

Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração

Lauri Emilio Wirth

Introdução

São vários os trabalhos que têm o protestantismo de imigração na América Latina como objeto de pesquisa. Predominam, contudo, os estudos de caso e as abordagens de temas específicos. Na verdade, não temos ainda uma síntese de protestantismo na América Latina, nem mesmo de suas expressões particulares, como é o caso do protestantismo de imigração, do protestantismo de missão e do pentecostalismo. Por isto minha abordagem se restringirá a um aspecto do protestantismo de imigração. Pretendo discutir a preservação da identidade étnica no interior deste ramo do protestantismo latino-americano.

Não pretendo entrar na discussão sobre a tipologia dessa corrente do protestantismo. Aliás, penso que a historiografia da religião, no presente momento, tem a tarefa primordial de visibilizar a pluralidade das experiências religiosas mais do que classificá-las em modelos explicativos, às vezes estranhos ao cotidiano religioso e cultural de nossa gente. O termo “protestante” tem a vantagem de ser suficientemente acolhedor dessa pluralidade. Distingue apenas entre experiências religiosas historicamente distintas como o são o catolicismo romano, o cristianismo ortodoxo e o protestantismo. Por outro lado, este conceito remete à Reforma do século XVI como referência comum a todo o cristianismo evangélico. Neste sentido, os termos “protestante” e “evangélico” podem ser usados como sinônimos.

A tipologização para além desse referencial abrangente é problemática. Apenas anoto esta questão para sinalizar a provisoriedade com que uso o termo “protestantismo de imigração”. Os conceitos “igrejas de transplante”, “protestantismo de imigração” e “igrejas étnicas” servem para distinguir as igrejas protestantes oriundas dos movimentos imigratórios daquelas decorrentes de atividades missionárias, que levaram uma parcela da população “autóctone”, geralmente adeptos do catolicismo romano, a aderir a uma denominação protestante. Como observa José Míguez Bonino, tanto o conceito de “transplante” quanto o de “imigração” acentuam o caráter exógeno desse fenômeno religioso. Como tais destacam sua procedência, ou seja, ressaltam um aspecto externo como definidor da identidade do grupo. Míguez Bonino lembra, inclusive, que “Igreja de trans-

plante” foi um conceito originalmente aplicado à Igreja Católica Romana do México. Como tal designava a imposição de uma cultura religiosa, no caso o catolicismo espanhol, a uma população autóctone¹. Neste sentido, o conceito de “protestantismo de transplante” poderia ser aplicado também ao protestantismo de missão, senão a todo o cristianismo na América Latina.

O conceito de “protestantismo étnico” parece ser mais adequado para definir o protestantismo de imigração na medida em que ressalta uma característica interna desses grupos religiosos: sua “homogeneidade étnica”. Contudo, parece ser difícil demonstrar essa homogeneidade em termos históricos, a não ser em grupos muito pequenos e específicos. Pois a relação entre a religião e a etnia pode apresentar diferenças consideráveis de um grupo étnico para outro, ou seja, é uma relação que acolhe uma pluralidade de experiências, não redutíveis a uma única tipologia. Assim, Míguez Bonino observa que o conceito “igrejas étnicas” abrange grupos religiosos tão distintos “como a Igreja Unida Toba, na Argentina, as igrejas indígenas moravas misquitas, na Nicarágua, igrejas quase exclusivamente negras no Panamá”². A esta lista poderiam ser acrescentados vários grupos religiosos no Brasil que têm certa homogeneidade étnica como uma de suas características distintivas. Inclusive um dos maiores grupos pentecostais brasileiros da atualidade, a Congregação Cristã do Brasil, se formou originalmente entre famílias de imigrantes italianos e, conseqüentemente, adotava o italiano como língua cultural³. Parece, pois, difícil fazer uso de conceitos genéricos e abrangentes para descrever a relação entre religião e etnia. Antes é preciso explicitar essa relação em cada caso específico. “A importância e a significação que tem a dimensão religiosa na definição da identidade étnica varia consideravelmente de um grupo para outro e dentro de um mesmo grupo, e de um momento para outro.”⁴

Não obstante essa ambigüidade, que torna tanto os conceitos de “igrejas de transplante”, “protestantismo de imigração” quanto o de “protestantismo étnico” insuficientes para abarcar este tipo de experiência religiosa, existe, na respectiva literatura, um consenso mínimo quanto a algumas características do “protestantismo de imigração” na América Latina:

1) É um protestantismo que se formou a partir do fenômeno imigratório na América Latina, fenômeno que condicionou fortemente seu crescimento, quando a imigração era intensa, ou sua retração, quando a imigração estagnou.

2) O imigrante é portador, não somente de uma tradição religiosa, mas de toda uma bagagem cultural e ideológica distinta daquela da sociedade receptora. Essa bagagem representa um fator de coesão do grupo e lhe confere uma identidade no meio que lhe é estranho e, muitas vezes, adverso.

3) O grau de tolerância religiosa conquistado por esse protestantismo, pelo menos no que se refere ao aspecto legal da questão, é determinado pela necessidade de mão-de-obra por parte dos países receptores dos imigrantes, onde o catolicismo era a religião hegemônica, quando não oficial.

4) O protestantismo de imigração é, por isso, um protestantismo étnico que tem na preservação da cultura e, especialmente, na preservação do idioma uma de suas características fundamentais. No plano institucional, aparece inicialmente vinculado a igrejas do país de origem.

5) Com as novas gerações, nascidas nos países de imigração, constata-se um processo de aculturação que se evidencia na independência institucional, na adoção do idioma nacional, no engajamento social, no desenvolvimento de estratégias para conquistar adeptos entre a população autóctone, um processo que geralmente vem acompanhado por uma crise de identidade, por estagnação ou por um crescimento apenas vegetativo.

