

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DISCURSO RELIGIOSO CATÓLICO E NORMATIZAÇÃO DE
COMPORTAMENTOS
(São Ludgero – SC, 1900-1980)**

ELZA DAUFENBACH ALVES

FLORIANÓPOLIS, agosto de 1998.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DISCURSO RELIGIOSO CATÓLICO E NORMATIZAÇÃO DE
COMPORTAMENTOS
(São Ludgero - SC, 1900 - 1980)**

ELZA DAUFENBACH ALVES

Dissertação orientada pelo Professor
Doutor Artur Cesar Isaia e apresentada à
Banca Examinadora como requisito para
obtenção do título de Mestre em História.

FLORIANÓPOLIS, agosto de 1998

**DISCURSO RELIGIOSO CATÓLICO E NORMATIZAÇÃO DE
COMPORTAMENTOS. (SÃO LUDGERO - SC, 1900 - 1980)**

ELZA DAUFENBACH ALVES

Esta Dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final para obtenção do título de MESTRE EM HISTÓRIA DO BRASIL

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Artur César Isaia (Orientador)



Prof. Dr. Francisco Falcon



Prof. Dr. João Klug

Prof^a. Dr^a. Ana Lúcia Vulfe Nötzold (Suplente)

Florianópolis, 03 de agosto de 1998.

“La memoria es el lazo fundamental de la vida, el puente entre las personas, el recinto de las experiencias que ilumina el presente.

Ahora que lo pienso, quizá una de las vetas más importantes de la vida sea el sello que dejan las historias que uno escucha. Se trata de una influencia que se va sedimentando poco a poco, en forma lenta y pausada, y deja una marca profunda. Quizá no seamos más que las historias que hemos escuchado”.

José Woldenberg

Este trabalho só foi possível graças a boa vontade e a confiança em mim depositada por aqueles que se dispuseram a narrar suas memórias. Fico-lhes muito grata pelas boas conversas e pelo aprendizado que obtive com cada um deles. Sinto e peço desculpas por não ter podido corresponder à altura – em beleza e sabedoria – o espetacular material humano a mim confiado.

Com carinho, dedico-lhes este trabalho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
1 - O DISCURSO RELIGIOSO: O ESFORÇO PELA MANUTENÇÃO DA CRISTANDADE EM SÃO LUDGERO	
1.1 - A Formação de um clima de cristandade.....	14
1.1.2 - A Igreja Católica e o discurso da cristandade.....	25
1.2 - Noção de Plausibilidade.....	29
1.3 - Cristandade, imaginário e sobrevivência.....	38
2 - RELIGIÃO E COTIDIANO: NORMAS E REINVENÇÕES.....	49
2.1 - Outros agentes da socialização: família, escola e igreja.....	65
2.2 - O sentido e o vivido: descortinando o universo sacral.....	82
2.2.1 - O Pecado.....	87
2.2.2 - O sexto mandamento em questão.....	94
2.2.3 - “Olha o gafanhoto! Alguém está cometendo pecado”.....	98
2.2.4 - O pecado nosso de cada dia.....	103
2.2.5 - Iminência de pecado.....	108
3 - PLAUSIBILIDADE E TRANSGRESSÃO.....	122
3.1 - Transgressões no tempo de Monsenhor.....	124
3.2 - Transgressões e queda da plausibilidade.....	137
3.3 - A atuação de padre José Kunz.....	142

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	160
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	163
PESSOAS ENTREVISTADAS.....	168
FONTES PESQUISADAS.....	170
MAPA DA LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA DO MUNICÍPIO.....	171

ALVES, Elza Daufenbach. **Discurso religioso católico e normatização de comportamentos. (São Ludgero – SC, 1900-1980).** Florianópolis, 1998. vii, 171p. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientador: Prof. Dr. Artur Cesar Isaia

Defesa: 03/08/98

RESUMO

Esta pesquisa propõe uma abordagem e discussão sobre como, em determinadas circunstâncias, a religião, vista enquanto manifestação cultural, ou seja, historicamente construída, consegue plasmar a realidade e normatizar comportamentos. Valendo-me de uma comunidade específica – a de São Ludgero – procuro, através da escrita narrativa, demonstrar a maneira de viver uma realidade diária encharcada de religiosidade e moralidade respaldada por um projeto da Igreja Católica para as regiões de imigração, baseado nos preceitos tridentinos. Optando pela metodologia da História Oral e com base na Sociologia Compreensiva, busco uma reconstrução da história cultural de uma região que se modifica em rápida velocidade, deixando apenas nas memórias de seus velhos os vestígios de seu passado.

Palavras-chave: Discurso: Religião: Cultura: Imaginário: Memória

ABSTRACT

This research proposes an approach and discussion on how, in specific circumstances, religion, while seen as cultural manifestation, ie historically built, is able to mould reality and set up behaviour patterns. Availing myself of an specific community – São Ludgero – I try, through narrative writing, to demonstrate the way of living a daily reality soaked in piety and morality supported by a project from the Catholic Church for the regions of immigration, based upon the Tridentine precepts. Opting for the methodology of Oral History and with basis on Comprehensive Sociology, I seek a reconstruction of the cultural history of a region that modifies itself at a fast pace, leaving only in the memory of its old inhabitants the vestiges from its past.

Keywords: Speech: Religion: Culture: Imaginary: memory

INTRODUÇÃO

A pesquisa aqui desenvolvida versa sobre São Ludgero, uma comunidade situada no sul do Estado de Santa Catarina, formada por imigrantes católicos oriundos da Westfália, região noroeste da Alemanha, que chegaram à localidade no final do século passado.

O interesse em estudar esta população aconteceu, em parte, pela familiaridade que possuo em relação à mesma, pelo fato de ter nascido em São Ludgero e lá ter vivido até a adolescência. Porém, este fato isolado não teria despertado atenção mais significativa, se não fosse por uma característica marcadamente introjetada no dia-a-dia e no discurso das pessoas daquela comunidade: uma religiosidade/moralidade que, analisada no presente, revelar-se-ia desesperadamente excessiva e sufocante.

Convém ressaltar que, atualmente, pelo que pude verificar, a maioria dos habitantes de São Ludgero guarda apenas resquícios dessa prática cotidiana. O estranhamento experimentado por mim em relação àquele passado – e que julguei, erroneamente, que se devia ao fato de ter saído do convívio daquela comunidade – é possível perceber também nos que lá permaneceram.

“Naquele tempo”, “naquelas épocas”, é assim que invariavelmente começam os depoimentos, revelando um tempo diferente do atualmente vivido. O espanto, a reprovação da maioria, o saudosismo de uns poucos, o trágico agora transformado em risível (e vice-versa) por uma memória que transveste, cicatriza, modifica, ameniza ou, ao contrário, exacerba, acaba mostrando sempre as marcas impingidas nos trejeitos, nas

falas, no corpo, no olhar, por um “tempo”, que para além do que é capaz de transformar a memória, é acusado pelos entrevistados – até mesmo pelos saudosistas – de ter sido “um pouco demais”.

Esta expressão – “um pouco demais” – repetida amiúde pelos entrevistados, principalmente os mais velhos, traduz-se numa fórmula que engloba o rigor, religioso e moral, no qual foram socializados. Mas também resume o entendimento atual dessas pessoas com respeito ao que compreendem ter sido um excesso de austeridade e vigilância, conforme será exposto em todo o texto, principalmente no segundo capítulo.

“Aquele tempo” que era “um pouco demais”, é que pretendo estudar. Datei seu início em 1896, com a chegada do Padre Friedrich Tombrock em São Ludgero, dado que ele foi a personagem mais influente na normatização e manutenção das regras de conduta da gente local. Todavia, como se trata de estudar procedimentos culturais, é uma datação arbitrária, adequada à viabilidade do trabalho, mas pouco condizente com a realidade.

Com isso quero dizer que a moral religiosa que permeou o cotidiano da comunidade de São Ludgero, imprimindo-lhe um caráter peculiar de vivê-lo, foi possível, em parte, devido a fatores culturais que são anteriores a sua formação. Os (poucos) documentos encontrados e a tradição oral apontam para uma crença devocional e uma rigidez nos valores morais e religiosos já nos antepassados desses imigrantes. Poder-se-á, com alguma reserva, procurar sua gênese no caótico quadro das disputas religiosas deflagradas na Alemanha no século XVI, conforme explicitado no primeiro capítulo, seção 1.1 - *A formação de um clima de cristandade.*

Percebendo a cultura (aqui entendida segundo a definição dada por Peter Berger¹, como o conjunto de tudo o que é produzido pelo homem: incluindo as práticas, crenças e saberes que constituem o modo de viver socialmente) como histórica, portanto em permanente transformação, não pretendo dizer que o cotidiano da população de São Ludgero durante o período pesquisado tenha sido uma mera continuidade da forma de viver da região de origem à época de sua emigração, ou que tenha sido determinado pelos seus valores morais e religiosos. Apenas tento perceber a “estrutura de plausibilidade” que permitiu o desenvolvimento e manutenção, por tanto tempo, de um modo específico de viver.

Melhor delimitando, procuro enunciar que, se o projeto de cristandade baseado no catolicismo ultramontano prosperou em São Ludgero, foi em parte devido a uma “comunidade de sentidos” que possibilitou a interiorização de tais valores.

Se o critério para datar o início do período a ser pesquisado corresponde à chegada de Padre Tombrock, seu término se dá com a saída da comunidade, de seu sucessor, Padre José Kunz, na década de 1980, depois de vários anos de lutas pela representação do poder local, estabelecidas entre ele e ex-aliados políticos. Essa disputa, transmitida à população como simples perspectivas diferentes de projetos visando ao bem comum, desenvolvida tanto no subterrâneo quanto no púlpito, só terminou com a derrota do Padre José, que abandonou a cidade em 1986, com sérios problemas de saúde. As questões relativas à destituição de Padre José Kunz serão abordadas no terceiro capítulo.

¹ BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 19.

Embora com alguma flexibilidade, o trabalho foi desenvolvido metodologicamente observando a perspectiva da sociologia compreensiva.

Percebo a cultura como construção de indivíduos coletivamente, parte do processo histórico, onde a única explicação para tal processo é a realidade do próprio processo. E dada a sua complexidade, não acredito ser possível condicioná-la a um único fator determinante. Por isso, faz-se necessário perceber os diversos fatores que a compõem como possibilidades que interferem em graus de importância variáveis conforme o momento e a ação social correspondentes.

Ainda, em se tratando de cultura, a ação social, embora coletiva, assume caráter individual, na medida em que é necessário que haja a assimilação dos indivíduos que fazem parte do coletivo. Portanto, não creio na possibilidade de aqui atuar com conceitos macro-explicativos, em determinações unilaterais, como se as pessoas estivessem puramente à mercê de forças maiores, como vítimas dessas forças, pois não é assim que os indivíduos se percebem dentro do coletivo, uma vez que

no estudo de fenômenos sociais não se pode presumir a existência já dada de fenômenos sociais dotadas de um sentido intrínseco; vale dizer (...) um sentido independente daqueles que os indivíduos imprimem às suas ações.²

Seguindo este raciocínio, penso ser inútil a tentativa de alcance global da realidade. A análise de fenômenos passados é sempre uma reconstrução do real, conseqüência da impossibilidade de apreensão total dos imbricamentos dos inúmeros fatores que o compuseram. O possível, neste caso, é a obtenção de um quadro parcial e aproximado, de um panorama que, em última análise, possua semelhanças com o fenômeno.

² COHN, Gabriel (Org.). *Weber*. São Paulo: Ática, 1989, p. 12.

Max Weber, explicitando a categoria metodológica do “tipo-ideal”, definiu-a como

um quadro conceptual que não é a realidade histórica, pelo que não a ‘verdadeira’, e muito menos está destinado a servir como esquema sob o qual deverá subsumir a realidade como espécimen, mas que, diferentemente, tem o significado de um conceito limite puramente ideal, com respeito ao qual a realidade é medida e comparada a fim de esclarecer determinados elementos significativos de conteúdo empírico.³

A opção por este tipo de abordagem metodológica demonstra claramente a busca de um recorte que faça transparecer e ressaltar a porção que notadamente é a mais expressiva da formação cultural da comunidade de São Ludgero: seu aspecto moral e religioso. Deslocando *arbitrariamente* a realidade para determinados pontos que a compõem, *exagerando-os*, para que, cristalizados e cristalinos sejam reintegrados ao seu interior com vistas à captação de seu sentido: esse é o caminho percorrido neste trabalho. Assim, os aspectos morais e religiosos na forma abordada neste trabalho tornam-se, freqüentemente, mais realistas que a realidade e infinitamente mais limitados que ela, pois não se é permitido crer, em nenhum momento, que a complexidade das experiências que compõem a vida de qualquer ser humano possa ser contida em apenas alguns fatores, por mais profundos e abrangentes que possam parecer, como também não é permitida a insolência de se pensar capaz de poder alcançá-la em sua totalidade.

Daí não ter a pretensão nem de “resgatar” a história e nem de encontrar a “verdade”. Mesmo observando com rigorismo os pressupostos metodológicos próprios da pesquisa histórica, bem como o necessário aparato teórico que compõe uma pesquisa acadêmica, neste trabalho tentarei, inclusive, contar uma estória.

³ WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1982, p. 82.

Lawrence Stone, em polêmico artigo define a narrativa como

a organização de materiais numa ordem de seqüência cronológica e a concentração de conteúdo numa única estória coerente, embora possuindo sub-tramas. A história narrativa se distingue da história estrutural por dois aspectos essenciais: sua disposição é mais descritiva do que analítica e seu enfoque central diz respeito ao homem e não às circunstâncias. Portanto, ela trata do particular e do específico, de preferência ao coletivo e ao estatístico. A narrativa é uma modalidade de escrita histórica, modalidade esta, porém, que também afeta e é afetada pelo conteúdo e pelo método.⁴

A despeito da afirmação irada de Jacques Le Goff de que “a história narrativa é um cadáver que não se pode ressuscitar pois será preciso matá-la uma segunda vez”,⁵ a crescente produção sob a forma narrativa no âmbito da história revela algumas questões importantes.

Primeiro, o reconhecimento da impossibilidade do sucesso na busca de leis gerais com destino a uma “história científica” nos moldes da história estruturalista ou quantitativa.

Em segundo lugar, aponta para uma tendência à não-conformação aos cânones das “escolas” predominantes a cada momento. Obviamente, não se está considerando aqui a narrativa como uma maneira marginal de se escrever a história. O volume e sobretudo a qualidade e importância de trabalhos já publicados, os autores já consagrados em outras modalidades de escrita que agora assumem a narrativa e os que se consagraram a partir dela denotam simplesmente que, no momento atual, as possibilidades escapam, felizmente, ao domínio de grupos, linhas e escolas.

⁴ STONE, Lawrence. O ressurgimento da narrativa: reflexões sobre uma nova velha história. *Revista de História*, n. 2/3. Campinas. 1991, p. 13.

⁵ LE GOFF, Jacques. Apud REIS, José Carlos. *Annales: a renovação da história*. Ouro Preto: Editora UFOP, 1996, p. 108.

