vereadores do município de Santa Maria da Boca do Monte, onde diz que foi dirigido um voto de agradecimento aos apoiadores do pedido para a concessão e demarcação das terras devolutas:

foi resolvido que se dirigisse um voto de agradecimento aos Exmos senhores Dr. Gaspar Silveira Martins, Dr. José d’Araújo Brusque, Dr. Florencio de Abreu e Silva, na qualidade de dignos [...] desta província apoiaram o pedido desta câmara a Assembleia Geral para que lhe fosse concedido terras para seu patrimônio, tanto mais quando a [...], conforme comunicou-lhe a Vosso Presidente desta Província em data de 19 de novembro do findo ano.¹⁷

¹⁶ Correspondência no Fundo Colonização, do diretor da Colônia de Santa Maria ao Presidente da Província no dia 18 de junho de 1878, maço 9. Acervo do Arquivo Histórico do Estado do Rio Grande do Sul.

¹⁷ Ata no Fundo Câmara de Vereadores – Atividades Legislativas - da Câmara de Vereadores de Santa Maria da Boca do Monte, de 13 de janeiro de 1876, Série Atas das Sessões, localização em 3.d - livro de atas, p. 60. Acervo da Câmara de Vereadores de Santa Maria.

Desta forma, sabe-se pela ata mencionada que Gaspar Silveira Martins colaborou por meio de intervenção política para efetuar a concessão e medição das terras devolutas ao redor de Santa Maria.

Ademais, quando já estava criada a Colônia Silveira Martins, para facilitar a vinda dos imigrantes, o político Gaspar Silveira Martins conseguiu “a mudança do itinerário da estrada de ferro que ligaria Porto Alegre a Uruguaiana (que já estava traçada por Caçapava), fazendo-a passar por Santa Maria. Com isso, a importância de Santa Maria cresceu no interior do Estado, qualificando-a ainda mais para receber correntes de imigrantes” (A RAZÃO, 1975, p. 4). A ferrovia alcançou Santa Maria em 1885, e a estação criada na região próxima aos núcleos migratórios recebeu o nome de Estação Colônia, no Bairro atual de Camobi.

Em 19 de setembro de 1878, o Núcleo Colonial de Santa Maria da Boca do Monte foi elevado à categoria de Colônia, recebendo o nome de Silveira Martins. Segundo o ofício enviado à Inspetoria Especial de Terras e Colonização, em Porto Alegre, o nome da nova colônia teria sido “sugestão dos Vereadores de Santa Maria que a fez chegar até o Dr. Salgado” (SPONCHIADO, 1996, p. 58).

No entanto, Jérri Marin apresenta outros motivos para que o nome da colônia fosse colocado em homenagem a Silveira Martins:

A escolha do nome *Silveira Martins* para nomear a colônia foi dos comerciantes, em geral maçons, embora o topônimo fosse submetido à apreciação popular. O nome homenageava Gaspar Silveira Martins, por ser um defensor da imigração europeia, em particular da italiana, e pelo fato de o político lembrar fisicamente José Garibaldi (2007, p. 168).

Tupinambá Nascimento (2006) afirma que Gaspar Silveira Martins era maçom, inclusive tornando-se Grão-Mestre da maçonaria, em 1883. Desta forma, é possível que a escolha do nome de Silveira Martins para a Quarta Colônia tenha sido pensada pelos maçons. Além disso, comparar Silveira Martins a Garibaldi era uma forma de ratificar a concordância dos setores maçônicos (imigrantes) com a unificação italiana, contrariamente aos setores católicos, que consideravam a unificação um desacato ao poder papal.¹⁸

No entanto, aquilo que parece não ter sentido é o apoio dos setores católicos na escolha do nome, pois a simples afirmação da sua defesa pela vinda de imigrantes parece não ser suficiente para “encobrir” o fato de Gaspar Silveira Martins ser maçom,

¹⁸ O papa e a igreja viam na unificação um prejuízo pela perda dos chamados estados pontifícios, por isso se opunha à unificação, e, principalmente, ao fato de Roma se tornar a capital deste Estado.

diante do “horror” que a maçonaria representava para os católicos da colônia. Teria sido esta uma decisão imposta pela sede, e, mais precisamente, pelos setores maçônicos?

Por outro lado, Breno Sponchiado, citado por Luís Vésicio (2001), afirma que considera que

os imigrantes não aceitavam bem a ideia da República, principalmente os mais velhos [...]. Acrescenta-se a isso a ligação da maçonaria com as ideias republicanas e com a própria consolidação da República, e, ainda mais, as autoridades da colônia, subdelegados, subprefeitos eram todos maçons (VÉSCIO, 2001, p. 47).

Gaspar Silveira Martins era visto como monarquista, amigo pessoal do imperador D. Pedro II, fato que pode ter contribuído para a sua aceitação pelos católicos, já que o Império era agradável aos imigrantes católicos, visto que os republicanos que agiram na Itália pela unificação eram vistos como anticlericais, como, por exemplo, Giuseppe Garibaldi, adorado por anticlericais e maçons, e não estimado pelos católicos.

Após a emancipação, ou seja, com o fim do *status* de colônia, a Inspetoria Geral de Terras e Colonização, que fora criada em 1876, e representava o Ministério da Agricultura nas questões sobre colonização, não teria mais responsabilidade sobre a situação da colônia. Um telegrama mostra o anseio por tal emancipação, a qual ocorre em 19 de agosto de 1882, pelo Decreto nº 8641:

Hei por bem determinar que a colônia Silveira Martins, na província de S. Pedro do Rio Grande do Sul, seja emancipada do regime colonial, passando ao domínio da legislação comum às outras povoações do Império e cessando a administração especial a que, até presente data, se acha sujeita.¹⁹

Em 1884, os quatro complexos coloniais da província foram elevados a Freguesia²⁰ pela Lei provincial nº 1455 de 26 de abril (IOTTI, 2001, p. 687).

Na verdade, possivelmente, a elevação à Colônia Silveira Martins tenha sido feita em função da Decisão nº 231 da Secretaria de Agricultura, Comércio e Obras Públicas, que “providencia sobre a inspeção das colônias situadas na província de S. Pedro do Rio Grande do Sul” (IOTTI, 2001, p. 411). A provável intenção é que da elevação ao *status* de colônia partisse para a independência da colônia, ou seja, que ela fosse para o regime comum aos municípios do Estado, pois, a própria decisão mostra esse anseio da secretaria com relação às colônias do Estado: “tendo muito em atenção o

¹⁹ Coleção de Leis do Império do Brasil, ano de 1882, Página 163 Vol. 2 (Publicação Original). Disponível em: <http://www2.camara.gov.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-8641-19-agosto-1882-545822-norma-pe.html> Acesso em 10 de janeiro de 2011.

²⁰ Freguesia antecede o *status* de Vila que, por sua vez, antecede o de município.

estado atual financeiro do país, e a conveniência de saírem quanto antes essas colônias da administração direta do governo, passando ao regime comum às outras populações” (IOTTI, 2001, p. 411).

Com isso, em 1886 a Ex-Colônia Silveira Martins é desmembrada, seus núcleos ligam-se a três municípios: Vila Rica (atual Júlio de Castilhos), Cachoeira e Santa Maria. A sede da colônia continua a denominar-se Silveira Martins, e torna-se 4º distrito de Santa Maria.

Nota-se que mesmo ligado a Santa Maria, o então distrito continuava a ser conhecido como Ex-Colônia Silveira Martins, e em 1898 faz seu primeiro pedido pela emancipação de Santa Maria, ou seja, sua elevação à condição de município:

O presidente do Estado do Rio Grande do Sul, Dr. Antônio Augusto Borges de Medeiros, recebeu o pedido de emancipação dos cidadãos da localidade de Silveira Martins, distrito de Santa Maria. O pedido foi entregue, em Porto Alegre, pelos líderes José Aita, João Londero e José Margutti. A solicitação baseava-se na criação de um novo município que reunisse as localidades de Silveira Martins, Arroio Grande, Vale Vêneto, Ivorá – na época conhecido como núcleo norte –, Faxinal do Soturno e Dona Francisca. [...] o crescimento econômico da região foi o argumento político apresentado. A incerteza da lealdade dos imigrantes italianos ao governo fez com que Borges de Medeiros negasse o pedido (A RAZÃO, 1994, p. 11).²¹

O Distrito queria atingir o mesmo grau de evolução que suas coirmãs no Estado haviam conquistado. A Colônia Caxias, por exemplo, foi elevada a município em 1910, no entanto já era Vila independente desde fins do século XIX. Assim, Silveira Martins, também buscava sua elevação a município.

No entanto, a constante busca dos colonos pela emancipação era, na verdade, a busca pela separação de Silveira Martins como distrito de Santa Maria: “Os colonos desde cedo perceberam a força hegemônica emanada do município de Santa Maria, e tentativas de desobediência foram registradas” (VESCIO, 2010, p. 198).

Então, em 11 de dezembro de 1987, foi criada a Lei nº 8.481 que cria o município Silveira Martins, mantendo o nome colocado na colônia 109 anos antes, em homenagem ao político Gaspar Silveira Martins: “É criado o Município de Silveira Martins, constituído pelo distrito do mesmo nome, pertencente ao Município de Santa Maria”.²²

²¹ Acervo da Biblioteca do Município de Silveira Martins.

²² Lei de criação do Município de Silveira Martins de 1987, p. 25. Acervo do Memorial da Casa Edmundo Cardoso.

Conclusão

Com o propósito de pensar a atuação política de Gaspar Silveira Martins que beneficiou a imigração para o Brasil, destacaram-se tanto seus liames com a imigração, ou seja, defesa que efetuava pela vinda dos imigrantes e mudanças na legislação em benefício a eles, quanto ressaltando a sua relação direta na criação da quarta colônia, base do surgimento do atual Município Silveira Martins.

O vínculo de Gaspar Silveira Martins com esta história ocorre nas defesas que fazia a favor da imigração europeia para o Brasil, nas bancadas legislativas, tanto provincial quanto geral, bem como em eventos relacionados à criação do Núcleo Colonial de Santa Maria da Boca do Monte, nos quais Gaspar Silveira Martins desempenhou uma influência consubstancial, apoiando o pedido da Câmara de Vereadores de Santa Maria da Boca do Monte para a concessão de terras devolutas a serem anexadas ao patrimônio deste município. Estas terras dariam origem ao núcleo sede da Colônia Silveira Martins.

Da mesma forma, exercendo forte influência pelas relações estabelecidas com autoridades políticas da época, conseguiu fazer passar pela região a estrada de ferro que ligou Porto Alegre a Uruguaiana, e chegou a Santa Maria em 1885, facilitando a vinda dos imigrantes e beneficiando tanto a colônia quanto o núcleo urbano de Santa Maria da Boca do Monte.

Seus discursos e sua ação eficaz na criação da colônia Silveira Martins mostram suas relações com a imigração, no sentido de ser um exímio defensor do processo migratório e de leis que contribuíssem para a vinda de imigrantes, bem como, sua permanência no Brasil.

Referências

BRASIL. *Constituição política do Império do Brasil*. 25 de março de 1824. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao24.htm>. Acesso em: 10 de mar. 2011.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco Pasquino. *Dicionário de política I*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1ª ed., 1998.

- CARNEIRO, Newton. Dissidência política e partidos: da crise com a Regência ao declínio do II Reinado. In: PICCOLO, Helga Iracema; PADOIN, Maria Medianeira (Dir.). *História Geral do Rio Grande do Sul*: Império. Passo Fundo: Méritos, 2006, p. 125-138.
- FAVARO, Cleci Eulália. Os “italianos”: entre a realidade e o discurso. In: PICCOLO, Helga Iracema; PADOIN, Maria Medianeira (Dir.). *História Geral do Rio Grande do Sul*: Império. Passo Fundo: Méritos, 2006, p. 301-320.
- FENALTI, Naiani. M. S. *A Construção da imagem de Gaspar Silveira Martins*: análise de biografias. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.
- GIRON, L. S. Identidade: região e valores. In: GIRON, L. S.; RADÜNZ, Roberto. *Imigração e Cultura*. Caxias do Sul: EDUCS, 2007, p. 39-60.
- IOTTI, Luiza Horn (Org.). *Imigração e Colonização*: legislação de 1747 a 1915. Porto Alegre/Caxias do Sul: Assembleia Legislativa do Estado do RS/EDUCS, 2001.
- MARIN, Jéri Roberto. A integração dos imigrantes italianos à política sul-rio-grandense na ex-colônia Silveira Martins. *Imaginário*. São Paulo: USP, v. 13, n. 14, p. 167-197, 2007.
- MARTINS, Gaspar S. *Radicalismo*. Conferência Radical. Oitava Sessão. Discurso proferido por Gaspar Silveira Martins. Rio de Janeiro: Typographia e Lithographia Esperança, 1869.
- _____. *Silveira Martins, discursos parlamentares*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1879.
- MENDONÇA, Nadir Domingues. *O pensamento político de Silveira Martins*. Disponível em: <<http://revistacientifica.famec.com.br/viewarticle.php?id=59>>. Acesso em: 15 de jun. 2007.
- NASCIMENTO, Tupinambá M. C. *Gaspar Silveira Martins*: líder esquecido. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2006.
- SOUZA, Susana Bleil de. A fronteira na revolução de 1893. In: POSSAMAI, Zita (Org.). *Revolução Federalista de 1893*. Porto Alegre: Secretaria Municipal da Cultura, 1993, p. 25-33.
- SPONCHIADO, Breno. *Imigração e Quarta Colônia*: Pe. Luizinho e Nova Palma. Santa Maria: UFSM, 1996.
- VÉSCIO, Luis Eugênio. *O Crime do Padre Sório*: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul 1893-1928. Santa Maria/Porto Alegre: Editoraufsm/Ed. da UFRGS, 2001.
- _____. A ultramontana Santa Maria-RS: sede da quarta colônia de imigração italiana. In: WEBER, Beatriz Teixeira; RIBEIRO, José Iran (Eds.). *Nova História de Santa Maria*: contribuições recentes. Santa Maria: s. e., 2010, p. 197-224.

Referências dos Documentos

AS QUATRO Colônias. *A Razão*. Santa Maria, 26 de set. 1975, p. 4.

BRASIL. SANTA MARIA DA BOCA DO MONTE. ATA da 4ª Sessão Ordinária da Camara de Vereadores de Santa Maria da Bocca do Monte, 13 de janeiro de 1876, p. 60.

_____. Ata da 5ª Sessão da Camara de Vereadores de Santa Maria da Bocca do Monte, 27 de janeiro de 1879, p. 156.

COLEÇÃO de Leis do Império do Brasil. Ano1882, Página 163 Vol. 2 (Publicação Original). Disponível em: <http://www2.camara.gov.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-8641-19-agosto-1882-545822-norma-pe.html> Acesso em 10 de janeiro de 2011.

GREENHALG, Guilherme. Correspondência da Colônia de Santa Maria da Boca do Monte. Solicita a saída da direção da Colônia. 18 jun. 1878.

HOJE na História. *A Razão*. Santa Maria, 20 de out. 1994, p. 11.

OS ACATHÓLICOS e o Sr. Gaspar Martins. Artigos publicados no *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro por um rio-grandense. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1879.

SILVEIRA Martins. *A Razão*. Santa Maria, 28 fev.-1º mar. 1987, p. 14.

Referência das imagens

CERTIDÃO de batismo de Gaspar Silveira Martins. In: Acervo da Biblioteca Central da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Coleção Acervo, folheto, localização F06643.

DESCOVI FILHO, Leônidas Luís. BERTOLDO, Felipe (Orgs.). Mapa de localização da Quarta Colônia de Imigração Italiana. Nova Palma, 2008. 1 mapa, color. In: Monografia de Conclusão de Curso de Graduação em História, UFSM. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2007, p. 41.

MACHADO, Naiani S. Estação Colônia. Santa Maria, novembro de 2011. Fotografia, color, digital. In: Arquivo pessoal de Naiani Machado da Silva.

SILÊNCIO OU AÇÃO? ESTRATÉGIAS POLÍTICO-DIPLOMÁTICAS DE LÍDERES CATÓLICOS DURANTE A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL¹

Paula Antonia Henn

Mestranda, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa

Maria

Marta Rosa Borin

Doutora em História, professora do Programa de Pós Graduação em História da UFSM

Introdução

Quando o termo estratégia é usado para se referir à política internacional, está relacionado a assuntos ligados à guerra, sobretudo a partir do século XIX. Estratégia é uma palavra de origem grega que Fernando de Sousa (2005, p. 81) define como a junção do substantivo *stratos*, que significa exército, com o verbo *agein*, que significa agir. Assim, na sua gênese, o termo estratégia está diretamente ligado à forma de agir de um exército. Neste estudo, os referenciais adotados na sua origem militar, serão contrapostos às relações de poder, ou seja, na área de segurança e defesa que envolve o conflito e as dinâmicas de poder entre as potências, no espaço e no tempo.

Portanto, delimitamos nosso estudo às estratégias político-diplomáticas usadas pela Santa Sé diante do cenário mundial que se desenhava no período da Segunda Guerra Mundial, de 1939 a 1950, tendo como figura principal o pontífice Pio XII. Para entender a postura do cardeal Pacelli, o futuro Pio XII, é necessário identificar sua dupla função, ou seja, a de líder espiritual e líder político. No campo espiritual, exercia a função de autoridade máxima da Igreja Católica, como Sumo Pontífice, e no campo político exercia a autoridade de chefe de Estado do Vaticano, fato que lhe permitia o uso

¹ Este trabalho é resultado parcial da dissertação de mestrado Paula Antonia Henn, vinculada ao Projeto de pesquisa “Religião, Política e Imigração”, coordenado pela professora Marta Rosa Borin, PPG História-UFSM.

de instrumentos diplomáticos para a consolidação política e, conseqüentemente, perpetuação do credo católico.

Ao analisar a configuração política internacional e a atuação da diplomacia vaticana durante a Segunda Guerra Mundial, busca-se, de forma mais específica, entender as estratégias da Santa Sé, sujeito de direito internacional comandado por Pio XII, ao estabelecer acordos diplomáticos (concordatas) com outros Estados soberanos, e ao estimular ou retraindo setores políticos que influenciavam a diplomacia vaticana.² Neste caso, nos valeremos do estudo de De Sousa (2005, p. 86), quando o autor se refere à estratégia como a arte de empregar meios de coação em ambiente hostil, sendo praticada pelos mais elevados escalões de decisão para aquisição de objetivos fixados pela política e disputados entre unidades políticas.

Assim, observando a política dos atores internacionais, neste caso o Estado do Vaticano, e as atitudes políticas de seu representante maior, Papa Pio XII como um agente social, pretende-se diferenciar as ações políticas do pontífice das ações dele enquanto indivíduo, ou, em que medida pode-se distingui-las. O Papa Pio XII, apesar de estar munido de toda a autoridade diante da Igreja Católica, enquanto instituição confessional, também deve ser estudado ou entendido a partir de suas relações, vivências e experiências sociais. Enquanto agente social, suas ações políticas e religiosas são resultado destas interações:

O indivíduo não nasce membro da sociedade. Nasce com a predisposição para a sociabilidade e torna-se membro da sociedade. Por conseguinte, na vida de cada indivíduo existe uma sequência temporal no curso da qual é induzido a tomar parte na dialética da sociedade (BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 174).

Analisando, dessa forma, o indivíduo como reflexo da sociedade em que se encontra, é relevante que, ao estudar um ator no cenário mundial, sendo ele uma instituição ou organização, é necessário olhar além da sua constituição. Por esse motivo, esclarece-se que a observação dos indivíduos, principalmente aqueles que estão a representar as instituições, a caracterizam, não como personificação de tal organismo, mas sim pela sua formação. Dessa maneira, Norbert Elias (1994, p. 49), quando aborda o tema indivíduo e sociedade, afirma a importância dos indivíduos na construção social, que, neste caso, estariam acima dos Estados, mesmo que estes não possuam nenhuma autoridade acima da sua:

² O Estado ou Cidade do Vaticano é um território sobre o qual a Santa Sé tem soberania.

Nenhum dos dois existe sem o outro. Antes de mais nada, na verdade, eles simplesmente existem – o indivíduo na companhia de outros, a sociedade como uma sociedade de indivíduos – de um modo tão desprovido de objetivo quanto as estrelas que, juntas, formam um sistema solar, ou os sistemas solares que formam a Via-Láctea. E essa existência não finalista dos indivíduos em sociedade é o material, o tecido básico em que as pessoas entremeiam as imagens variáveis de seus objetivos.

Para Elias, é impossível separar o sujeito da sociedade, pois o desenvolvimento de um está intimamente ligado ao do outro, sendo a dissociação impraticável. Desta forma, destacaremos as características peculiares de Pio XII, indivíduo imerso numa sociedade anárquica³ onde suas atitudes pastorais e estratégias políticas, muitas vezes foram contestadas, pois divergiam, claramente, do cenário internacional.

1. De cardeal Pacelli a papa Pio XII

Eugênio Pacelli nasceu em 1876, em Roma, de família católica e com tradição nos trabalhos pontifícios, sendo distinguida pelos serviços prestados a Santa Sé. Pacelli foi ordenado sacerdote em 1899, com 23 anos de idade. Depois de dois anos em trabalhos paroquiais, foi chamado a ingressar na Congregação dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários da Santa Sé, sendo responsável pelas relações internacionais (TORNIELLI, 2002).

Passados vinte e um anos, em 1920, Pacelli foi nomeado Núncio Apostólico⁴ na nova República Federal da Alemanha, assumindo o cargo no período entre guerras, até a conclusão dos acordos com a Baviera (1924) e com a Prússia (1929). Foi instituído cardeal⁵, em 1929, pelo papa Pio XI, retornando a Roma no ano seguinte, para assumir a nomeação de Secretário de Estado. A partir desse cargo, Eugênio Pacelli passou a representar o papa em viagens, encontros e negociações políticas. Durante este período, assumiu uma posição de muita importância. Ana Carletti (2012) afirma que seu serviço era de vice-papa, e desta maneira tornou-se conhecido em todo mundo, e conhecedor do ambiente diplomático.

³ Para a teoria realista, os Estados não possuem nenhuma autoridade acima da sua para regular suas relações no cenário internacional, cujo princípio central é a anarquia. Ele é definido a partir de sua capacidade de monopolizar a força coercitiva, ou seja, o poder interno, sem o qual não há ordem. Geralmente pensam a natureza humana de forma pessimista, reivindicando como base de suas ideias as obras de Maquiavel e Hobbes.

⁴ O núncio apostólico é o representante diplomático permanente da Santa Sé, exercendo o posto de embaixador. Representa a Santa Sé perante os Estados, perante algumas organizações internacionais e perante a igreja local.

⁵ Na hierarquia da igreja, os cardeais são os conselheiros e os colaboradores mais íntimos do Papa.

Para Eric Lebec (1999), o profundo conhecimento da língua alemã fez de Pacelli um importante sujeito nas negociações políticas, como a assinatura da Concordata da Santa Sé com a Alemanha, em 1933, a qual estabelecia pontos bem claros sobre as relações entre a Alemanha de Hitler e a Santa Sé. Segundo Peter Godman (2007), a primeira condição era que a Alemanha não declarasse guerra à Santa Sé ou à hierarquia da Igreja na Alemanha, em contrapartida, a Santa Sé cumpriria com alguns acordos, como: não condenar o partido de Hitler, permitir que os católicos fossem membros do Partido Fascista e do Partido Nazista (Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães) liderado por Adolf Hitler, desde 1921. Tal concordata foi essencial para a vitória nas eleições dos nazistas e seus aliados no *Reich*, em 1933, já que depois deste acordo os bispos alemães suspenderam as condenações que faziam ao partido (PORTILHO, 2011).

Na vida de Eugênio Pacelli, muitas experiências definiram sua trajetória de liderança. Segundo Lebec (1999), na Nunciatura⁶ em Munique, o sacerdote vivenciou um acontecimento que o marcou profundamente, quando foi cercado por comunistas, e ele foi ameaçado por um dos líderes com uma arma apontada para seu peito, não tendo sido morto porque uma das irmãs que trabalhava no lugar se colocou entre o comunista e o sacerdote. Para este autor, esse episódio afirmou ainda mais o horror de Pacelli pelo comunismo, e a certeza de que tal ideologia deveria ser combatida pela Igreja Católica.

Aqui destacamos quanto o autor acima citado utiliza a experiência vivida pelo líder, futuro Pio XII, para sustentar reações futuras da Santa Sé contra o ideário comunista. Neste caso, a memória individual do fato histórico, além de forjar o imaginário sobre o perigo que os comunistas representavam para os indivíduos, também reforçava a ideia de ameaça à Igreja, portanto, algo a ser combatido pelos católicos.

Durante todo o pontificado de Pio XI (1922-1939), o cardeal Pacelli, muito próximo ao papa, assumiu o papel de secretário de Estado e também todas as funções referentes ao cargo, fato que teve influência sobre sua posterior eleição para substituir Pio XI na função (GRIGULÉVICH, 1982, p. 144).

O cardeal Pacelli foi escolhido para assumir a representação máxima da Igreja Católica no dia 1º de março de 1939, adotando o nome de Pio XII como uma menção à continuidade do papado precedente, o de Pio XI. Sendo conhecedor da realidade que

⁶ A Nunciatura, missão diplomática da Santa Sé, equivale a uma Embaixada.

deveria assumir no Vaticano, que Pio XII não sabia era o destino da Igreja e da Europa neste tempo, diante da eminência de um conflito mundial.

No final do pontificado de Pio XI, a Santa Sé iniciou uma política de maior confrontação, quando o pontífice ordenou a produção de uma encíclica em que o antissemitismo fanático, o culto ao Estado totalitário eram denunciados, bem como a violação dos pactos de Latrão pelo governo fascista. Por interesses de Pacelli em empreender novas e pacificadas relações com a Itália e a Alemanha, como Secretário de Estado ordenou a destruição de tal discurso. O texto produzido por dois jesuítas foi escondido até 1959, no do pontificado de papa João XXIII (PASSELECQ; SUCHECKY, 1998). Desta maneira, já no início do seu pontificado, Pio XII sabia que seria um período difícil para a diplomacia.

Em 1939, diante dos acontecimentos e com a crise entre Alemanha e Polônia, a Santa Sé tentou mediar uma conferência de paz, convidando as potências europeias, mas essa atitude não teve êxito por falta de apoio.

A reprovação ao comunismo foi uma política constante na diplomacia do Vaticano, sobretudo nos pontificados de Pio XI e Pio XII. Por esse motivo, Hitler e Mussolini viam na representação diplomática da Igreja Católica um fator tranquilizador, que lhes assegurava apoio (CARLETTI, 2012). Em agosto de 1939, Pio XII dirigiu uma mensagem pela rádio Vaticana para todo o mundo. Foi sua última tentativa diplomática, antes do conflito mundial: “O perigo é iminente, mas ainda tem tempo. Nada se perde com a paz. Tudo pode ser perdido com a guerra. Que os homens voltem a compreender-se. Recomecem as negociações”.⁷

Ao iniciar de fato a Segunda Guerra, Pio XII tentou convencer a Itália a não entrar no conflito, mas sem êxito, recorda Konrad Repgen (1995). As atitudes de Pacelli repetiram a posição de Bento XV, durante a Primeira Guerra Mundial, o fator diferenciador foi a escolha do termo, definidor de suas posições: Pio XII preferiu usar a palavra “imparcialidade” ao invés de “neutralidade”. Para a interpretação do ex-núncio da Alemanha a palavra neutralidade tinha um sentido de indiferença passiva, que o termo imparcialidade não expressava, por se tratar de um “julgamento das coisas segundo a verdade e a legalidade” (CARLETTI, 2012).

⁷ PIO XII. Mensagem Radiofônica “*Un’ora grave*” aos governantes e aos povos no iminente perigo da guerra. 24 de agosto de 1939. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1939/documents/hf_p-xii_spe_19390824_ora-grave.html. Acesso em: 02 de junho, 2016.

2. A diplomacia da Santa Sé no pontificado de Pio XII

O principal agente da diplomacia vaticana é o papa. O Artigo 8º do Tratado de Latrão⁸ declarava como sagrada e inviolável a pessoa do Sumo Pontífice. É ele que, por meio de seus discursos, suas viagens e seus encontros com autoridades políticas, orientava a atuação internacional de seus representantes. A diplomacia, que é um pilar importante da pesquisa, mantém-se muito próxima à figura do chefe de Estado, que comanda e administra as posturas dos embaixadores. No caso da Santa Sé, são núncios apostólicos, e não somente eles como todos os prelados distribuídos no mundo, assim como monastérios, congregações e tudo mais que está, de alguma forma, vinculado à Igreja Católica.

Para encontrar a relação entre Pio XII e sua interferência na posição da Santa Sé diante do conflito da Segunda Guerra Mundial, se define a posição de toda a Igreja Católica ultrapassando os muros do Estado do Vaticano. Os diferentes papados caracterizaram-se, portanto, por uma particular visão geopolítica, influenciada pela história pessoal de cada papa e pelo contexto histórico e político de cada época. Ao traçar a linha diplomática da Santa Sé no pontificado de Pio XII, durante o período do conflito da Segunda Guerra Mundial, vê-se a estratégia política usada para impor-se, mas também, defender seus interesses, sejam eles políticos, morais ou sociais.

Como Pio XII assumiu o comando da Igreja Católica no início da Segunda Guerra Mundial, tal cenário exigiu atitudes de chefe de Estado diante da política nazista. Face a seus pronunciamentos e suas ações diplomáticas, foi acusado de parceiro e apoiador do nazismo.

Por essa razão, ao lançar o olhar para a história da Igreja Católica no século XX, alguns fatos chamam a atenção, bem como personalidades que se destacaram por suas ações e posições diante dos acontecimentos mundiais. Durante o pontificado de Pio XI, o cardeal Pacelli, enquanto secretário de Estado, buscava esclarecer a postura da Igreja diante do conflito que se projetava na Europa. Durante o pontificado de Pio XI, a Igreja, por meio de seu pontífice, produziu duas encíclicas que definiram a posição da Igreja Católica quanto às ideologias que se alastravam no mundo. As encíclicas: *Divinis Redemptoris*, de 19 de março de 1937, versava sobre o comunismo ateu, e a encíclica

⁸ Foi um Tratado assinado em 1929 pelo Estado Italiano e a Santa Sé, que, dentre outras coisas, deu à Igreja Católica personalidade jurídica, assumindo o papel de sujeito internacional, com a criação do Estado do Vaticano.

Mit brennender Sorge (“Com ardente preocupação”), de 14 de março de 1937, tratava sobre o nazismo. As duas cartas encíclicas foram produzidas por Pio XI e o cardeal Pacelli, futuro papa Pio XII. É importante destacar esse fato, por encontrar-se nele detalhes que definem a forma de governar dos dois papas, e o refutamento total ao comunismo. Muitos autores, ao falar de tais papas, destacam suas posições anticomunistas, em especial a de Pio XII, e justificam a maioria de suas ações por tal posição (CORWELL, 2002).

Pio XII fez a sua primeira visita ao palácio real da Itália na tentativa de convencer o rei Vitor Emanuel III a renunciar à guerra, esforço que não teve nenhum resultado mudando também a forma de agir do pontífice. Segundo Lebec (1999), Pio XII nunca mais investiu na diplomacia direta de um encontro pessoal. Sua visita malsucedida fez com que concluísse que, diante das situações políticas que se apresentavam, uma atitude propositiva era insignificante e interpretada como presunçosa. Por esse motivo, a estratégia da política exterior da Santa Sé mudou, refletindo uma escolha de Pio XII em agir de forma indireta e menos perceptível.

Segundo Claudio Rendina (1993, p. 652), pelo fato de não poder influenciar de forma efetiva o desenrolar do conflito, a ação de Pio XII, na maioria das vezes, passava despercebida, como o apoio aos “canais” criados em favor dos refugiados da guerra. Um grande número de pessoas, dentre eles muitos judeus, encontraram refúgio no Vaticano, onde encenavam serem membros da Cúria. Pio XII também usou de seus contatos e de suas alianças, desde suas viagens, com os Estados Unidos para que muitos fugitivos da Guerra pudessem cruzar o Atlântico em busca de paz (THOMAS, 2013). Outra figura importante na proteção aos judeus foi monsenhor Roncalli, futuro João XXIII, que negociou a saída de judeus da região da Palestina, e conseguiu retirar navios cheios de judeus fugitivos dos nazistas. Na Hungria, o cardeal-primaz obteve a acolhida de 400.000 refugiados, solução que se revelou precária, quando Hitler impôs ao povo húngaro sua lei antisemita (CARLETTI, 2012, p. 113). Assim como muitos sacerdotes se envolveram nos assuntos referentes à Segunda Guerra Mundial na Europa, na tentativa de dar refúgio aos judeus e perseguidos pelos nazistas, também houve eclesiásticos que apoiaram o partido nazista na Alemanha, Croácia e em outros países (DESCHNER, 1995).

Diante do silêncio de Pio XII perante os acontecimentos políticos, foram construídas diversas hipóteses em torno da real posição da Santa Sé. Após a morte de

Luigi Maglione, Secretário de Estado de Pio XII, ele decidiu assumir sozinho tal posição, não substituindo o cardeal falecido por nenhum outro. Essa atitude aproximou ainda mais a figura do pontífice a toda a política externa do Vaticano, mantendo os laços temporais ainda mais unidos aos espirituais. Lebec (1999) afirma que diante da expansão do nacional-socialismo na Europa, as primeiras tentativas de Pio XII foram de combatê-lo, mas, por pedido de diversos cardeais, principalmente dos poloneses, o papa optou por agir de forma indireta, e buscou proteger a Igreja Católica como instituição, assim como os católicos, principalmente, os das zonas de guerra, e, também, manter o Vaticano como um reduto de judeus refugiados.

Dessa maneira, utilizando os instrumentos da diplomacia e a astúcia de um chefe de Estado a favor ou não do nacional-socialismo, a estratégia de Pio XII surtiu efeito, naquilo que se referia à proteção dos judeus no Vaticano. Segundo Gordon Thomas (2003), a força tarefa montada pela Santa Sé para esconder os judeus foi de grande magnitude. De outro lado, mesmo com o silêncio, ou por não enfrentar seus inimigos de forma direta, não impediu que muitos sacerdotes e religiosas católicas fossem levados para os campos de concentração.

3. Estratégia político-diplomática do pontificado de Pio XII

A política externa da Igreja Católica, ao adentrar a década de 30 do século XX, foi sendo redefinida, e influenciou diretamente as relações internacionais, no final do pontificado de Pio XI e, posteriormente, de Pio XII. Ao assumir a posição de maior importância na Santa Sé, o cardeal Eugênio Pacelli, conhecedor da realidade vaticana e diplomata de experiência, buscou primeiramente dialogar com alguns atores internacionais.

Em pouco tempo de pontificado, Pio XII entendeu que para manter-se no cenário mundial era necessário o máximo de cautela, por isso a posição de imparcialidade do papa, ou seja, condenava os atos sem condenar os autores. Como afirma Carletti (2012), “a antiga e experiente diplomacia de cunho realista da Santa Sé também ensinara a Pio XII que era importante manter-se por quanto possível acima das disputas para poder conservar margem de manobra política suficiente em caso de mudança do jogo político internacional”.

Para a Santa Sé, a Segunda Guerra Mundial significava, além de uma ameaça política, um risco moral, principalmente para os católicos residentes nas nações em que o conflito decorria. Para Peter Grigulevich (1982), a opção de Pio XII de manter silêncio diante dos acontecimentos mundiais se devia a preocupação com os fiéis e prelados que se encontravam nas zonas de conflito. Discordando com os motivos apresentados por este autor, Karlheinz Deschner (1995) afirma que a posição assumida pela Santa Sé em relação ao nacional-socialismo significava apoio e não imparcialidade, pois considerava que o maior inimigo da Igreja Católica era o comunismo, o qual era ameaçado, também, pelo nazismo. Diante destas duas possibilidades, o silêncio da Santa Sé tinha um significado, e estava nos planos estratégicos da geopolítica vaticana, fato que expressava uma diplomacia realista.

O ápice do conflito entre a Alemanha e Santa Sé aconteceu quando Hitler invadiu a Itália, em 1943, e ofereceu ao papa a possibilidade de se retirar do Estado do Vaticano, mas essa oferta de transferência foi recusada por Pio XII (CARLETTI, 2012, p. 117). Nesse mesmo período, os nazistas iniciaram a perseguição aos judeus romanos. Muitos deles conseguiram se refugiar em prédios de propriedades pontifícia. Diante disso, o governo hitlerista comunicou ao papa que não cederia a nenhuma solicitação, respondendo de imediato com a ocupação do Vaticano, considerado, pelos nazistas, um “ninho de espiões” (LEBEC, 1999, p. 99), e, conseqüentemente, inimigo do *Reich*. O período de ocupação nazista na Itália foi de tensão para o Vaticano, que vivia sob pressão de ser invadido por Hitler e ter seus cardeais e bispos, assim como o papa, deportados para os campos de concentração (CARLETTI, 2012, p. 117).

No natal de 1943, Pio XII, como de costume, proferiu um discurso retransmitido pela rádio vaticana, que, para muitos, era condenatório à realidade vivida na Europa. Com palavras incisivas, introduziu a mensagem:

Desgraçadamente o mundo, olhando em redor, deve ainda contemplar com espanto uma realidade de luta a ruína que, tornando-se cada dia mais extensa e cruel, quebranta as suas esperanças e, com glacial e dura experiência, oprime e sufoca os mais ardentes impulsos. Que vemos, realmente, senão que a contenda degenera naquela forma de guerra que exclui qualquer restrição a consideração, como se fosse um produto apocalíptico engendrado por uma civilização em que o Progresso sempre crescente da técnica é acompanhado de minguada cada vez mais profunda de espírito e moralidade; uma forma de guerra que avança sem se deter pelo seu horroroso caminho, a consuma tais estragos que, comparadas com ela, empalidecem as mais ensanguentadas e espantosas páginas das épocas passadas? Os povos tiveram de assistir com terror a um novo e imenso aperfeiçoamento de meios e modos de destruição, a de ser ao mesmo tempo espectadores de uma

decadência interior que, desde o resfriamento e o desvio da sensibilidade moral, se vai precipitando cada vez mais para o abismo da sufocação de todo o sentimento de humanidade a do ofuscamento da razão a do espírito, que tornam realidade as palavras da Sabedoria: "todos ficavam presos por uma mesma cadeia de trevas" (Sab 17, 17).⁹

Com a chegada das forças americanas a Roma, e o fim do conflito, em 1944, Pio XII foi saudado pelos romanos, que exaltavam a personalidade do pontífice, e afirmavam ter sido a única autoridade moral e religiosa que se manteve ao lado do povo nos tempos mais cruéis (CARLETTI, 2012, p. 119). No Natal de 1944, o papa Pio XII fez uso de sua tradicional mensagem para defender a democracia, e apoiar a organização de uma comissão internacional que possibilitasse a segurança internacional, a fim de definir leis internacionais de respeito aos direitos humanos e o progresso social, fato que, mais tarde, desembocaria na criação da ONU.-Também usou de seu discurso para esclarecer e diferenciar os termo povo e massa, fazendo uma alusão direta à ideologia comunista:

Povo e multidão amorfa ou, como se costuma dizer, "massa", são dois conceitos diversos. O povo vive e move-se por vida própria; a massa é de si inerte, e não pode mover-se senão por um agente externo. O povo vive da plenitude da vida dos homens que o compõem, cada um dos quais – no próprio lugar e do próprio modo – é uma pessoa consciente das próprias responsabilidades e das próprias convicções. A massa, pelo contrário, espera uma influência externa, brinquedo fácil nas mãos de quem quer que jogue com seus instintos ou impressões, pronta a seguir, vez por vez, hoje esta, amanhã aquela brincadeira. (...) Daí desponta clara outra conclusão: a massa qual acabamos de definir - é a principal inimiga da verdadeira democracia, e do seu ideal de liberdade e de igualdade.¹⁰

Com a criação da ONU, em 1948, e as relações políticas do pós-guerra, Pio XII dedicou-se a incentivar a paz entre as nações, e pedia que as punições aplicadas à Alemanha não fossem severas a ponto de tirar toda a esperança daquela nação. Em 1949, Pio XII manifestou a condenação da Santa Sé ao comunismo, uma campanha internacional chamada de cruzada anticomunista, pois, por meio de um decreto da Congregação do Santo Ofício¹¹, penalizava com a excomunhão todo e qualquer católico que tivesse abraçado a doutrina comunista ou se filiado ao Partido Comunista (GRIGULEVICH, 1982, p. 161).

⁹ PIO XII. Mensagem Radiofônica. *Natal de Guerra, aos povos do mundo inteiro*. 24 de dezembro de 1943. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf_p-xii_spe_19431224_radiom-natalizio-popoli.html>. Acesso em: 2 de setembro, 2016.

¹⁰ PIO XII. Mensagem Radiofônica *.BenignitasetHumanitas*, sobre a Democracia. 24 de dezembro de 1944. Disponível em:< http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale.html>. Acesso em: 02 de setembro, 2016.

¹¹ A Sagrada Congregação do Santo Ofício zelava por tudo que se referisse à fé e à moral, tornando-se o departamento de governo da Igreja Católica defensor da ordem e principal instrumento da autoridade pontifícia.

Diante destas declarações no pós-guerra, Pio XII impôs, de forma clara, a condenação ao comunismo, fato que para a Igreja era um compromisso, uma questão a ser combatida. Diferentemente de toda a cautela usada na oposição ao nazismo e aos acontecimentos da Segunda Guerra, durante a Guerra Fria, de 1945 até sua morte, o pontífice esclareceu sua posição e formalizou princípios e valores defendidos pela diplomacia vaticana, apontando abertamente o inimigo da Igreja Católica e das famílias cristãs.

Conclusão

Consideramos a estratégia política como uma arte e uma ciência descritiva, como afirma Sousa (2005), pois é planejada sistematicamente a partir do perfil daquilo que se pretende combater, para tanto é importante a formulação de hipóteses, e neste caso em estudo, a elaboração de teorias, leis, princípios e conceitos, capazes de dissuadir o oponente. Enquanto prática, o estrategista usa a liberdade de ação, aleatoriamente, ou seja, dependendo das circunstâncias, usa-a a seu favor, de acordo com seus interesses, seja no campo político ou religioso. Ao tomar esse fator como imprescindível ao fator interno na construção de uma política de Estado, sem deixar as características religiosas de seus atores diplomáticos, é possível vislumbrar que a Santa Sé, seguindo a filosofia de seu líder de Estado, buscou uma diplomacia onde a negociação e também a invisibilidade fossem peças-chave em suas decisões.

Buscando a interpretação das ações do Vaticano, mais especificamente no pontificado de Pio XII, e analisando as motivações para o comportamento da diplomacia vaticana, percebe-se a tentativa do pontífice de formar uma estratégia política que abarcasse os valores, não só de um ator internacional, o Estado do Vaticano, mas também da instituição Igreja Católica.

No cenário mundial, o Vaticano se projetou com estratégias de um verdadeiro Estado-Nação, ao usar das ferramentas de *soft power*¹², pois com suas estratégias políticas manteve-se atuante na ordem internacional, durante a Segunda Guerra Mundial. Com o final do conflito e com a Guerra Fria, a Santa Sé seguiu com pequenas mudanças nas ações geopolíticas, mas diante da derrota de um de seus maiores

¹² Termo cunhado por Joseph Nye para descrever a habilidade de um Estado de impor indiretamente seus interesses ou influenciar no comportamento de outros corpos políticos por ferramentas culturais e ideológicas.

inimigos, o nazismo e o comunismo, saiu da guerra ainda mais forte. Se a Santa Sé, tinha pouca importância no cenário mundial, por se configurar num ator internacional confessional diferente dos outros, durante a Segunda Guerra essa situação se modificou, devido ao jogo político de Pio XII, ora apoiando o governo e ora silenciando diante das atrocidades, uma estratégia de ação característica desse ator institucional, a Igreja Católica.

Ao estudar os comportamentos e acontecimentos de um período de conflito mundial e a observação de um Estado-Nação, em particular a Santa Sé, pretendeu-se responder a uma pergunta na qual o silêncio e ação são a própria resposta, pois nas relações internacionais considera-se o silêncio, a imparcialidade e a cautela como tomada de decisões estrategicamente pensadas, onde a forma de defender o *status quo* do país e seus interesses são combinadas.

Referências

- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CARLETTI, Ana. *O internacionalismo vaticano e a nova ordem mundial*. Brasília : s. e., 2012.
- CORWELL, John. *El Papa de Hitler: la verdadera historia de Pio XII*. Barcelona: Planeta, 2002.
- DALIN, David. Pio XII e os Judeus. REB (Revista Eclesiástica Brasileira), n. 247, p. 643-655, 2002.
- DESCHNER, Karlheinz. *La Política de los Papas em el siglo XX*. Con Dios y con los fascistas (1939-1995). Volumen II. Zaragoza: Yalde, 1995.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- GODMAN, Peter. *O Vaticano e Hitler*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GRIGULÉVICH, Iosif. *El papado, siglo XX*. Moscú: Editora Progreso, 1982.
- LEBEC, Eric. *História Secreta da Diplomacia Vaticana*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- NYE, Joseph. *Cooperação e Conflito nas Relações Internacionais*. São Paulo: Editora Gente, 2009.
- PASSELECQ, Georges; SUCHECKY, Bernard. *A encíclica escondida de Pio XI*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

PIO XII. *Mensagem Radiofônica Natal de Guerra*: aos povos do mundo inteiro. 24 de dezembro de 1943. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf_p-xii_spe_19431224_radiom-natalizio-popoli.html>. Acesso 2 de setembro, 2016.

_____. *Mensagem Radiofônica Benignitas et Humanitas*: sobre a Democracia. 24 de dezembro de 1944. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale.html>. Acesso 2 de setembro, 2016.

PORTILHO, Ana Claudia. *O ator Santa Sé na Política Internacional moderna*. 2011.

Disponível em:

<http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000122011000100013&script=sci_arttext> Acesso em: 12 jun., 2016.

RENDINA, Claudio. *I Papi. Storia I Segreti*. Milão: Grandi Taascabili Economici Newton, 1993.

REPGEN, Konrad. *La política estera dei papinel período dele guerre mondiali*. MILÃO: Jaca Book, 1995.

SOUSA, Fernando de. *Dicionário de Relações Internacionais*. Porto: CEPESSE – Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade, 2005.

THOMAS, Gordon. *Os judeus do Papa*. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

TORNIELLI, Andrea. *Pio XII – o papa dos judeus*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

POLÍTICA, RELIGIÃO E ETNIA: VIDA RELIGIOSA NAS REGIÕES DE COLONIZAÇÃO ALEMÃ DO RIO GRANDE DO SUL DURANTE A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL E NO IMEDIATO PÓS-GUERRA

René E. Gertz

Doutor em Ciência Política pela FU-Berlin;

Professor na PUCRS

1. O tema

Ainda que Getúlio Vargas tenha militado no positivismo comtiano que caracterizou parte dos políticos gaúchos da Primeira República, e que tenha dado o nome de Lutero para o primeiro filho para sinalizar seu distanciamento em relação à Igreja Católica, uma constelação histórica que se desenhou a partir da década de 1920 fez com que ocorresse uma gradual aproximação entre ele e importantes setores do clero católico brasileiro, aproximação que perdurou até 1945.

Nesse contexto, conta-se que na última eleição para a Assembleia de Representantes do Rio Grande do Sul da década de 1920 o arcebispo de Porto Alegre, D. João Becker, teria se empenhado em eleger monsenhor Nicolau Marx para, na qualidade de deputado, fazer a apologia do então governador do estado contra acusações de agnosticismo, e, portanto, como perigo para a Igreja (GERTZ, 2002, p. 100). Na presidência da República a partir de 1930, Vargas tomou medidas simpáticas ao clero católico, como o ensino religioso nas escolas públicas e a capelania militar. E essa aproximação se manteve nos anos seguintes, explicada, ao menos em parte, pelo nacionalismo crescente e pela prática de nacionalização que caracterizou tanto o governo federal quanto a Igreja Católica, no Brasil daquele tempo. Pode-se imaginar que essa “convivência” tenha atingido seu auge durante o Estado Novo (1937-1945).

Mas este não é o tema aqui. Mesmo que a tendência geral tenha sido essa, as situações concretas apresentam nuances, derivadas de circunstâncias locais, e mesmo pessoais. E, assim, foi justamente o binômio nacionalismo/nacionalização que deu

origem a alguns efeitos negativos sobre a vida religiosa de certos setores da população brasileira, incluindo católicos. Claro, na maioria dos casos que serão referidos, tratava-se de situações derivadas da origem étnico-nacional dos atingidos. Mesmo assim, pode-se tratar desse tema numa perspectiva religiosa, pois, inclusive, houve interessantes casos de ambivalência, em que a condição religiosa se sobrepôs à condição étnica, isto é, aquela não foi (ou foi menos) afetada que esta. Mas também aconteceram situações em que uma condição reforçou a outra. Este é o tema que aqui será desenvolvido, tendo como base geográfica o Rio Grande do Sul, e como espaço cronológico o Estado Novo (1937-1945), com uma breve incursão no período imediatamente posterior.

2. Nacionalismo e nacionalização

A campanha governamental de nacionalização – principalmente aquela referente às escolas e ao ensino ali ministrado, mas não só ela – desencadeada em 1938, com frequência, referia-se ao catolicismo como um dos elementos constitutivos da nacionalidade brasileira. Nesse sentido, *A Notícia*, jornal do Rio de Janeiro, por exemplo, escreveu em 1941: “O Brasil uno deve ser construído no fundamento da unidade da religião *católica*. [...]. *Seitas protestantes que não encontrarem obstáculos no caminho acarretarão a quebra da unidade espiritual de nossa pátria, a quebra da unidade política*”. E a revista *Vida Policial*, da polícia civil gaúcha, em seu número 43, de fevereiro de 1941 (p. 5), afirmou que estava em andamento uma “luta contra a treva, do bem contra o mal, do sol contra o miasma; de Jesus contra Hitler, Mussolini e Tojo. Ele [o Estado brasileiro] defende o lar, a religião, a tradição, o passado, o futuro, o sangue! Brasileiramente! *Catolicamente!*” (FACHEL, 2002, p. 180-181 – grifos acrescentados). E, durante a Semana da Pátria de 1940, em Porto Alegre, o militar De Paranhos Antunes, ao referir-se aos meninos que eram trazidos das zonas de imigração para a Capital, afirmou que os “coloninhos” “virão dos grotões das colônias, das serranias distantes, dos confins do Rio Grande, para a feérie e o deslumbramento da Cidade Sorriso”, pois seria necessário “arrancar os filhos do colono e do caboclo do indiferentismo e à ignorância, é indispensável levar-lhes, com a cartilha do ABC, o catecismo da *nossa religião* e o breviário de nosso civismo” – mesmo que não dito, é óbvio que por “nossa religião” deve ser entendido, aqui, o catolicismo (LENZI, 1940, p. 23 e 24 – grifo acrescentado). Dentro desse clima, crianças luteranas teriam sido

constrangidas a frequentar ensino religioso católico em escolas encampadas pelo governo, dentro da política de nacionalização do ensino (FACHEL, 2002, p. 174).

Mesmo assim, pode-se imaginar que também cidadãos católicos tenham se sentido atingidos por um nacionalismo frequentemente exacerbado, promovido por instâncias governamentais ou por pessoas físicas. Nesse sentido, pode-se citar, como exemplo, documentação do colégio Visconde de São Leopoldo, onde se encontram declarações patrióticas de alunos, durante o Estado Novo, do seguinte teor: “Brasil, querida pátria, eu prometo, por minha honra, amar-te e desempenhar de forma satisfatória minhas funções, a fim de engrandecer-te, e, se necessário, lutar corajosamente até a morte por ti para que tu possas permanecer eternamente livre e respeitada” (HENTSCHKE, 2007, p. 394).¹ Essa afirmação está, no mínimo, muito próxima de uma idolatria expressa em relação à Nação ou ao Estado, e seus termos podem ter levado pais católicos – claro, também pais de outras confissões religiosas – a enxergar nela um excesso de patriotismo.

Mas não há dúvida de que as confissões religiosas mais atingidas pelo processo de que aqui se trata foram – ao menos no Rio Grande do Sul – as luteranas, ainda que, diante da importância atribuída ao catolicismo na afirmação do nacionalismo brasileiro, se possa imaginar que também outros grupos protestantes tenham sido atingidos por seus efeitos negativos. Uma folheada num manual sobre a história do metodismo no estado, por exemplo, não registra qualquer incidente no período (JAEME, 1963), mas, de fato, há notícias sobre problemas. Em correspondência, de dezembro de 1942, ao chefe de polícia do Rio Grande do Sul, o pastor luterano Hermann Dohms denunciou o apedrejamento de um templo metodista – uma igreja de origem norte-americana, uma nação que, naquele momento, era apresentada como grande amiga do Brasil –, que teria sido acompanhado por gritos de “morte aos protestantes” (FACHEL, 2002, p. 176).

Num romance histórico ambientado em uma cidade que deve ser Pelotas – ainda que não nominada –, o autor refere uma relação solidária entre o pastor luterano local Alberto Renk e o reverendo anglicano Silas Timóteo de Freitas, sugerindo que também anglicanos não se sentiram totalmente à vontade (TODT, 1980, p. 55-64). O autor relata que membros patriotas da comunidade vieram trazer ao reverendo uma bandeira brasileira, com o pedido de que fosse entronizada na igreja, ao lado do altar, ao que ele teria respondido: “Penso que no interior de uma igreja, salvo em solenidades cívico-

¹ No livro, a frase está em inglês, de forma que se trata, aqui, de uma reversão ao português.

religiosas, não há lugar para a bandeira”, rejeitando o pedido (p. 62). Mas esse tema só pode ser citado, neste contexto, sem qualquer pretensão de aprofundamento.

Cabe, portanto, primeiro, referir os efeitos sobre os luteranos. Abstraindo de “comunidades livres”, não ligadas a instituições eclesiais de maior abrangência – mais frequentes no sudeste do estado –, a maioria dos luteranos pertencia a duas igrejas diferentes, o Sínodo Riograndense e o Sínodo Missuri. O primeiro era numericamente maior, vinculado à Igreja Evangélica Alemã, o segundo mantendo relação estreita com uma instituição homônima nos Estados Unidos, e não restrito ao Rio Grande do Sul.²

Ainda que os membros de ambos fossem predominantemente de origem alemã, havia, além de diferenças teológicas, divergências históricas em relação à maneira de lidar com a identidade étnico-cultural. Enquanto o clero do Sínodo Riograndense, até a Segunda Guerra Mundial, estava quase exclusivamente constituído de pastores provenientes da igreja alemã, parte dos quais defendia a indissociabilidade entre fé cristã-luterana e “germanidade”, o clero do Sínodo Missuri era, em grande parte, estadunidense, ou de formação teológica norte-americana, e rejeitava, oficialmente, qualquer tentativa de vinculação entre religião e etnia, isto é, “germanidade”, mesmo que seus membros também fossem majoritariamente descendentes de alemães e os ofícios religiosos costumassem ocorrer em alemão (GERTZ, 1987, p. 93-94).

Considerando que as prevenções contra os EUA e contra aquilo que vinha de lá tenham sido menores que aquelas contra a Alemanha e contra aquilo que tinha relação com ela, que desde o final de 1941 a aproximação do governo brasileiro com o governo daquele país experimentava um crescendo, é lícito imaginar que tanto o sínodo quanto os fiéis “riograndenses” tivessem sido mais afetados que os “missurianos”. Mesmo que seja difícil mensurar essa questão, pesquisas históricas mais recentes mostram que ainda não é possível dar uma resposta inequívoca sobre o assunto.

Na década de 1930, quase todas as confissões religiosas no Rio Grande do Sul possuíam um sistema de escolas comunitárias, incluindo, por exemplo, os conhecidos educandários metodistas. E foi por essa via que a nacionalização começou a afetar a vida dessas igrejas, interessando aqui, especificamente, as luteranas (HOPPEN, [1986]; HOPPEN, 1991; KREUTZ, 1994; LEMKE, 2001; MÜLLER, 1994). Infelizmente, não

² Num passado mais recente, essas duas instituições atendem pelos nomes de “Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil” (IECLB) e “Igreja Evangélica Luterana do Brasil” (IELB). Como bibliografia básica para a primeira cf. PRIEN, 2001; DREHER, 2003; para a segunda, REHFELDT, 2003; BUSS, 2006.

há estudos pormenorizados sobre as pequenas escolas primárias interioranas, de forma que não há como comparar o destino das “riograndenses” com as “missurianas”.³

Há, porém, alguns dados a mais sobre as escolas maiores, urbanas. Naquilo que tange ao Sínodo Riograndense, cabe destacar o Seminário Evangélico de Professores (mais tarde, Escola Normal Evangélica), o Ginásio Sinodal⁴ e o Instituto Pré-Teológico, todos em São Leopoldo.⁵ Possivelmente por destinar-se à formação de professores, o primeiro foi o mais afetado. Seu diretor era o alemão Alderich Franzmeier, fato que contrariava a legislação nacionalizadora. Além disso, era alemão o presidente do conselho curador, e também vários professores. Diante da situação, o delegado de polícia de São Leopoldo deu um dia de prazo para que fosse designado outro dirigente. Em reunião do conselho curador de 16 de setembro de 1938, foi escolhido o professor brasileiro Gustavo Schreiber como diretor interino. Mas, menos de um ano depois, no contexto de um episódio ocorrido no Seminário Católico de Professores em Novo Hamburgo, em julho de 1939, diante da pressão da Secretaria de Educação do estado para encampar os dois estabelecimentos, o conselho curador o declarou temporariamente fechado, criando em seu lugar um Curso Comercial, sob a direção do professor Schreiber. Com isso, se conseguiu evitar que o patrimônio fosse incorporado ao estado (HOPPEN, 1991, p. 61-66). Em resumo, uma instituição tão importante para o Sínodo Riograndense quanto o Seminário Evangélico de Professores – afinal, os professores, via de regra, também exerciam funções eclesiais, como auxiliares dos pastores – foi afetado de forma profunda, no contexto em pauta.

Fundado em 1936, para entrar em funcionamento no início do ano letivo de 1937, o Ginásio Sinodal não se destinava à formação de “obreiros” para o Sínodo Riograndense. Seu objetivo era oferecer um bom ensino para filhos de uma elite luterana, dos quais a instituição eclesial esperava que se “infiltrariam”, através de seu saber, no tecido cultural, econômico, político, social da sociedade gaúcha e brasileira, fato do qual o sínodo, no médio e longo prazo, colheria frutos indiretos. Quando iniciou a nacionalização, sua direção teve o cuidado de promover atividades patrióticas, como festas cívicas, de forma que as autoridades o encaravam como

³ REHFELDT, 2003, p. 139 afirma que, em 1938, o Sínodo Missouri teve de fechar 24 de suas 139 escolas paroquiais, mas esse dado inclui outros estados, não só o Rio Grande do Sul.

⁴ Mais tarde, Colégio Sinodal.

⁵ No interior, havia escolas de alguma projeção em Santa Cruz do Sul (Colégio Mauá), Lajeado (Colégio Evangélico Alberto Torres), Ijuí (que teve vários nomes, até passar a chamar-se Colégio Evangélico Augusto Pestana), e todas elas foram afetadas pela nacionalização do período.

atendendo às novas determinações. A crônica da escola, inclusive, registra que em 3 de abril de 1938 o interventor Cordeiro de Farias em pessoa fez uma visita, acompanhado de três secretários de estado (J. P. Coelho de Souza, de educação; Walter Jobim, de obras públicas; e Maurício Cardoso, do interior), e aprovou aquilo que viu.

Não significa que as desconfianças, e a conseqüente vigilância, tivessem deixado de existir. No final do ano letivo de 1941, uma aluna, parente de Lindolfo Collor, foi reprovada. Naquele momento, o ex-ministro estava envolvido em intensa campanha contra o nazismo, e a reprovação foi interpretada, pela família, como perseguição política de inspiração nazista. A escola estaria tomada pelo nazismo, haveria transmissores de rádio em suas dependências, até os ferros das camas e os varais de arame serviriam de antena.⁶ Alguns meses depois, em 1942, o colégio, mais uma vez, se viu sob pressão, pois com o rompimento das relações diplomáticas do Brasil com a Alemanha, e a declaração de guerra, tudo que se relacionava com o Sínodo Riograndense (tanto pastores quanto professores) foi asperamente criticado pelo então secretário de educação do estado, situação agravada em decorrência de um problema envolvendo uma escola coirmã do Sinodal, a Fundação Evangélica de Novo Hamburgo.⁷ Essa situação gerou nova medida formal contra o colégio, quando, no início do ano letivo de 1943, o Ministério da Educação cancelou a inspeção federal, fato que significava, na prática, o fim do reconhecimento oficial do colégio. Decorreram vários meses até que essa medida fosse revertida (HOPPEN, [1986], p. 31-34).

Mas a escola mais estreitamente ligada ao Sínodo Riograndense era o Instituto Pré-Teológico. Fundado em 1921, e dirigido pelo presidente do sínodo, pastor Hermann Gottlieb Dohms, correspondia a um seminário menor na formação teológica católica. Como não havia instituição para a formação de pastores, sua finalidade era preparar candidatos locais, brasileiros, ao estudo de Teologia na Alemanha. Ainda que Dohms fosse brasileiro nato, vários professores do colégio eram alemães, e, abstraindo das aulas de português, o ensino se dava de forma predominante em alemão.

Familiares de Dohms afirmam possuir informações seguras de que durante o período em que o Brasil esteve em guerra com a Alemanha um canhão, dentro do 8º Batalhão de Caçadores (hoje 19º BIMtz), esteve assestado na direção da casa da família,

⁶ De fato, alunos utilizavam galenas (aparelhos simples para captar transmissões de rádio), no colégio.

⁷ A respeito desta crise, cf. SANTOS, 2016, p. 206-239. A Fundação Evangélica era também uma escola de elite luterana, criada ainda no século XIX, destinada em especial para moças (MEYRER, 1997).

pronto para atirar.⁸ Mesmo assim, Dohms nunca foi preso ou sofreu constrangimento maior. E segundo depoimentos, o ensino no Instituto Pré-Teológico, em nenhum momento, deixou de ser feito predominantemente em alemão (ECKERT, 2009, p. 525; NAUMANN, 2009, p. 64). Esse fato sugere que havia casos em que o “respeito” à religiosidade superava as considerações de ordem étnica, de forma que, neste colégio, não só se tolerava a língua alemã no cotidiano, mas até no ensino.⁹

E neste ponto – mesmo que o tema ainda deva ser aprofundamento –, convém estabelecer um paralelo com a situação do Sínodo Missouri, afinal uma igreja cuja “matriz” se localizava nos EUA, cuja doutrina oficial rejeitava qualquer compromisso com a “germanidade”, e sobre a qual o principal responsável pela tentativa de salvar as escolas ligadas ao Sínodo Riograndense, o professor Willy Fuchs, teria ouvido do então secretário de educação, J. P. Coelho de Souza, em pessoa que “os obreiros da igreja dos missurianos são brasileiros mais leais do que os do [outro] sínodo” (HOPPEN, 1991, p. 65). O historiador Mário Rehfeldt relatou o seguinte sobre o seminário missuriano, o Colégio Concórdia, mostrando que não ficou imune à interferência nacionalizadora:

Ele não se enquadrava na classificação de escolas feita pelo governo por causa de seu caráter teológico. Um professor do estado, Dr. José C. de Lemos, foi indicado pelo governo para verificar se o programa de nacionalização foi realizado pelo seminário. Após alguns anos de ansiedade, foi feito um acordo com o governo, terminando com o medo de fechamento (REHFELDT, 2003, p. 151).¹⁰

Considerando que existe alguma bibliografia sobre os efeitos da nacionalização em escolas católicas das regiões de colonização alemã (KREUTZ, 1994), cabe aqui referir apenas, de forma breve, o caso da intervenção cirúrgica do governo do estado no Seminário Católico de Professores, em Novo Hamburgo. Originalmente mantido pela Associação Alemã Católica de Professores, com participação da União Popular, uma instituição social-cooperativa dos católicos de origem alemã do Rio Grande do Sul, esta última passou a ser proprietária-mantenedora a partir de 1930. A função do colégio era equivalente à do Seminário Evangélico de Professores, isto é, a formação de professores para as escolas das comunidades religiosas católicas das regiões de colonização alemã.

⁸ Informação fornecida por Viktor Dohms, neto de Hermann.

⁹ Claro, neste caso, entram em cena questões formais e pessoais que aqui não podem ser aprofundadas. Em termos formais, a escola tinha um caráter todo especial, pois se destinava, especificamente, ao preparo de candidatos a um estudo universitário na Alemanha. Em termos pessoais, Hans Günther Naumann (2009, p. 64) aventa a possibilidade de que essa “proteção” tenha derivado do empenho de Theodomiro Porto da Fonseca, então prefeito de São Leopoldo – mesmo que este tenha tido um filho, Mário Porto da Fonseca, que era conhecido por suas manifestações “nativistas”.

¹⁰ O autor ainda relata (p. 141) que em agosto de 1942 houve uma tentativa de invasão do colégio, por parte de manifestantes.

Um incidente ocorrido em julho de 1939, quando um aluno fez, diante de altas autoridades educacionais do estado, um discurso criticando a nacionalização, desencadeou reação muito forte por parte das mesmas, desembocando no fechamento do colégio (RAMBO, 1996, p. 203-225). Não deixa de chamar atenção o fato de que, em certo sentido, aqui a ação foi mais drástica que na correspondente escola luterana, ainda que se deva levar em conta que o arcebispo D. João Becker deu sua contribuição para esse desfecho, enquanto as lideranças do Sínodo Riograndense sempre se empenharam a fundo na tentativa de preservar suas instituições.

Até aqui foram referidas algumas consequências da campanha de nacionalização iniciada em 1938, então ainda específica para o campo educacional, sobre instituições pertencentes a igrejas. Mas no ano seguinte – mesmo antes de a guerra eclodir na Europa –, o decreto-lei federal 1.545, de 25 de agosto de 1939, desencadeou uma nacionalização mais geral, ao estabelecer, em seu primeiro artigo que

todos os órgãos públicos federais, estaduais e municipais, e as entidades paraestatais são obrigados, na esfera de sua competência e nos termos desta lei, a concorrer para a perfeita adaptação, ao meio nacional, dos brasileiros descendentes de estrangeiros. Essa adaptação far-se-á pelo ensino e pelo uso da língua nacional, pelo cultivo da história do Brasil, pela incorporação em associações de caráter patriótico e por todos os meios que possam contribuir para a formação de uma consciência comum.

No artigo 16, essa lei atingia, de forma direta, a atividade cültica, ao estabelecer que, “sem prejuízo do exercício público e livre do culto, as prédicas religiosas deverão ser feitas na língua nacional”. Para o Rio Grande do Sul, o chefe de polícia, Aurélio da Silva Py, assinou, em 6 de novembro de 1939, após entendimento com o ministro da justiça, portaria “amenizando” o citado artigo, estabelecendo, em seu item II, que “após realizada em vernáculo, é permitido aos sacerdotes ou ministros do culto repetirem a mesma [prédica] no idioma das pessoas estrangeiras presentes à cerimônia religiosa, se o número delas for bastante elevado e se julgarem oportuno”. Mas o item III limitava essa concessão: “A permissão concedida nos termos do inciso anterior somente prevalecerá para as sedes distritais (vilas e núcleos coloniais afastados, onde existem fiéis estrangeiros que ainda não sabem bem o português)” (PY, s. d., p. 194-195).

Os efeitos dessa medida sobre comunidades católicas de fala alemã ainda precisam ser estudadas, levando em conta, sobretudo, o posicionamento do arcebispo de Porto Alegre, D. João Becker, fervoroso patriota, que deu apoio integral à campanha nacionalizadora do governo. No entanto, não há dúvida de que entre o posicionamento e as determinações da alta hierarquia eclesiástica e as vivências dos fiéis havia uma

grande distância. Assim, o jesuíta Balduino Rambo conta que crianças apavoradas se penitenciavam, no confessionário, por terem falado em alemão (RAMBO, 1994, p. 0).

Para o Sínodo Riograndense, o pastor Dohms providenciou a tradução de prédicas de Lutero, que eram lidas nos cultos. Com a redução da importância das prédicas, hinos, cuja tradução também fora improvisada pelo pastor-presidente, ganharam importância no espaço cültico. A situação piorou após a declaração de guerra do Brasil à Alemanha, quando tudo se restringiu aos “cultos litúrgicos com santa ceia ou celebração do batismo, nos quais eram lidas explicações das perícopes dominicais. (...). Somente os pastores que tinham a licença expressa das autoridades policiais podiam proferir prédicas próprias na língua portuguesa” (PRIEN, p. 451, 458). Prática semelhante verificou-se no Sínodo Missouri, onde, no decorrer do tempo, sete pastores foram proibidos de pregar em qualquer língua (REHFELDT, 2003, p. 141, 145).

Depois da fala, também a escrita das igrejas foi afetada. Em 1941, a assim chamada “imprensa estrangeira” foi proibida, incluindo a imprensa eclesiástica ou religiosa. Neste caso, a imprensa católica de língua alemã pode ter sido atingida antes que a luterana, pois, nos acervos pesquisados, o último almanaque *Der Familienfreund* (Amigo da família), editado pela União Popular, a citada entidade cooperativista-religiosa, encontrado é do ano de 1940 – significando que a decisão de sua suspensão pode ter sido tomada já em meados de 1940, pois o material ia para a gráfica na metade do ano anterior à edição. A revista *Skt. Paulusblatt*, da mesma entidade, deixou de circular em 1941. Um almanaque editado por um seminário jesuítico, *Die Fahne des Heiligen Ignatius* (A bandeira de Santo Inácio) parou de ser editado no mesmo ano.

A imprensa luterana teve o mesmo destino. Segundo edição histórica do *Jornal Evangélico* da IECLB (Sínodo Riograndense), de agosto de 1988 (p. 10), desde 31 de março de 1940 o *Sonntagsblatt* tentou adequar-se, apresentando subtítulo em português (“Folha Dominical: órgão do Sínodo Riograndense”), mas, mesmo assim, só conseguiu sobreviver até 16 de fevereiro de 1941. E o almanaque *Jahrweiser* (Guia anual) circulou pela última vez em 1941. O *Kirchenblatt* (Folha Eclesiástica) do Sínodo Missouri já em 1939 apresentou a primeira página em português, mas também teve de fechar em setembro de 1941, enquanto o *Luther-Kalender* (Almanaque-Lutero) também circulou pela última vez no mesmo ano (REHFELDT, 2003, p. 141).

A bibliografia clássica referente aos efeitos de tudo isso sobre a vida eclesiástica e religiosa nas regiões de colonização alemã destaca, sobretudo, as perseguições aos

pastores luteranos (DREHER, 1994; DREHER, 2003; PRIEN, 2001; REHFELDT, 2003). Pouco se sabe sobre os padres católicos, ainda que haja referências a problemas que alguns deles enfrentaram – Balduino Rambo registra o caso do padre Kroetz, da região do Morro Reuter, que sofreu forte pressão de autoridades por ter-se manifestado veemente contra a política nacionalizadora na educação (RAMBO, 1994, p. 53).

Quanto aos pastores, 26 do Sínodo Riograndense (BEHS, 1987, p. 26) e 19 do Missouri (REHFELDT, 2003, p. 145) teriam sido presos, por tempo variado, alguns por muitos meses, na Colônia Penal Daltro Filho, em Charqueadas. Mesmo que, mais uma vez, estejamos frente a um tema que merece investigação mais precisa, os citados números sugerem que o Sínodo Missouri – em tese, menos antibrasileiro e “desnacionalizador” que o Riograndense – teve proporção não significativamente inferior ao do outro de seu clero afetado.¹¹ Além disso, desconhecem-se grandes processos e condenações contra pastores “riograndenses”. Em contrapartida, dois pastores “missurianos” foram condenados a penas de 30 e 20 anos, as quais só foram reduzidas após a guerra, de forma que ficaram encarcerados até 1946 (MARLOW, 2006; MARLOW, 2013).

Em 1942, os pastores estrangeiros tiveram de deixar as faixas de fronteira. No caso do Sínodo Riograndense, o pastor Dohms convocou seminaristas do Instituto Pré-Teológico, e os enviou como “pastores substitutos” para essas regiões. Mesmo sendo brasileiros natos, alguns deles foram presos. De Tuparendi, fora removido o alemão Herbert Wolff¹², e para seu lugar indicado o seminarista Edgar Liesenberg, preso três dias depois de sua chegada, sob a alegação de que trouxera “literatura alemã” (BEHS, 1987, p. 14). Como substituto de Liesenberg, foi designado o seminarista Kurt Benno Eckert. Para evitar dissabores, foi a Santa Rosa apresentar-se ao delegado de polícia do município. Inquirido por um policial sobre o motivo da visita, respondeu ser o novo pastor de Tuparendi e querer apresentar-se ao “senhor delegado”, ao que o policial respondeu, ríspido, “senhor *doutor* delegado”. Este perguntou se vinha de uma “colônia alemã”. Eckert respondeu que ela era bem brasileira, e que seu trabalho seria feito estritamente dentro das normas estabelecidas, ao que o delegado teria dito: “Bem, mas há uma coisa: para fazer um culto, o senhor deve apresentar um requerimento

¹¹ Segundo os almanaques *Jahrweiser* e *Luther-Kalender*, edição de 1939, o Sínodo Riograndense possuía 94 pastores, no Rio Grande do Sul, o Sínodo Missouri tinha aqui 61, mais 20 em outros estados brasileiros.

¹² Ele havia trabalhado na localidade desde 1933, e foi deslocado para o interior de Taquara. Ali foi preso, levado a Porto Alegre, onde teve de permanecer, mesmo depois de solto, após seis meses, motivo pelo qual passou a trabalhar como tintureiro na Renner (GAELZER, 2012, p. 55).

acompanhado da lista dos membros da comunidade”. Perguntando se isso deveria ser feito para cada culto, o delegado perguntou “mais alguma coisa?”, e despachou o pastor. Eckert ainda conta que certo dia um policial e uma senhora vieram visitá-lo para vender o famigerado livro *A quinta coluna no Brasil*, do chefe de polícia, Aurélio da Silva Py, e fazer uma assinatura da revista *Vida Policial*. Na dúvida, comprou o livro e fez a assinatura da revista (ECKERT, 2009, p. 454, 534-535).

Ernesto Fischer foi designado pastor para a mesma região, no município de Santa Rosa. Como tivesse notícias de que havia pastores e paroquianos presos na temida “Agrícola” de lá, foi falar com o delegado Ruas. Ao chegar à delegacia, este teria perguntado “de que igreja você é?”, ao que Fischer teria respondido: “do Sínodo Riograndense”. “Dessa gente perigosa! Essa gente me tem dado trabalho”. Fischer, então, apresentou-se como sargento do exército – e o delegado: “Está despachado”. Mais tarde, foi preso por ter falado alemão num velório. Um tenente, a quem apresentou sua documentação militar fez sua defesa diante do delegado, e só assim foi solto (FISCHER, 1987, p. 35).

Bertholdo Weber foi outro seminarista enviado como pastor-substituto, para Três de Maio. Lá foi convocado para o exército, incorporado ao 8º BC, em São Leopoldo.¹³ Como sargento, foi ali procurado por membros da comunidade local para officiar um culto patriótico, com a presença do comandante do quartel e do prefeito.

Quando a diretoria, visivelmente aliviada [após o culto] veio agradecer-me por ter “salvo a situação”, protestei contra esse “assalto” que aconteceu, e dei-lhe a entender que tais realizações cívico-religiosas bajulatórias, motivadas pelo medo e com o intuito de “pintar” a imagem de uma comunidade confiável, submissa aos poderes seculares, é incompatível com a fé da Igreja de Cristo e da confissão da Reforma. Este episódio pode ilustrar, porém, a pressão que sofreram nossas comunidades durante a guerra (WEBER, 1987, p. 45).

O mesmo Weber relatou outro episódio, com um final mais ameno. Foi convidado a dar um culto, numa outra comunidade, e

quando entrei na sacristia, a comunidade, avistando pela porta semiaberta um homem fardado, começou a inquietar-se, e alguns saíram correndo. O pastor [local], que poucos meses atrás tinha sido preso, torturado e depois libertado, à primeira vista também ficou atônito, mas logo me reconheceu, e me cumprimentou. Cobri então o meu uniforme com a veste litúrgica, o temido soldado da “*policie*” transformou-se em pastor, e o medo da comunidade em alegria (WEBER, 1987, p. 45).

¹³ Mais tarde, Weber seria incorporado à FEB, tendo servido como “pracinha”, na Itália (WEBER, 1996).

Um historiador “missuriano”, porém, escreveu que “os membros leigos tinham sofrido mais do que os pastores por causa das perseguições durante a guerra. Alguns até mesmo morreram na prisão” (REHFELDT, 2003, p. 157). Há relatos do apedrejamento da igreja luterana “riograndense” de Cachoeira do Sul, com tentativa de entrar a cavalo (ECKERT, 1994, p. 82). Em Pelotas, duas igrejas de nome São João foram incendiadas, uma “riograndense”, na área urbana, outra “missuriana”, no atual município de Cerrito, esta inclusive dinamitada. Este último ataque deixou profundas marcas na memória da região, pois, além da agressão ao templo, foi morto o paroquiano Pedro Guilherme Steffen Munsberg. Assim, mesmo que o nome oficial do lugar seja Passo do Santana, a localidade é mais conhecida como “Igreja Queimada” (FACHEL, 2002, p. 212-221).

3. A reconstrução

A título de brevíssima conclusão, pode-se aventar a hipótese de que todos esses acontecimentos derivaram de preconceitos profundamente arraigados na sociedade brasileira. Essa hipótese deriva do fato de que o retorno a certa normalidade, após a guerra, foi um processo lento. As próprias igrejas – em especial o Sínodo Riograndense – realizaram uma reflexão interna, de longo prazo, sobre os acontecimentos do período anterior (DREHER, 2003; PRIEN, 2001; BEHS, 2001; SCHÜNEMANN, 1992), mas dificuldades objetivas perduraram.¹⁴ Naquilo que tange à imprensa eclesiástica, o *Kirchenblatt* dos “missurianos” voltou a circular em janeiro de 1947 (BUSS, 2006, p. 40), enquanto a *Folha Dominical* dos “riograndenses” reapareceu em julho do mesmo ano.¹⁵ Mas a volta dos almanaques demorou mais, o “missuriano” *Luther-Kalender* reapareceu em 1948, mas o “riograndense” *Jahrweiser* só foi reeditado em 1949, o mesmo aconteceu com *Der Familienfreund*, da católica União Popular.