Não é meu propósito questionar esses resultados da pesquisa. Embora me pareça que, no atual estágio das investigações, hipóteses por demais genéricas correm o perigo de encobrir a contraditoriedade, a ambigüidade e, com isto, a riqueza da experiência religiosa, mesmo entre grupos que apresentam um alto grau de “homogeneidade étnica”. Pois, mesmo quando tomamos um único grupo religioso, é possível detectar certa pluralidade em seu interior, se não desenvolvida, pelo menos como possibilidade, tanto de tradições teológicas, de práticas rituais e litúrgicas quanto de modelos eclesiológicos. O mesmo ocorre com a identidade étnica, que tende a se adequar de forma dinâmica às necessidades concretas de articulação da vida. Assim, temos entre os imigrantes alemães no Brasil as chamadas “igreja livres”, predominantes na então província do Rio Grande do Sul, durante os primeiros 40 anos de imigração. Em outras regiões surgiram associações eclesíásticas encarregadas de cuidar da demanda religiosa na sociedade emergente a partir de um princípio associativista também verificável em outros espaços da convivência social. E houve, inclusive, iniciativas que superaram a rivalidade entre protestantismo e catolicismo — tão característica na relação dessas denominações até meados deste século — para suprir demandas específicas, por exemplo, com o estabelecimento de cemitérios para uso comum de todas as denominações religiosas de determinada aldeia, bem antes que a separação entre Igreja e Estado os tornasse de acesso público. Na área da educação, existiram iniciativas de escolas comunitárias bilíngües, sempre orientadas por demandas concretas da comunidade local. Exemplos temos na província de Santa Catarina, onde, por iniciativa dos imigrantes e seus descendentes, as aulas, em algumas escolas, eram ministradas em alemão e polonês, em outras, em alemão e italiano.

Ou seja, se perguntarmos pela relação entre religião e etnia a partir dos espaços concretos de articulação da vida, percebe-se uma flexibilidade e dinamicidade tanto da religião quanto da etnia, de acordo com as demandas locais, principalmente quando se trata de uma organização social emergente, como era o caso dos centros de imigração de que estamos tratando. A partir daí pode-se inferir que a identidade étnica era um fator conjuntural, entre outros, no cotidiano dos imigrantes, um elemento que tendia a se diluir na medida em que o imigrante e, principalmente, seus descendentes se integravam à sociedade envolvente.

Essas constatações não invalidam a tese que sustenta a centralidade do fator étnico, quando falamos do perfil característico daquilo que se convencionou chamar de protestantismo de imigração no Brasil e na América Latina. Aliás, essa predominância é evidente e está por demais comprovada. Não se trata, portanto, de negar uma constatação. Trata-se, isto sim, de arriscar uma interpretação quanto aos fatores condicionantes da preservação da etnia neste modelo de protestantismo.

Proponho, pois, relativizar a centralidade do fator étnico como decorrência natural da conjuntura dentro da qual o protestantismo de imigração se desenvolveu. Quer me parecer que em especial no caso da imigração alemã essa relativização é perfeitamente sustentável. O imigrante alemão não possuía uma identidade nacional. A unificação dos estados alemães só viria a acontecer em 1871, ou seja, quase 50 anos após a chegada dos primeiros imigrantes ao Brasil. Os imigrantes eram portadores de culturas regionais distintas que, no plano interno da propalada coesão étnica, às vezes funcionavam mais como elemento de diferenciação do que de identificação comum. Esse aspecto se evidencia especialmente na questão da língua. Entre os imigrantes, poucos se expressavam em alemão clássico, mas em dialetos regionais, às vezes tão estranhos entre si como o próprio vernáculo português. É o caso, por exemplo, dos imigrantes da Pomerânia, para os quais o alemão clássico era “língua estrangeira” tanto quanto o português. Se ainda assim o fator étnico se tornou fundamental para um tipo de protestantismo que aqui se estabeleceu, então é necessário perguntar pelos condicionantes deste modelo. Parece-me que esta questão recebeu pouca atenção nos trabalhos até agora desenvolvidos. A pergunta se justifica até pela constatação de que em algumas igrejas de imigração na América Latina o processo de aculturação se deu de maneira muito mais rápida do que em outras, mesmo que os condicionantes locais aparentemente tenham sido muito semelhantes.

Assim, proponho a hipótese de que a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração não se explica pela experiência religiosa nem pela vida cotidiana do imigrante. A explicação da preservação da identidade étnica precisa ser buscada em ingerências exógenas. Essas ingerências estavam relacionadas a interesses políticos e econômicos, vinculados a disputas entre as potências expansionistas européias em torno da busca de novos espaços comerciais e territoriais, na segunda metade do século XIX até os anos 40 deste século (Segunda Guerra Mundial). É a partir desse pano de fundo histórico que o papel da religião na preservação da etnia ganhou relevância fundamental no caso do protestantismo de imigração. Mais do que decorrente de fatores conjunturais locais, a preservação da etnia foi imposta como canal de influência cultural e política aos imigrantes e seus descendentes. Não está na raiz da experiência religiosa do imigrante. Fatores conjunturais locais favoreceram o desenvolvimento deste protestantismo. Embora importantes para se entender a relação entre a religião e a etnia a partir da dinâmica interna das sociedades emergentes, esses fatores são insuficientes para explicar a preservação de determinadas características étnicas em seu interior por tão longo tempo.

Restrinjo-me a verificar essa hipótese no caso da imigração alemã, principalmente no sul do Brasil. O perfil institucional do protestantismo de imigração que ali se desenvolveu, seu discurso religioso e suas estratégias de inserção foram decisivamente influenciados por interesses políticos e econômicos de grupos identificados com o expansionismo alemão, sobretudo após a unificação alemã de 1871. Embora restrita ao sul do Brasil, essa hipótese poderia ser comprovada de forma idêntica em outros países da América do Sul, especialmente em relação à imigração alemã na Argentina e no Chile. Para demonstrá-la é necessário caracterizar, ainda que de modo resumido, a emigração em massa que ocorreu na Europa, principalmente na segunda metade do século passado. Este é o ponto de partida para se entender o protestantismo que estamos estudando.