Por último, há que se reconhecer que a narrativa atual pouco tem de semelhante com o velho estilo. “O historiador narrador (atual) não evita a análise, mas não se limita a ela. Ele se interessa pelo aspecto formal do texto, pela arte da literatura.”⁶

Embora Eric Hobsbawn, em resposta a Stone, identifique uma relação entre a adesão à narrativa e o neoconservadorismo (pelo menos na Inglaterra), elucida, talvez melhor que Stone, as diferenças entre a narrativa de hoje e a de antigamente.

Há muito pouco de narrativa simples entre as obras citadas ou referidas por Stone. Para quase todos eles, o acontecimento, o indivíduo, e mesmo a reconstrução de algum estado de espírito, o modo de pensar do passado, não são fins em si mesmos, mas constituem o meio de esclarecer alguma questão mais abrangente, que vai muito além da estória particular e seus personagens.”⁷

Assumindo a narrativa como modalidade que possibilita a compreensão do modo de vida de pessoas comuns, tentei, com a ajuda da oralidade, captar um pouco de suas emoções, aprender sobre seus costumes, “visitar” acontecimentos, tanto os que foram marcantes para o coletivo, quanto aqueles que se mostraram importantes para uma parcela dele ou, mesmo, para um só indivíduo. Neste sentido, procurei mesclar histórias de vida, tradição oral e história temática, com intuito de conseguir dar conta do período que me propus, bem como das práticas e sentimentos coletivos e sua recepção e introjeção (ou não) individuais.

Além dos depoimentos, utilizei-me também de documentos escritos, fotografias, ditos populares e objetos materiais usados pela comunidade durante o período correspondente.

Assim, curvei-me à narrativa, às evidências dos fatos e experiências a mim

⁶ Le Goff. Op. cit., p. 103.

⁷ HOBBSAWM, Eric J. O ressurgimento da narrativa: alguns comentários. *Revista de história*, n. 2/3. Campinas, 1991, p. 41.

relatados por aqueles que detêm a memória cultural daquela comunidade, e através dela procurei tecer análises que, menos tentam chegar aos verdadeiros acontecimentos; antes, pretendem expressar uma das múltiplas possibilidades de compreensão do passado. Aqui interessa o *sentido* e o *vivido*, a percepção daqueles que narraram as experiências vividas e as impressões sobre elas e os acontecimentos que lhes foram transmitidos por antepassados, portanto, já impregnados de outras impressões.

Contudo, a memória é complexa. Semanticamente complexa. Norberto Luiz Guarinello, escreveu que

memória, em primeiro lugar, é algo que não está em lugar algum, porque ocupa e preenche todos os lugares. É um substrato, repositório dos produtos de nosso passado que sobrevivem no presente, condição mesma do tempo presente. É a trama dos vestígios, oriundos de diferentes épocas e condições de produção, que constitui a espessura mesma daquilo que existe, como cristalização e permanência do que não morreu, daquilo que nos liga aos mortos na medida em que sobrevive no presente.⁸

Aquilo que sobrevive é algo que possui uma “sobrevida”, uma vida extra. Algo que foi salvo de uma morte inerente. Assim, estamos diante de uma seleção.

A memória é seletiva justamente porque intrinsecamente condicionada à história.

Conforme Raphael Samuel,

longe de ser meramente um receptáculo passivo ou um sistema de armazenagem, um banco de imagens do passado, é, isto sim, uma força ativa, que molda; que é dinâmica – o que ela planeja esquecer é tão importante quanto o que ela lembra – e que ela é dialeticamente relacionada ao pensamento histórico (...) mudando de cor e forma de acordo com o que emerge no momento; de modo que, longe de ser transmitida pelo modo intemporal da “tradição”, ela é progressivamente alterada de geração em geração.⁹

⁸ GUARINELLO, Norberto Luiz. Memória coletiva e história científica. *Revista Brasileira de História*, n. 28. ANPUH, São Paulo: Marco Zero, 1992, p. 187.

⁹ SAMUEL, Raphael. Teatros de memória. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*, n. 14. São Paulo. Fevereiro/97, p. 44.

Nas histórias de vida, os mecanismos que produzem o esquecimento não estão relacionados somente com aqueles acontecimentos menores. Às vezes, esquece-se de coisas que são insuportavelmente marcantes: episódios que deixaram de existir não porque se apagaram, mas que foram apagados, como proteção para a continuidade normal da existência.

Existe ainda uma outra seleção, que já não é produzida pela memória, e sim pela racionalização da sua transmissão. São experiências estrategicamente omitidas, no todo ou em parte, pelos depoentes, numa autopreservação da imagem.

Como já foi assinalado, o processo de rememoração não é uma ação passiva. Poder-se-ia dizer que o indivíduo, ao falar de seu próprio passado, fala de uma outra pessoa. Ou seja, ele mesmo no passado, sendo, porém, narrado com o olhar e a impressão do seu momento atual.

A memória não é, tão-somente, uma eterna repetição do mesmo, do idêntico a si. Ela também é, potencialmente, uma ação reflexiva, uma inquisição proposta ao tempo, não buscando identidades e permanências, mas as diferenças, a transformação, a mudança. A memória pode ser, assim, a afirmação do próprio tempo, de sua eficácia transformadora.¹⁰

Há ainda a questão da temporalidade. O tempo aqui é o tempo da memória em sua complexidade. No exercício de rememorar, passado e presente se confundem, experiências vividas são muitas vezes relacionadas com outros acontecimentos e, às vezes, narradas como uma coisa só. “Naquele tempo...” “naquelas épocas...” para os velhos que vivem em São Ludgero não importa a datação, a exatidão do tempo cronológico, visto que na construção da memória é utilizada uma racionalidade específica e os fatos relatados se deram “quando tinha missões”, “no batizado de uma

¹⁰ GUARINELLO, Op. cit., p. 188.

das filhas mais velhas”, “quando era quaresma”, “numa seca muito grande”, “numa enchente”, “nas épocas do paratifo”, “num inverno muito frio” ... enfim, foi *naquelas épocas*.

Sobretudo para os velhos que viveram em uma pequena comunidade, num período de lenta transformação cultural, falar de si é, num certo sentido, falar de todos; é também falar pelos pais e avós mortos, aos quais se sentem mais ligados à medida que ficam ainda mais velhos, dado que, nas suas perspectivas, não falta muito para que se reúnam outra vez, reatando uma continuidade interrompida pelo próprio tempo.

O “tempo de morrer” para os velhos de São Ludgero é (ainda) muito generoso. São muitos os que possuem mais de 80 anos. Aliás, o falecimento de alguém com menos dessa idade é sempre considerado pela comunidade como uma morte prematura.

Esta realidade, sem dúvida, me foi bastante facilitadora, mas não significa que tenha sido fácil. Colher depoimentos de velhos, principalmente dos muito velhos, é sempre um exercício de paciência e perseverança. Embora a maioria deles goze de excelente condição física, o raciocínio, por vezes, tornava-se muito lento e as lembranças menos nítidas.

Há também os lapsos de memória que, segundo pude constatar, ocorriam geralmente nos momentos em que a narração estava atingindo o seu ápice, no momento do desfecho da trama. Para esses casos, dificilmente a insistência no assunto resolvia. O mais acertado, percebi, era desistir momentaneamente e passar a outro tema. Algumas vezes dava resultado e o depoente voltava ao assunto de modo espontâneo e ordenado. Noutras, entretanto, aquilo que até há pouco fora esquecido jorrava no auge de outro tema, numa imbricação de tramas pouco inteligíveis e de difícil desenlace.

Cabe esclarecer que esta pesquisa não se restringe aos velhos. Procurei contribuições também de pessoas mais novas, até para tentar perceber as transformações culturais ocorridas durante o período estudado.

Como as categorias de “verdade/mentira”, “realidade/fantasia” estão ausentes neste trabalho, não busquei enfaticamente referendos para as falas dos entrevistados. Ainda assim, foi possível notar uma certa homogeneidade entre os fatos narrados, com algumas alterações nos detalhes ou personagens envolvidos.

A partir dos relatos, procurei um suporte teórico capaz de colaborar na * compreensão do objetivo principal deste trabalho, qual seja, uma análise sobre o discurso religioso católico e a normatização de condutas.

Para que haja discurso é preciso que existam três elementos: o referente, o locutor e o ouvinte. Ou seja, o objeto do discurso e seus interlocutores.¹¹ No caso específico deste trabalho, o discurso de Monsenhor Frederico Tombrock aparece somente enquanto componente da memória das pessoas entrevistadas. Dessa maneira, o alcance possível aqui obtido acerca do discurso normatizador de Monsenhor Tombrock está restrito e submetido à seleção dos ouvintes. Mais ainda, sabendo que a memória é um processo dinâmico estabelecido no contato direto com as impressões e valores do tempo presente, os fragmentos selecionados de tal discurso exercem, na justa medida, o contraponto aos valores que atualmente os entrevistados possuem. O que foi retido pela memória e, principalmente, o que foi explicitado pelos entrevistados, são porções extraídas da fala original mais para complementar o discurso atual dessas pessoas do que para conter o pensamento ou reproduzir a palavra discursiva de Tombrock.

¹¹ ORLANDI, Eni Puccinelli. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas: Pontes, 1996, p. 15 e 151.

Este fato de maneira alguma invalida ou incapacita o estudo do alcance normativo do discurso de Monsenhor, pois a seleção elaborada pelos ouvintes não foi composta falsamente sobre o nada ou sobre o não dito. Ao contrário, o que foi verbalizado faz parte do vivido, e a seleção corresponde justamente ao que foi captado em maior profundidade por cada um deles.

A ausência textual do discurso de Monsenhor Tombrock neste trabalho acontece por opção e por imposição. Por opção porque é um trabalho que tenciona abranger o universo do receptor do discurso mais do que o do locutor. Por imposição, dado que Monsenhor Tombrock foi um homem tão fértil na palavra quanto parcimonioso na escrita. Talvez, em parte devido ao fato de sua missão ser restrita a uma população específica, a da sua paróquia, formada por gente simples, para a qual o impacto de sua voz retumbante, seus gestos de ênfase e sua presença física imponente impressionassem mais que as palavras inertes numa folha de papel.

Contudo, o que se pode observar lendo a correspondência que manteve com seus superiores é a primazia do senso prático e pouco propício a digressões mais longas. Não há comentários de ordem teológica ou evangélica, nem respostas quando o Bispo, repetidas vezes, insiste em elogiar a religiosidade de seus paroquianos. Suas cartas são as do administrador de paróquia e não do pastor.

Dessa forma, o modo possível de se estudar o discurso religioso católico em São Ludgero passa pelo viés de seus receptores, sem que isso signifique necessariamente uma perda.

O trabalho foi dividido em três capítulos. O primeiro possui o título *O discurso religioso: o esforço pela manutenção da cristandade em São Ludgero*, e tem por mérito duas tentativas: a primeira, buscou contextualizar historicamente o objeto; a segunda,

ensaiou uma abordagem teórica. O segundo capítulo denominado *Religião e cotidiano: normas e reinvenções*, procurou evidenciar a atuação de alguns agentes importantes no processo de socialização dos indivíduos daquela comunidade e forneceu alguns elementos empíricos necessários para a compreensão da realidade cotidiana. Finalmente, o terceiro capítulo, intitulado *Plausibilidade e transgressão*, tratou de enunciar a tensão existente entre o discurso normatizador e as transgressões que ajudaram a abalar o projeto de *nomização* existente, bem como tentou estabelecer uma análise acerca de fatores que geraram as mudanças de comportamento da coletividade.

Os capítulos estão bastante entrelaçados, sendo que alguns elementos se fazem presentes em todo o trabalho, ao passo que outros reaparecem em vários momentos.

Capítulo 1: O discurso religioso: o esforço pela manutenção da cristandade em São Ludgero.

1.1. A formação de um clima de cristandade.

No ano de 1862, quarenta famílias de alemães católicos da região de Münster – Westfália, chegaram ao Brasil. Aqui foram enviadas pelo governo imperial para a localidade do Rio Salto, na Colônia de Therezópolis,¹² no atual município de Águas Mornas. Todavia, esses colonos, quer seja pela acidentada topografia da região à qual não estavam acostumados, dado que a terra de origem é “completamente plana e uniforme”,¹³ quer pela pouca produtividade que obtinham nessas terras, não se adaptaram à área a eles destinada.¹⁴ Por intervenção do Padre Guilherme Röer, vigário de Therezópolis e westfaliano como os demais, o governo concedeu-lhes as terras muito férteis do Rio Braço do Norte, onde “cada família recebia 150 a 200 ‘morgen’ (2.500 metros quadrados)” cujo preço variava entre 100 a 200 marcos.¹⁵

Em 1873, alguns colonos se transferiram para lá. Derrubaram a mata, prepararam as primeiras plantações e retornaram a Therezópolis para buscar seus familiares. “Aos

¹² Chronica. Livro do Tombo da Parochia do Braço do Norte. Fl. 1.

¹³ DIRKSEN, Valberto. *Viver em São Martinho: a colonização alemã no Vale do Capivari*. Florianópolis: Ed. do Autor, 1995, p.42.

¹⁴ Chronica. Livro do Tombo da Parochia do Braço do Norte. Fl. 2.

¹⁵ Enciclopédia dos Municípios Brasileiros. Volume XXXII. Planejada e Organizada por Jurandyr Pires Ferreira. IBGE-RJ, 1959, p. 42.

poucos, outras famílias fizeram o mesmo percurso, até que, daquelas quarenta originais, não restou nenhuma”.¹⁶

Depois de mais alguns anos, aproximadamente 20 famílias igualmente westfalianas que também habitavam o Rio Salto, juntaram-se às primeiras.

No Braço do Norte, foram ocupando as margens do rio do mesmo nome, e batizaram o povoado homenageando um santo alemão que havia sido o primeiro bispo de Münster: São Ludgero.

A profunda devoção a este santo pode ser percebida já na chegada dessas pessoas no Brasil. Levados a habitar um local oficialmente chamado Rio Salto, na Colônia de Therezópolis, logo o renomearam para “São Ludgero do Rio Salto”. Quando abandonaram o local trouxeram consigo o tributo a este santo, que viveu entre 744 e 809, e era descrito pelos catequistas como “o santo dos colonos, que benzia os campos, as plantações e os animais domésticos, afastando as pragas e as pestes”.

Geograficamente, a região para onde migraram esses colonos localiza-se ao sul do estado de Santa Catarina, a meio caminho entre o mar de Laguna e a Serra Geral,* e comportava, na época de sua colonização, a área que atualmente pertence a dois municípios distintos: São Ludgero e Braço do Norte, (que naquele tempo chamava-se “Quadro do Norte”, ou simplesmente “Quadro”, em alusão à forma como havia sido demarcada, com vistas ao seu povoamento, a área central do território). Até 1955, essas comunidades pertenciam ao município de Tubarão. Naquele ano, Braço do Norte obteve sua emancipação política e a população de São Ludgero ficou dividida em duas pelo rio Braço do Norte: os que habitavam a margem direita foram integrados ao município de

¹⁶ SCHLICKMANN, Aloísio. Entrevista. São Ludgero, 15 de julho de 1996. Arquivo da Autora.

* Ver mapa na última página.

Orleans e os da margem esquerda transformados em cidadãos braçonortenses. Finalmente, em 1962, foi constituído o município de São Ludgero, abrangendo as duas margens do rio.