Mas ecos difusos se fizeram ouvir, cronologicamente, bem mais além. No jornal *Brasil-Post*, editado em São Paulo, a partir de dezembro de 1950, em sua edição de 24 de junho de 1951 (p. 6), se noticiou que se realizara recentemente a primeira missa em alemão na Igreja São José de Porto Alegre – comunidade tradicionalmente cognominada “dos alemães”. No mesmo jornal do dia 4 de janeiro de 1952 (p. 16),

¹⁴ Tema paralelo seria a investigação sobre aproximações ecumênicas entre igrejas. Nesse sentido, cabe, no mínimo, referir a colaboração entre “riograndenses” e católicos na organização da SEF (Socorro Europa Faminta), uma entidade que, no pós-guerra, angariou produtos e dinheiro para enviar à Europa devastada pela guerra (FERNANDES, 2005; GOODMAN, 2015, p. 113-154).

¹⁵ *Jornal Evangélico*, São Leopoldo, agosto de 1988, p. 10.

noticiou-se que na inauguração da nova igreja “riograndense” em Novo Hamburgo, a 7 de outubro do ano anterior, não se pronunciara uma palavra em alemão, ao que a diretoria respondeu, na edição de 11 de janeiro de 1952 (p. 16), que a decisão fora tomada pela diretoria por causa da presença de autoridades e porque havia membros que se posicionaram contra o uso do alemão. Situação idêntica repetiu-se ainda em 1953, quando foi inaugurada nova igreja, também “riograndense”, em Santa Rosa, onde a diretoria apenas alegou possível constrangimento por causa da presença de muitas autoridades (edições de 9 de maio e 1º de agosto de 1953, p. 16 e 10, respectivamente).

Esses episódios mostram que o rescaldo dos acontecimentos do período da guerra foi demorado – talvez porque tivessem raízes profundas.

Referências

BEHS, Edelberto. Párcos alemães presos. Seminaristas assumem. *Jornal Evangélico*, São Leopoldo, 20-31 de dezembro de 1987, p. 14.

BEHS, Edelberto. *O processo de brasileiroamento da “Igreja dos alemães”*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

BUSS, Paulo Willi. *Um grão de mostarda: a história da Igreja Evangélica Luterana do Brasil* (vol. 2). Porto Alegre: Concórdia, 2006.

DREHER, Martin N. O Estado Novo e a Igreja Evangélica Luterana. In: MÜLLER, Telmo Lauro (Org.). *Nacionalização e imigração alemã*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1994, p. 87-110.

DREHER, Martin N. *Igreja e germanidade: estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2003.

ECKERT, Kurt Benno. *Quando florescem os arrozais...: história da Comunidade Evangélica de Confissão Luterana de Cachoeira do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro-Editor, 1994.

ECKERT, Kurt Benno. *O sol nasce para todos: histórias narradas para meus netos*. Cachoeira do sul: Edição do autor, 2009.

FACHEL, José Plínio Guimarães. *As violências contra alemães e seus descendentes, durante a Segunda Guerra Mundial, em Pelotas e São Lourenço do Sul*. Pelotas: Editora e Gráfica da Universidade Federal de Pelotas, 2002.

FERNANDES, Evandro. *SOS Europa Faminta: Comitê de Socorro à Europa Faminta – SEF*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

FISCHER, Ernesto. Despachado pelo delegado, após 80 km a cavalo. *Jornal Evangélico*, São Leopoldo, 20-31 de dezembro de 1987, p. 35.

GAELZER, Vejane. *Construções imaginárias e memória discursiva de imigrantes alemães no Rio Grande do Sul*. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

GERTZ, René E. *O fascismo no sul do Brasil: germanismo, nazismo, integralismo*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

GERTZ, René E. D. João Becker e o oportunismo político. In: DREHER, Martin N. (Org.). *500 anos de Brasil e Igreja na América Latina*. Porto Alegre: EST Edições, 2002, p. 98-105.

GOODMAN, Glen S. *From “German Danger” to German-Brazilian President: immigration, ethnicity, and the making of Brazilian identities, 1924-1974*. Tese (Doutorado em História) – Emory University, Atlanta/Estados Unidos, 2015.

HENTSCHKE, Jens R. *Reconstructing the Brazilian nation: public schooling in the Vargas era*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2007.

HOPPEN, Arnildo (Ed.). *50 anos Colégio Sinodal*. São Leopoldo: Rotermond, [1986].

HOPPEN, Arnildo. *Formação de professores evangélicos no Rio Grande do Sul – I parte (1909-1939)*. São Leopoldo: Edição do autor, 1991.

JAEME, Eduardo Mena Barreto. *História do metodismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Empresa Gráfica Moderna Ltda., 1963.

KREUTZ, Lúcio. A escola teuto-brasileira católica e a nacionalização do ensino. In: MÜLLER, Telmo Lauro (Org.). *Nacionalização e imigração alemã*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1994, p. 27-64.

LEMKE, Marli Dockhorn. *Os princípios da educação cristã luterana e a gestão de escolas confessionais no contexto das idéias pedagógicas no sul do Brasil (1824-1997)*. Canoas: Editora da ULBRA, 2001.

LENZI, Branca Regina (Org.). *Os coloninhos: Semana da Pátria, 1940*. Porto Alegre: Globo, 1940.

MARLOW, Sérgio Luiz. *Nacionalismo e Igreja: a Igreja Luterana – Sínodo Missouri – nos “porões” do Estado Novo*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2006.

MARLOW, Sérgio Luiz. *Confessionalidade a toda prova: o Sínodo Evangélico Luterano do Brasil e a questão do germanismo e do nacional-socialismo alemão durante o governo de Getúlio Vargas no Brasil*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, 2013.

MEYRER, Marlise Regina. *Evangelisches Stift: uma escola para “moças das melhores famílias”*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 1997.

MÜLLER, Telmo Lauro. A nacionalização e a escola teuto-brasileira evangélica. In: MÜLLER, Telmo Lauro (Org.). *Nacionalização e imigração alemã*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1994, p. 65-74.

NAUMANN, Hans Günther. *Se você não assumir...: recordando a caminhada de um professor de professores*. São Leopoldo/Novo Hamburgo: Editora Sinodal/Echo Editora Gráfica, 2009.

PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2001.

PY, Aurélio da Silva. *O nazismo no Rio Grande do Sul* (Relatório apresentado pelo Major Aurélio da Silva Py, chefe de polícia, ao Snr. Coronel Osvaldo Cordeiro de Farias, Interventor Federal). S. l: s. e., s. d.

RAMBO, Arthur Blásio. *A escola comunitária teuto-brasileira católica: Associação de Professores e Escola Normal*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1996.

RAMBO, Balduíno. *Der gesprengte Katholikentag von Nova Petrópolis*. São Leopoldo: UNISINOS, 1994 (manuscrito).

REHFELDT, Mário Luís. *Um grão de mostarda: a história da Igreja Evangélica Luterana do Brasil* (vol. 1). Porto Alegre: Concórdia, 2003.

SANTOS, Rodrigo Luis dos. *Entre nomes, laços e interesses: formação de redes sociais e estratégias políticas de católicos e evangélico-luteranos em Novo Hamburgo/RS (1924-1945)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2016.

SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação política: o surgimento da consciência sócio-política da IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

TODT Junior, Henrique. *Fräulein: o drama de uma brasileira loura*. São Paulo: Editora Soma Ltda., 1980.

WEBER, Bertholdo. Um pastor fardado na sacristia. Medo e correria. *Jornal Evangélico*, São Leopoldo, 20-31 de dezembro de 1987, p. 45.

WEBER, Bertholdo. Um encontro na guerra. In: FISCHER, Luís Augusto; GERTZ, René E. (Coords.). *Nós, os teuto-gaúchos*. Porto Alegre: Editora da Universidade-UFRGS, 1996, p. 240-242.

PETER KLEUDGEN: UM NEGOCIADOR ALEMÃO DIALOGANDO ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO

Olgário Paulo Vogt
Professor na UNISC

Roberto Radünz
Professor na UNISC e na UCS

A imigração alemã para o Rio Grande do Sul, na metade do século XIX, recebeu o apoio oficial do Estado, no sentido de arregimentar emigrantes para cruzar o Atlântico. Dessa forma, quando a colônia provincial de Santa Cruz passou a ser o epicentro do movimento migratório, a província contratou o agenciador Peter Kleudgen para atuar na Alemanha. Sua função era convencer os potenciais colonos das vantagens que teriam em vir para o Brasil. Para tanto, publicou na Alemanha um livreto (*Die deutsche Kolonie Santa Cruz – 1852/1853*), no qual fazia uma apresentação positivada da Colônia de Santa Cruz. O livreto também apresenta o decreto assinado pelo presidente da província com o agenciador, onde ficavam explicitados “os benefícios e as liberdades a serem gozadas” pelos colonos. Entre os atrativos citados no texto, acenava-se com a possibilidade da liberdade religiosa. Assim, este estudo se ocupa da análise do discurso político da referida personalidade, naquilo que diz respeito a estabelecer conexões entre a Alemanha e o sul do Brasil.

1. Uma colonização planejada

Embora divirjam nas cifras, os historiadores concordam que o número de imigrantes de origem alemã que aportaram no Brasil é muitíssimo inferior ao que teve por endereço a América do Norte. Marionilde Magalhães (1989), por exemplo, estimou que, entre 1820 e 1910, apenas 119,3 mil daqueles que emigraram da Alemanha dirigiram-se ao Brasil, contra 5.260,2 mil que optaram pelos Estados Unidos. Durante o século XIX, a migração espontânea entre a Alemanha e o Brasil era quase inconcebível. Afora outras diferenças e considerações, o preço da travessia do Oceano Atlântico era

então duas vezes mais elevado que para os Estados Unidos (ROCHE, 1969). Assim, somente a imigração subsidiada poderia ter algum êxito.

Léo Waibel (1979) registrou que essa foi a grande diferença da imigração ocorrida no Brasil, quando comparada com a dos Estados Unidos. Aqui, desde o princípio, a colonização foi sempre “organizada, planejada, subvencionada e dirigida por alguém: pelo governo central, das províncias ou estados, e dos municípios, companhias particulares ou proprietários de terras individualmente” (WAIBEL, 1979, p. 233). Durante o século XIX, a colonização no Rio Grande do Sul foi sempre orientada e regulamentada pelos governos central e provincial, mesmo quando teve por iniciativa a empresa particular.

A imigração alemã para a província do Rio Grande de São Pedro do Sul, iniciada em 1824, por iniciativa do Governo do Império do Brasil, foi praticamente interrompida em 1830. Isso ocorreu porque todos os créditos para a imigração estrangeira no país foram suprimidos pela Lei do Orçamento daquele ano. Conforme Ernesto Pelanda (1925), até então haviam ingressado no território gaúcho 5.350 imigrantes. Alguns anos depois, começaria a guerra civil que, por 10 anos, devastou a província. A imigração somente seria retomada no final da Revolução Farroupilha. A partir de então, paralelamente à imigração por conta do governo imperial, passou a correr também a particular.

Um dispositivo legal que promoveu iniciativas importantes, naquilo que diz respeito à colonização, foi a Lei n. 514, de 28 de outubro de 1848, que fixou as despesas e orçou as receitas do Brasil para o exercício de 1849-1850, e delegou às províncias maior participação no processo de povoamento do país. Ela previu, no seu artigo 16 das disposições gerais, que o Império cederia a cada uma das províncias seis léguas quadradas de terras devolutas para fins de colonização:

A cada uma das Províncias do Império ficam cedidas no mesmo, ou em diferentes lugares de seu território, seis léguas em quadra de terras devolutas, as quais serão exclusivamente destinadas à colonização e não poderão ser roteadas por braços escravos. Estas terras não poderão ser transferidas pelos colonos enquanto não estiverem efetivamente roteadas e aproveitadas, e reverterão ao domínio Provincial se dentro de cinco anos os colonos respectivos não tiverem cumprido esta condição (IOTTI, 2001, p. 108).

Em decorrência dessa lei, surgiram, no Rio Grande do Sul, as colônias provinciais de Santa Cruz, de Santo Ângelo, de Monte Alverne e de Nova Petrópolis. Incrustada no território do município de Rio Pardo, a colônia de Santa Cruz constituiu-

se na primeira colônia fundada e gerida pela Província de São Pedro. Lá, os primeiros colonizadores chegaram, a partir de 19 de dezembro de 1849, e foram assentados no local atualmente denominado de Linha Santa Cruz (*Alte Pikade*), nas margens da então recém-aberta Estrada de Cima da Serra, caminho que deveria ligar o entreposto comercial de Rio Pardo com os campos de criação de gado localizados na região de Soledade (MEMEZES, 1914).

Em 1851, através da Lei n. 229, de 4 de dezembro, a província passou a regulamentar a colonização em seu território. Embora contrariando a Lei de Terras, de 1850, aos colonos imigrados eram destinadas, gratuitamente, cem mil braças quadradas de terra, o equivalente a 48,4 hectares, condução por conta do erário público do porto do Rio Grande até as colônias, ferramentas agrícolas e sementes. A mesma lei também previu a possibilidade do governo fazer gastos com recrutadores que promoveriam a emigração da Europa para o Brasil. Esses agentes receberiam a gratificação de três patações para cada indivíduo de 7 a 35 anos – ou, quando com idade superior, caso fossem chefes de família – que aliciassem. Receberiam os agentes mais um conto e quinhentos mil réis para cada grupo de mil indivíduos que enviassem no prazo contratado. Em lugar da gratificação “por cabeça”, o Presidente da Província podia remunerar os agentes por um valor que não excedesse aos três contos e duzentos mil réis anuais.

Baseado nesta lei, em 15 de dezembro de 1851, o governo da província firmou um contrato com Peter Kleudgen. Pelo acordo firmado, Kleudgen se comprometia a ir à Alemanha e, em um prazo de dois anos, agenciar até dois mil morigerados colonos agrícolas e industriais para serem assentados na Colônia de Santa Cruz. Este, no entanto, não foi o primeiro contrato firmado pelo agente com a Província. Antes da assinatura desse acordo de prestação de serviços, Kleudgen já havia recrutado colonos para Santa Cruz, que tinham sido embarcados em navios que zarparam da Alemanha nos meses de agosto e de outubro de (CUNHA, 2000; MARTIN, 1979).

2. O agente Peter Kleudgen

Peter Kleugen foi, para a colônia Santa Cruz, o mesmo que o major Jorge Antônio Schäffer havia sido para a colônia de São Leopoldo: agenciador, na Europa, de imigrantes para o Brasil, mais precisamente para a Província do Rio Grande de São Pedro do Sul.

Kleudgen nasceu em Hamburgo, Alemanha, em 10 de dezembro de 1811. Formado em engenharia e agricultura, chegou ao Rio Grande do Sul em 1849, com a pretensão de tornar-se fazendeiro. Esteve no local da Colônia de Santa Cruz, em setembro de 1849, antes mesmo da chegada dos primeiros imigrantes. Ocupou o lote número três, localizado no lado sul da *Querpicade* (Travessão de Linha Santa Cruz). Essa propriedade, de um quarto de légua, lhe foi oficializada pelo governo provincial no ano de 1850 (MARTIN, 1992). Esse empreendimento passou a ser denominado de Fazenda Santa Antônia (CUNHA, 2000). Seria dessas terras que, posteriormente, sairia o fornecimento de feijão para o consumo e para a plantação dos primeiros imigrantes. Contraiu núpcias, em 1851, com Sophie Johanna Fayette, filha de um bem sucedido comerciante da Feitoria Velha, e um dos primeiros colonos chegados a São Leopoldo (MARTIN, 1979). O casal teve seis filhas, uma das quais, Sophia Anna Ernesta Kleudgen, nascida em 1854, no município de Rio Pardo, quando o casal veio a resolver pendências relacionadas ao cumprimento do contrato que Kleudgen havia feito com o governo da Província, objetivando atrair imigrantes para a Colônia de Santa Cruz.

Peter Kleudgen encontrou grande resistência às suas atividades em Hamburgo. O fato de ser agente oficial autorizado pelo governo da Província de São Pedro para agenciar colonos, e a exclusividade que tinha para destinar lotes de terras em Santa Cruz, gerou, por parte de alguns de seus concorrentes, uma campanha difamatória. “Seus oponentes trataram de espalhar pela imprensa uma série de artigos que buscavam desacreditar seu trabalho e a emigração para o Rio Grande do Sul” (CUNHA, 2000, p. 198). Em missiva encaminhada ao Presidente da Província, Kleudgen queixava-se que:

Os negociantes hamburgueses C. M. Schroeder e Comp. & Slomann declarara-me, por meio de seus agentes no interior da Alemanha, a guerra mais encarniçada com o fim de aniquilar a minha empresa, espalhando mentiras e despertando desconfianças contra o meu caráter oficial e contra minha pessoa. O atrevimento destes agentes chega a tal ponto que em nome do Governo de V. Excia. garantem aos colonos as mesmas vantagens que eu estou autorizado a garantir-lhes (MARTIN, 1981, p. 72).

A emigração transatlântica em massa ocorrida no século XIX colaborou decisivamente para descomprimir, na Europa, as tensões entre as elites e as classes subalternas. Mas a era da grande emigração foi, acima de tudo, um grande negócio. Ela abriu oportunidades de ganho para atores diretamente envolvidos nas atividades relacionadas com o transporte de passageiros e cargas, como agentes e subagentes da emigração, armadores, contratadores, marinheiros e companhias navais. Dela tiraram, igualmente, proveito estalajadeiros, taberneiros, vendedores ambulantes, comerciantes,

prostitutas, vigaristas e espertalhões que viviam em cidades portuárias. Assim, não eram desprezíveis os interesses na emigração e no tráfego transatlântico.

Com o fito de divulgar a Colônia de Santa Cruz entre potenciais emigrantes, e de fazer uma propaganda positiva do empreendimento, Kleudgen se valeu de duas estratégias: mandou publicar um opúsculo intitulado *Die Deutsche Kolonie Santa Cruz in der Provinz Rio Grande Do Sul in Süd-Brasilien*. O opúsculo, editado e publicado em Hamburgo, possui ao menos duas versões: uma primeira, que data do ano de 1852, publicada por J. J. Nobiling, bem como uma segunda, do ano de 1853, editada em Hamburgo, por Robert Kittler, e impressa na gráfica de Günther Fröbel, em Rudolstadt. O livreto constitui um precioso e raro documento sobre como se deu a colonização no Sul do Brasil, particularmente na colônia provincial de Santa Cruz. Saliente-se que, em meados do século XIX, não era comum encontrar na Alemanha livros de viagens, guias e outras publicações especializadas no tema da emigração (ALVES, 2003).

Além deste livreto, Kleudgen também fez publicar no jornal *Allgemeine Auswanderungs-Zeitung*, de Rudolstadt, inúmeros anúncios sobre as possibilidades de emigração para a Colônia Santa Cruz, bem como cartas de imigrantes e noticiosos sobre a colonização no Rio Grande do Sul.

Figura 1: Propaganda sobre a Colônia de Santa Cruz feita na Alemanha



[3] **Für Auswanderer nach Brasilien.**
Provinz **RIO GRANDE DO SUL.**

Von der kaiserl. brasilianischen Regierung der Provinz Rio Grande sind mir, in der 1849 gegründeten, zwischen den Städten Cruz Alta und Rio Pardo belegenen deutschen Kolonie Sta. Cruz Ländereien überwiesen worden, um vorläufig 60 Familien als Kolonisten von hier hinüberzuführen.

Jede Familie erhält von der Regierung 160,000 Bracas Land (gleich 110,000 Quadrat-Ruthen oder 18½ Last Meßb. Maß) als freies Eigenthum **geschenkt**, und habe ich dieses sofort nach Ankunft daselbst anzuweisen. Ich fordere daher Diejenigen, welche diese so sehr günstige Gelegenheit für überseeische Ueberfiedelung benutzen wollen, auf, sich baldigst an mich, oder den Königl. Preuß. Consul Herrn **C. Thomßen**, Associé der Herren Lind & Co. in Rio Grande, gegenwärtig in Hamburg, pr. Adv. Herren H. Müzenbecher & Co. hier, oder aber an den Herrn Verleger dieses Blattes zu wenden.

Ich selbst besitze in der Picada nova Ländereien, und kann nach mehrjähriger Erfahrung die Kolonie Sta. Cruz mit der größten Aufrichtigkeit empfehlen. Dieselbe wird Kolonisten nicht nur ein sicheres Fortkommen, sondern nach einigen Jahren Capital-Erwerb gewähren. — Klima und Boden sind außerordentlich günstig, und sind Landleute, ferner Zimmerleute, Maurer, Stellmacher und Schmiede dort vorzüglich placirt.

Auf portofreie Anfrage an eine der obigen Adressen werden die genauesten Berichte nebst Karte von Sta. Cruz, wie auch die Bedingungen wegen Ueberfahrt unentgeltlich ertheilt. — Ich begleite die Kolonisten über Rio Grande im Auftrag der Regierung bis an Ort und Stelle in Sta. Cruz, so daß Dieselben für Nichts Sorge zu tragen haben.

Ende **Juli** wird das Schiff expedirt, weshalb baldige Anmeldungen wünschenswerth sind.
H a m b u r g, 3. Mai 1851. **P. Kleudgen**, Grimm N^o 12.

Fonte: *Allgemeine Auswanderungs-Zeitung*, 1851.

Em 1835, Günther Fröbel (1811-1878) herdou de seu pai a Gráfica e Editora *Löwesché*, de *Rudolstadt*. Em 1845, Fröbel abriu uma agência de emigração na cidade e, entre 1846 e 1847, passou a imprimir o jornal *Allgemeine Auswanderungs-Zeitung* (Jornal Geral de Emigração), que acabou se tornando, juntamente com a *Deutsche Auswanderer-Zeitung* (Jornal Alemão de Emigração – 1852-1875), de Bremen, o mais especializado em emigração, na Alemanha, no decorrer do século XIX (ALVES, 2003).

Era através deste jornal que Kleudgen procurava informar e combater a boataria da qual se julgava vítima. A defesa da colonização era uma das suas responsabilidades, enquanto agente promotor da emigração, conforme o disposto no artigo 4º do contrato que firmara em 15 de dezembro de 1851:

Obriga-se mais Pedro Kleugen a refutar e destruir as calúnias e insinuações pífidas que alguns jornais alemães têm levantado contra o Governo do Brasil com o fim de desviarem deste Império a emigração alemã, para o que solicitará do Governo desta Província todos os documentos oficiais que lhe possam servir de base a sua argumentação (MARTIN, 1992).

Em novembro de 1854, o contrato firmado por Kleudgen com a Província de São Pedro caducou, e não foi mais revalidado. Em 1858, o agente responsável por recrutar imigrantes para Santa Cruz se radicou definitivamente em Hamburgo, passando a se dedicar a outros negócios. Denominada Santa Antônia, sua fazenda foi então dividida em 24 prazos coloniais, que foram vendidos por seus procuradores a colonos (CUNHA, 2000).

Peter Kleudgen faleceu em 29 de fevereiro de 1888, em Hamburgo, Alemanha.

3. O livreto de Kleudgen

O relato publicado por Kleugen traz valiosas contribuições sobre o início da Colônia de Santa Cruz e a respeito da mentalidade daqueles que estavam dispostos a emigrar. O conteúdo do opúsculo, obviamente, deve ser enquadrado no contexto da propaganda e do clima das adversidades para recrutar emigrantes com o qual Kleudgen se defrontou. Embora haja mais de uma versão do texto publicado, o conteúdo veiculado não difere significativamente.

O texto inicia dando alguns informes gerais sobre a Província do Rio Grande do Sul, a mais sulina do império brasileiro. Em seguida, destaca que as expectativas para a Colônia de Santa Cruz eram excepcionalmente favoráveis, e que os recursos necessários para tocar adiante o empreendimento haviam sido colocados à disposição do governo

provincial. Para Kleudgen (1853, p. 5), nesse lugar todo o trabalhador dedicado poderia construir “com muito mais facilidade um futuro feliz para si do que em qualquer outra parte”, nomeadamente na América do Norte. Essa menção feita à América do Norte é significativa, considerando que o destino da maior parte dos emigrantes alemães era para os Estados Unidos.

Em seguida, trata da localização de Santa Cruz, situada a quatro milhas da cidade de Rio Pardo, junto a uma estrada nova, que conduzia à Província de São Paulo, via Cruz Alta, onde já havia 64 colônias habitadas. A cidade de Rio Pardo, com quatro mil habitantes, seria o melhor destino dos produtos que poderiam ser vendidos pela colônia. Informa que o tamanho de cada um dos lotes coloniais é de 160 mil braças quadradas, cada um deles abundantemente provido de água potável. Tratar desses aspectos parece ter sido algo importante, pois direcionava para a formação de uma pequena comunidade alemã na região, onde os imigrantes não viveriam sozinhos e isolados no meio da mata.

As informações sobre o clima aparecem a seguir: em Santa Cruz, no verão, a temperatura raramente subia até os 28° ou 30°C; já no inverno, durante o dia, caía até os 12 ou 10°C e, durante a noite, às vezes baixava para 5 ou 4°C. Naquilo que tange ao estado de saúde, afirma que a colônia não deixava nada a desejar, pois febres e outras doenças endêmicas não se conheciam por lá. Essa referência ao clima existente era apropriada já que, na Alemanha, havia receios de que o clima do Brasil não fosse apropriado para os europeus do norte.

A qualidade do solo, uma vez conquistado à mata virgem, também era enaltecida. Kleudgen afirma que a terra era de inesgotável fertilidade, e assegurava que não se encontrava terra assim em parte alguma dos Estados Unidos. Esse solo “não somente facilita o trabalho para o colono, como também lhe garante um rápido e bom progresso” (KLEUDGEN, 1853, p. 7). Nessas maravilhosas terras, se poderia cultivar cana de açúcar, para extrair cachaça (um leve rum), e uma série de produtos nativos, como o milho, o feijão preto, a batata, a mandioca e outros, que davam inacreditavelmente. Destaca que o silesiano Wutke havia obtido bons resultados com o cultivo do linho, e que a cultura do tabaco e do algodão mostravam-se promissoras. A respeito de alguns cultivos típicos das regiões dos potenciais migrantes, informa:

Os vários tipos de cereais alemães como centeio, aveia, cevada, bem como todas as variedades de pastagens e nabos se adaptam e se desenvolvem admiravelmente aqui. Da mesma forma, se encontram em Santa Cruz todas

as variedades de legumes alemães, muito tenros e exuberantes (KLEUDGEN, 1853, p. 9).

Amparado nos relatórios do diretor da colônia, Johann Martin Buff, o texto comunica que o gado existente nos arredores da colônia era muito bonito e barato, e dá detalhes a respeito das espécies, das quantidades e dos preços dos animais existentes na colônia, que poderiam ser facilmente adquiridos pelos imigrantes.

Em várias passagens do livreto, além de estimular a emigração para o Rio Grande do Sul, Kleudgen faz comparações com a emigração para os Estados Unidos. Nesse sentido, fornece, inclusive, dados econômicos comparativos. Pelos seus cálculos, quem optava por se direcionar a Santa Cruz economizaria 335 *Kreuzer*.

Cada interessado pode ele próprio avaliar quem oferece mais vantagens: se a imigração para os Estados Unidos transformada em modismo pelos especuladores, ou, antes, a imigração para o Rio Grande do Sul, defendida por mim (KLEUDGEN, 1853, p. 18).

Para os interessados em emigrar para Santa Cruz, Kleudgen publicou, no mesmo opúsculo, o contrato firmado com o Presidente da Província, Luiz Alves de Oliveira Bello, em 5 de dezembro de 1851; um guia ou certificado de salvo conduto para os emigrantes destinados à Colônia Santa Cruz; instruções para a preparação da viagem; orientações relacionadas à conduta dos emigrantes a bordo dos navios e uma série de outras informações gerais.

Datado de 1852, o livreto publica, igualmente, nove cartas remetidas por colonos de Santa Cruz a seus parentes e amigos que viviam na Europa. Algumas informações importantes podem ser encontradas nesse tipo de documento. Há praticamente em todas as cartas alguma referência ao clima. São recorrentes, também, as informações sobre a construção de casas, a respeito do tipo de alimentação existente na colônia, assim como sobre os animais de criação que já possuíam. Essas cartas objetivavam enaltecer as condições materiais dos colonos, que eram bem melhores do que as que possuíam anteriormente na Europa. O fato de poder comer carne diariamente era visto como um luxo para os camponeses e deve ter impressionado bastante os leitores na Alemanha, que, na sua maioria, eram pobres e viviam preocupados com a sua alimentação diária. O ser bem tratado e/ou não ser ameaçado devido às suas dívidas é outro ponto mencionado nas cartas. Os textos não revelam inquietações, por parte dos colonos, a respeito dos pagamentos das dívidas que tinham contraído com o governo provincial.

A grande questão que se pode levantar é se essas cartas realmente eram autênticas, ou seja, se de fato foram escritas por colonos e, caso tenham sido, se

realmente expressavam seus sentimentos. Em que medida Kleudgen não as censurou, as alterou ou as recheou de conteúdo favorável? Para dar credibilidade às missivas, as correspondências apresentam o nome dos colonos, o nome dos destinatários e o local de moradia na Alemanha. Concretamente, elas acabaram sendo utilizadas como estratégia de propaganda de Kleudgen, visando à atração de emigrantes para Santa Cruz.

Dentre as múltiplas promessas feitas por Kleudgen para aqueles que resolvessem se transferir para a Colônia de Santa Cruz, está a da garantia de liberdade religiosa.

4. A completa liberdade religiosa como atrativo à imigração

No discurso imigrantista, a liberdade foi reforçada como forma de convencer alemães a deixarem sua pátria de origem e virem para o Brasil. Kleudgen (1852) valorizou esse atrativo escrevendo que

em Santa Cruz, o colono é o seu próprio senhor, e por se ter tornado um homem livre de tutela, aprende a dar-se a si o valor que possui, chegando a compreender sua força e nela depositar toda a confiança. Vive alegre junto ao seu trabalho, porque trabalha com êxito, e porque tem a certeza de que deixará aos filhos, futuramente, uma bela e grande propriedade (KLEUDGEN, 1952, p. 10).

Die Deutsche Kolonie Santa Cruz in der Provinz Rio Grande do Sul in Süd-Brasilien era uma publicação extremamente ufanista. Para uma parcela dos possíveis agenciáveis, antigos servos da gleba, a possibilidade de “ser um homem livre da tutela” apresentava-se como um excelente atrativo para a aventura do além-mar. O livreto publicou o decreto assinado pelo Presidente da Província com o agenciador, onde ficavam explicitados os “benefícios e a liberdades a serem gozadas” pelos colonos. Novamente, estava presente a liberdade como argumento.

Entre os atrativos citados, acenava-se com a possibilidade da completa liberdade religiosa. Não se pode perder de vista que o Império confessava-se constitucionalmente católico. O aceno de liberdade religiosa presente no decreto questionava a legislação vigente no Brasil. No primeiro artigo, a questão da liberdade religiosa fica explicitada.

Além da proteção da pessoa e da propriedade, que é garantida pelo direito civil e criminal e pelas autoridades, garante, ainda, a constituição política do Império assegurar a todos aqueles que aqui se domiciliarem **completa liberdade religiosa**. Não obstante a religião católica romana ser religião do Estado, não podendo ser desrespeitada por ninguém, uma vez não ofendendo a moral pública, não pode ser atacado ou perseguido devido a crenças religiosas (KLEUDGEN, 1952, p. 13).

O catolicismo, apesar de reconhecido pela Constituição de 1824, não implicava

em uma religião nacional exclusiva. O contexto histórico da Proclamação da Independência era complexo, e combinava um jogo de interesses que vieram à tona nos debates da Constituinte de 1823 e na Carta Outorgada de 1824. Segundo Fábio Leite (2011),

sob a aparência de uma Constituição que privilegiava uma confissão e apenas tolerava as demais, havia um quadro um pouco mais complexo. A Constituição do Império era, guardadas as proporções, restritiva em relação às religiões em geral, tanto a católica, quanto as acatólicas. A religião privilegiada, embora instituída religião do Estado, não era uma religião nacional. Os dispositivos constitucionais que regulavam os poderes do imperador sobre a instituição eclesiástica geraram mais tensão do que propriamente organização. Ainda que não se tratasse de uma novidade – eis que os institutos que subordinavam a Igreja ao poder civil seguiam uma estrutura pombalina estabelecida ainda no período colonial –, não se tratava também de uma situação plenamente consolidada (LEITE, 2011, p. 3).

Do ponto de vista legal, “a completa liberdade religiosa” prometida por Kleudgen para as confissões acatólicas não existia. De fato, de acordo com a interpretação dada inicialmente ao texto constitucional, os cultos não católicos seriam tolerados, e deveriam ser ministrados somente para estrangeiros e na língua destes (sem proselitismos, portanto). Seriam também realizados no próprio lar ou em casas de oração, sem forma exterior de templo; enfim, locais de culto que não fossem “reconhecíveis como igrejas cristãs por uma torre, sinos ou uma cruz” (FISCHER, 1986, p. 33).

Esse quadro restritivo aos acatólicos foi constantemente negociado, e, onde as comunidades tinham presença ou eram majoritariamente protestantes, o reconhecimento de tais atos civis e religiosos foi concretizado por pactos não formais. No mesmo sentido, elementos construtivos de identidade religiosa foram tolerados.

Nesse período de imigração, o império passou por transformações que vieram acompanhadas de novas leis que deram amparo legal às práticas civis relativas aos protestantes. Em 1861, foi aprovada a lei 1.144, que permitiu os matrimônios mistos e reconheceu casamentos de acatólicos. Dois anos mais tarde, essa legislação foi amplificada no sentido de amparar outras práticas rituais.

Kleudgen (1852) colocou nesse panfleto propagandístico, antecipando a legislação referida anteriormente, aquilo que soava bem aos ouvidos dos potenciais agenciados. A propaganda chegava a ser melhor que o produto. Nas explicações preliminares, ele afirmava que, a partir das “observações pessoais colhidas no próprio lugar (...), o governo constrói igrejas para o culto católico, ficando por conta dos

protestantes a construção de seus próprios templos e a nomeação de seus pastores” (KLEUDGEN, 1952, p. 20).

Na realidade, o Império não se responsabilizou em construir “igrejas para o culto católico”, conforme anunciado por Kleudgen. Nas áreas coloniais, foram os próprios colonos católicos que assumiram essa tarefa, da mesma maneira que os luteranos.

A nomeação de pastores para funções eclesiásticas, dentro da tradição luterana, “era uma prerrogativa da própria comunidade” (RADÜNZ, 2009a, p. 52). Para que esses ritos fossem reconhecidos oficialmente, as comunidades passaram a registrar os seus “pastores”, junto às instâncias oficiais, ainda que muitos deles não tivessem formação. Diante dessa realidade, “um decreto imperial, publicado em 17 de abril de 1863, possibilitou o registro de pastores evangélicos” (RADÜNZ, 2009a, p. 87). A única exigência era a apresentação de uma ata de nomeação ou eleição, sem questionar a formação do candidato.

Para que os pastores e ministros das religiões toleradas possam praticar atos de seu ministério religioso, suscetível de produzir efeitos civis, é indispensável, sob pena de não produzirem tais efeitos, que sua nomeação, ou eleição esteja registrada, quanto aos que residirem na corte, na Secretaria do Império; e, quanto aos que residirem nas províncias, na província de sua residência. Para este registro bastará que a nomeação, ou eleição seja apresentada ao chefe da Secretaria, o qual lhe porá o visto, com a designação do oficial que o deverá fazer (IOTTI, 2001, p. 273).

Dez anos antes da vigência dessa legislação, os protestantes da Colônia de Santa Cruz já estavam se valendo das brechas anunciadas por Kleudgen para contratar um pastor.

Os colonos não queriam ficar sem atendimento. Por isso, resolveram organizar-se, para contratar um pastor. O contrato de Wolfram é muito interessante, na medida em que ele foi indicado tanto por colonos evangélicos quanto católicos. Duas listas foram organizadas para ratificar esse contrato. Uma assinada por aqueles que o solicitavam apenas como professor, e outra por aqueles que concordavam em contratá-lo como pastor. Trinta colonos o chamaram apenas como professor e outros quarenta e nove o aceitaram também como pastor. Alguns dos colonos que o chamaram como professor professavam a fé católica, o que não se colocou como empecilho à sua contratação (RADÜNZ, 2009a, p. 98).

As promessas de Kleudgen naquilo que diz respeito à liberdade para que os protestantes construíssem templos se concretizou na Colônia de Santa Cruz. Havia restrições legais sobre a igreja ter “forma exterior de templo”, o que foi solenemente desconsiderado. O prédio da igreja tinha forma exterior de templo, inclusive com uma torre que foi concluída em 1878 e qualificada com a instalação de três sinos.

Figura 2: Igreja evangélica em Santa Cruz



Fonte: RADÜNZ; ENGELMANN: 2009b

A Revista *Deutscher Ansiedler*, periódico publicado na Alemanha, por uma associação evangélica de apoio à missão na América, traduziu esse quadro de relativa liberdade para os protestantes, no final do império, afirmando que “no Brasil existem leis adormecidas, por essa razão são toleradas as construções em forma de igreja” (RADÜNZ, 2009a, p. 106).

A completa liberdade religiosa presente na propaganda de Kleudgen não tinha amparo legal e constitucional. Na realidade, as liberdades gozadas pelos colonos evangélicos de constituírem suas comunidades foi resultado das negociações no universo colonial, sobretudo nas áreas com forte presença protestante, sem maiores relações com a esfera política imperial. As “leis adormecidas”, apontadas pelo periódico evangélico alemão, refletiam a própria exaustão do modelo escravista no Brasil e o fim do império. Com a Proclamação da República e a influência positivista, deu-se a separação da Igreja Católica, enquanto religião privilegiada, e o Estado.

As observações de Kleudgen presentes na publicação *Die Deutsche Kolonie Santa Cruz in der Provinz Rio Grande do Sul in Süd-Brasilien*, feitas a partir de “observações pessoais colhidas no próprio lugar”, seguramente refletiram a realidade religiosa vivenciada por protestantes nas colônias mais antigas, o que lhe permitiu colocar no panfleto, com certa ousadia, promessas e avaliações sem maior amparo legal.

Referências

ALVES, Débora Bendocchi. Cartas de imigrantes como fontes para o historiador: Rio de Janeiro – Turíngia (1852-1853). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 23, n. 45, p. 155-184, 2003.

CUNHA, Jorge Luiz da. Conflitos de interesse sobre a colonização alemã do sul do Brasil na segunda metade do século XIX. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXVI, n. 1, jul. 2000. p. 183-234.

_____. *Rio Grande do Sul und die deutsche Kolonisation: ein Beitrag zur Geschichte der deutsch-brasilianischen Auswanderung und der deutschen Siedlung in Südbrasilien zwischen 1824 und 1914*. Santa Cruz do Sul: UNISC/Gráfica Léo Quatke, 1995.

DEUTSCHER ANSIEDLER – Organ der evangelischen Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Amerika (zu Barmen) und der Berliner Gesellschaft für die deutsche evangelischen Mission in Amerika. Barmen: D. B. Wiemann, 1882-1940.

FISCHER, Joaquim. A luta contra os pastores-colonos no Rio Grande do Sul do século XIX. In: FISCHER, Joaquim (Org.). *Ensaio luteranos*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

IOTTI, Luiza Horn (Org.). *Imigração e colonização: legislação de 1747 a 1915*. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Estado do RS; Caxias do Sul: EDUCS, 2001.

KLEUDGEN, Peter. *Die Deutsche Kolonie Santa Cruz in der Provinz Rio Grande do Sul in Süd-Braslien*. Hamburg: Druk J. J. Nobiling, 1852.

KLEUDGEN, Peter. *Die Deutsche Kolonie Santa Cruz in der Provinz Rio Grande do Sul in Süd-Braslien*. Hamburg: Verlagbuchhandlung von Robert Kitler, 1853.

LEITE, Fábio Carvalho. O laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. *Religião e Sociedade*. vol. 31 n.1 Rio de Janeiro - Junho 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872011000100003&script=sci_arttext. Acessado em 18/11/2016.

MAGALHÃES, Marionilde Dias Brephol de. Velhos e novos nacionalismos: Heimat, Vaterland, Gastaland. *História: Questões & Debates* – Publicação semestral da Associação Paranaense de História, Curitiba, n. 18/19, p. 76-112, jan. dez. 1989.

MARTIN, Hardy Elmiro. *Santa Cruz do Sul: de colônia a freguesia 1849-1859*. Santa Cruz do Sul: Associação Pró-Ensino em Santa Cruz do Sul, 1979.

_____. Peter Kleudgen. *Gazeta do Sul*. Santa Cruz do Sul, 22 dez. 1981.

_____. Peter Kleudgen (I). *Gazeta do Sul*. Santa Cruz do Sul, 27 mai. 1992.

MENEZES, J. Bittencourt. *Município de Santa Cruz*. Santa Cruz: Lamberts & Riedl, 1914.

PELLANDA, Ernesto. *A colonização germânica no Rio Grande do Sul – 1824/1924*. Porto Alegre: Repartição de Estatística; Livraria do Globo, 1925.

RADÜNZ, Roberto. *A Terra da Liberdade: o luteranismo gaúcho do século XIX*. Caixas do Sul/Santa Cruz do Sul: Educus/Edunisc, 2009a.

RADÜNZ, Roberto; ENGELMANN, Emigdio. *Santa Cruz do Sul: um olhar sobre o passado*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2009b.

ROCHE, Jean. *A colonização alemã e o Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1969.

SCHROEDER, Ferdinand. *A imigração alemã para o sul do Brasil*. São Leopoldo/Porto Alegre: UNISINOS/EDIPUCRS, 2003.

WAIBEL, Leo. *Capítulos de Geografia tropical e do Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 1979.

UM FORASTEIRO PARA GOVERNAR A MANCHESTER DO BRASIL? O GOVERNO DE ODON CAVALCANTI EM NOVO HAMBURGO E SUAS RELAÇÕES POLÍTICAS E SOCIAIS COM CATÓLICOS E EVANGÉLICO-LUTERANOS

Rodrigo Luis dos Santos

Professor do Curso de Graduação em História do
Instituto Superior de Educação Ivoti – ISEI

Em dezembro de 1937, pouco tempo após Getúlio Vargas decretar a implantação do Estado Novo no Brasil, em 10 de novembro do mesmo ano, o município de Novo Hamburgo teve nomeado um novo governante: Odon Cavalcanti Carneiro Monteiro. Nascido na Paraíba, em 1886, filho de uma tradicional família daquele estado, veio ainda no final do século XIX para o Rio Grande do Sul, para seguir carreira militar. A partir de 1906, passou a integrar o chamado Bloco Acadêmico Castilhistas, ao lado de agentes históricos como Getúlio Vargas, Firmino Paim Filho, Maurício Cardoso e João Neves da Fontoura, tendo mantido fortes vínculos profissionais e políticos com os dois últimos. Exerceu cargos políticos, como de intendente de São Francisco de Paula, chefe de polícia na região de Taquara e diretor do Porto do Rio Grande. Já na década de 1920, por conta de laços familiares e políticos, passou a residir em Novo Hamburgo, cidade da qual foi nomeado prefeito em 1937, e que era conhecida pela alcunha de “Manchester do Brasil”, por conta de seu potencial industrial. Nosso objetivo neste trabalho é analisar a trajetória de Odon Cavalcanti Carneiro Monteiro, agente histórico cuja inserção política e social foi pouco explorada pela historiografia, vislumbrando também as relações que o mesmo estabeleceu com os grupos católico e evangélico-luterano locais, que, além do aspecto confessional, também disputavam o poder político e social hamburguense. Analisar elementos desta trajetória constitui um caminho profícuo para entender o momento político de Novo Hamburgo e da região durante o período do Estado Novo, entre 1937 e 1945, assim como as negociações entre os diferentes grupos

sócio-políticos existentes neste município, e destes com as autoridades estaduais e federais¹.

Odon Cavalcanti Carneiro Monteiro



Fonte: Museu Histórico de Cachoeira do Sul

Nascido no dia 18 de janeiro de 1884, na Paraíba, Odon Cavalcanti Carneiro Monteiro era o mais novo de seis filhos do casal Ana Emilia Cavalcanti e de Frederico Peregrino Carneiro Monteiro.² Este foi juiz de Direito da Comarca de Alagôa Monteiro, na Paraíba, ainda no período monárquico, ocupando também o posto de chefe de polícia da então província do Amazonas.

¹ Este trabalho é uma adaptação de parte do quinto capítulo de minha dissertação de mestrado, intitulada Nomes, laços e interesses: formação de redes sociais e estratégias políticas de católicos e evangélico-luteranos em Novo Hamburgo/RS (1924-1945), defendida, em 2016, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.

² Ainda sobre a família Carneiro Monteiro, outros dois integrantes também tiveram forte participação na vida política paraibana. Heráclito Cavalcanti Carneiro Monteiro foi desembargador do Supremo Tribunal da Justiça da Paraíba em João Pessoa, capital do estado (que até 1930 denominava-se Cidade da Parahyba) e chefe político da região de Itabaiana. Heráclito Cavalcanti era um dos líderes da oposição a Epitácio Pessoa (ex-presidente da República) e, posteriormente, ao governo estadual de João Pessoa (1928-1930). Na campanha da Aliança Liberal, em 1930, esteve à frente do Partido Republicano Conservador (PRC)², reunindo um grupo de lideranças políticas que haviam rompido com o então presidente do Estado, apoiando a candidatura Júlio Prestes – Vital Soares à presidência da República. Outro irmão de Odon Cavalcanti, Frederico Cavalcanti Carneiro Monteiro, foi deputado na Assembleia dos Representantes da Paraíba, em duas legislaturas, exercendo mandatos entre 1912 e 1915 e entre 1920 e 1923.

Odon Cavalcanti mudou-se para o Rio Grande do Sul no ano de 1899, aos quinze anos de idade, para ingressar na Escola de Guerra de Porto Alegre.³ Por volta de 1905, o jovem cadete paraibano começou a se aproximar de alguns jovens vinculados ao Partido Republicano Rio-grandense, em sua maioria estudantes da Faculdade de Direito de Porto Alegre. Pouco tempo depois, este grupo iria compor o chamado Bloco Acadêmico Castilhistas⁴, também conhecido pela alcunha de *Geração de 1907*. Dentre os membros deste grupo, estavam Firmino Paim Filho, Getúlio Vargas, Maurício Cardoso, João Neves da Fontoura e Odon Cavalcanti. Sobre a vinculação de Odon Cavalcanti com o Bloco Acadêmico Castilhistas, João Neves da Fontoura nos fornece alguns detalhes em seu livro de memórias:

dos rapazes militares, foi o cadete Salvador César Obino, que depois tanto se distinguiu por seus serviços ao Exército, o primeiro a estabelecer contato conosco. O outro, Odon Cavalcanti Carneiro Monteiro, de inclinações positivistas, senhor de uma cultura geral superior à idade e de uma irresistível capacidade de fazer relações, o que breve o tornou “persona grata” em todos os meios sociais de Porto Alegre (FONTOURA, 1969, p. 79).

O alinhamento de Odon Cavalcanti com o pensamento positivista não é destacado apenas por João Neves da Fontoura. Em publicação do ano de 1961, sobre os cadetes e alunos da Escola de Guerra de Porto Alegre, Francisco de Paula Cidade também chama a atenção para esta característica:

continua pelas colunas da *Occidente* [revista dos cadetes da Escola de Guerra de Porto Alegre] a campanha positiva, agora sem ressonâncias, conduzida por Odon Cavalcanti, jovem de convicções tão arraigadas que, apesar de sua bela cultura e reconhecida inteligência, resolveu abandonar a carreira militar, de acordo com a ortodoxia de sua formação filosófica (CIDADE, 1961, p. 147, grifo nosso).

Contudo, pouco tempo depois, Odon Cavalcanti acabaria deixando a carreira de militar e, seguindo uma tradição familiar, atuando na área do Direito, ingressando na Faculdade de Direito de Porto Alegre.

³Nome dado ao atual Colégio Militar de Porto Alegre. Fundado em 1851, em outubro de 1905, por conta do Decreto n. 5.698, passou a se denominar Escola de Guerra de Porto Alegre, com funcionamento até 1911, quando passou a se denominar Colégio Militar de Porto Alegre. Para maiores informações, ver: MEDEIROS, 1992.

⁴O Bloco Acadêmico Castilhistas foi fundado para dar apoio ao candidato do Partido Republicano Rio-Grandense, Carlos Barbosa Gonçalves, diante do candidato opositor, Fernando Abbott, na substituição de Antônio Augusto Borges de Medeiros no governo estadual. Findas as eleições ocorridas em 1907, Carlos Barbosa assumiu o governo, em 25 de janeiro de 1908, exercendo seu mandato até janeiro de 1913, quando Borges de Medeiros retornou ao executivo estadual.

Dos integrantes do Bloco Acadêmico Castilhistas vinculado ao Partido Republicano Rio-Grandense, talvez Odon Cavalcanti seja o menos conhecido. Porém, isso não significa que sua atuação e sua rede sociopolítica sejam de uma força menor que a de outros integrantes deste grupo. A diferença mais visível é o fato de estes terem ocupado importantes cargos em nível federal. Mas, dentro de uma esfera estadual, Odon Cavalcanti também teve uma atuação que merece ser considerada.

Dentre as principais relações firmadas por Odon Cavalcanti, figuram aquelas que estabeleceu com João Neves da Fontoura e com Maurício Cardoso. Não apenas no sentido político e profissional, mas também não podemos desconsiderar as valorizações subjetivas, os vínculos de amizade. O jornal *Correio do Povo*, na edição do dia 6 de abril de 1910, informou que João Neves da Fontoura e Odon Cavalcanti abriram uma banca de advocacia na cidade de Cachoeira do Sul, terra natal de João Neves da Fontoura. Antes de partirem para esta nova empresa, João Neves da Fontoura ocupava o cargo de promotor público em Porto Alegre, enquanto Odon Cavalcanti, ainda acadêmico da Faculdade de Direito, ocupava o cargo de secretário da Procuradoria Geral do Estado, também na capital. Além dos dois sócios mencionados, a banca de advocacia em Cachoeira do Sul também contava com a participação de Maurício Cardoso.

Em Cachoeira do Sul, a atuação de Odon Cavalcanti não se deu apenas na banca de advocacia. Também passou a exercer o cargo de secretário da Intendência Municipal, durante o período em que o município era governado por Isidoro Neves da Fontoura. Pai de João Neves da Fontoura, Isidoro governou Cachoeira do Sul entre 1908 e 1912. No ano de 1913, por conta de disparidades políticas com Borges de Medeiros, rompeu relações com este, e se afastou da vida política. Um dos motivos para a separação política entre Isidoro Neves da Fontoura e Borges de Medeiros envolveu inclusive fraudes eleitorais, fraudes nas quais João Neves da Fontoura e Odon Cavalcanti estavam diretamente envolvidos.

Em agosto de 1913, Horácio Borges, tio materno de Borges de Medeiros, que passara a exercer a liderança do PRR em Cachoeira do Sul após o afastamento de Isidoro Neves da Fontoura, enviou correspondência ao presidente do estado relatando as fraudes que haviam ocorrido naquele município, em virtude das eleições para a Assembleia dos Representantes.⁵ Conforme relato de Horácio Borges,

⁵ Termo pelo qual era designada a atual Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, no período entre 1890 e 1930.

ontem se realizou a eleição que foi uma pouca vergonha, Odon e João Neves furaram chapas, retirando o nome do Arlindo, e mandaram distribuir dizendo que eram chapas oficiais, e à última hora mandaram para os distritos, e na seção distribuíram chapas como oficiais. Agora tu avalias que qualidade de homens são! Aqui o promotor e Sebastião Barros também furaram chapas, foi uma pouca vergonha! Tiraram dos eleitores ignorantes as chapas oficiais e deram das outras, aqui é preciso muita energia, e que você me dê todo o apoio para eu poder ser.⁶

Após deixar a secretaria da Intendência, Odon Cavalcanti passou a trabalhar como oficial do Registro de Hipotecas da Comarca de Cachoeira do Sul, cargo que ocupou até 1919.

Em 1921, Borges de Medeiros nomeou Odon Cavalcanti para o cargo de intendente⁷ de São Francisco de Paula, município da região serrana do Rio Grande do Sul, nos chamados Campos de Cima da Serra. Ocupou o cargo de intendente até 1926. Após deixar a intendência de São Francisco de Paula, Odon Cavalcanti ocupou, entre 1930 e 1933, o cargo de subchefe de polícia da 4ª Região do Estado, com sede em Taquara. Além do exercício de subchefia de polícia, Odon Cavalcanti desempenhava papel político na região, que não se limitava a Taquara e São Francisco de Paula, mas também se estendia para municípios como Alfredo Chaves (atual Veranópolis) e Lagoa Vermelha, na região Nordeste do estado, assim como em Novo Hamburgo.

Após encerrar suas atividades junto à subchefia de polícia de Taquara, Odon Cavalcanti foi nomeado diretor do Porto de Rio Grande, localizado no município homônimo no litoral sul do estado. Permaneceu na função até 1937, quando foi nomeado prefeito de Novo Hamburgo. Neste mesmo período, também ocupou cargo de diretor no Conselho de Administração da Caixa Econômica Federal no Rio Grande do Sul.

Antes de assumir o governo municipal de Novo Hamburgo, em 1937, em dois outros momentos anteriores o nome de Odon Cavalcanti havia sido cogitado para assumir a intendência de Novo Hamburgo. No primeiro momento, ainda na fase emancipacionista de Novo Hamburgo, seu nome foi cogitado por Borges de Medeiros. Era uma prática política comum do presidente estadual a nomeação para os cargos de intendentes de pessoas não vinculadas com o meio social e político das localidades para as quais eram designadas. O nome de Odon Cavalcanti acabou sendo recusado, principalmente por lideranças evangélico-luteranas hamburguenses.

⁶ Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul – Arquivo Borges de Medeiros – Carta de Horácio Borges a Borges de Medeiros, Cachoeira do Sul, 21/08/1913 – n. 864.

⁷ Título dado, entre 1892 e 1930, aos atuais prefeitos.

No segundo momento, em 1930, a sugestão veio por parte de Maurício Cardoso, conforme bilhete enviado ao secretário do Interior do Rio Grande do Sul, Synval Saldanha. Aliás, neste bilhete de Maurício Cardoso⁸ encontramos alguns indícios que nos mostram o estreitamento das relações entre Odon Cavalcanti e lideranças locais de Novo Hamburgo, já naquele período. Um dos motivos que Maurício Cardoso indicou para embasar sua sugestão foi, além do interesse de Odon Cavalcanti em descansar do cargo de subchefe de polícia, o fato de que ele fixara residência em Novo Hamburgo. Além desse fator, que deve ser considerado, o argumento mais forte foi que ele já estava, segundo Maurício Cardoso, bem inserido no meio político local, se relacionando com ambas as correntes políticas. Somado a este cenário, estava o fato de que Odon Cavalcanti havia se casado com a sobrinha de Jacob Kroeff Neto, então principal líder católico e republicano de Novo Hamburgo.

Odon Cavalcanti se casara com Ilsa Kroeff quando já tinha idade mais avançada. Ela nasceu em 1906, quando Odon Cavalcanti tinha 22 anos de idade. Não foi possível verificar a data do casamento, mas acreditamos que os dois se conheceram quando ele era intendente de São Francisco de Paula. Naquele município, existe uma localidade, hoje distrito, denominada Rincão dos Kroeff. O nome desta localidade deriva do fato de ser esta família proprietária de terras na região. E entre os proprietários destas terras estava Antônio Roberto Kroeff, pai de Ilsa Kroeff. Entre 1905 e 1927, Antônio Kroeff residiu em São Francisco de Paula, se dedicando à criação de gado. Em 1927, retornou para Novo Hamburgo, onde atuou no Matadouro Kroeff, cuja carne era transportada até Porto Alegre por meio da via férrea, abastecendo a capital do estado.

Provavelmente, quando de sua indicação como possível primeiro intendente de Novo Hamburgo, em 1926 (alguns meses antes da emancipação, que se efetivaria em 5 de abril de 1927), o fato de já ter estabelecido vínculos com os católicos Kroeff pode ser sido um dos fatores para que sofresse oposição dos evangélico-luteranos. Além disso, era um *forasteiro*, até então sem ligação mais direta com Novo Hamburgo. Outro motivo era a não aceitação, por parte de lideranças locais de Novo Hamburgo, das ações intervencionistas adotadas por Borges de Medeiros, nomeando intendentes de fora do âmbito dos municípios, como tentativa de controle das relações políticas locais. Em 1930, quando indicado por Maurício Cardoso, é plausível a possibilidade de que, por parte de autoridades estaduais, como Synval Saldanha, o nome de Odon Cavalcanti não

⁸Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul – Fundo Synval Saldanha – Secretaria do Interior e Exterior – Caixa 4 – SIEM/279.

fosse visto com bons olhos naquele momento político. Pouco tempo antes dessa segunda indicação para o governo municipal hamburguense, ocorrera a desvinculação (ou,ao menos, tentativa) de Odon Cavalcanti como líder partidário de São Francisco de Paula, após uma série de intensos conflitos políticos locais.

Contudo, em 1937, existiram alguns motivos que podem ter sido condicionantes na indicação e efetivação de Odon Cavalcanti no governo municipal hamburguense. Podemos elencar pelo menos quatro aspectos: 1) possuía respaldo de uma parte significativa de lideranças políticas, econômicas e religiosas (sobretudo católicas) de Novo Hamburgo; 2) possuía experiência administrativa, além de política, fato que acreditamos ter sido considerado por parte das autoridades estaduais para sua escolha; 3) fizera parte do mesmo grupo político de alguns dos homens que agora estavam à frente dos governos federal e estadual, como o próprio presidente Getúlio Vargas e o secretário do Interior, Maurício Cardoso, sendo, deste modo, visto como alguém de confiança; 4) era visto como alguém capaz de implementar em Novo Hamburgo um conjunto de ações capazes de sanar os problemas financeiros do município, e, ao mesmo tempo, de conduzir as medidas nacionalizadoras, que seriam desenvolvidas a partir de 1938. E seriam as ações nacionalizadoras um dos carros-chefes da administração de Odon Cavalcanti em Novo Hamburgo, com ênfase na intervenção no ensino e nas instituições escolares, e nas manifestações públicas de patriotismo.

Em 1937, quando ocorreu a renúncia de Flores da Cunha e a nomeação do general Daltro Filho como interventor federal, foi formado um novo secretariado para o governo estadual. Na secretaria do Interior, assumiu Maurício Cardoso. Daltro Filho, general baiano, não era familiarizado com o clima político gaúcho. Deste modo, conforme indica René Gertz (2005), muitas ações administrativas e políticas acabaram sendo conduzidas pelo secretário Maurício Cardoso. Levando em conta que, sete anos antes, fora Maurício Cardoso que sugerira o nome de Odon Cavalcanti para administrar Novo Hamburgo, e sendo agora este secretário, um dos responsáveis pelos ajustes nos governos municipais, há a possibilidade de que a nomeação de Odon Cavalcanti para o cargo de prefeito hamburguense tenha partido do próprio Cardoso, sendo referendada pelo interventor federal Daltro Filho.

A implantação do Estado Novo, conforme evidenciam trabalhos recentes, como os de autoria de René Gertz (2005) e Sandra Maria do Amaral (2005), não representou uma eliminação da necessidade de negociações políticas e relacionais entre as diferentes esferas do poder. Seja no cerne das relações municipais, seja na relação entre

municípios e o governo estadual e federal, a constituição de arranjos se fazia necessária, para garantir a viabilidade política das novas diretrizes políticas e sociais do país. Embora o caráter coercitivo e repressivo tenha sido intenso, não pode ser considerado como o único fator preponderante para o êxito das políticas estadonovistas. Também, com isso, reforça-se nossa compreensão de que a nomeação de Odon Cavalcanti para o governo hamburguense tenha atendido a demandas de interesses pessoais e políticos de agentes históricos em nível local e estadual, assim como de um dos grupos que disputavam o poder em Novo Hamburgo: os líderes católicos.

Logo após a posse de Odon Cavalcanti como prefeito de Novo Hamburgo, o jornal *Correio do Povo*, na edição do dia 4 de janeiro de 1938, publicou uma reportagem sobre a cerimônia de posse, ocorrida em 31 de dezembro de 1937. Sobre a cerimônia de posse, vejamos alguns detalhes:

Às 17 horas, uma comissão constituída dos srs. Pedro Schneider, ex-presidente da Câmara de Vereadores, Ervino Schmidt, vice-presidente da Associação Comercial, João Hennemann, diretor da Energia Elétrica, Oscar Adams, presidente dos Industriais de Calçados e Artefatos de Couro, Adolpho Jaeger, industrialista, Leopoldo Petry, ex-intendente municipal e oficial do Registro de Imóveis, e Alberto Mosmann, presidente do Sindicato dos Madeireiros, foi buscar o Sr. Odon Cavalcanti na “Chácara Parada Kroeff”, situada no subúrbio desta cidade, onde reside, acompanhando-o até á Prefeitura Municipal (*Correio do Povo*, Ano XLIV, 4/1/1938, n. 2, p. 10).

Dos nomes que constam na comissão, todos são católicos, alguns bastante inseridos nas comunidades de Novo Hamburgo, além de, em alguns casos, exercerem participação política, desde o período anterior ao processo de emancipação do município. Ainda na mesma reportagem, foi referido que Ervino Schmidt, em nome dos amigos de Odon Cavalcanti, e, em tom de intimidade, lhe dava garantias de que esses laços de amizade favoreceriam sua administração em Novo Hamburgo. Outrossim, mapeando os laços de parentesco e a rede política na qual o novo prefeito hamburguense estava inserido e articulava-se, é plausível afirmar que a maior base de sustentação de seu governo estava calcada nas lideranças católicas do município. Contudo, a situação econômica e política de Novo Hamburgo exigia a capacidade de negociar e ampliar os vínculos relacionais com outros grupos, principalmente o de lideranças políticas e econômicas evangélico-luteranas.

Ao tomar posse como prefeito de Novo Hamburgo, Odon Cavalcanti chamou atenção para a situação financeira do município, que se encontrava em um momento difícil, solicitando o apoio do empresariado e de comerciantes locais, prometendo-lhes, como chefe do executivo hamburguense, desprender todo auxílio e apoio que se fizesse

necessário. Deste modo, o novo prefeito utilizou da estratégia de buscar apoio das lideranças católicas e, mais acentuadamente, das evangélico-luteranas, e tentou firmar com eles um pacto de sustentação de governo. A publicação de 8 de janeiro de 1938 do jornal *Correio do Povo* reproduz, a pedido da Associação Comercial de Novo Hamburgo, presidido pelo evangélico-luterano Friedrich Pechmann, um trecho de discurso de posse de Odon Cavalcanti, no qual ficava visível essa tentativa de cooptação:

assim, o município de Novo Hamburgo muito merece dos poderes públicos, pois que a União e o Estado aqui arrecadam anualmente entre quatro e cinco mil contos de réis, ao passo que a Prefeitura apenas a oitava parte desse valor. Digo-vos, enfim, srs.comerciantes e industrialistas de Novo Hamburgo, e a população em geral desse pomo de ouro do Rio Grande, que é esta Comuna, onde por ano são produzidos setenta mil contos de réis e cada quilômetro quadrado mil contos, e cada habitante produz seis a sete contos de réis – que, se estiverdes unidos em torno de vosso edil, apoiando-o, criticando-o e sugerindo-lhe medidas oportunas; sobretudo, si apoiardes decididamente o Novo Regime fundado por Getúlio Vargas para grandeza do Brasil, o que o fez grande como José Bonifácio: então, aqui também florescerá a vida nova de iniciativas, de paz, de labor e moralidade, que são as diretrizes com que nosso atual governo está felicitando a laboriosa população rio-grandense, já cansada de lutas políticas e competições estéreis. Tenhamos fé no mais brasileiro de todos os governos do Brasil, desde a sua independência (*Correio do Povo*, Ano XLIV, 8/1/1938, n. 6, p. 12).

Mas a construção deste apoio mútuo, ou pelo menos de um clima político que favorecesse todos os atores envolvidos, não se deu de forma tão harmoniosa. De qualquer modo, um jogo de estratégias ficou evidenciado em um cenário de relações conturbadas e de clima social e político marcado pela tensão e por desconfianças. Estas desconfianças, por seu turno, partiam diretamente das autoridades estadonovistas, tanto em nível federal quanto estadual e local. E o principal grupo alvo desta desconfiança e de suspeitas de “traição” à pátria brasileira eram os evangélico-luteranos.

Um dos aspectos mais visíveis da negociação entre o prefeito hamburguense e os dois grupos confessionais locais tange à questão educacional. Efetivamente, Odon Cavalcanti teve uma aproximação maior com os educandários católicos, de forma especial com o Colégio Santa Catarina, mantido pela Congregação das Irmãs de Santa Catarina, Virgem e Mártir. Esta era a principal instituição católica de Novo Hamburgo, atendendo ao público feminino. E muitas meninas das principais famílias católicas da região estudavam nessa escola, famílias como os Adams, Petry, Kroeff, que, por conta de sua representatividade social, econômica e política, davam parte da sustentabilidade local para o governo de Odon Cavalcanti. Mesmo assim, questões políticas envolvendo

uma escola católica de Novo Hamburgo causou forte instabilidade para o prefeito hamburguense, fragilizando sua permanência no governo local.

Em 1939, durante a visita do secretário de Educação Coelho de Souza à Escola Normal Católica, responsável pela formação de professores para atuarem nas escolas paroquiais católicas no Rio Grande do Sul, e mantida pelos padres jesuítas, um discurso proferido por um dos alunos foi considerado como um manifesto germanista e de contrariedade ao regime do Estado Novo. Por conta disso, após manifestações por parte de Coelho de Souza e uma articulação política junto ao arcebispo de Porto Alegre, Dom João Becker, a escola foi desativada, seu diretor foi transferido e, posteriormente, o prédio onde a mesma estava instalada era vendido.

Os desdobramentos resultantes do caso envolvendo a Escola Normal Católica causaram desconforto na relação entre Odon Cavalcanti e as autoridades estaduais. O prefeito hamburguense teve necessidade de demonstrar que a população de Novo Hamburgo estava apoiando a nacionalização, e que ele, como chefe municipal, se empenhava por isso. Assim, o prefeito mandou publicar, em edição do jornal *O 5 de Abril*, datado de 4 de agosto de 1939, na primeira página, o discurso que proferiu durante a cerimônia da Escola Normal Católica de Hamburgo Velho. Nesse discurso, Odon Cavalcanti afirmava que:

As leis de nacionalização do ensino com que o culto espírito do exmo. Secretário de Educação, com acentuado civismo, dotou o Rio Grande do Sul, estão sendo aceitas de bom grado, como um imperativo de absoluta necessidade patriótica, pelo menos por parte da população de Novo Hamburgo. E com moderação e, sobretudo, com benévola vigilância, só os casos raros haverá a reprimir, e dentro de pouco tempo, estarão diluídas as aparências de minoria étnicas nas zonas povoadas por descendência de estrangeiros (Jornal *O 5 de Abril*, Novo Hamburgo, Ano XIII, n. 14, 4/8/1939, p. 1).

Localmente, o fechamento do educandário também oportunizou uma situação embaraçosa entre Odon Cavalcanti e o grupo de lideranças católicas locais, de maneira especial com Leopoldo Petry, então presidente da Sociedade União Popular (*Volksverein*) de Novo Hamburgo, entidade mantenedora da Escola Normal Católica. Contudo, percebendo que a situação política e o clima de repressão que começava a se instalar no país poderiam causar problemas ainda mais graves, o grupo católico continuou dando seu apoio ao governo de Odon Cavalcanti, inclusive propagandeando suas iniciativas na campanha de nacionalização. Retribuindo o apoio, o prefeito fez com que um dos principais líderes católicos locais, Oscar Frederico Adams, fosse nomeado presidente do núcleo da Liga de Defesa Nacional em Novo Hamburgo. E, visando a

angariar cada vez mais uma imagem positiva junto ao governo estadual, o grupo católico e Odon Cavalcanti passaram a investir em ações nas escolas católicas, especialmente no Colégio Santa Catarina. De fato, a repercussão das atividades patrióticas realizadas nesta instituição trouxe bons dividendos para os católicos hamburguenses.

Quanto ao relacionamento com os evangélico-luteranos locais, a postura de Odon Cavalcanti era mais oscilante, variando de acordo com as situações que surgiam. Neste sentido, dois casos são mais emblemáticos, um, ocorrido em 1938, envolvendo a escola Fundação Evangélica, e outro, em 1942, envolvendo a Escola Evangélica Oswaldo Cruz.

O primeiro caso ocorreu alguns dias após a visita do secretário de Educação Coelho de Souza realizou à Fundação Evangélica, em maio de 1938. Após a visita, Coelho de Souza publicou severas críticas à instituição, nos jornais *Correio do Povo* e *Diário de Notícias*, afirmando que a escola exercia um papel de propagandista das ideias nazistas na região. Visando a recuperar a imagem da escola junto às autoridades estaduais e para evitar o fechamento ou a estatização da mesma, os membros da sociedade mantenedora convidaram Odon Cavalcanti para fazer uma visita ao educandário. A visita ocorre no dia 9 de maio. Além de Odon Cavalcanti, assessores e um representante do núcleo hamburguense da Liga de Defesa Nacional, visitam a Fundação Evangélica. Também foi convidado o pastor Rodolfo Saenger, diretor do Ginásio Sinodal, de São Leopoldo. Coube ao pastor Saenger a função de mediador das negociações junto ao prefeito de Novo Hamburgo, visando a criar uma imagem diferente daquela que foi vista e amplamente divulgada por Coelho de Souza, de ser a escola um centro de doutrinação nazista.

Esta visita se transformou primeiro grande momento de negociação política entre evangélico-luteranos e o governo municipal de Novo Hamburgo, desde a instalação do Estado Novo no país e a posse de Odon Cavalcanti, vinculado por laços familiares e de amizade aos principais líderes católicos locais. Doze anos antes, quando da tentativa de emancipação de Novo Hamburgo, alguns líderes evangélico-luteranos se posicionaram contra a nomeação de Odon Cavalcanti como primeiro intendente hamburguense. Agora, precisavam da sua mediação para evitar que seu principal educandário feminino no Rio Grande do Sul viesse a fechar suas portas ou a passar para o controle governamental. Ao mesmo tempo, a atitude mediadora de Odon Cavalcanti não deve ser entendida apenas como um gesto de cordialidade. Ela teve fortes razões

estratégicas. Mesmo sendo amigo pessoal de Getúlio Vargas, o prefeito hamburguense estava consciente da força política e econômica do grupo evangélico-luterano, sendo assim, ciente de que este grupo poderia causar-lhe problemas na administração municipal e na implantação das ações estadonovistas. Assim, visando a manter uma relação estável com os líderes evangélico-luteranos, grupo que contava com muitos empresários e comerciantes, Odon Cavalcanti encontrou no episódio da Fundação Evangélica uma oportunidade de estreitar laços. De fato, o prefeito hamburguense estabeleceu contatos com Coelho de Souza, inclusive solicitando uma reunião com o mesmo, onde conseguiu evitar que a Fundação Evangélica sofresse intervenção por parte do governo estadual.

Em Novo Hamburgo, outro educandário evangélico-luterano passaria, a partir de 1942, a ser alvo de autoridades, de maneira especial do prefeito Odon Cavalcanti: a Escola Evangélica Oswaldo Cruz. O conflito entre Odon Cavalcanti e os membros da Comunidade Evangélica de Novo Hamburgo, mantenedora da instituição, teve início por conta da indicação de uma professora, parente do prefeito, para fazer parte do corpo docente da instituição, a qual não fora aceita pela comunidade. Segue-se ainda o fato de duas professoras, nomeadas diretamente pelo prefeito e remuneradas pelo governo municipal de Novo Hamburgo para atuarem na escola, terem deixado a função entre o final de 1941 e o início de 1942.

Por conta desses fatores, o pastor Theophil Dietschi, pároco da Comunidade Evangélica de Novo Hamburgo, e Siegfried Dietschi, diretor da Escola Evangélica Oswaldo Cruz, foram convocados a participar de uma reunião com o prefeito Odon Cavalcanti e com o subprefeito do 1º Distrito de Novo Hamburgo, Antonio Paim Soares, no dia 2 de março de 1942. No decorrer do encontro, Odon Cavalcanti, além de questionar o problema envolvendo as professoras, acusou o pastor Theophil Dietschi de ser o responsável de a escola não querer mais aceitar a subvenção municipal, com o intuito de que não se descobrissem possíveis irregularidades. O pastor Theophil Dietschi afirmou que a Escola Evangélica Oswaldo Cruz estava seguindo todas as determinações decorrentes das leis de nacionalização, não havendo razões para o chefe do Executivo hamburguense levantar suspeitas. Afirmou que as obrigações da instituição eram para com a Secretaria de Educação do Rio Grande do Sul, responsável pela fiscalização do cumprimento das normas estão vigentes. Odon Cavalcanti, por seu turno, foi enfático ao afirmar que fazia questão que houvesse na escola uma professora de sua confiança pessoal, para saber realmente que acontecia naquele educandário. E

mais, advertiu os presentes que “arrasaria a escola se soubesse que nela se falava uma só palavra em alemão”.

No mesmo dia da reunião, Odon Cavalcanti assinou o decreto número 016/02, onde determinava a exoneração da professora de Língua Portuguesa Ruth Ribas Borgato. No referido decreto, o argumento utilizado para a referida exoneração foi que a Comunidade Evangélica de Novo Hamburgo dispensou o auxílio que vinha sendo dado, com o fornecimento de professoras do município de Novo Hamburgo para atuarem na Escola Evangélica Oswaldo Cruz.

Ainda como consequência da reunião dos representantes da Comunidade Evangélica de Novo Hamburgo e as autoridades da Prefeitura Municipal de Novo Hamburgo, houve a determinação de que Júlio Aichinger, então presidente da comunidade, fosse destituído imediatamente do cargo. O motivo desta ordem: ele era de nacionalidade alemã.

O conflito entre a direção da Comunidade Evangélica de Novo Hamburgo, a Escola Oswaldo Cruz e o prefeito Odon Cavalcanti, foi causado, em grande parte, por conta da tentativa das lideranças evangélico-luteranas vinculadas ao educandário de se aproximar mais das autoridades educacionais do governo estadual, fato que causou desconforto político ao chefe do Executivo local, além de um desgaste perante o governo do Rio Grande do Sul. Embora fosse reconhecido por suas ações de nacionalização, sobretudo as grandes demonstrações cívicas, como os desfiles da Semana da Pátria, nos quais as escolas católicas, como o Colégio Santa Catarina, eram destaque, inclusive em nível estadual, Odon Cavalcanti não conseguiu êxito na tentativa de implementar uma nacionalização plena em Novo Hamburgo. Além disso, ainda havia o caso das denúncias de reuniões nazistas que ocorreriam no município, reforçadas por conta do velório e sepultamento do médico Karl Schincke, denunciada como um ritual nazista, e que resultou na prisão de 15 pessoas, entre elas o pároco da Comunidade Evangélica de Hamburgo Velho e presidente da sociedade mantenedora da escola Fundação Evangélica, pastor Wilhelm Pommer. Esses elementos condicionaram um gradativo enfraquecimento do poder político do prefeito hamburguense. Na Comunidade Evangélica de Novo Hamburgo, Odon Cavalcanti conseguiu que seu presidente fosse destituído. Para o lugar de Júlio Aichinger, assumiu o major Eugênio Henrique Bender.

Porém, Odon Cavalcanti não conseguiu a destituição de Siegfried Dietschi da direção da Escola Oswaldo Cruz. A manutenção do diretor frente ao educandário foi

garantida pela Secretaria Estadual de Educação. E, além disso, continuaram os embates entre as lideranças da Fundação Evangélica e as autoridades do Estado Novo sobre a mudança na direção da instituição, que se efetivou apenas em janeiro de 1943.

As relações políticas e sociais estabelecidas por Odon Cavalcanti com os católicos e evangélico-luteranos de Novo Hamburgo eram acentuadamente marcadas por um posicionamento pessoal, de maior vinculação com o primeiro. Mesmo diante de situações desfavoráveis, como o fechamento da Escola Normal Católica, não ocorreu um rompimento deste grupo com o prefeito hamburguense. Por outro lado, as relações entre Odon Cavalcanti e as lideranças evangélico-luteranas foram marcadas por um caráter pleno de negociação, com aproximações e rupturas mais drásticas em determinadas situações.

Em setembro de 1942, o prefeito Odon Cavalcanti solicitou, de forma irrevogável, sua exoneração do cargo de chefe do Executivo Municipal de Novo Hamburgo. A exoneração foi concedida. Em grande parte, esse pedido decorreu do enfraquecimento de seu poder local, e para evitar um desgaste ainda maior de sua imagem junto às autoridades estaduais e federais. A situação das escolas evangélico-luteranas locais diante da política de nacionalização foi uma das grandes responsáveis por esse desgaste. Entretanto, isso não resultou em uma deterioração definitiva da imagem de Odon Cavalcanti junto ao governo federal, por exemplo. Em 1943, Odon Cavalcanti assumiu como diretor da Caixa Econômica Federal no Rio Grande do Sul. Em 1944, chegou ao cargo de vice-presidente, no período em que Pompílio Cylon Fernandes da Rosa era presidente da entidade no estado. Com a indicação e posse de Cylon Rosa para o cargo de interventor federal do Rio Grande do Sul, entre fevereiro de 1946 e março de 1947, Odon Cavalcanti ocupou a presidência estadual do banco até 1947, quando passou novamente o cargo para Cylon Rosa.

Referências

AMARAL, Sandra Maria do. **O teatro do poder**: as elites políticas do Rio Grande do Sul na vigência do Estado Novo. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Porto Alegre, 2005.

CIDADE, Francisco de Paula. **Cadetes e Alunos Militares através dos tempos**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1961.

FONTOURA, João Neves da. **Memórias**: Borges de Medeiros e seu tempo. Porto Alegre: Globo, 1969.

GERTZ, René E. **O Estado Novo no Rio Grande do Sul**. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, 2005.

MEDEIROS, Laudelino T. **Escola Militar de Porto Alegre**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992.

MONTEIRO, Frederico Mindêllo Carneiro. **Um magistrado na política**. Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editora, 1985.

SANTOS, Rodrigo Luis dos. **Nomes, laços e interesses**: formação de redes sociais e estratégias políticas de católicos e evangélico-luteranos em Novo Hamburgo/RS (1924-1945). 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2016.