O fenômeno emigratório europeu

O imigrante alemão no Brasil é parte de um processo de emigração em massa que, nos estados alemães, perdurou de 1815 até a Primeira Guerra Mundial. O Brasil recebeu cerca de 2% desses migrantes, sendo que a grande maioria se dirigiu aos Estados Unidos⁵. Esse fenômeno é um dos aspectos das profundas transformações sociais ocorridas na Europa do século XIX, transformações essas que marcaram a transição da sociedade agrária para a sociedade industrial. É, pois, importante ressaltar que os imigrantes europeus desse período, em sua grande maioria, eram excluídos sociais, forçados a migrar para outros continentes como única forma de sobrevivência. No caso específico do imigrante alemão, os EUA aparecem como o grande receptor do fluxo migratório. Este destino das correntes migratórias, com o passar do tempo, tornar-se-ia uma preocupação política de importantes setores da sociedade alemã. Como veremos, este é um aspecto que incide decisivamente sobre o protestantismo étnico do qual estamos tratando.

As causas da migração são sociais e não religiosas. Este é um aspecto relevante para se entender a relação entre a experiência religiosa do imigrante e o modelo institucionalizado do protestantismo de imigração. É elucidativo para se entender o lugar do imigrante na instituição religiosa. Pois a exclusão social incidia também sobre a institucionalização da religião. Ou seja, no seu país de origem, o imigrante tinha vínculos frágeis com as instituições religiosas, não pertencia ao “núcleo fiel” das mesmas e estava pouco familiarizado com suas estruturas de poder. Portanto, é pouco provável que os imigrantes reproduzissem espontaneamente os modelos de poder religioso de seus países de origem. Aliás, sua indiferença, senão sua aversão, diante de tal poder, principalmente nos espaços urbanos emergentes, é uma das queixas mais constantes de missionários e teólogos que seguiram os imigrantes com a incumbência de implantar uma Igreja. A este respeito, João Klug observa que o próprio fundador da colônia de Blumenau (SC) se referiu publicamente a essa “indolência e falta de abnegação” dos imigrantes

protestantes em relação à implantação de igrejas e escolas⁶. Nas áreas rurais, o baixo nível cultural é constantemente apontado como um sério empecilho para tal implantação. Informações sobre uma comunidade religiosa do interior de Santa Catarina, referentes ao ano de 1897 e dirigidas ao Conselho Superior Eclesiástico de Berlim, descrevem bem essa realidade e são representativas também para outras regiões.

O nível cultural da comunidade é no geral muito baixo. Os antigos imigrados são jornaleiros, trabalhadores braçais, pequenos agricultores, operários. A juventude, com poucas exceções, não tem interesse pela Igreja (...) É muito difícil encontrar pessoas capazes de administrar a Igreja, porque faltam os conhecimentos mais elementares.⁷

A sociedade alemã diante do fenômeno migratório emergente

Até os anos 40 do século XIX, são poucas as reações da opinião pública e de órgãos governamentais diante da emigração. Na falta da unidade política dos estados alemães, obviamente não existia uma política alemã de migração. É verdade que, já em 1826, um memorando para um senador da cidade portuária de Bremen destacava a importância dos emigrados como fator de influência alemã no Brasil:

Esses colonos continuarão tendo muita afinidade com os alemães do aquém-mar devido à língua, ao modo de vida, aos usos e costumes e, por isso, preferirão relacionar-se com estes do que com outras nações européias, se as demais circunstâncias forem relativamente semelhantes. Entre os alemães dos dois hemisférios estabelecer-se-á um relacionamento semelhante ao que existe entre a Inglaterra e suas colônias na América do Norte, e a Alemanha não continuará sentindo a falta de colônias como privação.⁸

Não deixa de ser relevante que este tipo de percepção tenha surgido justamente na cidade de Bremen. Pois, três décadas mais tarde, as companhias de navegação estariam entre as instituições alemãs que mais se beneficiavam com a emigração, precisamente com o transporte de emigrantes⁹.

Os governos igualmente demonstraram pouca preocupação nessa primeira fase do fenômeno. Esporadicamente tem-se notícias de iniciativas locais favoráveis à emigração. É o caso da cidade de Mecklenburg, que, em dezembro de 1824, deportou para o Brasil 99 ex-servos de gleba, que estavam presos como mendigos¹⁰. Trata-se, contudo, de fatos isolados e esporádicos, de modo que esta fase da emigração, até aproximadamente 1840, pode ser caracterizada como um fenômeno espontâneo, no qual a demanda de mão-de-obra nos países receptores atraía os excedentes populacionais, privados de condições de sobrevivência nas sociedades européias.

Esse é o único período em que a relação entre a religião e a etnia no protestantismo de imigração pode ser considerada livre de ingerências de instituições estrangeiras. E foi precisamente neste período que o protestantismo de imigração apresentou, ainda que de forma incipiente, características muito peculiares. Essa peculiaridade se constata, por exemplo, nas formas de organização eclesial e na relação entre a dimensão ritual e o poder religioso. Neste sentido, vale lembrar o importante fenômeno das comunidades livres, tão característico do protestantismo de imigração no Brasil, em seus primeiros 40 anos de inserção¹¹. É também este o período em que a mistura de elementos místicos, mágicos e de protesto social chegou a ser uma característica do protestantismo de imigração. O movimento messiânico “Mucker” é a expressão mais conhecida desse fenômeno¹². Mas existem indícios de que essa combinação entre religião e magia era um elemento constitutivo do imaginário religioso do imigrante e seus descendentes e tinha um papel importante na articulação cotidiana da vida. E esse imaginário, antes de estar relacionado a uma religião institucional, que se sabia portadora de um projeto cultural, parece fortemente vinculado a figuras como curandeiros, parteiras, videntes, etc.¹³. Ademais, não raro, se articulava a demandas locais que se expressavam na forma de conflitos sociais. Quero apenas apontar essa questão, que não pode ser desenvolvida no espaço deste estudo¹⁴. De qualquer forma, quer me parecer que somente para este período a relação entre o protestantismo de imigração e a identidade étnica pode ser explicada por fatores conjunturais locais. Depois desse período, a preservação dessa relação tem condicionantes completamente diferentes.