Embora a comunidade do Braço do Norte tivesse seu crescimento populacional superior à de São Ludgero, a sede paroquial estava localizada nesta última, mas que por sua vez denominava-se “Paróquia do Braço do Norte”. Em 1950, tendo como padroeiro Nosso Senhor do Bom Fim, a comunidade de Braço do Norte obteve sua própria paróquia. Portanto, até aquele ano, os moradores do “Quadro”/Braço do Norte integravam a comunidade religiosa da Paróquia do Braço do Norte localizada em São Ludgero.

Os motivos da vinda desses imigrantes devem ser entendidos num contexto mais abrangente, ou seja, o das grandes migrações europeias do século XIX.

Emílio Willems estabelece vários fatores que contribuíram para esse fenômeno, relacionados ao caso alemão. O autor combate a idéia corrente de que a questão econômica tenha sido preponderante, sem, contudo, minimizar a sua importância. Os minúsculos lotes de terras com seu solo exaurido proporcionavam péssimas colheitas e os altos impostos cobrados pelos Estados fizeram com que muitos emigrassem.

Mas, para ele, tão significativo quanto o econômico foi a propaganda desenvolvida pelos agentes das empresas de imigração, muitas vezes reafirmada por notícias que emigrados mandavam aos parentes e amigos, descrevendo a nova terra como algo paradisíaco. Ainda, insiste Willems, o misticismo existente entre os

camponeses católicos da Alemanha ocidental motivou a vinda de muitos, entendida por eles como “a vontade revelada por Deus”.¹⁷

Em outra obra, Willems acentua os fatores econômicos (pobreza) e políticos (altos impostos, convulsões sociais) como principais motivos, mas não os únicos, para explicar a imigração alemã.¹⁸

Por sua vez, Carlos Fouquet reafirma a preponderância da questão econômica sobre a política.¹⁹ Já Lúcio Kreutz enfatiza o excesso de população.

A Alemanha, especificamente, recorreu cedo ao fenômeno da emigração. Não tendo colônias para as quais pudesse repassar os excedentes populacionais e com uma expansão industrial tardia para absorver os egressos do campo, na Alemanha a emigração passou a ser um fenômeno desejável para contornar as tensões sociais provenientes do aumento demográfico.²⁰

No caso específico de São Ludgero, os relatos condicionam a extrema pobreza e a falta de terras para cultivar na Alemanha como os principais motivos pelos quais essas famílias resolveram emigrar.

É certo, porém, que muitos não eram agricultores. Entre eles havia marceneiros e tecelões manuais que não sobreviveram profissionalmente ante o processo de industrialização empreendida pouco antes. Há ainda um caso distinto dos outros, de Henrich Hobold, citado por Dall’Alba, que tinha sido guarda real em Berlim.²¹ Devido a esse fato, em São Ludgero, ainda hoje os Hobold são chamados de “Belim”.

¹⁷ WILLEMS, Emílio. *Assimilação e populações marginais no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 26-53.

¹⁸ WILLEMS, Emílio. *Aculturação dos alemães no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional; (Brasília): INL, 1980, p. 32-37.

¹⁹ FOUQUET, Carlos. *O imigrante alemão e seus descendentes no Brasil*. São Paulo: Instituto Hans Staden, 1974, p. 65-71.

²⁰ KREUTZ, Lúcio. *O professor paroquial: magistério e imigração alemã*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/ UFRGS; Florianópolis: Ed. da UFSC; Caxias do Sul: EDUCS, 1991, p. 13.

²¹ DALL’ALBA, João Leonir. *O Vale do Braço do Norte*. Orleans: Ed. do Autor, 1973, p. 28.

Mesmo entre os agricultores não havia unicidade. Alguns possuíam terras ao passo que outros ainda viviam numa espécie de servidão, cumprindo deveres específicos ao dono da gleba.

O que de comum existia entre os colonizadores de São Ludgero – tanto os integrantes das 40 famílias iniciais quanto os que chegaram posteriormente – era a uniformidade na pobreza. Essa igualdade na miséria material ajudou a propiciar as condições para o projeto de “mundo”²² a ser construído em São Ludgero.

Atualmente ainda os habitantes do local falam com orgulho sobre a pobreza de seus antepassados: uma pobreza digna, limpa de vícios, distante do ócio e da luxúria, denotando que a miséria fora estabelecida por questões que independiam deles e não por vontade ou relaxamento na observância dos valores inerentes ao homem cristão.

Dentre essas questões estruturais, pode-se citar o processo de industrialização da Alemanha, alavancada, por assim dizer, através da consolidação da Associação Aduaneira Alemã (Zollverein) em 1827, que uniformizou as taxas alfandegárias entre 36 principados de tendências conflitantes. Também o incremento do transporte a vapor e a concorrência do mercado interno propiciaram condições para o surgimento de uma oposição liberal.²³ A construção da primeira estrada de ferro, em funcionamento desde 1835, incentivou o aparecimento de mais fábricas; e com elas “surge também a nova classe de trabalhadores fabris que, em virtude do excesso de mão-de-obra e a inexistência de qualquer legislação social, viviam na maior penúria”.²⁴

²² A expressão “construção do mundo” é tirada de Peter Berger; neste caso, deve ser entendida não só como tarefa de construção de uma comunidade num local onde tudo se encontrava em seu estado bruto, portanto tudo estava por ser feito, mas, principalmente, refere-se à criação de significados, de ordenação de sentidos. Construção do mundo para o autor é, em outras palavras, a construção da ordem social.

²³ KREUTZ, Lúcio. Op. cit., p. 15.

²⁴ RÖMER, Karl (Redação). *A Alemanha hoje*. Departamento de Imprensa e Informação do Governo da República Federal da Alemanha. Bonn: Bertelsmann Lexikon Verlag, 1979, p. 35.

À parte dos acontecimentos políticos – revolução, guerra, levantes – ocorridos no período subsequente, na década de 50 a industrialização alcançou seu auge, principalmente na indústria pesada e de máquinas. Liderando esse processo, a Prússia firmava sua hegemonia sobre os demais Estados.

O domínio da Prússia, Segundo Perry Anderson, surgiu da crise do Estado absolutista prussiano originada pela derrota imprimida por Napoleão em 1806.

Foi esta a crise que produziu a “Era das Reformas”. Nesta, em seu momento de maior risco e fragilidade, o Estado prussiano mostrou-se capaz de preservar uma notável reserva de talentos políticos, militares e culturais que garantiriam a sua existência e renovariam a sua estrutura.²⁵

Algumas ações reformistas iniciais, como a reforma agrária, a supervisão direta do Estado nos assuntos provinciais, o enfraquecimento do *generaldirektorium* e a instituição de um sistema ministerial baseado no modelo francês, geraram uma centralização política e administrativa que desagradou profundamente a classe *Junker*. Medidas como a abolição da servidão agrária e a tentativa de acabar com a imunidade fiscal da nobreza latifundiária suscitaram veementes protestos, obrigando o Estado a uma nova orientação política.

Aplicou-se então uma hábil dose de legislação exatamente calculada para modernizar o absolutismo prussiano e a classe que este representava, na medida necessária, para revigorá-los, sem afetar a natureza essencial do Estado feudal. A “reforma” agrária foi implementada entre 1810 e 1816, de modo a intensificar ainda mais a miséria rural. Em troca da emancipação jurídica, os camponeses sofreram a espoliação econômica de cerca de 1 milhão de hectares e 260 milhões de marcos, como “compensação” aos seus antigos senhores pela liberdade conquistada.²⁶

A eliminação das terras comunais e do sistema de assolamento trienal gerou um aumento das propriedades senhoriais e de uma multidão de trabalhadores rurais sem terra

²⁵ ANDERSON, Perry. *Linhas do estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 269.

²⁶ Anderson. Op. cit., p.270.

que, mesmo após a abolição da servidão, permaneceu juridicamente atrelada aos seus antigos senhores.²⁷

Para os camponeses e artesãos da Prússia,²⁸ os resultados advindos das reformas no campo e do processo de industrialização foram nefastos. As propriedades rurais minúsculas e de solo cansado, as obrigações insuportáveis impingidas pelos grandes possuidores de terras e a concorrência desleal entre indústrias e artesãos constituíam ameaças à sobrevivência material.

Esses acontecimentos foram aos poucos minando a “estrutura de plausibilidade” existente até então entre os camponeses e artesãos. Seu modo de vida, edificado sobre uma base de permanência, de valores arraigados e de pobreza digna, não encontrava mais os componentes necessários para manter-se. Daí ser possível estabelecer, entre outras, uma das causas da vinda dessas pessoas para o Brasil: a possibilidade de recriar nas novas terras o seu “mundo” desfeito na Alemanha.

Meu avô dizia que os que chegaram aqui eram todos trabalhadores... gostavam de trabalhar. Pobres mas trabalhadores. E como a senhora pode ver, ele tinha razão. Aqui eles viveram bem. Eram pobres, mas tinham um lugar bom para morar... só deles,²⁹

narrou-me estas palavras o Senhor Nicolau Brüning, de 91 anos.

Mas se a pobreza era uma característica desses imigrantes, outra era a sua religiosidade. Max Weber, observando os calvinistas franceses e os católicos do norte da Alemanha, disse que

se se qualificar de alheamento do mundo essa seriedade e a forte preponderância de interesses religiosos na maneira de viver, verifica-se que os calvinistas franceses eram, e ainda são, pelo menos tão alheios ao mundo como os católicos do norte da Alemanha, para os quais o catolicismo tem uma importância que a religião apenas costuma ter para

²⁷ Anderson. Op. cit., p. 271.

²⁸ Cabe ressaltar que a Westfália neste período era uma província pertencente à Prússia.

²⁹ BRUNING, Nicolau. Entrevista. São Ludgero, 18 de fevereiro de 1997. Arquivo da Autora.

poucos no mundo. Tanto uns como os outros diferem de uma maneira semelhante da tendência religiosa predominante em seus respectivos países.³⁰

É possível que essa tendência a uma religiosidade extrema tenha-se fortalecido devido ao fato de a Westfália ser um território católico isolado em meio aos protestantes, o que fez com que se afluísse a necessidade de afirmação enquanto grupo religioso. Sendo uma minoria, parece-me plausível que se buscasse um acirramento para o reconhecimento de sua fé religiosa.

Convém lembrar que no século XVI a Alemanha, ao contrário de outros países europeus, era um Estado descentralizado. Fazendo parte do Sacro Império Romano-Germânico, essencialmente agrária, a Alemanha compunha-se de cerca de 300 Estados, entre principados, condados, ducados, cidades livres e outras designações, sendo que a Igreja detinha um terço de suas terras. A crescente adesão ao luteranismo e o aparecimento de revoltas (da pequena nobreza e dos camponeses), de inspiração luterana, aprofundou ainda mais a crise da Igreja Católica.

No caso específico da Westfália, cabe ressaltar o confronto entre a Igreja Católica e os anabatistas. Esses últimos, depois de expulsos da Suíça, em 1525, como resultado do Grande Concílio de Zurique, e depois, em 1528, perseguidos no sul da Alemanha por ordem do Imperador Carlos V, seguido da Dieta de Speyer, em 1529, estabeleceram sua seita no norte, onde contaram com a complacência de alguns nobres e a receptividade de sua doutrina pelos camponeses.

Nas comunidades anabatistas reinava uma espécie de comunismo pacifista. Cultivavam a terra com o mesmo entusiasmo com que cantavam seus hinos religiosos e,

³⁰ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1994, p. 24.

por conta desse zelo eram protegidos pelos proprietários de terras dos quais eram arrendatários.

Pregavam o batismo na idade adulta como prova de aceitação da doutrina por vontade própria; praticavam a tolerância religiosa e negavam-se ao serviço militar e a qualquer forma de violência, bem como recusavam-se a pagar impostos e dízimos. Sobretudo, aguardavam o breve retorno de Jesus à terra e a eliminação, pela espada do Senhor, de todos os incrédulos e a instalação do paraíso terrestre, sem a opressão de leis e normas e pleno de felicidade.

Porém a ansiedade natural da espera, as repetidas perseguições desencadeadas pela Igreja e pelo Estado e a existência de diversas facções no interior da própria seita precipitaram novos acontecimentos. O pregador holandês Jan Matthys, ao invés de continuar aguardando, optou por começar a realização da utopia anabatista através da conversão pela palavra e, se necessário, pela violência.

Dentre os apóstolos designados por Matthys para anunciar o evangelho anabatista encontrava-se Jan Beuckelzoon, que se tornou conhecido por João de Leyden. Em 1533, João de Leyden, sapateiro, de 24 anos, juntamente com Matthys chegaram em Münster – cidade feudo do Bispo Franz von Waldeck – em auxílio ao pregador luterano Bernardo Rottman, representante de algumas corporações descontentes com a política local.

A atuação dos pregadores holandeses na cidade despertou nos mandatários políticos o medo de uma revolta popular. Solicitado, o Bispo enviou suas tropas e a população, comandadas por Leyden, Matthys e Rottman, lutou e venceu e expulsou os soldados.

João de Leyden, com a morte de Matthys, assumiu o poder militar em fevereiro de 1534. Fez-se em seguida uma nova eleição para o conselho da cidade, resultando na vitória dos anabatistas.

Sitiada pelo exército do Bispo e comandada internamente por João de Leyden, denominado “Rei de Israel” e pelos membros da Comissão de Segurança Pública, chamados de “anciãos das doze tribos de Israel”, Münster, a apocalíptica “Nova Jerusalém”, passa a viver sob uma teocracia socialista. A cidade sitiada tenta se organizar nos moldes comunais, sendo instituídas leis para regular a moral pública.

A experiência anabatista de Münster gerou novas tentativas de tomada de poder em outras localidades. Assustadas com a possibilidade de novos levantes, as forças imperiais, católicas e protestantes, mobilizaram-se para deter o anabatismo. Lutero aconselhou medidas duras contra eles. Além da ajuda financeira e de tropas de outras cidades, foi estabelecido um imposto em toda Alemanha para financiar a retomada da cidade pelo Bispo. Em junho de 1535 o Bispo reconquistou a cidade.³¹

No ano de 1555, a Dieta de Augusburgo, com o intuito de pacificar as lutas religiosas, impôs o princípio “*Cuius regio eius religio*”, ou seja, em cada Estado os súditos deveriam seguir a religião do governante. Quem não se submetesse à mudança de credo teria que procurar outros domínios onde fosse possível professar a sua fé.

Segundo Will Durant, o acordo representou um pequeno progresso porque a eliminação dos descontentes passou a ser feita pela emigração e não mais pela execução. Mas sua precariedade se expressava em duas questões: primeiro, restringia-se somente ao catolicismo e ao luteranismo; segundo, as constantes mudanças de credo por parte dos governantes, principalmente nos casos de sucessões, gerava um contingente de migrações e de conversões artificiais.