APONTAMENTOS SOBRE AS ORIGENS DA COMUNIDADE METODISTA DE BENTO GONÇALVES/RS

Vicente Dalla Chiesa

Analista Judiciário do TRF – 4ª Região

Este texto objetiva apresentar os resultados das pesquisas realizadas pelo autor em relação às origens das comunidades metodistas da região de colonização italiana da serra gaúcha. Um dado sempre repetido nas publicações existentes, e repetido oralmente pelos membros das comunidades, é a menção à origem valdense dos imigrantes italianos fundadores das primeiras igrejas metodistas da região. Essa informação pôde ser facilmente confirmada na documentação compulsada nos arquivos locais, mas somente em relação à segunda comunidade fundada na região, situada na localidade de Forqueta Baixa, ou Forqueta do Caí, que pertencia, à época (1891) ao município de Caxias. Em relação à primeira comunidade, fundada em Bento Gonçalves em 27 de março de 1889, não havia fonte que pudesse confirmar essa origem com segurança. A situação mudou quando da descoberta de uma obra publicada na Itália em 1899, referente à atuação dos valdenses naquele país, entre 1848 e 1898. Esse livro forneceu dados que, somados às informações que puderam ser reunidas com base na documentação já conhecida, permitem traçar um breve painel da presença valdense na Itália e no Brasil meridional. Verifica-se que as comunidades que surgiram a partir da imigração italiana no Rio Grande do Sul reproduziram a sociedade norte-italiana de fins do século XIX também em um aspecto ainda pouco conhecido: a existência de uma minoria evangélica em busca de expansão num contexto predominantemente católico.

1. Os valdenses

É necessária, inicialmente, uma breve retrospectiva da história dos valdenses. Serão aqui utilizadas basicamente informações já apresentadas pelo autor em outros textos (DALLA CHIESA, 2014 e 2015), e outras fornecidas pelo pastor e historiador valdense Giorgio Tourn em suas obras *I valdesi – identità e storia* e *Italiani e*

protestantesimo – un incontro impossibile? (TOURN, 1998 e 2003), ambas publicadas pela Editora Claudiana, de Turim.

O movimento valdense surgiu em meados do século XII, em Lyon, sudeste da França, em torno de Pedro Valdo, comerciante estabelecido naquela cidade, que deixou de exercer sua atividade e se tornou o líder de um grupo religioso que, em linhas gerais, preconizava o retorno àquilo que considerava valores do cristianismo primitivo, e postulava reformas nos usos e costumes, entre os quais o acesso dos fiéis aos textos sagrados, o que teria levado Valdo a patrocinar uma tradução da Bíblia para o francês. Esse movimento ganhou adeptos em muitos lugares na França e na Itália, gerando reações das autoridades eclesiásticas, que atacaram os valdenses como heréticos e os combateram. Contudo, os grupos valdenses sobreviveram, e, no século XVI, através do Sínodo de Chanforan, aderiram às teses básicas da Reforma, em sua vertente calvinista. Foi um momento de expansão e reforço das atividades dos valdenses, mas as lutas religiosas que se seguiram atingiram duramente as suas comunidades, que se viram, aos poucos, suprimidas ou exiladas em países de maioria protestante, onde foram absorvidos. Após 1730, restaram grupos valdenses somente em alguns vales a oeste da região italiana do Piemonte, na fronteira com a França, confinados a suas montanhas, onde se estabeleceu uma espécie de gueto alpino. Com exceção deles, nas palavras de Tourn, “*non rimase in Italia traccia di presenza evangelica*” (TOURN, 2003, p. 49).¹

O isolamento dos grupos valdenses só foi rompido a partir de 1848, ano em que o governo piemontês lhes concedeu igualdade de direitos civis e autorizou a eles o estabelecimento de residências e a edificação de templos fora dos referidos vales. Após, na medida em que o Reino do Piemonte, estado-núcleo da unificação italiana, expandiu seus domínios, os valdenses ganharam mobilidade na península. A região do Vêneto, centro principal da emigração italiana que teve como destino o Rio Grande do Sul, esteve até 1866 sob o domínio do Império Austríaco, estado oficialmente católico e clerical, hostil à atividade missionária protestante que se espalhava pelo mundo no século XIX. Tanto é assim que os primeiros registros de atividades valdenses no Vêneto datam justamente desse ano, que marca a anexação da região ao Reino da Itália, sendo a primeira comunidade estabelecida na cidade de Veneza, no dia de Natal de 1867.²

¹ “Não restou na Itália traço de presença evangélica”.

² Disponível em <<http://www.foresteriavenezia.it/documenti/ee10b27c9a0e2f3733d041b22c697ca7.pdf>>

2. Os pioneiros metodistas de Bento Gonçalves na documentação local

Essa pequena digressão a respeito da história dos valdenses é necessária para que se possa prosseguir na investigação sobre a identidade religiosa original dos iniciadores da comunidade metodista de Bento Gonçalves, que reunia, quando da fundação, pessoas residentes na ex-colônia Dona Isabel e na colônia Alfredo Chaves (núcleos dos atuais municípios de Bento Gonçalves e Veranópolis). A ata de fundação dessa comunidade, datada de 27 de março de 1889³, lavrada pelo pastor João Corrêa, cita que alguns dos membros, "*que já pertenciam à Igreja Evangélica na Itália*", seriam considerados transferidos das igrejas onde tinham seus vínculos para a comunidade que se organizava, a Segunda Igreja Metodista Episcopal, com sede em Dona Isabel. Essa é a única fonte institucional local que menciona uma vinculação prévia dos primeiros metodistas de Bento Gonçalves com o protestantismo.

A situação é bem diferente na segunda comunidade metodista organizada na região de colonização italiana da serra gaúcha, a da localidade de Forqueta do Caí, ou Forqueta Baixa, que constituiu parte da XVII Léguas da Colônia Caxias. Lá se estabeleceram duas famílias italianas comprovadamente valdenses, oriundas dos vales históricos do Piemonte: a família Beux, oriunda da localidade de Pinerolo, e a família Peyrot, da localidade de Prali (GARDELIN e COSTA, 2002, p. 425 e 427; AVONDO e PEYRONEL, 2006, p. 9). A origem valdense de ambas as famílias está amplamente documentada, não apenas pelas citações específicas existentes nos livros de registro da igreja metodista de Bento Gonçalves⁴, mas também pela documentação arquivada na igreja metodista de Caxias do Sul, onde se conserva cópia de um passaporte de um membro da família Beux, além de transcrição e tradução de uma carta enviada por membros dessas duas famílias à Itália, no ano de 1893, cujos termos não deixam dúvidas acerca de sua origem valdense: os cinco remetentes⁵ se identificam como "*irmãos valdenses do Brasil*", e se dirigem aos evangélicos da Itália, "*especialmente aos valdenses do Piemonte*", e citam suas localidades de origem nos vales valdenses, ao assinarem a carta. Conforme o histórico da Igreja Metodista da Forqueta escrito pelo

³ Ata de fundação, constante do livro *Fundação e Rol – (1889 a 1901)*. Acervo da igreja metodista de Bento Gonçalves.

⁴ Casamento de Giulia Beux e Arthur Fulcher, celebrado em 19 de julho de 1897, onde a noiva é mencionada como sendo "*d'origine valdese italiana*". Primeiro livro de registro de casamentos da igreja metodista de Bento Gonçalves, 1889-1900, p. 3.

⁵ Os signatários da carta, redigida originalmente em francês, são Bartolomeo Beux, sua mulher Domenica, seu irmão Stefano Beux, Giacomo (Jacques) Peyrot e sua mãe Catarina Peyrot.

pastor Matteo Donati⁶, essas duas famílias, no ano de 1891, sabendo da criação de uma "igreja evangélica italiana" em Dona Isabel, se filiaram àquela comunidade. Logo após, tendo em conta a distância que tinham a percorrer, se organizaram em igreja autônoma na Forqueta, juntamente com a família Fulcher, de origem inglesa, em 15 de dezembro de 1891. Tais dados são confirmados pelo rol de membros da igreja de Bento Gonçalves, que registra a filiação das famílias da Forqueta no ano de 1891 e sua retirada em 1892, para a constituição de uma igreja autônoma.

As duas fontes documentais mais antigas encontradas – uma publicação do ano de 1910 intitulada *Manual Metodista* e os escritos do primeiro pastor metodista do estado, João Correa, publicados no jornal metodista *O Testemunho*, em 1905 – em momento algum mencionam valdenses em Bento Gonçalves, sendo que Corrêa foi o primeiro pastor a visitar a localidade, em 1887, presidiu a instalação da comunidade, em 1889, e redigiu seus atos constitutivos. Ao se referirem aos pioneiros metodistas da cidade, diz-se que eram pessoas “*que haviam conhecido o Evangelho na Itália*” (MANUAL METODISTA, p. 10). Já as menções à Forqueta nessas mesmas fontes sempre trazem referências expressas aos valdenses que haviam se estabelecido naquela região, sem assistência religiosa, que passaram a ser atendidos pelos ministros metodistas.⁷ Portanto, as fontes documentais mais próximas temporalmente do início da atividade metodista regional, produzidas cerca de vinte e cinco anos após os fatos, estabelecem aparente distinção entre os iniciadores da comunidade de Dona Isabel e os valdenses do Piemonte que foram os pioneiros da igreja da Forqueta.

O primeiro texto que menciona a existência de valdenses em Bento Gonçalves é uma monografia escrita pelo metodista João do Prado Flores, datada de 1937.⁸ Após um breve histórico da Igreja Valdense, o autor afirma que os imigrantes italianos que deram origem às comunidades metodistas de Bento Gonçalves e Alfredo Chaves (hoje, Veranópolis e municípios dela desmembrados) eram os descendentes dos discípulos de Valdo. Na sequência, informa ter conhecido pessoalmente um dos pioneiros, Francesco Goron, natural da província de Treviso, que informou “*ter se convertido com a idade de 16 anos*” (FLORES, 1937, p. 41). Nas palavras de FLORES, esse mesmo depoente

⁶ Informações constantes do manuscrito intitulado *Memorie della Chiesa Metodista Episcopale della Forqueta*. Acervo da igreja metodista de Caxias do Sul.

⁷ *O Testemunho*, 15 de março de 1905.

⁸ FLORES, 1937. Essa monografia, não publicada, foi elaborada por João do Prado Flores em 1937 como um dos requisitos para obtenção do grau de Bacharel em Teologia. Obtive acesso a ela por gentileza do Prof. João Paulo Rito Rodrigues Aço, a quem agradeço.

declarou que viviam em localidades atendidas apenas esporadicamente por pastores, e que, após se estabelecerem no Rio Grande do Sul, entraram em contato com João Corrêa, primeiro pastor metodista do Estado, solicitando assistência religiosa. Nesse texto, porém, não fica claro como se estabeleceu a ligação entre os valdenses do Piemonte e o adolescente de Treviso.

Essa informação, mas sem referência a fontes, foi repetida nos textos subsequentes que trataram do metodismo no Rio Grande do Sul, como os de Eduardo Jaime e Eula Long, datados, respectivamente, de 1963 e 1968. Neste último, chega-se a afirmar que até mesmo o reverendo Matteo Donati, que atendeu a colônia italiana entre 1892 e 1919, seria de origem valdense, informação que é contraditada nos escritos deixados pelo próprio pastor, e no seu necrológio, escrito por Adolfo Ungaretti⁹, pessoa que conviveu com Donati.

Procurando avançar na investigação da identidade daqueles que seriam os iniciadores da igreja metodista de Bento Gonçalves, observa-se que a referida ata de 1889 não permite esclarecer quais, entre os membros fundadores, seriam aqueles que “já pertenciam à Igreja Evangélica na Itália”. Também não foi encontrada, até o momento, documentação contemporânea que forneça mais informações acerca disso. Portanto, recorre-se novamente às duas fontes escritas mais antigas encontradas, já citadas anteriormente, o Manual Metodista de 1910 e as memórias do pastor Corrêa. Ambas convergem ao mencionar os imigrantes que já seriam evangélicos, citando quatro nomes: *Dionisio Baccin*, *Francesco Busnello*, *Michele Marcon* e *Francesco Goron*. As mesmas fontes mencionam que, no período inicial – antes da primeira visita do pastor Corrêa à região, em abril de 1887 – ao assistirem a reuniões religiosas dos já mencionados, dirigidas por Baccin, teriam sido convertidos ao cristianismo evangélico os católicos Antonio Premaor, Giuseppe Cabrillo e Giovanni Ferrari. Portanto, seriam quatro os membros originalmente evangélicos. Apresenta-se a seguir aquilo que se pôde apurar acerca da biografia de cada um deles.

Dionisio Baccin nasceu no *comune* de Pederobba, província de Treviso, em 5 de abril de 1857 (COSTA et alii, 1992, p. 202), e chegou ao Brasil a bordo do vapor America, em 27 de junho de 1879¹⁰, aos 22 anos de idade, juntamente com seus pais e

⁹ Relatório da Conferência Anual Sul-Brasileira referente ao ano eclesiástico de 1919-1920, p. 20-22.

¹⁰ Disponível em < http://imagem.sian.an.gov.br/anexos/sian/arquivos/1020413_3346.pdf>

quatro irmãos, Rosa, Giovanni Battista, Michele e Giacomo.¹¹ Casou na igreja católica de Bento Gonçalves, em 28 de abril de 1883, com a católica Angela Caimi (COSTA et alii, 1992, p. 202), sendo mencionado como católico no recenseamento efetuado na referida colônia em 1883 (CAPRARA e LUCHESE, 2005, p. 165). Seus pais, Vittore Baccin e Claudia Marcon, ingressaram na igreja metodista de Bento Gonçalves somente após a fundação.¹² Dois de seus irmãos, Giovanni Battista e Giacomo, também se tornaram metodistas, sendo membros fundadores da comunidade de Bento Gonçalves.¹³ Todavia, os outros dois irmãos, Rosa e Michele, não constam de nenhum documento da igreja.

Os outros três imigrantes, *Francesco Goron*, *Michele Marcon* e *Francesco Busnello*, vieram ao Brasil no mesmo navio, o vapor Coventina, que chegou ao Rio de Janeiro em 17 de janeiro de 1885.¹⁴ Estabeleceram-se na Linha Afonso Pena (Sexta Seção, Sul) da colônia Alfredo Chaves, em lotes próximos uns dos outros, na atual localidade de Monte Bérico.¹⁵ Conforme essa fonte, Francesco Goron imigrou solteiro e sem filhos, com 23 anos. Francesco Busnello, de 50 anos, veio acompanhado da esposa Antonia, de sua mãe Regina e dos filhos Regina, Giacomo, Luigi, Antonio e Fortunato. Michele Marcon, com 53 anos, imigrou acompanhado da esposa Giustina e dos filhos Giovanni, Michelina, Nazzareno e Dionisio.

Conforme o registro de casamento religioso de Francesco Goron e Giovanna Marcon (filha de Michele Marcon e sua esposa Giuseppina Meneghello), datada de 27 de março de 1889, ambos nasceram em Pedderoba (no distrito de Montebelluna), província de Treviso, mesma localidade de nascimento dos pais dos nubentes. A mesma informação consta do registro de casamento de outra filha de Michele Marcon, Michelina, em 9 de maio de 1896.¹⁶

Francesco Busnello, por sua vez, também era oriundo da província vêneta de Treviso, conforme indicado no registro de casamento de sua filha Costanza com Giacomo Pancera, celebrado em 30 de dezembro de 1899, na igreja católica da sede de Alfredo Chaves (COSTA et alii, 1997, p. 908). Além disso, é de se notar que na lista de

¹¹ Códice C309 do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul – relação dos colonos estabelecidos na Linha Palmeiro da Colônia Dona Isabel.

¹² Livro *Fundação e Rol (1889-1901)*. Acervo da igreja metodista de Bento Gonçalves.

¹³ Idem.

¹⁴ Lista de passageiros disponível em <http://imagem.arquivonacional.gov.br/sian/arquivos/1023035_4937.pdf>

¹⁵ Livro *Fundação e Rol (1889-1901)*; COSTA et alii, 1997, p. 42.

¹⁶ Primeiro livro de casamentos da igreja metodista de Bento Gonçalves (1889-1900), p. 1 e 2.

passageiros do citado vapor Coventina, logo após o registro da família de Francesco Busnello, constam os membros da família de Antonio Busnello, proximidade essa que, em regra, indica vínculo parental entre os grupos familiares. No entanto, não há registro da família de Antonio Busnello nos livros da Igreja Metodista.

Portanto, a análise da documentação local, por si, deixava margem a dúvidas em relação à alegada origem valdense dos imigrantes italianos de Bento Gonçalves e Veranópolis que fundaram a primeira igreja metodista do interior do Rio Grande do Sul. Os dados aqui apresentados demonstram que os apontados como sendo originalmente evangélicos não tinham origens no Piemonte – onde existiam as comunidades valdenses históricas –, mas no Vêneto. Além disso, não pertenciam a *famílias* evangélicas, ao contrário daquilo que acontecia nos vales valdenses. Eram quatro homens pertencentes a diferentes famílias que, de alguma forma, haviam “*conhecido o Evangelho na Itália*”, e, uma vez estabelecidos no Brasil, procuraram assistência da Igreja Metodista, que estava, então, em expansão no Rio Grande do Sul.

Essas fontes também indicavam que esse contato com igrejas evangélicas era recente, seja pela informação prestada por Francesco Goron de que fora *convertido* aos dezesseis anos – fato que indicaria o ano de 1877 ou 1878, considerando que tinha 23 anos ao chegar ao Brasil, em janeiro de 1885, conforme a lista de bordo – seja pela ausência de registros acerca de comunidades evangélicas no Vêneto antes da anexação ao Reino da Itália, em 1866. Na verdade, a própria afirmação de Goron já era um indício de que a ligação desses imigrantes vênéticos com o protestantismo fora fruto da atividade missionária do século XIX, e não decorrência de uma ancestralidade evangélica mais datada. Isso seria confirmado por uma fonte italiana encontrada na internet.

3. A publicação valdense italiana de 1899

As hipóteses formuladas imediatamente acima puderam ser confirmadas em janeiro de 2016, quando o autor teve acesso, através da internet, a uma obra digitalizada pelo *Internet Archives*, em 2014, publicada originalmente na Itália, em 1899, pertencente ao acervo da biblioteca da Faculdade de Teologia da Universidade de Princeton.¹⁷ Trata-se do livro intitulado *Riassunto storico della evangelizzazione*

¹⁷ Disponível em <https://archive.org/stream/riassuntostorico00must/riassuntostorico00must_djvu.txt>

*valdese durante i primi cinquant'anni di libertà (1848-1898)*¹⁸, ou seja, *Resumo histórico da evangelização valdense durante os primeiros cinquenta anos de liberdade*, que, como indica o título, apresenta uma resenha da atividade evangelizadora valdense desenvolvida na Itália a partir do ano de 1848, quando lhes foi concedida a igualdade de direitos civis. As informações contidas nesse livro confirmam que a presença valdense no Vêneto era recente, e que foi através da atividade de evangelização desenvolvida nas províncias vênetas a partir de 1866-1867 que os imigrantes italianos radicados na serra gaúcha tiveram contato com o protestantismo. Ao mesmo tempo, esse livro constitui o indício material que comprova a vinculação deles com a igreja valdense, e fornece informações preciosas sobre como esse contato ocorreu.

O livro inicia com um extenso capítulo, que descreve em linhas gerais a expansão da atividade valdense na península, a qual efetivamente se seguiu à anexação de cada região pelo Reino do Piemonte, dentro do processo de unificação italiana. À medida que o novo Estado italiano aumentava seus domínios, se ampliava também a atuação da igreja valdense sediada no Piemonte. Na segunda parte do livro, cada capítulo descreve a atividade valdense por distritos, sendo que o segundo capítulo se refere ao distrito que abrange as regiões da Lombardia, Emília e Vêneto. A respeito desta última – onde a presença valdense é mencionada como tendo início em 1866, ano em que a região foi anexada à Itália –, a página 55 faz referência à atividade em Verona, e as páginas 60 a 62 mencionam a atuação valdense na cidade de Veneza e naquilo que é denominado como *diáspora vêneto-friulana*. Esse último trecho – transcrito no anexo – merece aqui uma versão integral do original, feita pelo autor:

Diáspora vêneto-friulana

Muito precisa – como lhe é próprio – é a relação enviada pelo senhor Pietro Chauvie, na qual ele passa sucessivamente em revista cada um dos lugares e estações visitados: em primeiro lugar Treviso, onde a piedosa família Cicognara, transferida de Verona em 1874, solicita visita dos pastores de Veneza, que realiza os cultos na casa deles, até fins de 1879, quando são transferidos para Bérnago. Estabelecido o senhor O. Jalla em Treviso, agruparam-se em torno do nosso pequeno núcleo irmãos oriundos de outra denominação. Com a partida do senhor Jalla, o número dos nossos aderentes foi encolhendo, mas permanecendo “um pequeno remanescente” que é visitado pelo evangelista de Veneza. Em Pederobba, as reuniões iniciadas na casa hospital da condessa D’Onigo se reduziram em muito devido à emigração, à qual o Vêneto e o Friuli pagam grande e doloroso tributo. Andreis foi visitada pela primeira vez pelo senhor G. P. Pons, que não pôde mais pregar, porque a autoridade se declarou incapaz de garantir a ordem. Em 1878, a mesma autoridade não tomou providências a tempo, e o Sr. Enrico Meille se viu

¹⁸ *Riassunto Storico della Evangelizzazione Valdese durante i primi cinquant'anni di libertà (1848-1898)*. Compilado por A. Muston, G. Bonnet e E. Meynier, por encargo do comitê de evangelização. Pinerolo: Tipografia Chiantore-Mascarelli, 1899.

barrado, e teve de voltar a Veneza! As raras visitas sucessivas e, especialmente, o estudo individual da palavra de Deus, mantêm lá em cima, se não vívida, ao menos viva a pequena chama do Evangelho. Em Poffabro, luta renhida, especialmente contra os padres do lugar, que em nada podem atacar a excelente reputação de que gozam os nossos irmãos. Em Tramonti di Sopra, o Evangelho foi introduzido por um estudante de medicina, conduzido por sua vez à verdade que salva pelo Sr. Lissolo, agora pastor metodista em Pádua. Memorável foi uma visita em 1875, feita pelo mesmo Sr. Lissolo, então nosso pastor. Chegando naquela localidade remota, não havia nem terminado a prece de introdução ao culto quando o retrógrado prefeito fez com que os guardas florestais o prendessem e o levassem à caserna dos reais carabineiros. A benemérita arma, por sua vez, levou nosso amigo a Spilimbergo, somente para, depois, aqueles inteligentes funcionários e guardiões da lei receberem o merecido prêmio da autoridade municipal. A pequena localidade de Tramonti tem, hoje, um templo evangélico inaugurado pelo senhor Bartolomeo Ravel, de Veneza, em 12 de janeiro de 1897.

Encontramos um pequeno núcleo também em Údine, onde o senhor Odoardo Jalla proferiu uma conferência em 1883, sobre o quarto centenário do nascimento de Lutero, diante de 600 pessoas, no Teatro Nacional. Os nossos irmãos udineses são visitados pelo Sr. P. Chauvie a cada quinze dias. Os operários que visitaram a diáspora vêneta foram já todos mencionados ao se tratar de Veneza, não sendo necessário que se repita aqui seus nomes.

Essa é a primeira fonte encontrada pelo autor que dá conta da efetiva presença valdense nas áreas do Vêneto – e do Friuli, que, à época, fazia parte do Vêneto – e onde houve emigração maciça para o Rio Grande do Sul. Chama atenção a menção específica a Pederobba, localidade de origem não só das famílias Baccin, Goron, Marcon e Busnello, acima mencionadas, mas também das famílias de Pietro Ballin¹⁹ e Bortolo Serafini²⁰, ambos fundadores da comunidade metodista de Bento Gonçalves.²¹ A estes, pode-se agregar outros membros fundadores: a família de Santo Pozza, estabelecida no meio lote n.º 64 da Linha Jansen²², oriunda da localidade de San Giacomo di Caonada, também na província de Treviso, próxima a Pederobba e Montebelluna, e a família de Eugenio Brun, estabelecida no lote n.º 108 da mesma linha²³, oriunda de Poffabro, província de Pordenone (Friuli), localidade também mencionada no texto acima traduzido. Caso se acrescente aos núcleos familiares mencionados neste parágrafo aqueles acima referidos como “convertidos da primeira hora” – as famílias de Giuseppe Cabrillo, Antonio Premaor e Giovanni Ferrari –, teremos praticamente todos os membros fundadores mencionados no primeiro rol da igreja metodista de Bento Gonçalves, em março de 1889.

¹⁹ Oriundo do comune de Pederobba e estabelecido no lote n.º 15 da Linha Alencar Araripe da Colônia Conde D'Eu, conforme consta do rol de membros da igreja metodista de Bento Gonçalves em 1889 e de COSTA et alii, 1992, p. 260.

²⁰ Natural de Conegliano, na província de Treviso, estabelecido no lote n.º 45 da Linha Palmeiro da colônia Dona Isabel, conforme COSTA et alii, 1992, p. 258.

²¹ Livro *Fundação e Rol (1889 a 1901)*, da igreja metodista de Bento Gonçalves.

²² Códice C 309 do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul; COSTA et alii, 1992, p. 252.

²³ Códice C 309 do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul; COSTA et alii, 1992, p. 210.

Tais dados permitem que se confirme aqui, de forma adequadamente fundamentada, a alegação de que a atividade metodista em Bento Gonçalves iniciou entre pessoas que tinham tido contato com a atuação valdense na Itália, após 1866. Uma vez no Brasil, procuraram assistência religiosa, de forma a dar continuidade à prática do cristianismo evangélico, e foram atendidos e absorvidos pela Igreja Metodista. Refuta-se, de forma definitiva, a ideia de que esses imigrantes vênets e friulanos eram descendentes dos valdenses estabelecidos nos vales do Piemonte ocidental.

Observo que o trecho acima traduzido corrobora as informações acerca de atendimento espiritual valdense intermitente nos vilarejos vênets prestada por Francesco Goron a João do Prado Flores. Esse atendimento itinerante também é confirmado pela biografia do pastor Odoardo Jalla²⁴ constante do site da *Società di Studi Valdesi*²⁵, onde se informa que ele atuou como pastor visitante, entre 1881 e 1882, nas localidades de Pederobba, Treviso, Poffabro, Tramonti di Sopra e Andreis, todas mencionadas no texto italiano.

É importante fazer referência a outro dado trazido pelo texto, a informação de que um pastor valdense havia passado a ser pastor metodista, na cidade de Pádua. Esse pode ser um indício de que a relação interdenominacional, já à época, era próxima. E a questão é colocada aqui nesses termos, porque, no ano de 1975, as igrejas valdenses e metodistas da Itália se uniram sob um único sínodo. No documento intitulado *Pacto de Integração*²⁶, já no preâmbulo, as duas denominações declaram e reconhecem os inúmeros laços históricos e doutrinários que as aproximam e identificam. Com base nelas, são estabelecidas regulamentação eclesiástica e disciplina comuns, abrangendo membros, organismos, pastorado, administração, igrejas locais, culto e liturgia. É referido também, no terceiro item do preâmbulo, que se espera que essa integração aconteça também na região do Rio da Prata. Nela, existe a única organização

²⁴ A menção ao pastor Odoardo Jalla oportuniza que se constate a circulação de pessoas e ideias também entre os evangélicos de língua italiana. Recentemente, chegou às mãos do autor um pequeno volume, depositado na biblioteca do Instituto Porto Alegre (IPA), que enfeixa três textos de cunho religioso escritos pelo pastor Matteo Donati, segundo ministro italiano metodista a atender a colônia italiana gaúcha, e que aqui permaneceu de janeiro de 1892 até sua morte, em 30 de dezembro de 1919. Todos os textos, datados de 1900, 1906 e 1910 foram publicados pela Editora Claudiana, ligada à Igreja Valdense, que era e é a maior casa editora de literatura evangélica em língua italiana. Na capa de um desses textos, o de 1910, intitulado *Ragionamenti Religiosi* (Raciocínios Religiosos), consta que a Claudiana era então dirigida por Odoardo Jalla. Os textos escritos por Donati, que serão lidos pelos membros das comunidades que ele atende, são publicados pela editora dirigida por Jalla, que possivelmente conheceu algumas dessas pessoas em suas localidades de origem, quando era pastor no Vêneto.

²⁵ Disponível em <http://www.studivaldesi.org/dizionario/evan_det.php?evan_id=143>

²⁶ Disponível em <http://www.chiesavaldese.org/documents/discipline/04_pi.pdf>

eclesiástica valdense fora da Itália (Sínodo Rioplatense), formado pelas comunidades valdenses que foram fundadas no Uruguai e na Argentina pela emigração dos vales valdenses, no século XIX. Aquilo que se pretende aqui ressaltar é que a busca de atendimento pela Igreja Metodista, por parte dos imigrantes aqui mencionados, pode também ter sido facilitada e buscada pela proximidade doutrinária entre as duas denominações.

Por fim, é importante fazer uma referência particular a respeito da situação no *comune* de Pederobba, de onde veio a maior parte dos imigrantes que se tornaram metodistas em 1889. Conforme referido no texto acima, nessa localidade a atividade valdense se desenvolvia em torno de um hospital, mantido pela condessa de Onigo, a esposa do maior proprietário de terras da região. Ela se chamava Catarina Jaquillard²⁷, de origem suíça e valdense, e financiou essa obra assistencial durante muitos anos. Após o falecimento de sua única filha e herdeira, Teodolinda, no ano de 1901, legou seus bens à manutenção da entidade, denominada *Opere Pie D'Onigo*, que existe até os dias atuais, voltada principalmente para o atendimento a idosos. É muito provável que membros das famílias acima citadas possam ter sido atendidos no hospital mantido pela condessa, assistido às reuniões religiosas dos valdenses, e que alguns tenham se integrado a elas. O trecho acima traduzido confirma essa hipótese, ao afirmar que os encontros aconteciam nesse local, e que a comunidade valdense ficara muito reduzida devido à emigração. Com efeito, quando da publicação daquele livro, em 1899, algumas dessas pessoas já viviam no Brasil, nas áreas das antigas colônias italianas de Dona Isabel, Conde D'Eu e Alfredo Chaves, onde estavam integradas à Igreja Metodista.

Referências

AVONDO, Gian Vittore; PEYRONEL, Ettore. *Cît Paris... In Val Chisone – L'emigrazione nel pinerolese tra '800 e '900*. Cantalupa: Effatà Editrice, 2006.

CAPRARA, Bernardete Schiavo; LUCHESE, Terciane Ângela. *Da colônia Dona Isabel ao município de Bento Gonçalves – 1875 a 1930: História*. Bento Gonçalves: Fundação Casa das Artes, 2005.

COSTA, Rovílio et alii. *As colônias italianas Dona Isabel e Conde D'Eu*. Porto Alegre: EST/Fondazione Giovanni Agnelli, 1992.

²⁷ Dados disponíveis em <http://www.operepiedionigo.it/wp-content/uploads/2013/01/OPO_lanostrastoria.pdf>.

_____. *Povoadores das colônias Alfredo Chaves, Guaporé e Encantado*. Porto Alegre: EST Edições, 1997.

DALLA CHIESA, Vicente. A Igreja Metodista na antiga região colonial italiana do nordeste do Rio Grande do Sul. In: RAMOS, Eloisa Helena Capovilla da Luz et alii (Orgs.). *Anais do Seminário Internacional Festas, comemorações e rememorações na imigração e XXI Simpósio de História da Imigração e Colonização*. São Leopoldo: Oikos Editora, 2014.

_____. As vinhas da ira: o metodismo e a vitivinicultura na colônia italiana da serra gaúcha. In: RADÜNZ, Roberto; HÉREDIA, Vânia B. M. (Orgs.). *140 Anos da imigração italiana no Rio Grande do Sul - IV Simpósio Internacional e XII Fórum de Estudos Ítalo-Brasileiros* (Anais eletrônicos). Caxias do Sul: EDUCS, 2015.

FLORES, João do Prado. *A História do Metodismo no Rio Grande do Sul* (monografia não publicada). Porto Alegre, 1937.

GARDELIN, Mário; COSTA, Rovílio. *Os povoadores da Colônia Caxias*. Porto Alegre: EST Edições, 2002.

JAIME, Eduardo Mena Barreto. *História do Metodismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Empresa Gráfica Moderna, 1963.

LONG, Eula Kennedy. *Do meu velho baú metodista*. São Paulo: Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista do Brasil, 1968.

MANUAL METODISTA. Porto Alegre: s. e., 1910.

O TESTEMUNHO. Órgão oficial da Missão Sul-Brasileira da Igreja Metodista Episcopal do Sul. Porto Alegre, 15 de março de 1905. (Edição consultada, o jornal circulou de 1904 a 1917).

RELATÓRIO DA CONFERÊNCIA ANUAL SUL-BRASILEIRA DA IGREJA METODISTA DO ANO ECLESIAÍSTICO DE 1919-1920. Porto Alegre: s. e., 1920.

TOURN, Giorgio. *Italiani e protestantesimo: Un incontro impossibile?* Turim: Claudiana Editrice, 1998.

_____. *I valdesi – Identità e storia*. Turim: Claudiana Editrice, 2003.

Arquivos e acervos consultados

Acervo da igreja metodista de Bento Gonçalves.

Acervo da igreja metodista de Caxias do Sul.

Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul.

Fontes da internet

Arquivo Nacional – Lista de passageiros dos vapores America e Coventina. Disponíveis em <http://imagem.arquivonacional.gov.br/sian/arquivos/1023035_4937.pdf>, e <http://imagem.sian.an.gov.br/anexos/sian/arquivos/1020413_3346.pdf>. Acessos em 3jul.2016.

Foresteria Valdese di Venezia – História da igreja valdense de Veneza. Disponível em <<http://www.foresteriavenezia.it/documenti/ee10b27c9a0e2f3733d041b22c697ca7.pdf>>. Acesso em 30maio2016.

Igreja Valdense da Itália – Pacto de Integração de 1975 com a Igreja Metodista. Disponível em <http://www.chiesavaldense.org/documents/discipline/04_pi.pdf>. Acesso em 6ago.2016.

Internet Archives – Texto integral do livro *Riassunto Storico della Evangelizzazione Valdese durante i primi cinquant'anni di libertà (1848-1898)*. Disponível em <https://archive.org/stream/riassuntostorico00must/riassuntostorico00must_djvu.txt>. Acesso em 7ago.2016.

Opere Pie D'Onigo – Histórico. Disponível em <http://www.operepiedionigo.it/wp-content/uploads/2013/01/OPO_lanostrastoria.pdf>. Acesso em 31jul.2016.

Società di Studi Valdesi – Biografia do pastor valdense Odoardo Jalla. Disponível em <http://www.studivaldesi.org/dizionario/evan_det.php?evan_id=143>. Acesso em 6ago.2016.

Anexo

Transcrição de parte das páginas 61 e 62 do livro *Riassunto Storico della Evangelizzazione Valdese durante i primi cinquant'anni di libertà*:

Diaspora veneto-friulana

Molto accurata – Cuique suum – è la relazione inviataci dal signor Pietro Chauvie, nella quale egli passa sucessivamente in rassegna le singole nostre stazioni e luoghi visitati: prima Treviso, ove la pia famiglia Cicognara, trasferitavi da Verona nel 1874, sollecita visite del pastore di Venezia che tiene i culti nella casa di lei e così fino al 1879 in cui è trasferita a Bergamo. Il signor O. Jalla stabilitosi in Treviso, si adunano intorno al nostro piccolo nucleo taluni fratelli provenienti da altra denominazione. Colla partenza del sig. Jalla il numero dei nostri aderenti si va assottigliando pur perseverando “un piccolo rimanente” che viene visitato dall’evangelista di Venezia. A Pederobba le adunanze iniziate nella casa ospitale della contessa D’Onigo sono ridotte di molto a motivo dell’emigrazione, cui il Veneto ed il Friuli pagano si

largo e doloroso tributo. Andreis è visitata la prima volta dal sig. G. P. Pons che non può predicare, l'autorità dicendosi impotente a garantire l'ordine! Nel 1878 la medesima sullodata autorità non ha fatto in tempo a prendere provvedimenti, e così il sig. Enrico Meille si vede sbarrato il passo e deve tornare a Venezia! Le rare visite successive e soprattutto lo studio individuale della Parola di Dio mantengono lassù, se non vivida, vivente la fiaccola del Vangelo. A Poffabro lotta dei pari, specialmente contro i preti del luogo, che non possono in nulla intaccare la buonissima riputazione di che godono i nostri fratelli. A Tramonti di Sopra il Vangelo fu introdotto da uno studente de medicina, condotto alla sua volta alla verità che salva dal sig. Lissolo allora pastore metodista a Padova. Memoranda una visita nel 1875 dello stesso sig. B. Lissolo pastore nostro in Venezia. Giunto in quel remoto paese non aveva appena terminata la preghiera d'introduzione al culto che quella grandissima testa quadra di un sindaco lo fece arrestare dalle sue guardie forestali e tradurre nella caserna dei RR. Carabinieri. La benemerita arma tradusse alla sua volta il nostro amico a Spilimbergo – salvo ad avere poi tutti quegli intelligenti funzionari e custodi dell'ordine il meritato premio dall'autorità prefettizia.

Il piccolo paese di Tramonti ha un tempio evangelico inaugurato dal signor Bartolomeo Revel di Venezia il 12 Gennaio 1897.

Um piccolo nucleo troviamo a Udine, ove il sig. Odoardo Jalla tenne una conferenza nel 1883 intorno al 4° centenario della nascita di Lutero dinanzi a 600 persone e nel Teatro Nazionale. I nostri fratelli udinesi sono pure visitati dal sig. P. Chauvie ogni quindici giorni.

Gli operai che visitarono la diaspora veneta essendo già tutti menzionati tratando di Venezia, è superfluo che ne ripetiamo qui i loro nomi.

Capítulo 09

Múltiplas abordagens

HAITIANOS NO BRASIL: NOVAS PERSPECTIVAS E ABORDAGENS PARA OS ESTUDOS DAS IMIGRAÇÕES

Carlos Eduardo Bartel

Doutor em História (UFRGS)

Professor do Instituto Federal Catarinense (IFC)

carlos.bartel@ibirama.ifc.edu.br

Introdução

As novas ondas de imigrantes que desembarcaram no Brasil nas últimas décadas - haitianos, senegaleses, bolivianos, entre outros, - lançam novos desafios aos historiadores das imigrações. Quais interesses, perspectivas e quais implicações políticas, sociais, econômicas e culturais produzem esses movimentos? Quais suas características e como classificá-los?

Ao longo do século XIX, diferentes grupos de imigrantes europeus aportaram no Brasil. Ainda que houvesse discussões e restrições pontuais, que oscilaram de acordo com o tempo, esses imigrantes (brancos e cristãos) eram considerados “desejados” e estavam de acordo com os propósitos da política migratória do Estado imperial brasileiro. Com o avanço da República, tais grupos, em especial os teutos passaram a ser vistos como problema, devido não assimilarem-se à cultura nacional, formavam, assim, conforme alertavam intelectuais da época, verdadeiros “quistos étnicos”.

Durante o final do século XIX e primeira metade do século XX desembarcam no Brasil outros grupos de imigrantes. Provenientes da Ásia e do Oriente Médio, esses, não se enquadravam no binômio cristãos/brancos, e por tal motivo foram vistos com desconfiança e considerados indesejados pelo Estado brasileiro. Muitos sírios eram cristãos, porém não brancos, já os judeus eram brancos, mas não cristãos, e, por sua vez, chineses e japoneses não eram nem brancos, nem cristãos.

Tais grupos desembarcaram no país em uma fase de crescimento econômico e urbano, na qual a “nação” ainda se encontrava em processo de formação. Nesse contexto, no qual a mestiçagem passou a ser vista de modo favorável, os imigrantes não-europeus encontraram seu “lugar ao sol” ou, em outras palavras, souberam negociar

a identidade nacional integrando-se à sociedade brasileira, como refere o historiador Jeffrey Lesser (2005). Porém, mesmo com a integração de diferentes grupos de imigrantes à sociedade majoritária, a idealizada homogeneização da identidade nacional e cultural jamais ocorreu.

Ao adentrarmos no século XXI, novas ondas migratórias aportam no Brasil, entre os novos imigrantes, muitos grupos são formados por negros oriundos da África e do Caribe. Angolanos, ganeses, senegaleses e haitianos, entre outros, constituem um movimento que poderia ser classificado como a nova diáspora negra no Brasil. Esses grupos, da mesma forma que os indesejáveis do século XX, não se enquadram plenamente no binômio brancos e cristãos. E, nesse novo contexto socioeconômico que se encontra o Brasil, a margem para “negociação da identidade nacional” parece ser reduzida. Os grandes centros urbanos não se encontram mais em formação e desenvolvimento, e, em um mundo globalizado, não há carência de mão de obra especializada, desde que se tenha recursos para pagá-la. De maneira geral, “a maioria dos Estados deixou sua fase de construção da nação para trás – de modo que não está mais interessada em assimilar os estranhos que chegam”, obrigando-os a “se dissolver na massa uniforme dos autóctones” (BAUMAN, 2011, p. 15).

No Brasil, o crescimento econômico dos últimos anos atraiu imigrantes, porém centros urbanos, de grande e pequeno porte, passada a fase de prosperidade, não absorvem mais esses novos grupos com a mesma intensidade, e quando o fazem, a mão de obra formada pelos contingentes imigrantes (indesejados), perfaz, do ponto de vista laboral, o papel de úteis e descartáveis. Cabe assim, entre outros questionamentos, perguntarmos de que forma ocorre a integração social das novas levas de imigrantes?¹

Para analisar essas e outras questões, selecionamos um grupo de imigrantes haitianos radicados em Presidente Getúlio, município localizado no interior de Santa Catarina.² Tal proposta decorre de um Projeto de pesquisa, intitulado “Imigração

1. A diáspora haitiana é um movimento anterior ao terremoto de 2010 e o Brasil não era o primeiro destino desejado pelos haitianos, que preferiam os Estados Unidos e a Europa. Porém, a entrada destes migrantes nessas regiões tornou-se cada vez mais difícil e à época do sismo o Brasil se encontrava em pleno crescimento econômico, sendo, por isso, um polo de atração para diferentes grupos de imigrantes. Além dessas questões, outro fator que contribuiu para que os haitianos escolhessem o Brasil como destino se deve a propaganda positiva do país, feita, desde 2004, pelos soldados brasileiros, integrantes da Missão das Nações Unidas para estabilização do Haiti (MINUSTAH), que apresentaram a imagem de um país próspero, formado por uma sociedade tolerante, ordeira e hospitaleira.

2. Presidente Getúlio possui uma população de 16.474 habitantes e se localiza no Alto Vale do Itajaí, na região conhecida como “Vale Europeu”. A cidade fica 230km distante de Florianópolis, capital do estado. Em 1953, através da lei estadual nº 133 de 30/12/1953, o então distrito de Ibirama, foi elevado à categoria

haitiana no Brasil: integração social, racismo e xenofobia na terra prometida”, cujo objetivo consiste em investigar a interação social entre este grupo imigratório e a sociedade hospedeira, isto é, as relações interétnicas pela perspectiva dos imigrantes radicados no Brasil. Para isso, analisamos a trajetória dos imigrantes haitianos e sua recepção no país, a adaptação ao novo contexto social, quais dificuldades e problemas enfrentados?, a inserção no mundo do trabalho e possíveis casos de racismo, xenofobia e discriminação envolvendo esses imigrantes.³

Buscamos ao longo da pesquisa caracterizar o perfil etnográfico desses imigrantes e suas relações sociais, bem como identificar os processos de isolamento ou integração social desse grupo étnico na comunidade local. Em vista disso, os ritmos de integração ou isolamento sofrem variações relacionadas aos diferentes contextos socioculturais em que estão inseridos os imigrantes. Nas capitais e grandes centros urbanos, a visibilidade (no sentido literal e objetivo) de determinado grupo étnico, por vezes, acaba se diluindo no conjunto da sociedade maior, tornando-se assim, menos evidente e visível. Em São Paulo, Porto Alegre ou Florianópolis, entre outros grandes centros, um haitiano pode passar despercebido em meio à população, pode ser confundido com um senegalês, nigeriano ou brasileiro, porém, em Presidente Getúlio, onde, por razões históricas, os habitantes são majoritariamente brancos, negro e haitiano praticamente são sinônimos.

Do ponto de vista histórico, no início do século XX, a Sociedade Colonizadora Hanseática, Empresa de caráter privado, organizou a colonização na região, prevendo, por meio de contrato acordado com o governo catarinense, a exclusão de “pretos africanos, chins e semelhantes” no território abrangido pela colônia (RICHTER, 1986, p. 47). Tal planejamento contribuiu para a formação histórica e sociocultural da região do Alto Vale do Itajaí, que possui fortes traços originários da cultura dos colonizadores. No pórtico de entrada de Presidente Getúlio, as bandeiras da Alemanha, Itália e Suíça indicam as origens étnico-culturais do pequeno município.

Ao considerarmos os haitianos radicados em Presidente Getúlio como uma

de município, com a denominação de Presidente Getúlio. Fundado, em 1904, por imigrantes suíços e alemães, inicialmente se chamava *Neu-Zürich*, e, devido sua colonização, ainda possui muitos traços da cultura dos primeiros colonizadores. Cf. <<http://www.presidentegetulio.sc.gov.br/turismo/informacoes/>>, acesso em 27/03/2016. Com o propósito de não estender desnecessariamente o presente trabalho *sites* serão citados apenas nas notas de rodapé, não sendo novamente citados ao final do texto.

3. O Projeto de pesquisa, desenvolvido no *Campus* Ibirama do Instituto Federal Catarinense (IFC), contou com o trabalho da bolsista Maria Eduarda Eltermann, aluna do 2º Ano do Curso Técnico em Administração Integrado ao Ensino Médio.

amostragem do grande grupo de haitianos no Brasil é possível levantarmos questões de ordem geral e estabelecermos comparações com outros grupos imigrantes que desembarcaram no país. Porém, se tal abordagem permite visualizar, estudar e compreender situações concernentes a essas novas imigrações, de outro modo, muitas outras questões, por motivos diversos, são deixadas de lado. Os problemas enfrentados pelos imigrantes nos grandes centros urbanos do país adquirem outras configurações nas pequenas cidades, em alguns casos, são muito diferentes, possuem outras características ou simplesmente inexistem.

Nos grandes centros os imigrantes encontram-se mais expostos à violência urbana, maiores são as oportunidades no mercado de trabalho, e em muitos casos são integrados ao contingente da população negra e carente, residindo na periferia das cidades. Sobre isso, um profícuo estudo, intitulado “Negros diferentes: A imigração haitiana no Brasil no século XXI” (2015) analisou os processos de construção identitária dos imigrantes haitianos e o estabelecimento de fronteiras que demarcam sua distinção em relação aos negros brasileiros. Tal análise, não é possível através de nosso estudo, pois conforme visto, devido as características etno-históricas relacionadas à formação sociocultural da região, os haitianos são praticamente os únicos negros no município.

A ideia de abordar haitianos no Brasil decorre de vários movimentos, entre os quais, o interesse pela temática da imigração, racismo, identidades étnicas e nacionalismos.⁴ Dessa forma, aproximando temas afins, nosso interesse de estudo voltou-se para a abordagem dos grupos de imigrantes negros (africanos e haitianos), que recentemente desembarcaram no Brasil. Tendo em vista que os negros são as maiores vítimas do racismo velado existente na sociedade brasileira, parecia óbvio que esses imigrantes seriam integrados ao contingente da população negra brasileira, com o

4. Nesse sentido, entre 2008 e 2012, ao participar do GT de Estudos Étnicos, vinculado à Anpuh/RS, aprofundamos esses temas desenvolvendo pesquisas sobre movimento sionista e judeus no Brasil, o que nos possibilitou organizar cursos, sobre esses assuntos, dirigidos para alunos de cursos de graduação e professores do ensino fundamental e médio. Assim, iniciamos estudos sobre manifestações racistas no Brasil contemporâneo, tendo como perspectiva que em meio à sociedade brasileira há um racismo encoberto pelo discurso da democracia racial (BARTEL, 2014). Em outras palavras, trata-se do conhecido caso do “racismo sem racista”, ou o chamado racismo à brasileira, onde todos conhecem alguém que seja racista, porém ninguém se assume como tal. O que de certa forma é compreensível, pois até recentemente não se questionava por que os negros ocupavam alguns postos de trabalho e não outros. O preconceito racial se evidencia no Brasil através de diversas maneiras, de modo que não conseguiríamos abordar aqui suas múltiplas formas de manifestação. Sendo assim compreensível, por diferentes motivos, que algumas práticas racistas não sejam percebidas pela sociedade brasileira. O que, em parte, se deve à sutileza com a qual o racismo é praticado.

“agravante” de serem estrangeiros. O que além dos casos de preconceito racial, abriria caminho também para casos de xenofobia, perspectiva que se confirma diariamente através de notícias, em diferentes periódicos, de violência, racismo e xenofobia envolvendo imigrantes negros.

Nesse sentido, no texto “Integração social dos Imigrantes haitianos no interior do Brasil: o caso de Presidente Getúlio/SC” (BARTEL, 2016), analisamos a imigração haitiana para o Brasil pelo viés de suas causas, a trajetória e a recepção desse grupo pela sociedade brasileira, caracterizada, conforme referido, por um racismo velado, que defende a existência de uma democracia racial. Partindo de tais pressupostos, visamos identificar as principais linhas do processo de inserção social destes imigrantes, através das relações interétnicas entre grupos muito distintos. Agora, mostramos suas características apontando para diferenças dessa imigração, que possibilitem sua comparação com outros grupos de imigrantes. Para a presente pesquisa foram fundamentais fontes periódicas (jornais locais) e orais, localizadas através de diferentes meios e em diferentes instituições, como a Secretaria de Assistência Social, a Biblioteca Pública e Acervo Cultural do Município de Presidente Getúlio.

1. Imigrantes haitianos em Presidente Getúlio/SC: dificuldades iniciais, inserção e isolamento social, de mão de obra acessível à condição de indesejáveis.

Em agosto de 2013, os primeiros haitianos chegaram em Presidente Getúlio, foram trazidos para a cidade pela Pamplona Alimentos, empresa especializada em carne suína, que possui sua matriz em Rio do Sul, município situado a 20 km de Presidente Getúlio. Neste ano, a Pamplona iniciou o processo de contratação dos haitianos, para isso, representantes da empresa foram até Brasileia, no Acre, onde havia sido improvisado um abrigo para acolher os imigrantes, abrigo desativado no ano seguinte, em 15 de abril de 2014.

Sobre o processo de recrutamento dos haitianos, o gerente de recursos humanos da empresa, Adelar Müller, relatou que no início procuraram conhecer a realidade dos haitianos e verificar como outras empresas haviam realizado a contratação. Para isso, deveriam ser preenchidos alguns “requisitos obrigatórios”, como ter “entre 18 e 50 anos, carteira de trabalho, CPF e carteira de identidade”, após a entrada dos imigrantes no Brasil, a documentação necessária era expedida no mesmo dia agilizando “o processo

de contratação”, conforme explicou o gerente.⁵

Nessa primeira leva, um dos contratados pela empresa, foi Jordany François, 29 anos, que à época do terremoto no Haiti, estudava na República Dominicana, onde fazia o curso de mecânico industrial. Ao concluir os estudos, Jordany, que fala francês, *creole* e espanhol, retornou ao seu país em busca de trabalho, mas percebendo as dificuldades viajou para América do Sul. Jordany tinha três amigos que estudavam no Brasil, que o informaram “que aqui não havia muitas dificuldades para se conseguir papel [carteira assinada]”. A trajetória de Jordany foi assim narrada na página *on line* de um jornal catarinense:

Depois de seis meses ele decidiu vir sozinho ao Brasil, mas aí começa uma “história muy longe”, expressão que ele usa para se referir a uma longa história. “Eu comprei um ticket [passagem] na República Dominicana e peguei um avião, que passou pelo Panamá e pelo Equador”, contou. Depois de descer no Equador, ele teve que pegar um ônibus até Puerto Maldonado, no Peru, na fronteira com o Brasil. Jordany, então ficou entre 15 e 20 dias no Acre até receber o primeiro contato da empresa catarinense que foi até lá para selecionar inicialmente 46 haitianos para trabalhar. Depois vieram mais dez.⁶

A trajetória dos imigrantes, em sua grande maioria, desde a saída do Haiti até chegarem ao Brasil possui um mesmo padrão em termos de rotas e procedimentos. Um destes imigrantes foi entrevistado para nossa pesquisa. Ao ser questionado sobre sua viagem para o Brasil, ele relatou que “vieram vários grupos do Haiti para o Acre, eu cheguei com o terceiro. Vim para [Presidente] Getúlio em 2013 para trabalhar no [frigorífico] Pamplona” (J.T., 2016, p. 01).

Inicialmente, a Pamplona Alimentos recrutou 56 haitianos, destes 30 permaneceram na sede da empresa, em Rio do Sul, e 26 trabalhadores se dirigiram para a filial, em Presidente Getúlio. Entre 2013 e 2014, foram contratados ao todo 247 haitianos, divididos entre os dois locais de trabalho.

Na época a empresa justificou a contratação dos haitianos devido a falta de mão de obra na região. Um representante da empresa justificou a contratação dos haitianos alegando que “hoje, existe na região uma geração mais nova que é muito imediatista, especialmente nos casos masculinos, independente do nível de escolaridade, eles não

5. HOFFMANN, Arthur. Haitianos: em um ano, número de trabalhadores tem crescido no Alto Vale. (Notícia publicada em 13/09/2014) Disponível em: <<http://www.educadora.am.br/noticia/haitianos-em-um-ano-numero-de-trabalhadores-tem-crescido-alto-vale/>>, acesso 19/03/2016.

6. PIONTEKIEICZ, Tiago. Fragmentos de um país: haitianos são acolhidos na região. (Postado em 11/11/2013). Disponível em: <<http://www.diarioav.com.br/fragmentos-de-um-pais-haitianos-sao-acolhidos-na-regiao/>>, acesso 23/03/16.

pensam numa carreira em longo prazo”. Visto isso, entre as dificuldades enfrentadas pelos haitianos em seu processo de adaptação, uma das principais barreiras foi o idioma. Nesse sentido, conforme o porta-voz da empresa, “os três primeiros meses são muito complicados”, “ofertamos cursos, palestras todos os dias”. Durante o período de adaptação a empresa oferece aos contratados o salário básico da área de produção, uma casa para 10 a 20 pessoas e refeições. Há também a adaptação a legislação nacional, “então nos três primeiros meses o trabalho é bem intenso”.⁷

Em meados de 2014, a Prefeitura de Presidente Getúlio, organizou um encontro com a finalidade de cadastrar os haitianos radicados no município. Promovido pela Secretaria de Assistência Social de Presidente Getúlio o mesmo foi justificado da seguinte forma: “preocupada com a qualidade de vida das pessoas que residem no município, realizou no sábado, dia 28 de junho, um grande encontro com o objetivo de construir um diagnóstico da situação social em que vivem a população haitiana que está na cidade”. No encontro:

[...] estiveram reunidos cerca de 55 imigrantes que foram recepcionados com um café da tarde coletivo e palestra com o missionário Rudolf Rabitzi. “O objetivo principal deste evento foi de cadastrar cada membro da população haitiana para construção de parâmetros para a criação de novas políticas públicas de atendimento aos imigrantes, transformando-se num trabalho de prevenção para problemas sociais futuros. É fundamental conhecermos profundamente a situação de vida da população haitiana, [...] De posse dessas informações nós vamos criar políticas públicas de atendimento emergencial a essa população evitando assim, problemas sociais futuros. Dentro de poucos dias estaremos realizando um novo evento e chamando a população de imigrantes do Estado do Pará, como também membros de outros Estados que fixaram residência em nosso município”, enfatiza o secretário de Assistência Social, Paulo Moacir Oliani (Tila). O evento contou com apoio do Frigorífico Pamplona que fez toda mediação entre o poder público e a população haitiana, tendo em vista que a empresa empregou 95% dos Haitianos. “É importante registrar que o povo haitiano é muito educado, estando em média 10 meses morando em Presidente Getúlio e o principal, não houve registro de qualquer ocorrência social nesse período”, finaliza Tila.⁸

Através do diagnóstico realizado pela Prefeitura de Presidente Getúlio é possível obter informações e perceber algumas características do grupo de haitianos no

7. HOFFMANN, Arthur. Haitianos: em um ano, número de trabalhadores tem crescido no Alto Vale. Disponível em: <<http://www.educadora.am.br/noticia/haitianos-em-um-ano-numero-de-trabalhadores-tem-crescido-alto-vale/>>, acesso 19/03/2016. Inicialmente, a empresa promoveu cursos de língua portuguesa, para que os haitianos superassem a barreira do idioma.

8. “Secretaria de Assistência Social de Presidente Getúlio realiza diagnóstico social”. Notícia publicada no site da Prefeitura Municipal, em 30 de junho de 2014. Disponível em: <<http://www.presidentegetulio.sc.gov.br/noticias/index/ver/codMapaItem/19928/codNoticia/240152>>, acesso 20/03/2016.

município. Por meio do documento, é possível perceber que além do idioma, os baixos salários e o desemprego estão entre as principais dificuldades enfrentadas. Sobre isso, um imigrante refere que a maioria dos haitianos “trabalha no Pamplona, porque outras empresas não 'pegam'. A maioria das mulheres estão desempregadas” (J. T., 2016, p. 02).

Sobre as dificuldades para conseguir trabalho e, de modo geral, em relação a situação dos haitianos em Presidente Getúlio, e mesmo na região do Alto Vale, o Pastor da Igreja Assembleia de Deus, que acolheu os haitianos no município, menciona que “Existe uma grande discriminação por conta do povo. Os getulienses são bem conservadores em relação à sua cultura. [...] ...outras empresas não os contratam para trabalhar. Muitas vezes eles ficam desempregados mesmo tendo algum estudo” (H. F., 2016, p. 02).

Assim, além do que relatou o Gerente da empresa Pamplona, que justificou a contratação dos haitianos por razões como “a falta de mão de obra na região” e “o imediatismo da geração mais nova” que independente do nível de escolaridade, “não pensa numa carreira de longo prazo”, a contratação dos haitianos pode ser caracterizada como uma mão-de-obra acessível e sujeita a trabalhar por baixos salários.

As vagas oferecidas pela empresa aos haitianos eram em sua maioria para funções nada atrativas, como a de abatedor de animais e desossador, também não era atraente o salário mensal, que não atingia dois salários-mínimos, em 2014, (quando o valor do salário-mínimo era de 724 reais). Essas questões acarretavam outras dificuldades aos haitianos. Como, pagar despesas pessoais, moradia, alimentação e outras taxas mensais com salários tão baixos?

Nesse sentido, entre as dificuldades relatadas pelos haitianos à Secretaria de Assistência Social do Município, muitas se relacionam à carência de necessidades básicas, muitos informaram que necessitavam de alimentos e roupas, por exemplo. Outras necessidades básicas, estão associadas à moradia, informaram que precisavam de móveis e utensílios domésticos, como colchões, panelas, talheres e mesas. Atualmente, os locais onde residem haitianos ainda carecem de mobília, possuindo poucos móveis, somente o estritamente básico. Além, da falta de móveis e alimentos, outras dificuldades relatadas referem-se ao frio que faz na região e, principalmente, a ausência da família.

Reunir diversos indivíduos em uma mesma moradia foi a estratégia encontrada

pelos haitianos para diminuir as despesas em geral. Reunidos em grupos vivem em apartamentos ou casas alugadas, dividindo o valor do aluguel e outras despesas, visto que, individualmente, com o salário recebido não conseguiriam arcar com todas as despesas. Nas casas que possuem pátio os haitianos cultivam pequenas hortas, onde plantam além de hortaliças, feijão e também aipim, da mesma forma como faziam os primeiros imigrantes na região.

Após algum tempo, alguns imigrantes trouxeram seus familiares para morar na região, porém muitos continuam enviando dinheiro para seus parentes que permaneceram no Haiti. Algumas crianças haitianas já nasceram no Brasil, há em Presidente Getúlio cerca de dez crianças nascidas no país, o que possibilitou que seus pais se naturalizassem brasileiros. Até o presente momento não há registro de casamento entre brasileiros e haitianos em Presidente Getúlio, onde os casamentos ocorrem dentro do próprio grupo, sendo inclusive algumas cerimônias celebradas na Igreja Assembleia de Deus do município. Um desses casamentos, ocorrido em 14 de fevereiro de 2016, teve o vídeo da cerimônia postado no *facebook*, na página da Igreja, com a seguinte legenda “É uma honra para nos da igreja Assembleia de Deus em Presidente Getúlio poder celebrar este casamento deste casal Haitiano juntamente com o PB Host Frenzel e ev Gilobe. Obrigado Senhor”.⁹

O campo religioso pode apresentar caminhos promissores em relação a interação e isolamento social dos haitianos em Presidente Getúlio e outras localidades. Entre os dias 30 de outubro e 02 de novembro de 2013, a Secretaria de Direitos Humanos (SDH), vinculada ao poder executivo Federal, fez um diagnóstico dos migrantes que se encontravam no abrigo de Brasileia, no Acre. Foram aplicados 412 questionários sobre inúmeros temas, os quais revelaram que 85,2% dos imigrantes possuía nacionalidade haitiana, 14,3% eram senegaleses e 0,5% eram dominicanos. Em termos religiosos 37% diziam-se católicos, 44% (a maioria) declarou-se evangélico e 14%, por razões dedutíveis, os senegaleses, diziam seguir o islamismo. Chama a atenção que nenhum entrevistado disse seguir a religião vodu. A grande maioria possuía o equivalente ao ensino fundamental e médio, incompletos, 31% e 22% respectivamente, e apenas 2% possuía o ensino superior completo. Destes, 79% eram do sexo masculino e 21% eram mulheres (SECRETARIA DE DIREITOS HUMANOS, 2013).

Tendo em vista estes dados, a pesquisa realizada pela Secretaria de Assistência

9. Disponível em: <<https://www.facebook.com/adpresidentegetulio/?fref=ts>>, acesso 02/07/2016.

Social de Presidente Getúlio revelou informações próximas do diagnóstico feito pela Secretaria de Direitos Humanos. O grupo de haitianos radicados no município possui um número maior de indivíduos do sexo masculino, com média de idade de 33,9 anos, e com baixa escolaridade, em geral, o equivalente ao ensino fundamental incompleto.

No levantamento não se fez nenhuma análise específica sobre a religião dos haitianos. Sabe-se que no Brasil há um grande contingente de haitianos católicos e evangélicos, mas até o presente momento, não foi possível identificar as religiões de origem dos haitianos radicados em Presidente Getúlio. Através de uma observação preliminar, foi constatado que muitos frequentam a Igreja Assembleia de Deus. Não sabemos se a maioria emigrou para o Brasil já seguindo essa religião ou não. Conforme seus relatos alguns já praticavam essa religião no Haiti e trouxeram de lá a Bíblia e outros textos evangélicos, em *creole*, outros se dizem católicos não praticantes.

Em relação ao idioma haitiano cabe dizer que:

A língua crioula ou *creole*, refere-se a uma cultura distinta produzida como resultado do surgimento de duas ou mais culturas. O termo deriva originalmente do português *crioulo*, que significa “escravo criado no lar do senhor”. A palavra transformou-se em *criolli* no espanhol e *creole* no francês. Os *creoles* desenvolveram seus estilos próprios de culinária, música e língua. No contexto caribenho, o termo referia-se aos descendentes de europeus nascidos ou que viviam no Caribe. Também era usado para distinguir um escravo nascido nas Índias ocidentais de um africano. Os nascidos nas ilhas desenvolveram seu próprio dialeto, música e cultura, e a palavra *creole* passou a significar qualquer coisa recriada no Caribe (provavelmente uma ramificação do latim *creara*, de “criado originalmente”). Pratos, dialetos e formas artísticas muito particulares passaram a ser conhecidos como *creole*, o que denota algo muito positivo e original. Hoje em dia, o termo *creole* descreve qualidades cultivadas para uso local, exclusivas de grupos étnicos, especialmente no que diz respeito a linguagem e dialeto (CASHMORE, 2000, p. 152).

Visto isso, e ainda em relação a questão cultural, cabe dizer que dois aspectos chamam a atenção no diagnóstico realizado pela Secretaria de Assistência Social. Neste, alguns entrevistados relataram que gostariam de “participar de alguma religião” e “receber a visita de religiosos”, entretanto, não especificaram qual a sua religião e nem quais religiões gostariam de receber como visita, estariam com isso buscando integrarem-se socialmente, independente de suas crenças?

Por outro, lado o catolicismo e a religião vodu são as maiores religiões do Haiti, porém no município, até o momento apenas um haitiano evangélico foi identificado como ex-praticante do vodu. Também, não foram encontrados haitianos frequentando a Igreja católica, o que ocorre em outras regiões do Brasil, sendo inclusive a Igreja um

lugar de acolhimento destes imigrantes. Igualmente, não foram encontrados haitianos em outras religiões do município, como Testemunhas de Jeová, Igreja Luterana, espírita kardecista e Igreja Universal do Reino de Deus.

Em vista desse cenário, sempre que se fala em migrações, vale lembrar a consagrada pergunta: por que as pessoas migram? As razões para o fenômeno migratório são variadas, porém, no caso dos haitianos estes vieram para o Brasil em busca de trabalho e melhores condições de vida. Trata-se, portanto, de uma imigração laboral, segundo noção desenvolvida por Abdelmalek Sayad (1998). Porém, cabe referir que, em meio a esse contexto, o mercado de trabalho brasileiro explora os haitianos, como mão de obra barata e descartável, e não raramente, com poucos direitos trabalhistas empregados. Soma-se a esses problemas a questão do preconceito racial.

A característica de “imigração laboral” é observada em inúmeros relatos dos imigrantes haitianos, os quais em seus depoimentos mencionam terem vindo ao Brasil em busca de trabalho. Nesse sentido, um imigrante radicado em presidente Getúlio, relata que uma das maiores dificuldades enfrentadas pelos haitianos na região é a “falta de trabalho” (J.T., 2016, p. 02).¹⁰

Dessa forma, “os processos migratórios podem ser desencadeados por diversos fatores, contudo a questão econômica parece ser o principal motivo da imigração haitiana para o Brasil”, visto que, entre outras questões, “os imigrantes haitianos têm o compromisso de manter economicamente suas famílias” (BARBOSA, 2015, p. 111; 91). Notícias que amparam tal afirmação, relacionando haitianos e o mundo do trabalho são encontradas em grande quantidade em diferentes periódicos e meios de comunicação.¹¹

Conforme Lúcia Lippi de Oliveira, “a condição de imigrante se acopla, assim, à de estrangeiro. Isso significa se sentir e ser considerado como estrangeiro” A maioria dos imigrantes, “quase todos têm o sonho de retorno” (2002, p. 12.). Em relação a tal observação é pertinente mencionar que muitos haitianos possuem o desejo de permanecer no Brasil, de trazer para o país suas famílias, a fim de se estabelecer definitivamente no país, mas cabe perguntar até que ponto esse grupo de haitianos desejará permanecer na região, retornar para o Haiti ou buscar novos caminhos?

10. Alguns dos entrevistados para a presente pesquisa informaram que não gostariam de ter seus nomes citados, outros não assinaram o termo de cessão, dessa forma, optamos por utilizar apenas as iniciais dos nomes dos entrevistados.

11. “Em busca de trabalho, haitianos são maioria entre estrangeiros em Joinville”. Notícia publicada dia 1º de maio de 2015, disponível em <<http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2015/05/em-busca-de-trabalho-haitianos-sao-maioria-entre-estrangeiros-em-joinville.html>>, acesso 03/03/2016.

No texto “*Diáspora. Sentidos sociais e mobilidades haitianas*” (2015), o pesquisador haitiano Joseph Handerson, através de uma abordagem bastante profícua, ressalta os traços positivos da noção de diáspora para os haitianos e como essa condição foi naturalizada e incorporada na cultura e na sociedade haitiana. Estar fora do país de origem é uma ação positiva no caso haitiano, assim, diáspora “é ao mesmo tempo, uma construção ideológica e prática que modela a vida social das pessoas”, não corresponde apenas a lugares geográficos, “mas a um mundo idealizado e vivido” (HANDERSON, 2015, p. 70).

Conclusão

No entanto, se a percepção da vida na diáspora é vista como positiva, como bem demonstrou Handerson (2015), as condições de vida nem sempre correspondem as expectativas ou ao que é idealizado, sendo este o caso dos imigrantes radicados em Presidente Getúlio e outras cidades brasileiras.

De acordo com dados da Polícia Federal, entre 2011 e novembro de 2015, chegaram ao Brasil 65 mil haitianos. “Não há dados precisos sobre quantos haitianos vivam em Santa Catarina, mas as estimativas giram em torno de 6.000 pessoas”.¹² Contudo, a recessão econômica e a diminuição de postos de trabalho estão revelando, ou tornando mais nítidos, os problemas enfrentados pelos haitianos no Brasil. Muitos desejam trazer suas famílias, esposas e filhos, para o Brasil, afirmando, conforme observado, através dos relatos desses imigrantes, que não desejam retornar para o Haiti. Por outro lado, a falta de emprego e o preconceito racial faz com que esses imigrantes procurem outros caminhos, assim, muitos haitianos estão deixando o Brasil e, seguindo, principalmente, em direção ao Chile e Estados Unidos. Conforme Handerson (2015), muitos haitianos que estão no Brasil possuem parentes e amigos no Canadá, Estados Unidos e França (considerados como “grandes países” pelos haitianos), os quais os estimulam a migrar para lá.

Em “uma agência de viagens de Itajaí, as vendas de passagens nacionais para capital do Acre já representam 80% das vendas”. Um destes haitianos explicou os motivos de sua partida ao relatar “aqui tem muito preconceito e as pessoas me tratam

12. BAZZO, Gabriela. Haitianos enfrentam preconceito e abusos no Brasil. 30 jan. de 2016. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/brasil/noticias/haitianos-enfrentam-preconceito-e-abusos-no-brasil>>, acesso 16/09/2016.

muito, muito mal aqui no Brasil. E não tem muito trabalho”. Por fim, “a falta de oportunidade, a falta de emprego, o preconceito muito grande, em alguns casos, até ameaça de morte” é o que está “fazendo os haitianos saírem do Estado [de Santa Catarina]”, conta a turismóloga Francys Garib.¹³

Esse cenário é evidenciado através de inúmeras notícias, publicadas em diferentes meios de comunicação, por meio das quais é possível caracterizarmos a atual situação destes imigrantes - “Atraídos por uma ‘vida melhor’, haitianos dão de cara com preconceito e abusos no Brasil” (30/01/2016); “Negro é incomodo em Santa Catarina”: o que esta por trás da morte do haitiano Fetiere Sterlin” (23/10/2015) e “Retração econômica faz imigrantes haitianos deixarem Santa Catarina” (22/07/2016), a qual refere que “a decisão de deixar o país entre os haitianos não é apenas econômica: muitos relatam ter sofrido preconceito na região, e preferem buscar um novo caminho”.¹⁴

Os imigrantes haitianos foram recebidos no Brasil de forma muito distinta, quando comparado com grupos de imigrantes que os antecederam, os quais, em outra conjuntura histórica vieram para o Brasil, para ajudar a construir a nação. Os haitianos foram recebidos pelo Estado brasileiro por razões humanitárias em um contexto de afirmação do país no cenário político internacional, contudo, foram integrados no conjunto da sociedade brasileira como mão de obra acessível e de baixo custo, o que é observado através dos diversos relatos dos imigrantes que reclamam dos baixos salários, das condições de trabalho, moradia, transporte, da falta de oportunidades, violência e preconceito racial. Em meio ao arrefecimento da economia brasileira esses imigrantes passaram rapidamente de mão de obra barata e disponível à condição de indesejados.

E/imigrar impõe a necessidade de recomeçar, envolve perdas, permanentes e provisórias, mas envolve também a esperança na reconstrução de um futuro melhor, nem sempre alcançado. E, por vezes, o futuro, apresenta mais dificuldades do que conforto. Essa parece ser novamente a condição dos haitianos que vieram para o Brasil,

13. Com relatos de preconceito e falta de emprego, muitos haitianos deixam SC. 22/07/2016. Disponível em <<http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2016/07/preconceito-e-desemprego-fazem-haitianos-deixarem-sc-tratam-mal.html>>, acesso 17/09/2016.

14. BAZZO, Gabriela. “Atraídos por uma ‘vida melhor’, haitianos dão de cara com preconceito e abusos no Brasil”. Disponível em <http://www.brasilpost.com.br/2016/01/30/haitianos-no-brasil_n_9112172.html>; TORRES, Aline. “Negro é incomodo em Santa Catarina”: o que esta por trás da morte do haitiano Fetiere Sterlin. Disponível em <<http://www.diariodocentrodomundo.com.br/negro-e-incomodo-em-santa-catarina-o-que-esta-por-tras-da-morte-do-haitiano-fetiere-sterlin/>>; SPAUTZ, Dagmara. “Retração econômica faz imigrantes haitianos deixarem Santa Catarina”. Disponível em: <<http://dc.clicrbs.com.br/sc/noticias/de-ponto-a-ponto/noticia/2016/07/retracao-economica-faz-imigrantes-haitianos-deixarem-santa-catarina-6787062.html>>, sites acessados em 17/09/2016.

sendo assim pertinente tal estudo por parte dos historiadores. E, no caso da recente presença dos haitianos em Presidente Getúlio e em Santa Catarina, tudo indica que, talvez em breve, esta seja lembrada apenas como mais uma, entre outras histórias, através de algumas páginas versando sobre economia catarinense.

Referências

BARBOSA, Lorena Salete. *Imigrantes haitianos no Rio Grande do Sul: uma etnografia de sua inserção no contexto sociocultural brasileiro*. (Dissertação de Mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria/RS, 2015.

BARTEL, Carlos Eduardo. Manifestações de racismo e de intolerância no Brasil Contemporâneo. *História Unicap*, v.1, p. 104-118, 2014.

_____. Integração social dos Imigrantes haitianos no interior do Brasil: o caso de Presidente Getúlio/SC. In: *Ensino, Direito e Democracia: anais/XIII Encontro Estadual de História*. Organizadores: José Carlos da Silva Cardozo; et. al. Porto Alegre: ANPUH/RS, 2016. Disponível em <<http://www.eeh2016.anpuh-rs.org.br/site/anaiscomplementares>>, acesso 09/09/2016.

BAUMAN, Zygmunt. *A ética é possível num mundo de consumidores?* Tradução Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

CASHMORE, Ellis. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Summus, 2000.

GRANADA, Daniel; CASAROTO, Rosmari; MEJÍA, Margarita Gaviria. Negros diferentes: A imigração haitiana no Brasil no século XXI. In: *XII CONLAB – Congresso Luso Afro-Brasileiro*, Lisboa, 15 fev. 2015.

HANDERSON, Joseph, Handerson. Diáspora. Sentidos sociais e mobilidades haitianas. In: *Diásporas. Revista Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 51-78, jun. 2015.

H. F. Entrevista concedida para Maria Eduarda Eltermann Albano. Presidente Getúlio/SC, 06/04/2016. *Entrevista n. 01*, INSTITUTO FEDERAL CATARINENSE (IFC), Ibirama, 2016.

J. T. Entrevista concedida para Maria Eduarda Eltermann Albano. Presidente Getúlio/SC, 19/06/2016. *Entrevista n. 02*, INSTITUTO FEDERAL CATARINENSE (IFC), Ibirama, 2016.

LESSER, Jeffrey. *A Negociação da Identidade Nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

Levantamento Socioeconômico População Haitiana em Presidente Getúlio. SECRETARIA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL DE PRESIDENTE GETÚLIO, junho de 2014.

Migrações: Religiões e Espiritualidades

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *O Brasil dos imigrantes*. 2ª Ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

RICHTER, Klaus. *A sociedade colonizadora hanseática de 1897 e a colonização do interior de Blumenau e Joinville*. Florianópolis: Ed. da UFSC; Blumenau: Ed. da FURB, 1986.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.

SECRETARIA DE DIREITOS HUMANOS (SDH), Governo Federal. Resultado da Aplicação do Questionário sobre a Situação dos/as migrantes e/ou solicitantes de Refúgio no Abrigo de Brasileia/AC, Out./nov, 2013. Disponível em: <<http://www.haitiaqui.com/br/pesquisas>>, acesso 03/09/16.

LEGIONÁRIOS BRUMMER, IMIGRANTES ALEMÃES E SEUS DESCENDENTES NA GUERRA DO PARAGUAI: CONTRIBUIÇÃO MILITAR, MEMÓRIA E AFIRMAÇÃO DA CIDADANIA BRASILEIRA

Eduardo Henrique de Souza.¹

Neste artigo abordamos a participação dos legionários Brummer, imigrantes alemães e seus descendentes na Guerra do Paraguai (1864-1870), no que se refere à contribuição militar, construção de uma memória positiva sobre os seus feitos, e afirmação da cidadania brasileira. Para isto, analisamos relatos, cartas, e diários escritos pelos Brummer, imigrantes alemães e descendentes, tais como Carl Alexander Wichmann, Jakob Dick, Rudolph Schimmelpfennig von der Oye, Otto Stieher, Jacob Franzen e Pedro Werlang, além de notícias do jornal *Deutsche Zeitung*, que estão presentes na obra de Becker (1968). É importante destacar que o *Deutsche Zeitung* tinha à frente Karl von Koseritz², um dos maiores incentivadores da participação alemã no conflito, e que pode ser considerado elemento fundamental na construção de uma memória positiva sobre este fato, e na afirmação da cidadania brasileira dos legionários Brummer, imigrantes alemães e descendentes.

É importante destacar que muitos dos relatos expostos e analisados neste trabalho referem-se a situações incríveis, apresentando expressões que salientam a valentia e engenhosidade destes soldados. Estes relatos foram fundamentais para

¹ Graduado em História pelas Faculdades Integradas de Taquara (Faccat).

² Karl Julis Christian Adalbert Heinrich Ferdinand von koseritz nasceu em Dassau, capital do ducado de Anhalt, na Alemanha, em 03 de fevereiro de 1830, falecendo em Porto Alegre, em 30 de maio de 1890. Koseritz fazia parte de uma geração de intelectuais liberais, e teve que se retirar da Alemanha em virtude do fracasso das Revoluções liberais de 1848, das quais participou. Veio para o Brasil juntamente com os Brummer, como aprendiz de marinheiro. Ao chegar ao Rio de Janeiro, engajou-se no 2º Regimento de Artilharia da Legião Alemã, do qual desertou em 1852, em Rio Grande. Koseritz teve grande importância política e intelectual na província, tendo destaque o período entre 1864 e 1881, época em que esteve à frente do *Deutsch Zeitung*, jornal bissemanário, que é considerado o mais importante periódico de língua alemã da época.

compreendermos como estes indivíduos viam a sua participação no conflito, e como eles expunham esta visão para a coletividade. Além disto, são importantes na compreensão da construção de uma memória positiva, e da afirmação de um comportamento exemplar destes personagens.