Assistência religiosa no contexto da mercantilização da emigração

O segundo período do movimento emigratório pode ser caracterizado pela idéia da mercantilização da emigração. Principalmente após a revolução alemã de 1848, se constata um crescente interesse de setores sociais ligados ao comércio internacional e às companhias de navegação pela emigração. Embora o nacionalismo alemão já se fizesse notar naquele período, o ideário mercantilista é o predominante. Se, no período anterior, o recrutamento de imigrantes era dominado por agentes dos países receptores, no atual entram em cena os projetos de colonização e as companhias colonizadoras. Várias cidades no sul do Brasil foram fundadas nesse período por colonizadores alemães.

Se, por um lado, essas iniciativas sinalizam o fim do caráter espontâneo do movimento emigratório alemão e sua instrumentalização de acordo com os referidos interesses mercantilistas, por outro, esta nova tendência coincide com importantes mudanças no cenário político brasileiro. Uma delas é a proibição da importação de escravos e o conseqüente aumento da demanda de mão-de-obra “livre”.

Ou seja, o imigrante se torna uma necessidade da economia brasileira, na medida em que substitui o escravo negro e sua força de trabalho. Relacionada à questão do suprimento da força de trabalho está a regulamentação do acesso à terra. Com a Lei de Terras de 18 de setembro de 1850, o governo brasileiro transformou, pela primeira vez em nossa história, a terra em objeto de compra e venda. Seu artigo primeiro estabelecia que “ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”¹⁵. Essa mercantilização do acesso à terra foi fundamental para disponibilizar a força de trabalho do imigrante como substitutiva da mão-de-obra escrava ou, como foi o caso das províncias do sul do Brasil, para vincular o imigrante às companhias colonizadoras.

É no contexto dessa política de colonização que começaram a ser articuladas as primeiras iniciativas por um acompanhamento religioso, ainda que pouco sistemático, aos imigrantes no Brasil. Contudo, são as companhias colonizadoras que incluem a assistência religiosa, principalmente aos não católicos romanos, entre suas estratégias de ação. Faz parte, portanto, do *marketing* para a captação de emigrantes e se resume, por via de regra, ao pagamento do salário do pastor e a eventuais subsídios para a construção de locais de culto ou de escolas. Esporadicamente, esses custos também eram assumidos pelo governo imperial brasileiro, sempre como subvenção à colonização com imigrantes estrangeiros. As ênfases denominacionais estão praticamente ausentes nessas iniciativas. A identidade protestante/evangélica se dava pela distinção em relação ao catolicismo romano, com o qual, ao que parece, se vivia sem grandes percalços no desenrolar da vida cotidiana.

Isso não significa que a inserção do imigrante estivesse livre de obstáculos relacionados à crença religiosa. Em se tratando do imigrante não católico romano, o exercício de sua religião no Brasil imperial enfrentava limites que iam desde o cerceamento da expressão pública de seus cultos, passando por sua inelegibilidade para funções administrativas ou legislativas, até a falta do reconhecimento civil das uniões conjugais não-católicas¹⁶. Não é propósito deste estudo aprofundar essa questão específica. Mas a incidência concreta dessas limitações sobre a vida cotidiana do imigrante parece ter sido um tanto episódica. (Esta constatação, evidentemente, não responde à pergunta pelas conseqüências desse potencial discriminador sobre o imaginário do imigrante. Ou seja, não só a discriminação enquanto fato histórico, mas a simples possibilidade da discriminação é um aspecto que incide sobre a identidade do imigrante e seus descendentes¹⁷.)

De qualquer forma, predominava, entre as sociedades missionárias alemãs, a avaliação de que havia uma grande discrepância entre o texto da lei e a postura das autoridades brasileiras, uma vez que estas tendiam a ser mais tolerantes do que a própria lei o permitia¹⁸. Também há indícios de que as companhias colonizadoras procuravam evitar querelas religiosas em seus domínios. Assim, por exemplo, o primeiro professor a atuar em Blumenau recebeu, da direção do empreendimento, a incumbência de ministrar ensino religioso a seus alunos, com a ressalva de restringir o conteúdo às “verdades fundamentais comuns a todos os partidos

religiosos”¹⁹, o que, no caso, incluía também o catolicismo romano. Tais informações constavam, por via de regra, nos panfletos destinados a atrair imigrantes, ou seja, integravam a propaganda das companhias colonizadoras, o que não quer dizer, evidentemente, que o interesse dos colonizadores pela religião se restringisse unicamente a uma estratégia para a captação de imigrantes.

De emigrantes a alemães-evangélicos: um programa patriótico

O início de um acompanhamento religioso sistemático e institucionalizado aos imigrantes alemães no Brasil praticamente coincide com a unificação alemã de 1871. Esta coincidência aponta para uma das características fundamentais da relação entre o protestantismo de imigração e a preservação da identidade étnica. Sob a direção de Friedrich Fabri, um pastor luterano que por muitos anos foi diretor da Sociedade Missionária da Renânia — a maior sociedade missionária alemã —, foi criado em 1864, na cidade de Wuppertal, o “Comitê para os Alemães Protestantes no Brasil”. Em 1881, esse comitê foi transformado na “Sociedade Evangélica para os Protestantes Alemães na América”. A partir desta organização, Fabri desenvolveria intensa atividade de propaganda e arrecadação de fundos para apoiar organizações religiosas e escolares de imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil²⁰. No manifesto de fundação da Sociedade Evangélica, Fabri justificava a criação desta entidade como uma necessidade decorrente do movimento migratório e suas conseqüências culturais e econômicas para o povo alemão. Suas atividades eram apresentadas como uma garantia para que a Igreja e a escola preservassem entre os imigrantes “a língua e o espírito alemães” como “vínculo íntimo e nacional” do emigrado e seus descendentes com a nação alemã²¹.

Fabri já apresentara essas idéias programáticas de forma sistemática em 1879, em um livro que causou grande impacto na opinião pública alemã: *Bedarf Deutschland der Kolonien* : eine politisch-ökonomische Betrachtung (“A Alemanha necessita de colônias? : uma visão político-econômica”). Com o nacionalismo se constituindo em um dos temas centrais do cenário político alemão, Fabri se inscrevia entre os ideólogos de então que viam na preservação da “cultura” alemã entre os emigrados uma das principais estratégias para a superação da crise econômica e social em que a Alemanha estava mergulhada, respectivamente, para o fortalecimento do país na disputa expansionista das nações européias. Nessa conjuntura, a emigração passou a ser vista como a solução para dois grandes problemas: a) esvaziaria os movimentos sociais que, ano a ano, se tornavam mais numerosos e influentes e b) facilitaria a conquista de novos mercados para a economia alemã. Nesse discurso nacionalista, a emigração era vista como um elemento fundamental para eliminar da sociedade alemã o perigo da revolução social e como uma contribuição para realizar o sonho de uma potência colonial alemã, a exemplo das outras potências européias²².