Assim dividida teologicamente, a Alemanha, antes da Guerra dos Trinta Anos, representava um mapa nada simples no tocante à religião. Aos poucos, o norte foi se tornando protestante e o sul e a Renânia católicos; como o princípio de Augusburgo, entretanto, não podia ser posto em execução minuciosamente ou apressadamente, havia muitos protestantes em áreas católicas e muitos católicos em terras protestantes. Os católicos tinham as vantagens inerentes à tradição e à união; os protestantes

³¹ DURANT, Will. *História da civilização*. A Reforma. Parte 6, Tomo primeiro, p. 320-324.

gozavam de maior liberdade de crença, dividindo-se em luteranos, calvinistas, anabatistas e unitários (...).³²

Mesmo com a limitação deste direito pela “Paz de Westfália” em 1648, dando aos súditos a possibilidade de manter a sua religião quando o soberano a trocava, somente no século XIX é que ocorreu o afrouxamento dos vínculos entre Igreja e Estado, sendo que a separação formal entre ambos só ocorreu com a República de Weimar, em 1919.³³

Durante este período, contrariando a regra geral, a Westfália, situada no “lado protestante”, continuou professando, em sua grande maioria, a fé católica. E Münster, excetuando-se o período da utopia anabatista, sempre se manteve território da Igreja, governada por bispos.

Analisando esta configuração é possível vislumbrar, sem contudo adentrar pelo exagero, o desenvolvimento, na região de Münster, de um catolicismo de resistência frente ao protestantismo, ou seja, uma intensificação na maneira de conservar e demonstrar seu fervor religioso, visando proteger-se do “caos” protestante que a sitiava. A necessidade de ser inexpugnável e ao mesmo tempo superior aos seus vizinhos ajudou a propiciar um catolicismo de resistência, onde os dogmas próprios do catolicismo se juntassem às peculiaridades de caráter devocional e de sobriedade e abnegação dos protestantes.

³² DURANT. Op. cit. Começa a Idade da Razão. Parte 7, Tomo terceiro, p. 161-162.

³³ Idem, p. 278-279.

1.1.2 A Igreja Católica e o discurso da cristandade

O processo de restauração promovida pela Igreja Católica na Europa, que atingiu principalmente a Alemanha e a Itália, também merece ser considerado. Este Movimento veio no bojo de Movimento de Restauração Política.

Os países europeus, em particular a Alemanha, não aceitaram pacificamente a expansão do ideário da Revolução sob o signo do liberalismo. Esta significava a corrosão dos pilares de sustentação do antigo regime, sob o princípio aristocrático da diferença natural na sociedade como base para a harmonia social. O Liberalismo se tornava uma ameaça tanto para a ordem política quanto religiosa (católica) vigentes.³⁴

Na Alemanha, a reação antiliberal une forças políticas e religiosas já na primeira metade do século XIX.³⁵ Porém, foi na segunda metade daquele século, que a Igreja Católica opõe-se mais radicalmente ao movimento liberal. A industrialização fazia com que valores religiosos agrários fossem deixados de lado pelos operários e o nacionalismo, por sua vez, retirava da Igreja os estados pontifícios na Itália, fazendo-a perder parte do poder que detinha. A Igreja, então, perdendo terreno material, apela para um processo de reavivamento espiritual.

³⁴ KREUTZ, Lúcio. Op. cit., p. 19.

³⁵ Convém relativizar a existência do liberalismo como doutrina político-econômica na Alemanha no século XIX. A configuração geopolítica alemã, a superioridade política e militar da Prússia sobre os outros estados, a interferência estatal que impediam a livre concorrência, o predomínio de elites conservadoras e o desenvolvimento do nacionalismo são alguns componentes que tornaram a experiência alemã um tanto particular no que tange a seu processo de industrialização, se comparada com outros países. Na Alemanha, conforme apontou, Bellamy, “uma combinação única de fatores sociais, econômicos e políticos” fez com que a industrialização “engolisse o princípio liberal, em vez de promovê-lo”. (Cf. BELLAMY, *Liberalismo e sociedade moderna*. São Paulo: UNESP, 1994, p. 282-283). Não obstante seu caráter atípico, não há como negar totalmente a existência de correntes de pensamento baseadas nos princípios liberais, como os de liberdade e igualdade propagadas a partir de Kant. A apropriação que faço do termo liberalismo, neste caso, deve ficar restrita a este entendimento, ou seja, à parte filosófica que coloca o indivíduo como senhor de suas ações e o responsável por seu destino moral e espiritual.

Entre os procedimentos adotados pela Igreja nesta reação pode-se citar a condenação dos valores do mundo moderno, a negação dos princípios democráticos, a tentativa de renovação dos quadros da Igreja, a decretação da infalibilidade papal e a tentativa de centralização do poder na figura do Papa.³⁶

O Ultramontanismo, como tendência de centralização sob o comando de Roma, criou bases com a reforma do clero secular e religioso, dando-lhes uma disciplina eclesiástica rígida e uma formação nos seminários de acordo com as normas do Concílio de Trento, do século XVI, sob inspiração filosófica do tomismo. Reforçou-se o poder episcopal apoiado em clero formado na mentalidade antimodernista, sob o triunfalismo da soberania espiritual visível da Igreja.³⁷

É possível perceber que os referidos imigrantes westfalianos, e mais que eles, os padres que (sempre) os acompanhavam, tinham interiorizado essa religiosidade católica restaurada. Todavia, esta não era a posição geral do clero e nem dos demais católicos de origem lusitana que habitavam o Estado de Santa Catarina, assim como não era o panorama geral do catolicismo brasileiro.

No caso brasileiro, ao longo dos tempos, o catolicismo se organizou sob a influência da história política do país. No período colonial, o direito de padroado obtido pela Coroa portuguesa, tornou-a responsável por exercer a evangelização e manter a fé cristã na Colônia. Tanto o envio quanto o sustento de missionários ficara ao seu encargo. O fato dos reis portugueses serem “mestres da Ordem de Cristo” levou-os, além do padroado, a obterem a jurisdição eclesiástica no Ultramar e, com isso o direito de nomear bispos e estabelecer as divisas dos bispados.

Convém citar que neste período, a preocupação da Coroa com o povoamento do território brasileiro por mulheres e homens brancos fez com que, na mesma medida em

³⁶ KREUTZ, Lúcio. Op. cit., p. 20-26.

³⁷ ROMANO, Roberto. *Conservadorismo romântico: origem do totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 202-203. Apud KREUTZ. Op. cit., p. 26.

que incentivava os casamentos, negava ou, diante das insistências dos colonos, dificultava ao máximo a instalação de locais de formação e de contemplação religiosa,³⁸ impedindo, por sua vez, o surgimento de um contingente expressivo de missionários católicos de formação religiosa sólida no Brasil.

Assim, no início do século XIX, o catolicismo no Brasil caracterizava-se por uma forte atuação leiga e pouca orientação eclesiástica, muito distante dos preceitos tridentinos. Afirma Martha Abreu que

o clero secular tinha uma atuação que se limitava à celebração de alguns sacramentos (batismos, missas, comunhões, casamentos e extrema-unções) em datas específicas. Seu trabalho de evangelização sempre foi pouco expressivo, devido aos limitados recursos que a Coroa enviava, à sua deficiente formação religiosa e à grande dependência dos leigos.³⁹

Essa atuação leiga comportava em suas práticas reminiscências pagãs, feitiçarias e superstições, constituindo-se no chamado “catolicismo barroco” que, de certa maneira, assemelhava-se ao catolicismo vivido no período medieval na Europa, portanto, muito distante da ortodoxia tridentina.

Durante o Império, a religião manteve-se atrelada ao poder do Estado. Todavia, o catolicismo, devido ao pensamento liberal que se instalou no país, enfrentou duras críticas por parte da maioria das elites políticas, “que associou o catolicismo ao obscurantismo e ao atraso”.⁴⁰ Em contrapartida, autoridades religiosas começaram a se inquietar com as práticas de catolicismo herdadas do período colonial, e com a formação precária do clero. Era, então, necessário romanizar o catolicismo brasileiro.

³⁸ ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olímpio; Brasília: Edumb, 1993, p. 27.

³⁹ ABREU, Martha. *Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. Estudos Históricos, vol. 7, n. 14*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1994, p. 184.

⁴⁰ ABREU. *Op. cit.*, p. 185.

O advento da República e a conseqüente desvinculação entre Igreja e Estado, se por um lado deixava esta à mercê de sua própria sustentação, por outro trazia uma autonomia e uma liberdade para a aplicação do Catolicismo Restaurado. Em Santa Catarina, os padres alemães desenvolveram um grande papel neste processo.

Padre José Besen, referindo-se ao Monsenhor Francisco Xavier Topp, escreveu:

Impossível compreender a história católica deste estado Brasileiro sem se referir ao grande apóstolo Pe. Topp: reimplantador do catolicismo em Florianópolis e Santa Catarina. Formara-se na época das lutas religiosas, da Kulturkampf. Estava preparado para enfrentar o laicismo e o anti-clericalismo da recém-nascida República Brasileira.⁴¹

Besen aponta para a penúria em que se encontrava o catolicismo em Santa Catarina quando da chegada de Topp, em 1890. Havia poucos padres, a maioria deles tinha abandonado a verdadeira vocação sacerdotal, muitos possuíam empregos públicos, viviam amasiados e preocupados com o sustento da mulher e filhos. Não existia uma organização eclesiástica, o bispo morava no Rio de Janeiro, muito distante, ainda mais se forem considerados os meios de comunicações e de transportes da época.

No oposto desse caos, estavam os padres imigrantes alemães e italianos.

Os imigrantes eram portadores do catolicismo restaurado de Pio IX, fiéis às diretrizes tridentinas no tocante à vivência sacramental e à organização eclesiástica.⁴²

A Diocese de Münster foi grande fornecedora de padres para o estado de Santa Catarina, num processo que ficou conhecido como “Missão de Münster”. Além dos muitos padres, a citada Diocese foi provedora de freiras e professores leigos para as áreas de colonização alemã.

⁴¹ BESEN, Pe. José Artulino. *A Arquidiocese de Florianópolis*. Florianópolis: Diocese de Florianópolis, 1983, pp. 33-34.

⁴² BESEN. Op. cit., p. 34.

1.2 Noção de plausibilidade

Para Peter Berger, o que diferencia o homem dos outros animais é a não-adaptabilidade do primeiro ao meio natural. Enquanto o animal não humano nasce biologicamente pronto para o seu mundo natural e sua sobrevivência é determinada pela natureza da qual depende inteiramente, vivendo em conformidade com esta, o homem é lançado biologicamente inacabado neste mundo.⁴³

Por este raciocínio, é coerente dizer que o homem precisa nascer duas vezes. Na primeira vez enquanto ser biológico que, incompleto para o mundo que o recebe, tal mundo se lhe afigura hostil. Desta forma, tanto o homem é, ao nascer, inacabado para a natureza, como esta se apresenta incompleta ao homem.

Portanto, é preciso processar um segundo nascimento. O homem precisa “tornar-se homem”. Esse aprendizado consiste na manipulação e a subjugação do mundo natural, transformando a natureza adversa em aliada para, nela, construir um mundo paralelo, um mundo de significações, o único possível de ser habitado pelo ser humano. Esse mundo – formado por elementos materiais e por significações não materiais – construído pelo homem, chama-se cultura. E a sociedade “nada mais é do que parte e parcela da cultura não-material”.⁴⁴

Mas a sociedade, produzida pelo homem, também “produz” o homem. Por ser anterior ao seu nascimento, o indivíduo imprime à sociedade um caráter de coisa dada, e assim a cultura passa a ser considerada por ele uma “segunda natureza”. Porém, justamente por não ser natureza, por ser construção humana, sua principal característica

⁴³ BERGER. Op. cit., p. 15-17.

⁴⁴ BERGER. Op. cit., p. 19-20.

é a fragilidade de manter-se enquanto “natureza”. Daí a necessidade de toda a sociedade de reafirmar-se como tal, de ocultar seu caráter de coisa construída. E, neste contexto, a religião aparece como uma força capaz de plasmar a imanência da sociedade, de fazer pressupor uma “natureza” dada, ocultando do indivíduo a sua inerência forjada.

Assim, “o processo de tornar-se homem efetua-se na correlação com o ambiente”, sendo que

este ambiente é ao mesmo tempo um ambiente natural e humano. Isto é, o ser humano em desenvolvimento não somente se correlaciona com um ambiente natural particular, mas também com uma ordem cultural e social específica, que é mediatizada para ele pelos outros significativos que têm ao seu cargo.⁴⁵

Não há uma maneira única de tornar-se homem. A humanização depende do contexto sociocultural em que o indivíduo estiver inserido. E dessa maneira, é impossível falar de uma “natureza humana”, a não ser quando esta expressão se refira a esse campo aberto de possibilidades de humanização. Ou seja, a natureza do homem consiste em construir sua própria natureza, ou “que o homem se produz a si mesmo”.⁴⁶

Para entender a dialética – o homem produz a sociedade e é produzido por ela –, Berger estabelece três momentos deste processo: a exteriorização, a objetivação e a interiorização.

Entende-se por exteriorização a permanente atuação do homem sobre o mundo. É a própria construção da realidade humana, atividade da qual o homem não descansa e nunca termina, devido ao fato de faltar harmonia entre ele e a natureza. “O homem está constantemente no processo de ‘pôr-se em dia consigo mesmo’”. É nesse processo que o

⁴⁵ BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 71.

⁴⁶ BERGER e LUCKMANN. *Op. cit.*, p. 72.

homem produz um mundo”⁴⁷ e se produz a si mesmo. Resumindo, é através da exteriorização que o homem constrói um mundo.

Porém, uma vez construído o mundo, este passa a existir independente da vontade do homem. Passa a ser agora uma realidade objetivada, distante de quem o construiu. E o homem só consegue olhar este mundo “de fora”, submetendo-se a ele, ou transgredindo-o, mas sempre dentro dele.

O homem inventa uma língua e descobre que a sua fala e o seu pensamento são dominados por sua gramática. O homem produz valores e verifica que se sente culpado quando os transgride. O homem forja instituições, que o enfrentam como estruturas controladoras e intimidatórias do mundo externo.⁴⁸

Neste sentido, a cultura se apresenta ao indivíduo como algo exterior a ele. Não obstante, a cultura também é objetiva porque precisa do reconhecimento coletivo. As melhores idéias individuais permanecerão devaneios subjetivos se não forem reconhecidas pelo coletivo. Daí, afirma Berger, “estar na cultura significa compartilhar com outros de um mundo particular de objetividades”.⁴⁹

Este mundo de objetividades se caracteriza pela coerção. Mas, a não ser nos casos de sociedades meramente despóticas, “a coercividade fundamental da sociedade está não nos seus mecanismos de controle social, mas sim no seu poder de se constituir e impor como realidade”.⁵⁰

Se na exteriorização o homem constrói um mundo, é através da objetivação que ele o torna um lugar habitável. Porém, é na interiorização que o indivíduo vai assimilar esse mundo como seu.

⁴⁷ BERGER. Op. cit., p. 18.

⁴⁸ BERGER. Op. cit., p. 23.

⁴⁹ BERGER. Op. cit., p. 24.

⁵⁰ BERGER. Op. cit., p. 25.

A interiorização é a reabsorção na consciência do mundo objetivado de tal maneira que as estruturas deste mundo vêm a determinar as estruturas subjetivas da própria consciência. Ou seja, a sociedade funciona como ação normativa da consciência individual.⁵¹

Essa interiorização é conseguida através da socialização. O indivíduo é levado a apreender o mundo como o seu mundo. Os valores e significados da realidade objetiva são agora os seus valores e os seus significados. Quando o indivíduo se identifica com o mundo e toma para si os valores deste mundo, pode-se afirmar que a socialização foi vitoriosa. Logicamente, reconhece Berger, a socialização nunca obtém êxito total. No entanto, as sociedades, para permanecerem, necessitam que seus membros interiorizem, tornando subjetivada boa parte da realidade objetiva.