A Guerra do Paraguai ocorreu entre 1864 e 1870, opondo o Paraguai à Tríplice Aliança, formada pelo Brasil, Argentina e Uruguai. Foi o maior conflito ocorrido na América do Sul, e o que mobilizou por mais tempo o Brasil, gerando o maior número de vítimas em nossa história. No que se refere aos personagens centrais deste estudo, podemos afirmar que a colonização alemã no Rio Grande do Sul iniciou-se em 1824, desenvolvendo-se um sistema de produção de alimentos baseado na pequena propriedade, capaz de abastecer a colônia, e demais regiões do Império, especialmente o Sudeste. Os legionários alemães Brummer³ foram trazidos ao Brasil para servirem ao Exército Brasileiro na Guerra contra Oribe e Rosas (1851-1852), no entanto, com o rápido desfecho do conflito, poucos guerrearam, cumprindo seus contratos de forma problemática, em virtude da baixa qualidade de muitos soldados, e da desorganização do governo brasileiro, que não possuía um plano de ação eficiente para estes militares, além de não lhes garantir as mínimas condições de sobrevivência.

Após o cumprimento do contrato com o governo brasileiro, muitos Brummer se fixaram na província do Rio Grande do Sul, principalmente na colônia alemã de São Leopoldo, onde enfrentaram o preconceito por parte da população, que os considerava mercenários. No entanto, muitos Brummer integraram-se na sociedade local, desempenhando importante papel na política, imprensa, educação, nas sociedades culturais, bem como na economia da região.

Sendo assim, podemos afirmar que optamos pela História Política voltada para os indivíduos comuns, e que leva em consideração a construção de uma memória positiva por parte dos Brummer, imigrantes alemães e descendentes. Além disto, acreditamos que a representação dava sentido ao mundo destes personagens, pois

³ Há a versão de que os brasileiros teriam batizado os soldados de Brummer, após observarem eles fazendo cálculos com a moeda “Brummer”. Flores (1997, p. 15) acrescenta outra versão sobre o termo, afirmando que “Brummer é tido como sinônimo de rezingão, ranzinza”. De acordo com Porto (1996) o termo Brummer refere-se ao fato de terem recebido seu primeiro pagamento em moeda de “cobre grande”. No entanto, também afirma que Brummer em alemão é “zumbidor”, “descontente murmurador” ou aquele que “está na prisão”. Sendo assim, Porto (1996) afirma que a origem do termo pode referir-se às reclamações oriundas dos atrasos dos soldos, ou pelo fato de que os primeiros legionários que apareceram nas colônias serem fugitivos das prisões.

através das estratégias simbólicas, construíram a sua identidade, e eram percebidos pela coletividade. Ao longo desta pesquisa foi realizada a interpretação de discursos, através da qual analisamos a relação entre a linguagem, pensamento e mundo destes indivíduos, levando em consideração suas articulações e historicidade.

1. O engajamento teuto-brasileiro após a irrupção da Guerra do Paraguai.

Com a irrupção da Guerra do Paraguai muitos Brummer, imigrantes alemães e descendentes, além de sociedades e comissões organizadas em São Leopoldo e Santa Cruz, se comprometeram a formar “Corpos de Defesa” compostos por voluntários de origem alemã. Inicialmente o governo brasileiro não permitiu a formação de Corpos de Defesa com voluntários de origem alemã, no entanto, após a invasão dos Blancos⁴ à Jaguarão, em 29 de janeiro de 1865, e da ameaça de invasão à Pelotas, o governo mudou de posição, e permitiu a formação de um Corpo de Defesa por Carl Alexander Wichmann. Posteriormente Franz Grauert, Carl Ferdinand Schneider, Peter Weber, Wilhelm von Reisswitz, e Carl Kammer também receberam autorização para formar novos corpos armados.

Em sua obra, Becker (1968) apresenta o requerimento do Brummer Carl Alexander Wichmann, que nos demonstra o quanto este personagem acreditava ser importante a sua participação, e a dos demais teuto-riograndenses no conflito. Wichmann⁵ escreveu:

Illmo e Excm^o Senhor Visconde de Camanú, Ministro da Guerra. Diz Carlos Alexandre Wichmann, Tenente reformado de Infantaria do Exército de sua Majestade Prussiana, Cavaleiro da Ordem da Águia Vermelha da Prússia, Condecorado com a Cruz de ferro de Schleswig_Holstein pelas campanhas de 1848_1850, e com a Medalha da Campanha do Uruguay pela de 1851_1852 etc., que vem respeitosamente requerer [...] a licença [...] para poder formar na Província do Rio Grande São Pedro do Sul um Corpo de Voluntarios Allemães no numero de pelo menos 600 praças, para operar na campanha que vae abrir-se com o Paraguay (WICHMANN, apud BECKER, 1968, p.41).

⁴ Fundado em 1836, no Uruguai, o Partido Blanco adotava uma política antiliberal, entrando em constantes atritos com o Império do Brasil. Insatisfeito com a política dos Blancos quanto aos súditos brasileiros instalados em território oriental, o Império do Brasil invadiu o Uruguai em setembro de 1864, tal atitude gerou descontentamento do presidente paraguaio Francisco Solano López, que em dezembro de 1864 invadiu o Brasil, deflagrando a Guerra do Paraguai.

⁵ Muitos dos relatos, notícias e diários expostos por Becker (1968) não contam com data.

Ao analisarmos este requerimento, percebemos que Wichmann salientou a sua experiência militar, as condecorações em Schleswig-Holstein⁶ e na Campanha contra Rosas (1851-1852), demonstrando que reunia os requisitos necessários para criar um Corpo Armado. Além disto, Wichmann acrescenta,

O numero de seus compatriotas, que desejam tomar parte na guerra contra o Paraguay, a qual lhes parece inevitável, já é assaz crescido, constando a maior parte de soldados já disciplinados, aguerridos e bem aclimatados, de maneira que hoje não se darão os inconvenientes que com as tropas allemães se deram na campanha do Uruguay de 1851-52.

O suplicante têm pois a robusta fé que o Corpo de Voluntários Allemães, nas atuais circunstâncias poderia prestar relevantíssimos serviços (WICHMANN, *apud* BECKER, 1968, p.42).

Em seu requerimento Wichmann afirmou que as circunstâncias levaram ao fracasso dos Brummer durante a Campanha contra Rosas, destacando que através da participação no conflito com o Paraguai, este grupo apagaria a imagem negativa que havia adquirido. Desta forma, Wichmann pretendia mostrar o valor de seu grupo, e o quanto poderiam ser importantes no combate aos paraguaios.

2. A organização da Guarda Nacional de São Leopoldo

Com a eclosão da Guerra do Paraguai, os guardas nacionais de São Leopoldo foram convocados e preparados para o conflito, partindo para o mesmo posteriormente. Segundo Bento (1976), a Guarda Nacional do município de São Leopoldo compunha-se da Seção de Infantaria, que a partir de dezembro de 1865 formou a 1º Companhia do Corpo Policial de Porto Alegre, e dos 11º e 12º Corpos de Cavalaria, que contavam com suas sedes em Sant'Ana e São Leopoldo respectivamente.

Entre 14 e 18 de outubro de 1865, o 12º Corpo de Cavalaria da Guarda Nacional partiu em direção ao Passo da Pátria, no Paraguai, onde chegou em 14 de julho de 1866. Quanto ao 11º Corpo da Guarda Nacional de Sant'Ana, Becker (1968) comenta que em novembro de 1865, os homens foram transferidos para Porto Alegre, e posteriormente, em 10 de dezembro este corpo embarcou no vapor Galgo, em direção à Rio Grande, de onde seguiu no dia 12 do mesmo mês para Montevideú. A Seção de Infantaria da Guarda Nacional de São Leopoldo foi reduzida a uma companhia, e incorporada ao

⁶ Em 1851, o deputado e capitão de engenheiros Sebastião Rego Barros foi incumbido de recrutar soldados para reforçar o Exército brasileiro, perante o iminente conflito contra Rosas. A missão de Barros coincidiu com a desmobilização do Exército organizado pelo ducado de Schleswig e o condado de Holstein diante da tentativa de anexação pela Dinamarca, iniciada em 1848. Foram recrutados 1800 soldados, que posteriormente ficaram conhecidos como Brummer.

Corpo Policial de Porto Alegre, partindo no final de dezembro em direção ao Paraguai, chegando ao Passo da Pátria em 01 de maio de 1866.

Ao falarmos sobre a convocação da Guarda Nacional de São Leopoldo, podemos analisar o relato de Jakob Dick, que afirmou o seguinte sobre o seu alistamento, antes dos 16 anos, “convocada a Guarda Nacional, gostei imensamente dêsse movimento colorido. No início achei muita graça naquilo. Mais tarde, porém perdi o entusiasmo e não cumpro com meus deveres. Como, naturalmente, não houve compreensão para com meus sentimentos fui, certa vez, prêso por 24 horas” (DICK, *apud* BECKER, 1968, p.157). Portanto, nota-se que inicialmente a guerra gerou mobilização popular, no entanto, com o passar do tempo, o ânimo esfriou, e muitos acabaram desertando, ou cometendo atos de indisciplina.

3. O Batalhão de Voluntários da Pátria nº. 33

Em maio de 1865, o presidente da Província, João Marcelino de Souza Gonzaga autorizou a formação do Batalhão de Voluntários da Pátria nº 33⁷, que deveria ser formado por voluntários de Porto Alegre e São Leopoldo, e que contaria com o alistamento de estrangeiros. O Brummer Carl Ferdinand Schneider foi designado a alistar voluntários de origem alemã em Porto Alegre e São Leopoldo, contanto com o apoio de Peter Weber. Além disto, Friedrich Wilhelm Fruherr von Reisswitz foi autorizado a alistar voluntários de origem alemã em Rio Pardo e Santa Cruz, assim como fizeram Carl Alexander Wichmann, Carl Kammer e Friedrich Wilhelm von Wedelstaedt em Pelotas e Bagé. O Batalhão de Voluntários da Pátria nº 33 embarcou para Rio Pardo no dia 13 de agosto, contando com pouco mais de 400 homens, de um total de 500 que o integravam, já que 20 homens foram cedidos para o Piquete Imperial, 44 ficaram na capital por motivo de doença, e 30 soldados haviam desertado.

4. A Bateria Alemã

Após a notícia da invasão paraguaia e da tomada de São Borja, no dia 17 de junho, rapidamente, em 19 de junho de 1865, o presidente da província, autorizou a

⁷ Após verificar a facilidade com a qual os paraguaios invadiram e venceram as batalhas no Mato Grosso e no Rio Grande do Sul, o governo imperial resolveu criar, em 07 de janeiro de 1865, os Voluntários da Pátria, onde poderiam alistar-se espontaneamente, cidadãos entre dezoito e cinquenta anos. O governo prometia gratificação de 300 mil réis quando dessem baixa no final da guerra, além de terras nas colônias militares e agrícolas.

formação de uma bateria de artilharia com voluntários alemães, sendo encarregado da tarefa Carl Ferdinand Schneider, que contou com o alistamento dos antigos Brummer, principalmente de Santa Cruz, Rio Pardo, Porto Alegre e São Leopoldo, utilizando para isto o *Deutsche Zeitung*. Schneider foi nomeado capitão da artilharia, sendo que vários soldados de origem alemã alistados no Batalhão de Voluntários da Pátria nº. 33, e do 12º Corpo de Cavalaria da Guarda Nacional, pediram transferência para a “Bateria Alemã”, para ficar sob o comando de oficiais alemães.

As primeiras baixas da “Bateria Alemã” ocorreram já nos preparativos para o conflito, no dia 02 de Setembro, Friedrich Jansen foi vitimado pela varíola, e em 31 de outubro o 2º Tenente Johann Hermann Adolph Fehse faleceu em consequência de um desarranjo no fígado. Sobre o sepultamento de Fehse, Becker afirma que

O corpo fôra conduzido [...] pela “Bateria Alemã”. Sobre o caixão estavam a espada, as luvas, o boné, as esporas e a almofada com as insígnias e condecorações do morto. [...] Os cantores da sociedade “Gesangverein”, da qual o falecido tinha sido presidente, cantaram durante as cerimônias do sepultamento”. (BECKER, 1968, p. 52)

Neste relato percebemos a valorização da trajetória militar do falecido, bem como seu papel no cultivo da cultura alemã, através da presidência em uma importante sociedade de canto. Becker prossegue

Carlos Von Koseritz proferiu a oração fúnebre, despedindo-se com palavras comovedoras de seu velho companheiro, que viera em 1851 com os Brummer e que fôra condecorado tanto com a “Cruz de Holstein⁸” como a “Medalha da Campanha no Uruguai”. [...] Koseritz, nessa sua despedida a um particular amigo, frisou, [...] que o Tenente Hermann Fehse não fôra só um “patriota alemão” [...] mas também um cidadão modelar em relação à sua segunda Pátria, pois, logo após a invasão paraguaia no Rio Grande do Sul, apresentou-se para defender o Brasil, e ingressou como Tenente na “Bateria Alemã”. (BECKER, 1968, p. 52)

Através deste relato, Becker (1968) busca demonstrar que os Brummer possuíam um sentimento de irmandade, e de valorização de sua trajetória militar na Europa, e na Campanha contra Rosas. Também podemos destacar, que amparando-se na fala de Koseritz, Becker (1968) destaca que a adesão de um imigrante ou descendente alemão na guerra, significava para o mesmo o engajamento em relação às questões da nova pátria.

Com o Cap. Schneider hospitalizado em virtude de um acidente durante uma salva de tiros, a bateria embarcou para o Paraguai no dia 23 de novembro, no vapor “São Paulo”, sob o comando do Brummer 1º tenente Wilhelm Von Reisswitz. De

⁸ Condecoração por serviços militares na guerra de Schleswig- Holstein contra a Dinamarca.

acordo com Becker (1968), no momento da partida, a Bateria contava com 80 voluntários, sendo que a maioria ostentava a “Cruz de Holstein” e a “Medalha da Campanha do Uruguai”.

5. Legionários Brummer, imigrantes alemães e seus descendentes na Guerra do Paraguai

Em 05 de abril de 1866, o General Osório ocupou a ilha da Redenção, no Rio Paraná, após isto, atravessou o Passo da Pátria, onde houve combate pela posse da lagoa de Estero Bellaco, no dia 02 de maio. Neste combate, a Bateria Alemã entrou na linha de fogo, estando na primeira linha, suscetível aos ataques paraguaios. No dia 24 de maio de 1866, os paraguaios atacaram as forças aliadas com 28.000 homens, e 40 peças de artilharia, no que ficou conhecido como Primeira Batalha de Tuiuti. De acordo com Becker (1968, p. 69), “nessa primeira batalha de Tuiuti o 1º Regimento de Artilharia, ao qual pertencia a “Bateria Alemã”, conduziu-se com especial bravura”. Um relato importante sobre a Primeira Batalha de Tuiuti, foi a carta do Tenente Rudolph Schimmelpfennig von der Oye, destinada a um amigo, e que será reproduzida na íntegra, tendo em vista o quanto elucida os leitores sobre a batalha.

Pelo meio-dia, quando nos preparávamos para avançar contra o inimigo, fomos atacados, derepente, pelo mesmo por todos os lados com uma veemência e tão inesperadamente que constituiu para nós uma surpresa completa. Lopes nos atacou com 16.000 homens de infantaria e cavalaria. A batalha foi iniciada pelo inimigo com um forte canhoneio, e quase não nos sobrou tempo para alcançar os nossos canhões e responder o fogo. Nessa altura a infantaria e cavalaria inimiga já lutavam corpo a corpo com os nossos batalhões de primeira linha e nós, o 1º Regimento de Artilharia Montada, estávamos a um tiro de distância. Agora começou uma carnificina terrível. Nossa infantaria foi rechaçada e procurou abrigo em nossas trincheiras. Foi quando coube a nós tomar a iniciativa (OYE, 1866 *apud* BECKER, 1968, p.71).

Em tal relato fica clara a surpresa dos soldados aliados com o feroz ataque paraguaio, havendo violenta luta que acabou em carnificina. Oye continua o seu relato, destacando a sua bravura e distinção

Todo o Regimento, a nossa Bateria incluída, pode orgulhar-se dos elogios recebidos através da Ordem do Dia por todos os comandantes. Minha modesta pessoa e o Quartel-mestre da nossa Bateria (Johann David Gemeirhard de Santa Cruz do Sul. N. do A) foram mencionados na referida Ordem do Dia, segundo a qual nos teríamos portado com bravura e distinção (OYE, 1866 *apud* BECKER, 1968, p.71).

Ao falar sobre a Batalha de Tuiuti, Jakob Dick afirmou que “a artilharia alemã, nesse dia, prestou inestimáveis serviços. Os alemães, que operavam os canhões, pertenciam quase todos aos que nós apelidamos de “Brummer”. Estes já haviam participado da guerra contra Rosas, mas nesse dia salvaram nossa causa (DICK, *apud* BECKER, 1968, p.160). Através deste relato, Dick procurou destacar a contribuição da Bateria Alemã no conflito, inclusive dos Brummer, que no conflito contra Rosas não conseguiram contribuir efetivamente.

Em julho de 1866 foram reunidos o 11º Corpo Provisório de Cavalaria da Guarda Nacional de Sant’Ana do Rio dos Sinos, e o 12º Corpo de São Leopoldo, que formaram o 1º Corpo de Caçadores a Cavalo. Este Corpo era formado principalmente por imigrantes alemães e descendentes, participando de grande parte dos combates, desde a tomada do forte de Curuzú, em 03 de Setembro de 1866, até o último combate, a Batalha de Cêrro-Corá, em 01 de março de 1870.

O Exército Brasileiro sofreu grande revés na Batalha de Curupaiti, travada em 21 de setembro de 1866, sendo que os soldados de origem alemã estavam na vanguarda do ataque, havendo muitos mortos e feridos. Após isto, as forças brasileiras tiveram que recuar para Curuzu, permanecendo ali durante quase um ano, onde sofreram com epidemias, principalmente a cólera.

A 2ª Batalha de Tuiuti foi uma das mais decisivas da guerra, e contou com participação dos Brummer, imigrantes alemães e descendentes. Segundo Doratioti (2002), no dia 03 de novembro de 1867, uma força paraguaia de 8 ou 9 mil combatentes atacou o acampamento em Tuiuti, sendo derrotada pelas forças brasileiras. Ao comentar sobre a atuação dos pontoneiros⁹ nesta batalha, Otto Stieher, um antigo Brummer que havia se tornado comerciante, e que acompanhava as tropas brasileiras no Paraguai, afirmou que “com somente 180 homens, barrou o caminho do inimigo. Bravamente entrou em combate (em sua maioria nossos moços alemães, pois “Alemão sabe trabalhar” (STIEHER, 1867 *apud* BECKER, 1968, p.93). Portanto, nota-se no relato de Stieher a valorização dos combatentes de origem alemã, relacionando a sua atuação no conflito com o trabalho, valor extremamente exaltado pela comunidade de origem alemã, no que se refere à sua prosperidade na região colonial, e que agora também era utilizado para referir-se à participação dos soldados desta origem na Guerra do Paraguai.

⁹ Corpo de engenharia responsável pela abertura de estradas e construção de pontes.

Segundo Becker (1968), o Corpo de Pontoneiros era formado majoritariamente por brasileiros de origem alemã de São Leopoldo, remanescentes do 1º e 2º Corpo de Cavalaria Montada da Guarda Nacional, sendo que durante a 2ª Batalha de Tuiuti, teria perdido 71 soldados e 11 oficiais, dos 180 que o constituíam. Jacob Franzen destaca em seu diário que o ataque paraguaio pegou as tropas brasileiras tão despreparadas, que não as derrotaram, pois entregaram-se ao saque, no quarteirão do comércio (FRANZEN, 1924 *apud* BECKER, 1968, p.153). Segundo o Capitão Pedro Werlang, “por ordem do Visconde de Pôrto Alegre êsse quarteirão foi por nós assaltado de baioneta calada enquanto os atrevidos paraguaios íam-se deixando imolar aos centos, ao lado de barricadas de açúcar e de barris de bebidas” (WERLANG, *apud* BECKER, 1968, p.132). Portanto, nota-se que faltavam recursos ao exército paraguaio, que recorria ao saque para sanar as suas dificuldades.

Ao avançar para o interior do Paraguai, a “Bateria Alemã” e os demais corpos que contavam com a participação de elementos de origem germânica passaram a enfrentar grandes dificuldades, sofrendo com as emboscadas do inimigo nas matas, e com a difícil tarefa de expulsar os paraguaios de Humaitá¹⁰. Após a ocupação de Humaitá, em 25 de julho de 1868, um dos maiores feitos brasileiros durante o conflito, Koseritz destacou que a contribuição dos combatentes de origem alemã na guerra representava com dignidade a reputação alemã, e era digna de orgulho, conforme fica claro no seguinte relato:

Os poucos alemães que acham-se no exército, desempenharam um papel tão destacado, que podemos olhar os nossos patrícios com verdadeiro orgulho. Representam êles, Paraguai a dentro, e no meio dos perigos da guerra com dignidade o nome e a reputação alemã (KOSERITZ, 1868 *apud* BECKER, 1968, p. 110).

No que se refere às últimas grandes batalhas ocorridas no conflito, o Capitão Pedro Werlang expõe detalhes da Batalha de Avaí (11/12/1868), afirmando que ao final, observava-se “que numa diminuta área de uns cem passos de comprimento por outro tanto de largura, o número de mortos era tal que chegavam a jazer uns por cima dos outros” (WERLANG, *apud* BECKER, 1968, p. 141). Nesta batalha, Werlang perdeu seu irmão Guilherme, morto com um tiro na cabeça.

No que se refere à Batalha de Lomas Valentinas ocorrida em 21/12/1868, Jakob Dick relata que o confronto estendeu-se por dois dias e duas noites, em uma disputa

¹⁰ Humaitá era um grande complexo militar, localizado em uma curva fechada do Rio Paraguai, e que possuía mais de oitenta canhões apontados para o rio, enquanto a face terrestre era protegida por cerca de 100 canhões.

intensa, ocorrendo fortes chuvas, sendo que os combates não cessaram, e os feridos tiveram que permanecer na chuva. Os soldados teuto-brasileiros foram fuzilados em massa, e de forma alguma podiam parar para comer ou beber, o que se modificou após a chegada de reforços (DICK, *apud* BECKER, 1968, p. 162-163). Werlang também expõe a situação com a qual se deparou no forte de Lomas Valentinas, afirmando que “foi com coração confrangido, mas também com profundo respeito que olhamos para o quadro que se nos apresentou no interior do forte. O chão estava revolvido pelas nossas granadas e coberto de cadáveres de homens, cavalos, bois, cachorros e outros animais” (WERLANG, *apud* BECKER, 1968, p.144). Solano López havia se entrincheirado em Lomas Valentinas, no entanto, após a batalha ele retirou-se para Cerro Leão.

Durante a perseguição à López, os soldados de origem alemã penetraram no território paraguaio, em ambientes inóspitos, onde havia dificuldades no fornecimento de viveres, além da falta de árvores frutíferas ou plantações de mandioca. Sobre a fome pela qual passaram, Jakob Dick comenta,

[...] em pouco tempo descobrimos que o coração duma palmeira, que por sorte aí existia, era comestível e assim aproveitamos. Dessa maneira vivemos por 20 dias [...] Também derrubamos árvores e do cerne delas produzimos farinha. [...] Em especial gostamos de uns caroços de uma palmeira espinhosa, que conseguimos apanhar com certa dificuldade. Mas nossos estômagos não agüentavam essa comida, dificultando, sobremaneira a digestão. Finalmente chegou uma pequena tropa de bois, mas êsses estavam tão magros que a tropa teve de ser ainda custodiada por militares [...] Desnecessário mencionar que não precisávamos laçar os bichos, que caíam sozinhos (DICK, *apud* BECKER, 1968, p.165-166).

Becker (1968) apresenta depoimento de Werlang, no qual este retrata as violências praticadas durante a caçada a Solano López, sendo comuns as pilhagens, e havendo a degola de prisioneiros, tendo em vista que durante a caçada, não havia como transportar ou manter em cárcere os mesmos. Solano López foi alcançado em Cerro Corá, onde foi morto em combate, no dia 1º de março de 1870, encerrando-se este conflito.

Após a morte de López, a guerra estava acabada, e os soldados passaram a ser transportados em direção ao Rio Grande do Sul. Grande parte dos Brummer, imigrantes alemães e descendentes retornaram do conflito integrando o 39º Batalhão de Voluntários da Pátria, que havia sido formado com os restos do 33º Batalhão de Voluntários, do Corpo Policial de Porto Alegre, dos 11º e 12º Corpos de Cavalaria da Guarda Nacional de Sant’Ana do Rio dos Sinos e de São Leopoldo, e de outros corpos

oriundos da região próxima à Porto Alegre. Tal batalhão era composto de cerca de 500 homens, sendo que um terço era de origem alemã.

Ao chegar à Porto Alegre, o 39º Batalhão foi recebido festivamente, com direito à tiros de canhão, bandas militares, e a presença do presidente da província, o Marechal Lima e Silva. Ao contrário do esperado, os ex-combatentes tiveram que esperar até o dia 6 de junho, ou seja, cerca de 40 dias, para dar baixa do serviço militar, já que a papelada referente ao que cada um deveria receber ainda estava no Paraguai. No dia 11 de junho os soldados de origem alemã deixaram a capital em direção a São Leopoldo, retornando aos seus lares, de onde haviam partido 05 anos atrás.

Bento (1976) destaca que foram poucos os sobreviventes da “Bateria Alemã”, sendo que segundo ele, retornaram apenas 449 soldados. De acordo com Becker (1968), estes soldados eram o resto de 09 corpos rio-grandenses, que ao partirem para a guerra, somavam mais de 4.000 homens. Quanto aos 400 praças do Batalhão de Voluntários da Pátria nr. 33 retornaram apenas 33 homens.

Neste sentido, Becker (1968) afirma que 500 soldados de origem alemã participaram da Guerra do Paraguai, o que corresponde a 0,5% do efetivo brasileiro, contribuição semelhante à de províncias como Goiás e Amazonas.

Conclusão

Durante a Guerra do Paraguai, a comunidade teuto-brasileira engajou-se no conflito, partilhando do entusiasmo inicial que a população brasileira exacerbava quanto ao intuito de expulsar o inimigo do território brasileiro, e proteger o país perante a ameaça guarani. Este grupo também partilhou do desânimo que apanhou a todos, em virtude da longa duração deste conflito, e da altíssima mortalidade decorrente das doenças, e violência.

Para os Brummer, a guerra serviu para apagar a imagem oriunda da inexpressiva contribuição dos mesmos durante a Campanha contra Rosas. Através da Guerra do Paraguai, estes homens procuraram demonstrar o seu valor, valentia, engenhosidade, construindo o discurso de valorização de suas identidades. Através do *Deutsche Zeitung*, Koseritz divulgou a contribuição dos Brummer, sendo assim, aqueles que um dia foram chamados de mercenários, passaram a ser vistos como defensores da pátria, e soldados valorosos.

Neste sentido, verifica-se que os Brummer, imigrantes alemães, e descendentes, construíram uma memória na qual exaltavam seus sacrifícios e feitos militares em favor do Brasil, destacando os seus atos como provas de sua inserção em sua nova pátria. Portanto, a participação de combatentes de origem alemã na Guerra do Paraguai, bem como a construção de uma memória relacionada a este fato, foram atitudes políticas adotadas por este grupo.

Os relatos sobre a participação dos Brummer, imigrantes alemães e descendentes na Guerra do Paraguai contribuíram na construção de uma memória destes indivíduos. Sabemos que uma leitura superficial apontaria que estes relatos revelam apenas o ufanismo destes personagens, no entanto, acreditamos que fazem parte de um discurso de valorização, importante na construção de uma memória positiva sobre os mesmos. Defendermos esta perspectiva, pois levamos em consideração os indivíduos envolvidos, o contexto em que estavam inseridos, e a sua história. Portanto, reconhecemos que as palavras carregam significados, demonstram demandas e intenções.

Na guerra, os Brummer reforçaram seus laços de pertencimento, através da exposição de sua memória para a coletividade, já que reivindicavam a valorização de seus atos pela sociedade. Isto não quer dizer que esta memória havia sido construída com este propósito, pois a memória é construída de forma consciente e inconsciente, sofre constantes transformações, e tem uma forte relação com o sentimento de identidade. Sendo assim, acredita-se que a memória produzida pelos Brummer, imigrantes alemães e descendentes está relacionada à imagem que eles tinham de si mesmos, e que eles buscavam demonstrar para a sociedade. Como a identidade é construída em relação ao outro, os combatentes teuto-brasileiros destacavam atitudes que lhes trouxessem credibilidade e valorização.

É interessante notar que a memória pode ser construída individualmente e coletivamente, sendo que Koseritz, que não participou da Guerra do Paraguai, foi um dos maiores responsáveis pela construção de uma memória referente à participação dos teuto-brasileiros na Guerra do Paraguai, já que ele fazia parte deste grupo, e mantinha grande proximidade com os Brummer.

Por outro lado, sabemos que a realidade é representada através de um processo de classificação, como podemos notar em nossos estudos, onde os personagens destacam seus atos heróicos, para fazer reconhecer uma identidade social baseada em valores como a honra, a valentia e o patriotismo, o que segundo os mesmos era natural,

tendo em vista que o povo de origem alemã era voltado ao trabalho. A representação está presente nos discursos, é constituída pelas palavras, ações, comportamentos, sendo construída de acordo com o grupo ou indivíduo que a forjou, como ocorreu com os personagens abordados neste estudo, que através de suas ações, demonstravam seus valores de grupo.

Através dos relatos sobre a participação na Guerra do Paraguai, os legionários Brummer, imigrantes alemães e descendentes relacionaram-se à ideia de que eram combatentes destemidos, engenhosos, e honrados, e que, portanto, eram cidadãos modelares, cumpridores de suas obrigações para com o Brasil. Sendo assim, utilizavam-se da dispersão e distorção das informações sobre o objeto representado, bem como a focalização em determinados aspectos referentes à sua participação na Guerra do Paraguai, enquanto o *Deutsche Zeitung* contribuía para a difusão desta imagem para o restante da sociedade.

Mais do que refletir sobre a contribuição de algumas centenas de soldados, em uma guerra que envolveu centenas de milhares, este estudo pretendeu demonstrar como os combatentes teuto-brasileiros perceberam a si mesmos neste conflito, o quanto os fatos ocorridos nestes cinco anos foram marcantes para eles, e proporcionaram a existência de um discurso de afirmação da cidadania brasileira, tendo em vista, que ao participar do conflito, estes combatentes acreditavam estar defendendo a sua nova pátria. Portanto, em um dos momentos mais dramáticos da história brasileira, os Brummer, imigrantes alemães e descendentes, construíram um discurso de valorização de suas identidades, e afirmaram a sua cidadania brasileira perante toda a sociedade.

Referências

- AZÉMA, Jean-Pierre. A guerra. In: RÉMOND, René. *Por uma história política*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.p. 401-439.
- BECKER, Klaus. *Alemães e descendentes do Rio Grande do Sul na Guerra do Paraguai*. Canoas: Hilgert & Filhos Ltda., 1968.
- BENTO, Cláudio Moreira. *Estrangeiros e descendentes na história militar do Rio Grande do Sul (1635 a 1870)*. Porto Alegre: A Nação/DAC/SEC, 1976.
- CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: a história entre incertezas e a inquietude*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- DORATIOTO, Francisco Fernando Monteoliva. *Maldita Guerra: nova história da Guerra do Paraguai*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

- DORATIOTO, Francisco Fernando Monteoliva. *O conflito com o Paraguai: a Grande Guerra do Brasil*. São Paulo: Ática, 1996.
- FLORES, Hilda Agnes Hübner. Prefácio. In: LENZ, Cristóvão; SCHÄFER, Henrique; SCHNACK, Jorge Júlio. *Memórias de Brummer*. Porto Alegre: EST, 1997. p. 7-10.
- JODELET, Denise. Representações Sociais: um domínio em expansão. In JODELET, Denise (Org.) *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001 p.18-44.
- LENZ, Cristóvão; SCHÄFER, Henrique; SCHNACK, Jorge Júlio. *Memórias de Brummer*. Porto Alegre: EST, 1997.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- POLLACK, Michael. Memória, e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p.200-215, 1992.
- POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- PORTO, Aurelio. A “Guarda Nacional” e os “Brummers”. In: PORTO, Aurelio. *O trabalho alemão no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro_ Editor, 1996. p. 191-203.
- PORTO, Aurelio. Na Guerra do Paraguai. In: PORTO, Aurelio. *O trabalho alemão no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro_ Editor, 1996. p. 203-211.
- RÉMOND, René. Do político. In: RÉMOND, René. *Por uma história política*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 441-450.

A IMIGRAÇÃO POLONESA E AS PRÁTICAS AGRÍCOLAS NO SÉCULO XIX: UMA ABORDAGEM AMBIENTAL

Fabiana Carla Guarez¹

Resumo: Neste presente trabalho pretende-se analisar um fragmento dos processos migratórios do final do século XIX e início do XX, de forma específica dos grupos imigrantes poloneses que chegam ao sul brasileiro. No intuito de observar esta temática a luz de novas perspectivas é que parte-se de uma abordagem histórica ambiental do processo migratório buscando problematizar a partir da interpretação de dois discursos, o grau de conservadorismo e de flexibilização das práticas agrícolas destes indivíduos. Neste sentido propôs-se dialogar através das fontes publicadas nos Anais da Comunidade Polonesa, que somam um montante de quatorze publicações a partir da década de 1970. Para este recorte pode-se dialogar através de duas tipologias de fontes: Cartas de Imigrantes recém estabelecidos no Brasil enviadas a seus familiares na Polônia, e alguns recortes das memórias de Estanislau Klobukowski. Ambas estão disponíveis em dois dos XIV volumes dos Anais da Comunidade Brasileiro-Polonesas. Das fontes inquiridas pode-se extrair dois momentos, o primeiro em que o imaginário e a projeção deste passa a se dar no âmbito biológico, grande parte dos relatos encontrados nas cartas estavam totalmente voltado para a reprodução do plantio de vegetais que já eram cultivados no ambiente de origem. O segundo pode ser vislumbrado num período posterior onde a manutenção dos costumes agrícolas passa a ser flexibilizado e substituído pelas práticas dos caboclos.

Palavras-chave. Migrações, Poloneses, História Ambiental

1. História Ambiental & experiência imigrante: um pequeno percurso historiográfico

Os processos migratórios vêm sendo analisados pela história desde longa data. Não se pode crer que, por este motivo, as fontes e questionamentos à esses eventos encontram-se exauridas. Como afirma João Klug (2011), “(...) *o assunto em foco continua sendo uma mina que não se esgotou*”(p.13). Porém, nos estudos já realizados, em sua grande maioria, a natureza nada mais é que um cenário para a atuação do seu personagem principal: os homens e mulheres de um tempo pretérito. A história ambiental possibilita problematizar esta relação homem/natureza dentro das temáticas da mobilidade humana, eliminando a passividade do ambiente a ação humana, trazendo esta abordagem à luz de novas perspectivas. Tal qual aponta Donald Worster (2008), um dos autores clássicos da história ambiental, “*esta nova história rejeita a suposição*

¹ Discente do mestrado no Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, sob a orientação do Prof. Dr. João Klug. Membro do Laboratório de Imigração, migração e História Ambiental - LABIMHA.

comum de que a experiência humana tem sido isenta de constrangimentos naturais". Deste modo, o ambiente passa a ser vislumbrado enquanto agente histórico (p.61).

Tratando desses grupos étnicos e da expansão biológica desempenhada com êxito pelo europeu, Alfred Crosby (1993) reitera o sucesso das 'neo-europas' a partir da implantação de espécies vegetais alienígenas nesses novos territórios (p. 154). Na mesma temática Diogo Cabral aponta que, "*(...) transplantados de um lugar para outro, eles trazem consigo um conjunto de regras de uso, que deve ser observado, mas também pode ser modificado. Essas regras derivam tanto dos processos prévios de domesticação como dos atributos biológicos dos organismos e das espécies*" (2014, p. 134). Compreende-se então que outro elemento além do ambiente receptivo e o homem sofrem alterações, induzidas ou voluntárias. Para isso pode-se considerar a introdução de vegetais exóticos pelos imigrantes, justificando a permanência de certas culturas agrícolas.

No sentido de sustentar esta abordagem podemos elencar alguns trabalhos que se utilizam da análise ambiental na verificação dos processos migratórios. A respeito dessa produção historiográfica podemos citar o trabalho de Manoel Teixeira dos Santos (2004), onde analisa a interação do imigrante de origem germânica na região de Santa Catarina. Santos afirma que,

A vida no "novo ambiente" necessitava de alguns ajustes nos costumes e consequentemente nos significados e conceitos trazidos da Europa pelos colonos. Não poderíamos afirmar que os imigrantes adaptaram-se (com seu modo de vida europeu) na floresta da forma como a encontraram em sua chegada. A dita adaptação ocorreu através de ajustes em suas "bagagens de significados" aliadas às transformações ocorridas na floresta ao longo da ocupação pelos colonos. (SANTOS, 2004 p.71)

Compreende-se nesta acepção que apesar de tratar-se de grupos étnicos distintos que tiveram diferentes motivações para deslocar-se, a condição do alemão bem como a do polonês é de imigrante. Se compactuarmos com este aspecto é possível dialogar com a historiografia, pois o local de origem e a experiência agrária destes indivíduos na Europa é diversa.

Em perspectiva semelhante no caminho de compor este levante bibliográfico, Eunice Sueli Nodari (2010) aponta para a apropriação do ambiente pelo imigrante europeu a partir do papel desempenhado com a instalação de empresas madeireiras no oeste de Santa Catarina. Novamente, Nodari, juntamente com Miguel Munstock Xavier de Carvalho (2010) discorrem, por um lado, sobre o estabelecimento dos imigrantes

européus e a forma com que estes reorganizam o ambiente; de outro, os impactos ambientais resultantes desse processo de adequação do ambiente.

Em suma os trabalhos que se atêm a análise ambiental da imigração dialogam com aspectos comuns além da condição do próprio indivíduo. Na maioria dos textos pode-se notar uma preocupação em abordar a relação deste colono com a floresta a ser vencida, deixando clara a maneira com que cada grupo interage com o ambiente. Do mesmo modo também propõe Paulo Afonso Zarth (2012) a respeito dos impactos no planalto gaúcho a partir da chegada do imigrante alemão.

Especificamente na região do Paraná e nas políticas colonizadoras da região, Marcos Nestor Stein analisa o fomento da produção agrícola do estado a partir das colônias de emigrantes. Ressalta para a introdução da espécie vegetal do trigo e, através de relatórios de província, examina o percurso do aumento da produção deste cereal com o intuito de suprir as demandas locais. Segundo o autor, a transformação do ambiente ocorre em prol de um projeto 'civilizatório' decorrente do aumento da produção alimentícia deste ambiente histórico (STEIN, 2015 p. 112).

Partindo da premissa de que cada grupo humano estabelece diferentes relações com o ambiente, no presente trabalho compreende-se que as transformações ocorridas nas práticas de subsistência de determinadas populações levam a compreensão do processo migratório e seus impactos, tanto para os imigrantes quanto para o ambiente, local em que a cultura agrícola sofre adequações. A partir desta compreensão, Donald Worster (2008) aponta um dos objetivos recorrentes da história ambiental: "*(...) grande parte da história ambiental se dedica a examinar as mudanças voluntárias ou forçadas nos modos de subsistência e as suas implicações para as pessoas e para a terra*" (p.48). Deste modo, as práticas de subsistência desempenhadas pelos imigrantes na transformação do ambiente histórico colonial tornam-se alvo da investigação por sugerir uma questão-problema.

No momento em que história ambiental tornou-se o campo de observação para se analisar as práticas agrícolas do imigrante polonês atento aos distintos encadeamentos com o ambiente, pode-se observar a construção de dois discursos sobre processos migratórios no Brasil que exemplificavam formas distintas de observação. O primeiro, uma das obras de Ruy Wachowicz, apresenta um estudo clássico no que se refere à imigração polonesa, especificamente na região do Paraná. Aborda vários aspectos do processo migratório cercado por fontes que, à época, inovaram no sentido

de apresentar um novo caminho aos estudos da imigração polonesa (indo além da composição populacional daqueles indivíduos a partir de dados demográficos, fruto de outras teses de Wachowicz).

Em seu livro *O camponês Polonês* (1981), o historiador versa sobre os antecedentes da partida na Polônia tanto no que tange as condições políticas e econômicas, quanto as condições sociais daqueles indivíduos. Reconstitui certas intenções e características que hoje são observadas a partir de outras perspectivas teórico-metodológicas.

O segundo autor que se propôs a tecer considerações sobre a imigração no Brasil foi Leo Waibel (1949), geógrafo alemão que esteve no Brasil durante o período de 1940 a 1950 e que contribuiu sobremaneira na constituição da geografia agrária brasileira (DUTRA, 2011 p.9). No Brasil, Waibel depara-se com uma situação agrária fruto do estabelecimento dos imigrantes, em que "(...) especialmente nas áreas montanhosas, de povoamento antigo e nas regiões remotas, muitos colonos alemães, italianos, polacos e ucranios tornaram-se verdadeiros "caboclos" (WAIBEL, 1949, p.255). Esse discurso a respeito do imigrante está relacionado, ao que alvitra o autor, numa forma de assimilação tanto no estilo de vida quanto nas práticas agrícolas de indígenas e caboclos da terra.

Nessas considerações a respeito da agricultura do pioneirismo é que ambos, Waibel e Wachowicz, abordam o grau de desenvolvimento agrário deste imigrante. No que diz respeito a Waibel, seus apontamentos são que, de forma geral, dos grupos étnicos encontrados no sul do país (o que incluía alemães italianos e 'eslavos') possuíam técnicas agrárias primitivas (WAIBEL, 1949, p.183). Wachowicz, ao posicionar-se especificamente em relação aos poloneses na região do estado do Paraná, afirma nas considerações finais que o polonês manifestava "(...) o seu conservadorismo, inclusive na agricultura". (WACHOWICZ, 1981, p.140) Esse conservadorismo ao qual o autor se refere, seria a dificuldade em abandonar certas técnicas de plantio, bem como os vegetais a serem cultivados.

A partir destas duas perspectivas surge a necessidade de buscar – se é que ele existe – um eixo de equilíbrio entre a adoção de novas técnicas e culturas agrícolas e a continuidade de outras a partir da experiência agrária europeia.

2. Erva-mate ou centeio? Por que não os dois!

Foram analisados três documentos específicos que fazem parte de um conjunto de Anais da comunidade Polonesa. No quarto volume publicado também no ano de 1971, contém as recordações de viagem de Stanislaw Klobukowski. No início temos, pois, um esboço biográfico de Klobukowski que foi retirado de um dos trabalhos de Pawel Nikodem. Nesta obra, os oito capítulos são dedicados exclusivamente a publicação das memórias de Klobukowski sobre as expedições realizadas nas colônias polonesas do Brasil. A expedição que levou o autor ao Brasil foi decorrente do conhecimento teórico dos problemas da emigração apresentados pela revista científica 'Revista da Emigração' (1892), da qual Klobukowski foi um dos fundadores. Os relatos apresentados são minuciosos, redigidos no período de 1895 a 1897, tempo que durou sua viagem aos três estados da região sul.

No sétimo volume, publicado em 1973, apresenta aos leitores mais um relato da expedição realizada ao Brasil e Argentina por Antônio Hempel. Esta expedição de cunho científico trouxe ainda outros indivíduos a analisar o problema imigratório. Foram destas viagens que surge a "Revista da Emigração", citada no volume IV. Neste relato podem ser observadas várias cidades que abrigaram colonos, bem como suas respectivas colônias. Este relato possui aspectos interessantes à esta análise pois oferece informações a respeito das práticas agrícolas de cada região. Dispõe também de uma diversidade de fontes indicadas ao final da obra. Num total de 34 fontes de origens distintas são sugeridas, bem como uma prévia de seu conteúdo e os arquivos onde estas encontram-se. Entre eles: Arquivo Público do Estado do Paraná, Arquivo Nacional, Câmara Municipal de Curitiba, Sociedade Amigos de Brusque e o Instituto Histórico Geográfico e Etnográfico Paranaense.

No oitavo volume estão disponíveis 60 cartas de emigrantes poloneses que chegaram ao Brasil durante o período da chamada "febre brasileira" de 1889 a 1891. Trazem como informação: o número da carta; local de origem; data; remetente; destino; e destinatário. Vale dizer que estas missivas foram transcritas e publicadas em polonês pelo historiador Marcin Kula e traduzidas para o português por Francisco Dranka, um dos idealizadores das comemorações do centenário da imigração polonesa no Paraná. Estas foram emitidas de vários estados, tais: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro.

O conteúdo dessas cartas varia bastante de caso para caso: por conta da religiosidade desses imigrantes todas as cartas contém profissões de fé, em geral a maioria delas faz um relato minucioso sobre a viagem de navio, com algumas instruções sobre o trajeto para os parentes que possam vir, e uma descrição do ambiente e das atividades que já desempenham ou desejam fazê-lo com a terra recém adquirida.

Esta documentação já foi utilizada por outros autores mas com abordagens muito diferentes. Ruy Wachowicz (1981) essas missivas a partir de perspectivas da história social e cultural, enaltecendo as dificuldades no traslado e as preocupações religiosas. Também Marcos Justos Tramontini (2005) realiza um estudo que toma com base o conteúdo das cartas e, a partir delas, quais são as expectativas da ascendência econômico-social do colono polonês. Porém, sob a égide da história ambiental, há muitas lacunas quanto as minúcias e indícios acerca das práticas agrícolas do imigrante polonês que ainda não foram exploradas.

Uma das experiências relatadas na carta de Antonio Czerwinski (31)² denota expectativa de que este ambiente fosse realmente capaz de abrigar todas as culturas vegetais de que se fazia uso em sua terra natal. Na condição de recém chegados, e de acordo com as cartas analisadas, os colonos poloneses projetavam o ambiente de sua terra de origem para o Brasil. Segundo o que Czerwinski acreditava,

todos poderíamos sustentar-nos nessa enorme área de terra, porque aqui é possível fazer a colheita 2 vezes ao ano. Podem trazer consigo sementes: centeio, trigo, feijão da roça e da horta, trigo preto, alface, pepinos, salsinha, batata salsa, alho, maçã, pêras, ameixas, toda espécie de ervas que se encontram na Polônia. (VOLUME VIII, p.40)

Débora Bendocchi Alves (2003) que também faz uso de cartas de imigrantes alemães que trabalhavam nas fazendas de café em São Paulo, entre 1852 e 1853, aborda as questões que se referem a 'verdade' subjetiva contida nesse tipo de documentação. Alves chama atenção para a possibilidade de manipulação das informações veiculadas nas cartas que utiliza, porém afirma que,

o que deveríamos levar em conta não é se as missivas eram ou não fontes fidedignas, mas sim que são documentos que, como os demais, devem ser tratados criticamente e que, em geral, acusam um alto grau de “veracidade subjetiva”, isto é, descrevem experiências individuais que estão ligadas à personalidade do escritor da carta, do seu grau de escolarização, do seu nível social e da vivência que teve no seu novo habitat (ALVES, 2003, p.164).

² As cartas disponíveis nos Anais estão numeradas de 1 a 60. Informar sua numeração facilita o encontro da mesma.

Não somente no que se refere às cartas, mas também a outros tipos de fontes que correspondam a escrita de si, como os relatos de viagens e expedições científicas das quais serão abordadas neste trabalho. Levando em conta esses cuidados metodológicos frente a este tipo específico de fonte, fez-se necessário atentar aos indícios que conduzam a experiência agrária destes indivíduos, principalmente no que se refere às técnicas agrícolas ou de transformação do ambiente já realizadas.

O que compete à problematização nas fontes não é a veracidade das informações, e sim compreender que estas foram produzidas em dado momento histórico, por agentes históricos distintos. Através dessa perspectiva esses atores sociais responsáveis por relatar suas memórias, informar seus parentes das situações encontradas nesta nova terra bem como seus desafios perante as hostilidades de suas trajetórias deixam evidências das possibilidades de ressignificação do ambiente, bem como a transformação da paisagem colonial de acordo com suas experiências agrícolas.

Na carta de Mateus Lesinski (49) pode-se detectar não somente a tentativa de perpetuação de sua cultura agrícola, mas também a idealização de uma terra de providência:

Se vier, peço-te que leves consigo roupa, também de cama, sapatos, panelas de ferro, as melhores, sementes de tudo o que puder, beterraba, salsa, alface, pepino, ervilha, cebola para semear, porque a terra que estamos para receber é muito produtiva em que tudo cresce. É muito difícil conseguir sementes porque estamos longe da cidade, por isso peço-te encarecidamente que traga tudo o que puder e julgar necessário para a lavoura e também verduras. (VOLUME VIII, p.67)

Pode ser elencado como contraponto ao discurso encontrado nas missivas dos imigrantes recém chegados o relato de um importante viajante que dedicou-se aos problemas da imigração no Brasil. Stanislaw Klobukowski esteve no Brasil visitando as colônias polonesas entre 1895-1897. (CITAR OS ANAIS) em seus relatos durante a expedição encontramos vários momentos onde Klobukowski dedica-se às questões agrícolas, em um deles afirma que os colonos

Cultivam centeio feijão preto milho e verduras europeias quando obtém sementes. A produção agrícola seria bem maior se os preços fossem mais conservadores. Em verdade não compensa ao colono dispendar esforços neste sentido, pois a erva-mate traz melhores resultados. (VOLUME IV, p.76)

Este relato permite a compreensão da adição de práticas agrícolas nativas que tornam o conservacionismo admitido pelo discurso de Wachowicz mais flexíveis após o estabelecimento dos colonos. Ainda que Klobukowski, polonês de pátria, faça questão

de sinalizar que o consumo de *verduras europeias* ocorre sempre que encontradas as sementes, é inegável afirmar que os colonos ao entrarem em contato tanto com o mundo biológico e o que ele oferece, quanto com a cultura agrícola dos colonos ocorre uma aculturação de práticas agrícolas em geral.

No sentido de elucidar as práticas agrícolas que sofreram certa flexibilização, Marcos Gerhardt (2015) dedica-se a relevância do extrativismo da erva mate na região sul do Brasil, e de maneira especial o envolvimento dos colonos nessa atividade. Gerhardt reforça que "(...) *Com a colonização, o ambiente foi transformado, a terra privatizada, novas paisagens foram construídas e animais e plantas que antes predominavam nos ecossistemas florestais perderam seu habitat*". Por este ângulo é importante ressaltar a introdução de outras espécies vegetais e animais bem como o processo de adequação ao ambiente. Perceber o processo migratório através da história ambiental torna-se um objeto fecundo para a problemática relacional entre a esfera humana e não humana. (p.249)

Não somente o que se planta, mas como se planta. Além da aquisição de novas espécies vegetais, os colonos ainda desempenham a coivara, prática comum aos caboclos. Em inúmeros momentos no relatório de viagem de Antônio Hempel, também integrante da comissão polonesa que visitou o Brasil em busca das condições de imigração (1895-1897), pode-se encontrar o relato de clareiras abertas na mata e nelas plantações de trigo, centeio e outros cereais em meio a fumaça das queimadas.

Pululam canteiros de centeio, batata e repolho. A terra está em reparo. Nesse trabalho engaja-se a família inteira. Desbastam a terra para o plantio de milho que será lançado à terra em outubro. Abre-se um buracinho no solo e ali são depositados os grãos em meio às cinzas. (VOLUME VII, p.63)

Tendo em vista que a historiografia mais difundida durante o século XX, referente às populações migratórias, aponta que os colonos encontravam-se inseridos em condições decadentes e repletos de privações morais e físicas. Considerações mais recentes diferem dessas características defendendo a interação entre caboclos e as populações emigrantes, adaptando seus conhecimentos e práticas agrícolas na transformação da paisagem colonial. (GERHARDT, 2015, p 258).

Apesar de ser uma análise ainda superficial deste processo, já pode-se delinear algumas constatações. As fontes disponíveis para esta pesquisa são infindáveis e todo esforço em contemplá-las posteriormente será realizado para obter respostas da

documentação. Muito embora dos 8 volumes disponíveis sejam apresentados somente pequenos relatos de 3 deles, a noção de um amálgama no plano biofísico é evidente.

O que cabe responder para esta análise é em que proporção essa aculturação, tanto biológica quanto de técnicas agrícolas, ocorre. Cabe ainda delimitar geograficamente o campo de interação entre colonos e caboclos, pois atentando a essa exigência metodológica, os resultados serão ainda mais contundentes.

Bibliografia

ALVES Debora B. Cartas de imigrantes como fonte para o historiador: Rio de Janeiro –Turíngia (1852-1853), *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 23, nº 45, 2003. pp. 155-184.

AZEVEDO, Francisca N. de. Ao sol toda carta é farol. IN: GOMES, Ângela de Castro (Org.). *Escrita de si, escrita da história*. . v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, Rio de Janeiro: Editora FGV pp. 206-212.

BURKE, Peter *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo : Editora da UNESP , 1997.

CABRAL, Diogo, *Na Presença da Floresta: Mata atlântica e história colonial* Rio de Janeiro: Garamond/FAPERJ, 2014.

CROSBY, Alfred. *Imperialismo Ecológico: a expansão biológica da Europa: 900-1900*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

DUTRA Alves, Flamarion; RENETE Ferreira, Enéas HISTÓRIA DA GEOGRAFIA AGRÁRIA BRASILEIRA: Pierre Monbeig e Leo Waibel Mercator - *Revista de Geografia da UFC*, vol. 10, núm. 22, maio-agosto, 2011, pp. 87-102 Universidade Federal do Ceará Fortaleza, Brasil (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273619427007>) Acessado em 17/09/15.

GERHARDT, Marcos. Colonização e extrativismo IN: NEUMANN, Rosane M. & TEDESCO, João C. (Orgs) *Colonos, colônias e colonizadores: Aspectos da territorialização agrária no sul do Brasil*, Porto Alegre: Letra & Vida, 2015. pp. 246-273.

KLUG, João. Introdução ao Dossiê, *Tempos Históricos*, Dossiê: História e Natureza, v.15 nº2 2º semestre/2011. pp. 13-14.

TRAMONTINI, Marcos J. Cartas de poloneses no Brasil, *Literatura y Lingüística*, n. 16 Universidad Católica Silva Henríquez Santiago, Chile 2005. pp. 135-151.

NEUMANN, Rosane M. Colonização e exclusão: lavradores nacionais e colonos no complexo colonial da colonizadora Meyer (Planalto Rio-Grandense, 1897-1932) *Tempos Históricos*, Dossiê: História Agrária. v. 16, n°2, 2° semestre 2012. pp. 303-328.

NODARI, Eunice S. CARVALHO, Miguel M. X. de, *Os colonos europeus e a floresta araucária no médio vale do Iguaçu*, 04/07/2010. Disponível em : ([http://www.historiaambiental.org/os-colonos-europeus-e-a-floresta-de-araucaria-no-medio-vale-do-iguacu/.](http://www.historiaambiental.org/os-colonos-europeus-e-a-floresta-de-araucaria-no-medio-vale-do-iguacu/)) Acesso em : 17/07/2015.

NODARI, Eunice S. Um olhar sobre o oeste de Santa Catarina sob o viés da história ambiental, *História: Debates e tendências* v.9 n°1 jan/jul 2010 pp.136-150.

PADUA, José A. Bases teóricas da história ambiental. *Estudos Avançados*, São Paulo, v24, n. 68, 2010.

SANTOS, Manoel T. dos, *Vida e trabalho na floresta: Uma análise da interação entre imigrantes e a floresta nas colônias do vale do Itajaí e norte de Santa Catarina durante a segunda metade do século XIX*, (Dissertação em História) Universidade Estadual de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

STEIN, Marcos N. Empreendimentos de colonização no Paraná: políticas de imigração e colônias agrícolas. IN: NEUMANN, Rosane M & TEDESCO, João C. (Orgs) *Colonos, Colônias e Colonizadoras: Aspectos da territorialização agrária no sul do Brasil*. Porto Alegre: Letra & Vida 2015. pp. 97-113.

WACHOWICZ, Ruy, *O camponês polonês no Brasil*, Curitiba, Fundação Cultural, Casa Romário Martins, 1981.

WAIBEL, Leo. Princípios da Colonização Européia no Sul do Brasil. *Revista Brasileira de Geografia*, v, 11, n° 2, abril/julho 1949. pp. 159-222.

WORSTER, Donald. *Transformaciones de la Tierra*, Montevideo: CLAES, Coscoroba Ediciones, 2008.

ZARTH, Paulo A. Agricultura e Impactos Ambientais no Planalto do Rio Grande do Sul, IN: NODARI, Eunice & KLUG, João. *História Ambiental e Migrações*, São Leopoldo: Oikos, 2012 pp. 54-76.

POLONESES E IDENTIDADE ÉTNICO-CULTURAL NO BRASIL: RETRATOS DE UMA SITUAÇÃO MIGRATÓRIA DE DIÁSPORA?

Fabiana Regina da Silva - UFSM
fabianareginadasilva@yahoo.com.br

Jorge Luiz da Cunha – UFSM
Jlcunha11@yahoo.com.br

Apoio: CAPES/DS

Resumo: A proposta a ser desenvolvida neste trabalho visa pensar na imigração polonesa no Brasil e a identidade étnico-cultural dos brasileiros da ascendência polonesa associada à situação migratória de Diáspora, e seus desdobramentos na contemporaneidade. Exploramos o tema em uma pesquisa bibliográfica que busca representações de identidade étnico-cultural, presentes nas obras de estudiosos da imigração polonesa como Gluchowski (2005), Rodycz (2011), Stawinski (1976), Gardolinski (1956), entre outros, além, da análise de aportes como as redes sociais/facebook/páginas da comunidade brasileiro-polonesa na *web*, entre elas, a Página da Representação da Comunidade Brasileiro-Polonesa no Brasil – *Braspol*. Entre nosso aporte teórico, destacamos Hall (2003, 2006) e Haesbaert (2005, p. 43), para quem, em uma situação migratória de diáspora importa “o peso da dimensão simbólica”. O olhar da pesquisa está amparado no viés da História Cultural, a partir do entendimento de que tudo está interligado e nada pode ser visto a parte da dinâmica social, “as discussões econômicas, políticas e culturais, necessariamente coincidem” (BURKE, 1992).

Introdução

Nosso envolvimento com o tema situa-se a partir do Projeto de Tese em andamento no Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal de Santa Maria, na Linha de Pesquisa *Cultura, Migrações e Trabalho*. Assim, percebemos que a historiografia da inserção imigrantista no Brasil entre os séculos 19 e 20 (durante a chamada *febre brasileira* a partir de 1890), aponta que o contingente populacional emigrante que deixa a Polônia entrando como imigrante no Brasil, na comparação quantitativa aos demais de origem europeia, é reconhecido como um dos mais representativos no período, perdendo apenas, para o número de alemães e italianos, fato esse, que prova a necessidade de se ampliar os estudos ligados ao grupo, uma vez que, ainda permanece em menor relevância, embora, a historiografia também nos indica que

nos últimos anos o grupo tenha recebido importante atenção, com estudos facilitados para pesquisadores, os mais diversos, principalmente, a partir da tradução de importantes obras como *Os Poloneses no Brasil*, de Kasimierz Gluchowski em 2005.

O estudo deste grupo nos tem levado a perceber a complexidade das migrações e das delimitações étnico-culturais-identitárias, nesse caso, muito ligadas a algumas definições referenciadas em função de uma resistência à *russificação* e a *germanização* ainda na Polônia dividida da fase migratória; estas são trazidas com os migrantes para as regiões de colonização e inserção imigrantista no Brasil e em outros países de destino. Tais definições são praticadas e reconfiguradas ainda na contemporaneidade em um processo que não se dá de forma isolada, mas na dialética social, na tradução cultural, procedem aí, redes transnacionais de Diásporas.

Neste sentido, pensando este grupo e a sua identificação étnico-cultural, nossa proposta é instigar também a discussão em torno da categoria Diáspora enquanto situação migratória. Exploramos tal possibilidade em um olhar amparado no viés da História Cultural, quando, tudo está interligado e nada pode ser visto a parte da dinâmica social, “as discussões econômicas, políticas e culturais, necessariamente coincidem” (BURKE, 1992). Para esta pesquisa, partimos de uma pesquisa bibliográfica sobre o tema e as categorias mencionadas.

1. Identidade étnico-cultural Polono-Brasileira

Identificar-se polonês no Brasil ou polono-brasileiro é em nosso entendimento, dentre suas definições identitárias mediadas pela cultura, em algum momento aderir ao Grupo Étnico e suas significações, estas, já hibridizadas e traduzidas no contexto brasileiro e nos processos sociais transnacionais dados em sua dialética. A hibridização a partir de Burke (2013), que a reconhece como as trocas culturais dadas nos encontros, nas interações culturais¹ e em situações como de diáspora. O autor também vai desenvolver em suas teorias relacionadas a estes processos de intercâmbio cultural, na obra *A Tradução Cultural*, do ano de 2009, o conceito de tradução cultural, que, tomamos a partir dele, como um duplo processo de “descontextualização e recontextualização”, um processo que implica “negociação”, “envolvendo perdas e

¹ Peter Burke (2013, p.16), destaca seu entendimento de cultura “em um sentido razoavelmente amplo de forma a incluir atitudes, mentalidades e valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e resrepresentações”.

renúncias e deixando o caminho aberto para uma renegociação” dos significantes culturais em vários âmbitos, e na vida cotidiana (BURKE, 2009, p. 14-17).

A identidade étnica e o Grupo Étnico se constituem permeados pelas questões anteriormente discutidas. O segundo é para Brumer (1994, p. 30), “uma forma de organização social (que configura os modos de auto-atribuição e de atribuição pelos outros da identidade étnica)”. Já Barth (1969) destaca que “Grupo Étnico é aquele que compartilha os valores culturais fundamentais, constitui um campo de comunicação e de interação com os seus membros, identificando-se e sendo identificado pelos outros”. Porém, “não como algo acabado em si, mas em contínuo aperfeiçoamento e transformação, que visa à organização social, processos identitários, não algo “constituído, naturalizado”” (KREUTZ & LUCHESE, 2011, p. 183-184).

A identidade que aí frutifica, conforme Woodward (2000, p. 9 - 10), “é relacional”, ainda, sua construção “é tanto simbólica quanto social”, com o que concorda Berguer & Luckmann (1985, p. 228), para quem, “A identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais”. São muitas as variáveis, os embates, os interesses em jogo na definição de identidades.

Utilizo o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para assumarmos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”(HALL, 2000, p.11).

No caso das identidades étnicas, os estudos em relação à etnicidade emergem diferentes abordagens e seus potenciais para além da raça e pertencimento nacional, são construções contemporâneas, desenvolvidas no século 20, nas Teorias da Etnicidade. Entre as abordagens que tratam da etnicidade como um recurso identitário, está a abordagem instrumentalista. Para Poutignat & Streiff- Fenart (2011, p. 96), “esta abordagem compreende, contudo, muitas variantes nas quais a ênfase é colocada ora nos fins e nas estratégias individuais, ora nas lutas de poder coletivas”. Para os autores, visando a essa perspectiva, a etnicidade é uma solidariedade que se dá entre “grupos de interesse”. Conforme Seyferth (2011, p. 56), “a etnicidade é um fenômeno empiricamente muito variado, mas as abordagens mais instrumentais a apresentam como um recurso social, político e cultural para diferentes grupos étnicos e de *status*” (SEYFERTH 2011, p.56).

2. Situação migratória de Diáspora.

A concepção de diáspora está para a idéia de dispersão, conforme Haesbaert (2005) vinculada ao significado da palavra grega *speiro*, é inspirada primordialmente na diáspora judaica (dispersão de judeus pela Europa, expulsos da Palestina pelo Imperador Adriano e proibidos de entrar em Jerusalém). Conforme Hagger (2010, p. 56), “Todos os judeus da Diáspora viam a Palestina – sua terra natal, a Terra de Israel – como centro de sua religião e de sua vida cultural”. O povo judeu tem sua trajetória ligada à mobilidade migratória tendo em vista as constantes perseguições sofridas em relação às definições culturais, ideológicas e simbólicas. Assim, marcadamente, até os anos 1980, o termo diáspora, e sua utilização, esteve mais restrito aos judeus.

A partir daí, conforme o estudioso do tema, o pesquisador da área da Geografia, Rogério Haesbaert (2000), ao lançar olhares mais atentos para o multiculturalismo, diversidade cultural e étnico-racial no campo das ciências sociais, seu uso passa a ser revisto e ampliado, podendo estar relacionado a situações migratórias de outros grupos.

No caso da situação migratória de Diáspora, esta não se resume somente a mobilidade territorial, são muitas as variáveis envolvidas. Para Haesbart (2005, p. 35), o território significa “enraizamento e estabilidade”, “seja o concreto e a materialidade”, que, quando das migrações, é “substituído pelos fluxos imateriais e pelas redes” em “processo de desterritorialização”, “no que se refere à identidade do migrante, leva à formação de espaços característicos”. Para o autor, “Entre estes espaços, encontramos as “redes regionais” e as “redes transnacionais” ou de “diásporas” consideradas aqui formas fundamentais de reterritorialização dos migrantes, ambas fortemente marcadas por laços de identidade cultural”.

Para Haesbaert (2005, p. 95)

[...] os membros da diáspora não estão “desterritorializados”, mas territorializados de forma muito mais complexa do que a manifestada pelas territorialidades tradicionais uniescalares e bem demarcadas. O território da diáspora é um território múltiplo, tanto no sentido de coexistirem diferentes formas territoriais justapostas quanto no sentido de serem vivenciados diferentes territórios simultaneamente. Assim ele se estende desde o “gueto” ou o bairro mais fechado [...] até os Estado-nação ou a região de origem e os territórios articulados em rede com outros grupos em diferentes países.

Em situação migratória de diáspora, os vínculos ao nacional são geralmente mais simbólicos. A coesão social ancorada na etnicidade, neste caso, seria o ponto fundamentador da “diáspora”, pois, para Haesbart (2005, p. 40), “A força da identidade entre muitos grupos migrantes é um dos principais fatores responsáveis pela coesão mantida pelo grupo, mesmo longe de seu território de origem”, processos de reterritorialização a partir de outras bases que não materiais, físicas. Para Haesbaert (2005, p. 43) em uma situação migratória de diáspora importa “o peso da dimensão simbólica”. São constituições viabilizadas em organizações de caráter cultural, religioso, político, vinculatorio.

Para Bruneau (1995, p. 8), o conceito de diáspora deve incorporar “a consciência e o fato de reivindicar uma identidade étnica ou nacional; a existência de uma organização política, religiosa ou cultural do grupo disperso (riqueza da vida associativa); a existência de contatos de diversas formas, reais ou imaginárias, com o território ou o país de origem”. As características acordam com Haesbaert (2000, p.48) que ao delimitá-las em um processo migratório classificado enquanto diáspora destaca os seguintes pontos:

- uma origem a partir de catástrofes, conflitos ou crises muito agudas;
- uma forte organização dos grupos dispersos em forma de rede;
- uma longa duração dos vínculos (várias gerações) na dispersão;
- uma identidade étnica ou nacional reivindicada pelo grupo (consciência identitária, mesmo quando integrados e aculturados – mas jamais assimilados);
- uma organização política, econômica, religiosa ou cultural (manifestando, assim, uma rica vida associativa);
- contatos reais ou imaginários com o território ou país de origem (que se transforma em um espaço de referência identitária).

3. Imigração polonesa no Brasil, identidade étnica e nacionalismo: situação migratória de Diáspora.

Pensar a situação migratória de polono-brasileiros² desvela a necessidade de maior aprofundamento às diferenças desta emigração e quais os rumos tomados pelos

² Definir quem pertence à comunidade polonesa no Brasil não é uma tarefa simples ou que pode ser elaborada com clareza estatística, pois o maior número de emigrantes que saiu da Polônia, o fez quando ela não estava em condição de Estado Nacional (até 1919), mas dividida entre Prússia, Áustria e Rússia. Muitos são poloneses, mas imigrados como russos ou alemães e vice-versa. Conforme Weber & Wenczenowicz (2012, p. 2) “Essa condição histórica deixa os estudiosos da imigração polonesa dos séculos XIX e XX com a espinhosa tarefa de distinguir entre poloneses, lituanos, pomeranos, ucranianos, rutenos e eslavos, além de sondar, entre os números dos imigrantes alemães, russos e de outros grupos, porcentagens que corresponderiam a imigrantes etnicamente poloneses”. Isso se associa, ainda, ao fato de que, quando da reunificação e da instalação do consulado em Curitiba no ano de 1920, o aviso para o

imigrantes poloneses no Brasil nas regiões de colonização e inserção imigrantista durante os séculos 19 e 20. A presença polonesa é percebida pela historiografia com maior destaque quantitativo em regiões principalmente ao sul do Brasil, nos estados do Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina, ocupadas também por ítalo-brasileiros³ e teuto-brasileiros, embora, tenham tido importante representação de sua presença também na Bahia, Mato Grosso, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, entre outros estados. O período mencionado retrata fase de uma migração contingencialmente mais ampla destes europeus para o Brasil, embora, Gluchowski (2005) e, também Gardolinski (1956) façam alusão ao fato de que já nos séculos 17 e 18 já aportavam no Brasil alguns engenheiros e soldados poloneses.

Alguns estudiosos poloneses⁴ trazem à tona, indícios de uma situação migratória de diáspora, fazendo referências como: *comunidade polonesa* no Brasil, *comunidade polonesa* no Canadá, na Argentina... Buscamos aqui aprofundar esta possibilidade interpretativa de situação migratória, embasados nas teorias já discutidas, e, considerando fatores como a dispersão por países como o Brasil, Canadá, Argentina, Estados Unidos, entre outros, fruto de uma realidade de crise política, cultural e econômica, de fuga das condições de submissão encontradas na Polônia do período, com o território geográfico tripartido entre Prússia, Áustria e Rússia, com uma trajetória de dominação sob os diferentes jugos e domínios que se estendia já a mais de cem anos. Assim, uma emigração que foge da *germanização* e *russificação* e das imposições da igreja ortodoxa russa, mantendo, no caso do Brasil, e também de outros destinos escolhidos, coesão social de grupo étnico. Conforme Gardolinski (1956, p. 10):

Os emigrantes poloneses fugiam de seu país, com a esperança de que a situação iria melhorar, e então, poderiam regressar aos seus lares. É por essa razão que, a maior parte, não se distanciava muito da pátria; acomodava-se nos países vizinhos até o momento propício, para regressar mais facilmente. As nações preferidas para um refúgio temporário eram as seguintes: França,

registro de poloneses que emigraram para o Brasil não chegou a todas as distantes colônias, prejudicando, assim, a contabilização de tais números (TOMACHESKI, 2014). Porém, pela pesquisa estar voltada para o viés qualitativo, e, embasados nas Teorias da Etnicidade, partimos do critério do pertencimento ao grupo étnico (BARTH, 1969). Para Poutignat & Streiff-Fenart (2011, p. 41; 45), os grupos étnicos “são nações potenciais, situadas em um estágio preliminar da formação da consciência nacional”.

³ Imigrantes advindos do recorte territorial do Continente Europeu na época definido como Península Itálica, responsável pelo envio de um dos maiores contingentes populacionais durante os séculos 19 e 20. Posteriormente, esse recorte passa a ser a hoje Itália. Desta forma, optamos por usar a atual definição ao tratar desses, de modo a facilitar a localização geográfica e definição étnico-racial do leitor.

⁴ Pesquisadores poloneses com publicações na Revista *Polonicus* e pesquisas publicizadas nas Mesas Redondas do *Simpósio Internacional de Estudos Eslavos/2016*, entre eles, a Professora Dra. Karolina Bielenin-Lencowska, da Universidade de Varsóvia na Polônia.

Bélgica, Suíça, Itália, Inglaterra, e, somente mais tarde, os Estados Unidos. Houve época em que foram suprimidas as liberdades e sufocadas todas as atividades patrióticas. Então *a imigração passava a desempenhar no exterior um papel ativo e importante na preservação de todas as tradições e sentimentos religiosos, morais e culturais* deste heroico povo.

A dispersão de poloneses por diferentes países pode ser associada ao fator “interpolaridade das relações”, pois, dimensionando as características geográficas das diásporas, Haesbart (2005, p. 42), menciona que “a dispersão da diáspora em vários Estados/situações econômicas pelo mundo pode ser vista como um recurso, o migrante em diáspora podendo usufruir desta dispersão tanto para recorrer a outros membros em momentos de crise quanto para a expansão de seus negócios”. Assim, a dispersão pode ser uma saída importante para exercer as estratégias não possíveis no contexto de dominação.

No caso da Polônia, sua divisão, fruto do imperialismo e do colonialismo que culminariam na Primeira Guerra Mundial, as condições do campo eram de exploração⁵ semifeudal, com perseguições étnicas, religiosas, políticas e culturais, tornou-a não conformada no *status* de Estado-Nação moderno, definido por Hobsbawm (2011), para ele, as definições étnico-culturais, estariam sustentando um nacionalismo, já que, não possuíam um Estado territorial moderno para legarem seu pertencimento nacional.

O processo de formação da consciência nacional estava ligado ao sentimento de distinção religiosa, linguística, cultural, e étnica, que, com o correr do tempo, mostrou-se mais forte face aos ocupantes do que entre os grupos antagônicos. O esforço educativo levado a cabo no seio das famílias, nas paróquias e nas escolas, reforçadas pela *solidariedade despertada pela política do invasor*⁶, foi fato positivo para a formação da consciência nacional... os poloneses preservaram a sua identidade, apesar de não possuírem estado próprio, servirem em exército, aprenderem em escolas a trabalharem em repartições dos ocupantes (JAN KIENIEWIC, *apud* IAROCHINSKI, 2000, p. 23).

Neste sentido, ainda na Polônia dividida, ou, posteriormente ao inserir-se nos novos locais como imigrantes, a partir dos grupos étnicos, estes sujeitos aderem a uma conformação de nacionalismo. Nesse sentido, acordamos com Anderson (2008, p. 32), para quem, o nacionalismo está alinhado aos sistemas culturais, e, não unicamente a partir de definições políticas e/ou religiosas, a partir dos quais, a nação é “uma comunidade política imaginada”, com uma “narrativa de identidade” (ANDERSON,

⁵ A obra de Ruy Wachowicz (1981) discorre sobre as condições de servidão na Polônia dividida e a necessidade de emigrar.

⁶ A parte do excerto textual por nós destacada em itálico, relacionada à solidariedade do invasor, é verificada somente nas regiões de ocupação austríaca, não sendo assim percebida nas demais regiões, onde, os processos de *despolonização* não foram brandos.

2008, p. 279). Para Hall (2006, p. 47), pensamos as culturas nacionais como *comunidades imaginadas*, assim, o autor destaca que “No mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural”. Então, os grupos étnicos “são nações potenciais, situadas em um estágio preliminar da formação da consciência nacional” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 41; 45).

As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos “*identificar*”, constroem identidades. Esses sentidos são contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas (HALL, 2006, p. 51).

Destarte, embora não houvesse uma demarcação territorial-geográfica situando a Polônia como país independente e autônomo, a identidade cultural nacional é carregada por estes sujeitos que pertencem a esta *comunidade imaginada* embasada em definições como: ideias progressistas e liberais, vertente católica, um legado étnico-cultural configurado na Polônia dividida, mas com referências ainda anteriores, e, fortalecido em resistência aos processos de submissão, carregadas pelos seus emigrantes aos destinos escolhidos. Conforme Gardolinski (1956, p.11),

Enquanto os cidadãos mais pacatos sofriam amargamente, e em silêncio, o jugo estranho, os mais ativos, nobres e inteligentes, não conformados com as injustiças e a tirania, *buscavam novos horizontes, para continuar a luta pela liberdade! E é por este motivo que, as elites e as classes mais cultas, eram forçadas a buscar refúgio nos países vizinhos.*

Para Haesbaert (2005, p. 44) na diáspora “A vivência desta multiterritorialidade pode ser um importante recurso para a reinserção ou reinclusão social dos migrantes”. Para o autor, “Somente aqueles que tiverem acesso às várias escalas de ordenamento territorial do mundo serão capazes de sobreviver com mais dignidade”. Neste sentido, se alia proveitosamente aos processos de resistência.

A resistência é fortalecida pela possibilidade das múltiplas identidades no contexto da migração, uma vez que a etnicidade pode ser instrumentalizada de modo a acioná-la em ligação ao grupo em momentos propícios. Para Hall (2003, p. 27) “Na situação da diáspora, as identidades tornam-se múltiplas”, e podem definir-se com duplo pertencimento, ou até múltiplo. Para Seyferth (2005, p. 22) “As identidades com hífen, que remetem ao duplo pertencimento”, são exemplo de conciliação de categorias múltiplas de identificação. Dentre as possíveis identificações, podemos mencionar a identificação étnico-cultural mais abrangente e comum: polono-brasileira, católica romana em sua grande maioria, mas, em meio ao grupo também estão, componentes dos

povos eslavos como os ucranianos, judeus, russos, alemães e a filiação grego-católica, católica ortodoxa, judaica, luterana...

Na já mencionada abordagem instrumentalista, percebemos, que as motivações da mobilização da identidade étnica efetivadas em escolhas como o pertencimento nacional ligado a uma cultura que se desenha com representações simbólicas e discursivas, em processos de resistência à dominação e imposição religiosa, cultural e/ou política, é uma característica da situação migratória de diáspora. Esse apego ao pertencimento nacional, cultura e religiosidade se acentua com as crises sofridas na Polônia, tanto econômicas quanto políticas, e o início das migrações, ligando-se aí a apropriação de significações à existência.

O agenciamento da vertente religiosa no caso da crise política de dominação foi parte das tramas étnicas que mantiveram ativa a consciência nacionalista na Polônia. Para Hobsbawm (2011, p. 141-142), “a aliança entre o nacionalismo e a religião é óbvia o suficiente, especialmente na Irlanda e na Polônia”. A Polônia foi batizada em 966 estabelecendo aí, íntima relação com Roma e o catolicismo, relação da qual, intencionalmente, lembra este ano em diversos meios de divulgação da comunidade *polônica*, seus 1050 anos. Entre os poloneses o catolicismo sempre esteve muito presente, com importante papel, encontrando no Brasil condições favoráveis neste sentido. Na diáspora, essa polarização era efetivada de formas diversas por lideranças polonesas emigradas, entre eles, intelectuais, ex-combatentes⁷, políticos e religiosos, configuravam a *polonidade* em condições adversas em um “contexto dado de relações interétnicas” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p.141).