Praticamente adaptando uma das teses da filosofia do direito de Hegel, Fabri via na instrumentalização da emigração uma das funções naturais do Estado: “Todo organismo estatal poderoso necessita (...) de um espaço territorial para lançar o excedente de suas forças produtivas e para captar a produção destas em um constante movimento dialético.”²³ O não-cumprimento desta função era visto por Fabri, não só como um desperdício de uma oportunidade histórica, mas também como uma forma de fortalecer o concorrente norte-americano, cuja economia se beneficiava da emigração espontânea da força de trabalho alemã para aquele país. Era este o referencial para qualquer iniciativa de acompanhamento religioso do imigrante. A ele estavam subordinadas as motivações pastorais e humanitárias que obviamente existiram.

Na visão de Fabri, o sul do Brasil, Chile, Argentina e Uruguai configuravam um dos poucos espaços geográficos ainda disponíveis, em termos mundiais, para desenvolver aquilo que os pesquisadores posteriormente convencionaram chamar de *informal imperialism* alemão²⁴: pouca densidade demográfica, condições climáticas favoráveis à adaptação do imigrante europeu, perspectivas de desenvolvimento econômico a partir de pequenas propriedades rurais e, o que para Fabri era fundamental, a existência de núcleos de colonização alemã que estariam preservando sua identidade étnica, bem como seu sentimento de nacionalidade alemã, o que os levaria a um senso de superioridade em relação ao restante da população local, caracterizada como “miscigenada”, “turbulenta” e “predominantemente preguiçosa”²⁵.

Friedrich Fabri participou decisivamente da elaboração de vários projetos de colonização²⁶. Entre eles está o da Companhia Hanseática de Colonização, cujas atividades colonizadoras desenvolvidas a partir das terras da Princesa Dona Francisca (Joinville e região), a transformariam, juntamente com a colônia de Blumenau, numa das “maiores iniciativas alemãs de colonização privada” de todos os tempos²⁷. Na direção desta empresa estavam representantes das grandes companhias alemãs de navegação e do capital financeiro e comercial envolvido em transações comerciais com o Brasil²⁸. A partir de maio de 1887, a direção da companhia foi entregue a um dos três filhos de Friedrich Fabri, Karl Fabri, com a incumbência de assentar 50 mil imigrantes alemães em um prazo de 18 anos, para o que contava com um capital inicial de 1,1 milhões de marcos²⁹.

Enquanto projeto político, essa estratégia colonizadora apostava no esfacelamento da unidade territorial do império brasileiro e no conseqüente surgimento de uma República Teuto-Brasileira no sul do Brasil. Já em 1890, referindo-se à proclamação da República, Friedrich Fabri diagnosticava para os leitores do órgão oficial da Sociedade Evangélica que “não existe perspectiva alguma de o Brasil se manter por muito tempo como unidade estatal independente”. Fundamentava sua previsão na grande extensão territorial brasileira, respectivamente, nos interesses sociais e econômicos por demais contraditórios entre as regiões norte, centro e sul. As conseqüências de um possível esfacelamento, Fabri as avaliava assim:

“A formação de várias repúblicas (...) fortalecerá a germanidade no sul do Brasil e aumentará sua influência nas respectivas províncias.”³⁰ Havia também a esperança de que essa República politicamente independente, mas vinculada à Alemanha por laços culturais, comerciais e financeiros, viesse a se constituir em um protetorado militar alemão³¹. Este seria o caminho para se alcançar uma zona de influência alemã na América de Sul, sem o ônus de um conflito direto com as tendências nacionalistas brasileiras e, principalmente, com os interesses ingleses e norte-americanos na região. Com poucas exceções, o empenho pelo fortalecimento de instituições eclesiásticas e escolares entre os imigrantes alemães e seus descendentes foi concebido a partir deste imaginário.

Após a queda de Bismarck, em 20 de março de 1890, e diante do fracasso das colônias alemãs na África, a idéia de um colonialismo centrado na política de imigração foi assumida pelo próprio governo alemão, tendo suas linhas mestras transformadas em lei imperial. A lei de emigração de 9 de junho de 1897, que regulamentou a emigração alemã, credenciando agentes e companhias colonizadoras e especificando portos destinatários para os navios envolvidos com o transporte de emigrantes, tinha como objetivo declarado “preservar a germanidade entre os emigrados e tornar a emigração frutífera de acordo com os interesses da pátria, através de seu direcionamento a alvos apropriados”³². Pelo texto da lei, o sul do Brasil, Chile, Argentina e Uruguai eram vistos como alvos apropriados para a emigração, ou seja, exatamente aquele espaço geográfico que Friedrich Fabri, há 20 anos, havia definido como o único ainda existente no planeta com condições adequadas para acolher milhões de imigrantes alemães.

O detalhamento da concretização dessa estratégia não cabe no espaço limitado deste estudo. Menciono apenas o projeto de interligação dos centros de colonização alemã através de uma via férrea, cuja iniciativa foi decisivamente influenciada pelo Ministério do Exterior alemão e financiada com capital alemão. Após a construção do trecho Blumenau-Hamonia (Ibirama) entre 1907 e 1909, o projeto previa a interligação entre Santa Catarina, Rio Grande do Sul e o norte da Argentina, o que incluía o estabelecimento de novos centros de colonização ao longo dessa ferrovia. Na avaliação do Ministério do Exterior alemão, essa iniciativa deveria fortalecer a Companhia Hanseática de Colonização e ser um meio “contra a influência e o capital norte-americano em terras desbravadas por alemães e que reservam ao comércio, à indústria e ao poder de realização e investimento alemães grandes possibilidades para o futuro”³³.