Como já foi comentado, o mundo construído deve, para se perpetuar, ocultar o seu caráter de construção. Para apagar esta marca de fragilidade e também devido à incapacidade do indivíduo de subjetivar a totalidade da realidade objetiva, é que a socialização se mantém como um processo permanente durante toda a existência do indivíduo.

Ao mundo construído social e coletivamente, compondo uma ordem significativa, Berger designa *nomos* e se refere ao oposto de *anomia*, no sentido estabelecido por Durkheim. Se o *nomos* representa a ordenação de sentidos resultante da socialização, a *anomia* é justamente a ausência de sentidos, o perigo, o caos.

É contra a anomia que a socialização age, tentando esconder a qualidade de construção humana à realidade social, na tentativa de perenizar esta realidade. E a religião atua como força poderosa neste processo de *nomização* devido ao seu poder de legitimação. A religião possui grande capacidade de legitimação

⁵¹ BERGER. Op. cit., p. 28.

porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas. As tênues realidades do mundo social se fundam no sagrado realissimum, que por definição está além das contingências dos sentidos humanos e da atividade humana.⁵²

Todo nomos para manter-se enquanto tal necessita de uma “base social”. A religião, devido à sua ação legitimadora da ordem social, à sua capacidade de ocultar a realidade socialmente construída, ao seu caráter de verdade única e perdurável, consegue estabelecer-se enquanto “base” para o funcionamento e manutenção do nomos habitável. A “base” sobre a qual se mantém a realidade social é denominada por Peter Berger de *estrutura de plausibilidade*.

Embora o estudo de Peter Berger consiga dar respostas satisfatórias para muitas questões postas neste trabalho, e ainda que ele tenha chamado a atenção para se evitar cair no determinismo mecanicista, ao dizer que

o indivíduo não é modelado como uma coisa passiva, inerte. Ao contrário, ele é formado no curso de uma prolongada conversação em que ele é participante. Ou seja, o mundo social (com suas instituições, papéis e identidades apropriados) não é passivamente absorvido pelo indivíduo, e sim apropriado ativamente por ele,⁵³

penso que o autor poderia ter dedicado uma maior atenção sobre alguns aspectos do comportamento humano, não contemplados em seu trabalho.

Pois vejamos: inicialmente Berger reconhece dois axiomas – primeiro, que os mecanismos utilizados na socialização não conseguem nunca obter êxito total e, segundo, que o indivíduo pensa ao se relacionar com a cultura, ou seja, que o indivíduo possui inteligência –, para, em seguida, concluir que este indivíduo utiliza sua inteligência *apenas* para absorver, para introjetar em si mesmo os valores culturais, ou culpar-se quando os transgride.

⁵² BERGER. Op. cit., p. 45.

⁵³ BERGER. Op. cit., p. 31.

Penso que, se tais mecanismos de normatização social, se os “outros significativos”, de certa maneira “falham” na socialização, essas “lacunas” não permanecem lacunas. Ao contrário, são preenchidas com outras significações, numa contraposição com os valores que se quer passar. Neste caso, é de se supor que existem na cultura, por mais ordenadora que seja, espaços para transgressões e até modificações da mesma. Às vezes, aqueles valores que o indivíduo “se apropria ativamente” nem sempre possuem para ele o significado original, o significado aprioristicamente dado. Melhor dizendo, o sentido é expropriado da norma, sem aparentemente burlá-la.

“O indivíduo é sempre, simultaneamente, ser particular e ser genérico”, escreveu Agnes Heller; sendo que “a dinâmica básica da particularidade individual humana é a satisfação dessas necessidades do ‘Eu’⁵⁴. É preciso averiguar até que ponto a cultura consegue saciar as necessidades individuais e verificar também se essas transformações individuais de significados não acabam por gerar novos valores sociais.

Peter Berger diz que o homem não é, mecanicamente, resultado da cultura, mas sim que ele “está” na cultura, produzindo-a e produzindo-se. Só que ele considera as vontades, desejos e ações individuais, ou seja, aquilo que não é reconhecido coletivamente, como meros devaneios que, ou se mantêm simples devaneios quando não revelados ou, se explicitados publicamente, agem para desagregar socialmente o indivíduo, a tal ponto que este passaria a viver uma irrealidade que não poderia suportar.

Para Berger, o máximo que o ser humano consegue é “estar” na cultura. É pouco. Além de “estar” na cultura o indivíduo pode “colocar-se” na cultura. Pois “estar” na cultura sugere uma supremacia desta sobre o indivíduo. Melhor dizendo, pressupõe que a cultura possua o poder de manipular vontades individuais, de fazê-las desaparecer e de substituí-las por vontades coletivas. A cultura não é esse Leviatã que lança seus tentáculos e enrosca os indivíduos engolindo-os, como vítimas; também não é um deus onisciente que contém em si todas as ações e sentimentos e expressões humanas. Enfim, a cultura *não é* o indivíduo. Cultura e indivíduo constroem-se mutuamente numa complementaridade interativa. Daí que o indivíduo, além de *estar* (natural/passivo) participando da cultura, pode também *colocar-se* (cultural/ativo) interferindo nela.

⁵⁴ HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p.20.

No entanto, não há, em Berger essa possibilidade, esse entremeio, tão bem captado por Michel de Certeau.

Em Certeau,⁵⁵ a ação voluntária do indivíduo não age só em conformidade com as normas e nem é esmagada por elas. A vontade é brincalhona e as práticas são vagabundas, ensina. Ou, em outras palavras, manipulando a norma, os indivíduos *superam* a cultura.

Denominando “consumidores” às pessoas comuns, Certeau imprime a elas uma autonomia, não tanto em relação aos objetos culturais a serem adquiridos, mas, principalmente, no uso que farão deles.

Os consumidores se tornam migrantes. O sistema onde circulam é demasiadamente amplo para fixá-los em alguma parte, mas demasiadamente regulamentado para que possam escapar dele e exilar-se alhures.⁵⁶

O depoimento de Joana Soiber demonstra a capacidade criativa na elaboração de “táticas” que, ao mesmo tempo em que transgride, mantém a norma.

Uma vez tinha Santas Missões aqui no Morro do Gato, na Capela de São Pio X. Ali o missionário chamava as moças para fazer uma jura. Neste juramento nós tínhamos que jurar que nós não íamos mais dançar, porque dançar era pecado.

Aí nós nos reunimos, umas quatro moças, para ver o que nós iríamos fazer. A Irma do tio Fernando perguntou: “Joana o que é que nós vamos fazer”? Eu disse: “é claro que nós vamos dançar! Nós não vamos a um casamento para ficar no canto, sem dançar. Sem dançar a gente não consegue nem um namorado para casar”.

Então nós combinamos e, quando nós estávamos ajoelhadas na frente de Nossa Senhora Aparecida, quando o missionário disse: “eu juro que não vou mais dançar”, no nosso coração a gente dizia: “eu juro que vou dançar; eu não juro que eu não vou mais dançar”. Jurava pelo contrário. Só que isso nós fazíamos em silêncio, porque não podíamos manifestar.⁵⁷

⁵⁵ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

⁵⁶ CERTEAU. Op. cit., p. 104.

⁵⁷ SOIBER, Joana. Entrevista. São Ludgero, 15 de julho de 1996. Arquivo da Autora.

No mercado de bens culturais à disposição de uma sociedade, para Certeau, os produtos oferecidos assumem menor importância do que o uso que “consumidores astutos” farão deles. Nas palavras de Joana Soiber, assim como em outros depoimentos, as normas impostas dificilmente são subjetivadas ao ponto de sacrificar a total liberdade interior das pessoas, mesmo numa sociedade tão declaradamente normatizada quanto a de São Ludgero. Dito de outra forma, o alcance da norma esbarra em práticas não conformistas que deslocam o seu sentido prévio ao ponto de tornar a vida mais agradável que o conjunto de regulamentos que a disciplinam. Essas manifestações podem ser efetuadas através de “táticas” que incluem o silenciamento, o não dito, o subentendido e o mal-entendido, convertidas, ainda que camufladas, em minúsculas resistências invisíveis para o olhar menos aguçado.

É preciso observar que as resistências, mesmo as menores, são demonstrações da não-interiorização da norma, e que o mundo objetivado não consegue ser subjetivado na consciência de todos os participantes e que haverá sempre os que se recusam a aceitá-la integralmente. Daí ser preciso sanções visando o retorno ao sentido original, como será demonstrado mais adiante.

Porém, é necessário não perder de vista a real possibilidade de interiorização de valores sociais, e nem menosprezar a capacidade de imposição e legitimação das normas. Não considerar isso é ignorar as diferenças individuais; mas é também não levar em conta a força que certos padrões de comportamentos alcançam na ordem social.

Paulina Brüning, discorrendo acerca da Congregação Mariana em São Ludgero, relatou o seguinte:

O meu irmão mais velho, Guilherme, gostava muito de uma moça, Verônica Locks. Ela era congregada. Eles se gostavam muito. Começaram a namorar, mas os pais dela não deixaram a filha casar com

ele porque ele não era mariano. Os marianos deviam casar só com marianos. Era tudo no duro, certinho.⁵⁸

Julgo ser possível buscar respostas às questões formuladas neste trabalho em mais de uma teoria. A fidelidade a um só referencial geralmente leva à distorção do material empírico, quando não à supressão de parte desse material. A realidade cultural é mais complexa que qualquer teoria sobre ela, conforme observou Max Weber.

Surgem constantemente problemas culturais sempre novos e revestidos de novas cores, que não deixam de agitar os humanos, de sorte que permanece flutuante a esfera do que, no fluxo infinito do singular, adquire para nós significação e importância e se torna uma individualidade histórica. Variam igualmente as relações intelectuais sob as quais os encaramos e os tomamos cientificamente. As ciências da cultura permanecerão, por conseguinte, variáveis num futuro indeterminado, enquanto uma espécie de estupor chinês do espírito não vier desabituar os homens de formular indagações à vida sempre inesgotável. Um sistema da cultura que fixasse sistematicamente, definitivamente, e de modo objetivamente válido, as questões e os domínios de que deve tratar seria um absurdo em si mesmo.⁵⁹

Com referência ao objeto aqui estudado, e pelas memórias daqueles que viveram a história de São Ludgero, compreende-se como a religião católica conseguiu plasmar uma sociedade regulada pelo poder sacral. Certamente, quando menciono “uma” sociedade, refiro-me especificamente ao meu tema de análise, sem a intenção de caracterizá-lo como único. Estudos já realizados em outras comunidades de imigrantes europeus mostram muitas semelhanças entre aquelas e este caso. Entre esses trabalhos, cito o realizado por Luís De Boni e Rovílio Costa, sobre comunidades rurais de imigração italiana no Rio Grande do Sul. E aqui me aproprio desses autores, não apenas para demonstrar tais semelhanças, mas principalmente para melhor revelar acerca da comunidade por mim estudada. Afirmam esses autores que:

⁵⁸ BRÜNING, Paulina. Entrevista. São Ludgero, 19 de fevereiro de 1997. Arquivo da Autora.

⁵⁹ WEBER, Max. *Essais sur la théorie de la science*. Apud FREUND, Julien. *A sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária. 1987, p. 44-45.

Embora na teoria e nas aparências seja possível fazer uma distinção entre o sagrado e o profano, como modelos, segundo os quais o agir do indivíduo se deixa pautar, e embora certos valores sociais pareçam, à primeira vista, não sacrais, contudo, o mundo de normas e valores profanos precisa legitimar-se continuamente pelas normas e valores do sagrado, visto que este é, de fato, o único sistema de referência da sociedade. (...) As normas regulamentadoras e legitimadoras da sociedade encerram em si um caráter sagrado: o que a religião considera como pecado é condenado também pela sociedade.⁶⁰

1.3 Cristandade, imaginário e sobrevivência

Localizados em São Ludgero no final do século XIX, esquecidos pelo poder público e isolados geograficamente, esses colonos defrontaram-se com a tarefa de “construir um mundo” para habitar, que desse conta da sobrevivência física, que pudesse comportar seus valores socioculturais e que lhes garantisse a salvação de suas almas.

As dificuldades encontradas inicialmente foram intensas. No que se refere à subsistência, a topografia montanhosa continuava a desafiar a possibilidade de locomoção e a capacidade de manejo do solo, que apesar das técnicas de cultivo pouco apropriadas, rendia excedentes. Mas a inexistência de estradas emperrava a comercialização de seus produtos.

Aloisio Schlickmann, ludgerense de 73 anos, afirma que seu pai e sua avó costumavam lembrar as dificuldades iniciais relatando sempre o transtorno que constituía a comercialização de suas mercadorias, que eram levadas até Tubarão, cerca de 40 quilômetros de distância, em “broacas” – espécie de cargueiros transportados em

⁶⁰ DE BONI, Luís Alberto e COSTA, Rovilio. *Os italianos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDUCS; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul/Correio Riograndense, 1984, p. 122-123.

lombos de cavalos –, atravessando os morros pelas picadas feitas pelos próprios colonos. Esses, nas primeiras décadas, raramente negociavam com moeda, preferindo o escambo; o que é compreensível, visto que a falta de estabelecimentos comerciais locais impossibilitavam o uso intensivo do dinheiro e este reduzia-se, basicamente, a duas finalidades: pagamento dos impostos das terras e, eventualmente, despesas com remédios e hospital.⁶¹

Vários anos depois, começaram a estabelecer trocas com comerciantes de Laguna. Tais comerciantes vinham de Laguna em canoas subindo o rio Tubarão. Ao encontro deles iam os agricultores em seus cavalos e mulas. As trocas eram efetuadas em Gravatal. Os colonos trocavam, entre outros, feijão, milho, banha de porco e toucinho por café, sal e querosene, este último extremamente necessário para eles, por se constituir na única forma de iluminação doméstica existente.

A falta de estradas agudizava ainda mais a vida dessas pessoas em situações de doenças graves, como no caso da febre tifóide, gripes fortes, apendicites, partos difíceis, ou ainda em acidentes, como picadas de cobras. Segundo Aloísio Schlickmann, “era um trabalho imenso para chegar ao hospital em Tubarão. Levavam o doente em uma maca carregada por quatro homens a pé. Uma turma grande ia junto para se revezar no transporte”.⁶²

Devido às agruras do transporte e à pobreza dos colonos, tentava-se sempre curar o doente com medicamentos caseiros, o que em muitos casos não resultava em êxito e o tempo de espera da cura às vezes era fatal.

⁶¹ SCHLICKMANN, Aloísio. Entrevista. (A/A).

⁶² SCHLUCKMANN, Aloísio. Entrevista. (A/A).

Ainda, a inexistência de estradas contribuiu, por muito tempo, para fixar os habitantes de São Ludgero num universo bastante reduzido, agindo como fator impeditivo para o estabelecimento de contatos com outras localidades, com outras etnias e outras culturas. No caso das mulheres e crianças, seus espaços de locomoção se davam somente entre a sua casa e a dos vizinhos mais próximos, a igreja e a escola, ignorando o que havia além deste horizonte.