Após a reunificação da Polônia, durante a I Guerra Mundial, obras como *Os Poloneses no Brasil* de Kasimierz Gluchowski são lançadas em 1924. Sendo ele, entre outros, uma figura política e intelectual articuladora na diáspora e na reunificação polonesa, atuando no exército polonês, como jornalista nos Estados Unidos e Canadá, e como cônsul da Polônia em Curitiba a partir de 1919. Na presente obra, assumindo-se parte do grupo, em uma auto-atribuição identitária, o autor destaca o seguinte:

No momento histórico em que, juntamente com o renascimento de nossa nacionalidade, estamos enveredando por novos caminhos, quando o pensamento político polonês deve ampliar os seus horizontes, quando a bandeira polonesa surge nos mares e nos oceanos, *é tempo de pensar seriamente nos milhões afastados do tronco materno, espalhados pelo vasto*

⁷ Conforme Weber (2015, p. 258) os ex-combatentes congregavam a partir de periódicos políticos como o *swit* “um semanário político avançado”.

mundo; é tempo de fazer um balanço da nossa força nesse campo, de nos orientarmos quanto ao material de que dispomos, de avaliar o valor das áreas para onde até agora se dirigiu a nossa emigração, de lhe apontar finalmente novos caminhos, de conformidade com nosso interesse nacional político e econômico. [...] o que fazer com os milhões que já vivem distantes da Terra-Mãe, construindo novas sociedades, mas desejando permanecer poloneses [...] (GLUCHOWSKI, 2005, p. 25).

Para Bruneau (2003, p. 7-43), a diáspora forja um vínculo entre grupos mesmo em distantes e diferentes lugares, mantendo as relações entre eles e estabelecendo uma identidade comum, ligações que podem definir-se como família, comunidade, religiosos, laços sócio-políticos e econômicos, memória compartilhada de uma catástrofe, trauma sofrido por membros da diáspora ou seus antepassados. Para o autor, a diáspora tem um capital simbólico e ‘iconográfico’ que permite superar o obstáculo da distância.

A mobilidade espacial/territorial, no caso da saída de poloneses do território por eles compreendido como Polônia mesmo em situação de dominação e a vinda para o Brasil traz consigo uma gama de variáveis envolvidas em uma mobilidade como a migração, que não é apenas geográfico-territorial. Para Bruneau (2004) as diásporas conferem relações transnacionais. Para Haesbaert (2005, p. 95) a dispersão da Diáspora “Aparentemente um problema, a dispersão espacial acaba funcionando como um recurso estratégico, na medida em que, dependendo das condições econômicas e políticas, pode-se se recorrer a outros membros da diáspora em diferentes países do mundo”.

Neste sentido, no intuito de preservar a identidade cultural na diáspora, pós-reunificação, são empreendidas ações como a presença do consulado, o fortalecimento das instituições educacionais e religiosas Vicentinas⁸, a criação de clubes e da União das Sociedades Escolares Polonesas *Kultura* (político-ideológica) e *Oswiata* (católica), com o intuito de orientar os processos educacionais escolares nos estados em que a imigração polonesa fazia-se presente, embasados em percepções educacionais da Polônia e da educação polonesa, entre outras ações. Atitudes materializadas para que a ligação identitária não viesse a perecer.

Durante a primeira metade do século 20, tais articulações se davam de forma concreta e intensa nas Sociedades Escolares Étnicas polono-brasileiras – iniciativas particulares de educação escolar, empreendidas a partir do grupo étnico em regiões de

⁸ Ligadas a Congregação São Vicente de Paulo.

colonização e de inserção imigrantista e migrante, dispersas pelo país. Referindo-se a estas, o pesquisador do tema Lúcio Kreutz (2001, p. 123) afirma que “a educação e a escola são um campo propício para se perceber a afirmação dos processos identitários e os estranhamentos e as tensões decorrentes da relação entre culturas”. No contexto social da escola se processam memórias e identidades. Com o que corrobora Gluchowski (2005, p. 149) quando destaca que “a escola polonesa é o único fundamento de um trabalho sistemático pela manutenção do *polonismo* no Brasil”. Neste sentido ensinar cultura e História da Polônia sempre esteve dentre os objetivos das suas representações institucionais, dentre elas, as escolares.

Alguns empecilhos para a emergência da identidade étnico-cultural polono-brasileira foram encontrados no período da nacionalização e nacionalização compulsória de 1938, quando, as ações previstas pelo Estado Novo de Getúlio Vargas, restringiam práticas culturais, como a atuação das Sociedades Escolares Étnicas, clubes, línguas estrangeiras, circulação de jornais e periódicos do grupo em língua polonesa, entre outras questões.

Porém, na contemporaneidade, o envolvimento com a temática de pesquisa tem nos levado a acompanhar as diferentes ações, divulgadas tanto em meios impressos, quanto, radiofônicos e comunitários, mas, principalmente nas mídias digitais, em *sites* e espaços de redes sociais como o *facebook*. Assim, percebemos que a comunidade polonesa no Brasil tem travado uma constante atividade de revitalização em relação aos processos de identidade étnico-cultural polono-brasileira, de uma rede na diáspora a partir de laços simbólicos, econômicos e/ou políticos, viabilizados em grande medida pelas tecnologias digitais e de comunicação. Processos identitários por vezes frutificados de um enquadramento a partir de resquícios de presença e usos do passado, em soma, com escolhas, entrelaçamentos e representações contemporâneas, na busca por reavivar, criar e reeditar significações culturais, tendo em vista a “importância social e política das representações” (CATROGA, 2015, p. 74).

Dentre tais ações, podemos destacar a revitalização de associações, sociedades e clubes culturais em diferentes estados e regiões do país, em maior número no sul do país, nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, entre estas, a Sociedade Águia Branca em Rio Grande – RS, Sociedade Polônia em Porto Alegre - RS, Sociedade *Tadeusz Kosciuszko* em Curitiba – PR, entre outras, além, de organizações como a Representação da Comunidade Brasileiro-Polonesa no Brasil –

Braspol, ambas, com comunicação entre si e com outras instituições com sede em diversos países de destino destes migrantes, além, da Polônia, suas universidades, instituições culturais e oficiais como o Centro de Estudos Latino-Americanos em Varsóvia – CESLA⁹. As instituições religiosas, culturais, políticas, intelectuais, comerciais, financeiras, entre outras, organizadas pelos migrantes e seus descendentes, se configura em forma de manutenção de vínculos identitários (HAESBAERT, 2000).

São diversas formas de fortalecer a definição de características, signos e atitudes que embasam as questões étnico-culturais e identitárias, entre elas, práticas como oficinas de culinária polonesa e pratos típicos como *pierogui*, *czarnina*, danças e vestes típicas, exposições, saraus, vitrines literárias e artísticas, práticas religiosas, elaboração de jornais, entre eles o *Lud* e *Kurier*, e revistas como a *Polonicus*, entre outras, festas, símbolos nacionais da Polônia (bandeira, brasões), artesanato, arquitetura, turismo, história e historiografia, divulgação de notícias, fotos, vídeos, documentários, particularidades, questões políticas, demográficas, biografias, tradições (benção após o parto, lenços, festa da colheita...), heróis poloneses, órgãos diplomáticos, governamentais, institucionais, suas representações e sedes, associações e páginas na *web*.

Percebemos que os processos de dinamização étnico-culturais e identitários entre polono-brasileiros recebem esta roupagem durante as últimas décadas, fortalecidos também com acontecimentos como a emergência de um papa polonês: o papa João Paulo II, eleito em 1978. Porém, esta representação do “típico polonês” muitas vezes é desencadeadora de questionamentos e estranhamentos até mesmo para quem é cidadão da Polônia e se aventura a vivenciar estas práticas no contexto brasileiro, como destaca abaixo a narrativa da pesquisadora polonesa sobre sua experiência.

Bem, mas afinal de contas a Polônia atual não são os desenhos recortados ou os trajes da Pomerânia, ou talvez seja muito mais do que isso. É a excelente música, é um dos melhores cinemas do mundo, são os festivais de cultura brasileira na Varsóvia coberta pela neve, é a Grande Orquestra da Festiva Ajuda, continuando a mostrar a solidariedade de uma grande nação no contexto do etos do “Solidariedade” que aos poucos vai definindo nessa nação. A Polônia e o polonismo são os assuntos diários, os problemas e as eleições, em que a vida agitada nos faz mergulhar, perdendo-nos muitas vezes na normalidade e nos afazeres diários – se o preço da gasolina pode chegar a 6 zlóti o litro e se o livre mercado é o remédio para tudo, até para a especulação... Mas essa Polônia e esse polonismo não podem deixar de ser percebidos no Sul do Brasil, onde algumas vezes a farmácia da esquina

⁹ Página do Centro de Estudos Latino-Americanos em Varsóvia – CESLA: Disponível em: <http://www.cesla.uw.edu.pl/cesla/>. Acessado em: 10 de janeiro de 2016.

se chama “Jeszcze Polska nie Zginęła” (“A Polônia ainda não pereceu” – palavras iniciais do Hino Nacional polonês), da qual até hoje guardo uma etiqueta promocional para mostrá-la aos que duvidam. E a residência da família Hamerski em Nova Prata (RS) é uma casa de madeira no estilo dos montanheseiros da Polônia, cercada de pinheiros e com uma bandeira branca e vermelha tremulando na varanda... (SIUDA-AMBROZIAK, p. 98-99, 2011).

Figura 1: Colônia Polonesa em São José dos Pinhais – PR



Disponível em: <http://cndez.com.br/2016/02/porta-da-colonia-murici-sera-inaugurada-no-proximo-sabado-13-prefeitura-de-sao-jose-dos-pinhais/> .

Os processos sociais inaugurados nestes locais de inserção a partir da definição étnico-identitária, e no caso brasileiro, nos séculos 19 e 20, foram iniciativas singulares potencializadas pelo uso instrumental da etnicidade em reação à total falta de estrutura encontrada, atitudes embasadas em definições culturais, políticas e ideológicas que deixaram importante contribuição para a sociedade brasileira, foram relações de poder estabelecidas e dinamizadas intraétnico e interétnico.

As condições que as fazem emigrar, somadas a luta pela reunificação e a bagagem histórica, cultural e religiosa, são reterritorializadas em bases imateriais-

identitárias e potencializadas nas atitudes tomadas pelo grupo em termos de organização étnica e instrumentalização da etnicidade. Como o próprio Haesbart (2005, p. 43) indica, “a territorialidade pode ser vivenciada também no imaginário dos grupos sociais”, “Os judeus não carregaram consigo durante séculos a “territorialidade” da Terra Prometida?” Percebemos aí também, durante os séculos 19 e 20, os interesses políticos relacionados a uma coesão social de pertencimento ancorada na resistência à dominação e na constância da luta para a reunificação, já na contemporaneidade, os interesses são repaginados, assim como, as bases imateriais-identitárias são reinterpretadas e reinventadas. São dimensões que acabam por fortalecer a definição categorial de “diáspora”.

Considerações

As dinâmicas sociais desenvolvidas na diáspora polono-brasileira diferem nas escolhas, motivações e definições de outros grupos de migrantes europeus, possuem suas especificidades, particularidades, experiências e vivências, culturais, religiosas, políticas, econômicas, entre outras, ligadas aos locais de procedência, sua história e trajetória política e cultural.

A análise desenvolvida ainda de forma incipiente e inicial a qual nos propomos neste trabalho é fruto das reflexões que se desenrolam em virtude do acompanhamento, já mencionado anteriormente, em relação ao grupo polono-brasileiro, incitada também, a partir da participação no *Simpósio Internacional de Estudos Eslavos/2016*, momento no qual, percebemos entre os próprios pesquisadores, o agenciamento de identidades hifenizadas, a discussão em torno da situação migratória de diáspora, expansão de pesquisas sobre o grupo, possibilitada pela tradução de importantes fontes e materiais de pesquisa, divulgação da cultura, língua e gastronomia, além, da presença de pesquisadores polono-brasileiros ou não, oriundos de vários lugares do país e do exterior, entre eles, poloneses, ucranianos, russos e argentinos.

Em meio aos processos globalizantes, as culturas em Diásporas, ao contrário do que se pensa, tem retomado em determinados meios, o agenciamento de identidades que conservadoramente separam o nós e os outros. Isso, numa perspectiva instrumentalista, se dá em detrimento de interesses comuns do grupo, fato negativo aos processos interculturais. As evidências deste recrudescimento são encontradas na fixação de

representações simbólicas e discursivas mediatizados nas práticas e ações diárias, como a presença de uma “Águia Branca” na *timeline* de um perfil pessoal identificado à comunidade polono-brasileira da rede social *facebook*. Nos séculos 19 e 20 a multiterritorialidade e a manutenção de vínculos identitários pode ter sido tomada como um importante recurso para a reinserção ou reinclusão social dos migrantes. E na contemporaneidade como estamos percebendo o agenciamento destes vínculos identitários? Neste sentido, percebemos que as potencialidades de pesquisa em relação ao tema, merecem melhores e mais aprofundados estudos, que inclusive, analisem tais emergências.

Referências

- ANDERSON, Benedict: **Comunidades Imaginadas**. São Paulo. Cia das Letras, 2008.
- BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. 2. Ed. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- _____. **A Escola dos Annales, 1929 - 1989: a revolução francesa da historiografia**. São Paulo: UNESP, 1997.
- _____. **O que é História Cultural?** Trad. de Sergio Goes de Paula. 2 Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BURKE, Peter e HSIA, R. Po-chia (orgs), tradução de Roger Maioli dos Santos. **A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2013.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras [1969]. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BRUMER, Anita. **Identidade em mudança: pesquisa sociológica sobre os judeus do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre. Federação Israelita do Rio Grande do Sul. 1994.
- BRUNEAU, M. **Diasporas et espaces transnationaux**. Paris: Anthropos-Economica, 2004.
- CATROGA, Fernando. **Memória, História e Historiografia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.
- HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no nordeste**. Niterói. EdUFF, 1997.

HAESBAERT, Rogério; PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A nova des-ordem mundial**. Editora UNESP, 2005.

HAESBAERT, Rogério. Redes de diásporas. In: **Cadernos do Departamento de Geografia**-ano I, nº 2. Niterói. Universidade Federal Fluminense – Departamento de Geografia, 2000.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e meditações culturais**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2003.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HAGGER, Nicolas. **A História Secreta do Ocidente: a Influência das Organizações Secretas na História Ocidental da Renascença ao século XX**. Editora Cultrix. 2011.

GARDOLINSKI, Edmundo. **Imigração e colonização polonesa**. In: BECKER, Klaus (org.) Enciclopédia Rio-grandense. v. 5. Canoas: Regional, 1956

GARDOLINSKI, Edmundo. **Escolas da Colonização Polonesa no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1976. 138p

GLUCHOWSKI, Kasimierz. **Os poloneses no Brasil**. Subsídios para o problema da colonização polonesa no Brasil. Tradução de Mariano Kawka. Porto Alegre: Rodycz & Ordakowski Editores, 2005.

KULA, Marcin. **Algumas observações sobre a emigração polonesa para o Brasil**. Estudios Latinoamericanos - CESLA. Ossolineum Warszawa: Polska Akademia Nauk-Institut Historii, 1976.

IAROCHINSKI, Ulisses. **A Saga dos Polacos: A história da Polônia e seus emigrantes no Brasil**. Curitiba, 2000.

KREUTZ, Lucio. Identidade étnica e processo escolar. In: **ENCONTRO ANUAL AMPOCS**, 22, Caxambu. 27 a 30 de outubro, 1998. Mimeo.

_____. A Educação de Imigrantes no Brasil. In: **500 Anos de Educação no Brasil** (Org. LOPES, Eliane Marta Teixeira; FILHO, Luciano Mendes de Faria;) 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000 a. p. 347-370.

KREUTZ, Lúcio. Imigrantes e projeto de escola pública no Brasil: diferenças e tensões culturais. In: **Educação no Brasil: história e historiografia**. Sociedade Brasileira de História da Educação (Org.). Campinas: Autores Associados, 2001.

POUTIGNAT, Philippe, **Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth; tradução de Elcio Fernandes – São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2011.**

SEYFERTH, Giralda. **Identidade camponesa e identidade étnica** (um estudo de caso). *Anuário Antropológico 91*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p.31-63, 1993.

SEYFERTH, Giralda. Identidade Nacional, diferenças regionais, integração étnica e a questão imigratória no Brasil. In: ZARUR, George de Cerqueira Leite.(Org.). **Região e Nação na América Latina**. Brasília: UnB. s/d.

SILVA, Fabiana Regina. **A Constituição dos Processos Educacionais: História da Educação em Frederico Westphalen/RS (1917 – 1950)**. 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria, Programa de Pós-Graduação em Educação, Santa Maria, RS, 2014

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org) **Identidade e diferença**. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2005.

SIEWIERSKI, Henryk. Os poloneses nos 500 anos do Brasil. In: **Brasil 500**, República das Etnias. Rio de Janeiro: Gryphus, 2000.

STAWINSKI, Alberto Victor. **Primórdios da imigração polonesa no Rio Grande do Sul (1875-1975)**. Porto Alegre: EST/UCS. Caxias do Sul, 1976.

TOMACHESKI, Mauro Baltazar. **A terra prometida da Virgem Maria: imigrantes, viajantes intelectuais e colonos na imigração polaca**. 2014. 264 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, São Leopoldo, RS, 2014 Disponível em: <<http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/00000b/00000b9a.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2015.

WEBER, Regina. WENCZENOVICZ, Thaís J. Historiografia da imigração polonesa: avaliação em perspectiva dos estudos sobre o Rio Grande do Sul. In: **Revista História Unisinos**, 2012, São Leopoldo. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/viewFile/htu.2012.161.14/831>>. Acesso em: 20 dez. 2014.

DANÇAS PARAFOLCLÓRICAS ALEMÃS NO BRASIL

Gustavo José dos Santos.

Licenciado em Educação Física – Unisinos.

Especialista em Educação Física Infantil e Anos Iniciais - UFSM.

Especialista em Dança e Consciência – Estácio.

Mestrando em História – Unisinos.

Introdução

Compreende-se a dança como manifestação da expressividade humana produzida e reproduzida de acordo com o contexto, crenças, valores e características dos diferentes grupos sociais (SBORQUIA, PÉREZ GALLARDO, 2002). Segundo o Coletivo de Autores (1992), a dança revela a peculiaridade dos sentimentos humanos que representam uma vontade, um intuito maior por parte de quem dança do que o simples gesto mecânico.

Com efeito, é através da dança, ou do pensamento por movimentos, que a pessoa percebe a existência de uma ordem de seus anseios superiores na busca de uma vida espiritual (LABAN, 1990). Segundo Gaspari (2002), trata-se de uma prática milenar de expressão social, cuja riqueza se encontra, principalmente, nos movimentos, na cultura corporal e na sua dimensão histórica.

Os excertos acima, ainda que belos e quase que poéticos, não devem encobrir um olhar mais crítico sobre os escritos - ou a falta deles - sobre dança. Mesmo que nos últimos dez anos a dança, como unidade de reflexão acadêmica, tenha se tornado tema recorrente e transversal em encontros científico de diversas áreas (GONÇALVES E OSÓRIO, 2012), trata-se de um tema que até o século passado esteve pouco presente nas discussões acadêmicas e, tão pouco, foi tema de pesquisas no campo historiográfico (AQUINO, 2008)¹.

¹ Em um estudo sobre a condição acadêmica da dança no Brasil, Aquino (2008) aponta que entre os anos de 1987 e 2006, foram produzidos 19 trabalhos, entre dissertações e teses, sobre o referido tópico nos programas de história.

Dessa forma, a presente pesquisa, além de contribuir para o incremento do quadro de produções acadêmicas em dança, tem como objetivo analisar a trajetória das danças folclóricas alemãs em território brasileiro, principalmente, no período em que elas começaram se desenvolver no país, mas também acompanhando o seu desenvolvimento até o tempo presente. Defende-se aqui o estudo das danças folclóricas alemãs como forma de análise dos entrelaçamentos de relações que constituem as manifestações folclóricas dos diversos grupos sociais, como também das implicações destas relações na própria vida social daqueles que vivenciaram as danças folclóricas alemãs no Brasil.

Para a realização deste trabalho, além de consultas bibliográficas, utilizamos informações obtidas em entrevistas abertas com membros² do Departamento de Danças Folclóricas Alemãs da Associação Cultural Gramado, bem como consulta a seus registros, as quais são expostas, principalmente, nos itens 3 e 3.1. Para justificar a escolha do preterido tema, salientamos que, embora a dança folclórica alemã seja popularmente conhecida, principalmente nos estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, como campo de estudo acadêmico, tratar-se-á de uma temática ainda pouco estudada. Além disso, as danças folclóricas alemãs constituem prática cultural de inigualável relevância para diversas sociedades, especialmente para àquelas que abrigam descendentes do país do centro europeu.

1. As danças folclóricas como manifestação cultural

Como elemento constitutivo das manifestações culturais, as danças folclóricas se apresentam como produções culturais geradas a partir de disputas e tencionamentos, carregando as marcas dos grupos culturais que as produzem e reproduzem, tendo em vista, principalmente, o direito de se manterem vivas. Cada dança tem sua própria marca cultural, simbolizada através de gestos, de movimentos e representações que requerem leitura crítica, vivência e reflexão.

Definir os sentidos atribuídos a folclore requer uma análise de sua íntima relação com a cultura popular, pois, tanto cultura popular, quanto folclore foram sendo

² Foram entrevistados Diter Kleine - Diretor da Associação Cultural de Gramado, e sua esposa Denise Kleine – ex-integrante do Departamento de Danças Folclóricas da Associação Cultural Gramado. As entrevistas aconteceram na sede da Associação – Casa da Juventude – em Gramado em Janeiro de 2016. Além disso, houve trocas de e-mails com esses entrevistados de onde também se obteve informações aqui utilizadas.

redefinidos ao longo de um processo de tencionamentos nos quais é comum encontrá-los ora como sinônimos, ora radicalmente separados (SBORQUIA, NEIRA, 2008). No entanto, diversas comunidades das classes menos favorecidas não utilizam a palavra folclore como categoria para definir suas manifestações tradicionais porque, conforme elas mesmas afirmam, existem estereótipos reducionistas que tratam esse termo como um costume divertido e espetacular. (ARAÚJO, 2013)

Apesar de sua natureza encantadora e mística, o folclore requer uma interpretação mais rigorosa, que analise suas informações implícitas, pois, como afirma Araújo (2013), as manifestações folclóricas são carregadas de senso crítico. A esse propósito, o autor ressalta que o folclore não deve ser tratado como algo “bizarro”, mas como uma concepção do mundo importante que deve ser levada a sério. Somente desse modo poderá emergir uma “nova cultura entre as grandes massas populares, isto é, desaparecerá a separação entre cultura moderna e cultura popular ou folclore”.

O dia Internacional do Folclore é festejado em 22 de agosto, posto que nessa data, em 1846, o excerto Folk-Lore apareceu na publicação da revista Inglesa “The Atheneum”. A publicação, assinada pelo arqueólogo inglês William John Thoms, propôs o estudo sistemático e a preservação de tudo aquilo que na ilha britânica chamavam de “Antiguidades Populares”. Thoms se referia aos estudos dos costumes, histórias, cerimônias, romances, crenças, superstições, lendas, contos, e mitos (SBORQUIA, NEIRA, 2008).

Derivada da aglutinação de dois termos anglo-saxônicos: “Folk” no sentido de povo e, “lore” no sentido de saber, que significavam “sabedoria do povo” (BENJAMIN, 2002). Nesse contexto, folclore seria a busca da preservação daquilo que estava se perdendo, como também estaria ligado a espontaneidade do povo. Tais concepções estavam contextualizadas numa Europa em franco desenvolvimento industrial (SBORQUIA, NEIRA, 2008).

Até o Renascimento as manifestações dos diferentes grupos sociais não chamavam a atenção pelas diferenças. Com a chegada desse período, no qual houve grandes transformações em diversas áreas da vida humana, uma gritante diferenciação entre as produções populares e as produções da elite. Como exemplo dessas diferenciações, o balé clássico passou a ser dança das elites, já outras manifestações foram negligenciadas (FARO, 2011).

Apesar de haver alguma interação entre tais grupos sociais, as barreiras limítrofes entre o que é popular em contraposição ao que é erudito se estabelecem acentuadamente. Embora muitos eruditos também se identificassem com o que é do povo, essa identificação se dava muito mais como estudiosos do que participantes, aumentando as distâncias entre popular e erudito (OLIVEIRA, 2004). Como é corriqueiro, diversas tradições populares são despojados do seu habitat natural, analisadas em exaustão pelos eruditos e devolvidas às massas em escala industrial (SBORQUIA, PÉREZ GALLARDO, 2002)..

Enquanto conceito, Oliveira (2004) acredita que folclore está ligado à vida rural e campestre, ficando próximo à cultura tradicional. Além disso, toma-se como crucial entendê-lo como algo dinâmico e não estático, cuja sobrevivência não dependa de sua intocabilidade (BRANDÃO, 1984). Nesse sentido, a cultura do folclore passa a ser um agente transformador de identidades, um reprodutor das linguagens que distingue um modo de vida de classe (SBORQUIA, NEIRA, 2008).

Folclore também é duradouro, e mesmo que algo nele se recrie, há muitos elementos que necessitam ser consagrados. Necessariamente o folclore deve ser absorvido pelos costumes de um grupo social e ali perdurar durante as próximas gerações. De maneira tradicional, o saber popular, que faz o folclore, é transmitido através de relações interpessoais (SBORQUIA, NEIRA, 2008).

Sobre as danças que representam o folclore de um povo, pode-se discerni-las segundo seus aspectos sagrado e profano. As danças sagradas estão relacionadas às crenças religiosas de um grupo social, sendo executadas em cerimônias religiosas buscando o elo entre o homem e sua divindade. As danças profanas se fazem presente no cotidiano pagão de um grupo social, estando presente em comemorações. Esses dois elementos, sagrado e o profano, necessitam de um afinamento na dança, pois ambos representam duas formas de ser no mundo que se contradizem e ao mesmo tempo se complementam (LARA, 1999).

Tal forma de encarar as danças folclóricas permite o diálogo cultural e sua consequente valorização. O conceito do que é cultura popular é algo que, provavelmente, não se esgotará enquanto tema de debates, além do que, quando abordado, provavelmente irá gerar mais confusões do que esclarecimentos.

Um consenso comum desse termo se direciona àquilo que o povo faz ou fez. Pode-se assim dizer que seu uso está associado às características de viver e sobreviver, abrangendo tudo aquilo que é produzido pelo povo: moda, música, alimentação, encontros sociais, etc. e que pouco ou nada esclarece sobre sua definição (SBORQUIA, NEIRA, 2008).

Embora não se possa denominar o popular a partir daquilo que ele consome, compra, ouve, ou lê, já que essa seria uma definição reducionista a uma alienação e manipulação da cultura do povo, que despreza qualquer atitude pensada, refletida dos membros dessa classe, não se pode deixar de lado o poder manipulador da indústria cultural. Negar esse poder seria uma atitude ingênua, seria negar aspectos de dominação e subordinação, próprios dessa relação cultural (HALL, 2003).

A respeito disso, Terry Eagleton (2005) nos afirma que, no mundo pós-moderno, cultura e a vida social estão cada vez mais ligadas, mas agora no sentido da estética da mercadoria, da espetacularização da política do consumismo e da integração final da cultura dentro da produção de mercadorias em geral. Segundo ele, nossa própria noção de cultura se baseia em uma alienação própria do modernismo social em relação ao econômico, e que está diretamente relacionado à vida material.

Cabe dizer que não existe uma dominação total ou uma autonomia total da cultura do povo. O que se pretende apresentar sobre a indústria cultural é que seu projeto almeja moldar, a sua própria maneira, àquilo que quer introduzir em forma de uma cultura dominante. É no embate entre os efeitos que a dominação cultural procura produzir e naquilo que a cultura popular se identifica ou rejeita, como também nas construções identitárias que podem ser formadas nesse processo que os estudos culturais se inserem (HALL, 2003).

Para Hall (2003), esse complexo processo de embates é contínuo e não apresenta um vencedor definitivo. O que acontece nessas batalhas são conquistas e derrocadas de posições estratégicas sobre o campo cultural. Desse processo complexo é imprescindível o entendimento de que não há formas culturais totalmente puras e autênticas ou inteiramente corrompidas.

Nesse sentido, as formas culturais podem ser ambíguas e contraditórias, principalmente quando se trata das produções populares. Importante destacar que no decorrer do tempo diversas produções populares são elevadas a categoria cultural ao

mesmo tempo em que outras são rebaixadas das classes dominantes para o consumo das massas.

É possível verificar esse processo em diversos segmentos culturais, como, por exemplo, no uso da calça jeans dos pioneiros estadunidenses à sua atual presença em desfiles de grifes prestigiadas e da feijoada das senzalas ao aumento do preço de seus ingredientes nos mercados. No campo da dança o processo não é diferente, passando as danças e festas das vilas feudais aos bailes de máscara da nobreza (SBORQUIA, NEIRA, 2008).

Desse modo, mesmo que determinados elementos culturais sejam elevados à outra posição conforme a época, a categoria popular permanece. São essas relações que distinguem e diferenciam as classes sociais, independente das suas atividades (HALL, 2003). Um exemplo que bem ilustra as diversas formas assumidas pela luta cultural – negociação, incorporação, resistência, distorção e recuperação - é a festa junina, quando o homem do campo é apresentado como sujeito que fala errado, usa roupas com remendos e tem dentes mal cuidados (SBORQUIA, NEIRA, 2008).

Outro exemplo que representa essa negociação de símbolos e significados entre o povo e os seus interventores, é o Bumba-meu-boi. Quando construído o boibódromo, pensava-se que a instituição de tal espaço determinaria o fim desta manifestação cultural. No entanto, o que se verificou foi um importante acerto nas negociações entre os folcloristas e a indústria cultural. Como resultado dessa interlocução houve uma reorganização do Bumba-meu-boi, que tornou possível seu enquadramento na grade televisiva e ao mesmo tempo permitiu a conservação e manutenção das tradições presentes nesta manifestação (SBORQUIA, NEIRA, 2008).

2. Danças folclóricas alemãs no Brasil

No que concerne às danças folclóricas, Schauer (1994) afirma que tal termo só fora empregado no final do século XIX. Segundo ele, nessa mesma época também surge o termo dança folclórica alemã, que caracteriza o conjunto de danças típicas dos povos germânicos, associadas inicialmente a danças camponesas.

Em território brasileiro, a história da dança folclórica alemã começa juntamente com a criação da Federação dos Centros Culturais 25 de Julho, cuja primeira sede foi alojada no município de São Leopoldo no ano de 1950. Essa federação tinha como

objetivo fomentar a cultura alemã em todas as regiões do Brasil onde houvesse descendentes do país do centro europeu.

A fundação da Federação dos Centros Culturais 25 de Julho tem como principais atores o senhor Fritz Rotermund, conhecido como o “Pai do Movimento 25 de Julho”, de São Leopoldo, o Major Leopoldo Petry, de Novo Hamburgo, Carlos Oscar Kortz, comerciante de Porto Alegre, o industrial portoalegrense Otto Renner, o deputado Bruno Born de Lajeado, o Dr. Wolfram Metzler de São Leopoldo, o historiador Dr. Klaus Becker de Canoas, o Padre Balduino Rambo, como representante da igreja católica, o professor Theo Kleine, representando a igreja evangélica, entre outros. Estes senhores se reuniram para fundar um órgão congregador dos ainda embrionários centros culturais, a Federação dos Centros Culturais 25 de Julho, cujo primeiro presidente foi o sr. Leopoldo Petry e o Secretário Geral o prof. Theo Kleine, cargo que ocupou durante 37 anos (KLEINE, 2008)

Para a realização do trabalho de disseminação da cultura alemã, os Centros Culturais 25 de Julho ofereciam atividades diversas, como encontros, simpósios, seminários, palestras, conferências, cursos e afins. Nesse contexto a dança assumiu um papel importante, sendo que em meados da década de 1960, os Centros Culturais 25 de Julho, através da FECAB (Federação das Colônias Alemãs no Brasil), entidade que se tornou responsável por promover os cursos/formação de dança alemã, começou a instruir seus primeiros grupos de danças folclóricas.

Embora os Centros Culturais 25 já abrigassem grupos de danças na década de 1950³, esses não tinham preocupações para com as danças folclóricas alemãs, e suas danças eram apenas de cunho festivo e seus componentes eram geralmente os integrantes das comendas dos bailes promovidos pelos próprios Centros. Foi então, no 3º Congresso Nacional da Federação dos Centros Culturais 25 de Julho, realizado em Curitiba no ano de 1961, que apareceu de forma mais contundente a preocupação com a formação de novas lideranças para os centros culturais e com ela um projeto específico para o desenvolvimento da dança folclórica alemã no Brasil.

O professor Theo Kleine foi, novamente, incumbido da tarefa de elaborar um estudo e um projeto que dessem conta de sanar essas preocupações. Surgiu nesse

³ O primeiro grupo de danças voltado a representar a cultura alemã foi “Tanz Mit Uns” (dance conosco). A história do “Tanz Mit Uns” inicia com a fundação do Centro Cultural 25 de Julho de Porto Alegre, em 1951. No entanto, não havia uma preocupação com uma representação das danças folclóricas alemãs, fato que só veio a acontecer em meados da década de 1980.

momento a ideia de se construir uma casa, na qual se pudessem realizar cursos de aperfeiçoamento e treinamento para jovens lideranças, que deveriam assumir as atividades culturais em seus centros culturais de origem.

Pode-se afirmar que Theo Kleine foi um visionário do século XX: apesar de todas as dificuldades que pudessem se constituir pôs-se a procurar um local ideal para a construção da casa. Na cidade de Gramado encontrou uma área de terra de 6.300 m², às margens do Lago Negro, que foi doada pela Prefeitura Municipal no ano de 1962, e um ano depois foi lançada a pedra fundamental do então “Lar da Juventude 25 de Julho” e iniciada uma grande campanha de venda de tijolos para a construção do mesmo. Para tanto, Theo Kleine visitou todos os Centros Culturais 25 de Julho existentes no sul do Brasil, além de São Paulo e também do Espírito Santo, onde realizou palestras sobre o trabalho cultural realizado pela Federação e “vendendo tijolos” para a futura obra (KLEINE, 2008).

Em dois anos arrecadou metade do dinheiro necessário para a construção, a outra metade foi conseguida junto a uma entidade cultural alemã denominada VDA – Verein für das Deutschtum im Ausland -, ou seja: Associação para a preservação da Cultura Alemã no Exterior. No transcorrer dos anos 1964/65 foi efetuada a construção do prédio com dois pavimentos, totalizando cerca de 1.300m² de área, e, finalmente, em 09 de janeiro de 1966 conseguiu-se inaugurar a Casa da Juventude Gramado, como foi batizada, há 50 anos, onde desde então foram concretizados os objetivos para os quais foi construída (KLEINE, 2008).

Com a finalidade de se precaver de dificuldades futuras e pensando na necessidade de uma boa administração e manutenção da Casa a diretora da Federação 25 de Julho achou por bem criar uma entidade mantenedora e, em 10 de abril de 1965, a Associação Cultural Gramado (ACG), para a qual foi transferido todo o patrimônio, bem como toda a responsabilidade administrativa da entidade cultural, foi fundada. O primeiro Diretor Administrativo da Casa foi o prof. Theo Kleine, que junto com sua esposa Marie-Agnes administrou a Casa durante os primeiros quatro anos, até o final de 1969. Theo Kleine faleceu em 18 de agosto de 1999 na Alemanha e suas cinzas foram sepultadas no cemitério evangélico de Gramado (KLEIN, 2008).

Vale destacar que a presidência da ACG sempre esteve com a família Kleine, primeiramente com Theodor Kleine, depois com seu filho Gerhard Rudolf Kleine, e por último, e até o presente momento, com seu neto Diter Kleine. Embora esse fato não

tenha sido de interesse da família Kleine, ou da Associação. A família se manteve a frente da Associação por aclamação dos associados ao longo de sua história.

Desde a sua fundação até o ano de 1992, os cursos de dança oferecidos na Casa da Juventude foram ofertados pela FECAB. A partir de 1992, devido ao surgimento de muitos grupos de danças alemãs e a necessidade de uma instituição de apoio e multiplicação das danças folclóricas no Brasil, a ACG criou o próprio Departamento de Danças Folclóricas Alemãs que então assumiu o papel de formação/instrução dos grupos de dança.

A proposta desse Departamento se constituiu na prestação de assistência aos grupos de danças folclóricas alemãs no Brasil, através da oferta de seminários de qualificação para coordenadores e multiplicadores culturais, além da produção de material didático de apoio às atividades dos grupos.

Desde 2008, o Departamento de Danças Folclóricas Alemãs da ACG é a 3ª seção do DGV (Deutsche Gesellschaft für Volkstanz) fora da Alemanha, figurando ao lado das seções dos Estados Unidos e Rússia, como reconhecimento pela excelência do trabalho de preocupação, no Brasil, de respeitar a fidedignidade das danças sem “inventar” movimentos e danças que não existam no folclore alemão. O DGV ou Associação Alemã para Dança Folclórica é a instituição responsável pelas pesquisas, registros, manutenção e multiplicação do folclore alemão, sendo responsável pela transcrição das descrições de danças para um alemão mais moderno, além da promoção de círculos de pesquisa, de encontros de grupos de danças folclóricas na Alemanha, e da produção de uma revista - Folk Dance -, publicada semestralmente pelo DGV desde 1970⁴.

O fato de ser a 3ª seção do DGV não impede que o departamento tenha autonomia para interagir com agentes culturais alemães de fora do próprio DGV. De um modo geral, o fato de ser a 3ª seção do DVG oficializa a relação de troca cultural entre o departamento de danças da ACG com a instituição alemã.

⁴ A revista "Folk Dance" (ISSN 0178-5176) é o órgão oficial da DGV – Associação Alemã para a Dança. É a única revista de dança folclórica alemã na República Federal da Alemanha. "Dance Folk" contém ensaios, palestras, discussões atuais, revisões, relatórios, instruções de dança, informações e datas sobre eventos regionais. Convites para eventos e seminários organizados pela DGV, sendo publicada semestralmente e distribuída de forma gratuita. Site do DGV <<http://volkstanz.de/>>. Acesso em 01 de mar. de 2016.

É importante salientar que a dinâmica de trabalho do departamento não se voltou para um sentimento saudosista. As pessoas que participam dos grupos de danças não devem esperar um resgate de uma experiência que sequer vivenciaram ou que talvez nem tenha existido originalmente nas suas comunidades de origem. Boa parte do repertório apresentado pelos grupos parafolclóricos é formada por danças que foram recolhidas ao final do século XIX ou oriundas do Movimento Jovem Alemão⁵, portanto são posteriores ao período de imigração das primeiras levas de alemães para o Brasil ou então são de regiões diferentes daquelas de onde emigraram as famílias desses imigrantes (KLEINE, 2009).

Nesse contexto também se pode destacar que nas comunidades formadas por imigrantes alemães, a dança fazia parte das festividades e dos bailes desde o início da colonização. Isso ficou evidenciado com a fundação de diversas sociedades recreativas por parte desses imigrantes antes ainda do século XX (TESCHE, 2006)⁶. No entanto, não havia grupos de danças alemãs de dança folclórica nessas sociedades. Como nos afirma a Historiadora Denise Kleine (2009), as manifestações culturais dos imigrantes alemães em terras brasileiras eram reproduzidas como aconteciam em suas localidades de origem, porém sem a consciência de que o que praticavam era o que chamamos de folclore, isto é, o conjunto de manifestações socioculturais que identificam e caracterizam um grupo.

Esse fato é facilmente verificável em bailes, geralmente os de Kerb⁷, organizados pelas comunidades dos descendentes de alemães onde registros desses eventos mostram, por exemplo, que a dança Herr Schmidt (senhor Schmidt), típica do folclore alemão, fazia do repertório dos referidos bailes e era amplamente conhecida por essa comunidade de imigrantes (KLEINE, 2009).

⁵ “*Jugendbewegung*” – Movimento Jovem – formado no final do século XIX na Alemanha, mas que ganhou força após a primeira guerra mundial, preocupouse em determinar o que era característico do seu povo, da sua cultura, bem como pela intencionalidade de construir uma identidade nacional, o maior responsável pela recuperação e pelos registros de danças folclóricas e das antigas tradições populares alemãs

⁶ De acordo com o levantamento feito por Tesche (2006), nas Comemorações do Centenário da Imigração, havia 600 associações, 320 identificadas, onde 47 dedicadas à ginástica e exercícios físicos.

⁷ O Kerb era a principal festa da comunidade. Como na Alemanha, era a festa alusiva ao aniversário da igreja – para os evangélicos –, ou o dia do padroeiro da paróquia – para os católicos. MORAES, C. de S. O colono alemão: uma experiência vitoriosa a partir de São Leopoldo. Porto Alegre: EST, 1981.

4. Os cursos de danças folclóricas alemãs no Brasil.

No período de fundação da Federação dos Centros Culturais 25 de Julho os cursos de danças folclóricas alemãs eram ministrados por Elmar Götz, vindo da Baviera, Alemanha. Em seu país Götz já praticava danças folclóricas alemãs, e tendo passado um tempo no Brasil, além de ensinar danças folclóricas de sua terra natal, ajudou a fundar alguns grupos de danças parafolclóricas alemãs, como o da cidade de Feliz/RS⁸. Mais tarde, já na década de 1980, o professor Beno Heumann⁹ passou a coordenar os cursos de dança da ACG. O professor Heumann trabalhou no departamento de danças da ACG até o ano 2006, quando se afastou de suas funções profissionais nessa instituição. Durante esse período Heumann se qualificou em solo alemão para exercer a função de instrutor de danças da ACG.

Para ensinar e desenvolver as danças folclóricas alemãs aqui no Brasil, Elmar Götz, Beno Heumann e outros instrutores sempre se utilizaram de livros, revistas e jornais específicos que descreviam as danças divulgadas na Alemanha. A revista Folk Dance, por exemplo, costuma trazer em cada edição a descrição de uma dança oriunda do trabalho de algum grupo que tem se preocupado em transpor antigas descrições para o alemão contemporâneo.

O número de livros, revistas e jornais que trazem descrições das danças típicas alemãs é bastante vasto, ultrapassando uma centena de exemplares. Alguns desses exemplares apresentam as mesmas danças repetidas vezes, mas, dependendo da origem do autor ou de onde a dança foi observada, pode haver pequenas variações entre nas descrições. Um fato que vale a pena ser ressaltado é o de que os autores de descrições das danças folclóricas alemãs não são exclusivamente pesquisadores escritores, pelo contrário, pode-se afirmar que muitos deles são leigos nessa arte ou no mínimo distantes do meio acadêmico literário.

Embora cursos de dança folclóricas alemãs fossem desenvolvidos pela FECAB desde a fundação da Casa da Juventude, até o ano de 1983 os números de grupos ou de instrutores era bastante tímido. De um modo geral, os grupos existentes contratavam instrutores para se deslocarem até a sua cidade sede para assim lhes oferecer um aperfeiçoamento. Um exemplo disso são os “Grupos Folclóricos de Estrela”, que

⁸ O Grupo de Danças Folclóricas Alemãs de Feliz (GDFAF) foi fundado em maio de 1967.

⁹ Beno Heumann é hoje integrante da associação de bandas e conjuntos musicais de Nova Petrópolis/RS.

tiveram seu processo embrionário nos anos de 1964/65 e que a partir de 1967 foi instruído por Elmar Götz, mesmo instrutor da Casa da Juventude.

Esse modelo de ensino se estendeu até o ano de 1983, quando a Federação dos Centros Culturais 25 de Julho, através do prof. Theo Kleine, iniciou uma parceria com a Casa da Juventude para a realização de cursos de danças folclóricas alemãs, para os grupos ligados aos Centros Culturais. No primeiro curso compareceram 30 coordenadores de grupos de danças e já no segundo ano o número duplicou, tornando-se necessário realizar dois cursos semestrais.

Com o aumento da procura pelos cursos nessa nova fase, houve um movimento de iniciativa dos grupos de danças de fundarem um departamento de danças folclóricas alemãs, cuja função era centralizar o atendimento aos grupos de danças no nosso país, organizar cursos para seus grupos filiados e funcionar como centro de referência na divulgação das danças alemãs no país e pelo rápido aumento do número de grupos de danças no Brasil.

Foi então criado, no ano de 1992, o Departamento de Danças Folclóricas Alemãs da ACG. No seu início, o departamento organizava apenas um curso anual, no qual eram desenvolvidos simultaneamente repertório para grupos de adultos e também de crianças, porém, com o aumento da demanda, se tornou necessária a realização de dois cursos anuais para coordenadores de grupos de danças adulto e um curso para grupos formados por crianças.

O departamento realizava diversas atividades que estão relacionadas direta e indiretamente com as danças e os grupos: durante as aulas ministradas pelos professores convidados – geralmente da Alemanha, são feitas pesquisas sobre as descrições das danças (Tanzbeschreibung), são estudadas noções básicas da língua alemã, oficinas de música e também sobre a própria história da imigração alemã para o Brasil. A pretensão dos seminários é de possibilitar aos participantes o desenvolvimento de atividades inclusivas e culturais em suas comunidades de origem (KLEINE, 2009).

Atualmente, o departamento de danças da ACG conta com 243 instituições filiadas, que por sua vez são desdobrados também em grupos de crianças, adolescentes, jovens, casais e idosos. Esses grupos são em sua grande maioria dos estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, mas existe associados nos estados do Paraná, São Paulo, Espírito Santos, Rio de Janeiro, Minas Gerais, e também da Argentina e

Paraguai. Os grupos que realizam os seminários recebem cd`s e dvd`s com as danças trabalhadas e que hoje já ultrapassam 730 danças.

Observa-se não trata de grupos folclóricos, mas de grupos de projeção ou parafolclóricos, tendo em vista que suas danças e trajes não são ou foram aprendidos na vida comunitária na qual elas tiveram origem, bem como com objetivos distintos. No Brasil os cursos realizados e o repertório de danças neles trabalhados não se restringe a uma determinada localidade alemã, mas preteridos conforme o perfil do grupo e também do perfil do público que assistirá as apresentações (KLEINE, 2009).

Oferecer repertórios de danças aos grupos filiados ao departamento de danças é a função mais óbvia desempenhada pela instituição. Não tão óbvia assim, mas de imprescindível importância, é a função que o departamento de danças da ACG desempenha no processo de recuperação da memória de algumas comunidades de descendentes de imigrantes alemães através das danças folclóricas alemãs. Por diversas vezes observa-se que essas danças têm servido como mecanismo de auxílio de uma pretensa recuperação da memória de determinadas comunidades, como também se apresentam como atrativo cultural para jovens, e dessa forma trazendo-os de volta as suas comunidades para participar dos grupos de dança (KLEINE, 2009).

Dessa forma, os grupos de danças folclóricas alemãs exercem função de chamarizes aos jovens com o propósito de leva-los de volta a suas antigas comunidades, e desse modo lhes dando vida e impedindo que elas desapareçam. Da mesma forma, as danças folclóricas fomentam nos sujeitos que a praticam o desejo de conhecerem suas raízes, identidade e passado. Se engajando em um grupo, os sujeitos se sentem recriando vínculos que lhes pareciam perdidos e também o resgate de suas origens.

Conclusão

O desenvolvimento das danças folclóricas alemãs no Brasil é típico dos esforços associativos que imigrantes Alemães desempenharam ao longo de sua trajetória em nosso país afim de exercer a sua cultura nessas terras. Quanto a preterir fidelidade histórica às suas práticas, acreditamos, assim como apresentado no referencial teórico deste trabalho, que os processos folclóricos não são imutáveis, dessa forma cabe ao departamento de danças a tarefa de se repensar a respeito disso.

Por fim, acreditamos que o departamento de danças folclóricas alemãs da ACG vem desempenhando papel ímpar no oferecimento de subsídios para que os grupos desenvolvam entre seus membros o desejo e o interesse pela história da comunidade à qual pertencem e, assim, pela sua própria história, resgatando as origens de suas identidades. As danças folclóricas têm seu aspecto lúdico, de entretenimento, mas também constituem uma rica oportunidade de atrair os jovens para se interessarem pela sua história.

Referências

- AQUINO, R. **A constituição do campo acadêmico da dança no Brasil**. 2008. 145p. Dissertação (Mestrado em Dança) - Universidade Federal da Bahia. Escola de Dança, Salvador. 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/8151/2/RITA%20AQUINO%20_PPGDAN%C3%87A_%20-%20DISSERTA%C3%87%C3%83O.pdf>. Acesso em: 16 de jun. 2016.
- ARAÚJO, W. A. de. **Os ritmos tradicionais nos tambores do Tocantins: constituições identitárias e processos culturais**. 2013. 166p. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Cultura e Cidadania) – Universidade Federal de Goiás. Faculdade de Informação e Comunicação, Goiás, 2013. Disponível em: <<http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/3193>>. Acesso em 21 de jul. 2016.
- BENJAMIN, R. **Conceito de Folclore**. 2002. Disponível em: <http://www.unicamp.br/folclore/Material/extra_conceito.pdf>. Acesso em: 02 de ago. 2016.
- BRANDÃO, C. R. (1982) **O que é folclore**. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- COLETIVO DE AUTORES. **Metodologia do ensino de Educação Física**. São Paulo: Cortez, 1992. Coleção magistério 2º grau. Série formação do professor.
- EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. Tradução de Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- FARO, A. J. (1987) **Pequena história da dança**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 184p.
- GASPARI, T. A Dança Aplicada às Tendências da Educação Física Escolar. **Revista Motriz**, 2002, v. 8, n. 3, p. 123–139. Disponível em: <<http://www.rc.unesp.br/ib/efisica/motriz/08n3/Gaspari.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2014.
- GONÇALVES, R. de S.; OSÓRIO, P. S. Dossiê: Antropologia da dança. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 33, p. 13–23, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.uff.br/index.php/antropolitica/article/viewArticle/136>>. Acesso em 20 set. 2016.

KLEINE, D. Q. As danças e o folclore alemão. In: **Simpósio sobre imigração e cultura alemãs na grande Florianópolis**, 2009, Florianópolis. Anais do 3º Simpósio sobre imigração e cultura alemãs na grande Florianópolis: história, língua e cultura. Florianópolis: Nova Letra, 2009. v. 01. p. 273-283.

KLEINE, G. R. Associação cultural gramado - casa da juventude como polo cultural no sul do brasil e projeto de preservação do patrimônio cultural. Palestra apresentada no **VI Encontro das comunidades Alemãs da América Latina**, 2008, Juiz de Fora.

HALL, S. **Da diáspora. Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

LABAN, R. **Dança educativa moderna**. Tradução de Maria da Conceição Parayba Campos. São Paulo: Ícone, 1990.

LARA, L. M. Dança: dimensão sagrada ou profana? **Conexões**. Campinas, v. 1, n. 2, p. 94-107, 1999. Disponível em: <<http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/conexoes/article/view/8638033/5720>>. Acesso em: 03 de ago. 2016

OLIVEIRA, A. J. de. **Danças Populares Brasileiras entre a tradição e a tradução: um olhar sobre o grupo urucungos, puitas e quingêngues**. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Artes, Unicamp, Campinas. 2004. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=vtls000343461>>. Acesso em: 02 de jul. 2016.

SBORQUIA, S. P.; PÉREZ GALLARDO, J. S. As danças na mídia e as danças na escola. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, v.23, n.2, p. 105-118, 2002. Disponível em: <<http://www.revista.cbce.org.br/index.php/RBCE/article/viewFile/273/256>>. Acesso em: 04 de jul. 2016.

SBORQUIA, S. P.; NEIRA, M; G. As Danças Folclóricas e Populares no Currículo da Educação Física: possibilidades e desafios. **Motrivivência**, v. 20, nº 31, p. 79-98, 2008. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/motrivivencia/article/viewFile/2175-8042.2008n31p79/12957>>. Acesso em: 04 de jul. 2016.

SCHAUER, E. “Anfänge des Laientanzes von der Jahrhundertwende bis 1918”. In: KLOTSCHKE, V (Hsg.) **Der Tanz in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts: Volkstanz- Jugendtanz**. (Informationen zum Tanz Heft 22). Hannover: Deutscher Bundesverband Tanz e.V., 1994, p. 9-19.

TESCHE, Leomar. Clubes esportivos do Rio Grande do Sul – Clubes Turnen. Rio de Janeiro: **Altas de Esporte no Brasil**, 2006.

A SAGA PELA CIDADANIA ITALIANA: PERTENCIMENTO E MEMÓRIA ENTRE ÍTALO-BRASILEIROS NA REGIÃO CENTRAL DO RIO GRANDE DO SUL

Jamile Dos Santos P. Costa

Mestranda do Programa de pós-graduação em Ciências Sociais - UFSM

Maria Catarina Chitolina Zanini

Professora associada da UFSM

Resumo: Esse artigo tem por objetivo apresentar algumas considerações sobre o processo de reconhecimento da cidadania italiana na região central do Rio Grande do Sul. Essa análise faz parte de uma pesquisa maior que buscou compreender a trajetória desses processos e de que forma estes influenciam ou não no que se refere aos processos de identificação, valor e pertencimento étnico.

Introdução

Nesse breve artigo buscamos apresentar resultados parciais de pesquisa etnográfica realizada entre e com descendentes de imigrantes italianos que teve por objetivo compreender a trajetória dos processos de reconhecimento da cidadania italiana na região central do Rio Grande do Sul. Ao entendermos os ítalo-brasileiros como categoria histórica e social, identificamos que o processo de reconhecimento da cidadania italiana não só garante a esses descendentes um direito, mas também desperta outros sentimentos relacionados a valor, pertencimento e construção de memórias das famílias. Ou seja, há vários outros processos subjetivos e objetivos que dialogam com a busca pelo reconhecimento da cidadania italiana.

Para desenvolver esta pesquisa, utilizamos como metodologia o estudo etnográfico junto aos descendentes de italianos que tivessem dupla cidadania ou que se encontravam em processo de reconhecimento, desenvolvemos algumas entrevistas semiestruturadas. Também fizemos um trabalho de campo junto à Agência Consular da Itália, em Santa Maria, além de visitas à Associação Italiana de Santa Maria (AISM), para conhecer as atividades desenvolvidas por essas instituições, as relações destas com o processo de reconhecimento da cidadania e também como essas instituições, de certa

forma, influenciam no conhecimento ou auxílio para que os descendentes obtenham o direito a dupla cidadania.

Quando os imigrantes italianos chegam ao Brasil no final do século XIX e início do século XX, vão se estabelecendo pelas regiões do país em especial no Sudeste e no Sul, esses imigrantes chegaram ao Brasil com o sonho de obter melhores condições de vida e sobrevivência de suas famílias. No Rio Grande do Sul, as primeiras colônias particulares surgem na região da Serra gaúcha com a lei de terras que acaba com a distribuição de terras para os imigrantes, como destaca Santos (2006). Por volta de 1877 o governo imperial vê a necessidade de criar uma nova colônia para os imigrantes que continuam chegando, com isso surge a colônia de Silveira Martins na região central do Rio Grande do Sul.

Conforme as redes de relações, observadas em Mocellin (2008), esses indivíduos se organizaram em grupos específicos de acordo aos seus interesses. Essa forma de organização fez com que as famílias se mantivessem próximas, principalmente aquelas que já mantinham um determinado vínculo de reciprocidade, o que poderia favorecer nas ajudas mútuas de trabalho, cuidado e amizade, e, ao mesmo tempo, manter os laços históricos e culturais de suas terras de origem (ZANINI, 2006).

Os núcleos que se formaram nos arredores da colônia de Silveira Martins, correspondem hoje aos municípios de Nova Palma, Faxinal do Soturno, Ivorá, Dona Francisca, Pinhal Grande, São João do Polêsine, Agudo e Restinga Seca – a Quarta Colônia de Imigração Italiana do RS. Esses municípios unidos à Silveira Martins e à Santa Maria são importantes núcleos de busca de valorização pela “cultura italiana” e abrigam até hoje um grande número de descendentes que almejam hoje reconhecimento de sua diversidade em território brasileiro por meio do reconhecimento da cidadania italiana junto aos órgãos responsáveis por este.

1. Dupla cidadania no contexto contemporâneo

O Estado italiano classifica esses duplos cidadãos, como cidadãos italianos residentes no exterior (*all'estero*), que são os descendentes de imigrantes (*os oriundi*) que passaram pelo processo de comprovação documental de sua ascendência italiana (ZANINI, 2014). Ruben (1987) entende o conceito de cidadania como “as obrigações e direitos, construídos juridicamente e estabelecidos por leis que regem e definem a

situação dos habitantes de um Estado-nação” (RUBEN, 1987, p. 64-65), dessa forma, observando do ponto de vista sociológico, a cidadania pode se apresentar de duas formas enquanto a condição de pertencimento, como observamos em Braga (2009). Uma relacionada ao pertencimento de solo, em que o indivíduo constituiu vínculos sociais e jurídicos, a outra condição é o sentimento de pertencimento acionado muitas vezes por um sentimento de pertencimento a outra nacionalidade com base nas relações de sangue, fazendo com que o indivíduo construa laços afetivos com esse outro território.

A cidadania e nacionalidade são relações complexas e relacionais. Podemos definir então a dupla cidadania como o direito que alguns cidadãos têm de possuir a sua nacionalidade local, ou seja, do solo onde nasceu (*jus solis*) e também a cidadania de sangue (*jus sanguinis*), como no caso dos ítalo-brasileiros que a reivindicam baseados em sua ancestralidade.

A nova ordem mundial em que nos encontramos impulsiona a imigração por diversos fatores, mas a economia é um dos elementos mais impactantes e que faz esse cenário se transformar ao longo dos anos (Patarra, 2003, 2005, 2006). No contexto de uma mobilidade via busca por ascensão social e outras formas de busca por direitos, o reconhecimento da cidadania italiana por parte dos descendentes destes se torna importante, pois facilita o trânsito entre América e países da União Europeia.

A transnacionalidade, apresentada por Ribeiro (1997) é uma característica importante desse cenário da imigração, pois promove uma nova ideia de pertencimento para aqueles que se encontram nessa nova organização política e econômica. Esses indivíduos que migram precisam se organizar no local em que estão inseridos, adaptando novas ideias a esse contexto hegemônico (RIBEIRO, 1997). Podemos entender, segundo Schiller (1995), que o transnacionalismo desenvolve uma teia de relações que aproxima o país de origem do migrante ao país em que se encontra. Esses indivíduos promovem novas formas de organizações sociais, para que se mantenha um vínculo com ambas as nacionalidades. Como já bem apontado anteriormente por Sayad (1998), a migração é um fato social total em que o local de partida e de destino se encontram no processo de ruptura provocado pelo processo migratório e suas motivações.

Como vemos em Vertovec (2009), o transnacionalismo aparece como uma condição que intensifica algumas relações (de pertencimento, de solo, entre outros)

diante das escalas globais, das distancias e presença de fronteiras com todas as suas representações nacionais. Hannerz (1990) identifica que em virtude das culturas transnacionais, um considerável número de indivíduos está ligado diretamente a mais de uma cultura. Igualmente as novas tecnologias de comunicação promovem e mantem vínculos de solidariedade, de afinidade e de parentesco entre os que migram e os que não migram.

Para as autoras Schiller, Basch e Blanc (1995), os processos transnacionais estão cada vez mais inseridos em fenômenos mais amplos advindos da globalização, que reestruturam o capital global além de diminuir as fronteiras. Esses fenômenos ainda flexibilizam as comunicações, reestruturando as relações de capital e controle. Isso tudo é possível com o crescimento das cidades impulsionadas por uma espécie de desaparecimento do que se entende por nação (SCHILLHER; BASCH; BLANC, 1995. p.49).

Nessa compreensão da multiplicidade do conceito de nação, o que se observa nos descendentes que buscam o reconhecimento da cidadania italiana, é que grande parte dessas pessoas não querem ser nacionais italianos, não há uma preocupação em aprender determinados costumes e nem de fazer parte de uma civilidade italiana. O que está em jogo são os direitos propiciados por esse passaporte e por este pertencimento, como observamos nas entrevistas feitas com esses ítalo-brasileiros.

Zincone (2006) percebe no processo de reconhecimento da cidadania italiana falhas que acabam levando a dificuldade de inserção entre os nacionais, gerando até preconceitos. Essa autora entende que essas condições são motivadas por problemas que começam já no processo, que não exige desses descendentes o entendimento da língua italiana e da cultura de uma forma geral. Zanini (2014) em pesquisa realizada com ítalo-brasileiros na Itália identificou que apesar dessas vantagens e flexibilidades propiciadas pela cidadania, conflitos e ressentimentos surgem da experiência de viver de fato na Itália. O que se espera da Itália imaginada por esses descendentes que saem do Brasil é um nível de igualdade com os nacionais lá nascidos, o que não se confirma, sendo vistos por aqueles apenas como estrangeiros, gerando mágoas e decepções para os que carregavam algum sentimento idealizado em suas origens (ZANINI, 2014, p.59).

Todas as pessoas que entrevistamos consideram vantajoso o uso do passaporte italiano para viagens e mobilidade. Destacam nas entrevistas que o tratamento por parte dos europeus muda quando se tem o passaporte, desde as filas nos aeroportos, que

comumente as pessoas tendem a enfrentar. Todavia, mesmo com essas vantagens, relatam que não são reconhecidos como nacionais de fato pelos italianos nascidos lá, são estrangeiros como qualquer outro que chega ao país.

É importante destacar aqui que o reconhecimento como se identifica em Ricouer (2006), pode ser entendido por diversos vieses de acordo com o interesse que o indivíduo tem nesse reconhecimento. Ele pode ser tanto para um fim institucional quanto para uma organização que garante aos indivíduos se reconhecerem, reconhecer o outro e se fazer reconhecer pelos outros.

A lei que regulamenta a nacionalidade italiana é a Lei 91 de 15 de fevereiro de 1992, porém ela não aparece de forma direta na constituição italiana. Ao se obter a cidadania italiana por ítalo-brasileiros, a nacionalidade brasileira não é excluída. A nacionalidade italiana pode ser solicitada por qualquer indivíduo que possua descendência, independentemente do local que tenha nascido. Não há uma restrição quanto ao limite de gerações, desde que se comprove, através de documentações legais, a descendência.

Para começar o processo, é preciso fazer todo o histórico genealógico da família, para que se saiba quem são os antepassados que vieram da Itália, bem como a localidade a que pertenciam. Não se pode dar entrada ao processo sem possuir essas informações, além da documentação comprobatória exigida, como certidões de nascimento ou batismo, de casamento e atestados de óbito.

O processo é efetuado junto aos órgãos responsáveis italianos e pode ser desenvolvido tanto no Brasil quanto na Itália. No Brasil, um dos grandes problemas é o tempo de espera nas filas pela dupla cidadania, que chega a ser de 7 a 10 anos, segundo dados coletados junto à Agência Consular da Itália em Santa Maria.

Na região central do estado do Rio Grande do Sul os processos são encaminhados junto ao Consulado Italiano, o qual se encontra em Porto Alegre, o que acaba dificultando para os descendentes de Santa Maria, pois precisam viajar para fazer os procedimentos. Há alguns anos, os processos de obtenção da dupla cidadania poderiam ser feitos junto à Agência Consular da Itália em Santa Maria, porém, por falta de pessoal capacitado e também de equipamentos, foram concentrados nos consulados.

A função da Agência Consular consiste primeiramente em orientar como obter a dupla cidadania, apresentando às pessoas o site do Consulado, que indica todos os

procedimentos que devem ser tomados. Também ajuda, em alguns casos, a procurarem os antepassados na Itália, pois a busca por estes é o primeiro passo para quem pretende entrar com pedido de dupla cidadania.

Perguntamos ao agente consular se os nomes desses antepassados correspondiam aos nomes dos arquivos, que nos respondeu que praticamente todos correspondem. Informou ainda que a maioria se encontra (va) na Província de Vicenza, Vêneto, alguns em Pádua, mas dificilmente são (eram) do Sul da Itália. Muitas pessoas buscam informações sobre a dupla cidadania, para descobrir as suas origens, e, assim, “resgatar” de alguma forma a sua história na Itália e passar isso para as novas gerações. A dupla cidadania para essas pessoas é também uma forma de proporcionar maior conhecimento e oportunidades para os filhos.

Quanto ao número de procuras, não há uma média, porém, informaram-nos que nunca saíram um dia da Agência Consular sem atender alguém, seja por telefone, *email* ou pessoalmente, sendo maioria dos atendimentos via e-mails. Poucas pessoas vão até a Agência. Geralmente as que chegam até lá são para pedir informações sobre o passaporte ou sobre o encaminhamento de documentos e pedidos. Alguns descendentes trazem o conhecimento dos históricos familiares e outros não. Além disso, muito poucos têm conhecimento sobre a dupla cidadania italiana, porém, sabem que possuem esse direito, e os que não sabem procuram se informar.

A procura pela dupla cidadania, mesmo com a demora nas filas de espera, vem aumentando nos últimos anos. Os descendentes dirigem-se à Agência Consular para pedir informações sobre o processo de reconhecimento, pois muitos, embora saibam que têm direito, não sabem como fazer para solicitar o reconhecimento. As Agências Consulares têm auxiliado as pessoas quanto ao encaminhamento, pois, observa-se que as pessoas, cada vez mais, estão buscando esse reconhecimento para poder realizar viagens de trabalho, estudo, se manter na Europa e circular sem maiores dificuldades, diferentemente do que acontece com muitos estrangeiros que se encontram lá sem a dupla cidadania.

Estima-se que exista em torno de 4.000 cidadãos italianos na região central do Rio Grande do Sul segundo dados da Agência Consular da Itália em Santa Maria. É importante destacar também que esse processo, devido questões econômicas, acaba sendo restrito a quem tem condições financeiras para levá-lo adiante.

É um processo que tem custos financeiros elevados, pois requer gastos com advogados, documentações, traduções, entre outros, assim, possivelmente boa parcela dos descendentes que vivem nessa região ainda não teve acesso a esse reconhecimento. O que ocorrendo em muitos casos é um consórcio familiar que custeia aos poucos os gastos com a documentação.

Além disso, outras questões pertinentes para as considerações deste trabalho aparecem durante a trajetória dos processos, outros sentimentos e noções de pertencimento, como o familiar, por exemplo, são algumas dessas. Embora o sentimento inicial ao dar entrada ao processo não seja a de um “resgate histórico e afetivo”, essa ideia acaba aparecendo e é de extrema importância nessa trajetória.

2. Pertencimento étnico, valor e memória entre ítalo-brasileiros

As entrevistas que desenvolvemos com descendentes de italianos da região nos fizeram compreender um pouco de como se desenvolveu os processos de reconhecimento nas famílias, como também trouxe novas compreensões sobre valores e pertencimento relacionados a esse processo de pertencimento identitário. Uma vontade movida pelo sentimento de reconstrução da história e trajetória dos antepassados para passar às novas gerações o valor e benefícios desta ascendência.

Essa ideia de pertencimento que surge nos descendentes é o que identificamos em Zanini (2007), um pertencimento por meio das trajetórias, sejam elas individuais ou coletivas, baseadas na origem familiar, na construção histórica e valorização dos caminhos construídos pelos antepassados. Essa questão de pertencimento e valorização do passado é muito importante para os entrevistados, pois fica evidente, em alguns relatos, as lembranças e memórias de infância. Há, neste aspecto, diferença entre as gerações entrevistadas. Quanto mais jovens, mais há a motivação pragmática por oportunidades de estudo, trabalho ou lazer.

Observa-se nas narrativas dos descendentes uma construção das memórias junto aos antepassados e com isso uma valorização das vivências que são motivadoras para a busca da dupla cidadania como forma de pertencimento e representação de uma italianidade (ZANINI, 2006), uma forma de se reconhecer enquanto membro de um

grupo étnico¹. Nesse processo da busca pelo “resgate histórico” das origens as memórias de infância individuais de cada um, misturam-se com as memórias coletivas e são de grande importância para os colaboradores dessa pesquisa. Relatos das memórias de infância se fazem presente nas narrativas, representando tanto valor na vida dessas pessoas que são motivadoras para que essas busquem o reconhecimento da cidadania italiana.

O conceito de memória adotado nesse trabalho parte da perspectiva de Halbwachs (2006) que o entende como construções que são desenvolvidas no presente sobre o passado. Isso se torna importante ao passo que as narrativas retomam a história dos antepassados desses descendentes de italianos até a constituição do processo de reconhecimento por eles solicitado.

As construções de memórias, como já se apresentava na obra de Halbwachs (2006), compreende sempre um processo dado no coletivo que necessita de laços afetivos com um grupo ou comunidade para se estabelecer. São essas configurações afetivas que permitem uma organização e identificação quanto a pertencente a determinado grupo através das construções do passado.

Para Halbwachs (2006), a memória está situada num paralelo entre as identidades coletivas e a história, assim como a memória individual também está interligada a esses elementos, pois esse autor entende que não é possível se recordar algo de determinado grupo se não houver uma relação e sentimento de identificação com as peculiaridades daquele grupo, um enquadramento. A memória dessa forma constituída se torna fundamental as narrativas dos indivíduos para que se tenha uma construção do passado como processo de identidade e pertencimento, numa relação afetiva com o grupo.

A memória enquanto construção coletiva dos fatos do passado, segundo Pollack (1989), acaba por se constituir em tentativas mais ou menos conscientes de definição e fortalecimento de pertencimentos e fronteiras sociais estabelecidas por grupos distintos (POLLACK, 1989, p.7). Essas configurações de memória e pertencimento perpassam pelas narrativas dos ítalo-brasileiros desde o processo de reconhecimento da dupla

¹ Entendemos o conceito de grupo étnico aqui como Barth (2000), que o caracteriza como uma categoria de atribuição e identificação, mantido pelos próprios membros do grupo, que se organizam, mantendo valores, costumes, a fim de identificarem-se entre si e para os “outros”.

cidadania e se estendem através dos laços e significações que são atribuídos pelo grupo a fim de valor e identidade étnica.

Observa-se nas narrativas dos descendentes, uma construção de memórias junto aos antepassados e com isso uma valorização das vivências que são motivadoras para a busca da dupla cidadania como forma de pertencimento e representação de uma italianidade (ZANINI, 2006), uma forma de se reconhecer enquanto membro de um grupo étnico. Pois o que está em jogo é uma vontade de se fazer reconhecer essa diversidade do grupo em território brasileiro, não na Itália.

Geralmente um membro da família começa a organizar o processo e procura os demais parentes para ingressarem junto, numa espécie de consórcio familiar. Mas o que nos chama atenção é a busca pela história das famílias, por meio da busca de informações e documentações dos antepassados.

A “montagem” do processo de reconhecimento gera uma mobilização por parte de toda a família, pois todos acabam buscando e participando dessa reconstrução histórica, que é um ponto importante na busca pelo reconhecimento. Isso acaba desenvolvendo, nas famílias, valores e sentimentos até então passados despercebidos.

Há uma valorização da cultura vinda com os imigrantes, a qual é representada por meio das festas de família que aparecem em algumas entrevistas. As famílias se reúnem para encontros anuais, fazem grandes festas, ocasião em que vêm os descendentes espalhados pelo estado e país, para confraternizar, trocar histórias e experiências de vida.

Geralmente, são servidas comidas típicas da culinária italiana, variados pratos, sobremesas – mesas fartas. Observa-se, nas narrativas, que o fato do processo de reconhecimento da dupla cidadania exigir uma busca da genealogia da família, bem como as documentações, as famílias se aproximam e passam a interagir mais, a conhecer outros parentes espalhados pelo mundo, mas que se reconhecem pelo sobrenome e pela história de seus antepassados.

Essas pessoas se organizam em redes de parentesco (FRANÇA, 2009) para promover as festas de suas famílias, proporcionando encontros entre pessoas que não se conheciam até então, mas que estão ligadas pelo nome. Esses encontros reconfiguram as ideias de pertencimento e valores de grupo, a partir do momento em que essas pessoas

se reconhecem no coletivo como parte de um elo comum, ligadas pela origem da “Itália construída” em solo brasileiro pelos seus ancestrais.

Essa identidade italiana é mantida através dos valores simbólicos presentes nas manifestações e expressões culturais tão presentes na vida desses descendentes. O que se observa também, nesta pesquisa, é que todos participam ou já participaram da Associação Italiana de Santa Maria (AISM), local onde se mantém as tradições e busca-se transmitir esses valores e a história, por meio de suas atividades, como encontros de descendentes, palestras, grupos de estudo da cultura e também aulas do idioma italiano.

A AISM trabalha junto de outras instituições como os *circolos* que são entidades formadas por grupos de descendentes de italianos oriundos de diversas regiões da Itália, que se organizam a fim de preservar a cultura, em especial da região de origem dos seus antepassados, e também promover intercâmbios, sendo que em Santa Maria há os *circolos* da Emilia-Romagna, Friulano e Veneto.

Os nomes e sobrenomes, a origem que é acionada por meio do processo de reconhecimento da cidadania italiana resgata essa noção do "eu", é uma troca estabelecida por contratos legais (pois são requisitos exigidos para que o processo possa ir adiante), mas que carrega um valor simbólico para aqueles que os buscam. Há uma obrigatoriedade nessas trocas jurídicas e burocráticas, mas também se tem a dádiva (MAUSS, 2003) de receber o direito de ser um cidadão italiano.

Considerações finais

Por meio das análises aqui apresentadas, podemos compreender os processos de reconhecimento da dupla cidadania italiana como um fenômeno contemporâneo dentro das lógicas migratórias, que proporciona maior facilidade de trânsito dentro dos países europeus por ítalo-brasileiros. É um processo importante, pois oferece vantagens a esses descendentes que viajam para turismo, moradia, trabalho e estudo, que conseguem se estabelecer dentro da União Europeia, com mais vantagens do que aqueles que não possuem dupla cidadania. Talvez, seja por isso que uns grandes números de jovens têm buscado esse direito, como possibilidade de intercâmbio de estudo e também trabalho.

Neste artigo, que buscou compreender as trajetórias do processo em si e as relações que nele permeiam, foi possível identificar algumas questões interessantes e de extrema relevância para a compreensão dos ítalo-brasileiros na região central do estado

do Rio Grande do Sul. Na busca genealógica das famílias, para ingressar no processo, são ativados valores e sentimentos nesses descendentes, há uma busca do valor simbólico e histórico que desperta nessas pessoas um sentimento de pertencimento a um grupo étnico.

Dentro dessa ideia de pertencimento a um grupo étnico, identificamos que não há um desejo de ser um nacional italiano de fato, ou ser reconhecido pelos italianos na Itália, mas sim ter o reconhecimento de suas diversidades étnicas em território brasileiro. Se fazer reconhecer pelos brasileiros como um cidadão italiano, demarcando seus traços culturais presentes na origem do sangue e sobrenome, que são expressos das mais variadas formas, como as festas, culinária e expressões artísticas e culturais.

Esses desdobramentos do processo, como a não exigência do conhecimento da língua italiana, por exemplo, é o que muitos autores chamam atenção para os problemas encontrados por ítalo-brasileiros quando chegam a Itália. Pois os italianos não reconhecem esses ítalo-brasileiros como pertencentes ao seu grupo, e ficam incomodados com essa presença por justificar que eles não conhecem de fato os costumes, hábitos e tão pouco a língua.

O reconhecimento da nacionalidade italiana acaba servindo como uma forma de valorização dos laços existentes dentro do próprio grupo étnico, ou seja, entre os ítalo-brasileiros, como uma forma de pertencimento e valorização da identidade construída pelos antepassados. A dupla cidadania tem sido utilizada como afirmação de direitos, que de fato esses descendentes têm, e proporciona certas vantagens fora do Brasil, mas principalmente, o fortalecimento de sua diversidade no próprio Brasil. O passaporte e o reconhecimento da dupla nacionalidade acabam sendo um sinal de distinção maior aqui, no Brasil, dos descendentes em relação aos demais descendentes e em relação aos brasileiros de um modo geral.

Referências

BARTH, Fredrik (org. Tomke LASK). Os grupos étnicos e suas fronteiras. **In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000. p.25-67.

BRAGA, Mariângela Porto. **Descendentes de imigrantes italianos em Belo Horizonte e o impacto da dupla cidadania na construção da identidade ítalo-brasileira _1990 a 2008**.

Belo Horizonte, 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Minas Gerais, 2009.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Centauro, 2006.

HANNERZ, Ulf. Locais e cosmopolitas. FEATHERSTONE, Mike (org.). **In: Cultura global**. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 251-266.

MAUSS, Marcel. Noção de Pessoa. **In: Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MOCELLIN, Maria Clara. Trajetórias em Rede: representações da italianidade entre empresários e intelectuais da região de Caxias do Sul. **In: 26ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Porto Seguro, Bahia, Brasil. Anais. p.12, 2008.

RICOUER, Paul. **Percursos do reconhecimento**. São Paulo, Loyola, 2006.

PATARRA, Neide Lopes. **Movimentos migratórios no Brasil: tempo e espaços**. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2003.

_____. Migrações internacionais de e para o Brasil contemporâneo: volumes, fluxos, significados e políticas. **São Paulo em Perspectiva**, vol.19, n.3, pp. 23-33, 2005.

_____. Migrações internacionais: teorias, políticas e movimentos sociais. **Estudos Avançados**. vol.20, n.57, pp. 7-24, 2006.

POLLACK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **In: Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

RIBEIRO, Gustavo Lins. A condição da transnacionalidade. **In: Série antropologia**. Instituto de ciências sociais. Universidade de Brasília. 1997. p. 1-34.

RUBEN, Guillermo Raúl. **O que é nacionalidade?** 2. ed. Brasiliense, 1987.

SANTOS, Mirian de Oliveira. A Imigração Italiana para o Rio Grande do Sul no final do século XIX. **Histórica**. **In: Revista online do Arquivo Público do Estado de São Paulo**, n. 9, Ano 01, abr. 2006.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração**. São Paulo: Edusp, 1998.

SCHILLER, Nina Glick. From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. **Anthropological Quarterly**, vol. 68, n.1, Jan. 1995, p. 48-63.

_____. BASCH, Linda. BLANC, Cristina Szanton. From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. **Anthropological Quarterly**, vol. 68, n.1, Jan. 1995, p. 48-63.

VERTOVEC, Steven. **Transnationalism**. London/New York: Routledge, 2009.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. **Italianidade no Brasil Meridional: a construção da identidade étnica na região de Santa Maria – RS**. Santa Maria (RS): Ed. da UFSM, 2006.