Em seus aspectos políticos, esse projeto de implantação de uma zona de influência alemã na América do Sul teve resultados medíocres, principalmente se avaliado a partir das expectativas de seus idealizadores. Decisivas para tal desfecho foram a eclosão da Primeira Guerra Mundial e as conseqüentes transformações no cenário político alemão, além de outros fatores como a retração do movimento migratório a partir da virada do século e, inclusive, a indiferença da maioria dos emigrados e seus descendentes em relação aos destinos da nação alemã. Contudo,

esta constatação não diminui a relevância desse projeto como pano de fundo a partir do qual a relação entre protestantismo de imigração e preservação da identidade étnica precisa ser enfocada. Aliás, com a iminência do fracasso político, a escola e a igreja, com o passar do tempo, se transformariam nos únicos espaços em que o ideário da germanidade continuava a ser cultivado com persistência redobrada. Assim, a escola e a igreja cada vez mais assumiam um papel fundamental para que “nossos alemães no exterior não se diluam na nacionalidade estranha que os envolve e assim se percam para a pátria alemã”³⁴.

Como vimos, as primeiras articulações desse imaginário ocorreram após a revolução alemã de 1848 e partiam de grupos sociais ligados ao comércio e à navegação e de ideólogos do nacionalismo alemão, tendo assumido caráter programático após a unificação alemã em 1871. Com a lei de emigração de 9 de junho de 1897, a preservação da identidade étnica entre os emigrados e seus descendentes passou a integrar o programa de governo do império alemão. Contudo, já a partir de 1889, o Ministério do Exterior passara a destinar regularmente uma verba para as escolas alemãs no sul do Brasil e a financiar a produção e divulgação de literatura destinada especificamente aos emigrados e seus descendentes. Entre 1892 e 1914, a marinha alemã realizou várias atividades culturais, nas regiões de colonização alemã, com o objetivo de “despertar o orgulho dos descendentes teutos pela Alemanha”³⁵. Destaque especial cabe à Associação Geral de Escolas Alemãs para a Preservação da Germanidade no Exterior (*Allgemeiner Deutscher Schulverein zur Erhaltung des Deutschtums im Ausland*), que tinha como objetivo “preservar a germanidade entre os alemães fora do império e os apoiar (...) em seus esforços de se preservarem como alemães ou de voltarem a sê-lo”³⁶. Nos documentos oficiais das organizações eclesiásticas envolvidas com os emigrados, esta associação é constantemente mencionada por sua “valorosa contribuição” na “orientação da imprensa, na manutenção de escolas, no envio de professores, na formação dos emigrados”³⁷.

A convergência de interesses entre os diferentes grupos envolvidos na estratégia colonizadora está amplamente documentada. Neste sentido, é elucidativa a argumentação do então influente professor da Universidade de Berlim, R. Jannasch, que, em 1901, assim justificava a criação da Fundação Blumenau, uma instituição incumbida de apoiar as escolas alemãs no sul do Brasil: “Na medida em que aí for preservado um vigoroso espírito alemão, cada centavo gasto com a escola se converterá no mais rentável investimento de capital da economia alemã, protegendo a mesma com sucesso contra qualquer concorrência.”³⁸ Alguns anos mais tarde, o então diretor executivo da Sociedade Evangélica, o pastor Max Dedekind, usava o mesmo argumento em seu discurso proferido diante do Congresso Colonial, realizado em Berlim, em 1910. Respondendo à pergunta pelas “perspectivas da germanidade na América do Sul e o que deve ser feito para sua preservação e cultivo por parte da pátria alemã”, Dedekind diagnosticava:

Cada família alemã no exterior é um elo valoroso do nosso povo. Com cada

emigrante assentado na floresta distante, o povo alemão dá um passo adiante sobre o globo terrestre. Cada uma dessas famílias é portadora da cultura e da índole alemãs. E cada família alemã no exterior propicia novos mercados ao comércio alemão, enquanto essa família permanecer alemã.³⁹

Os argumentos a favor dessa estratégia podiam variar de acordo com a intencionalidade de seus defensores. Entre as dimensões políticas e econômicas e sua fundamentação filosófica e teológica⁴⁰ se constatam, inclusive, argumentos divergentes e até algumas tensões. Contudo, todos os argumentos convergem para a necessidade da preservação da identidade étnica e são consensuais quanto ao papel central e insubstituível que a religião e a escola desempenhavam nesse processo.

Em 7 de maio de 1907 entrou em vigor uma lei eclesiástica que pode ser considerada o equivalente eclesiástico da lei imperial de emigração de 1897. O Brasil era um dos principais focos de atenção dessa lei, pois aí estavam concentradas 20% das comunidades religiosas alemãs espalhadas por 23 países⁴¹. Essa lei possibilitava a filiação de comunidades religiosas situadas fora do território alemão à Igreja Territorial da Prússia e conferia ao Conselho Superior Eclesiástico, em Berlim, o poder de determinar, em última instância, não só a institucionalização das comunidades dos imigrantes alemães e seus descendentes, mas também de interferir em todos os assuntos da vida religiosa das comunidades. Esta medida teve uma incidência fundamental sobre o perfil das comunidades do protestantismo de imigração no Brasil.

Entre 12 de junho de 1907 e 20 de janeiro de 1908, os centros de colonização alemã no sul do Brasil foram inspecionados por um emissário do Conselho Superior Eclesiástico de Berlim, em comum acordo com a Sociedade Evangélica e o Ministério do Exterior do governo alemão. Trata-se do pastor Friedrich Karl Martin Braunschweig, que recebeu a incumbência de inspecionar as comunidades religiosas, de averiguar a possibilidade de congregá-las em associações regionais e vinculá-las à Igreja Territorial da Prússia. Pelo Ministério do Exterior, Braunschweig foi aconselhado a desempenhar sua função com “grande precaução”, uma vez que “atitudes desprezadas poderiam provocar consequências políticas indesejáveis”⁴². O minucioso relatório dessa viagem pode ser considerado um dos principais documentos fundantes da política do Conselho Superior Eclesiástico, de Berlim, no que se refere ao protestantismo de imigração no Brasil. Nele Braunschweig não se restringe a comentar a vida religiosa nos centros de colonização alemã, mas descreve a influência do elemento germânico nas diferentes esferas da sociedade emergente, dá sugestões sobre políticas de colonização e faz previsões quanto ao futuro dos centros de colonização alemã. A defesa dos “interesses nacionais alemães”, como dizia o jargão da época, pode ser considerada o eixo central a partir do qual Braunschweig organiza seus argumentos. Em 1911 o próprio Braunschweig seria nomeado representante permanente da Igreja Territorial da Prússia no Brasil.