É comum escutar relatos de que, nas primeiras décadas da colonização, os habitantes de São Ludgero viviam com medo. Temiam-se as matas, principalmente pelo que elas continham: feras, cobras, índios, frutos venenosos, bandidos e barulhos estranhos.

Não cabe discutir aqui a veracidade da existência de tudo isso de terrível das matas. É possível que, em alguns aspectos, esse medo estivesse mais relacionado com o desconhecido e, talvez, com as estórias fantásticas que vieram povoar o imaginário desses indivíduos. Pelo menos no que se refere aos frutos venenosos, (pavor das mães quando filhos adolescentes iam caçar nas matas), a maioria deles hoje são comestíveis, exceto por algumas pessoas mais idosas do local.

Quanto às cobras, a julgar pela quantidade delas ainda encontrada nas roças e, às vezes até nos quintais das casas, e se se considerar o número de agricultores locais atingidos por suas picadas, há que se crer que as cobras representavam um perigo bem real e constante.

O senhor Jacó Brüning, de 89 anos, inclui pacificamente as cobras nas lembranças de sua infância:

Sabe, tinha muitos bichos. Cobra. Nós íamos levar café para a roça e tinha cobra. Chegava em casa e tinha outra deitada na cozinha chupando leite.

Pergunta: Que bicho que estava chupando leite na cozinha?

Resposta: Cobra. Cobra chupa leite. Não sabia?⁶³

No que concerne aos índios, precisamente em São Ludgero, não houve, pelo que pude apurar, grandes confrontos diretos com os novos habitantes; e os contatos mais próximos entre essas duas culturas – além de alguns furtos de ferramentas, animais domésticos e alimentos atribuídos aos índios – resumem-se aos instrumentos de pedras, como flechas e machadinhas, achados quando se arava a terra para o plantio.

Essa afirmação não leva em si nenhuma conotação de que os colonos não foram intrusos, e que não houve uma expulsão dos índios pelos colonos daquela região. Ao contrário. Ao terem seus espaços invadidos, vendo suas florestas serem derrubadas e tendo que disputar seu alimento com os brancos homens caçadores, os proprietários naturais lentamente foram recuando em direção à serra. Atitude pacifista que não foi suficiente, pois na medida em que foram chegando mais colonos europeus, nem o espaço limitado das costas da serra foi-lhes poupado. Não tendo mais para onde recuar, começaram a reagir aos intrusos que avançavam confiscando seus espaços e lhes tirando a possibilidade de sobrevivência.

Dos índios que habitavam o sopé da serra, restam hoje as narrativas de uma tragédia sem culpa, de assassinatos sem responsáveis, de lutas sangrentas e desiguais ocorridas nos confins das matas, relatadas pelos velhos e perpetuadas por alguns autores que escreveram sobre os índios da região sul do Estado, somente quando lhes interessava ressaltar a bravura, a solidariedade entre os pares e a astúcia do imigrante europeu.

⁶³ BRÜNING, Jacó. Entrevista. São Ludgero, 19 de fevereiro de 1997. Arquivo da Autora.

A propósito, é muito discutível essa “bravura” imanente do imigrante, principalmente com relação aos índios. Seria mais lícito falar numa imanência do medo. O temor e não a coragem era o que movia suas ações, que podiam ser sensatas, como quando, por medo de serem atacados ou furtados, desenvolveram atitudes de convivência pacífica, entre as quais o hábito de colocar alimentos em determinado local de sua propriedade para os índios apanharem durante a noite. E, por medo de serem envenenados que os colonos não consumiam os alimentos que os aborígenes deixavam no local em troca. O medo dos índios e das feras foi um fator contribuinte para a prática do desmatamento de grandes áreas ao redor das casas. O mesmo medo motivava as restrições dos espaços de movimentação de mulheres e crianças e, entre os homens, a preferência por andarem acompanhados.

Sobretudo é saudável perguntar se bravura e bugreiro podem coexistir sem que um elimine o outro, pois a recorrência aos serviços de homens especializados em assassinar índios pressupõe uma falta de coragem à maioria dos colonos, principalmente entre aqueles que lançaram mão de tais práticas para repelir ataques ou eliminar a população indígena de suas terras.

Não se trata agora de imprimir culpas ou responsabilidades sobre o colono alemão ou italiano nesta disputa pela sobrevivência. O que questiono é a tendência de tais autores de utilizarem-se dos índios para ressaltar os valores positivos do homem branco. Se é possível atribuir bravura e solidariedade ao imigrante europeu e seus descendentes nas lutas contra os indígenas, é possível da mesma forma ressaltar valores idênticos a estes últimos, já que, colonos e índios, lutavam entre si com o mesmo objetivo: a continuidade da vida.

No imaginário dos mais velhos, o lobisomem era motivo de preocupação constante. O lobisomem aparecia de noite nas beiradas dos caminhos, ora sob a forma de cachorro, ora de porco, assustando o viajante. Os colonos defendiam-se atirando nele com balas de prata bentas, a única maneira de atingir o lobisomem.

“Na época era muito comentado, muito comentado mesmo! Era assunto após a missa, em rodinhas: fulano de tal viu o lobisomem. Ainda no meu tempo de guri, era incrível o que eles comentavam de lobisomem”,⁶⁴ conta Aloísio Schlickmann, sendo que seu “tempo de guri”, situa-se no final da década de 20 e início da de 30.

Na região, a crença na existência do lobisomem e o medo decorrente dessa crença não era atributo somente dos habitantes de São Ludgero ou das comunidades formadas por imigrantes alemães. Ao contrário, fazia parte também do imaginário das colônias italianas. O Monsenhor Quinto Davide Baldessar, escrevendo sobre a colonização de Urussanga e Nova Veneza, próximas a São Ludgero, discorre sobre o medo que a figura do lobisomem infligia em crianças e adultos, “principalmente quando eram obrigados a viajar ou percorrer florestas em horas adiantadas da noite”.⁶⁵ Afirma esse autor, que lobisomem, almas penadas, e outras aparições eram assuntos do cotidiano. Os locais preferidos dessas aparições eram as “picadas sombrias, os varadouros pantanosos, os vaus e os remansos dos rios”.⁶⁶ No entanto, havia uma diferença entre essas aparições: o lobisomem era o único que além de assustar, atacava as pessoas.

⁶⁴ SCHLICKMANN, Aloísio. Entrevista. (A/A).

⁶⁵ BALDESSAR, Quinto Davide. *Imigrantes: sua história, costumes e tradições no processo de colonização do sul do Estado de Santa Catarina*. Urussanga: Ed. do Autor, 1991, p. 112.

⁶⁶ BALDESSAR. Op. cit., p. 114.

Contava-se que nas noites escuras, nos caminhos que cortavam as matas, vinha o lobisomem e saltava na garupa do cavalo para agarrar o cavaleiro. A solução neste caso seria dar rédeas ao cavalo em disparada total até fazer o lobisomem cair.⁶⁷

O lobisomem era uma pessoa comum que de noite, sem saber, transformava-se neste monstro perigoso. Porém, o que designava a possibilidade de um indivíduo “virar” lobisomem era uma fatalidade de nascimento. Quando numa família nasciam sete crianças do sexo masculino consecutivamente, um deles seria lobisomem. A dificuldade estava em designar qual deles o era, porque se a crença sobre a origem do lobisomem satisfazia o grupo, o mesmo não se dava com relação a quem cabia carregar a maldição. Havia os que afirmavam que era o filho mais velho, outros que diziam que era o mais novo, e outros ainda afirmavam ser o filho do meio; por fim, existia sempre a possibilidade de ser qualquer um dos sete. Considerando-se as famílias numerosas, cujas proles oscilavam geralmente entre nove e quinze filhos, as comunidades sempre geravam várias possibilidades de recriar e perpetuar seu imaginário e o medo decorrente. Inclusive, tanto na família do Sr. Aloisio Schlickmann, em São Ludgero, quanto na do Monsenhor Quinto Baldessar, em Urussanga, houve sete partos consecutivos de meninos. E nas memórias de ambos, uma questão que os afligia quando crianças: “serei eu?”⁶⁸

As mães de tais proles viviam um constante desassossego. Um de seus filhos poderia ser um lobisomem, e o que é pior, sem o saber, já que o indivíduo que sofresse esse mal não tinha consciência do que fazia durante a noite, embora o que de ruim pudesse acontecer quando metamorfoseado de fera seria transportado para a sua vida comum. Logo, poderia ser caçado, ferido ou até mesmo morto, dado que algumas

⁶⁷ BALDESSAR. Op. cit., p. 114.

⁶⁸ SCHLICKMANN, Aloísio. Entrevista. (A/A).
BALDESSAR, Quinto Davide. Op. cit. p. 13-14.

peças que já tinham presenciado ou sofrido o assédio do lobisomem se precaviam com as ditas balas bantas, “a única forma de acabar com o lobisomem”,⁶⁹ na versão aceita pela comunidade de São Ludgero.

À perspectiva de ter um filho ferido ou morto por conta de uma maldição, juntava-se o estigma de ter gerado um ser incomum, perigoso e incontrolável. E é certo que sempre que existissem boatos de novos ataques de lobisomem, havia também especulações sobre quem seria, trazendo à tona uma publicidade negativa de sua família para o contexto grupal.

Cabia aos padres afastar os temores dessas mães, que a eles recorriam aflitas, como no caso da Senhora Gertrudes Schlickmann, mãe do Senhor Aloisio, a quem o padre missionário afirmou que “não acreditasse nisso, porque isso eram lendas caboclas, dos açorianos, que isso não existia e que não precisava se preocupar”.⁷⁰

A iniciativa tomada pela Senhora Gertrudes Schlickmann de buscar sossego no aconselhamento do padre denota a profunda convicção na existência do lobisomem, impossível de compreendê-la se não se considerar um medo atávico que acompanhou por séculos os povos rurais da Europa central. Ignorar isso, como fez o missionário, imprimindo-lhe um caráter de aprendizado recente, poderia ser entendido como uma tentativa de extirpar do imaginário dos habitantes de São Ludgero uma força caótica capaz de abalar o projeto de *nomização* que a Igreja Católica vinha desenvolvendo para as comunidades de imigrantes europeus no sul do Brasil.

Mas esta interpretação não consegue dar conta da atitude mantida pelos padres Frederico Tombrock e Huberto Ohters – respectivamente pároco e coadjutor da

⁶⁹ SOIBER, Antônio. Entrevista. São Ludgero, 17 de julho de 1996. Arquivo da Autora.

⁷⁰ SCHLICKMANN, Aloísio. Entrevista. (A/A).

paróquia de São Ludgero naquela época. Apesar de se esquivar do assunto, benziam as balas - que preferencialmente deveriam ser de prata – e ao devolvê-las aos donos, os aconselhavam a que, em caso de avistar ou ser atacado pelo lobisomem, mirassem para que o tiro atingisse as pernas da fera, para evitar a morte de um membro da paróquia.⁷¹

Entre outras tentativas de acabar com o lobisomem, a mais famosa envolveu as famílias Hobold (Belim), Eing e Wessler e foi contada pela maioria dos depoentes, com algumas variações nos detalhes.

A reconstrução possível deste acontecimento mostra que, na década de 30, os amigos Jacó Eing e Bernardo Belim – este último membro de uma família com os atributos de carregar a maldição – namoravam duas moças de uma mesma casa. Comumente aos domingos à tarde iam visitá-las e retornavam à noitinha, percorrendo alguns quilômetros a cavalo.

Num desses domingos, Bernardo Belim deixou a casa da namorada, sendo que algum tempo depois Jacó Eing fez o mesmo. Já era escuro quando, ao passar por uma estrada em meio à mata virgem, o cavalo de Jacó se assustou, recusando-se a continuar. Foi aí que Jacó viu a fera saindo de dentro do mato em direção a ele, tentando montar em seu cavalo. Fazendo disparar a montaria, Jacó cavalgou por algum tempo com o lobisomem agarrado à sua cintura. Na tentativa de derrubá-lo, ambos caíram ao chão e enquanto o monstro tentava fugir para a mata, Jacó tentava sacar a arma que carregava consigo, conseguindo atirar na perna da fera.

A notícia espalhou-se, ficando ainda mais verídica quando, dias depois, Bernardo Belim apareceu com a perna enfaixada.

⁷¹ SOIBER, Joana. Entrevista. (A/A).

NIEHUES, Valdete Daufemback. Entrevista. Joinville, 21 de outubro de 1996. Arquivo da Autora.

Quando chega a esta altura da narrativa, alguns depoentes afirmam não ser Bernardo e sim seu irmão João, o mais novo entre os sete irmãos, portanto mais propício à maldição.

Como Bernardo/João negasse sua participação neste episódio, e porque algum tempo antes, num outro ataque, foi a vez de Teodoro Wessler “dar carona” ao lobisomem, os irmãos Wessler capitaneados por Teodoro, foram a Orleans, onde possuía uma botica um tal “Sabiá”, saber deste sobre o incidente. O farmacêutico assegurou que na noite do dito domingo atendeu um Belim – não sabia distinguir qual – que o procurou para a extração de uma bala de prata encravada pouco acima do pé.

A partir desta data iniciou-se uma rivalidade entre os Wessler e os Belim, que perdurou por vários anos.⁷²

Os padres Tombrock e Ohters tentavam ignorar os debates em torno desse assunto, embora fossem constantemente instados a se manifestarem. Nessas ocasiões, o primeiro dizia: “tudo o que tem nome existe”. Significativamente, Ohters completava: “na Alemanha tinha lobisomem. Aqui, não sei”.⁷³

A iniciativa dos moradores de São Ludgero de comumente buscar conselho ou aval dos padres nas resoluções dos problemas e dúvidas pessoais ou comunitários, transportando realidades cotidianas para o foro da Igreja, integra aquilo que Luís De Boni e Rovílio Costa⁷⁴ chamam de “cosmovisão sacral”, existente nas comunidades rurais de imigração européia, cujo mundo “girava ao redor da religião, dando mesmo a

⁷² BRÜNING, Paulina. Entrevista. (A/A).

BRÜNING, Jacó. Entrevista. (A/A)

DAUFENBACH, Alfredo. Entrevista. São Ludgero, 21 de fevereiro de 1997. Arquivo da Autora.

SOIBER, Antônio. Entrevista. (A/A).

⁷³ DAUFENBACH, Alfredo. Entrevista. (A/A).

⁷⁴ De Boni e Costa se referem às comunidades de imigração italiana no Rio Grande do Sul. Admitem, no entanto, que esta abordagem pode ser aplicada às comunidades rurais de imigração européia em geral.

impressão de que, fora dela, não havia outra forma de vida social”, em que “os valores e normas do que chamaríamos de vida profana passam pelo crivo da aprovação religiosa”.⁷⁵

Mas esta necessidade do referendo clerical, assim como o sentido oracular das respostas dadas pelos padres, pode ser reveladora da eficácia do projeto político que a Igreja Católica vinha desenvolvendo há tempos para as colônias de imigrantes. Projeto que deve ser inserido no contexto já anteriormente referido: o da restauração católica de inspiração conservadora romântica.

⁷⁵ DE BONI e COSTA. Op. Cit., p. 125.