_____. Italianidade: pertencimento, reivindicações e negociações identitárias na região central do Rio Grande do Sul, Brasil. **In: Revista Visões**. Jun./dez. 2007, p. 120.

_____. Memórias Construídas e Cidadania Esperada: Experiências de ítalo-brasileiros na Itália. **Revista Ágora**. Vitória, v.19, p.57-66, 2014.

COLONIZAÇÃO NO PLANALTO RIO-GRANDENSE: ESTUDO DE CASO DAS COLÔNIAS DOS COQUEIROS E XADREZ (1925 E 1938)

Kalinka de Oliveira Schmitz

Graduanda de História pela Universidade de Passo Fundo

Bolsista Fapergs

Introdução

Este trabalho visa analisar, através de mapas, alguns aspectos da criação da Colônia dos Coqueiros e a Colônia Xadrez, além de tentar traçar aspectos distintos entre os casos em questão e o que aconteceu de maneira geral na região do planalto rio-grandense.

As colônias em questão se encontram no atual município de Coqueiros do Sul.

Mapa com a localização do município de Coqueiros do Sul



Figura 1 Município de Coqueiros do Sul.

1. O desenvolvimento das grandes propriedades no planalto

Assim como foi na região da Campanha e fronteira, o Planalto rio-grandense foi organizado em propriedades latifundiárias. Mas, foi em partes um processo diferente, pois enquanto a região mais povoamento mais no Estado fora formado por meio de concessões de sesmarias, o principal processo de formação das propriedades no Planalto foi a posse livre. Pelo fato dessa região na época ser povoada principalmente por indígenas e nacionais – esses últimos se assentavam em áreas de mata e viviam de agricultura de subsistência e da extração da erva-mate –, o processo de apossamento iniciou-se de maneira lenta, enfrentando a resistência indígena frente à expansão de brancos.

A região norte do Estado também fora organizada em grandes propriedades, tais como as da fronteira, justamente pela intenção de se seguir a produção pecuária. Porém, é necessário lembrar que enquanto o povoamento específico da região se iniciou em 1820, a concessões de sesmarias foi encerrada em 1822; ou seja, houve pouco tempo para que os latifúndios fossem formados por concessão de sesmarias. E apesar de a propriedade agrária ter sido inicialmente similar à da Campanha, com o tempo e com a colonização, ocorreu o fracionamento da propriedade. Tanto que se observa que os municípios de tradição pastoril ainda ocorram o predomínio de grandes propriedades, enquanto que os municípios predominantemente formados por pequenas propriedades são aqueles de origem colonial, pois os lotes vendidos para os colonos eram em média de 25 hectares.

Mas há casos em que mesmo fracionando áreas das fazendas para a colonização, ainda permaneça uma propriedade com grande extensão de terras. É o caso da Fazenda dos Coqueiros, em que, apesar da criação de colônias, ainda permanece como grande propriedade.

O Planalto não era uma região completamente desabitada. Havia ali grande número de indígenas e caboclos, que viviam em sua maioria nas áreas de mata. Conforme o apossamento de áreas foi se expandindo, eles foram sendo sistematicamente colocados à margem da sociedade que se estava formando. Foram aos poucos sendo desalojados de suas pequenas posses, por muitas vezes não possuírem meios financeiros e influência para que conseguissem legitimar suas posses dentro da lei.

Os indígenas foram sendo alocados em toldos, que haviam sido criados para ser um lugar onde os indígenas pudessem ser alocados após serem expropriados de suas terras. Já os caboclos, ao serem retirados de suas terras, passaram a se dirigir para áreas públicas, principalmente ervais, de onde conseguiam retirar parte de seu sustento ao vender erva-mate para particulares e comerciantes.

Havia resistência dos indígenas em relação aos toldos, pois, além de ali ser um espaço reduzido, onde teriam que se adaptar a um novo modo de vida já que não havia condições de manter seus costumes tradicionais, uma vez que eram costumes adaptados a grandes áreas e a certa mobilidade; algo que não estava presente nos toldos. Havia a possibilidade de serem assentados juntamente com tribos inimigas, uma vez que o poder estadual não atentava para essas particularidades do relacionamento indígena para preencher o toldo em sua total capacidade. Isso apesar de se reconhecer certa importância do elemento indígena como elemento de fronteira que contribuía para que se mantivesse a fronteira com os castelhanos, tal como havia se acordado em tratados.

Essa importância inicial sobre o papel dos indígenas como agente que contribuiu para a manutenção da fronteira fora sendo esquecido, uma vez que a presença de militares na região por conta dos diversos conflitos que ocorreram entre brasileiros e castelhanos passou também a significar proteção de fronteira, pois o Estado concedia terras para os militares que quisessem se assentar e assim, também contribuir para uma defesa permanente da fronteira.

O militarismo, portanto, na conformação agrária tanto na primeira região a ser povoada no Estado, quanto na última é evidente, e pode não ser totalmente determinante, mas Paulo Zarth, em seu livro *História Agrária do Planalto Gaúcho* (1997, p. 52) discute que “a ocupação das terras do Sul não se limitou a esse aspecto militar, mas não há dúvidas que o militarismo é um fator importante para analisar esse processo”, isso se deve ao fato de que a presença de militares, além de sua importância para a ocupação espacial das terras do Estado cumpria um papel estratégico.

Por ser uma área fronteira com os castelhanos, havia constante tensão entre as partes, o que, por conseguinte requeria uma constante presença militar na região a fim de proteger os limites políticos dos Estados nacionais. Para esse fim, a concessão de títulos de posse para que os militares se fixassem em regiões para defender a fronteira estabelecida por tratados foi algo corrente. Assim que se instalassem, passavam a ser responsáveis por defender aquela área da invasão do castelhano.

Essa instalação de propriedades nas quais seus donos eram militares ocorreu também na região do Planalto, onde, por conta dos conflitos na região missioneira, decorrentes de diversos tratados entre as coroas ibéricas, a presença militar garantia certa segurança na manutenção dos territórios. Aldomar Rückert (1997, p. 50) afirma que essas questões políticas entre as coroas contribuíram para um constante estado de alerta e uma renovada militarização na porção meridional do Brasil.

Então, tanto as guerras internas quanto as externas exigiam a participação das elites locais (ZARTH, 1997, p. 53) – dos municípios do Planalto – o que, convertia em prestígio frente ao governo estadual e central; prestígio esse que era utilizado depois, quando, se tinha o interesse em anexar mais áreas à sua propriedade original, ou mesmo quando não se desejava que algum pequeno posseiro legitimasse sua área e assim se tornasse mão de obra livre para trabalhar a seu mando.

Quando da privatização de terras no Planalto, pensava-se em seguir uma criação pecuária, tal qual na região da campanha. Dessa forma, apesar do Planalto ser formado predominantemente por áreas de mata, a ocupação voltou-se inicialmente para as áreas de campo existentes, deixando de lado as áreas de mata. Por conta do prestígio que muitos possuíam perante o governo estadual, e também frente as autoridades militares locais, os militares e tropeiros conseguiam adquirir extensas áreas de terra por baixos valores (ZARTH, 1997, p. 46).

Assim, já na segunda metade do século XIX a grande maioria dos campos nativos já estava em posse de algum estancieiro. Portanto, havia ainda as áreas de mata devolutas e os ervais públicos que não pertenciam a nenhuma propriedade privada, e que era desse modo, de acesso livre para caboclos que praticavam a agricultura e a extração da erva-mate. Os caboclos também em alguns casos entravam em acordos com os estancieiros e conseguiam se fixar em área de mata não utilizada pelo proprietário, para assim sobreviver com uma agricultura de subsistência.

Percebem-se com isso que, a maioria de quem se interessava inicialmente com as terras de matas eram os caboclos, pois tinham ali como lugar de sobrevivência, já que os campos nativos estavam sendo utilizadas para a criação de gado vacum; mesmo assim, a utilização dessa área não dependia da compra, mas sim de um acordo com o proprietário das mesmas.

Os ervais apenas foram sendo anexados às propriedades posteriormente, enquanto que as matas devolutas e as que se encontravam já em propriedades privadas passaram a despertar o interesse dos grandes proprietários quando do início da valorização da terra com o movimento migratório que saía da região das velhas colônias e rumava para essa região ainda parcialmente inexplorada.

A tradição da produção pecuária, o baixo custo de investimento para entrar nesse ramo da economia levou ao rápido esgotamento dos campos nativos. Enquanto que a mata, área que não servia para a criação de gado vacum em larga escala, e que se fosse iniciado a agricultura, teria de haver um maior investimento inicial, levaram os espaços de mata para uma posição inferior, em um segundo plano.

Todavia, com o início do movimento migratório para essa região, os estancieiros começaram a vislumbrar a possibilidade de lucro fácil com a negociação dessas áreas que não possuíam grande atrativo para os seus donos naquela época. Eles demonstraram interesse em entrar no negócio de terras para a colonização esperando que ocorresse ali o que havia acontecido na região pioneira da colonização. Esperava-se que com o desenvolvimento da colonização, houvesse também uma rápida valorização das terras em volta do núcleo colonial, e assim, aumentassem a chance de lucro com uma área que antes não se enxergava grande potencial.

Além da valorização da área em torno da Colônia, havia também a possibilidade de criar uma nova Colônia e aproveitar a infraestrutura oferecida pela primeira; ou seja, além de lotear uma área já muito valorizada, com o aproveitamento da infraestrutura já pronta, o lucro de se entrar para o comércio de terras que visava a colonização.

Com essa perspectiva de lucro sobre áreas de mata, e tendo em vista que não havia mais a possibilidade de adquirir mais áreas de campo – haja vista que todas já estavam ocupadas –, a atenção dos fazendeiros voltou-se de fato para as matas. Sua atenção vai principalmente para as áreas de terras do governo – conhecidas como devolutas –, de matas e os ervais que também eram de domínio público, e que se tornaram refúgio dos elementos nacionais outrora expropriados de suas terras também pelos estancieiros.

Não se pode esquecer que não eram apenas os estancieiros e as companhias colonizadoras que possuíam interesse no comércio de terras voltadas para a colonização. O governo, possuidor também de áreas – as terras devolutas – ingressou nesse mercado

da terra. Além de ele próprio fundar colônias, o governo também arrecadava divisas por conta da dívida colonial, que os colonos deveriam pagar; o pagamento tanto poderia ser realizado através de dinheiro quanto por serviço prestado para obras públicas.

Outra participação do governo estadual no que se refere à criação de colônias foi a criação do Departamento de Terras e Colonização, e a nível municipal, da Comissão de Terras e Colonização; esses órgãos foram criados com o propósito de vigiar o andamento da comercialização de terras e o que ocorria com todos os envolvidos – indígenas, caboclos, colonos, estancieiros e o próprio governo –, além de demarcar e preservar as terras devolutas, afinal de contas, elas eram também fonte de renda para o governo, e também de atentar para a questão florestal, a fim de evitar que ocorresse grandes desmatamentos (JACOMELLI, 2004).

Jacomelli ainda afirma que, apesar de não ser da alçada do Departamento e das Comissões, ela mantinha conhecimento sobre os projetos de colonização particular. Isso muito por conta da linha positivista adotada pelo governo rio-grandense, que fazia com que houvesse uma maior preocupação com o elemento humano do Estado. O governo estadual também via a colonização como uma forma de adentrar o interior com a ideologia do partido, sobre isso, Jacomelli (2004) afirma que o governo do Estado via na colonização um importante pilar para a estabilidade política pretendida para o Estado.

As colônias em questão, Coqueiros e Xadrez, são oriundas de uma mesma fazenda: a Fazenda dos Coqueiros. Formada no mesmo sistema que foi discutido anteriormente, de grande extensão, formada tanto por áreas de mato quanto por áreas de campo nativo. E assim como as outras, fora propriedade de militares. Uma parte da fazenda foi adquirida por meio da compra e outra por requerimento.

Enquanto a Colônia dos Coqueiros foi fundada na década de 1920, a segunda originou-se na década seguinte. Em ambos os casos houve a participação do filho do proprietário; seja na medição dos lotes ou mesmo na iniciativa para que fosse iniciada a colonização de uma área. São lotes com medidas padrão para os lotes coloniais medidos do Planalto, ou seja, 25 hectares.

Mas, mesmo sabendo desses dados, não há produção ainda que discutam de fato quais foram as motivações que levaram essa família a lotear áreas de sua propriedade. Contudo, supomos – baseados nas produções historiográficas sobre a colonização no

Planalto – que um dos principais motivos tenha sido o fato de que eram áreas com uma grande cobertura de matas. Que além de não poder ser utilizadas para a pecuária, também não haveria o interesse em terceiros arrendarem a áreas, uma vez que pagariam o arrendamento de pouca área livre e muito mato. Sendo a melhor das saídas o loteamento e a colonização dessa área, já que após a venda, o responsável por cada área é que deveria tomar providências sobre a mata que havia na propriedade.

A criação dessas colônias está inserida na onda de migração que saiu das ditas *colônias velhas* em busca de novas terras para permanecerem na agricultura, tal como seus pais. Esse processo de deslocação para novas zonas de povoamento ocorreu por conta do aumento populacional da região pioneira colonial – se fazia necessário para o trabalho no lote colonial ter muitos braços para tal – mas que chegou a tal ponto que não havia terras nas proximidades do lote original para absorver toda essa massa populacional. Dessa forma, não havia alternativa se não se tornar o elemento pioneiro indo para áreas ainda não totalmente povoadas.

Dessa massa populacional que saiu rumo ao Planalto, os destinos foram muitas vezes, colônias particulares tal como as estudadas em questão. Vale lembrar que houve sim colônias públicas no Planalto, mas que a maioria era de iniciativa privada seja essa iniciativa dos próprios fazendeiros, uma parceria entre um fazendeiro e uma companhia colonizadora, ou mesmo a simples compra de terras por parte de uma companhia colonizadora, que muitas vezes possuía principalmente capital estrangeiro.

Por ser uma área que é predominantemente formada por matas, e alguns lotes sendo totalmente cobertos por essa vegetação, ocorreu a presença de madeireiras na região para explorar essa matéria prima. As madeireiras pertenciam tanto à firma colonizadora, quanto ao próprio fazendeiro, que trabalha com madeira ainda atualmente. Dessa forma, a madeira tanto foi utilizada para a construção das benfeitorias de seus lotes, quanto para algumas obras de infraestrutura e a produção de madeireiras para comercialização fora da Colônia.

Nas Colônias que serão discutidas neste trabalho, é interessante atentar para o fato de que ambas foram pensadas pela família proprietária da fazenda, e após as medições, foi chamada empresas colonizadoras que ficaram responsáveis por levar colonos para as colônias. Há de se ressaltar, porém, que foram empresas diferentes que se encarregaram da vinda de colonos para cada colônia. Por ser um estudo inicial, ainda não há muitas informações a respeito dessa forma de parceria entre iniciativa de

É a área que posteriormente se torna a sede do município de Coqueiros de Sul. Mesmo que a planta da outra Colônia – que será discutido em seguida – também possua delineada a área destinada a ser a sede dela, o desenvolvimento se dá de forma diferente.

Nessa representação da colônia, não nos é possível ter claramente o quanto de mata há na zona em questão, ao contrário do mapa da Colônia Xadrez, em que há claramente uma diferenciação entre áreas com e sem matas.

Após uma rápida análise já no mapa de Coqueiros, vemos que foi uma colônia de tamanho considerável, visto a quantidade de lotes disponíveis para a venda, além do fato de que os lotes possuíam medidas similares, ou seja, não possuíam lotes com tamanhos e formas muito diferentes, a não ser nas partes limítrofes da mesma.

Dessa forma, podemos supor que, ao passar do tempo houve uma nova fragmentação nessas áreas, mas dessa vez fracionando os lotes coloniais. O fracionamento de alguns lotes coloniais pode ser entendido como algo puramente comercial, como por exemplo, quando, por problemas financeiros, determinada família pode optar por se desfazer de algumas porções de sua propriedade original. Outro fator que pode ser considerado ao se pensar nesse novo fracionamento é o desenvolvimento da família; por ter vários filhos para assim conseguir melhor trabalhar na lavoura, em determinado momento as terras da família não conseguiam mais absorver a nova geração e essa saía para algum lote ou área perto do lote original; ou mesmo se ter dividido algum lote por consequência de heranças.

Essa questão da fragmentação dos lotes coloniais pode ser compreendida tanto para a primeira quanto para a segunda colônia, e por conta disso, esse tópico não será discutido posteriormente quando da análise do mapa da outra colônia.

Percebe-se que há sinalizações sobre fontes de águas. Consequentemente também se percebe que não são todos os lotes que possuem acesso imediato a fontes de água. Ao chegar nessa questão, pretende-se ainda verificar se houve diferenciação nos preços entre os lotes que possuíam e os que não possuíam acesso à água, já que há claras facilidades em ter fácil acesso a fontes de água.

Nesse primeiro mapa, muito por conta da maneira como foi confeccionado, não há indicação sobre algum lugar próximo, que permita realizar venda de produtos

produzidos nos lotes, bem como até mesmo poder resolver algumas questões burocráticas.

Mapa da Colônia Xadrez

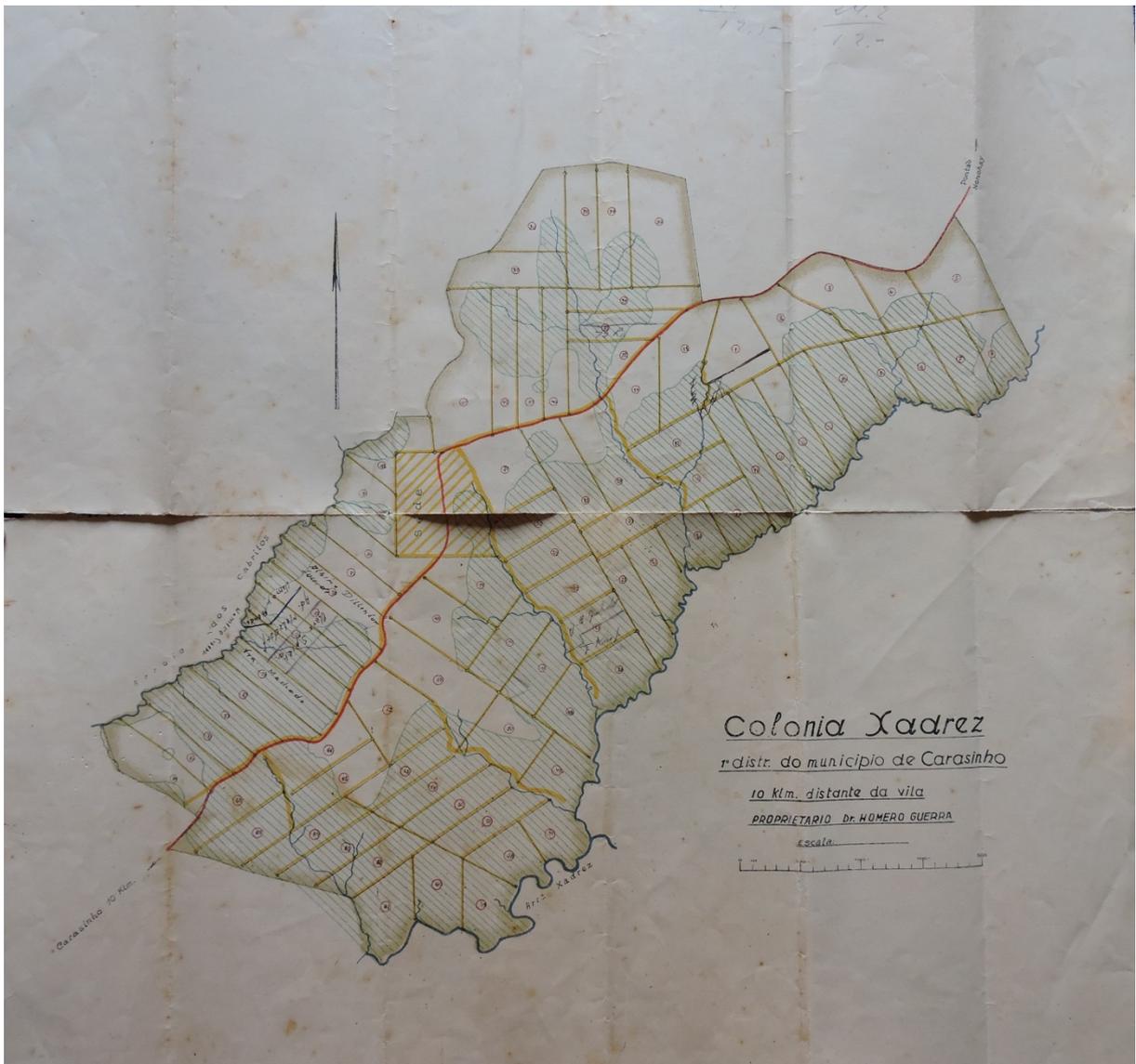


Figura 3 Mapa Colônia Xadrez. Acervo Particular.

Essa colônia, criada a partir de terras da mesma fazenda que a Colônia dos Coqueiros, surgiu uma década após a primeira. Ambas são relativamente próximas entre si. Foi criada após a divisão da fazenda por conta da herança, quando Homero Guerra –

que também adquiriu partes da fazenda de suas irmãs – opta por criar mais uma colônia, essa no ano de 1938.

Assim como a outra colônia – e todas as demais – também possuía uma área delimitada para ser a sede dela, e que foi onde se concentrou comércios, escola e igrejas.

Vale frisar que, esse estudo foi planejado para que houvesse uma discussão de como foi em ambas as colônias algumas características que são, sobretudo relacionadas à todas as colônias que foram fundadas na região do Planalto, ao mesmo tempo em que pretende-se ao longo do trabalho discutir questões referentes à elas que são distintas entre si e entre as outras.

Por conta da grande quantidade de matas nas áreas – percebemos que uma grande maioria dos lotes representados possuía mata em pelo menos metade de sua área – conseguimos compreender então, a permanência da cultura econômica de madeireiras, da mesma como ocorreu anteriormente nas colônias. Pois além de utilizar a madeira para a construção das benfeitorias da propriedade, ainda havia madeira para entrar no mercado interno após o beneficiamento. A presença de tamanha quantidade de árvores, juntamente com o surgimento das madeireiras faz com que surja uma prática que permanece até hoje, a da presença de madeireiras ali na região.

No que se refere ao tamanho dos lotes, percebemos que há certa constância tanto no tamanho quanto na configuração, não havendo muita discrepância entre eles. Ao mesmo tempo em que é perceptível que é uma minoria dos lotes coloniais que não possuem acesso direto a um curso d'água, já que percebemos que nas laterais da Colônia são circundadas por dois arroios, contando com córregos de água transpassando a maioria dos lotes.

Considerações parciais

Por se tratar de uma pesquisa em andamento, não nos é possível apresentar conclusões finais sobre a pesquisa que está sendo realizada. Porém, pelo que já foi visto, percebemos que mesmo seguindo alguns pontos do que foi o avanço da colonização nesta que constituiu a última região do Estado a serem sistematicamente povoados, os casos em questão apresentam algumas características diferentes.

Entre essas características, principalmente se encontra o fato de que a iniciativa da colonização partiu dos proprietários das terras, em parceria com empresas colonizadoras. Enquanto que os primeiros se responsabilizaram pela fragmentação e medição da área destinada para os colonos, os segundos foram responsáveis pela propaganda e pela vinda dos colonos para essa área.

Mas, não só das diferenças consiste a criação destas colônias; a grande presença de matas nos lotes coloniais – esse fator como impulsionador da iniciativa de comerciar as terras – bem como isso reflete na presença de madeireiras na região, é percebido nas produções historiográficas sobre o tema, de modo geral, também está presente nas duas Colônias em questão.

Com o desenvolvimento da pesquisa, pretende-se ainda analisar os possíveis desdobramentos na propriedade da terra nessas colônias, seja por meio de vendas ou por heranças, para assim tentar traçar a trajetória da terra, para contrapor com o que Jean Roche trabalha em seu estudo, ou seja, como o próprio crescimento populacional interfere na propriedade agrária das colônias.

Referências

- JACOMELLI, Jussara. *A Atuação da Comissão de Terras e Colonização no projeto de ocupação da Região da Grande Palmeira/RS: 1917-1930*. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade de Passo Fundo. Passo Fundo, 2004.
- ROCHE, Jean. *A Colonização Alemã e o Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Editora Globo S.A, 1969.
- RÜCKERT, Aldomar A., *A trajetória da Terra – Ocupação e colonização do centro-norte do Rio Grande do Sul – 1827 – 1931*. Passo Fundo: Ediupf, 1997.
- ZARTH, Paulo Afonso. *História Agrária do Planalto gaúcho 1850 – 1920*. Ijuí, Ed. Unijuí, 1997.

EL PAPEL DE LA RELIGIÓN Y RELIGIOSIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA. EL CASO DE LAS COMUNIDADES DE ORIGEN INMIGRANTE EN ARGENTINA

Katarzyna Porada (CONICET, Argentina)

La religión y las prácticas religiosas son consideradas como potentes marcadores identitarios, elementos que vinculan entre sí a los miembros del mismo grupo étnico y, paralelamente, les diferencian de otros colectivos. Esta característica suele intensificarse en el contexto de la inmigración. Al hacer tal afirmación es necesario, sin embargo, diferenciar entre la religión como institución, la religión como sistema de creencias y la religiosidad que los acompaña (ALBA, et. al, 2009, pp. 3-9). Si bien estos aspectos están estrechamente vinculados entre sí, en la vida de los inmigrantes y de sus descendientes cumplen funciones distintas y abarcan dimensiones diferentes en el proceso adaptativo de los individuos.

La inmigración y la primera época del establecimiento a menudo son vividas como una experiencia dolorosa; experiencia que conlleva una ruptura y separación de los vínculos afectivos establecidos con el país de origen. En este caso, la religión —entendida como sistema de creencias— se convierte, a menudo, en una forma de apaciguar esta vivencia traumática y les ayuda a los inmigrantes a enfrentarse a las dificultades iniciales propias de la nueva situación (PORTES y RUMBAUT, 2006, p. 301). Al mismo tiempo, los valores religiosos pueden proporcionar un soporte importante para muchas creencias tradicionales y patrones conductuales aprendidos en el lugar de procedencia. Se trata, por ejemplo, de ciertas prácticas familiares, la percepción de las obligaciones intergeneracionales o de una jerarquía dentro del grupo; elementos que pueden verse amenazados en el contexto migratorio (HIRSCHMAN, 2004).

Por otro lado, y al referirnos a la religión entendida como institución, consideramos obligatorio destacar que la asistencia a la iglesia u otro lugar de culto, frecuentemente va más allá de los intentos de satisfacer las “necesidades espirituales” de los feligreses. El hecho de formar parte de una determinada comunidad religiosa, en muchas ocasiones, cumple con los objetivos de índole social e incluso económica; proporciona ciertas facilidades a la hora de encontrar trabajo, alojamiento, etc., y permite acceder a una serie de ventajas materiales que no están al alcance de los que no pertenecen a las mismas. Además, las iglesias étnicas se convierten en ámbitos donde los individuos pueden reproducir los patrones aprendidos en el lugar de origen — incluida la lengua materna— y suelen desempeñar una importante función como espacios de sociabilidad. Por lo tanto, la afiliación a una determinada iglesia en la primera fase de asentamiento puede resultar más fuerte en el país de destino que en el lugar de origen. Eso se debe al hecho de que ésta puede garantizar a los recién llegados tres elementos que resultan fundamentales en el contexto migratorio y que son, según afirma Hirschman, refugio, respetabilidad y recursos (HIRSCHMAN, 2004, p. 1228).

Por último, además de un conjunto de dogmas y el correspondiente apoyo institucional, una determinada religión va acompañada por las prácticas, celebraciones y rituales particulares, llamados habitualmente la religiosidad popular (CASTRO, 1996). Estos elementos actúan como manifestaciones materiales del sistema de creencias (GEERTZ, 1992, p. 150) y es precisamente en la situación de inmigración cuando con mayor énfasis el grupo tiende a conservar su religiosidad popular. Por lo tanto, las fiestas religiosas o los rituales de la etapa premigratoria se convierten en una forma privilegiada de mantenimiento de su cultura de origen en el nuevo lugar. En este sentido, una importancia particular adquieren los sacerdotes u otros representantes de las instituciones religiosas. Éstos, en el contexto migratorio, tienden a convertirse en guías espirituales, intermediarios ante la sociedad mayoritaria y promotores de la conservación de rituales religiosos específicos (SEYFERTH, 1986, p. 63).

Si bien en el caso de los inmigrantes los beneficios que proporciona la religión abarcan aspectos muy variados, no siempre ocurre lo mismo entre sus descendientes. Al tratarse de los individuos nacidos y educados en otro lugar que el de sus padres y/o abuelos, las iglesias dejan de constituir para ellos un ámbito donde se recrean las pautas conductuales aprendidas antes de emprender la experiencia migratoria y, por lo tanto, no son percibidas como un espacio de conexión con el país de origen- *connection to the*

homeland (ALBA at al, 2009, p. 6). Teniendo en cuenta lo anterior, en la presente intervención estudiaremos la función que la religión —entendida, por un lado, como institución y, por el otro, como sistema de creencias— así como las prácticas religiosas concretas, han desempeñado entre los integrantes de la comunidad polaca en Buenos Aires y en la provincia de Misiones a lo largo de las décadas y qué papel cumplen en la actualidad. Como paso previo al análisis que nos proponemos, esbozaremos cómo se han ido desarrollando los movimientos migratorios desde Polonia hacia Argentina y cuál fue la función de los sacerdotes polacos y su acción pastoral en el contexto argentino. La elección de estos casos —Buenos Aires y la provincia de Misiones— se debe al hecho de que ambas provincias han sido los principales lugares de destino para los sucesivos grupos migratorios

1. La historia de los movimientos migratorios y de la Iglesia Católica polaca en Argentina: Buenos Aires y la Provincia de Misiones

Los movimientos migratorios desde las tierras polacas hacia Argentina tuvieron su inicio en la última década del siglo XIX y perduraron —con diferente grado de intensidad— hasta el segundo lustro de los años 40 del siglo XX. En la fase inicial, la mayoría eran campesinos, que emigraban debido a la extremadamente precaria situación que se vivía en el campo polaco y atraídos por los beneficios que las autoridades argentinas ofrecían a los recién llegados. Este grupo se asentó en el nordeste argentino, principalmente en la provincia de Misiones. Junto con la emigración rural, desde primeros años del siglo XX, empezó a hacerse visible la migración urbana, compuesta por grupos obreros, que se fueron estableciendo en el cono urbano bonaerense, en las ciudades de Valentín Alsina, Llavallol, Dock Sud o Berisso. Muchos fueron contratados en los grandes frigoríficos, mataderos y talleres localizados en estas zonas (SMOLANA, 1996; LOBATO, 2001). La última etapa corresponde al periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Durante los primeros años de postguerra al puerto de Buenos Aires arribaron aproximadamente 19 mil polacos, en su mayoría, soldados desmovilizados y sus familias que, al finalizar la guerra, y debido a la colocación de Polonia bajo la influencia de la URSS, tomaron la decisión de no regresar al país (DEMBICZ y SMOLANA, 1993, 43).

La historia de la inmigración desde las tierras polacas hacia Argentina está estrechamente vinculada con la historia de la Iglesia polaca en este país. Esto se debe al

hecho de que los polacos, desde muy temprana etapa del establecimiento, emprendían acciones concretas para asegurar la presencia de los sacerdotes connacionales. Dicho fenómeno, por un lado, confirma la importancia que los inmigrantes otorgaban a la acción pastoral desarrollada por los sacerdotes del mismo origen y, por el otro, refleja la escasez de clero en el país de destino. Como señala Néstor Tomás Auza, incluso antes de iniciarse la inmigración masiva, Argentina padecía de un déficit de religiosos para atender las necesidades de los feligreses, ausencia que se hizo aún más evidente a finales del siglo XIX y principios del XX (AUZA, 1990).

Consecuentemente, el asentamiento de los polacos en la selva misionera estuvo, desde sus inicios, acompañado por la construcción de las capillas e iglesias y la prácticamente inmediata llegada de los sacerdotes del mismo origen (WRÒBEL, 1999, p. 49). De esta forma, ya en 1899, a la ciudad de Apóstoles, donde los colonos polacos se venían estableciendo desde 1897, fue enviado el primer sacerdote. Su arribo a la provincia respondía a las solicitudes formuladas por los propios inmigrantes y dio inicio a la presencia de varios religiosos polacos en la región. Al mismo tiempo, el papel de los sacerdotes no se limitaba exclusivamente a la labor pastoral y, frecuentemente, abarcaba el ámbito de lo social. Entre las acciones emprendidas se podrían mencionar: la intervención ante los organismos locales con el objetivo de mejorar la situación de los colonos, la participación en las publicaciones periódicas¹, la creación de las bibliotecas, así como la enseñanza del polaco para los niños de inmigrantes en las escuelas fundadas para tal fin. Estas acciones afianzaron la posición de los sacerdotes como líderes de la vida comunitaria.

No obstante, tras una época que se caracterizó por una fuerte presencia de los sacerdotes polacos en la provincia de Misiones y una gran influencia que éstos habían ejercido sobre los colonos, las características propias del grupo provocaron que su labor pastoral dentro de la comunidad se fuera reduciendo paulatinamente. Después de varias décadas, en el año 2006, a petición de los integrantes de la comunidad, tres sacerdotes de la orden franciscana fueron enviados al Puerto Libertad, localidad cercana a la

¹ Un ejemplo la labor social de los sacerdotes lo constituye la publicación “Orędownik” (“El Procurador”) de Misiones, revista parroquial fundada en 1924 por el padre Bayerlein-Mariański (SVD), destacado animador de la vida religiosa y cultural de la colonia de Azara. “Orędownik” fue la primera publicación polaca de la provincia y desde su inicio se ocupaba casi exclusivamente de los problemas relativos a los colonos en Misiones, convirtiéndose en una especie de crónica de las actividades comunitarias de la región (STEFANETTI KOJROWICZ, 2006; LUKASZ, 1981, p. 174).

Colonia Wanda. En la actualidad, los religiosos, además de encargarse de la labor pastoral y celebrar semanalmente las misas que se realizan en versión bilingüe, desempeñan un papel muy activo en la vida comunitaria.

En el caso de Buenos Aires, la llegada de los primeros sacerdotes polacos tuvo lugar en 1908 y pudo llevarse a cabo como resultado de la petición formulada por “Polskie Towarzystwo Demokratyczne” (“Sociedad Democrática Polaca”), la primera asociación polaca fundada en Argentina (WRÒBEL, 1999, p. 127). La labor de los sucesivos religiosos que arribaron al país no se desarrolló exclusivamente en la capital, sino que abarcó las localidades del Gran Buenos Aires —Valentín Alsina, Dock Sud o Llavallol— donde anteriormente se habían asentado los inmigrantes polacos. Al igual que en el caso de la provincia de Misiones, las actividades del clero excedían la dimensión religiosa e incluían numerosas acciones tanto pertenecientes al campo educativo como aquellas dedicadas a promover y gestionar las obras de caridad, destinadas a los compatriotas más necesitados (WRÒBEL, 1999, p. 128).

Tras finalizar la Segunda Guerra Mundial, la presencia sacerdotal se vio considerablemente fortalecida con el establecimiento en Argentina de veinte curas, casi todos capellanes militares, que llegaron acompañando a los soldados desmovilizados y que, en la mayoría de los casos, se dedicaron a la labor pastoral dentro de la comunidad polaca. Por iniciativa de uno de ellos, Justiniano Maciaszek, miembro de la orden franciscana, se iniciaron los trabajos para construir la primera iglesia polaca en la provincia de Buenos Aires. Gracias a las donaciones de los integrantes de la comunidad, en 1957, en la localidad bonaerense de Martín Coronado, fue llevada a cabo la edificación de la capilla y del claustro destinado a los religiosos polacos. El conjunto, conocido bajo el nombre de “Maciaszkowo” (WRÒBEL, 1999, pp. 179-231), en honor a su fundador, pasó a ser la sede principal de la Misión Católica Polaca en Argentina. Al mismo tiempo, Martín Coronado se convirtió en el centro de una animada vida comunitaria, que además de las actividades religiosas, se dedicó a promover numerosas iniciativas culturales, educativas y deportivas, tanto entre los propios inmigrantes como entre sus hijos.

Después de un “auge” de las actividades desarrolladas por los religiosos en la década de los 60 y 70, su influencia dentro de la comunidad empezó a debilitarse. También disminuyó considerablemente el número de curas de origen polaco que

trabajaban con los inmigrantes y sus descendientes. Como consecuencia, se fue reduciendo la acción pastoral destinada a este grupo². En la actualidad, en Buenos Aires las misas en polaco, o parcialmente en polaco, se celebran semanalmente en dos lugares: en Martin Coronado, que hasta la fecha sigue albergando la Misión Católica Polaca y en la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, en el barrio bonaerense de Palermo, cercana a la sede de la Unión de los Polacos en la República Argentina y de “Ognisko Polskie” (el “Hogar Polaco”).

2. Instituciones religiosas y el sistema de creencias: entre el pasado y el presente

Hoy en día, el tiempo transcurrido desde el establecimiento del último grupo de los inmigrantes polacos en la Argentina se ha reflejado en la composición de la comunidad. Los nacidos en Polonia constituyen un pequeño porcentaje dentro de la misma, siendo la mayoría los descendientes de inmigrantes. Si nos centramos en la religión profesada por sus integrantes, el panorama, a primera vista, se presenta muy homogéneo. La gran mayoría de los entrevistados, han reconocido ser romano-católicos. No obstante, dicha afirmación requiere de una serie de matizaciones y una necesaria, a nuestro juicio, diferenciación entre los distintos aspectos del campo religioso —sistema de creencias, iglesia como institución y prácticas religiosas concretas— así como de una comparación de sus respectivas funciones en el pasado y en el presente.

A pesar de las declaraciones referentes al credo profesado por nuestros informantes, las entrevistas realizadas han revelado que el sistema de creencias, así como la institución que lo respalda, ocupan en sus vidas un lugar marginal; característica particularmente visible entre las personas de mediana edad y entre los más jóvenes. Claramente este fenómeno no es propio de la comunidad polaca, sino que se debe a la secularización generalizada de la sociedad y al alejamiento de la Iglesia experimentado en las últimas décadas tanto en Polonia como en Argentina. La situación actual contrasta visiblemente con los testimonios que relatan la función de la religión católica y de la Iglesia polaca en la vida comunitaria en las décadas anteriores. La mayoría de los entrevistados ha coincidido en afirmar que éstas durante mucho tiempo

² En el año 2000, en Argentina residían 109 sacerdotes y 39 monjas polacas, de los que tan sólo 9 sacerdotes y 10 monjas estaba desarrollando la labor pastoral dentro de la comunidad polaca, siendo la mayoría destinada a las parroquias argentinas (WRÓBEL, 1999, pp. 363-64). En la actualidad, y basándonos en la información proporcionada durante las entrevistas realizadas en 2012 y 2013 a los representantes del clero polaco en Buenos Aires y en la provincia de Misiones, el número de los religiosos –sacerdotes y monjas- que trabajan con los integrantes de la comunidad polaca en Argentina no supera doce personas.

han actuado como una fuerza unificadora entre sus miembros. La importancia de la religión en las etapas iniciales lo confirma el siguiente testimonio referente a los primeros años del asentamiento de los polacos en la Colonia Wanda:

Y la Iglesia, eso era fundamental, y eso [se veía] en las cartas que les escribían de Polonia. Hay una carta que me emociona tanto (...). Un hermano de mi papá le escribía algo así “acordate que el polaco, no importa en qué lugar del mundo esté, siempre sigue siendo polaco y lo será toda la vida”. Y bueno, además en las cartas, porque como mi padre salió muy joven, seguía sus consejos y eso es lo que se vio, que él hacía caso (...). Decía “recordate, hay que participar activamente en la iglesia, hay que ayudar a construir iglesias” (mujer, 66 años, padre y abuelos maternos polacos, Colonia Wanda).

Además de reproducir las tradiciones y costumbres traídas desde Polonia, la religión cumplió una importante función de ofrecerles a los recién llegados el refugio espiritual —en términos empleados por Hirschman— frente a las dificultades con los que tenían que lidiar en un medio desconocido y, en ocasiones, hostil. Con estas palabras relata esta situación la hija de los primeros colonos establecidos en la Colonia Wanda:

[Antes, los colonos] mantenían mucho la religión, o la religión les mantenía a ellos. ¿Sabés qué? Esta religión, esta Virgen María de Częstochowa les mantenía. Yo pienso que ellos tenían que creer, tenían que tener esa fe (...). Porque si no, sólo les quedaba llorar todo el día... (*traducción de la autora*) (mujer, 65 años, ambos padres polacos, Posadas).

Según demuestra el testimonio, las creencias religiosas, a menudo, ofrecían a los inmigrantes un inestimable apoyo moral, constituían una fuente de consolación ante los “males terrenales” y permitían enfrentarse a las numerosas adversidades que se presentaban en la cotidianidad. En este sentido, la arriba citada frase: los colonos “mantenían mucho la religión, o la religión les mantenía a ellos” demuestra la esencia del papel que ésta desempeñó en las primeras fases de asentamiento. Paralelamente, la Iglesia polaca se convirtió en el principal espacio de sociabilidad. La participación semanal en las misas, más allá de ser un elemento intrínseco del rito romano-católico, constituía una oportunidad de interactuar con los connacionales y, para muchos, ofrecía la posibilidad de seguir manteniendo la lengua materna. Así uno de los entrevistados recuerda la insistencia de su padre de participar en los oficios dominicales:

Yo iba todos los domingos con mi papá a una iglesia que estaba a un kilómetro y medio de casa, y había distintas nacionalidades. A los polacos les tocaba a las doce del mediodía la misa, de doce a una. Entonces los domingos con el papá íbamos allí... y él en casa no hablaba en polaco, no tenía con quién hablar en polaco... y yo era reacio, no quería ir porque no entendía nada, pero a las once de la mañana salíamos, a las once y media

[teníamos que] esperar con los demás a que a las doce entráramos. Y eso era la ley... (hombre, 67 años, padre polaco, Buenos Aires).

Al centrarnos ahora en la situación actual, los entrevistados confirman haber registrado un progresivo alejamiento de la iglesia y han subrayado que en las últimas décadas su influencia ha ido disminuyendo considerablemente. Este fenómeno, visible tanto en Buenos Aires como en la provincia de Misiones se ha reflejado en cada vez menor asistencia, sobre todo entre la gente joven, a las misas que profesan los sacerdotes polacos, así como a la iglesia en general:

Casi no hay jóvenes en misa (...). También creo que se ve mermada la concurrencia de jóvenes porque los sacerdotes polacos que había acá inconscientemente, creo yo, no les daban mucho lugar. Nunca los llegaron a comprender, ni a incentivar en que concurran y esto es una apreciación personal (hombre, 51 años, padre polaco, Buenos Aires).

Y a las misas polacas viene poca gente, vienen alrededor de diez personas (...). Y son mayoritariamente personas mayores, de sesenta para arriba. A veces viene alguien más joven, pero es muy esporádico (...). Cuando hay celebraciones más grandes, digamos, la Semana Santa o la Navidad o el Día de la Virgen de Czestochowa o cuando viene un obispo de Polonia, entonces acude más gente, varias decenas. Pero normalmente hay muy poca gente (sacerdote polaco, Puerto de Libertad, Misiones) *traducción de la autora*.

Es importante subrayar, sin embargo, que el prestigio, cada vez menor, del que gozan las instituciones religiosas en general, y las polacas en particular, si bien se relaciona estrechamente con la progresiva secularización de la sociedad, también se debe a las características propias del grupo que estamos analizando. Las transformaciones internas experimentadas por la comunidad, el desplazamiento del idioma polaco, han disminuido la función de la iglesia como entidad que brinda a sus feligreses los beneficios concretos. La superación de las dificultades iniciales, seguida por la movilidad social ascendente de los integrantes de la comunidad y la desaparición de las actitudes discriminatorias hacia la misma, han repercutido en la menor influencia que la iglesia ejerce dentro de la comunidad. Las misas profesadas por los sacerdotes polacos han perdido su tradicional papel de los espacios de sociabilidad y de un lugar de encuentro entre los integrantes de la comunidad, fenómeno que se ha traducido en el debilitamiento de sus estructuras.

Llama la atención que a pesar de que la iglesia y las creencias religiosas han perdido la fuerza dentro del grupo, la mayoría de las personas entrevistadas sigue definiéndose como romano-católicos. Si bien esto puede deberse a la voluntad de inscribirse dentro de la corriente religiosa mayoritaria, consideramos que en el caso de los descendientes de inmigrantes polacos, particularmente aquellos que reconocen y

expresan públicamente su pertenencia étnica, dicha afirmación tiene una estrecha relación con la visión primordialista que los propios actores tienen acerca de su identidad étnica. Ésta es percibida como resultado de una serie de rasgos inmutables, que se transmiten a través de los lazos sanguíneos y, por tanto, implica poseer unas características específicas. En este sentido, en el imaginario de muchos integrantes de la comunidad, el “ser polaco” equivale a “ser católico”. El hecho de afirmar la pertenencia a la iglesia católica, aunque sea sólo a nivel discursivo, es considerado por muchos como una especie de “etiqueta étnica” heredada y por eso mismo, incuestionable (WATERS, 1990, p. 26). De ahí los actos religiosos que acompañan los eventos organizados por la comunidad, y en la que la mayoría participa de forma ocasional, son percibidos por muchos como una forma de “conmemorar” el peso que las tradiciones católicas han tenido a lo largo de la historia del país de origen de sus antepasados. De acuerdo con lo señalado, resulta esclarecedor el siguiente testimonio referente a las actividades desarrolladas por una de las colectividades durante las celebraciones navideñas:

Y se hace un almuerzo con todos que formaron parte o prestaron ayuda a la casa durante el periodo de la fiesta (Fiesta del Inmigrante de Oberá) y después, a fin del año, se celebra la navidad....y bueno y se hace improvisamente un acto religioso para conmemorar un poco, como en Polonia son todos tan católicos... (hombre, 29 años, bisabuela materna polaca, Oberá).

Consecuentemente, la improvisación de un acto religioso a la que alude el entrevistado, pretende cumplir con la visión que los descendientes de inmigrantes tienen sobre cómo son o cómo deberían ser los polacos.

En este punto, cabe destacar que aunque se ha registrado un considerable alejamiento de la iglesia católica, muchos de los entrevistados subrayan la importancia de la figura del “Papa polaco”. Según se ha podido observar Juan Pablo II es frecuentemente mencionado por los descendientes, independientemente de la edad y el apego a las creencias religiosas, como una incuestionable autoridad moral y un ejemplo a seguir. Al mismo tiempo, al ser un polaco mundialmente conocido, se ha convertido en un poderoso símbolo representativo de la comunidad y su imagen es evocada con orgullo durante diferentes actos y celebraciones destinadas para los espectadores extracomunitarios.

3. Las prácticas religiosas: entre el pasado y el presente

La religión, además de estar vinculada con un determinado sistema de creencias y con las instituciones que lo respaldan, incluye también una serie de prácticas religiosas. Es importante resaltar que Polonia ha sido, y en gran parte sigue siendo, un país rural. Es por ello que la religiosidad polaca ha adoptado un carácter específico, influido claramente por las costumbres campesinas. Este fenómeno se expresa en una devoción por distintas prácticas relacionadas con el calendario estacional, con épocas de siembra y cosecha, un empleo particular de los símbolos religiosos o el apego a los ritos específicos, evocados principalmente durante las celebraciones de la Navidad y la Semana Santa. La religiosidad popular polaca, además, se caracteriza por haber desarrollado un fuerte culto mariano y la veneración de la imagen de Virgen Negra de Częstochowa, considerada como patrona y protectora de Polonia. Consecuentemente, una parte importante de nuestros entrevistados confirman una fuerte presencia de los componentes religiosos y de las prácticas específicas que acompañaron, en su infancia o adolescencia, las celebraciones de la Navidad y de la Semana Santa. Así relatan sus experiencias algunas de las personas entrevistadas:

Para la Nochebuena mi *dziadziu* [abuelito] colocaba hierbas bajo el mantel, comíamos sopa de remolacha, cantábamos villancicos frente a la *choinka* [árbol de Navidad], y compartíamos el *opłatek*³. El 25 de diciembre íbamos a la misa en polaco. También salíamos con la estrella a cantar villancicos con los trajes típicos a la casa de los polacos viejitos que vivían solos (mujer 27 años, abuelos maternos polacos, Buenos Aires).

En Semana Santa, mientras otros chicos jugaban o se iban de viaje, nosotras, mi hermana y yo, íbamos “na Rekolekcje”, charlas de reflexión que daba el sacerdote polaco. Y después a todas la ceremonias; el Viernes y el Sábado Santo “na adoracje”, a la adoración del Santísimo, una hora cada día. El viernes pintábamos huevos, comprábamos fiambres “*kielbasy*” y armábamos el canasto con todo lo que comeríamos el Domingo de Pascuas y que el sábado a la tarde llevábamos a bendecir adornado con ramitas de mirto. El domingo era de verdad un día glorioso. Yo ya tenía permiso para cantar y bailar y para tocar el acordeón después de tantos días de silencio. Además en la Iglesia se cantaban las canciones de Pascua, llenas de “Alleluja” que me encantaban (mujer, 73 años, ambos padres polacos, Buenos Aires).

Al centrarnos en la situación actual, todos los entrevistados confirman estar familiarizados y mantener al menos algunas de las prácticas religiosas. Este dato contrasta visiblemente con el cada vez menor papel de la iglesia dentro de la comunidad. Es interesante destacar, sin embargo, que éstas, más que reflejar el apego a

³ *Opłatek* – oblea que simboliza la hostia y que es compartida durante la cena de Nochebuena entre los asistentes, rito que va acompañado con los deseos navideños.

las creencias religiosas, son percibidas frecuentemente como una “tradicción familiar”, celebrada desde hace décadas y una parte intrínseca de la educación recibida. Con estas palabras dos de las entrevistadas relatan las costumbres que siguen manteniendo en el ámbito privado:

En mi casa se mantiene la costumbre que tiene haber un plato adicional en la mesa para la persona que ya no está, para el visitante, que tiene que haber velas, que tiene que haber doce platos de comida diferente⁴. No comemos carne, por ejemplo. No nos sentamos a comer tan temprano como en Polonia, obviamente, porque acá a esa hora todavía tenemos un sol impresionante, pero mantenemos la tradición de *oplatek* o cosas que son típicas de allá y acá en Argentina no existen... Y la verdad es que no me imaginaría una Navidad o unas Pascuas sin todas estas tradiciones. Es parte de mí, de mi familia y es así, no me lo imagino de otra forma, no existe para mí (mujer, 28 años, abuelo paterno polaco, Buenos Aires).

[Para mí es importante] seguir con las tradiciones de Pascuas, de las Navidades, y es como aprendimos a vivir nosotros y es lo que transmitimos a nuestros hijos. O sea, hay una cosa que se da naturalmente, es que uno no puede decir, bueno, yo durante toda la vida en Pascuas hice *pisanki*⁵, y un día decís, esto no se hace más porque ya son muchos años que vinimos de Polonia. O sea, no tiene sentido. Cada uno transmite lo que aprendió y el argentino aprendió que compra el huevo de pascuas en algún lado y nosotros lo aprendimos así. Entonces yo no sé si será como una tradición familiar y quedará allí, pero en realidad se transmite lo que se aprendió... (mujer, 37 años, abuelos maternos polacos, Buenos Aires).

Otros entrevistados afirman haber registrado un progresivo desplazamiento de las prácticas arriba mencionadas de la esfera privada, debido al creciente grado de exogamia y la paulatina desaparición de los padres o abuelos que actuaron como principales agentes de socialización y reproducían los patrones conductuales aprendidos en el lugar de origen. Pese al desplazamiento de dichas tradiciones de las casas familiares, relatan conservarlas gracias a su vinculación con las entidades étnicas. Los testimonios reunidos comprueban, una vez más, la importancia que en el proceso de mantenimiento y/o recuperación de algunas costumbres desempeñan las estructuras comunitarias. No obstante, la afirmación que éstas constituyen ámbitos privilegiados para conservar los marcadores étnicos requiere, una vez más, de ciertas matizaciones. El papel protagónico otorgado a las asociaciones no significa que todas las entidades hayan logrado mantener dichos elementos de forma ininterrumpida a lo largo de las décadas. El referido debilitamiento de las instituciones religiosas y la desaparición de los

⁴ Los doce platos que se sirven durante la cena de la Nochebuena representan, según diferentes versiones, bien a los doce apóstoles, bien a los doce meses que tiene el año.

⁵ Pisanki - huevos con cáscara pintada, frecuentemente adornada con coloridos diseños, que simbolizan el nacimiento de la naturaleza y hacen referencia a la resurrección de Jesús Cristo. El pintar los huevos durante las celebraciones de la Semana Santa es una costumbre extendida en la Europa centrooriental.

sacerdotes polacos de la vida comunitaria de varias de las colectividades, han contribuido también a que la religiosidad popular fuera perdiendo progresivamente su fuerza e incluso desapareciera por completo.

Este desplazamiento, sin embargo, no siempre ha resultado definitivo y, en algunos casos, pudo invertirse en los últimos años. Como factores a tomar en cuenta en el proceso recuperatorio habría que apuntar, entre otros, la más fluida circulación de personas entre ambos países y el surgimiento de una serie de proyectos de colaboración que se han reflejado en una mayor presencia de los polacos en la vida comunitaria, como por ejemplo, la de los sacerdotes de este origen en Puerto Libertad (Misiones). En este último caso, aunque su llegada a la provincia no ha contribuido a que los descendientes de inmigrantes polacos empezaran a asistir masivamente a la misa dominical o revalorizaran la importancia del sistema de creencias, sí ha tenido una importante influencia en la recuperación de ciertas prácticas religiosas que ya habían desaparecido. Con estas palabras una de las personas entrevistadas relata la reciente incorporación de elementos, considerados tradicionales, a la celebración de las fiestas propias de la Semana Santa y referentes a la bendición de los alimentos:

Nos ayudaron mucho los sacerdotes. Y nos ayudaron, por ejemplo, en las fechas que tiene el rito católico de vivirlo más a lo polaco, con algunas cosas que son propias de los polacos. Por ejemplo, en Pascuas se había perdido esto del canastito con los alimentos⁶. Hemos vuelto, nos volvieron a enseñar qué es lo que debemos llevar en el canastito, que es la sal, el pan, el huevo, *kielbasa* [chorizo], todo eso (...). Antes poníamos cualquier cosa (...). Son los sacerdotes los que lo cuidan mucho, nos hacen revivir todo eso... (mujer, 66 años, padre y abuelos maternos polacos, Colonia Wanda).

El caso de Wanda no es el único que refleja la recuperación de los elementos de la cultura polaca que, con el tiempo y debido a la interrupción de los contactos con el país de origen, habían caído en el olvido. Un fenómeno parecido ha sido relatado por los integrantes de la colectividad polaca de Oberá y está relacionado con la presencia de la profesora del polaco, que durante seis meses impartió clases del idioma y, concretamente, con una visita familiar que ésta recibió:

Bueno, la Navidad hicimos este año en la colectividad. Hicimos un almuerzo de fin del año, una tradición que fue la de la hostia, compartirla. Eso hicimos este año en la colectividad y queremos seguir haciéndolo. Esto nos enseñó la profesora y la tía de ella que vinieron la Navidad pasada. Vinieron con las hostias tal como son. Y, luego, en las Pascuas nos enseñó hacer los huevitos

⁶ Canasto con alimentos -*święcone* o *święconka*- que se lleva a la iglesia el Sábado Santo para que sea bendecido por el cura. Tradicionalmente el canasto contiene: pan, símbolo de cuerpo del Cristo, chorizo, que simboliza salud, bienestar y fertilidad, huevo que hace referencia a una vida nueva y sal que representa la perdurabilidad, inmortalidad y protege del deterioro y putrefacción.

pintados, porque nosotros no lo hacemos así, pero queremos empezar el año que viene. Queremos hacerlo porque es muy lindo eso... (mujer, 27 años, bisabuelos maternos polacos, Oberá).

Los testimonios citados confirman que las prácticas religiosas concretas no necesariamente son resultado de un proceso de transmisión lineal que se efectúa de generación en generación, sino que, en algunas ocasiones, se debe a los cambios y transformaciones a los que está sujeta la comunidad y a la incorporación de nuevos actores que, frecuentemente, actúan como agentes de revitalización de la vida comunitaria.

Finalmente, consideramos obligatorio resaltar que la conservación o recuperación de algunos elementos de la cultura y religiosidad polaca por la comunidad de origen inmigrante no significa que éstos se mantengan de forma invariable o que permanezcan inmunes al contacto con la sociedad mayoritaria y con los demás grupos étnicos. El tiempo y el contexto en el que está inserto un determinado colectivo, a menudo, condicionan y modifican las prácticas específicas. Si comparamos los testimonios que relatan las tradiciones relacionadas con el rito católico del pasado y del presente, llama la atención, en el caso de los que se refieren a la actualidad, la ausencia de dos elementos que se presentaban como fundamentales en las etapas anteriores. Por un lado, de las actividades que acompañaban la festividad han quedado excluidos aquellos aspectos que requieren el uso del idioma polaco: la desaparición de los villancicos propios de la época navideña o cantos polacos que conmemoran la resurrección. Por otro lado, durante las celebraciones tradicionalmente religiosas, como por excelencia los son la Navidad y la Semana Santa, la presencia de la Iglesia católica quedó considerablemente reducida. Esta situación, como hemos visto, demuestra la ya mencionada secularización y el alejamiento generalizado de las estructuras religiosas. Ambos fenómenos, sin embargo, no son las únicas transformaciones detectadas.

Entre los elementos que se conservan con mayor fuerza resalta una variedad de platos tradicionales que acompañan las celebraciones señaladas. No obstante, la forma de prepararlos y la elección del menú no está exenta de importantes modificaciones marcadas, claramente, por las condiciones específicas en las que se organizan las fiestas. Con estas palabras una de las entrevistadas residentes en Oberá describe cómo el clima, pero también las costumbres propias del país, determinan la oferta culinaria:

A fin del año, se celebra la Navidad. Con todos los integrantes de la colectividad. Por allí no coincide justo con la navidad, se hace un fin de semana antes. Se hacen los rituales típicos de la navidad polaca con *opłatek*.

Y acá por el tema del calor que hay en diciembre, por allí muchos de los rituales de comida no son los mismos... Las comidas típicas hay, pero es más asado y comida fría. Ustedes en la Nochebuena tienen las doce comidas, nosotros acá las hacemos un poco más diversificado. Igual hay *pierogi*, hay repollo. Pero es asado más que nada... (mujer, 27 años, bisabuelos maternos polacos, Oberá).

En este caso particular la cena de la Nochebuena, que en Polonia tradicionalmente se celebra con doce platos de los que ninguno lleva carne, ha incorporado al menú, además de platos fríos, el asado, elemento fundamental de la tradición culinaria argentina.

4. A modo de conclusión

Según se ha podido observar, la religión —entendida como conjunto de creencias— ha ido perdiendo importancia dentro del grupo. El peso que el sistema religioso y la institución que lo respalda ocupan en la vida de los entrevistados es secundario y, al tratarse de los más jóvenes, marginal. Por otro lado, si nos detenemos en las prácticas concretas y en la ritualidad vinculada con las distintas fiestas religiosas, resulta evidente que éstas siguen actuando como un potente símbolo de la pertenencia étnica, independientemente de si se trata de personas creyentes o no. En otras palabras, la religiosidad popular cumple una importante función de marcador identitario.

Cabe destacar, sin embargo, que dichas prácticas no han permanecido invariables a lo largo de las décadas y no están exentas de una serie de modificaciones que se configuran en el contacto con la sociedad receptora y con los demás colectivos. Consecuentemente, ambos fenómenos -la desvinculación de las instituciones religiosas, junto con el menor peso que en la vida comunitaria desempeña el sistema religioso, por un lado, y las transformaciones de las costumbres específicas, por el otro- demuestran que los marcadores étnicos considerados como intrínsecos de una comunidad específica, pueden variar, modificarse e incluso desaparecer, sin guardar ninguna relación, con la conservación de los límites del grupo.

Referências

ALBA, R.; RABOTEAU, A.; DE WIND, J. Introduction. Comparisons of Migrants and Their Religions, Past and Present. In ALBA, R.; RABOTEAU, A. y DE WIND, J. *Immigration and*

Religion in America: Comparative and Historical Perspectives. Nueva York: New York University, 2009, p. 1-24.

AUZA, N. T. La Iglesia Argentina y la evangelización de la inmigración. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, n. 14, 1990, p. 105-136.

CASTRO, M. O. La iglesia católica y la religiosidad popular de los italianos del Mezzogiorno en el Puerto de Mar del Plata entre las décadas de 1920 y 1940. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, n. 34, 1996, p. 569-592.

DEMBICZ, A.; K. SMOLANA. *La presencia polaca en América Latina*. Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos, 1993, 122 p.

GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1992, 387 p.

HIRSCHMAN, C. The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. *The International Migration Review*, 38 (3), 2004.

LOBATO, M. *La vida en las fábricas. Trabajo, protesta y política en una comunidad obrera, Berisso (1940-1970)*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2001, p. 1206 -1233.

ŁUKASZ, D. Las Asociaciones Polacas en Misiones, 1898-1938, *Estudios Latinoamericanos*, vol. 8, 1981, p. 169-189.

PORTES, A. y RUMBAUT, R. G. *Immigrant America: A Portrait*. Berkeley: University of California Press, 2006, 496 p.

SEYFERTH, G. Imigração, Colonização e Identidade Étnica (notas sobre a emergência da etnicidade em grupos de origem européia no sul do Brasil). *Revista de Antropologia*, n. 29, 1986, p. 57-71.

SMOLANA, K. Juntos a través de la historia. Boceto histórico de las relaciones polaco-argentinas. In: DEMBICZ, A. (coord.) *Relaciones entre Polonia y Argentina: pasado y presente*. Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos, 1996, p. 40-56.

STEFANETTI KOJROWICZ, C. La prensa de la inmigración polaca en la República Argentina. In: OPATNÝ, J. *Emigración Centroeuropea a América Latina*, vol. IV, Praga: Universidad Carolina de Praga, 2006, p. 71-80.

WATERS, M. *Ethnic Options. Choosing Identities in America*. Berkeley: University of California Press, 1990, 224 p.

WRÓBEL, A. *Historia duszpasterstwa polskiego w Argentynie w latach 1897-1997*. Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos de la Univ. de Varsovia, 1999, 390 p.

IMIGRAÇÕES NO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL NO COMEÇO DO SÉCULO XXI

Roberto Rodolfo Georg Uebel

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Estratégicos Internacionais da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Pesquisador do Laboratório Estado e
Território (LABETER/UFRGS) e do Laboratório de Estudos Internacionais
(LEIn/UFSM).

E-mail: roberto.uebel@ufrgs.br

Resumo: Com a ocorrência de dois *booms* imigratórios verificados no Brasil e no Estado do Rio Grande do Sul no ano de 2010 e no biênio 2013/2014, observou-se a chegada de novos grupos imigratórios que, segundo os dados quantitativos analisados, chamaram atenção da imprensa, sociedade e da própria academia mais pela sua origem geográfica e étnica do que pela quantidade numérica, visto a dominância das migrações de grupos tradicionais como espanhóis, portugueses e alemães no topo do ranking imigratório sul-rio-grandense. Estes novos grupos imigratórios são caracterizados especialmente em três eixos: caribenhos (cubanos e haitianos), africanos (senegaleses, angolanos e ganeses) e asiáticos (bengalis, paquistaneses e chineses). Assim, a presente pesquisa apresenta por meio da abordagem metodológica das redes migratórias e com o instrumental da cartografia temática, um panorama histórico destas novas imigrações no Rio Grande do Sul, bem como suas repercussões, demografias e resgates historiográficos com relação ao panorama imigratório do Brasil. Trata-se de uma comunicação geral que busca servir de suporte referencial, documental e histórico para pesquisas futuras que venham a retratar e investigar a historiografia e evolução das imigrações no estado no começo do século XXI.

Palavras-chave: Imigrações. Rio Grande do Sul. Século XXI.

Introdução

As primeiras migrações transnacionais¹ que ocorreram em direção ao Rio Grande do Sul nos séculos XIX e XX, compostas predominantemente por alemães, italianos, espanhóis, japoneses e poloneses, além de outras nacionalidades, tinham um caráter de “povoar o Sul do Brasil, produzir alimentos em pequenas propriedades de

¹ Optou-se utilizar o termo “migrações transnacionais” neste texto como forma de readequação ao próprio perfil das novas (i)migrações com direção ao Brasil e, especialmente, ao Rio Grande do Sul. Perceber-se-á ao longo da análise que o caráter internacional não fora extinto, mas sim complementado pelo transnacional, isto é, os migrantes passam a reproduzir e incorporar relações, práticas, redes e rotas que perpassam as nações, transcendem fronteiras, transformam relações e diplomacias e pertencem a duas ou mais sociedades e nações ao mesmo tempo. Peggy Levitt (2004) em seu artigo para o *Migration Policy Institute* de Washington, DC, explica esta recategorização de nomenclatura e importância para os estudos migratórios contemporâneos do século XXI como um legado referencial e historiográfico para pesquisas nas décadas e séculos futuros.

terra e, em menor escala, promover um branqueamento da população em função da escravidão” (GERTZ *apud* ROLLSING e TREZZI, 2014) e eram fomentadas pelo governo brasileiro à época (período que compreende desde o Império até o começo da República Velha).

Todavia o panorama contemporâneo da imigração no estado é diferente e com um *modus operandi* completamente distinto e único: os imigrantes em sua maioria possuem formação superior, são homens, imigram sozinhos e vem por conta própria (UEBEL, 2015). Embora alguns autores ponderem que o fenômeno que se verifica tanto no Brasil como no Rio Grande do Sul se trate de uma “onda imigratória”, ou seja, que deverá estabilizar-se em médio ou longo prazo, a análise gráfica e cartográfica nas próximas seções permitirá uma inferência distinta.

Trata-se agora de “um fluxo migratório que passa a incluir o Brasil” (MEZZANOTTI *apud* ROLLSING e TREZZI, 2014) e, por conseguinte, o Rio Grande do Sul, na agenda das migrações transnacionais neste começo de século XXI, consolidando-os como destino principal e polo de atração nos próximos anos.

Assim, nas próximas seções discorrer-se-á analiticamente e de forma breve as mudanças, perfis e paradigmas das imigrações no Estado do Rio Grande do Sul, objetivando tornar este trabalho como um documento referencial e basilar para estudos futuros que venham se aprofundar nesta temática, num estado marcado por profundas transformações, dialéticas e historiografias no que concerne à temática da imigração, uma das instituições fundadoras do povo gaúcho, do seu território, da sua cultura e do seu Estado.

1. Perfil imigratório do Rio Grande do Sul no ano 2000: o Estado das imigrações tradicionais

No ano 2000 o Estado do Rio Grande do Sul seguia o padrão da escala brasileira, isto é, possuía um baixo estoque de imigrantes² e era pouco atrativo aos novos imigrantes em virtude de seu fraco desempenho econômico à época, somando-se ao fato de que até aquela década os fluxos imigratórios internacionais “Norte-Sul” eram

² Entende-se por estoque de imigrantes ou estoque imigratório o cômputo total de imigrantes em determinado período de tempo.

culos ou quase inexistentes e dentro do Brasil a preferência era pelos estados da região Sudeste, face o seu crescimento econômico e oportunidades de emprego.

Com uma população de apenas 17,6 mil imigrantes, estes correspondiam apenas a 0,17% da população total do estado em 2000³, um número menor que a população da maioria dos municípios gaúchos, além de que os grupos imigratórios eram dispersos por todas as regiões do estado, sem uma concentração, como no caso dos haitianos e senegaleses quase duas décadas depois.

Nesse sentido, o Gráfico 1 mostra-nos que a composição dos dez maiores grupos imigratórios no Rio Grande do Sul no ano 2000 era restrita àqueles grupos nacionais que imigraram e colonizaram o estado um século antes:

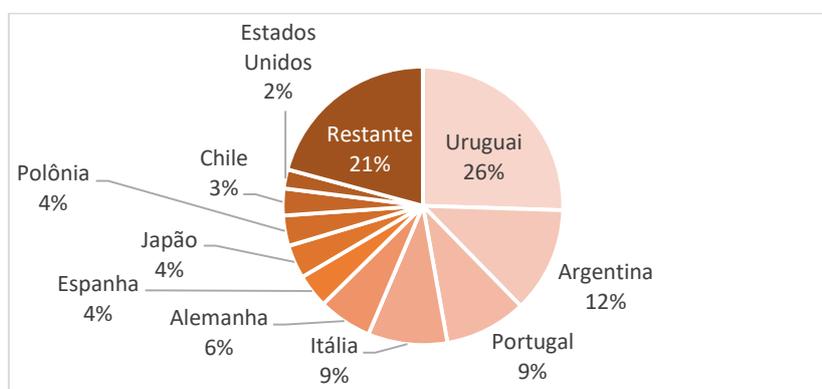


Gráfico 1 – Representação percentual dos dez maiores grupos imigratórios no Rio Grande do Sul no ano 2000.

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Departamento de Polícia Federal, Ministério do Trabalho e Emprego – Dados compilados e tabulados pelo autor⁴.

Percebe-se que além destes grupos imigratórios tradicionais – portugueses, italianos, alemães, espanhóis, japoneses e poloneses –, que já faziam parte do *melting pot* sul-rio-grandense (DACANAL, 1980), somam-se os imigrantes dos países fronteiriços, Argentina e Uruguai, além dos mais distantes geograficamente, Chile e

³ Os dados de população do estado do Rio Grande do Sul foram obtidos e consultados no *Atlas Socioeconômico do Rio Grande do Sul*:

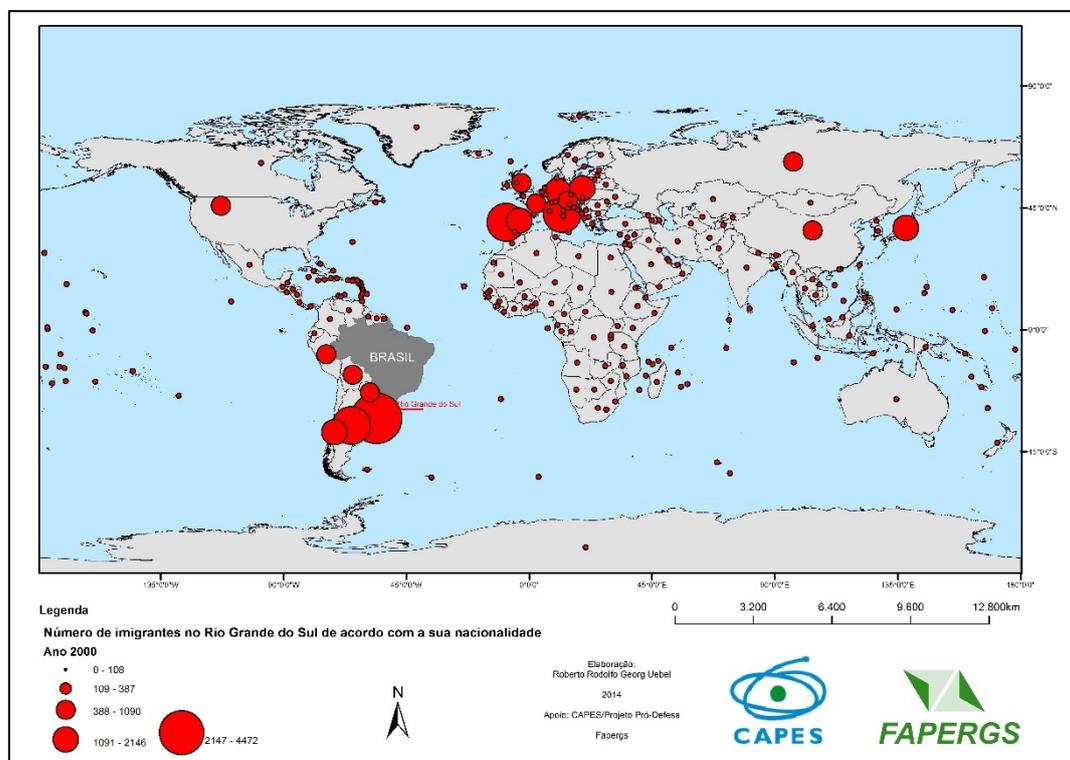
http://www.atlassocioeconomico.rs.gov.br/conteudo.asp?cod_menu_filho=806&cod_menu=805&tipo_menu=POPULA&cod_conteudo=1386.

⁴ A base de dados compilada pelo autor encontra-se disponível nesta página para leitura e download: <https://www.dropbox.com/sh/fg7dq7xq6gj2049/AAC0bhS-eurv0vpTHSeBfjIta?dl=0>. Todos os dados foram obtidos junto aos órgãos oficiais por meio da Lei de Acesso à Informação.

Estados Unidos, dada a presença de empresas de capital estadunidense em território sul-rio-grandense.

É importante observar que este perfil imigratório não sofreu alterações desde os estudos já realizados por Becker (1958) cinquenta anos antes e também que não se caracterizam por brasileiros com dupla-cidadania retornados, o que a literatura de imigração confunde algumas vezes.⁵

A representação cartográfica a seguir (Mapa 1) traduz as estatísticas de imigração para o Rio Grande do Sul no ano de 2000 e mostra-nos outras pontualidades que merecem destaque:



Mapa 1 – Mapa de nacionalidade dos imigrantes no Rio Grande do Sul no ano 2000.
Elaborado pelo autor.

⁵ Em muitas pesquisas argui-se que um expressivo aumento de imigração de determinada nacionalidade pode representar brasileiros que emigraram e estão em processo de retorno, após adquirirem uma dupla-cidadania ou naturalizaram-se em outro país. Porém, os dados utilizados por esta pesquisa restringem-se apenas aos imigrantes natos e com autorizações de trabalho para estrangeiros, portanto, não teria como inserirem-se nestas estatísticas brasileiros retornados.

Optou-se por dividir a nacionalidade dos imigrantes em cinco classes neste mapa: 1^a) grupos inexpressivos; 2^a) grupos pequenos; 3^a) grupos médios; 4^a) grupos grandes; 5^a) supergrupos.

A cartografia traz, portanto, que os fluxos imigratórios realmente seguiam um padrão tradicional sem alteração, onde predominavam em 2000 apenas grupos médios e grandes, de até 2146 imigrantes, motivados predominantemente por: relações históricas e familiares com o estado, presença de multinacionais estrangeiras em território sul-riograndense, motivações econômicas para a atuação no comércio informal e serviços, além dos grupos de refugiados, já que à época o Rio Grande do Sul participava do acolhimento de refugiados de guerra e perseguidos políticos, sendo o principal estado brasileiro nesta ação humanitária.

No caso dos movimentos migratórios dos países do MERCOSUL para o Rio Grande do Sul, pôde-se constatar a importância crescente dos movimentos intra-bloco, não tanto por seu volume, mas por sua diversidade e suas implicações. A reestruturação produtiva e o contexto internacional produziram efeitos nesta área, no sentido de impulsionar novas modalidades de transferências populacionais.

Percebia-se, então, que esse novo cenário havia influenciado a transferência populacional tanto para as metrópoles, como para outras cidades, cuja posição geográfica e competitividade atraíam indústrias novas e internacionais, iniciando um processo de transformação urbana já típica da etapa da própria economia sul-riograndense.

Em contrapartida, a questão das fronteiras e das áreas limítrofes entre os países apresentava uma outra faceta das mudanças nesses movimentos. Em primeiro lugar, é possível que, em termos quantitativos, não ocorresse um aumento expressivo dos movimentos migratórios em consequência dos acordos comerciais, se por migração estivermos entendendo a transferência de residência fixa. Contudo, novas formas de mobilidade espacial da população passariam a coexistir, incitando, inclusive, uma redefinição dos fenômenos emergentes que analisaremos para uma década posterior na próxima seção.

2. Perfil imigratório do Rio Grande do Sul no ano 2010: o Estado frente ao Brasil na atração dos migrantes transnacionais

Assim como ocorreu no perfil imigratório brasileiro – consoante analisou-se na seção anterior – o Rio Grande do Sul viu seu estoque de imigrantes duplicar em uma década, entre 2000 e 2010, passando de 17,5 mil imigrantes para 34,9 mil, respectivamente.

Ainda que seja um número representando apenas 8,1% da população de imigrantes em todo o território brasileiro, o estoque contabilizado no Rio Grande do Sul verificou um aumento considerável de uruguaios – antes representando 26% e em 2010 já representando 47% dos imigrantes no estado – e também de novos grupos imigratórios, como paraguaios e chineses no ranking dos dez maiores fluxos, conforme o Gráfico 2:

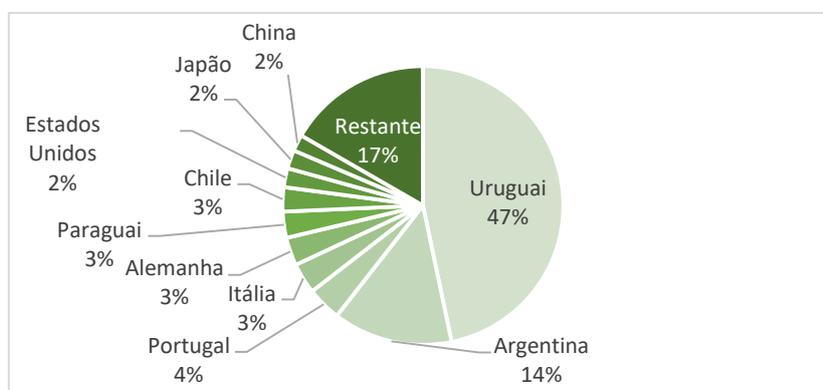


Gráfico 2 – Representação percentual dos dez maiores grupos imigratórios no Rio Grande do Sul no ano 2010.

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Departamento de Polícia Federal, Ministério do Trabalho e Emprego – Dados compilados e tabulados pelo autor.

O que explica este aumento do número de uruguaios e chineses em território rio-grandense está centrado na atratividade econômica do estado – que percebeu um crescimento econômico acima da média brasileira no período – além da inserção de empresas chinesas no Rio Grande do Sul, que além de contratar mão de obra local, trouxeram em grandes cifras chineses de formação média ou superior para os cargos mais qualificados.

Desde os anos 1970, os principais motivos da emigração dos uruguaios foram o desemprego e a queda do salário real, que frustraram as expectativas de mobilidade social. A violência política instalada pela ditadura militar do início dos anos 1970 e o

processo de desindustrialização promoveram a emigração de muitos uruguaios de alta e média qualificação, muitos dos quais tornaram-se emigrantes permanentes.