Como ficou sinalizado anteriormente, a Primeira Guerra Mundial significou

a primeira grande crise dessa política de preservação da identidade étnica. Além das medidas do governo brasileiro em relação à fala da língua alemã em nosso território, a nova conjuntura foi determinada pela crise econômica e pelas mudanças políticas na própria Alemanha. Com a proclamação da República de Weimar, os documentos silenciam sobre parcerias entre o Estado alemão e a Igreja no que se refere à preservação da germanidade no Brasil. Para enfrentar a crise financeira, entidades como a Sociedade Evangélica e a Associação Geral de Escolas Alemãs para a Preservação da Germanidade no Exterior passaram a mobilizar a iniciativa privada, inclusive com a participação de 60 firmas pertencentes a descendentes de alemães no Brasil. O objetivo da campanha era possibilitar ao representante permanente do Conselho Superior Eclesiástico a promoção da “unidade cultural da germanidade no Brasil”. Segundo seus idealizadores, essa campanha foi coroada de pleno êxito e permitiu que, em 1924, o Conselho Superior Eclesiástico retomasse sua atuação no Brasil, através de um representante permanente, nos mesmos moldes praticados antes de o Brasil declarar guerra à Alemanha. Uma parceria entre Igreja e Estado somente voltaria a se manifestar com a ascensão do Partido Nacional-Socialista ao poder, nos anos 30. Contudo, aí entra em pauta um novo tema, que não pode ser abordado no espaço deste artigo, qual seja, a relação da política de preservação da identidade étnica com a ideologia nazista e o papel da religião neste contexto.

Conclusão

O objetivo deste ensaio foi mostrar a incidência de fatores exógenos na preservação da identidade étnica no interior do protestantismo de imigração. Iniciando como um movimento relativamente espontâneo, a emigração passou a ser vista como solução para a crise social e como estratégia para a criação de zonas de influência alemã na América do Sul. A preservação da identidade étnica era vista como a principal garantia dessa influência, sendo que a igreja e a escola alemãs, com o passar do tempo, se transformariam nos principais instrumentos dessa política. Quer me parecer que a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração não será adequadamente entendida se este referencial for desprezado.

A conjuntura interna dos centros de colonização foi decisiva para o grau de assimilação dessa política pelos emigrados e seus descendentes. Seu isolamento em relação à economia brasileira e, principalmente, a pouca relação da produção de subsistência com a economia agro-exportadora praticada no Brasil, a predominância do elemento germânico nos centros de colonização, a ausência de alternativas culturais e ideológicas, etc. permitem pensar nos centros de colonização alemã como espaços fortemente autônomos que, confrontados com um projeto de preservação da identidade étnica concebido fora de seus espaços vivenciais, foram

expostos a uma única incidência cultural, a qual assimilaram, também, por falta de outra opção, mas à qual, igualmente, resistiram de diversas formas.

Mas o estudo da relação do imigrante e seus descendentes com esse projeto exógeno, a partir da dinâmica interna dos centros de colonização ou a partir dos imaginários articuladores da vida cotidiana, seria tema para um novo ensaio.

Notas

- 1 José MÍGUEZ BONINO, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires : Nueva Creación, 1995, p. 83.
- 2 ID., *ibid.*, p. 84.
- 3 José Rubens L. JARDELINO, *As religiões do espírito*, Rio de Janeiro : ISER, 1994, p. 67-69; Francisco Cartaxo ROLIM, *Pentecostais no Brasil : uma interpretação sócio-religiosa*, Petrópolis : Vozes, 1985, p. 34-39.
- 4 José MÍGUEZ BONINO, *op. cit.*, p. 85.
- 5 Cf. Peter MARSCHALK, *Deutsche Überseewanderung im 19. Jahrhundert : ein Beitrag zur soziologischen Theorie der Bevölkerung*, Stuttgart, 1973.
- 6 João KLUG, *Imigração e luteranismo em Santa Catarina : a comunidade alemã de Desterro*, Florianópolis : Papa-Livro, 1994, p. 82.
- 7 Lauri Emilio WIRTH, *Protestantismus und Kolonisation in Brasilien*, Erlangen : Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1992, p. 63.
- 8 Osmar Luiz WITT, *Igreja na migração e colonização : a pregação itinerante no Sínodo Rio-Grandense*, São Leopoldo : Sinodal, 1996, p. 22.
- 9 Veja a este respeito Fritz SUDHAUS, *Deutschland und die Auswanderung nach Brasilien im 19. Jahrhundert*, Hamburg, 1940, p. 129.
- 10 Veja sobre este aspecto a tese doutoral de Jürgen HELL, *Die Politik des deutschen Reiches zur Umwandlung Südbrasilien in ein überseeisches Neudeutschland (1890 bis 1914)*, Rostock, 1966, p. 44; veja também Fritz SUDHAUS, *op. cit.*, p. 27-33.
- 11 Cf. Martin N. DREHER, *Igreja e germanidade : estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*, São Leopoldo : Sinodal; Porto Alegre : Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Caxias do Sul : Universidade de Caxias do Sul, 1984, p. 55; Joachim FISCHER (Org.), *Ensaio luteranos : dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil*, São Leopoldo : Sinodal, 1986, p. 33-52.
- 12 Janaína AMADO, *Conflito social no Brasil : a revolta dos "Mucker"*, Rio Grande do Sul 1868-1898, São Paulo : Símbolo, 1973.
- 13 Na literatura este tema sempre aparece de forma marginal. Assim a revista eclesiástica alemã *Der Deutsche Ansiedler*, maio de 1886, p. 35, se refere a uma "influente parteira", Sra. Feuerhammel, que estaria iniciando um movimento messiânico na localidade de Linha Formosa, no interior do município gaúcho de Santa Cruz do Sul; veja também André DROOGERS, *Religiosidade popular luterana : relatório sobre uma pesquisa no Espírito Santo*, em julho de 1982, São Leopoldo : Sinodal, 1984.
- 14 Anoto alguns exemplos: a revista eclesiástica alemã *Der Ansiedler im Westen*, n. 7 de 1870, p. 108, fala de uma "revolução camponesa" ocorrida em 1867 em São Lourenço (RS), nas terras do colonizador Jacob Rheinganz; sobre a situação dos imigrantes suíços e alemães na província