Capítulo 2: Religião e cotidiano: normas e reinvenções

Eni Orlandi definiu o discurso religioso católico como um discurso autoritário, onde não há reversibilidade de fato. Porém, para a autora, a condição para que haja discurso é a possibilidade de reversibilidade. Então, para manter-se enquanto discurso, cria-se a ilusão de reversibilidade.⁷⁶

Diríamos que essa ilusão pode ter duas direções: de cima para baixo, isto é, Deus partilha com os homens suas propriedades; de baixo para cima, ou seja, o homem se alça até Deus. Essas são as formas de ultrapassagem.⁷⁷

Com relação à primeira forma de ilusão - de cima para baixo - Eni Orlandi define o discurso religioso como “aquele em que fala a voz de Deus: a voz do padre (...) é a voz de Deus”.⁷⁸ E neste caso,

locutor (o Sujeito, Deus) e ouvintes (os sujeitos, homens) pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetadas por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal. O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo, mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Na desigualdade, Deus domina os homens.⁷⁹

Durante várias décadas não houve em São Ludgero outra autoridade senão a eclesiástica. Foi o padre que tornou possível a construção da igreja, do colégio, do seminário e do convento, cabendo a ele a contratação dos professores e orientadores desses estabelecimentos. Também o padre tomou a iniciativa de escolher e nomear

⁷⁶ ORLANDI. Op. cit., p. 238-239.

⁷⁷ ORLANDI. Op. cit., p. 251.

⁷⁸ ORLANDI. Op. cit., p. 242-243.

⁷⁹ ORLANDI. Op. cit., p. 243.

membros da comunidade para atuar como uma espécie de delegados, cuja missão era encaminhar as reclamações recebidas para quem o nomeou. O Padre, além de deter o poder sacral, de julgar os erros espirituais, julgava também os de ordem temporal.

Colocada desta maneira, pode-se detectar uma certa “confusão” na delimitação entre o secular e o sagrado, melhor dizendo, um entrelaçamento de valores dessas duas ordens. Dada a não definição clara entre pecado e crime, o desnivelamento existente entre direito divino e direito dos homens, a preponderância do primeiro levou à percepção de um mundo sacral que abrangia as rotinas mais comuns.

“Aqui tudo era pecado. Só não era pecado trabalhar, rezar, respeitar e falar bem dos outros”,⁸⁰ comenta Paulina Brüning, de 78 anos. Algo parecido afirma João Kestring, de 72 anos, que por várias décadas foi professor primário. “Naquele tempo, quase tudo era pecado, e o que não era pecado era obrigatório”. Solicitado a fazer uma definição melhor entre o proibido e o obrigatório, ele diz de pronto:

Era obrigatório trabalhar, rezar, respeitar os dez mandamentos. Era pecado ter preguiça, blasfemar... enfim, tudo o que contrariava os mandamentos, além de outras coisas como beijar a namorada ... até tomar banho era meio pecado. Dizem que os velhos daqui tomavam três banhos na vida: quando nasciam, quando casavam e quando morriam.⁸¹

Joana Soiber, de 55 anos, conta que

se por acaso tivesse uma vaca se louqueando (no cio), a gente tinha que virar para o lado, sair de perto. Porque se a gente visse um touro e uma vaca fazendo ..., ah! já tinha que confessar para o padre “cometi má ação”. Elza, tudo o que tu pode imaginar era pecado. Para tomar banho no rio, só se fosse de vestido, no meio do mato, que ninguém visse.⁸²

⁸⁰ BRÜNING, Paulina. Entrevista. (A/A).

⁸¹ KESTRING, João. Entrevista. São Ludgero, 19 de fevereiro de 1996. Arquivo da Autora.

⁸² SOIBER, Joana. Entrevista. (A/A).

Havia, ao que parece, um cuidado maior com relação à sexualidade. Os pecados ligados a essa área eram considerados muito graves. Morrer com eles representava a condenação ao inferno.

Aloísio Schlickmann, falando da catequese recebida na infância, comenta assim a questão:

Nós tínhamos dez mandamentos. Mas o único mandamento que era dado para nós, a rigor, era o sexto mandamento: “não pecar contra a castidade”. Nós fomos mentalizados nisto e nos criamos nisto. Se nós vissemos uma criança nua, simplesmente para nós era um pecado mortal; tinha que confessar. Nós procurávamos confessar o quanto antes, porque estava em pecado mortal e se morresse ia para o inferno. A educação foi essa para nós. E ainda, principalmente se fosse uma menina, era dez vezes pior. Porque o padre perguntava no confessional: “fizeram pecado contra a castidade, com quem: foi com menina ou com rapaz?”⁸³

Em São Ludgero o projeto político da Igreja, de imposição de um modelo de mundo, foi vitorioso.

Por mais de meio século, a comunidade de São Ludgero manteve um cotidiano de religiosidade e moralidade rigorosas, estabelecendo poucos espaços para atividades profanas. Não estou afirmando que neste período os habitantes de São Ludgero se mantivessem como num grande mosteiro em sublime contemplação divina. Não é isso. A questão é antes o contrário. Vivendo uma realidade secular, estes indivíduos eram regulados e regulavam-se uns aos outros através de ditames religiosos rígidos, imprimindo significados de moral religiosa aos empreendimentos diários, por mais corriqueiros que fossem.

Reportando-me a Peter Berger,

o indivíduo é socializado para ser uma determinada pessoa e habitar um determinado mundo. A identidade subjetiva e a realidade subjetiva são produzidas na mesma dialética entre o indivíduo e aqueles outros significativos que estão encarregados de sua socialização. É possível

⁸³ SCHLICKMANN, Aloísio. Entrevista. (A/A).

resumir a formação dialética da identidade pela afirmação de que o indivíduo se torna aquilo que os outros o consideram quando tratam com ele. Pode-se acrescentar que o indivíduo se apropria do mundo em conversação com os outros e, além disso, que tanto a identidade como o mundo permanecem reais para ele enquanto ele continua a conversação.⁸⁴

Por ter nascido em São Ludgero e lá vivido a infância e parte da adolescência, por ter apreendido um mundo tão linearmente ordenado (“para cima fica o céu e as belezas do paraíso, do descanso e felicidade eternos; para baixo fica o inferno, a queda, a danação, a dor e o sofrimento eternos”, repetiam incessantemente para as crianças o professor, a freira catequista, o padre e as tias), não foi sem sobressaltos que aprendi outras realidades. Percebi de início que teria que conviver e assimilar novos referenciais espaciais. Que além do “para cima e para baixo”, nesta nova sociedade (nova para mim) importava mais o que existia “para frente, para trás e para os lados”. Não havia certezas tão claras, nem obrigações tão impostas, nem verdades tão prontas. O que existia com relação ao transcendente era uma esperança vaga de um Deus distante e, por incrível, muito benevolente.

Foram muitos os estranhamentos. Primeiro, com relação à “cidade grande”, no que se refere à falta de regulamentos que normatizassem os comportamentos e com as múltiplas possibilidades de crenças religiosas e ainda com a visível ascensão do indivíduo frente a um aparente descrédito na onipotência divina, por mim assim interpretado.

Após ter assimilado o modo de se mover na “cidade já não tão grande”, aflorou-me o estranhamento sobre o modo de vida da comunidade de São Ludgero.

No entanto, com o passar dos anos, quando tudo em São Ludgero parecia normatizado e perene, um novo estranhamento. Comecei a perceber que se realizavam

⁸⁴ BERGER. Op. cit., p. 29.

ali profundas mudanças de comportamentos, e a cada nova visita àquela comunidade acreditava estar observando uma aproximação do modo de vida de sua população com o da população de Florianópolis.

A meta progressista do governo do Estado fez com que no final da década de 70 a quase totalidade dos moradores do município possuíssem instalações elétricas em suas casas, e sob lema: “Santa Catarina: governar é encurtar distâncias”, construiu estrada asfáltica ligando o sul do Estado ao planalto serrano, cortando a cidade de São Ludgero ao meio. Posteriormente, um projeto piloto de telefonia rural proporcionou aos agricultores um meio rápido de comunicação e agilização dos negócios.

Juntamente com essas facilidades, houve mudanças nas formas de produção agrícola. As terras, que sempre foram minifúndios, tornaram-se escassas já no final dos anos 60. Por conta disso, na década de 70 muitos jovens deixaram o campo e foram trabalhar nas indústrias de Joinville e Blumenau. Seguiram-se núcleos familiares inteiros. No entanto, os que ficaram começaram a adaptar as exigências de grandes famílias à pouca terra disponível. E uma boa parcela deles trocou a lavoura por granjas de aves e suínos, mais adequados aos pequenos espaços e com rendimento econômico superior. Outros preferiram abandonar as culturas anuais, como fumo, mandioca, feijão e milho por plantações de ciclo mais rápido como verduras e legumes. Ainda, os que optaram pelo gado leiteiro, escolheram matrizes de boa raça e aprenderam o sistema de silagem e preparo de rações que dispensassem as grandes pastagens.

Porém estas mudanças não devem ser entendidas fora do seu contexto histórico e político. Reinaldo Lindolfo Lohn⁸⁵ em seu trabalho sobre a Extensão Rural em Santa

⁸⁵ LOHN, Reinaldo Lindolfo. *Campos do atraso, campos modernos: discurso da Extensão Rural em Santa Catarina (1956-1975)*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 1997, p. 1-15.

Catarina enfatizou que o processo de modernização ocorrida no campo neste período respondia à iniciativa do Estado na tentativa de conformar o agricultor às relações de trabalho capitalistas que adentravam o interior catarinense. O agricultor com suas práticas de trabalho “atrasadas” dificultava o desenvolvimento e a modernização do capitalismo. A partir daí, o governo organiza toda uma estrutura visando implementar novas técnicas de trabalho e produção agrícola para incorporar o agricultor à sociedade de mercado, tornando-o, inclusive, consumidor dos produtos industriais.

O que se pode perceber de resultado dessa revolução técnica entre os agricultores de São Ludgero foi, de um lado, o aparecimento de agricultores entusiastas que se harmonizaram às exigências do mercado – tanto como produtores quanto como consumidores – e modificaram seus hábitos e comportamentos para atender a essas exigências. Mas, como observou Reinaldo Lohn, o processo de modernização foi excludente por não realizar transformação na estrutura agrária e por não conceder seus benefícios a todos os agricultores. Daí, a segunda face desse processo, bastante visível em São Ludgero, é a presença de uma categoria de agricultores que empobrece a cada dia em virtude das relações de exploração e dependência que se instalaram entre estes agricultores pobres e os que se modernizaram.

Explicitando melhor, no que concerne aos financiamentos, continua existindo a exclusão dos agricultores mais pobres. Estes, por não possuírem a mecanização necessária nem a condição financeira para contratar empregados, conseguem um volume de produção sempre menor. E na troca de trabalho entre ambos, o agricultor pobre é lesado invariavelmente; ou seja, o preço que o agricultor modernizado cobra para arar com seu trator durante duas horas o campo de um vizinho corresponde a um ou mais dias de trabalho manual deste na propriedade daquele. Ainda, o agricultor modernizado,

por possuir os meios de transporte, além de poder lançar no mercado a própria produção, atua também como atravessador dos produtos dos vizinhos pobres, o que lhe possibilita fixar e manipular preços.

Por fim, uma nova prática de “cooperação” começa aos poucos a se instalar entre os agricultores modernizados e os pobres: como estes últimos não possuem crédito junto aos órgãos estatais responsáveis pelos financiamentos, o agricultor modernizado solicita tal financiamento, adquire o bem, geralmente um trator ou caminhão, e repassa-o através de um refinanciamento, via contrato informal, para o agricultor despossuído de crédito. Em troca de tal “favor”, o agricultor modernizado cobra do agricultor pobre uma taxa de juros em torno de 50 a 60% maior que aquela fixada pelo órgão estatal financiador.

Devida as questões aqui levantadas, pode-se afirmar que as modificações produzidas pelo processo de modernização no campo atingiram não só os que se lançaram em tal processo, mas também os que foram alijados dele.

As mudanças em São Ludgero não ficaram restritas ao campo. A partir dos anos 70, no núcleo citadino, pequenas e médias empresas industriais, principalmente do setor plástico, foram implantadas, modificando as relações de trabalho e atraindo um contingente migratório, principalmente do planalto catarinense e do Paraná, bem como uma parcela dos agricultores locais que, sem perspectivas no campo, tornaram-se assalariados.

São Ludgero conta atualmente com aproximadamente 7.200 habitantes; em torno de 4.000 na área urbana, e por conta do fenômeno da migração, possui uma taxa de crescimento populacional anual de 2.50%, uma das mais altas da região.⁸⁶

⁸⁶ Informação prestada pelo senhor Silvino Schlickmann - Secretário de Administração da Prefeitura Municipal de São Ludgero.

Paralelamente aos acontecimentos mencionados, no âmbito político desenvolvia-se uma disputa, iniciada nos anos 60, entre Padre José Kunz e alguns antigos aliados, que agora reivindicavam maior poder de decisão nos assuntos da paróquia e da comunidade em geral.

As lutas, que se acirraram na década de 70, nunca tiveram seus motivos declarados, ou seja, nunca assumiram o caráter de luta pelo poder político. Ao contrário, apareciam camufladas como meros pontos de vista agindo simultaneamente para o bem comum. Em 1986, vencido, o Padre José Kunz retirou-se da cidade na qual, desde 1957, desempenhava sua autoridade eclesiástica, num contexto em que o poder eclesiástico englobava o poder secular.

É possível vislumbrar aqui o início de uma transição de poder político, da esfera clerical para o novo empresariado que se formava. Porém, antes de uma explicação ensimesmada, esta observação procura perceber a “crise de credibilidade” por que passava o projeto de *nomização* em São Ludgero. O discurso religioso já não possuía mais a força necessária na normatização da realidade social.

É comum hoje os moradores do município atribuírem ao Padre José Kunz o motivo desta quebra de unidade entre os membros da paróquia. Alguns o acusam de “político interesseiro”, que se envolvia mais em assuntos condizentes à administração municipal do que propriamente da religião. Estes geralmente fazem parte do grupo que lutava, na época, contra o padre. Outros afirmam que o Padre José não tinha o “pulso” de seu antecessor, Monsenhor Tombrock e, portanto, não conseguia se impor enquanto autoridade. São os que se podem qualificar de “saudosistas”. Os mais jovens dizem que Padre José queria manter uma rigidez de valores “à moda antiga”. Estas interpretações, porém, não levam em consideração o processo de secularização decorrente da

“modernidade” implementada pelo Estado, bem como aspectos relativos a modificações de postura da Igreja Católica implantadas por João XXIII. Há ainda que se levar em conta as pessoas jovens que em meados de 60 saíram da cidade para estudar em centros maiores e que, em seus contatos, transportaram para a comunidade uma maneira mais “avançada” de comportamento social.

Enfim, o que tento dizer é que a chegada e ampliação de recursos tecnológicos – energia elétrica, telefonia –, as melhorias do sistema viário – asfaltamento –, o contato com outros “mundos” – proporcionado pela televisão, por aqueles que estudavam em cidades maiores e pela facilidade de locomoção –, começaram por abalar a estrutura de plausibilidade existente.