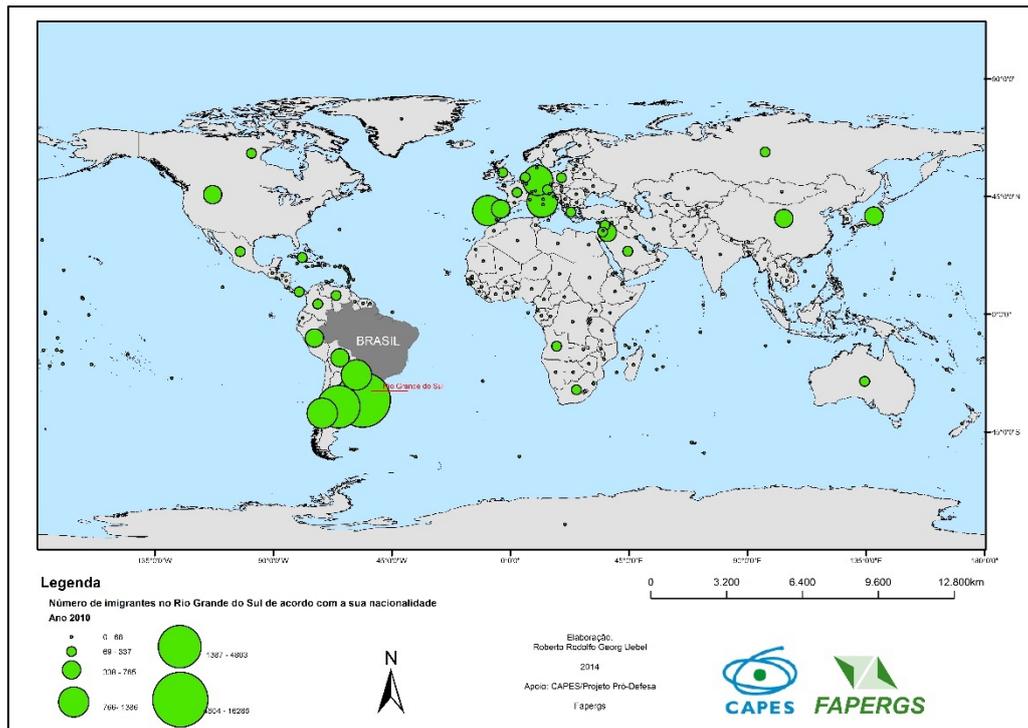
A emigração no final dos da década de 90 foi uma resposta à crise econômica dessa época, visível nas elevadas taxas de desemprego e inflação no Uruguai. A Argentina e o Brasil foram, até 2010, os principais destinos dos uruguaios que emigravam, embora nas últimas três décadas do século estes destinos se diversificaram, incluindo, entre outros países, os Estados Unidos, Austrália e Espanha.

Produziu-se uma reorientação, mormente da emigração que antes se orientava para a Argentina, devido ao aumento do desemprego e à queda do salário real neste país e nos outros destinos citados acima, que convergiram e realocaram-se em direção ao Brasil e *désormais* ao Rio Grande do Sul, conforme observar-se-á no Mapa 2.

A emigração, para muitos uruguaios, faz parte das estratégias de vida (Pellegrino, 2000). O Uruguai, desde décadas atrás, mostra um padrão de emigração sustentado, que tem causado perdas de população significativas. A perda, através da emigração anual, estimada em 20.000 pessoas, em uma população de aproximadamente 3,3 milhões, supera o crescimento vegetativo da população do país (SALA; CARVALHO, 2008).

A emigração uruguaia, como aquela originária da Argentina, caracteriza-se, além disso, pela composição predominantemente familiar e pela seletividade positiva, em termos educacionais, e pela inserção em empregos com requerimentos educacionais menores nos países de destino, o que justificaria a escolha do Rio Grande do Sul como principal local de acolhimento, dadas as suas semelhanças com o Uruguai e proximidade geográfica, um *caráter facilitador* no ato de emigrar e remigrar observado por muitos imigrantes econômicos (PIORE, 1979).

O Mapa 2 mostra ainda as demais procedências dos imigrantes para aquele ano de 2010 – o ano que consideraremos, além do seu boom imigratório, um *divisor de águas* das migrações transnacionais para o Brasil e Rio Grande do Sul, que insere o país e o estado na agenda e destino final das migrações contemporâneas:



Mapa 2 – Mapa de nacionalidade dos imigrantes no Rio Grande do Sul no ano 2010.
Elaborado pelo autor.

Tem-se com o mapa anterior a percepção de que o estado passaria a incorporar nos anos seguintes novos fluxos e números maiores de imigrantes, já destacando aqueles de nacionalidade haitiana, angolanos, sul-africanos, palestinos, sauditas e gregos, além do próprio incremento dos nacionais de países que sofreram com a crise econômica internacional, em especial os portugueses, italianos e norte-americanos.

Neste período que compreendeu os anos de 2000 a 2010, além do Rio Grande do Sul e do mundo terem passado por expressivas transformações sociais, políticas e econômicas, o próprio caráter das migrações transnacionais sofreu mudanças consideráveis: a maioria dos imigrantes registrados no estado e no Brasil, segundo os dados da Polícia Federal, possuía curso superior e formação profissional registrada nos seus países de origem, diferentemente do registrado nos grupos imigratórios que chegaram no mesmo período na União Europeia – em especial na França e Alemanha – e de mesma origem.

Portanto, a indagação que se apresenta é que tanto o Rio Grande do Sul (em maior escala que o país) e Brasil receberiam os imigrantes de melhor qualificação

profissional e formação educacional do que os tradicionais receptores, como União Europeia, Estados Unidos, Austrália e Nova Zelândia.

Analisando-se o Gráfico 3 com a linha de tendência de crescimento dos fluxos imigratórios em direção ao Rio Grande do Sul, percebe-se que o ano de 2010 e posteriormente o biênio 2013-2014 seguem e, portanto, corroboram, o *boom* imigratório brasileiro:

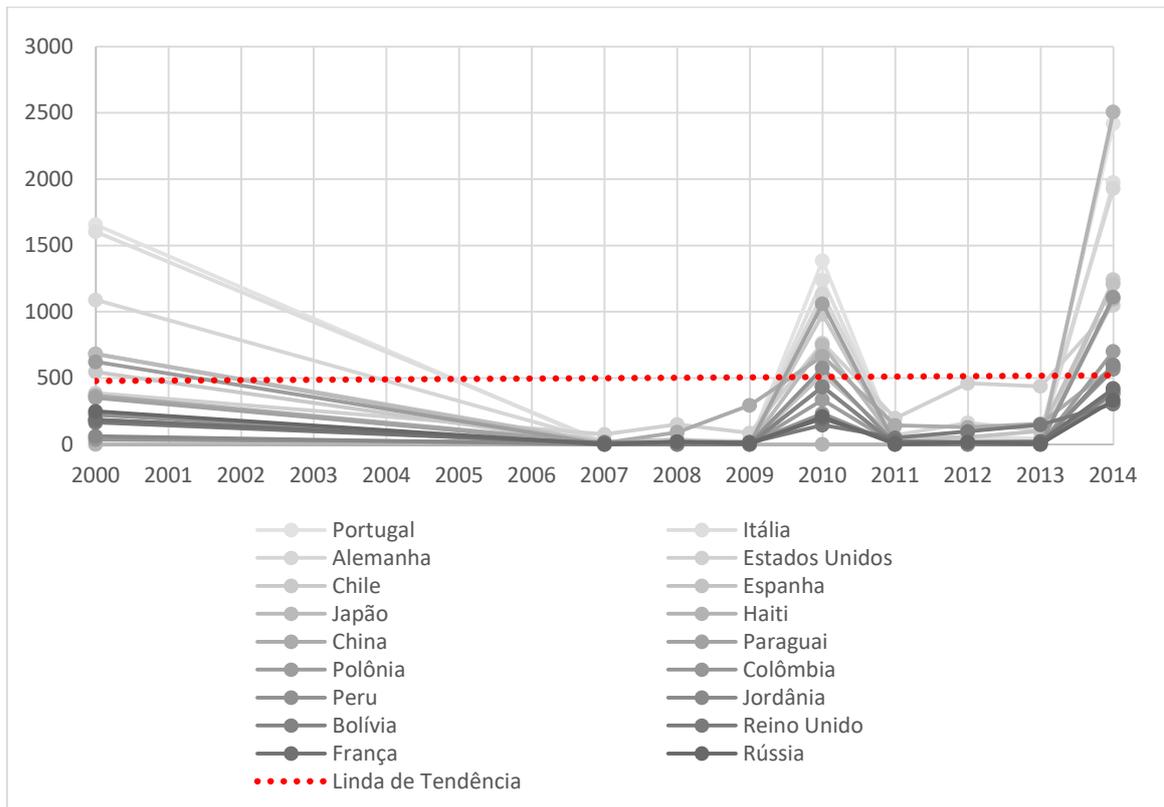


Gráfico 3 – Linha de tendência dos fluxos imigratórios com direção ao Rio Grande do Sul no século XXI.
 Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Departamento de Polícia Federal, Ministério do Trabalho e Emprego – Dados compilados e tabulados pelo autor.

Verifica-se um padrão de estabilidade dos fluxos imigratórios, que no Gráfico 6 apresenta o processo evolutivo de dezoito deles (excluindo-se argentinos e uruguaios, afim de destacarmos os demais grupos). Tal padrão não foi seguido pelos grupos imigratórios não tradicionais ou retomados, como no caso dos próprios haitianos.

Neste sentido, pode-se observar que já a partir de 2008, ano da crise econômica internacional, os fluxos apontavam para um aumento até o *boom* de 2010, com declínio, porém, estabilização até 2013, quando do novo *boom*.

Novamente a Geografia da População permite a inferência destes dados quantitativos com base no cenário demográfico e geopolítico internacional, favorecendo a inserção do Rio Grande do Sul, frente ao Brasil, nas rotas imigratórias de grupos não tradicionais, como haitianos e senegaleses, que trataremos na análise do biênio 2013-2014 na próxima seção.

3. Perfil imigratório do Rio Grande do Sul no Biênio 2013-2014: novos fluxos e a retomada de migrações tradicionais – o Estado das imigrações transnacionais

Consoante observou-se nas seções anteriores, infere-se que o estado do Rio Grande do Sul vem passando por um processo de transformação no seu perfil imigratório, caracterizado pelo aumento quantitativo dos fluxos – para aproximadamente 90% das nacionalidades – bem como uma diferenciação dos tipos imigratórios, isto é, novas nacionalidades decidem imigrar para o estado.

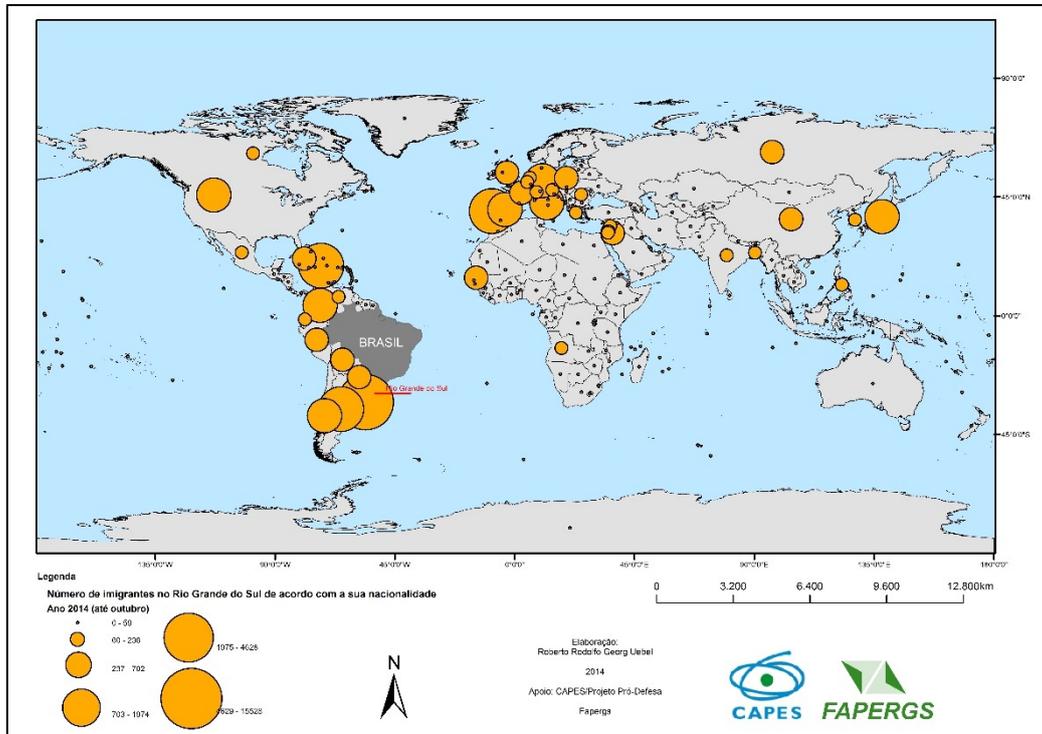
Os estrangeiros estão presentes no mercado de trabalho formal distribuídos pela vasta extensão territorial do Brasil. Entre 2011 e 2013, houve aumento da presença estrangeira em todas as Unidades da Federação, segundo Cavalcanti, Oliveira e Tonhati (2014).

Existe uma considerável concentração naqueles estados que compõem as regiões Sudeste e Sul. No triênio analisado, São Paulo se afirma como o estado com o maior número de estrangeiros formalmente empregados. Dos 79.578 estrangeiros empregados no país em 2011, o mercado de trabalho paulista acolhia 27.515, ou seja, 34,6% do total. Em 2013 São Paulo seguia como a unidade da federação que mais empregava estrangeiros, com 38.293 indivíduos. A participação percentual de São Paulo no agregado nacional, contudo, reduziu de 34,6% em 2011 para 31,9% em 2013.

Os Estados que experimentaram maior crescimento relativo foram Santa Catarina, com 63,5% de 2011 para 2012 e 133,4% de 2012 para 2013; Rio Grande do Sul, com 53,6% de 2011 para 2012 e 42,0% de 2012 para 2013; e o Paraná, com um crescimento de 44,2% de 2011 para 2012 e 68,2% de 2012 para 2013.

Esse crescimento do número de imigrantes no mercado de trabalho sul-riograndense segue a mesma tendência do crescimento do número geral de imigrantes no período de 2010 até 2014, de 124,9% e entre 2013 e 2014 um crescimento de 116%.

Este crescimento é seguido pela nova composição imigratória do estado, registrada no Mapa 3.



Mapa 3 – Mapa de nacionalidade dos imigrantes no Rio Grande do Sul no ano 2014.
Elaborado pelo autor.

No Mapa 3 é possível notar já o fenômeno das migrações dos haitianos e senegaleses, além da forte presença de imigrantes de nacionalidade portuguesa, espanhola, japonesa e os bengaleses, outro grupo com considerável participação no estoque imigratório do Rio Grande do Sul dos últimos anos.

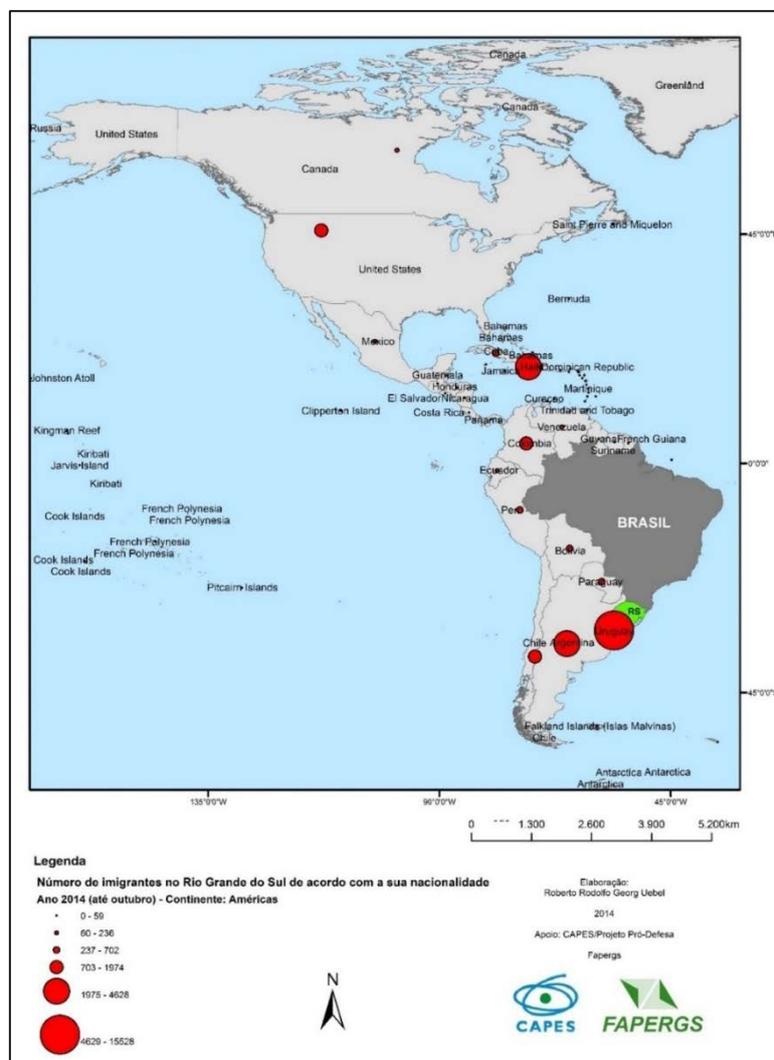
A interpretação que se apresenta destarte os haitianos ocuparem 6% e a terceira posição no ranking antes ocupada por Portugal, é a inserção destes a partir de 2010 em território brasileiro e a consolidação deste fluxo imigratório, não podendo, portanto, ser considerado um fluxo temporário. Percebe-se também que os senegaleses, jordanianos e cubanos passam a ocupar uma representação considerável no perfil imigratório do Rio Grande do Sul no período em análise, apesar de possuírem motivações distintas que serão analisadas nos *compounds* regionais a seguir.

Porém, antes de partirmos para a análise geocartográfica por continente dos fluxos imigratórios em direção ao Rio Grande do Sul, é importante fazer-se a seguinte

comparação: em 2000 apenas 71 nacionalidades de imigrantes eram verificadas no Rio Grande do Sul, em 2010 eram 82 e em 2014 são verificados 134 grupos imigratórios distintos, num universo de 200 nacionalidades observadas e catalogadas. Isso registra e ressalta novamente o papel de inserção do estado nas redes e na agenda transnacional das migrações.

Nos mapas a seguir, destacar-se-á por continente quais as nacionalidades que mais possuem imigrantes no Rio Grande do Sul

O Mapa 4 apresenta a quantificação do número de imigrantes provenientes do continente americano com destino ao Rio Grande do Sul entre 2013 e 2014.



Mapa 4 – Mapa de nacionalidade dos imigrantes no Rio Grande do Sul provenientes do continente americano e Caribe.
Elaborado pelo autor.

Ao contrário do cenário brasileiro para o mesmo período, analisa-se que no estado do Rio Grande do Sul, apesar da participação estatística e numérica, proporcionalmente os vizinhos Paraguai, Bolívia e Chile estão em menor representação, ao passo em que os imigrantes de origem uruguaia, argentina, colombiana e haitiana, além dos estadunidenses, possuem uma forte participação no estoque imigratório de 2013 até 2014.

O número de uruguaios e argentinos no Rio Grande do Sul, conforme mencionado anteriormente, tem a sua expressividade justificada por um conjunto de fatores: atratividade econômica do estado, proximidade geográfica, similaridade cultural e a própria presença de *loci* imigratórios destas nacionalidades.

A imigração fronteiriça apresenta singularidades em relação às migrações transnacionais de longa distância e às migrações em contextos nacionais. Em um sentido amplo, os processos migratórios são deslocamentos fronteiriços, pois os contatos com outras realidades sociais criam barreiras e produzem travessias e fluxos culturais.

De uma maneira mais específica, entretanto, compreende-se a imigração fronteiriça como os deslocamentos populacionais nas zonas de fronteira entre países vizinhos. Os imigrantes fronteiriços, com exceção das ocasiões de guerra ou outros conflitos diplomáticos entre a nação de origem e de destino, continuam mantendo muitos contatos com seu país e permanecem se comunicando em seu idioma nativo. Além disso, os sinais dos canais de televisão e das ondas dos rádios dos países limítrofes alcançam essas zonas de fronteira e ampliam os raios das “imaginações nacionais”, por exemplo (ALBUQUERQUE, 2008).

Todavia, este processo de *enquistamento* (NOVAES, 2013) não ocorre como uma justificativa para as migrações de colombianos e haitianos, por exemplo, já que estes mostram-se espacializados por todo o território do Rio Grande do Sul, apesar de alguns conviverem em comunidades de não mais de duas dezenas.

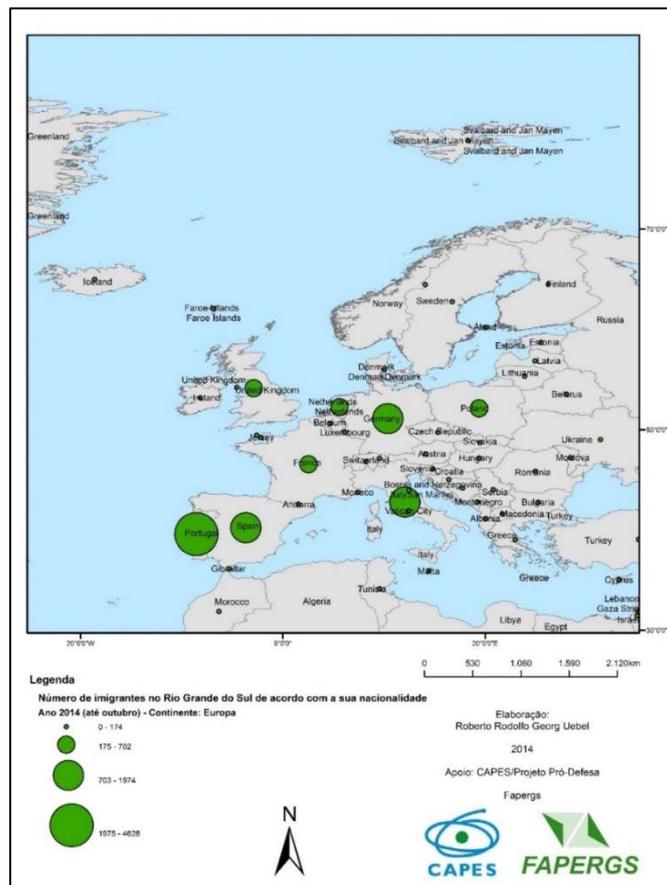
O que justifica a presença considerável de colombianos no Rio Grande do Sul está diretamente relacionado às **redes migratórias inter e transnacionais** na seara do refúgio e asilo político.

Já os haitianos são predominantemente motivados pela atratividade laboral e econômica do estado, coincidente com o aumento do número de vagas registrado pela

indústria e comércio rio-grandense no mesmo período bem como pela inserção estratégica do Brasil no Haiti.

Por fim, os imigrantes de nacionalidade boliviana e paraguaia não possuem representatividade considerável no cenário migratório do Rio Grande do Sul em virtude de que estes preferem imigrar para os estados fronteiriços aos seus países, como Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e São Paulo, conforme aventado na pesquisa de Ranincheski e Uebel (2014) e pelo fator já considerado de que os imigrantes de nacionalidades vizinhas são predominantemente fronteiriços em suas localidades de residência, isto é, cada estado brasileiro tem nas suas principais composições (e rankings) imigrantes de países vizinhos: uruguayos e argentinos no Rio Grande do Sul, bolivianos e paraguayos no Mato Grosso, peruanos e bolivianos no Acre, etc.

Já a participação dos imigrantes de origem europeia no cenário do estado neste biênio de 2013-2014 segue em certa medida o padrão da escala brasileira, mas apresenta algumas peculiaridades que podem ser observadas no Mapa 5.



Mapa 5 – Mapa de nacionalidade dos imigrantes no Rio Grande do Sul provenientes da Europa. Elaborado pelo autor.

Seguindo o padrão brasileiro, os imigrantes de origem portuguesa, espanhola e italiana ainda possuem uma forte representação na composição do perfil imigratório do Rio Grande do Sul nos últimos anos em função da forte crise econômica lá registrada, ao contrário dos estadunidenses, por exemplo, que retornaram aos Estados Unidos dada a recuperação econômica e dos postos de trabalho naquele país.

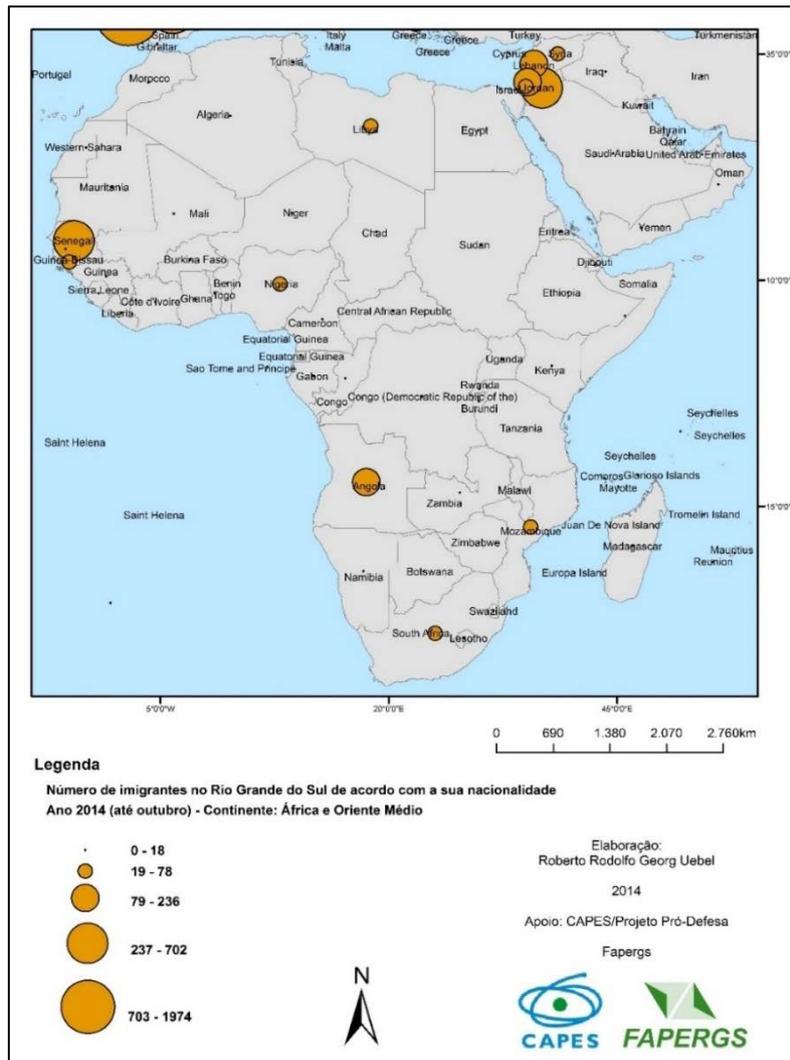
Ademais, argui-se no Rio Grande do Sul a presença de imigrantes alemães, poloneses e holandeses em uma proporção maior que a verificada no restante do Brasil, já que o estado possui uma histórica e consolidada rede e/imigratória para com a Alemanha (DREHER, 2014), Polônia e Países Baixos.

Tais redes mostram-se efetivas e mantidas ao longo das últimas décadas, prevalecendo-se a hipótese de que as redes migratórias são o principal aporte e esteio das migrações transnacionais e que são fundamentais no processo de tomada de decisão de emigrar por parte do indivíduo imigrante (ROCHA-TRINDADE, 1995).

Assim sendo, pode-se inferir que a recente alteração nos fluxos migratórios de europeus e o consequente interesse pelo Brasil e Rio Grande do Sul como destinos da imigração seriam resultados não somente de fatores estruturais, como o crescimento econômico do país e de uma melhor inserção internacional, mas também de fatores subjetivos, qual seja: a leitura que os agentes migratórios fazem da imagem do país e do estado no cenário internacional. Além disso, o desenvolvimento dos laços sociais entre os países de origem e destino faz com que o fluxo migratório se torne cada vez mais estruturado (PAIVA e LEITE, 2014).

Outrossim, os grupos imigratórios que mais vêm chamando atenção no perfil imigratório do Rio Grande do Sul nos últimos anos, além dos haitianos, são aqueles originários do continente africano, bem como os refugiados e asilados do Oriente Médio.

O Mapa 6 apresenta então os países de origem com maior frequência de imigrantes com direção ao Rio Grande do Sul provenientes da África e Oriente Médio para o período de 2013 a 2014:



Mapa 6 – Mapa de nacionalidade dos imigrantes no Rio Grande do Sul provenientes da África e Médio Oriente.
 Elaborado pelo autor.

Observa-se que os grupos imigratórios mais expressivos provenientes da África se localizam espacialmente na Costa Oeste, à exceção da África do Sul e Moçambique. Senegaleses, guineenses, nigerianos e angolanos destacam-se por este incremento ao estoque imigratório do Rio Grande do Sul.

Outro destaque importante que provém do continente africano é o caso dos imigrantes ganeses, que foram destacados pela imprensa – até mesmo negativamente, usando-se termos como “invasão”, “fugidos”, “pobres” – no primeiro semestre de 2014, conforme segue-se abaixo:

A situação dos ganeses em Caxias do Sul, na Serra do Rio Grande do Sul, está chegando a um ponto crítico. [...] mais 55 cidadãos de Gana chegaram à cidade do Rio Grande do Sul para encaminhar pedidos de refúgio e legalizar a permanência no Brasil. Os ganeses entraram no país com vistos de turistas, concedidos pela embaixada brasileira em Acra, capital do país. De acordo com o Centro de Atendimento ao Migrante (CAM), entidade que recebe e atende os estrangeiros recém-chegados, em 13 dias, 327 ganeses já passaram pela cidade. Segundo as autoridades, promessas de emprego, facilidades para conseguir o protocolo de refugiado e uma rede de assistência aos imigrantes são os principais atrativos de Caxias do Sul para os ganeses que desembarcam em busca de uma nova vida no Brasil. A rapidez na emissão do protocolo de refúgio na cidade da Serra estava atraindo imigrantes de vários estados do país, como Santa Catarina, São Paulo e Minas Gerais. (Canofre, 2014).

A questão que perdurou por aproximadamente três meses no estado do Rio Grande do Sul em relação aos ganeses, deu-se por sua permanência – em números consideráveis – na Serra Gaúcha, dada apenas e exclusivamente pela rapidez na emissão dos documentos de refugiados, portanto, entendemos que estes migrantes são refugiados, migrantes internos do Brasil e não imigrantes econômicos.

Tal hipótese está corroborada pelo fato de que, segundo dados da Polícia Federal, apenas 14 ganeses possuem residência no estado do Rio Grande do Sul em novembro de 2014, tendo os demais cidadãos migrado para outros estados brasileiros, como Santa Catarina ou para outros países, como o Equador, país tradicionalmente receptor de refugiados na América do Sul.

Deste modo, o Mapa 6 sequer elucida a participação proporcional dos ganeses no estoque imigratório do Rio Grande do Sul, não sendo um grupo de expressão nesta composição, apesar de todo o esforço que a mídia fizera para transformá-los como uma “ameaça” ao mercado de trabalho e população sul-rio-grandense.

Ademais, o caso dos angolanos, nigerianos e sul-africanos está pautado por uma situação distinta àquela dos imigrantes da costa oeste africana ou dos refugiados e migrantes internos ganeses, já que possuem um perfil social, laboral e econômico distinto. Se analisadas as estatísticas da Polícia Federal, pode-se inferir que estas três nacionalidades de imigrantes estão inseridas no contexto de: intercambistas em centros de ensino superior do Rio Grande do Sul, missionários de igrejas e – em menor parte – trabalhadores da construção civil e setor naval, porém, todos já emigraram para o Rio Grande do Sul com uma proposta de emprego ou atuação profissional consolidadas, caracterizando-se uma imigração específica, demandada e, em alguns casos, temporária.

Este tipo de imigração é recorrente em províncias do Canadá, por exemplo, que recebem o mesmo perfil de imigrantes. Por exemplo, poderia se criar uma correlação entre os imigrantes africanos na província do Québec com estas três nacionalidades citadas no estado do Rio Grande do Sul. Ambos grupos imigratórios possuem perfis semelhantes e propósitos e *durabilidade* similar.

Nesse sentido, a imigração de africanos para o Rio Grande do Sul coloca o estado no rol de unidades federativas partícipes na agenda internacional de imigração, tais como Québec (Canadá) e Catalunha (Espanha), dentre outros (ANTECOL; COBB-CLARK; TREJO, 2004).

Se compararmos a origem dos imigrantes africanos para o estado e para o Brasil, percebe-se que a hipótese do parágrafo anterior está correta, transformando o estado em uma *unidade seletiva* – seja objetiva ou subjetivamente – dos grupos imigratórios, dadas as condições laborais e econômicas do território gaúcho e o perfil dos próprios imigrantes, já que no Rio Grande do Sul sequer se observa a presença de congoleses, camaroneses, malianos, por exemplo, e que possuem forte participação no estoque imigratório total do Brasil.

Já o os imigrantes do Oriente Médio (predominantemente palestinos, jordanianos, libaneses e sírios, somando-se também os imigrantes líbios, tem-se que são cidadãos em sua maioria com status de refúgio ou com imigração temporária para o Brasil, já que sabidamente há a existência de uma rota destes grupos imigratórios em direção ao Uruguai e Paraguai e presença destes nas cidades fronteiriças.

Ou seja, há inúmeras “Pequenas Palestinas” nas cidades-gêmeas entre Brasil, Uruguai, Argentina e Paraguai que historicamente acolhem os imigrantes destas nacionalidades arábicas e muçulmanas. A ideia do *melting-pot* permite então compreender a existência destas comunidades imigratórias nas regiões transfronteiriças sem a perda de suas identidades ímpares.

Do ponto de vista geográfico, a participação destes grupos imigratórios está limitada, portanto, às cidades fronteiriças e em menor parte espacializada nos centros urbanos, atuando, já sob uma percepção econômica, em atividades do comércio, predominantemente.

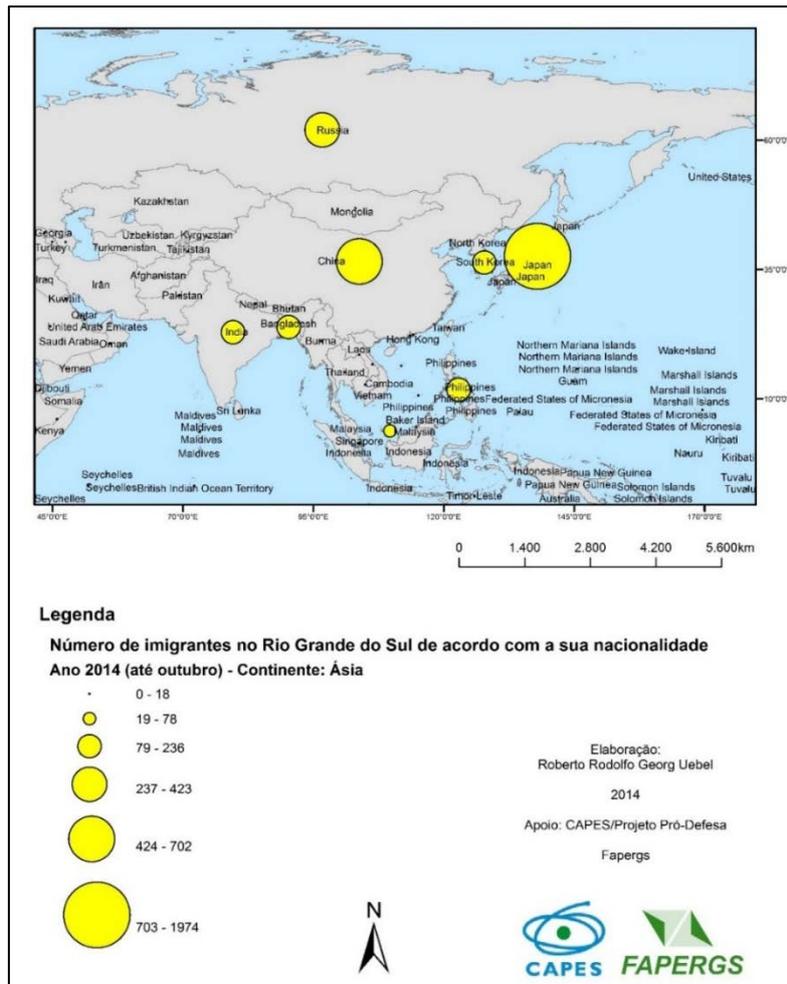
O que se torna interessante nestes grupos imigratórios do Maxerreque⁶ é a transformação destes, em sua maioria refugiados, em imigrantes econômicos e, muitas vezes, *a posteriori* cidadãos naturalizados brasileiros, tendo uma total integração com a sociedade local sem perderem seus costumes e tradições.

A discussão feita por Cortes (2004) pondera que este processo de transformação do refugiado em imigrante econômico muitas vezes ocorre ainda durante a rota imigratória ou logo após a sua instalação no país de destino, e que se transforma numa *evidência empírica heterogênea*, isto é, uma amalgamação dentro da própria comunidade imigrante daqueles que são refugiados, imigrantes ou apátridas, notadamente observado no caso dos árabes e muçulmanos verificados no Rio Grande do Sul nas últimas décadas.

Os apátridas também merecem destaque na análise geocartográfica deste Mapa 6, em virtude de que, apesar de não possuírem nacionalidade, este grupo de estrangeiros é predominantemente de origem do continente africano e Península Arábica, por inúmeros motivos, mas, principalmente, em razão dos conflitos e instabilidade político-administrativa que não permite o registro destes cidadãos quando do seu nascimento.

Apesar de não serem um número em grande quantidade, os apátridas no Rio Grande do Sul representam 6,4% do total verificado no Brasil, sendo um dos principais estados que recebem esta categoria de estrangeiros após os estados do Sudeste. Já os imigrantes de origem asiática representam outra importante participação no perfil e estoque imigratório sul-rio-grandense deste novo século, conforme observa-se na sua participação e procedência no Mapa 7.

⁶ É um termo árabe que significa "levante" e designa a parte oriental do Mundo Árabe, complementar ao Magrebe ou "poente". É um conceito geográfico e cultural. Fazem parte do Maxerreque todos os países árabes situados a leste da Líbia, tradicionalmente considerada como território de transição, embora modernamente se inclua dentro do Magrebe e seja membro da União do Magrebe Árabe.



Mapa 10 – Mapa de nacionalidade dos imigrantes no Rio Grande do Sul provenientes da Ásia.
 Elaborado pelo autor.

Estado destino da imigração japonesa no início do século XX (GAUDIOSO, 2008), o Rio Grande do Sul possui uma das maiores comunidades de imigrantes desta nacionalidade, juntamente com São Paulo, Paraná, Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro, ranking este que não mudou desde o início desta imigração em 1908. O fluxo de japoneses para o Brasil e, por conseguinte, para o Rio Grande do Sul sempre fora constante e oscilava em períodos de crise no Brasil e no Japão, não podendo ser considerado um fenômeno pontual, mas sim, um fluxo constante e infundável.

Assim como os japoneses, a imigração de russos para o estado não é recente e remonta ao período após o fim da Guerra da Crimeia, ainda no final do século XIX. A comunidade russa do Rio Grande do Sul ocupa uma posição bastante emblemática entre as comunidades russas do Brasil.

No Rio Grande do Sul e em outros estados da região sul, Paraná e Santa Catarina o fluxo de imigrantes foi bastante alto, e diferentemente de São Paulo, algumas cidades dessas regiões tornaram-se núcleos de concentração dessas imigrações caracterizando a formação cultural dessas cidades.

As cidades de Santa Rosa, Santo Ângelo e principalmente Campina das Missões tornaram-se as principais em referência para a imigração russa no Rio Grande do Sul. Os registros de imigração russa para o Brasil são datados a partir de 1870, no Rio Grande do Sul a imigração se inicia 1909, trazendo três ondas de imigração posteriormente:

A primeira onda de imigração russa ocorreu no início do século XX e compôs em sua maioria, imigrantes provenientes de áreas rurais, muitos especialistas nas áreas de plantio e trabalho da terra, agricultores, marceneiros e diversas outras formas de culturas e criação de animais. Na segunda onda de 1917, a imigração foi motivada em razão da revolução bolchevista, na composição dos imigrantes a maioria era técnicos, engenheiros, profissionais das artes, agrônomos, médicos entre outros, a maioria se estabeleceu no Rio Grande do Sul e em São Paulo. Já a terceira onda e principal em questão de volume, ocorreu por volta de 1945 durante os anos da segunda guerra mundial, onde o fluxo de imigrantes russo foi maior do que em períodos anteriores. (Melo, 2010, p.1).

Portanto, o que se apresenta na contemporaneidade interpretamos como uma *quarta onda de imigração russa*, voltada agora para postos de trabalho especializados e imigrantes acadêmicos e concentrados em polos como Porto Alegre, Santa Maria e Caxias do Sul; isto é, profissionais de universidades e estudantes de ensino superior em razão da cooperação de ensino firmada entre o Brasil e a Rússia sob a égide dos BRICS.

Aliando-se a presença dos russos e japoneses, a comunidade de imigrantes chineses e indianos no Rio Grande do Sul também é muito expressiva e segue uma tendência da imigração russa: profissionais que atuam em empresas de tecnologia e automobilísticas, profissionais informais e do comércio (os populares camelôs) e intercambistas de ensino superior e pós-graduação.

Dentro desta questão, observamos que o Brasil possui diversos acordos de cooperação e atos bilaterais⁷ com Rússia, Índia, China, Coreia do Sul e Japão que justificariam e explicariam o aumento expressivo das imigrações provenientes destes países com destino ao país e ao Rio Grande do Sul após o ano de 2010 e mais

⁷ Estes atos internacionais foram consultados no Sistema de Atos Internacionais do Ministério das Relações Exteriores do Brasil e podem ser acessados pela página: http://dai-mre.serpro.gov.br/pesquisa_ato_bil.

fortemente em 2013-2014, anos de instalação de empresas de capital originário destes países, bem como profissionais e estudantes em território gaúcho.

Nesse sentido, infere-se que a imigração de japoneses, chineses, russos, indianos e sul-coreanos para o Rio Grande do Sul, somada à instalação de empresas de capital e administração destas mesmas nacionalidades em território gaúcho, corresponderiam e justificariam os aumentos de fluxos nos anos analisados, expressados neste Mapa 10 anterior.

Assim, acredita-se ser um novo conjunto partícipe do novo perfil imigratório do Rio Grande do Sul, referindo-se àquela parte de imigrações – subjetivamente – subvencionadas e incitadas por meio de acordos, conforme apresentou-se anteriormente. Tais nacionalidades são, então, resultantes e configuradoras dos *processos imigratórios estimulados* verificados no estado após o ano de 2010 e com *boom* após 2013; um novo tipo configuracional das imigrações no Rio Grande do Sul.

Por fim, o continente asiático ainda apresenta três nacionalidades de imigrantes que caracterizam o novo perfil imigratório do Rio Grande do Sul, nesse sentido, semelhante ao verificado pelos senegaleses: os bengaleses, malaios e filipinos.

Tais grupos representam mais de quinhentos imigrantes no território do Rio Grande do Sul e seguem as mesmas atividades laborais dos africanos e haitianos nos setores da indústria e comércio, ainda que sejam alguns ambulantes.

A diferença residual entre este grupo de asiáticos e dos haitianos/africanos está na forma como chegam ao estado e nas próprias rotas migratórias e redes de contato: ao passo em que a maioria dos africanos e haitianos migram por meio de redes e utilizam-se de países intermediários (Peru e Bolívia para haitianos, Angola, Marrocos, África do Sul e Espanha para africanos), estes asiáticos migram em navios cargueiros, vêm diretamente, sem um *coiote* ou intermediário ou utilizam-se de linhas aéreas via Emirados Árabes ou pela Turquia e ingressam no Rio Grande do Sul via fronteira com a Argentina, muitas vezes em situações precárias ou de indocumentação.

Segundo dados do Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE), no ano passado, até novembro, 1.830 bengaleses, entraram no Brasil e solicitaram status de refugiados - mais que o dobro do total de cidadãos do segundo país com maior número de solicitações no mesmo período, Senegal (799).

Apesar de não terem o pedido de refúgio atendido - por não se encaixarem nos critérios do governo para isso -, os bengaleses, malaios e filipinos acabam permanecendo no país, recebendo direito a residência permanente. Sem isso, e sem o status de refugiados, eles poderiam ser deportados do país.

A chegada de imigrantes ou refugiados vindos de Bangladesh ou de nacionalidades que tradicionalmente não migravam em massa ao país e ao Rio Grande do Sul, tais como Malásia e Filipinas é, portanto, um fenômeno recente.

Essa diversificação, segundo autoridades, é fruto da crescente projeção brasileira no exterior, aliada às crescentes restrições à entrada de imigrantes na Europa e nos Estados Unidos e Austrália, país que tradicionalmente recebe estas nacionalidades asiáticas.

Assim, nesta questão em relação aos bengaleses, malaios e filipinos, o Rio Grande do Sul apresenta-se como um absorvedor de estoques e fluxos imigratórios antes capitaneados por países como Austrália, Nova Zelândia e Cingapura, empregando-os em mesmas atividades laborais que lá exerceriam, ou seja, muda-se o local de destino, mas a atividade de trabalho permanece a mesma para estes.

Considerações Finais e Perspectivas

Ao longo deste artigo observou-se que, assim como ocorrera no Brasil, o Rio Grande do Sul percebeu uma mudança no seu perfil imigratório ao longo dos últimos quinze anos, sustentado nas próprias mudanças do cenário econômico e do trabalho na esfera internacional, tornando-o mais atrativo que outros países ou territórios tradicionalmente receptores de imigrantes.

Além disso, arguiu-se que o estado além de receber grupos imigratórios tradicionais de países fronteiriços, experimentou também a chegada de novos fluxos imigratórios, de refugiados, apátridas, asilados, bem como a retomada de migrações tradicionais da Europa e Ásia. O estado caracterizou-se, também, como um território de migrações temporárias dentro do Brasil, em especial no caso dos imigrantes ganeses, que foram sumariamente expostos na mídia estadual e acabaram migrando para outros países ou estados do Brasil.

O Rio Grande do Sul vem apresentando então uma significativa alteração na sua configuração e estoque imigratório, despontando como principal estado brasileiro a

seguir esta tendência de reformulação, dadas as suas características históricas, econômicas, sociais e também geográficas.

Pode-se pensar que o estado é o motor propulsor à inserção estratégica do Brasil na agenda internacional das migrações, face os indicadores que aqui analisamos em conjunção com os documentos cartográficos, apesar de que outros estados brasileiros absorvam outros grupos migratórios em maior quantidade. Porém, se compararmos as estatísticas de outros estados, conforme viu-se ao longo do artigo, argui-se que o estado possui as mesmas características de imigração de *unidades administrativas-chave* como Québec e Catalunha, por exemplo.

Nesse sentido, o estado do Rio Grande do Sul não só coloca o Brasil como um dos principais destinos das migrações transnacionais, sejam econômicas ou de refúgio, mas também coloca o seu território nas principais rotas imigratórias inter e transnacionais que, em proporção, coaduna com aquelas verificadas na União Europeia, por exemplo.

Em relação ao futuro das imigrações para o Rio Grande do Sul, é necessário ter em consideração o próprio crescimento econômico dos países que mais enviam imigrantes para o estado, bem como do Rio Grande do Sul e suas projeções futuras, além do Índice de Desenvolvimento Humano. Com a análise de tais indicadores é possível perceber que o estado do Rio Grande do Sul possuía uma atração tanto econômica quanto social superior a estes países até meados de 2015, o que justificaria para os próximos anos a continuidade destes fluxos imigratórios, em especial dos haitianos e senegaleses, por exemplo.

Entretanto, com a crise política – que destituiu uma Presidente democraticamente eleita no curso de 2016 –, econômica e laboral vislumbrada conjuntamente no Brasil a partir do segundo semestre de 2015, tais tendências de redução da atividade econômica e de oferta de emprego deverão se refletir no perfil imigratório do estado, apesar da chegada constante de novos imigrantes semanalmente. Acreditamos, deste modo, que para o médio prazo o Rio Grande do Sul observará uma redução dos seus influxos migratórios e declínio nas projeções da própria série histórica.

Apesar destas projeções de declínio, em suma, o Rio Grande do Sul se caracteriza como uma das principais unidades federativas do Brasil na recepção de imigrantes e sua inserção no mercado de trabalho, oriundos das mais diversas partes do

planeta. Ao mesmo tempo, assemelha-se a outras regiões de igual influência e intensidade imigratória, tais como o Québec e a Catalunha, ambos nos níveis regionais de seus respectivos países. Portanto, este perfil imigratório prenuncia outras questões promissoras de cunho social e econômico ao desenvolvimento do estado em si, além de desafios para a gestão destas migrações para os governos futuros.

Referências

ALBUQUERQUE, José Lindomar. Imigração em territórios fronteiriços. In: Congresso Português de Sociologia, 6, 2008, Lisboa. **Anais**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2008. v. 302, p. 1-13. Disponível em: <<http://www.aps.pt/vicongresso/pdfs/302.pdf>>. Acesso em: 22 nov. 2014.

ANTECOL, Heather; COBB-CLARK, Deborah A.; TREJO, Stephen J. Selective immigration policy in Australia, Canada, and the United States. **Brussels Economic Review**, Bruxelas, v. 47, n. 1, p. 45-56, spring 2004. Disponível em: <<https://dipot.ulb.ac.be/dspace/bitstream/2013/11915/1/ber-0282.pdf>>. Acesso em: 23 nov. 2014.

BECKER, Klaus (Org.). **Enciclopédia rio-grandense: Imigração**. Canoas: Regional, 1958. 5 v.

CANOFRE, Fernanda. Caxias do Sul recebe mais de 320 ganeses em 13 dias na Serra do RS. **G1**. Porto Alegre, 14 jul. 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2014/07/caxias-do-sul-recebe-mais-de-320-ganeses-em-13-dias-na-serra-do-rs.html>>. Acesso em: 23 nov. 2014.

CAVALCANTI, Leonardo; OLIVEIRA, Antônio Tadeu Ribeiro de; TONHATI, Tânia. **A inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro**. Brasília: Observatório das Migrações Internacionais, 2014. 110 p.

CORTES, Kalena E. Are refugees different from economic immigrants?: some empirical evidence on the heterogeneity of immigrant groups in the united states. **IZA Discussion Papers**, Bonn, v. 1, n. 1063, p.03-44, mar. 2004. Disponível em: <<http://ftp.iza.org/dp1063.pdf>>. Acesso em: 23 nov. 2014.

DACANAL, José Hildebrando (Org.). **RS: imigração & colonização**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980. 280 p. (Documenta, 4).

DREHER, Martin Norberto. **190 anos de imigração alemã no Rio Grande do Sul: esquecimentos e lembranças**. São Leopoldo: Oikos, 2014. 248 p.

GAUDIOSO, Tomoko Kimura. Os imigrantes japoneses na história do Rio Grande do Sul. In: Simpósio de História da Imigração w Colonização, 17, 2006, São Leopoldo. **Anais**. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 233-243.

LEVITT, Peggy. **Transnational Migrants: When "Home" Means More Than One Country**. 2004. Disponível em: <<http://www.migrationpolicy.org/article/transnational-migrants-when-home-means-more-one-country>>. Acesso em: 17 set. 2016.

MELO, Dimas. Comunidade russa do Rio Grande do Sul, Brasil: costumes, tradições e alma russa. **Pravda**. Moscou, p. 1-3. 08 jun. 2010. Disponível em: <http://port.pravda.ru/russa/08-06-2010/29810-comunidade_russa-0/>. Acesso em: 23 nov. 2014.

NOVAES, Mariana Gonzalez Leandro. Os "galegos da Galícia" no Rio de Janeiro. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE MEMÓRIA SOCIAL, 1., 2013, Rio de Janeiro. **Anais**. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2013. p. 1 - 12. Disponível em: <https://www.academia.edu/4399742/OS_GALEGOS_DA_GALÍCIA_NO_RIO_DE_JANEIRO>. Acesso em: 22 nov. 2014.

PAIVA, Ana Lucia Bravo; LEITE, Ana Paula Moreira Rodriguez. Da emigração à imigração?: Por uma análise do perfil imigratório brasileiro nos últimos anos. **Ars Historica**, Rio de Janeiro, n. 7, p.1-20, jun. 2014.

PELLEGRINO, Adela. **Drenaje, movilidad, circulación: nuevas modalidades de la migración calificada**. 2000. Disponível em: <<http://www.cepal.org/celade/proyectos/migracion/Pellegrino.doc>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

PIORE, Michael J. **Birds of passage: migrant labor and industrial societies**. Nova York: Cambridge University Press, 1979. 229 p.

RANINCHESKI, Sonia Maria; UEBEL, Roberto Rodolfo Georg. La acción del Estado brasileño en relación a los migrantes bolivianos en Brasil: la cuestión del trabajo (in)documentado, refugio e inmigración económica. **Revista de Estudios Transfronterizos: Si Somos Americanos**, Santiago, v. 14, n. 2, p.47-79, dez. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-09482014000200003&script=sci_arttext>. Acesso em: 11 jan. 2015.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz da. **Sociologia das Migrações**. Lisboa: Universidade Aberta, 1995. 410 p.

ROLLSING, Carlos; TREZZI, Humberto. Novos imigrantes mudam o cenário do Rio Grande do Sul. **Zero Hora**. Porto Alegre, 16 ago. 2014. p. 1-7. Disponível em: <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/noticia/2014/08/novos-imigrantes-mudam-o-cenario-do-rio-grande-do-sul-4576728.html>>. Acesso em: 19 nov. 2014.

SALA, Gabriela Adriana; CARVALHO, José Alberto Magno de. A presença de imigrantes de países do Cone Sul no Brasil: medidas e reflexões. **Revista Brasileira de Estudos de População**, São Paulo, v. 25, n. 2, p.287-304, jul. 2008.

UEBEL, Roberto Rodolfo Georg. **Análise do perfil socioespacial das migrações internacionais para o Rio Grande do Sul no início do século XXI**: redes, atores e cenários da imigração haitiana e senegalesa. 2015. 248 f. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015. (Dissertação de Mestrado). Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10183/117357>> Acesso em: 17 jun. 2015.

ESTUDO DA PAISAGEM CULTURAL DO MEIO RURAL NO MUNICÍPIO DE NOVA PETRÓPOLIS: SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX ATÉ MEADOS DO SÉCULO XX

Silvio Silmar Peter¹

Doris Rejane Fernandes²

Resumo: O estudo sobre a paisagem cultural do meio rural em espaços de ocupação germânica, nas localidades de Linha Araripe, Nove Colônias, Linha Marcondes e Campestre do Tigre, inseridas no município de Nova Petrópolis/RS, investigou as transformações ocorridas nestes locais por meio da imigração após a segunda metade do século XIX até meados do século XX. Estes locais selecionados são detentores de valores históricos e identitário regional, cujos aspectos culturais e do conjunto de práticas depositados nesses lugares ajudam a compreender as transformações da paisagem dessas comunidades na contemporaneidade. Estes locais selecionados são detentores de valores históricos, sendo identitários regionais; além disso, seus aspectos culturais e o conjunto de práticas ajudam a compreender as transformações da paisagem dessas comunidades na contemporaneidade). Para tanto, o resultado desta pesquisa apoiou-se na literatura referente à paisagem cultural, história da imigração germânica no Brasil e observações *in loco*, entre os anos de 2012 e 2015, em momentos aleatórios. As transformações da paisagem natural em paisagem cultural por meio da formação dos núcleos colônias em Linha Araripe, Nove Colônias, Linha Marcondes e Campestre do Tigre, após a segunda metade do século XIX, segundo período imperial; e meados do século XX, período republicano, refletiram nos processos para a construção dos espaços onde as características arquitetônicas, hábitos, costumes e valores são testemunhos singulares, próprio dessa região. Dessa maneira, foi possível identificar como o imigrante adaptou-se e transformou esses locais em um lugar familiar, onde estão depositadas suas heranças culturais.

Palavras-chave: Paisagem cultural. Patrimônio. Imigração. Identidade.

Introdução

No decorrer da história da humanidade, foram diversos os motivos que incitaram e impulsionaram o domínio e a exploração do ambiente natural. A partir dos interesses relacionados às questões econômicas, sociais e culturais, cada grupo definiu e organizou seu espaço conforme suas características culturais. Essas interferências antrópicas num determinado espaço, transformando a paisagem natural em paisagem cultural, podem explicar e representar os diferentes momentos de desenvolvimento de um grupo, de uma

¹ Acadêmico do curso de História das Faculdades Integradas de Taquara – FACCAT. E-mail: petershistoria@gmail.com.

² Professora do curso de História das Faculdades Integradas de Taquara – FACCAT. Doutora em História pela Unisinos. E-mail: dorisrejane@gmail.com.

comunidade e/ou de uma sociedade. Esses espaços, que sofreram interferências e transformações da paisagem, foram analisados sob a ótica da imigração germânica no sul do Brasil, especificamente no atual município de Nova Petrópolis/RS. Sendo a área geográfica de interesse, realizaram-se observações e análises nas localidades rurais de Nove Colônias, Linha Marcondes, Campestre do Tigre e Linha Araripe. Como marco temporal, priorizou-se o período da segunda metade do século XIX, que corresponde ao segundo Império; e meados do século XX, período republicano. A explicação para esse marco cronológico envolve questões territoriais³ e os novos métodos de cultivo⁴.

O recorte teórico sobre o tema e compreensão da paisagem cultural em áreas rurais da antiga colônia provincial de Nova Petrópolis atém-se à apresentação de autores contemporâneos das duas últimas décadas do século XX e do atual século XXI, como Milton Santos (1926-2001), o qual oferece alguns conceitos para a compreensão espacial. Já o espaço geográfico escolhido fez parte de um processo de colonização alemã dos interesses políticos do império brasileiro, fizemos uso de fontes recentes, como a obra *190 anos de imigração alemã no Rio Grande do Sul*, de Martin Dreher.

Referente às áreas de assentamentos, utilizamos as obras das autoras Virgínia Elisabeta Etges (2000) e Juliana Bublitz (2014), que expuseram, a partir de algumas realidades, os modos de ocupação e adaptação do imigrante e/ou descendente em áreas de florestas, os quais procuram transformá-las em ambientes semelhantes da terra natal. Também procuramos fazer uso de documentos referentes à preservação das paisagens culturais, como cartas patrimoniais, tanto a nível mundial como nacional.

A estruturação do artigo apresenta, em primeiro plano, o conceito de paisagem, desde obras artísticas e literárias, passando pelas interpretações de naturalistas e viajantes até se tornar alvo de interesse por pesquisadores europeus, na segunda metade do século XIX e americanos no século XX. Posteriormente, há os estudos da paisagem cultural no Brasil, imigração germânica no Rio Grande do Sul e, por último, a modificação da paisagem por meio da imigração germânica na antiga Colônia

³ Parte de Linha Araripe, Linha Marcondes, assim como Campestre do Tigre, até meados do século XX, pertenciam à Nova Petrópolis, que era uma antiga colônia provincial do Rio Grande do Sul até 1875. Após essa data, 1875, passaram a ser 3º Distrito de São Sebastião do Caí. Na atualidade, essas três localidades estão incorporadas ao município de Gramado.

⁴ Referente aos novos métodos de cultivo, é a partir de meados do século XX que se deu início a utilização de ferramentas agrícolas mais sofisticadas para o plantio e a colheita em nível industrial. Denominado como “revolução verde”, esse novo procedimento também passou a moldar a paisagem com mais rapidez, pois antes utilizava-se uma agricultura tradicional, a partir do uso de tração animal e também braçal, transformando a paisagem “lentamente”.

Provincial de Nova Petrópolis, com um breve contexto histórico de ocupação do atual município.

1. Breve análise sobre o conceito de paisagem

A concepção de paisagem, num conceito moderno, surgiu, inicialmente, com as obras de pinturas, passando para a literatura do período renascentista europeu, entre os séculos XV e XVI, que perdurou até o século XVIII. Entre os pintores europeus, Edvânia Tôrres Aguiar Gomes (2001) menciona que os flamengos destacaram-se em ressaltar a natureza, primeiramente de forma selvagem, posteriormente como uma natureza bucólica e harmônica. Naquela época, os pintores procuravam retratar a natureza idealizada e romanceada, assim como valorizar o território como algo belo e/ou explicitar, em uma forma saudosista, uma paisagem que não existia mais. Sendo assim, por meio do imaginário da sociedade ocidental renascentista, Maria Tereza Duarte Paes Luchiari afirma que “A partir do século XVI, a noção de paisagem emerge das novas técnicas de pintura e se expande para a literatura. A paisagem não possuía um sentido de unidade; era o sentimento de natureza, reproduzida como um éden em jardins fechados, a que ela remetia (LUCIARI, 2001, p. 14)”.

Representadas nas pinturas e na literatura, Rafael Ribeiro (2007) menciona que as paisagens idealizadas são a representação do mundo visível do espectador. Ao fazerem essas observações, os indivíduos também aguçam a sensibilidade e passam a conhecer e expressar sentimentos a partir do mundo exterior. O conceito de paisagem é caracterizado dentro de um processo e função que se apresenta com múltiplos significados distintos. É contemporânea ao momento histórico em que está inserida, no qual se articulam elementos naturais, econômicos e culturais.

Compreende-se paisagem natural como aquela que ainda não foi alterada de forma significativa por qualquer ação antrópica, estando sua condição integrada ao ritmo do meio ecológico. Já a paisagem cultural é aquela onde estão expressas as atividades humanas, ou seja, relaciona-se à presença de elementos culturais, que podem expor as manifestações materiais e imateriais de determinado grupo ou sociedade. Partindo dessa teoria, a paisagem não deve ser percebida como algo inerte, mas como algo que sofreu atividade humana no espaço, sendo transformada de acordo com os interesses econômicos, sociais e culturais.

2. Abordagem dos estudos da paisagem como ferramenta à compreensão das manifestações culturais e sociais no espaço

Dentro dos estudos geográficos, as análises referentes à paisagem começaram a ser abordadas de forma mais direta por viajantes, pesquisadores e exploradores a partir do século XIX, os quais, ao percorrerem regiões distintas, catalogavam espécies da fauna e flora, assim como registravam a morfologia da paisagem. Entre os pesquisadores, destaca-se o germânico Alexander von Humboldt (1769-1859), que, mesmo antes de a Geografia ser considerada disciplina acadêmica, é tido por muitos como um dos precursores dos estudos da paisagem a partir de uma visão naturalista. No final do século XVIII e início do XIX, suas pesquisas estavam voltadas para a América do Sul e Central. Para Ribeiro (2007), Humboldt ofereceu a base para as primeiras pesquisas e definição de paisagem para a geografia moderna, que surgiu no final do século XIX. A paisagem como “objeto” de análise da Geografia passou a oferecer um amplo campo para o estudo dos componentes naturais e culturais. Portanto, dentro dos estudos geográficos, a paisagem passou a ser entendida como parte de um contexto territorial, isto é, o modo como é analisada, descrita e percebida. Assim sendo, pesquisadores europeus e americanos passaram a utilizá-la como ferramenta para compreender as manifestações culturais e sociais no espaço.

Entre os pesquisadores que se destacaram na Alemanha, referente à pesquisa da paisagem cultural foi Otto Schlüter (1872-1959). Conforme Ribeiro (2007, p. 18), Schlüter está entre os primeiros a mencionar os termos “geografia cultural”, “paisagem natural” e “paisagem cultural”. Seus estudos estavam voltados aos assentamentos humanos, casas, campos, cercados etc. Para ele, a paisagem podia ser moldada pelas forças da natureza e pela vida, assim como pela ação antrópica. Esses estudos constituem o que outros entendidos do assunto chamam geralmente de *Landschaft*⁵ e *Kulturlandschaft*⁶.

⁵ *Landschaft* pode representar paisagem e região, conceito criado na segunda metade do século XIX pelos geógrafos físicos alemães. Disponível em: < <http://www.funape.org.br/geomorfologia/cap6/>>. Acesso em: 29 de out. 2015.

⁶ *Kulturlandschaft*: termo criado por Otto Schlüter para representar a paisagem modificada pela ação humana.

Na França, Vidal de La Blache (1845-1918) é considerado um dos maiores expoentes das pesquisas sobre geografia cultural, cuja análise de seus estudos contrastava com as pesquisas deterministas realizadas pelo geógrafo alemão Friedrich Ratzel (1844-1904)⁷. As pesquisas de La Blache partem das influências do meio ecológico sobre as sociedades humanas e também das técnicas e instrumentos que os homens confeccionavam para modificar seu ambiente de acordo com suas necessidades. Para La Blache, o meio geográfico não determinava as ações antrópicas, mas poderia oferecer possibilidades para que ocorresse uma inter-relação entre indivíduo e o meio natural. Dentro dos estudos da paisagem, Vidal de La Blache procurava não a solidificar, pois há realidades geográficas distintas que se mostram estáveis ou se desenvolvem lenta e gradualmente. Compactuando com a teoria de Vidal La Blache, Paul Claval (2010) também expõe que a natureza oferece um leque de possibilidades ao homem desenvolver estratégias, criar soluções e utilizar as técnicas que domina e/ou inovar.

Nos Estados Unidos, Carl Ortwin Sauer (1889-1975) fundou a escola de Berkeley para direcionar os estudos e pesquisas sobre cultura e espaço com fundamentos nas teorias dos pesquisadores europeus, entre eles franceses e alemães. De 1910 até a Segunda Guerra Mundial, esses estudos eram ignorados pela academia estadunidense. Os pesquisadores da geografia determinista procuravam dar ênfase apenas à coleta de dados e às representações cartográficas com duas legendas, uma de forma natural e a outra de forma cultural. Segundo Corrêa (2001), Carl Sauer tinha um grande interesse pela história, que era um dos motivos a rejeitar o determinismo ambiental a que foi exposto enquanto estudante na universidade dos Estados Unidos por volta da segunda década do século XX. Para Sauer, a paisagem é constituída em partes de matéria viva, a qual se submete às várias mutações conduzidas pelos homens, isto é, construções de casas, estradas, campos cercados etc.

Ao observar de forma detalhada uma determinada paisagem, é possível perceber as mudanças que ocorreram ao longo do tempo e/ou em diferentes períodos do mesmo ano. Essas mudanças podem ocorrer tanto de forma natural ou com modificações que envolvem as atividades humanas. Rafael Winter Ribeiro (2007) menciona que foi

⁷ Os estudos de Friedrich Ratzel estavam baseados no determinismo geográfico, sendo esse conceito aplicado por ele mesmo para justificar as influências naturais e físicas do meio ambiente ao homem. Vidal de La Blache contrapusera a teoria do determinismo de Ratzel, mencionando que os elementos físicos geográficos não exerciam influência determinativa, mas que poderiam oferecer possibilidades.

somente nos EUA, com Carl Sauer, que a geografia cultural ganhou uma posição independente dentro dos estudos da geografia em que o conceito de paisagem tinha seu espaço de destaque. Com seus estudos, fundou-se um novo olhar sobre as pesquisas referentes à paisagem, a qual, segundo seu entendimento, deveria então analisar as formas físicas e culturais, pois a ação humana exerce poder modificador no meio ambiente.

3. Gêneses dos estudos da paisagem cultural brasileira como patrimônio cultural

No Brasil, os interesses voltados à paisagem cultural vêm à luz mais especificamente a partir da década de 1990, com a Eco 92. Na primeira década de 2000, esse interesse ganhou força, o que acabou gerando documentos que viabilizam a preservação de paisagens culturais de valor singular. Entre a documentação, há a “Carta de Bagé” (2007) e a “Chancela de Paisagem Cultural”, criada em 2009, com suporte do Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN)⁸. “A Carta de Bagé”⁹ ou “Carta da Paisagem Cultural”, por meio dos seus 12 artigos, tem como finalidade fornecer suporte de defesa e preservação às paisagens culturais, em geral no Brasil. Para que ocorra a validação da preservação da paisagem cultural, ela deve ser reconhecida mediante certificação pelos órgãos responsáveis pelo patrimônio cultural.

Já a “Chancela da Paisagem Cultural” é um instrumento que auxilia na preservação do patrimônio cultural brasileiro. É responsável por certificar os atributos que particularizam uma localidade, que a tornam singular das demais, mas lembrando que a chancela não se aplica a todos os lugares. A conservação e proteção das expressões culturais, independente do grupo étnico, é assunto tratado há mais de meio século¹⁰. A partir da década de 1990, e intensificada após o ano de 2000, ocorreu uma

⁸ Reflexões sobre a chancela da Paisagem Cultural Brasileira. IPHAN. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br>>. Acesso em: 23 nov. 2013.

⁹ A Carta de Bagé tem como base e amparo o artigo 216 da Constituição Brasileira de 1988: Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

¹⁰ A Constituição de 1937, artigo 134, menciona que: Art. 134 - Os monumentos históricos, artísticos e naturais, assim como as paisagens ou os locais particularmente dotados pela natureza, gozam da proteção e dos cuidados especiais da Nação, dos Estados e dos Municípios. Os atentados contra eles cometidos serão equiparados aos cometidos contra o patrimônio nacional. Constituição dos Estados

série de ações que tinham como interesse incorporar a paisagem como um bem patrimonial por meio de novas abordagens para qualificação de paisagem cultural.

4. Breve contexto histórico referente às questões que envolveram a imigração para o Brasil

No final do século XVIII e decorrer do XIX, a Europa passou por profundas mudanças, que intensificaram problemas econômicos e transformações sociais ligados à Revolução Francesa, Revolução Industrial e às guerras napoleônicas. Entre os setores econômicos mais afetados estava a agricultura, que passou por severas modificações, tais como: partilha e perda de terras por parte dos camponeses, assim como sua expulsão; aumento populacional e diminuição da mortalidade; introdução da maquinaria na agricultura, impulsionada pelas indústrias, que ocasionou diminuição do trabalho manual; êxodo rural; inchaço populacional nos centros urbanos; problemas de infraestrutura e revoltas sociais.

A providência do Estado diante dessa situação era retirar esses indivíduos de circulação e colocá-los em Casas de Correção, local que só deveriam deixar quando conseguissem comprovar trabalho e moradia estáveis (DREHER, 2014). Para amenizar os problemas políticos, econômicos e sociais, um dos escapes para tal situação foi a busca por novas terras. Segundo Sandra Jatahy Pesavento (2002), por questões políticas, econômicas e sociais, o governo imperial brasileiro possuía um projeto empreendedor. A ideia era trazer imigrantes da região central da Europa para substituir a mão de obra escrava para a mão de obra livre, objetivando a colonização das áreas de florestas e ocupação das terras devolutas com interesse de limpar e manter a unidade do território brasileiro. A formação de pequenos núcleos de proprietários agrícolas também atenderia aos planos do Governo Imperial para tentar desarticular e paralisar o poder oligárquico latifundiário regional, assim como recrutar imigrantes para servir e estruturar o exército. Outro motivo para a abertura da imigração europeia estava ligado às questões sociais, isto é, o branqueamento¹¹ da população, pois, como uma boa parte da população

Unidos do Brasil (de 10 de novembro de 1937). Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br>>. Acesso em: 15 fev. 2014.

¹¹ Segundo Giralda Seyferth, (2003), a política de branqueamento da raça já estava lançada implicitamente na Carta Régia assinada pelo rei D. João VI, que autorizou o assentamento das famílias de imigrantes suíços no Rio de Janeiro. Um dos interesses dessa política era evitar possíveis levantes de escravos africanos na tomada do poder colonial brasileiro, assim como ocorreu no Haiti, em 1791. Percebe-se que o medo povoou o imaginário coletivo oligárquico, devido à crença de ocorrer o mesmo

brasileira era composta por escravos africanos, o medo povoava o imaginário coletivo das classes dirigentes. Sendo assim, a ideia era evitar possíveis revoltas, como acontecera no Haiti no final do século XVIII (DREHER, 2014).

Ainda, segundo Dreher (2014), nos primeiros anos da década 1820, o Major Jorge von Schaeffe, sob ordem do Príncipe Regente D. Pedro e José Bonifácio, dirigiu-se à Alemanha para trazer colonos e soldados com o objetivo de ocuparem terras pouco exploradas e inseri-los no exército militar para manter a posse e a proteção de áreas menos povoadas contra a invasão estrangeira (castelhanos). À prática do plano sobre recrutamento de grupos de pessoas para o Brasil, von Schaeffer recebeu instruções documentadas de como agir na empreitada. Essas instruções, baseadas na documentação, davam sustentação às propagandas de incentivo, tais como: pagamentos aos soldados em tempo de serviço e, após, direito à propriedade; propriedades gratuitas aos imigrantes (em torno de 70 hectares); entre outros. A aquisição de um pedaço de terra para o colono significava estabilidade e segurança para o presente e o futuro. Era uma forma de desvincular-se dos grilhões da servidão.

5. Da Europa para o Brasil, a terra prometida e suas mudanças na paisagem

A ocupação das terras no Rio Grande do Sul por imigrantes germânicos se deu a partir de 1824, quando chegou o primeiro grupo na colônia Imperial de São Leopoldo, antiga Feitoria do Linho Cânhamo, que era uma propriedade do governo imperial, fundada em 1783, e servia como área de plantação de cânhamo a qual era extraída a fibra para confeccionar cordas e amarras para barcos (DREHER, 2014). Por serem empreendimentos do império, onde se cultivava a terra e também se criavam animais, a economia até então se baseava na mão de obra de trabalhadores escravizados. De acordo com Tramontini (2004, p. 116), a escolha e criação de um núcleo colonial na região sul do Brasil, nesse caso São Leopoldo, era um plano que havia sido desenvolvido no período do Marquês de Pombal (1750-1777).

Inserir imigrantes europeus na antiga Feitoria do Linho Cânhamo era pertinente para o governo zelar e manter a posse dos limites meridionais do Império, assim como criar uma nova estrutura social, quebrar a hegemonia dos grandes latifundiários, limpar

no Brasil. Disponível em: < <http://www.usp.br/revistausp/53/12-giralda.pdf> >. Acesso em: 22 ago. 2015.

áreas ocupadas por grupos indígenas e abastecer a capital da Província (TRAMONTINI, 2004). Após a criação da colônia de São Leopoldo, segundo Günter Weimer¹² (2004), foram fundadas mais duas. A 2ª Colônia foi instalada na antiga redução de São João das Missões, em 1825, na região noroeste do Rio Grande do Sul, e a 3ª, em 1826, localizava-se no litoral Norte, que abrange os atuais municípios de Três Forquilhas e Dom Pedro de Alcântara.

A partir de São Leopoldo, os núcleos coloniais espalharam-se pelas áreas situadas, geralmente, à beira de rios localizados em vales onde os colonos foram assentados nas linhas e picadas¹³. Por esses caminhos abertos no mato, onde os colonos deram início a uma nova vida, transformaram o ambiente desconhecido em um lugar familiar. Mas, nem todas as Picadas eram de fácil acesso, pois muitas se localizavam em áreas geográficas bastante acidentadas ou distanciadas umas das outras (ROCHE, 1969), o que não era considerado um empecilho, pois os colonos mantinham contatos entre si. Referente a essas questões, Marcos Witt lembra sobre a articulação entre esses grupos culturais:

Se a tese do isolamento imperasse, a comunicação do litoral brasileiro com o interior (sertão) teria sido praticamente impossível. De certa forma, pode-se conjecturar que a tese do isolamento teria impedido a unificação territorial, uma vez que os núcleos estariam tão incomunicáveis que isso dificultaria a formação territorial do Brasil (WITT, 2008, p. 111).

A partir da década de 1850, com a Lei de Terras, os lotes passaram a ser vendidos e as propriedades diminuídas de 77 ha para 50 ha, e a partir da década de 1870, para 25 ha. Sobre a Lei de Terras, Iotti descreve que “A Lei de Terras, regulamentada em 1854 através do Decreto n. 1318, de 30 de janeiro, definiu a significação de terras devolutas, aboliu a gratuidade de lotes aos colonos, estabelecendo como único título de posse a compra” (IOTTI, 2003, p.7). Sobre a regulamentação por meio do decreto, Doris Fernandes Magalhães complementa que “A Lei de Terra de 1850 estabeleceu a necessidade de medição e demarcação das terras para legitimação e recebimento do título de propriedade, uma das formas de discernimento entre as particulares e devolutas (públicas, do Estado)” (MAGALHÃES, 2004, p.170).

Transformada em mercadoria, compreende-se que a Lei de Terras, regulamentada pela política imperial por meio do Decreto nº 1318, de 30/01/1854, passou a criar impedimentos à aquisição de terras devolutas e aguçou o interesse de

¹² Weimer e Tramontini utilizaram como fonte bibliográfica Jean Roche.

¹³ O termo picada refere-se aos caminhos estreitos abertos no mato com facão, foice e machado.

empresas particulares, que viam como um negócio lucrativo. Segundo Dreher (2014), as terras nas mãos de particulares começaram a serem medidas com objetivo de promover a colonização. Os grupos de agricultores em áreas de florestas foram instalados por meio dos empreendimentos imobiliários. Sobre esses grupos assentados em áreas de vegetação densa, Doris Fernandes Magalhães (2004, p. 170) menciona como frente pioneira em que a produção de subsistência amplia-se para abastecer o comércio, principalmente o local.

Sem a interferência administrativa colonial, a especulação imobiliária estava com as rédeas soltas, isto é, como não havia mais controle e fiscalização por parte do Governo Imperial particulares podiam se aproveitar dos preços dos imóveis. Em algumas colônias provinciais, não havia mais espaço suficiente para cultivar. Com isso, muitas famílias de colonos foram obrigadas a sair para adquirir novos lotes para se instalar, cultivar e sobreviver. Dentro do processo imigratório na região sulina brasileira, com os agricultores alocados nos locais estabelecidos, a paisagem começou a ser modificada segundo os interesses econômicos e culturais de cada grupo.

Conforme Etges (2000), Leo Waibel problematiza com a paisagem agrária¹⁴ ou rural. Para ele, a paisagem mostra-se de distintas formas: paisagem natural (*Naturlandschaft*), paisagem cultural (*Kulturlandschaft*) e paisagem econômica (*Wirtschaftslanschaft*). Atribuindo a essa concepção, interpretamos que as manifestações no espaço e seu desenvolvimento se dão a partir de dois momentos, que são: 1) formação da paisagem econômica, isto é, modificada para a economia, podendo ser baseada na monocultura ou policultura e 2) formação da paisagem cultural, impulsionada pela formação econômica, constituiu a partir das atividades que interagiram, como tipos de cultivos, métodos utilizados, elementos artificiais (estradas, unidades habitacionais e/ou depósitos).