- de São Paulo temos uma obra clássica, escrita por um imigrante: Thomas DAVATZ, *Die Behandlung der Kolonisten in der Provinz St. Paulo in Brasilien und deren Erhebung gegen ihre Bedrückter* : ein Noth- und Hilferuf an die Behörden und Menschenfreunde der Länder und Staaten, welchen die Kolonisten angehören, Chur (Suíça), 1858 (traduzido para o português com o título *Memórias de um colono no Brasil*, São Paulo : EDUSP, 1980); quanto a indícios de protesto social entre os imigrantes alemães em São Paulo, Minas Gerais e Bahia veja Fritz SUDHAUS, op. cit., p. 96; Carlos FICKER, *História de Joinville* : subsídios para a crônica da colônia Dona Francisca, Joinville, 1965, p. 288, faz referência a uma marcha armada de colonos da localidade de São Bento sobre Joinville, em 1874.
- 15 Augusto Teixeira de FREITAS JUNIOR, *Terras e colonização*, Rio de Janeiro, 1882, p. 1.
- 16 Hans-Jürgen PRIEN, *Evangelische Kirchwerdung in Brasilien* : von den deutsch-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, Gütersloh (Alemanha) : Mohn, 1989, p. 47.
- 17 Esta dimensão subjetiva da discriminação religiosa aos evangélicos no Brasil não é considerada por Émile Léonard, quando relativiza os incidentes ocorridos entre católicos e protestantes como “episódios locais, esporádicos e sem qualquer ligação que nos permitisse supor um plano geral pré-estabelecido”. Émile-G. LÉONARD, *O protestantismo brasileiro* : estudo de eclesiologia e de história social, 2. ed., Rio de Janeiro : JUERP; São Paulo : ASTE, 1981, p. 120.
- 18 *Der Deutsche Ansiedler*, n. 5, p. 34, 1886.
- 19 Hermann BLUMENAU, *Deutsche Kolonie Blumenau in der Provinz Santa Catharina in Süd-Brasilien* : Bericht bis Juni 1855 und Aufforderung zum Anschluss, Rudolfstadt, 1856, p. 3.
- 20 Cf. Martin N. DREHER, op. cit., p. 82. A Sociedade Evangélica enviou mais de 200 religiosos e mais de 40 profissionais da educação ao Brasil.
- 21 Lauri Emilio WIRTH, op. cit., p. 41.
- 22 Ernst von WEBER, *Die Erweiterung des deutschen Wirtschaftsgebiets und die Grundlegung zu überseeischen deutschen Staaten* : ein dringendes Gebot unserer wirtschaftlicher Notlage, Leipzig, 1879.
- 23 Friedrich FABRI, *Bedarf Deutschland der Kolonien?* : eine politisch-ökonomische Betrachtung, 3. ed., Gotha, 1884, p. 24.
- 24 Gerhard BRUNN, *Deutschland und Brasilien (1889-1914)*, Köln/Wien, 1971, p. IX.
- 25 Friedrich FABRI, op. cit., p. 68.
- 26 Veja a este respeito Klaus BADE, *Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit* : Revolution — Depression — Expansion, Freiburg, 1975, p. 191-200.
- 27 Gerhard BRUNN, op. cit., p. 7.
- 28 Lauri Emilio WIRTH, op. cit., p. 37.
- 29 Jürgen HELL, op. cit., p. 133.
- 30 *Der Deutsche Ansiedler*, n. 1, p. 4-5, 1890.
- 31 Gerhard BRUNN, op. cit., p. 17.
- 32 Cit. ap. Klaus BADE, op. cit., p. 363.
- 33 Jürgen HELL, op. cit., p. 156-176, citação na p. 166.
- 34 Cf. *Der Deutsche Ansiedler*, n. 3, p. 19, 1889.
- 35 Martin N. DREHER, op. cit., p. 46.
- 36 Cit. ap. Siegfried JUTZI, *Die deutschen Schulen im Ausland* : eine Untersuchung der Zuständigkeitsverteilung zwischen dem Bund und den Ländern nach dem Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Baden-Baden, 1977, p. 33.

- 37 *Denkschrift des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses über die kirchliche Versorgung der Diaspora im Auslande*, Berlin, 1904, p. 12.
- 38 R. JANNASCH (Ed.), *Ratschläge für Auswanderer nach Südbrasilien* : auf Veranlassung des Central-Vereins für Handelsgeographie und Förderung deutscher Interessen im Auslande, Berlin, 1913, p. IV.
- 39 Max DEDEKIND, Welche Aussichten hat das deutsche Volkstum in Südamerika und was ist zu seiner Erhaltung und Pflege seitens der deutschen Heimat zu tun, in: *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses*, Berlin, 1910, p. 1015-1036, citação na p. 1016.
- 40 No que se refere ao esforço pela fundamentação teológica da identidade étnica cabe destaque ao pastor e teólogo Hermann Dohms, uma das primeiras figuras de projeção do luteranismo no Brasil. Cf. Martin N. DREHER, op. cit., p. 109-125.
- 41 Cf. August KRIEG, Evangelische Kirche der Altpreussischen Union und Auslandsdiaspora, in: Oskar SÖNGEN (Ed.), *Hundert Jahre Evangelischer Oberkirchenrat der Altpreussischen Union 1850-1950*, Berlin, 1950, p. 127.
- 42 Lauri Emilio WIRTH, op. cit., p. 104.

Lauri Emilio Wirth
Rua dos Amarilis, 282
Jardim Paraíso
13273-420 Valinhos — SP
Tel.: (019) 869-3367