O imigrante, devido as suas necessidades, vivenciou um processo de hibridismo cultural, adaptou-se conforme as condições que o meio ofereceu, assim como introduziu novos hábitos alimentares e novas palavras e expressões ao idioma original (BUBLITZ, 2014). Cabe salientar que nem todos os imigrantes, como se imaginava, eram agricultores. Porém, outros, mesmo tendo já trabalhado como agricultores, imaginaram

¹⁴ Sobre os estudos da paisagem agrária, Ulpiano T. Bezerra de Menezes menciona que: “A paisagem agrária tem sido objeto da atenção de historiadores desde a década de 1930, quando Marc Bloch procurou retrair a evolução da França rural. Com efeito da morfologia da paisagem se pode inferir os processos naturais e culturais de sua produção” (MENEZES, 2002, p. 37).

um cenário utópico, as áreas já prontas para o cultivo, fato que não correspondeu à realidade. Diante das mazelas que permeavam nos espaços onde estavam assentados, muitos agricultores que se estabeleceram na região sul do Brasil passaram a se organizar socialmente com base ao caráter relacional da etnicidade. Fazendo parte do espaço ocupado em que um dos aspectos fundamentais para a estruturação local era a identidade social, podemos perceber as formas culturais distintas impressas na paisagem atreladas aos valores vivenciados individual ou coletivamente.

6. História concisa da ocupação de Nova Petrópolis/RS

Instalada em 1858, a antiga Colônia Provincial de Nova Petrópolis¹⁵ localizava-se no limite das terras consideradas como antigas colônias. Mantinha divisa territorial com a Colônia Alemã de São Leopoldo e possuía cerca de 20 picadas e 706 lotes coloniais. Segundo Helga Piccolo (1989), essa nova colônia estabelecida era uma extensão da Colônia Alemã de São Leopoldo, rumo Norte, que dava acesso para os altos da serra. Em local estratégico, que ligava os altos da serra com a capital, começou a receber famílias de imigrantes germânicos de partes distintas da Alemanha, como a região do Hunsrück, Centro e parte Oriental. Entendemos que o planejamento da Colônia de Nova Petrópolis tinha também como propósito fixar um entreposto comercial, ligando a região de Porto Alegre, o Vale dos Sinos e a região serrana e possibilitar o desenvolvimento e a expansão de outras colônias a partir da de São Leopoldo.

Os primeiros imigrantes a se instalarem na região eram trabalhadores rurais protestantes oriundos da Pomerânia e Saxônia. A partir de 1860, instalaram-se algumas famílias vindas da região Centro-Oeste da Alemanha e, por volta de 1870, chegaram vários grupos originários da Boêmia, sendo muitos operários de áreas industrializadas (DREHER, 2014). Vindos de regiões diferentes da Alemanha, esses grupos foram alocados em muitos pontos da colônia. Cabe ressaltar que a colônia provincial de Nova Petrópolis não foi ocupada somente por imigrantes alemães, mas também por

¹⁵ Estabelecido entre os rios Caí e Cadeia, o município de Nova Petrópolis faz limite com as áreas geográficas de Gramado, Caxias do Sul, Vale Real, Linha Nova, Picada Café e Santa Maria do Herval. Em uma análise concisa, serviu de palco para os interesses políticos imigracionistas da província sul-rio-grandense na segunda metade do século XIX. Sua formação e trajetória político-administrativa estiveram vinculadas a São Leopoldo, de 1858 a 1875; de 1875 a 1954, passou a configurar como 3ª Distrito de São Sebastião do Caí. Após 1954, adquiriu sua emancipação política, tornando-se município.

descendentes que saíram das antigas linhas próximas a São Leopoldo e outros grupos étnicos de outras regiões e países.

Dentro do seu contexto de localização, ela está inserida em uma região de corredor cultural, isto é, próxima às colônias italianas e locais de ocupação luso-brasileira. Considerando isso, Helga I. Landgraf Piccolo menciona que Nova Petrópolis não só recebeu imigrantes alemães, mas também outros grupos culturais, como italianos e estadunidenses. E no meio desse elemento estrangeiro, também esteve presente o elemento nacional, nem sempre recebendo o apoio e as vantagens concedidas ao imigrante (PICCOLO, 1989, p. 49).

Essas formas culturais distintas estavam distribuídas conforme as suas origens. Segundo dados levantados pelo Pe. Arsênio José Schmitz (1975) sobre os imigrantes germânicos, os de origem saxônica, parte deles, fixaram-se em Linha Olinda e outros na sede (*stadtplatz*). Os pomeranos, que chegaram em maior grupo, assentaram-se nas localidades próximas ao Rio Caí e na sede; já os boêmios rumaram para as localidades de Linha Imperial, Treze Colônias, Linha Brasil, Linha Gonçalves Dias, Linha Araripe, Nove Colônias, Linha Marcondes e também na sede.

Algumas famílias de italianos chegaram a partir de 1875. Por iniciativa do governo imperial, ocuparam lotes localizados próximos ao Rio Caí, como Nossa Senhora do Pedancino, Linha Faria Lemos, Sertório e Barros Pimentel. Os de descendência lusitana estavam assentados na parte Leste, cercanias da Colônia de Nova Petrópolis, na localidade denominada de Chapadão. O fato de serem alojados em áreas específicas não significa que não tiveram trocas culturais. Sendo a maioria famílias de lavradores, determinados métodos de trabalhar na terra eram desconhecido por eles, dessa forma, a apropriação do sistema de *coivara* reforça um indício de contato com a cultura nacional. Outro ponto relevante são os hábitos alimentares, como cultivar o feijão, o aipim, coletar o pinhão, abater algumas aves e mamíferos, assim como o churrasco e o chimarrão, que também fizeram e fazem parte da dieta do colono.

As expressões culturais como o dialeto, construções em técnica enxaimel, métodos de cultivo, modos e costumes, organização das propriedades nas localidades de Nove Colônias, Linha Marcondes, Linha Araripe e Campestre do Tigre, consideradas ainda áreas rurais, podem ser entendidas como uma forma de firmar a identidade e manter a memória viva dos grupos familiares que ocuparam cada espaço. Percebemos que entre as manifestações culturais que se destacam na paisagem está a arquitetura em

técnica enxaimel, a qual permite conhecer a dinâmica e a peculiaridade desses lugares. Para as gerações da atualidade, é percebida como símbolo de representação e afirmação identitária.

Outros valores atribuídos na paisagem rural, mas não menos importantes, nas localidades mencionadas, estão também expressos por meio de plantas exóticas, como o carvalho, que foi introduzido para dar forma semelhante a uma paisagem que era familiar e está viva na memória dos descendentes das primeiras famílias que ocuparam esses lugares. Essa nostalgia manifestada na paisagem por meio da representação material-simbólica justifica-se pela reflexão de Edvânia T. A. Gomes:

A gestação de uma paisagem coletiva se encontra dependente da capacidade de convencimento e sensibilização cultural e evocativa do agente impulsionador que cria e reproduz sua representação em larga escala, bem como, entre outros fatores, da reelaboração da imagem como memória (GOMES, 2001, p. 57).

Essa habilidade de o indivíduo reproduzir ou reelaborar uma determinada paisagem está condicionada ao distinguir os elementos do seu interesse, os quais evocam significados dentro da sua dimensão histórica cultural. Segundo Bublitz (2014), a reconstrução de um novo ecossistema na paisagem, com a introdução de algumas espécies de plantas típicas europeias aclimatadas em solo brasileiro, como o carvalho, álamo e plátano, era para tentar tornar o novo ambiente o mais próximo possível em relação à terra natal. Para os grupos que compõem esses lugares, cujas características podem dar sentido à paisagem, Claval ressalta:

A paisagem desempenha um papel na aquisição, por cada um, de conhecimento, de atitudes e de reflexos dos quais temos necessidade para viver: ela constitui o quadro em relação ao qual aprendemos a nos orientar; ela fala da sociedade na qual se vive, e das relações que as pessoas aí estabelecem com a natureza; este cenário está carregado de lembranças históricas cuja significação é apreendida pouco a pouco. A paisagem é, assim, uma das matrizes da cultura (CLAVAL, 1999, p. 92).

Portanto, as manifestações de aspectos materiais e imateriais na paisagem as tornam portadoras de significados de valores e crenças nas quais estão depositadas as histórias e experiências do tempo presente e do passado dos personagens que nela ocuparam e ocupam. Assim sendo, a paisagem cultural das localidades de Nove Colônias, Linha Marcondes, Linha Araripe e Campestre do Tigre apresentam narrações dos diferentes tempos de interação entre homem e natureza.

Conclusão

O presente trabalho, longe de estar findado, propôs uma análise da paisagem cultural no contexto rural no município de Nova Petrópolis/RS, antiga Colônia Provincial, parte de outra ótica que envolve a ocupação do imigrante alemão no Brasil. Enquanto algumas pesquisas abordam a imigração alemã por meio de um olhar sobre o colono labutador, obediente, desbravador e/ou que trouxe o progresso e também consequências ambientais, tais como o favorecimento para o desflorestamento, esta pesquisa objetivou expor as contribuições dos imigrantes ou descendentes como protagonistas na construção dos espaços onde foram assentados, transformando esses lugares em um lugar familiar, nos quais depositaram suas heranças, lembranças e memórias, modos e costumes.

Os estudos sobre a Paisagem Cultural permearam por alguns caminhos. Ela passou a ser interpretada em obras por artistas plásticos e literários, após o século XV, estendendo-se até o século XVIII, os quais, dentro de cada campo, objetivaram explicitar as paisagens com significados simbólicos, a descrição de um recorte geográfico que foi adaptado nas pinceladas e escrita do gênio criador humano. No findar do século XVIII e decorrer do XIX, a paisagem passou a ser percebida de outra forma.

A integração entre homem e natureza em um determinado espaço, que converge em paisagem cultural, deve ser compreendida de forma unificada, pois o conceito de paisagem é um somatório de formas, nas quais foram depositadas, em sucessivos períodos, as heranças de um indivíduo ou grupo social. Já o espaço, por ser a matriz, é transtemporal, passado e presente, no qual se articulam e interagem formas culturais homogêneas ou heterogêneas. Sendo assim, as localidades de Nove Colônias, Linha Araripe, Linha Marcondes e Campestre do Tigre, todas até meados do século XX, pertenciam ao atual município de Nova Petrópolis/RS, onde foram assentados imigrantes oriundos de algumas regiões da Alemanha, transformaram esses lugares conforme a organização dos lotes de terras e seus atributos culturais. Nesse sentido, em um contexto de construção da paisagem natural em cultural, as representações culturais, materiais e imateriais promovem possibilidades à construção da identidade local e de manter viva a memória de seus antepassados.

Referências

BUBLITZ, Juliana. Os significados da floresta: Elementos para uma história ambiental da colonização alemã no Rio Grande do Sul. In. PEREIRA, Elenita Malta. RÜCKERT, Fabiano Quadros. MACHADO, Neli Galarce (Orgs). *História ambiental no Rio Grande do Sul*. Lajeado: UNIVATES, 2014.

CLAVAL, Paul. *Terra dos Homens*. A geografia. São Paulo: Contexto, 2010.

_____. A geografia cultural: o estado da arte. In. ZENY, Rosendahl; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

CORRÊA, Roberto Lobato. Carl Sauer e a Escola de Berkeley: uma apreciação. In. ZENY, Rosendahl; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). *Matrizes da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

_____. Geografia cultural: Passado e futuro – uma introdução. In. ZENY, Rosendahl; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

CORREA, Silvio Marcus de Souza, BUBLITZ, Juliana. *Terra de Promissão*. Uma Introdução a Eco-História da Colonização do Rio Grande do Sul. Passo Fundo: Ed. UPF; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

DREHER, Martin N. *190 anos de imigração alemã no Rio Grande do Sul: esquecimento e lembranças*. 2ª. ed. 2ª reimpressão. São Leopoldo: Oikos, 2014.

ETGES, Virgínia Elisabeta. *Geografia Agrária: a contribuição de Leo Waibel*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

GOMES, Edvânia Tôrres Aguiar. Natureza e Cultura: Representações na paisagem. In. ZENY, Rosendahl; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

IOTTI, Luiza Horn. *Imigração e Colonização*. Disponível em: <https://www.tjrs.jus.br/export/poder_judiciario/historia/memorial_do_poder_judiciario/memorial_judiciario_gaucho/revista_justica_e_historia/issn_1676-5834/v3n5/doc/07Luiza_Iotti.pdf>

Acesso em: 22 ago. 2015.

> Acesso em: 22 ago. 2015.

LUCHIARI, Maria Tereza Duarte Paes. A (re) significação da paisagem no período contemporâneo. In. ZENY, Rosendahl; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). *Paisagem, Imaginário e Espaço*. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

MAGALHÃES, Doris Rejane Fernandes. *Terras, Senhores, Homens Livres, Colonos e Escravos na Ocupação da Fronteira no Vale dos Sinos*. Tese de Doutorado. Universidade do Vale dos Sinos – UNISINOS. São Leopoldo, 2003.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História do Rio Grande do Sul*. 9 ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2002.

PICCOLO, Helga I. Landgraf. *Contribuição para a História de Nova Petrópolis*. Colonização e Evolução da Colônia. 1 ed. Caxias do Sul: EDUCS, 1989.

RIBEIRO, Rafael Winter. *Paisagem Cultural e Patrimônio*. Rio de Janeiro: IPHAN/COPEDOC, 2007. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/baixaFcd>

Anexo.do?id=3850>. Acesso em: 05 nov. 2013

TRAMONTINI, Marcos Justo. *A organização social dos imigrantes: A colônia de São Leopoldo na fase pioneira 1824-1850*. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

WITT, Marcos Antônio. Em busca de um lugar ao sol: *anseios políticos no contexto da imigração e da colonização alemã (rio grande do sul - século XIX)*. Disponível em:

<<http://meriva.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/3778/1/000397526Texto%2BCompleto-0.pdf>> .

Acesso em: 26 out. 2015

COTIDIANO E CULTURA: A FRONTEIRA ENTRE NEGROS E BRANCOS EM UMA SOCIEDADE GERMÂNICA

Ubiratã Ferreira Freitas ¹

Doutorando PPHG – UFSM

Palavra-chave: Liberdade, Fronteira, Relações Sociais, Territorialidade, Afrodescendente.

O contato com o novo espaço territorial – antiga Sesmaria de Antonio Borges Almeida Leães, 1814 –, foi marcado no primeiro momento, pelo relacionamento conflituoso com os nativos da região (índios), onde em vários momentos as ações dos nativos tiveram consequências sérias para os colonizadores. No decorrer do tempo cronológico, a efetivação de ocupação do território foi se legitimando com ações mais contundentes e represivas aos nativos, até a sua extinção nos anos seguintes.

O movimento de ocupação do espaço geográfico proporcionou um choque cultural entre os colonos germânicos e os nativos que já ocupavam as terras devolutas. Isso nos leva a entender que a cultura germânica é a dominante que se estabeleceu nessa terra sulina no processo de colonização e ocupação do espaço territorial. Nesse sentido, subordinar a cultura nativa seria uma consequência ‘natural’, visto que a imposição cultural está centrada no desenvolvimento e conceito do que é cultura para o homem europeu alemão, e o que significa cultura para o nativo, e como era visto essa cultura nativa pelo europeu.

Segundo Cuche:

Dizer que mesmo os grupos socialmente dominados não são desprovidos de recursos culturais próprios, e sobretudo da capacidade de reinterpretar as produções culturais que lhes são impostas em maior ou menor grau, não significa, no entanto, voltar à afirmação que todos os grupos são iguais e que suas culturas são equivalentes. (CUCHE, 1999, p. 144-145).

Nesse sentido devemos nos voltarmos um pouco para a Europa para entendermos os valores culturais que se estabeleceram em relação ao homem europeu, natureza, e espaço, já que dependendo do pensamento elaborado pelos teóricos

¹ Mestre em História, doutorando em História, PPGH – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Santa Maria – UFSM. Orientador Prof. Dr. Júlio Ricardo Quevedo dos Santos.

iluministas do século XVIII, em busca de uma definição do que é cultura. Nada mais justo que tentar exemplificar como esse homem europeu alemão chegou pelas terras sulinas e o que carregava na bagagem como sentido de cultura.

O discurso construído pelo europeu para justificar e legitimar o conceito de cultura, fundamenta-se na superioridade étnica, na capacidade de modificar seu meio e explorar as sociedades ditas “atrasadas” que constituem espaços já ocupados. Mas também podemos verificar que em determinado tempo e local, o desenvolvimento do discurso sofre alterações e, com isso vai modificando o conceito de cultura até chegar a outro entendimento conceitual.

A fronteira como elemento novo, pode estabelecer bases para uma ampla situação de análise, assim os estudos de casos que fecundem as possibilidades de um entender melhor sobre as origens epistemológicas dos grupos étnicos, ultrapassam o simples sentido de fronteira geográfica e se estende pela construção cultural e de identidade nas bases dessa aculturação, visto que, existem culturas dentro de culturas, cotidianos dentro de cotidianos.

Nesse sentido, Agnes Heller (1989) define que dentro da esfera social existem outras esferas sociais que se interligam buscando estabelecer um relacionamento e um rearranjo organizacional para definir as continuidades culturais e estabelecer critérios para ultrapassar as fronteiras sociais que excluem e delimitam as ações humanas, principalmente as comunidades desfavorecidas, no nosso caso, o homem negro na comunidade branca germânica.

Segundo Heller

O decurso da história é o processo de construção dos valores, ou da degenerescência e o caso deste ou daquele valor. Já a simples existência das várias esferas heterogêneas é, em si mesma, um fenômeno axiológico: a dinâmica do crescimento e degenerescência axiológica reflete-se no conteúdo das esferas heterogêneas, em sua estrutura interna (HELLER, 1989, p. 04).

Na questão da fronteira, Norberto Bobbio (1989) descreve que esse pensamento se estrutura na forma do Estado, aonde a fundamentação de fronteira que vai se estabelecer e legitimar, se caracteriza pelo Estado e suas aplicabilidades para explorar, manipular ou meramente tirar vantagens.

Na História que constitui a vida do homem negro na sociedade branca, analisar o cotidiano desses sujeitos específicos em uma história regional é um passo importante

para examinarmos o comportamento desses indivíduos que estiveram por longos séculos presos a um sistema que lhes tirou a chance de viverem sua humanidade plena. A partir de 1888 com o final do escravismo no Brasil, o homem negro – agora ex-cativo – vive outro momento, lida com outra realidade, sendo ela à liberdade. Essa agora em uma sociedade preconceituosa que vai estabelecer critérios e propósitos para a manutenção de sua subsistência.

Pensando um pouco mais sobre a questão da ocupação do espaço físico e analisando as relações humanas que se estabeleceram em um tempo histórico, buscamos confrontar a imposição cultural através de um discurso de inferioridade ao afrodescendente que esteve ocupando espaços, em um primeiro momento como sujeito cativo e privado de liberdade, pertencente a elite que estabeleceu parâmetros para não deixar o homem negro usufruir de sua liberdade. Em segundo, verificar quais elementos favoreceram as relações entre descendentes germânicos e afro-brasileiros no pós-abolição.

Michel Foucault destaca o discurso da seguinte maneira:

O sujeito fundante, com efeito, está encarregado de animar diretamente, com suas intenções, as formas vazias da língua; é ele que, atravessando a espessura ou a inércia das coisas vazias, reaprende, na intuição, o sentido que aí se encontra depositado, é igualmente que, para além do tempo, funda horizontes de significações que a história não terá senão de explicar em seguida, e onde as proposições, as ciências, os conjuntos dedutivos encontrarão, afinal, seu fundamento. Na sua relação com o sentido, o sujeito fundador dispõe de signos, marcas, traços, letras. Mas, para manifestá-los, não precisa passar pela instância singular do discurso. (FOUCAULT, 2005, p. 47).

Essa linha tangível de pensamento vai constituir um novo paradigma para o homem negro, visto que para o colonizador suas características já estão pré-definidas, assim o ex-cativo passa a perceber mais um elemento a ser enfrentado para sua vida plena em “liberdade”, sendo ela a fronteira social e cultural a ser ultrapassada, visto que a relação entre negros e brancos ou ex-senhores e ex-cativos, construíram a nossa sociedade atual, e não se tem dúvida que a negritude teve uma participação muito mais efetiva que coadjuvante na construção da sociedade brasileira, já que a partir da abolição do escravismo, os afro-brasileiros passaram a conviver diretamente no dia a dia “das sociedades brancas efetivamente”, agora estavam inseridos buscando os meios para sua sobrevivência através da “liberdade”.

Ainda não muito longe da chibata ou do pelourinho, também teve a consciência de sua participação mais ativa nos movimentos de resistências, e a partir da observação do “seu novo cotidiano”, pois agora é visto por outra ótica, pelas políticas deterministas e biológicas.

Nesse contexto Renata Saldanha Oliveira (2013) em sua obra define que as relações cotidianas entre senhores, negros livres e escravos, se manifestaram de acordo com as possibilidades que cada contexto se apresentou para esses sujeitos, ou seja, a fronteira social que foi erguida durante o escravismo, fortificou-se no pós-abolição, já que as classificações de inferioridade que se forjaram durante o escravismo, permaneceram durante muito tempo na sociedade brasileira, e ainda predominam os resquícios desse pensamento nos dias atuais. “a herança africana forneceu elementos culturais no qual se articularam esperanças e recordações e a partir do qual os escravos [e negros livres] elaboraram seus projetos de vida”. Grifo nosso (OLIVEIRA, 2013 p. 34).

Imaginar como esses sujeitos puderam pensar a elaboração de seus projetos, sendo que primeiro deveríamos ajuizar-nos nas dificuldades de manterem-se vivos, e posteriormente idealizar um futuro dentro da sociedade. Com tudo, seria um tanto presunçoso imaginar que tudo decorreu com naturalidade e tranquilidade no rearranjo social estabelecido agora com a “liberdade”.

As dificuldades aumentaram consideravelmente, já que dentro do escravismo, pelo menos um pouco de alimentação era ofertado pelos senhores para manter a exploração, a partir da liberdade adquiria, tudo agora era por sua conta própria, e essa é a realidade e dificuldade para ultrapassar as fronteiras que se estabeleceram nessa nova realidade de liberdade para o homem negro.

O espaço fronteiro da aculturação nesse novo formato de sociedade na virada do século XIX para o XX, eleva a uma multiplicidade de fatores que se anexam em um passado arrojado na exploração e vinculação de um hibridismo que ainda não é reconhecido como puro, mas como impuro, mestiço, e isso nos leva a perceber a barbárie cometida às camadas mais frágeis e desfavorecidas da sociedade. A ideia é que a história tome outra dimensão, deixe de ser narrada pela sociedade branca em uma maneira de imposição e, comesse a ser descrita pelo sujeito comum, o que sofreu as penalidades dessa nova ordem, chamada República.

Segundo Guimarães:

Refiro-me à interpretação de que a República, e os ideais republicanos, foram apropriados por uma elite de fazendeiros e intelectuais, crescentemente associada aos valores da civilização europeia, que fez do positivismo e da ditadura republicana suas armas ideológicas para moldar uma política de reconstrução nacional. Tal reconstrução passava pela reurbanização e sanitização das principais capitais provinciais, federalismo político, e incentivo à imigração de camponeses europeus para substituir a mão de obra negra e mestiça. Principalmente, tal reconstrução representava pôr um fim à continuada mobilização social das massas urbanas, que começara nos 1880 com a campanha abolicionista. Significava, sobretudo, atualizar em novas linguagens as formas de subordinação e inferiorização da massa trabalhadora de origem mestiça e escrava (GUIMARÃES, 2001, p. 23).

Isso é o fato, a elite rural manipulou e se ajustou a nova ordem, com a perda da mão de obra capital, reaver seus prejuízos tornou-se fundamental para o desenvolvimento econômico, assim o salário pago ao imigrante era meramente uma maneira de controlar e manter as bases escravistas, mas de outra maneira, para continuar no poder, também o medo de empregar ex-cativos era vital, pois esses poderiam minar suas lavouras. Era isso a real intenção explicitada da elite brasileira e abolicionista, modernizar e não atualizar, mas subordinar e não reclamar.

Sandra Pesavento (2006), nos chama a atenção para outra questão a ser pensada, a da mestiçagem, ela desconfigura a formação tradicional étnica, ela transcende a realidade que se apresenta. Por mais tradicional que seja a formação étnica de uma localidade, os elementos primeiros da construção cultural local já não são encontrados na maioria da população, pois as misturas de componentes representativos de outras etnias se fazem presente, formando a mestiçagem e com isso a fronteira limítrofe se desfaz e surge a fronteira miscigenada.

Segundo Sandra Pesavento:

Esta mescla e mistura que elabora uma maneira de ser específica nos remete ao conceito da mestiçagem. A mestiçagem, visualizada sob o enfoque do biológico e carregada de preconceitos, já foi, em outro século, fator de estigma e hierarquização dos povos. Hoje, a mestiçagem racial e étnica é a realidade da Europa, esta Europa que está a construir um mercado unificado e uma comunidade transnacional, mas na qual pululam micro identidades a reivindicar formas de ser e valores específicos, muito peculiares (PESAVENTO, 2006, p. 04).

Assim, o entendimento sobre o objeto não quer dizer que se chegue a um resultado imediato, mas que devemos perceber atentamente que a escrita e seus sentido podem trazer um elemento novo dentro da composição de compreensão sobre uma nova abordagem desse objeto. Segundo Mignolo:

la cognición de un objeto o acontecimiento, tal como se manifiesta en el discurso, que expresa tal acto cognitivo. Sabemos al respecto, que la cognición de un objeto o de un acontecimiento, no resulta únicamente de las informaciones que se «extraen» de tal objeto sino también (y quizás fundamentalmente), resultan de lo que *sabemos antes* de enfrentarnos con el objeto. (MIGNOLO, 1982, p.61).

O pensamento de como analisar o objeto parte do pressuposto de um discurso e essa análise se propõe a verificar para quem o discurso sobre a “liberdade” foi construído, e o que isso representou para o homem negro dentro da sociedade republicana. Assim no processo de escrita dos documentos históricos se encontram crônicas e textos que destacam o que é mais importante a partir da visão e contexto da produção discursiva, também favorecendo um elemento que se deve partir de um ponto de análise, nesse caso a fronteira e o homem negro, passam a ser o objeto. Walter Mignolo (2008) manifesta que a modernidade é construída a partir de um discurso que se detém de uma opressividade e se manifesta de acordo com as relações que ainda exercem a colonização dentro das estruturas sociais existentes e descendentes do ocidentalismo capitalista.

Pensando o espaço fronteiriço da aculturação, e que eleva a uma multiplicidade de fatores que se anexam em um passado arrojado na exploração e vinculação de um hibridismo, que ainda não é reconhecido como puro, mas como impuro, mestiço.

Guimarães destaca:

no Brasil em busca de uma reinterpretação que dê conta do imaginário nacional brasileiro, o qual será depois referido como mestiço ou “negro”. Ou seja, busco as raízes de uma identidade nacional que tem seu núcleo na mistura inter-racial ou na recriação de identidades pós-africanas, opondo-se ao modo como o colonizador europeu pensou o Brasil, isto é, como expansão de sua cultura e de sua raça para o Novo Mundo. Defendo, como tese, que a formação nacional acabou por reduzir os ideais de liberdade ao fim do cativo, limitou a igualdade aos limites das classes sociais, e fez da fraternidade entre as raças o solo único da solidariedade social (GUIMARÃES, 2011, p. 18)

Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2011) em sua obra *A República de 1889: utopia de branco, medo de preto*, utiliza como base para implantação da “República” das classes desfavorecidas os ideais da Revolução Francesa, onde o lema liberdade, igualdade e fraternidade, ficaram estabelecidos somente para a elite, e que na verdade não favoreceu tais classes, pelo contrário, ampliou as dificuldades, em exclusivo, para os ex-cativos, visto que foram deixados à deriva no mar social como incapazes, inferiores.

Em todas as esferas sociais e sendo mais específico no trabalho braçal, os ex-escravos tiveram muitas dificuldades em enfrentar as barreiras fronteiriças que se estabeleceram, “sobre as relações entre fazendeiros e trabalhadores negros nos últimos meses de escravidão e nos primeiros anos depois da abolição, mostra que a rebeldia dos escravos na década de 1880 deixou os fazendeiros ressentidos, aumentando seu desprezo e ódio por negros” (MONSMA, 2007, p. 115).

Ainda nessa mesma linha de desvalorização do homem negro-livre dentro da República brasileira, as dificuldades enfrentadas eram estampadas nas relações entre antigos senhores e ex-escravos, já que ambos necessitavam um do outro em casos específicos e que remetem a conflitos.

Segundo Karl Monsma:

Fazendeiros e autoridades locais também mostravam forte tendência de classificar negros autônomos, sem patrões, como “vagabundos”, e tentavam forçá-los a empregar-se sob a ameaça de recrutamento para o serviço militar. Nas interações face a face, fazendeiros e administradores de fazendas se irritavam com qualquer sinal de desacato dos negros, recorrendo rapidamente à violência para rebaixá-los e humilhá-los, tendência que manifestavam menos nos conflitos com trabalhadores imigrantes. (MONSMA, 2007, p. 115).

Nessa ótica, as esferas sociais se estabelecem, onde os homens negros que não sabiam um ofício, era tido como vagabundos, isso reflete diretamente no conceito que Agnes Heller (1989) define como cotidianidade, ou esferas do cotidiano e suas particularidades. Outro fator importante é a fronteira cultural como um dos pontos de partida para elaborarmos um entendimento, a partir desse percebemos inúmeros casos que se construíram em um limiar de signos que reflete por gerações posteriores a sua construção.

No caso do negro no pós-abolição, o espaço limítrofe de ação desses sujeitos, em muitos casos, desencadeou teorias específicas para explicar atitudes dentro de uma condição não favorável na virada do século XIX para o XX, ou seja, o determinismo biológico utilizado para classificar e desmerecer as atividades de negros livres.

Para Sandra Pesavento (2006), o centro da discussão está na abordagem e no conceito sobre fronteira. Dentro dessa proposta as possibilidades de abordagem se fazem necessárias algumas comparações que partem do objeto para se pensar em uma história comparada, buscando rever a construção cultural e o surgimento de outras culturas, como o hibridismo, a mestiçagem, os valores estabelecidos, as invisibilidades e

os elementos de dominação através de poderes políticos que em vez de auxiliar, exclui ainda mais os oprimidos do sistema.

A dominação se manifesta pelo sistema empregado anteriormente, o escravismo, e agora a República e o trabalho livre, essa modifica o que tem por origem dentro da estrutura, mas não define uma igualdade, com isso as invisibilidades do índio e do negro permanecem e ainda estão ligados a um discurso que representa uma fronteira de dominação que marginaliza, exclui e silencia tais empreendimentos, ou seja, apaga o sujeito, o exclui da sociedade.

Com a República, cria-se o sentido de nacionalidade, carregado de culturas plurais que tentavam formar a identidade nacional, que buscava o ponto de referência para o nacionalismo. Com isso, as fronteiras foram estabelecidas dentro das sociedades, no caso do Brasil, as fronteiras se constituem através do econômico, a exportação, essa vai estabelecer parâmetros fronteiriços em todos os sentidos, o de pensamento, exploração, alienação, subdesenvolvimento social, e o silenciamento no ex-cativo.

Segundo Renata Oliveira:

Eram pessoas que viviam e conviviam no mesmo espaço, que se cruzavam frequentemente, que dividiam espaços de sociabilidade, que habitavam próximos ou mesmo juntos, que dividiam espaços de trabalho, que partilhavam da miséria e da fome, enfim, que possuíam uma gama de variáveis que os uniam e os aproximavam enquanto populares, indiferente de cor ou etnia. Variáveis estas que eram manipuladas pelos mesmos conforme os interesses em jogo e de acordo com aquilo que lhes parecia mais conveniente. Era sem dúvida um jogo de poder muito sutil, contudo possível de ser percebido e analisado. Era uma luta diária e constante por classificação social para estas pessoas envolvidas. Eram lutas cotidianas (individuais ou em pequenos grupos) por espaço, poder, por um lugar na sociedade, por demarcação de território, lutas por trabalho, por reconhecimento social, [por existência humana] grifo nosso (CARVALHO apud OLIVEIRA, 2007, p.91).

Esse cotidiano que amplia as possibilidades de relações sociais e ao mesmo tempo barra os sujeitos dentro das relações próximas, também aproxima e ao mesmo tempo explora pela necessidade, subjuga a capacidade de produção e ainda massacra pela desvalorização do trabalho, já que no caso de reconstrução social no Brasil, o imigrante europeu teve um pouco mais de vantagem do que o grande contingente de pessoas de cor negra.

Tanto que a predominância da capacidade técnica trazida da Europa para o Brasil, teve mais aceitação no meio técnico industrial, enquanto o ex-cativo, vivia a margem dessa nova ordem que se instalava dentro da sociedade brasileira, com isso o

seu trabalho centrou-se no serviço braçal, o que lhes era comum, daí a dificuldade de enfrentar a concorrência com o imigrante europeu, esse tinha educação, vivia com a dependência de seu salário, não se sujeitava a mandos de ex-senhores escravocratas, claro que muitos ficaram alienados nas fazendas por dívidas, mas também resistiram, buscaram um lugar ao sol social.

Essas diferenciações de realidades formaram fronteiras que ultrapassaram todas as expectativas, principalmente para o negro livre, em muitos casos os conflitos tornaram-se frequentes entre ex-cativos e imigrantes, um que sempre foi mandado, explorado fisicamente e moralmente, quando conseguiu um mínimo de status, lutava para se manter inserido e permanecer no lugar de conquista, já o outro não acostumado com esse tipo de exploração, não aceitando ser comandado por homens de cor, buscava efetivar sua permanência e fortificar seu status de homem branco.

Segundo Karl Monsma:

Os imigrantes sabiam que substituíram escravos, e as humilhações e abusos que sofreram dos fazendeiros os lembravam da escravidão. Uma hipótese central do projeto é que os imigrantes se esforçavam para distinguir-se dos negros justamente para não serem tratados como estes. A preocupação dos imigrantes em salientar o contraste racial ia de encontro à insistência dos negros em não serem humilhados ou rebaixados por causa de sua cor, resultando em interações tensas e a intimidação de negros por imigrantes, presentes em número muito maior (MONSMA, 2007, p. 113).

Na citação podemos visualizar a fronteira estabelecida comentada anteriormente, as relações tensas formadas a partir da valorização transcendem as questões de convívio, já que cada sujeito visava valorizar sua existência e ampliar o raio de seu cotidiano e vínculos sociais e de trabalho. Para o ex-cativo, as dificuldades eram muito mais amplas, pois carregavam as toneladas de preconceitos de inferiorização estabelecidos nos séculos passados dentro das senzalas.

Na questão da formação de identidade, Fernando Molina Aparicio (2006), refere que prevalece a territorialidade como demarcação da identidade. Ainda cita que a formação da identidade nacional de qualquer país passa pela identidade regional, formando assim “identidades únicas”, mas com múltiplas identidades étnicas, que servem como base de uma identidade unificada, prevalecendo as suas origens.

No caso da identidade negra dentro da sociedade brasileira, prevalece o brasileiro, mas não apaga a africanidade ou o nativismo indígena, ou seja, “o brasileiro” tenta silenciar as identidades regionais, na tentativa de prevalecer, no caso do Brasil, o português.

Segundo Walter Mignolo:

Pensar en la organicidad entre lengua, cultura y territorio sería sólo posible dentro de la epistemología colonial/moderna, que separó el espacio del tiempo, fijó las culturas a territorios y las localizó atrás en el tiempo de la ascendente historia universal de la cual la cultura europea (también fija a un territorio) era el punto de llegada y de guía para el futuro (MIGNOLO, 1998, p. 03).

A territorialidade é um dos elementos principais que denotam uma construção de pertencimento, de lugar comum aos pares, o espaço geográfico torna-se um elemento funcional que se vincula a identidade, ao relacionamento sociocultural que estabelece a sociabilidade e preservação dos costumes, jeitos, festejos, religiosidade e tudo que dá significado ao indivíduo ou a comunidade em sua totalidade.

Marilena Chauí (2001), traz o conceito de *Semióforo* no qual distingue o início ou o final, a causa ou efeito sobre alguma coisa, início de uma construção ou ainda a fundação de algo que transpondo o tempo vai dando sentido e se reciclando para o desenvolvimento e manutenção, exemplo disso podemos mencionar o discurso construído a partir de 1500 na história do Brasil, como o da inferiorização tanto no índio como a do africano, nesse último, a sua existência transcendeu e se apresenta como um saldo de mercadoria de uma colonização que não foi mais utilizado, já para o índio sua aniquilação em amplos sentidos silenciou-o de tal maneira que sabemos muito pouco a seu respeito. Mas nesse caso específico o que interessa é o conceito de semióforo.

Os conteúdos se formam de acordo as necessidades, já que em sua maioria, o entendimento deve ser simples de entender, mas complexo em sua textura. Cada objeto de estudo só tem um sentido quando se consegue perceber que ele existe em suas verdades implícitas e explícitas através de conceitos estabelecidos das análises e resgatados do silêncio em sua existência, uma vez que somente através da conceitualização do objeto podemos estabelecer sua importância.

As relações entre ex-cativos e colonos germânicos na virada do século XIX para o XX, nós dá a dimensão de como o sujeito negro sobreviveu dentro do modernismo que foi implantado no Brasil com essa nova perspectiva de República.

Mas ainda nós deixa com dúvidas de como esses sujeitos sobreviveram sendo estigmatizado pela cor da pele, como conviveram com o resquício de um processo escravocrata de mais de dois séculos, como manteram as bases e preservação cultural que transcendeu as fronteiras impostas pela socialização e imposição cultura ocidental.

Referências

- APARICIO, Fernando Molina. **España no era tan diferente: Regionalismo e identidad nacional en el País Vasco (1868-1898)**, In: **La Construcción de la Identidad Regional en Europa y España (siglos XIX y XX)**. Xosé Manuel Núñez Seixas ed. 2006.
- BOBBIO, Norberto. **Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política**. Santillan. - Mexico: FCE, 1989.
- CUCHE, Denys. **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. **Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.
- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 12 ed. 2005.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **A República de 1889: utopia de branco, medo de preto (a liberdade é negra; a igualdade, branca e a fraternidade, mestiça)**. Revista: Relações Raciais e Ações Afirmativas, 2011.
- HELLER, Agnes. **O Cotidiano e a História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- MIGNOLO, Walter. **Pensamiento Decolonial, Desprendimiento y Apertura: La Pequeña Historia**. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.8: 243-281, enero-junio 2008.
- MIGNOLO, Walter. **Espacios Geograficos y localizaciones Epistemologicas: la ratio entre la ocalización geografica y la subalternización de conocimientos**. Autores: Walter D. Mignolo Estudios: revista de investigaciones literarias, ISSN 0798-958X, N° 11,1998, págs. 11-32 <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>.
- MIGNOLO, Walter. **Cartas, crÓnIcas y relaciones del descubrimiento y la conquista**. Madrid: Ediciones Catedra, 1982.
- MONSMA, Karl. **Identities, desigualdade e conflito: imigrantes e negros em um município do interior paulista, 1888-1914**. Notas de pesquisa. Revista Unisinos, 2007.
- OLIVEIRA, Renata Saldanha. **Cativos Julgados: experiências sociais escravas de autonomia, sobrevivência e liberdade em Cachoeira do Sul na segunda metade do século XIX**. Dissertação de Mestrado, 2011, UFSM.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Fronteras. Culturais em um Mundo Planetário - paradoxos da (s) identidade (s) sul-latino-americana (s) – UFRGS**.

MIGRAÇÃO, RELIGIÃO E HOSPITALIDADE

Yan Cássio Koakoski ¹
(UCS)

Resumo: O presente artigo tratará a tríade conceitual: Migração, Religião e Hospitalidade. A migração está no espectro das migrações internacionais: o caso dos senegaleses em Caxias do Sul, no período de 2013. Tratar-se-á a religião na tessitura do islã, na própria crença dos senegaleses, através do Alcorão, e o estudo desenvolvido por Jacques Jomier, em *Islamismo: História e doutrina*. E a hospitalidade na matriz da própria filosofia da hospitalidade, no arcabouço teórico de Jaques Derrida e Emmanuel Levinas, no sentido enquanto tal, do vocábulo acolhimento.

Palavras Chaves: Migração, senegaleses, religião, islã, hospitalidade.

Introdução

Quem somos? Para onde vamos? Onde queremos chegar? Essas indagações emergem no centro do sentido humano enquanto tal. Na medida em que não são apenas signos escritos, através de convenções figurativas, todavia, são questões que molduram a trama da existência humana. A atenção declarativa se dirige na presente pergunta: *Para onde vamos?* Pode parecer ser essa uma indagação supérflua? Não, de modo algum. A amplitude disso leva-nos a refletir a correlação existente entre as palavras: *Migração, Religião e Hospitalidade*. Três palavras que remontam parte da conjectura atual. Basta olharmos os noticiários atuais que não param de informar os acontecimentos envoltos no *drama dos refugiados*. Segundo Agambem, “o refugiado que, rompendo o nexos entre o homem e o cidadão, deixa de ser uma figura marginal para se tornar um fator decisivo da crise do Estado Nação moderno. (2015, p. 9-10)

O intento desse escrito tem por *telos emergencial* analisar alguns movimentos direcionais nas quais as categorias: Migração, Religião e Hospitalidade estão envolvidas na tessitura da contemporaneidade. Os processos migratórios são fenômenos que balizam toda a história humana. Quando os seres decidem deslocar-se de suas localidades para outros territórios em busca de melhores condições de vida e

¹Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. Membro do projeto de pesquisa “Migrações internacionais e o caso dos senegaleses em Caxias do Sul”, financiado pela FAPERGS. Email: yckoakoski@ucs.br.

subsistência. A religião é parte constituinte dos povos que tem sua crença e comportamentos alicerçados na fé em alguma divindade, que estabelece algumas condutas morais. E a hospitalidade como a marca expressiva do termômetro entre o acolhimento e a hostilidade desses imigrantes que chegam a todo instante. Diante das categorias que vão nortear esse escrito, resta agora fazer um corte epistemológico no sentido em que as modalidades norteadoras desse escrito são dimensões bem plurais.

O processo migratório de análise nesse escrito compõe parte de uma pesquisa intitulada: “*Migrações Internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil*”². A pesquisa realizada através dos cadastros preenchidos no CAM (Centro de Apoio ao Migrante) no período de 2013, na Cidade de Caxias do Sul, conta com uma amostra de 616 sujeitos.

1. Migração

“As migrações, vistas sob vários ângulos, nomeadamente histórico, político, e econômico, indicam um ato social multifacetado de grande peso ao longo da História da humanidade.” (Elsa Lechner)

Os movimentos migratórios não são dádivas da contemporaneidade ou da modernidade, mas “as migrações são um constante da evolução desde o paleolítico até hoje. Basta folhar um atlas histórico para verificar: Os primeiros grupos humanos nômades recoletores sempre em movimento em busca de seu sustento.” (LECHNER, 2010, p. 14). Na raiz histórica podemos observar o comportamento da mobilidade humana³. O caso de estudo referente à migração dos senegaleses que optam em vir à região Sul do Brasil reveste-se de características específicas desse comportamento migratório. Dessarte, por se tratar de migrações em foro internacional que remontam aspectos importantes a serem explorados. No que concernem as migrações internacionais explana Lechner:

O contexto atual das migrações internacionais reveste-se de características específicas relacionadas com o transnacionalismo e a globalização de economias/ padrões de consumo, ao mesmo tempo os analistas sociais tem

² O projeto de pesquisa intitulado “*Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil*”, financiado pela FAPERGS, pelo edital Gaúcho 2013. A pesquisa contou com o banco de Dados do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM), em Caxias do Sul, uma instituição que atende migrantes na Região Nordeste do estado, mantida pela Associação Educacional São Carlos, da Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeo Scalabrinianas.

³ Não segue o objetivo e sentido analisar esses aspectos com profundidade.

acesso a novos instrumentos de compreensão da realidade social da imigração. (2010, p. 12) ⁴.

Os deslocamentos humanos estão envoltos ao contexto da *globalização de economias/padrões de consumo* que são essas características que remontam a conjectura atual da migração. Nessa medida, pode-se observar que “as migrações internacionais tornam-se amortizadores da economia globalizada. Obrigados a trabalharem, em muitas circunstâncias, ilegalmente, sujeitos a exploração correndo riscos de vida...” (HERÉDIA/TEDESCO, 2015, p. 139) ⁵. Esses sujeitos, imigrantes, tornam-se reféns da economia global no espectro dos *Custos e Vantagens* ⁶. Diante disso, estão inseridos numa programática de instabilidade constante, no sentido de que os trabalhadores (migrantes) tornam-se a mão de obra num sistema que pode mudar a qualquer instante. Na dinâmica da migração “todos ganham com a migração quer pelas remessas dos emigrantes quer pela contribuição laboral dos imigrantes que preenchem as carências de mão-de-obra dos desequilíbrios demográficos e o envelhecimento.” (LECHNER, 2010, p. 7) Em suma, há uma demanda de mão de obra e esses migrantes, muitas vezes suprem essa carência local na área de trabalho e prestações de serviços.

O aspecto a ser analisado nesse momento não se refere unicamente as estruturas que empregam e desempregam esses ou aqueles imigrantes, mas o próprio imigrante. Isto é, mais do que observar de um ponto estrutural e chegar a algumas possíveis hipóteses acerca da migração, o caminho aqui é inverso. A pessoa do imigrante é o *próprio personalismo de estudo* todavia, não deixarão de haver algumas contribuições sobre os imigrantes.

Na pesquisa: *Migrações Internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil* foi observado algumas variantes que compõe o quadro característico desses imigrantes senegaleses. A presente pesquisa foi realizada em 2013, período onde houve grande leva de imigrantes senegaleses que entraram em território brasileiro.

Quando chegou a Caxias do Sul um número expressivo de imigrantes de nacionalidade senegalesa, esses foram acolhidos pela Igreja Católica, da Diocese da

⁴ LECHNER, Elsa. *O essencial sobre Migração e Conflito*. Coimbra: Angelus Novus, 2010.

⁵ HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti; TEDESCO, João Carlos. *O Lugar do Migrante nos Espaços de Trabalho em Caxias do Sul: o caso do Senegaleses*. IN: HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti. *Migrações Internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil*. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015.

⁶ In SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo, Editora da Universidade São Paulo, 1998. “Custos e Vantagens” foram estabelecidos e calculados, antes de mais nada, pela sociedade de imigração. Mas não teríamos a tendência de transpor para a sociedade de emigração nossa problemática e nossas técnicas de avaliação, e isso sem nos perguntarmos sempre sobre a validade da operação e sobre as conseqüências que acarreta? (SAYAD, 1998, p. 49).

própria cidade. A mesma alugou uma casa no Bairro Desvio Rizzo ⁷ no período de um ano. Esse ambiente tornou-se referência e uma casa de passagem, para aqueles que chegavam dia- após-dia, chegando a ter mais de 40 imigrantes residindo ao mesmo tempo, segundo relatos da Ir. Maria do Carmo ⁸.

O grupo de estudo em sua grande maioria é do sexo masculino ⁹, tem uma idade média de 31,22 anos. Falam a língua nativa Wolof e um expressivo número que fala francês, ou árabe ¹⁰. Uma parcela na faixa etária entre 17 a 27 anos somam (28,05%) ¹¹, de 28 a 38 somam (61,26%) ¹², de 39 a 49 anos fomentam (9,56%) ¹³ e de 50 a 57 anos totalizam (1,13%) ¹⁴. Dado esse, que remonta as próprias falas dos imigrantes que tendo uma média geral de 31 anos, sendo assim, uma parcela jovem e bem propícia ao mercado de trabalho. Eles mesmos ao serem questionados do porquê vieram para o Brasil, em uma maioria notável declara que o trabalho é uma condição fundamental da sua vinda. Trabalho esse, que é a fonte de renda do imigrante que aqui está e quando possível, manda uma remeça de dinheiro à família que reside no Senegal.

Na referencia ao estado civil dos migrantes senegaleses cerca de (52,85%) ¹⁵ são solteiros, e (30,63%) ¹⁶ são casados, (0,16%) ¹⁷ é separado, e (0,16%) é divorciado, e contabiliza a totalidade de (16,20%) ¹⁸ NI. Boa parcela desses imigrantes é solteira, e está em busca de uma nova vida no país de chegada, no dado estudado Brasil, Região Sul do Rio Grande do Sul. São alguns dados, que remontam a gênese da aproximação característica desses sujeitos que tem por objetivo melhores padrões de vida para si e para suas famílias.

Feita a breve exposição de alguns dados acerca dos imigrantes senegaleses que chegam a Caxias do Sul, passamos a um segundo tópico, não menos importante. Tratar-

⁷ Dos 616 sujeitos presentes em nossa amostra, 159(25,81%) passaram pelo Bairro Desvio Rizzo segundo nosso estudo, os demais indivíduos (74,19 %) passaram por diferentes bairros de Caxias do Sul (Cidade Nova [7,46 %], Centro [5,03%], Fátima [1,62 %]) e outras cidades (Passo Fundo [1,62%]), Garibaldi (0,16%), Flores da Cunha (0,16%) e as demais porcentagens estão nos bairros de Caxias do Sul, ou outras localidades.

⁸ Ir. Religiosa responsável pelo CAM, no presente período.

⁹ No presente cadastro há somente seis mulheres.

¹⁰ Esse dado é recorrente, que no Senegal há duas principais escolas de ensino, a escola árabe e a escola francesa.

¹¹ 173 sujeitos.

¹² 378 sujeitos.

¹³ 59 sujeitos.

¹⁴ Apenas sete sujeitos.

¹⁵ 326 sujeitos

¹⁶ 189 sujeitos.

¹⁷ Um sujeito.

¹⁸ 100 sujeitos não há informações.

se-à do parâmetro da religião desses imigrantes sob o prisma da sociologia da religião, tendo por base duas obras principais de Joachim Wache no livro *Sociologia da Religião* e de Jacques Jomier em *Islamismo História e doutrina*.

2. Religião

Para compreender convenientemente um fato social é preciso apreendê-lo totalmente, isto é, de fora, como uma coisa, mas como uma coisa da qual, entretanto, é parte integrante a apreensão subjetiva (consciente e inconsciente) que conseguimos se, inelutavelmente homens, vivêssemos o fato como o indígena em vez de observá-lo como etnógrafo.” (Levi- Strauss, A obra de Marcel Mauss)

A religião é marca da gênese comportamental de um povo na crença em uma (s) divindade (s). A maneira de ser de um povo ou grupo de pessoas remonta a própria experiência religiosa dos seguidores de uma Verdade, que os levam a contemplá-la e adorá-la, sob as mais variadas formas. Nesse sentido, nosso breve estudo está concentrado em observar esse *fato social* (religioso) no mais próximo possível ao que condiz na dinâmica da própria religião nos entremeios da sociedade.

Refletir sobre a religião de um grupo de pessoas é debruçar-se sobre experiência religiosa enquanto tal. Quer dizer, entrar no *modo de ser* do próprio movimento na relação do crente frente à divindade cultuada. Mais que perceber as condições exteriores é perfazer o mover-se interno da própria relação. Isso é, entrar no sentido dimensional na estrutura de *ser*, na interioridade mais profunda da relação imanente à transcendente. Nesse cartel argumentativo, declara Benedetti ¹⁹:

A experiência religiosa não se reduz a nenhuma explicação fora dela mesma, não pode ser explicada apenas pelas condições exteriores. Buscar sua origem social, ou o impacto que os grupos religiosos tem sobre a sociedade circundante, não significa abandonar o núcleo de abordagem, o ‘sentido’ que anima as varias representações religiosas. Não se pode reduzir esta realidade basilar a simples epifenômeno de dada estrutura social. (1990, p. 5)

Buscar carretéis explicativos sobre a religião de um povo é balizar o próprio sentido da relação existente entre a religião e a própria sociedade. No caso específico dos senegaleses é dimensionar o vetor da crença religiosa predominante (islamismo), na

¹⁹ Luiz Roberto Benedetti escreveu a introdução da obra *Sociologia da Religião de Joachim Wach*, da presente edição.

sociedade (região) de chegada (Caxias do Sul). Em paralelo com as outras crenças dos moradores locais. Nessa medida como se fixa essa relação de crenças diversas? Na medida em que há uma aproximação basilar entre a religião e a própria sociedade. Que “por ser realidade fundamental da experiência humana do crente, a religião dota-o de energia incomum para agir generosamente sobre a sociedade.” (BENEDETTI, 1990, p. 5). Há uma tensão existente na diversidade religiosa frente à sociedade? Indagações como essa vão nortear esse breve escrito.

A religião islâmica ²⁰ tem diversos grupos religiosos, e a grande maioria de adeptos ao islã são Sunitas e Xiitas²¹. No caso estudado será explorada a dimensão das confrarias. Segundo Dias “as confrarias encontram-se hoje presentes em todos os países africanos onde o islão tem expressão e, independentemente das formas de intervenção que assumem, a sua presença é particularmente importante em países como o Sudão, a Somália, a Tanzânia, a Nigéria, a Mauritânia ou o Senegal.” (DIAS, 2007, p. 1) Essa forma de organização das confrarias é parte integrante da representação mística no referente de sua própria espiritualidade. Pois, elas (confrarias) “fazem parte do universo de manifestação místicas coletivas do islã e são de forma estruturada, a mais antiga e importante expressão de espiritualidade, o sufismo” (DIAS, 2007, p.1)

As confrarias foram importantes mecanismos de dinamização e expansão do próprio islamismo dentro da própria história ²² do Senegal. Nessa linha oposta ao processo de expansão do próprio Islã tem que “embora o fundador do Islamismo insistisse no fato de que ele era profeta árabe, com mensagem para o povo árabe, sua concepção de crente e não-crentes e da fé e da sua pregação indica que a comunidade que visava estabelecer era mais restrita e maior do que um grupo étnico ou territorial específico”. (WACH, 1990, p. 366). Todavia, não há dúvida que as confrarias foram

²⁰ Um estudo mais detalhado ao islamismo pode ser observado em nosso trabalho, “*Salaam Aleikum*”: O aspecto religioso na dinâmica migratória dos Senegaleses para Caxias do Sul, RS. In: HERÉRIA, Vania.B M. Migrações Internacionais: O caso dos senegaleses no Sul do Brasil. Belas Letras: Caxias do Sul, 2015.

²¹ Há outros grupos como: Sufis, Bahais, Dervixes.

²² A história do Senegal foi sendo, em grande parte, construída por referência aos fluxos e refluxos das relações tecidas pelo Estado com as confrarias muçulmanas e os *marabouts* (ou marabus), termo que de uma forma genérica desde o tempo colonial designa no Senegal e nos países vizinhos os dirigentes das confrarias (califas, *serignes*, xeiques), e são hoje, como no passado colonial, uma referência essencial no jogo político senegalês. Os *marabouts*, seja através do seu exemplo moral e intelectual, seja por intermédio das inúmeras redes de interesses que polarizam, são os elos mais eficazes e indispensáveis de ligação entre o Estado e as populações senegalesas. (DIAS, 2007, p. 2)

molhas propulsoras do *ser islâmico*. Dos viajantes comerciais ²³ em seus itinerários brotaram as confrarias como elementos da própria divulgação/pregação/expansão do Islã. No Senegal, há diversas confrarias que segundo Dias: “de entre as várias confrarias actualmente presentes no Senegal, três, *qadriyya*, *mouridiyya* e *tijâniyya*, destacam-se pelo número de membros e pela importância religiosa, económico-social e política que desde o século XIX foram adquirindo.” (DIAS, 2007, p. 2)

No cerne da pesquisa realizada em 2013, os cadastros que continham as informações destes imigrantes contavam que os senegaleses são islâmicos. Entretanto, não há uma especificação no cadastro de qual confraria o imigrante pertencia na sua comunidade de origem. O que foi encontrado em muitas fichas era sim, a especificação da palavra islã/ ora mulçumano, e algumas continham a confraria, que na sua maioria eram *moueydiyya* e *tijâniyya*. Essas duas confrarias eram as mais citadas pelos cadastros e também com conversas feitas com esses imigrantes dentro do espaço CAM (Centro de Apoio ao Migrante).

Feita essa explanação referente ao islamismo nos moldes das confrarias sobre o contexto Senegal/Brasil, ou Senegal/Caxias do Sul passamos brevemente, a um sinal aproximativo dessas duas religiões Islã/Cristianismo. Há aproximações evidentes nessa medida? E se há quais são? Não é o objetivo tratar de longamente desse assunto, mas em dar algumas linhas diretrizes no viés dessa aproximação. Nessa tarefa, será utilizada a obra *Islamismo história e doutrina de Jacques Jomier*.

Jacques Jomier escreve no capítulo, *O Cristianismo tal como é visto pelo Islã*, que os mulçumanos querem aproximar-se do Cristianismo, na medida mesma, que falam de Jesus com grande emoção. Todavia, não somente Jesus, mas sua mãe Maria e o Anjo Gabriel, e outros profetas bíblicos.

Á primeira vista, pareceria que o Cristianismo é um assunto que nos aproxima um dos outros. Os mulçumanos querem ser fiéis a mensagem de Jesus, do qual falam com emoção. Reconhecem toda uma série de profetas bíblicos citados pelo Corão. Têm um grande respeito pelas pessoas de Jesus e de Maria, crêem no nascimento virginal de Jesus, cujo anúncio virginal fora feito a Maria pelo anjo Gabriel. Recordam a imensa bondade de Jesus, seus milagres, seu perdão, seu amor aos inimigos. Por isso, de uma festa como o Natal, mulçumanos recitarão às vezes, as passagens corânicas referentes a Jesus e Maria, para agradar os cristãos. (JOMIER, 1992, p.191)

²³ Segundo (GONÇALVES/KOAKOSKI) parafraseando Sambe, “as confrarias, introduzidas no Senegal através dos viajantes comerciais, desempenharam um papel primordial para a islamização do país graças ao seu carácter pacífico, por se adaptar aos modos de funcionamento característico das sociedades africanas.” (2015, p. 250).

Ressaltamos que a abordagem epistemológica desse trabalho parte do olhar do Islã para o Cristão e não o inverso. O próprio Jesus, Maria, alguns profetas são a chave aproximativa entre essas duas grandes religiões monoteístas. Jomier apresenta brevemente três princípios norteadores como possibilidade interpretativa da ligação Islã/Cristianismo. Nesse sentido, podemos observar que a visão islã, dimensiona Jesus da história numa conexão basilar aos textos corânicos:

O primeiro princípio é que a única verdadeira fonte que permite conhecer o Cristianismo é o Islã. Vidas mulçumanas recentes de Jesus, escritas árabe, apresentam o que chamam o Jesus da história. Na verdade a exposição se apóia-se exclusivamente em textos corânicos; o que vem de outras fontes só figura aí a título de complemento ou ilustração. Os autores explicam dizendo que somente o Corão possui valor absoluto: seu testemunho basta. Quanto aos nossos evangelhos canônicos, são por vezes utilizados mas somente na medida em que preenchem vazios na descrição mulçumana de Jesus, e enquanto não disserem nada que destoe do ensinamento do Corão. (JOMIER, 1992, p. 192).

Jesus é um dos nexos aproximativos, neste sentido, na medida em que se encontram referências dele nos textos corânicos. Há ainda, uma aproximação aos evangelhos, no itinerário do hiato por meio da dimensão da descrição de Jesus, na mesma espessura da escrita islâmica. Todavia, deve-se lembrar que em nada pode contradizer os ensinamentos do Corão. O segundo princípio trata-se da simetria do reconhecimento da pessoa de Jesus, pois ele dimensiona-se na trama da leitura mulçumana como um entre os demais profetas, quer dizer que não traz nada de novo que já não tenha sido pregado anteriormente por algum profeta.

O segundo princípio é que Jesus mulçumano se insere em uma história religiosa do mundo tal como o Corão descreve. Ou seja, Jesus não traz nada a mais a nível propriamente dogmático que não tenha si trazido pelos profetas precedentes, e nada mais do que traria Mohammad em seguida. A mensagem religiosa de todos os profetas é a mesma e, nesse campo, Adão tinha tanto conhecimento quanto Jesus ou Mohammad. (JOMIER, 1992, p. 192)

O reconhecimento da pessoa de Jesus equipara-se aos demais profetas, pois sua pessoa não tem estatuto maior de reconhecimento aos demais profetas bíblicos e também ao próprio Mohammad²⁴. Jesus é aquele que transmite os ensinamentos na modalidade plural no mesmo palco com os demais anunciadores bíblicos. No Corão, na *Quarta Surata, As Mulheres, parte 6* encontramos:

²⁴ Mohammad segundo a interpretação de, CHAKUR: “*Em verdade, Mohammad não é o pai de nenhum de vossos homens, mas sim o Mensageiro de Allah e o derradeiro dos profetas.*”(33:40), vemos que a palavra árabe ‘*Khátim*’ significa o derradeiro, o que ninguém virá depois dele e que ninguém se assemelhe; significa também ‘anel’. (1974, p. 5)

171. Ó adeptos do Livro, não exagereis em vossa religião e não digais de Allah senão a verdade. O Messias, Jesus, Filho de Maria, foi tão somente um mensageiro de Allah e o seu Verbo com o qual Ele agraciou Maria por intermédio do seu Espírito. Crede, pois em Allah e em Seus mensageiros e não digais Trindade! Abstendo-vos disso, que será melhor para vós; sabeis que Allha é Uno. (p.107)

No terceiro princípio podemos observar a partir da leitura de Jacques Jomier, uma especificação de profeta:

O terceiro princípio é que Jesus, entrando na categoria dos profetas, deve ser considerado como um deles. Os principais traços da sua personalidade devem ser conformes ao modelo-tipo de profeta. Enviado de Deus para pregar um monoteísmo estrito, ele mesmo simples criatura como os demais, sem qualquer função de mediador, pois o Corão rejeita todo princípio de mediação. Jesus ensina o que os outros ensinaram. Ele também anuncia a vinda de Mohammad. (1992, p. 193).

Novamente, a dimensão de análise brota do islã para o Cristianismo. Jesus, o Messias na moldura mulçumana é aquele que veio para pregar o monoteísmo, enquanto tal. Liderança frente às crenças politeístas, dado característico da época na qual Jesus estava inserido. Além de pregador ele é anunciador do próprio *khátim*, o derradeiro profeta. A presente abordagem busca balizar algumas linhas gerais das confrarias sob alguns aspectos da doutrina Islã no personalismo de Jesus, o Messias. Passaremos a explorar o conceito da hospitalidade frente à dimensão da própria religião e do fator migratório.

3. Hospitalidade

“A poesia transformou, dessa maneira, um fato social (hospitalidade) em uma grande virtude moral (generosidade) sinal de nobreza e de elevação da alma e do espírito.”(Lilá Ibrahim –Ouali)

A marca visceral do século XXI está emanada no drama dos refugiados. Uma movimentação, um deslocamento humano na proporção da resta global que é a realidade emergente do *aqui e o agora*. Quantas pessoas que estão na busca de cruzarem fronteiras, muros, a fim de encontrarem no horizonte próximo, uma esperança, uma vida digna com possibilidades de estruturá-las. Todavia, isso não é um sonho, é a plena e sincera realidade. Os noticiários não param de dar ênfase: pessoas que tentam transpassar as barreiras da *hostilidade* e que acabam imediatamente com a esperança,

pois, suas vidas são dragadas pelo repuxo do destino ²⁵. Nessa dimensão urge a necessidade emergente da hospitalidade!

Na obra: *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*, encontramos, talvez, uma das mais profundas indagações/provocações acerca da hospitalidade. Diz Derrida: “A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós?” (2003, p.15) Que dimensão carrega essa questão proposta por Derrida? Que proporção *significal* ela carrega? Mais, do que responder friamente damos outro passo a pensarmos o próprio pensar como condição do próprio *transbordamento* das nossas capacidades cognitivas. Nessa medida, é a presente pesquisa nos convida a perfazermos o itinerário da própria *reconsideração radical do humano* ²⁶.

O itinerário aqui seguido, não busca explorar demasiadamente as questões acerca da hospitalidade, todavia em perfazer uma reflexão sobre. No *Dizer hospitalidade*, encontramos mais do que signos que simbolizam a grafia da própria palavra, mas auscultamos o próprio movimento da relação humana. Nesse sentido, “a noção de hospitalidade refere-se a um modo fundamental de ser pessoa, *sendo com e para o outro em* comunidades de solidariedade e justiça.” (BAPTISTA, 2014, p.143) Sendo assim, uma relação da qual há o encontro de caminhos do Eu frente ao Outro, na medida mesma, de Outrem a mim. Sem dúvida, a filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas é um contributo importante a nossa reflexão, juntamente com Jacques Derrida. Para esses autores, a hospitalidade é mais do que um deleite intelectual, mas uma questão do não calar-se. Diz Souza comentando Levinas: “Esta não é uma questão de deleite intelectual, mas de mera sobrevivência *real*, e, nesse esquema tão agudamente agressivo, a filosofia não pode ficar calada. A obra de Levinas é, neste sentido, uma expressão aguda deste não calar-se.” (2000, p.20). Falar, no dizer da hospitalidade é

²⁵ Alusão a milhares de vítimas que perderam suas vidas na busca de novas esperanças.

²⁶“Trata o nosso tema, portanto, de uma questão que, embora simplificada, atinge o cerne da possibilidade de sobrevivência do humano: [o problema, [...], parece ser exatamente uma urgentíssima *reconsideração radical do humano*, onde se evitem os desvios idealistas ou de outro teor e outras megaconstruções totalizantes, que nada mais fazem do que levantar contínuas cortinas de fumaça sobre as questões reais, enviando-as para a dimensão de meros jogos de conceitos intelectualmente bem acabados que, como bem tem ensinado a história, são bem flexíveis do que gostariam de crer seus autores: neles cabe muita coisa, inclusão a negação *real* – ou seja, no âmbito e no decorrer áspero do dia-a-dia – de seus bem-intencionados propósitos.” (SOUZA, 2000, p.19)

mergulhar no drama dos estrangeiros, e nesse contexto dos próprios senegaleses ²⁷ que migram à Caxias do Sul, e que são vítimas de hostilidade diárias.

Levinas na obra *Totalidade e Infinito* escreve: “É um recolhimento uma vinda a si, uma retirada para sua casa como para uma terra de asilo que responde a uma hospitalidade, a uma expectativa, a um acolhimento humano, em que a linguagem que se cala continua a se uma possibilidade essencial.” (1980, p.138-139) Refletir sobre a hospitalidade é dimensionar a própria subjetividade humana, isto é, a própria constituição do Eu *para-com-Outrem*. Uma relação que se estabelece na própria linguagem, no contato humano, no *dizer na mensura do movimento nos jogos de possibilidades* que não se fecha na clausura do simples dito. Mas uma modalidade constante do ser em abertura, na possibilidade mesma do acolhimento. Nesse prisma, “pensar a hospitalidade como modo de ser e modo de relação significa, antes de tudo e fundamentalmente, pensar o mesmo e o outro, ou uma linguagem mais abstrata, a mesmidade e a alteridade. (DUQUE, 2014, p.149) Mesmidade e alteridade são os signos demonstrativos da relação entre o Mesmo e Outro, o Anfitrião e o hóspede, o próprio estrangeiro.

A hospitalidade na matriz da ética levinasiana nos coloca a pensar radicalmente a relação humana, na dimensão do próprio rosto (*visage*). O olhar interpelante de Outrem que me convoca sem ter dito nada, a acolhê-lo num estado do vir permanente sem anunciar-se. Na dimensão mesma, da transcendência da condicionalidade humana pois, ao acolher outrem estou recebendo o próprio infinito no olhar humano. Auxiliamos Duque:

Este acontecimento anterior a todo o acontecer revela uma fonte da ética como interpelação absoluta e vertical, como imperativo imediato, anterior a todo pensar, a toda lei, a toda norma. O lugar do rosto, que Levinas coloca no fundamento sem fundamento dá a ética fazendo desta o momento inicial de todo ser e, por isso, também de todo o pensar (da filosofia), é aqui assumido pelo hóspede, que junta a interpelação do rosto o movimento da vinda, do estar a vir permanentemente, de lugar nenhum para lugar nenhum. (2014, p. 152)

O fundamento sem fundamento da ética é a própria dimensão da ética da hospitalidade. No direcionamento em que pensar a hospitalidade é pensar a

²⁷ Não há um estudo específico acerca desse tema, todavia, nos formulários, há algumas indicações desse drama dos estrangeiros. Uma questão importante a ser referenciada é a própria língua, isto é, a própria expressão cultural-linguística. Há algumas descrições, por exemplo, quando alguns senegaleses começaram a compreender melhor o português, eles mesmos, relatam que há certas hostilidades. Expressões como: *O que vieram fazer aqui? Estão roubando nossos empregos! Essa gente dessa cor!!!* Mais que frases essas, são a descrição da hostilidade/preconceito para com esses imigrantes.

incondicionalidade do acolhimento do estrangeiro. Pois a lei (direito) não é suficiente na hospitalidade, pois a justiça é maior. Essa não é a negação da própria lei, mas plena instauração da mesma, no sentido da justiça (ética) em favor de Outrem. Tanto Levinas, como Derrida, dimensionam a hospitalidade como horizonte da própria subjetividade humana na marca da abertura com aquele que chega *de lugar nenhum para lugar nenhum*.

A hospitalidade é um itinerário da raiz mais profunda do acolhimento humano. Um acolhimento sem fundamento, sem medida, sem intervenção, pois é da ordem da interpelação do próprio infinito. Um refletir a própria indagação sobre o receber e acolher enquanto tal. Mas afinal, porque recebo e acolho aquele que chega? Que resposta é dada a essa indagação? Farias fala:

Podemos inventar infinitas respostas, mas a verdadeira resposta sempre escapa, é inominável. A responsabilidade do acolhimento é sem um porquê, sem fundamento. Todos os motivos que me dão razões para acolher e todos os motivos que me levam a negar o acolhimento são critérios morais, e nesse sentido, são as razões da sociedade, que pode ser mais ou menos fechada, mais ou menos acolhedora. Por uma incongruência de natureza, tais razões não conseguem chegar até o fim, não tocam o fundo da hospitalidade forte, exatamente porque não há fundo, precisam voltar a superfície do coro social. A hospitalidade é forte quando ela é inexplicável, como só pode ser um autêntico ato ético e poético.” (2014, p.122)

A hospitalidade forte, ética, incondicional é aquela que tem seu fundamento desvinculado de todo fundamento sem um por que e sem a quem. Não é dimensionada à uma convenção feita, a fim de resolver um *problema*, mas instaura-se como *a resposta sem pergunta, a resolução sem problema*. Não está na ordem do calculado ou mediado, mas nos *transbordamento de toda e qualquer possibilidade de abarcamento, pois é ético e poético*.

Conclusão

Buscou-se no refletir do pensar as categorias: Migração, Religião e Hospitalidade. Mais que dar respostas questionou-se em que medida essas palavras nos auxiliam a refletir a conjectura atual. Tratou-se sobre à Imigração, no caso dos Senegaleses que migraram a Caxias do Sul, através de uma pesquisa realizada no ano de 2014 e 2015, com a parceria do CAM (Centro de Apoio ao Migrante) e a Universidade de Caxias do Sul. No viés da religião foi abordada a temática do islamismo, como conteúdo da crença dos senegaleses num comparativo ao Cristianismo no olhar

mulçumano ao Cristão. E por último, e não menos importante indagou-se acerca da hospitalidade, no espectro da própria filosofia da hospitalidade, no olhar de Emmanuel Levinas e Jacques Derrida.

Referências

- AGAMBEM, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BAPTISTA, I. AZEVEDO, J. Educação e hospitalidade, interpelações de pedagogia social. In: SANTOS, M. M.C/ BAPTISTA, I. *Laços Sociais: por uma epistemologia da hospitalidade*. Caxias do Sul, EDUCS, 2014, p. 141-148.
- DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.
- DIAS, E. C. Senegal: confrarias, contrato social e modernidade. In religiões e Política Mundial, Janus online, 2007. Disponível em: [www. Janusonline.pt. com](http://www.Janusonline.pt.com).
- DUQUE, João Manuel. Fragmentos para uma filosofia da hospitalidade. In SANTOS, M. M.C/ BAPTISTA, I. *Laços Sociais: por uma epistemologia da hospitalidade*. Caxias do Sul, EDUCS, 2014, p. 149-160.
- FARIAS. André Brayner de. Filosofia da hospitalidade para uma futura ética do estrangeiro. In: SANTOS, M. M.C/ BAPTISTA, I. *Laços Sociais: por uma epistemologia da hospitalidade*. Caxias do Sul, EDUCS, 2014, p. 115- 126.
- GONÇALVES, M. C.S/ KOAKOSKI, Y. C. “Salaam Aleikum”: O aspecto religioso na dinâmica migratória dos Senegaleses para Caxias do Sul, RS. In HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti. *Migrações Internacionais: O caso dos senegaleses no Sul do Brasil*. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015, p. 239- 261.
- HAYEK, Samir El. *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado*. Guarulhos: [s.e] 1974.
- HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti. *Migrações Internacionais: O caso dos senegaleses no Sul do Brasil*. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015.
- HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti; TEDESCO, João Carlos. *O Lugar do Migrante nos Espaços de Trabalho em Caxias do Sul: o caso dos Senegaleses*. In: HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti. *Migrações Internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil*. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015, p. 137- 170.
- JOMIER, Jacques. *Islamismo História e doutrina*. Petrópolis: Vozes, 1992.

LECHNER, Elsa. *O essencial sobre Migrações e Conflitos*. Coimbra: Editora Angelus Novus, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

SANTOS, M. M.C/ BAPTISTA, I. *Laços Sociais: por uma epistemologia da hospitalidade*. Caxias do Sul, EDUCS, 2014.

SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Editora da Universidade São Paulo, 1998.

SOUZA, Ricardo Timm. *Sentido e Alteridade dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

WACH, Joachim. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1992.

MINICURRÍCULO DOS ORGANIZADORES

Isabel Cristina Arendt

Doutora e Mestre em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS (2005 e 1998, respectivamente), graduada em Letras Português/Alemão por esta mesma universidade (1991). Atualmente é professora dos Cursos de Letras, Pedagogia e Especialização em História do Rio Grande do Sul da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. É associada ao Instituto Histórico de São Leopoldo e à Associação Nacional dos Pesquisadores da História das Comunidades Teuto Brasileiras e membro da Diretoria do Museu Histórico Visconde de São Leopoldo. Integra a equipe do Núcleo de Estudos Teuto-Brasileiros, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em História – UNISINOS. Possui experiência nas áreas de Letras com ênfase em literatura e acervos literários; História, com ênfase na história cultural, atuando principalmente nos seguintes temas: história da educação, da imigração alemã, imprensa em língua alemã, identidade e patrimônio histórico-cultural, acervos históricos. Dentre suas publicações, está o texto *Nationalsozialismus in lutherischen Gemeinden in Brasilien - Die Verbreitung völkischen Gedankenguts durch die Allgemeine Lehrerzeitung - eine vergleichende Darstellung*. In: Hanns Lessing; Tolman Dederling; Jürgen Kampmann; Dirkie Smit. (Orgs.). *Umstrittene Beziehungen - Protestantismus zwischen dem südlichen Afrika und Deutschland von den 1930er Jahren bis in die Apartheidzeit*. 154ed. Wiesbaden - Alemanha: Harrassowitz Verlag, 2015, e a sua tese de doutoramento: *Educação, religião e identidade étnica: o Allgemeine Lehrerzeitung e a escola evangélica alemã no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Editora Oikos; Editora UNISINOS, 2008.

Marcos Antônio Witt

Graduado (1998) e Mestre (2001) em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS e Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2008). Atualmente é professor no Programa de Pós-Graduação em História, no curso de Licenciatura em História e no curso de Especialização em História do Rio Grande do Sul, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Atua como Coordenador do Núcleo de Estudos Teuto-Brasileiros – NETB, vinculado ao PPGH – UNISINOS. Coordena o Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência – PIBID, da área de História, desde 2012. É associado ao Instituto Histórico de São Leopoldo, à Associação Nacional de Pesquisadores da História das Comunidades Teuto-Brasileiras e à Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos – AHILA. Integra a Red de estudios migratorios en perspectiva comparada, vinculada ao Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de Madrid, e financiada pelo Ministerio de Economía y Competitividad, desde 2016. Publicou o texto “Emigración y colonización” en América del sur. La provincia brasileña de Rio Grande do Sul, la República Oriental del Uruguay y la Cuenca del Plata en las consideraciones de Arsène Isabelle, no livro *Variaciones en la comparación: procesos, instituciones y memorias en la historia de Brasil, Uruguay y Argentina*, s. XVIII-XXI, organizado por Andrea Reguera e Eliane Cristina Deckmann Fleck, publicado pela Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, em Tandil, no ano de 2014. É autor de *Em busca de um lugar ao sol: estratégias políticas (Imigração alemã – Rio Grande do Sul – século XIX)*. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2015. Pesquisa os temas: História Política; História da Imigração na América Latina; História Comparada e Imigração. Contato: mawitt@unisinobr

Rodrigo Luis dos Santos

Possui mestrado (2016) e graduação em Licenciatura Plena em História (2013) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. É professor do Curso de Graduação em Licenciatura em História do Instituto Superior de Educação Ivoti – ISEL. Membro e atual presidente (Gestão 2016-2017) da Associação Nacional de Pesquisadores da História das Comunidades Teuto-Brasileiras. Atou como historiador voluntário e coordenador de Estágio do Museu Histórico Visconde de São Leopoldo (2013-2016). Integrante do Fórum Setorial de Patrimônio Histórico e Cultural de Campo Bom e representante do mesmo, na qualidade de conselheiro titular, no Conselho Municipal de Patrimônio Histórico e Cultural (biênio 2016-2018). Entre os artigos publicados em revistas, estão: *O nacionalismo brasileiro em uma área de imigração: São Leopoldo e as ações da Sociedade dos Amigos de Alberto Torres durante o Estado Novo (1937-1945)*, na revista *Métis: História & Cultura* (UCS); *Clodomir Vianna Moog e a não integração do grupo étnico alemão no Brasil Estadonovista: uma análise a partir da construção do romance Um rio imita o Reno*, revista *História UNICAP* (UNICAP). Tem interesse e atua nos seguintes temas: imigração e sua contextualização social e política; Brasil e Rio Grande do Sul imperial e republicano (Primeira República e Período Vargas); Estado Novo, nacionalismo e ações de nacionalização; patrimônio, museus e acervos documentais e históricos; ensino de História. Email: rluis.historia@gmail.com