A realidade social, até então normatizada quase de maneira linear e unilateral, começou a ceder lugar a uma pluralização de normas acessíveis e disponíveis ao aprendizado. Lentamente, formou-se um mercado que expunha para o indivíduo a possibilidade de aquisição de novas condutas sociais e morais. As regras fixas de obrigatoriedade e proibição adquiriram elasticidade. De maneira imperceptível, o discurso religioso começou a fazer parte do rol das “mercadorias” existentes, tendo que disputar espaços com as demais.

É possível que o Padre José Kunz não possuísse o carisma do Monsenhor Tombrock. Mas, a não ser por mera elucubração mental, torna-se inútil perguntar se Tombrock conseguiria evitar o esfacelamento do projeto de cristandade, nos moldes existente até então, em São Ludgero. Lá, como em todos os lugares e em todas as épocas, a história foi aquilo que poderia ter sido, dentro das possibilidades existentes.

Antes do Padre José, a autoridade local foi exercida, de 1896 a 1957, pelo Monsenhor Friedrich Tombrock. É impossível tentar compreender o cotidiano daquela comunidade sem se referir à figura carismática desse homem. Como era o Monsenhor? Fiz esta pergunta a uma vintena de moradores do local com mais de 50 anos. As respostas obtidas variaram na forma, mas não no conteúdo. Os mais letrados disseram que ele “foi um patriarca, um verdadeiro patriarca”. Quase sem exceção referiram-se a ele como “patriarca”, ao passo que os menos dotados de erudição disseram basicamente que o monsenhor “era quem mandava em tudo: tudo o que ele dizia para fazer tinha que ser feito”.

Nascido em Roxel, na Westfália, em 14/04/1864, filho de um mestre ferreiro, o menino Fritz freqüentou a escola elementar naquela cidade. Após, cursou o ginásio no *Paulinum* de Münster. Depois disso serviu um ano no exército.⁸⁷ Segundo Padre José Kunz, citado por Dall’Alba, o jovem Friedrich alcançou no exército alemão o grau de suboficial e “sonhava com um dote de 5 mil marcos e uma bela moça para casar. Um dia teve uma desavença com um oficial superior. Desafiou-o para um duelo (...). Resultado: três dias de prisão a pão e água”.⁸⁸

Após este incidente, em 1888, Friedrich Tombrock trocou o exército pelo Instituto Borromeu de Münster, sendo ordenado sacerdote secular no dia 18/03/1893, precisamente num Domingo da Paixão.⁸⁹

Padre Friedrich era coadjutor paroquial em Kosfelg, quando no ano de 1894 o Padre Francisco Xavier Topp, em visita a sua terra natal, mandou publicar no jornal da diocese de Münster uma carta convidando mais padres a se transferirem para o Brasil, para dar conta do abandono espiritual em que se encontravam os colonos alemães destas terras.⁹⁰ Em 11/02/1895 Padre Tombrock embarcou em Hamburgo.

Em Santa Catarina, instalado em Brusque, exerceu a função de vigário, não adaptando-se, porém, àquela comunidade. A dificuldade de aceitação mútua entre ele e

⁸⁷ Arquivo Histórico e Eclesiástico de Santa Catarina. Cúria Metropolitana de Florianópolis. Pasta “Monsenhor Frederico Tombrock”.

⁸⁸ DALL’ALBA. Op. cit., p. 177.

⁸⁹ Arquivo Histórico e Eclesiástico de Santa Catarina. Cúria Metropolitana de Florianópolis. Pasta “Monsenhor Frederico Tombrock”.

⁹⁰ DALL’ALBA. Op. cit., p. 177.

seus paroquianos pode ser creditada, em grande medida, à sua personalidade. O depoimento do Padre José Locks, citado por Dall'Alba, pode ser a chave para se começar a conhecer um pouco dessa personagem singular.

Um tanto agressivo nos sermões, no púlpito chamava os bois pelo nome. Por isto foi expulso de Brusque, onde era vigário há um ano, desde sua chegada da Alemanha. (...) Filho de seu tempo, de uma Alemanha vencedora de quatro guerras, vinha animado de um grande entusiasmo pela pátria alemã, com conseqüente desprezo pela França, e principalmente pelo Brasil, país completamente subdesenvolvido, naquele tempo. Sentia também menosprezo pelos colonos, analfabetos ou semi-analfabetos. (...) No entanto ele viera justamente para acudir às suas necessidades culturais e espirituais. E neste ponto cometeu o grande erro de se considerar padre, vigário, ou cura de almas dos germânicos, e só colateralmente dos luso-brasileiros.⁹¹

Em São Ludgero, “Herr Pastor” exerceu, desde a sua chegada, em 1896, até a sua morte, em 1957, poderes ilimitados, abrangendo praticamente todas as esferas do cotidiano daqueles indivíduos, sendo o principal ordenador na organização do “mundo plausível” daquele grupo.

Quando foi instituído o Cabido Metropolitano de Florianópolis, em janeiro de 1925, o Cônego Frederico Tombrock assumiu a função de Penitenciário.

Pela representação que o Padre José Locks faz do Monsenhor Tombrock, no seu extenso depoimento a Dall'Alba, é possível vislumbrar alguns sinais característicos da personalidade e dos desejos de Monsenhor na elaboração do nomos que tencionava ver estabelecido em São Ludgero. Tombrock desprezava profundamente os luso-brasileiros, inclusive os moradores do Quadro do Norte, seus paroquianos, a ponto de classificá-los de “*Die Halben*”.⁹² Proibia os imigrantes alemães e seus descendentes de falarem ou aprenderem o idioma português, por conta de um exacerbado sentimento de pertença a

⁹¹ DALL'ALBA. Op. cit., p. 183-184.

⁹² Literalmente *Die Halben* significa “metade”. Dall'Alba traduziu por “inferiores”. Ou seja, Tombrock considerava os luso-brasileiros como aqueles que não eram inteiros; que eram apenas a metade.

outra pátria, a Alemanha. Sentimento que pode ser melhor entendido transcrevendo as palavras de Padre José Locks:

Em 1914 estourou a primeira guerra mundial. Parece que Monsenhor assinou todo o dinheiro economizado no empréstimo de guerra. Vibrava com as vitórias iniciais da Alemanha. Em 1917 celebrou o aniversário do Kaiser. No discurso concitou a todos a assinarem o empréstimo. “E se a Alemanha perder a guerra, deve nos consolar o pensamento de termos feito algo pela Pátria”. (...) Ao ter notícia da derrota da Alemanha caiu sem sentidos.⁹³

Monsenhor também cultivava um distanciamento com relação aos seus fiéis, tratando-os mesmo com rispidez, muitas vezes expulsando-os da casa paroquial aos gritos de “*Heraus!*” (“fora!”), quando não julgasse pertinente a reclamação ou o pedido feito.⁹⁴

Esta maneira de proceder pode ser atribuída a um mero autoritarismo inerente à sua personalidade, possivelmente devido ao aprendizado obtido na sua história de vida, que isoladamente significaria muito pouco. Porém, a junção dessa peculiaridade de Tombrock com a posição ocupada na sua condição de padre, enquanto pastor de um rebanho de fiéis, esta particularidade, que é o autoritarismo, assume uma amplitude que pode ser entendida como um “estilo”, que extrapola o privado e se torna uma marca característica do homem público na direção de uma comunidade.

Melhor explicitando, se ao invés de pastor de rebanho humano, Tombrock fosse um colono imigrante e entrasse em confronto com vizinhos, seja na disputa pelas demarcações limítrofes de suas terras, ou referente ao gado alheio que lhe destruísse as plantações (rixas comuns entre os colonos), seu autoritarismo seria tido como simples arrogância e, na ausência de um aparato judicial local, muito provavelmente queixas a

⁹³ DALL'ALBA. Op. cit., p. 187.

⁹⁴ DALL'ALBA. Op. cit., pp. 183-187

seu respeito fossem levadas ao conhecimento do vigário na esperança de obter uma mediação para o caso. É bom lembrar que algo parecido ocorreu-lhe durante o serviço militar, quando entrou em disputa com um superior. Mas sua posição neste contexto não era de justificado, mas de justiceiro.

Muito acertadamente, Luís De Boni e Rovílio Costa retratam a extensão do poder do padre nas comunidades de imigração do sul do país.

O padre, entre os imigrantes, gozou de um status invejável, não tanto por sua pessoa – seguidamente alvo de duras críticas – como pelo cargo ocupado. Nele encontravam-se conjugados a maior cultura da localidade (muitas vezes o único indivíduo que possuía uma educação superior) e a auréola dos poderes sobrenaturais da religião; por isso, sua palavra, mesmo em assuntos profanos, tornava-se geralmente decisiva, e suas bênçãos e maldições ainda hoje são tidas como bênçãos e maldições proferidas por Deus.⁹⁵

No caso de Tombrock, a sua formação educacional e religiosa e a condição de guia espiritual fizeram-no detentor de um poder inerente. Sua estatura avantajada, seu porte altivo e sua voz potente, e ainda seu gênio irascível e disciplina espartana, deram-lhe um poder intimidatório muito grande sobre os demais. A emoção causada pela figura do Monsenhor foi assim descrita por Antônio Soiber como “uma mistura de respeito e de medo...mais medo do que respeito. Era tanto medo... que nem era bem medo; era um susto”.⁹⁶ Antônio Soiber nasceu em 1942; portanto, sua infância foi “marcada” pela presença cotidiana de Monsenhor Tombrock.

De seu lado, Tombrock tinha plena consciência da impressão que a sua figura humana e a imagem de representante divino causavam nas pessoas. E fez disso um trunfo, o qual utilizou durante toda a sua permanência em São Ludgero, de modo que,

⁹⁵ DE BONI e COSTA. Op. cit., p. 116.

⁹⁶ SOIBER, Antônio. Entrevista. (A/A)

ao final, a comunidade se visse curvada às suas vontades. De intermediário entre indivíduo e Deus, lugar que lhe era inerente porque oficializado pela Igreja ao qual estavam ligados, foi acrescentado da posição privilegiada de detentor da justiça e da moral terrenas perante os demais habitantes.

Não é meu intuito aqui julgar, classificar ou rotular a atuação de Frederico Tombrock em São Ludgero. Tentativas dessa natureza tenderiam a manifestações apologéticas ou detratatórias que, além de fáceis de serem estabelecidas, resultariam inócuas e insuficientes, pois este tipo de iniciativa implicaria em isolar o homem do contexto que o formou. Considero que julgamentos, classificações e rótulos são sempre ações de caráter conclusivo, que revelam muito mais a respeito do autor do que do seu tema.

Prefiro, ao invés de um juízo valorativo, evidenciar certos procedimentos de Tombrock, a partir dos depoimentos e leituras que versam sobre ele, para ir compondo aos poucos uma representação mais próxima possível de sua pessoa. Creio ser desnecessário explicitar que não procuro encontrar “a verdade” e nem estabelecer “uma verdade” que dê conta da atuação de Monsenhor por inteira, por desacreditar que isto seja possível.

Penso que, ao evidenciar aspectos mais visíveis do tema de análise, o pesquisador opta por um caminho amplo e inexplorado acerca da realidade deste. Ao contrário de um julgamento, este método, por não ser conclusivo, contém um princípio e não um fim em si mesmo.

Tentar explicar porque Tombrock assumiu a postura que teve, ou porque em determinadas ocasiões agia despoticamente, deixando marcas por vezes dolorosas nas lembranças dos seus fiéis, segundo as memórias de alguns deles, conforme será mostrado

mais adiante, é supor que ele dispunha de múltiplas possibilidades de agir, é partir do pressuposto de que ele detinha uma autonomia e que fosse capaz de uma crítica sobre si próprio; é enquadrá-lo como político e desconsiderar o crente, é sobretudo afirmar que agia de má-fé. E desta forma, seria imprimir um *pré conceito* de Tombrock. Mas não é este o meu intuito.

O que se pode ressaltar é o papel desempenhado por Tombrock na formação da cosmovisão que por muitas décadas passou a regular as consciências e as ações dos habitantes de São Ludgero. Cabe se perguntar se, na ausência de Tombrock, aquela população teria desenvolvido tal forma de comportamento? Ou, seria ele apenas um elemento mantenedor da visão de mundo preexistente nela? Enfim, qual o papel de Tombrock na história de São Ludgero?

Guiorgui Plekhânov lembra-nos que “a História é realizada pelos homens e que, portanto, a atividade dos indivíduos não pode deixar de ter sua importância nela”.⁹⁷ Isto é verdadeiro tanto quanto verdadeira era a capacidade (ou, como prefere Plekhânov, o *talento*) de Tombrock de impor sua vontade sobre os demais. Mas em que condições o talento individual deixa de ser uma virtualidade para se transformar em realidade? Tombrock, a julgar pelo que afirmam algumas pessoas que conviveram com ele, não conseguiu efetivar sua vontade junto à comunidade de Brusque. Não obstante, essa mesma vontade convertida em projeto de *nomização* foi plenamente aceita em São Ludgero. Portanto, a compreensão possível para o êxito de Monsenhor Tombrock pode ser atribuída, além da particularidade de seu *talento*, a uma predisposição daquela comunidade para receber e assimilar este *talento*.

⁹⁷ PLEKHÂNOV, Guiorgui. *A concepção materialista da história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 83.

A influência pessoal de Tombrock – sua determinação obstinada, seu carisma, seu temperamento grave e sua conduta austera – só poderia florescer em meio à população de São Ludgero ou outra semelhante a ela no que se refere aos valores morais e religiosos preexistentes. O que Tombrock fez foi moldar e acentuar ainda mais estes valores. Conforme Plekhânov,

os indivíduos, graças a determinadas particularidades de seu caráter, podem influir nos destinos da sociedade. Por vezes a sua influência pode ser considerável, mas, tanto a própria possibilidade dessa influência como suas proporções, são determinada pela organização da sociedade, pela correlação das forças que nela atuam. O caráter do indivíduo constitui “fator” do desenvolvimento social, somente onde, exclusivamente na época e unicamente no grau em que o permitem as relações sociais. (...) o indivíduo não pode manifestar seu talento senão quando ocupa na sociedade a condição necessária para poder fazê-lo.⁹⁸

Pode-se, contudo, afirmar que a presença de Tombrock apenas ampliou aquilo que estava latente nas mentalidades dos habitantes de São Ludgero. Mas também é correto inferir que sem a sua presença aquela comunidade não poderia ter desenvolvido e mantido a cosmovisão a que foi submetida. Sem Tombrock as condições preexistentes, ou seja, os valores morais e religiosos já inculcados iriam progressivamente se atrofiando, uma vez que faltaria a voz que falaria com determinação e autoridade suficientes para revigorá-las e moldá-las conforme o projeto de cristandade da Igreja Católica naquele momento. Portanto, é admissível sustentar que a existência de uma cosmovisão sacral em São Ludgero só foi possível devido à atuação de Tombrock. Sem ele, a história daquela comunidade teria sido diferente.

⁹⁸ PLEKHÂNOV. Op. cit., p. 97.

2.1 Outros agentes da socialização: escola, família e igreja

Lúcio Kreutz, em sua pesquisa sobre a atuação do professor paroquial em comunidades rurais de origem alemã do Rio Grande do Sul, procurou estudar as causas da importância que os colonos alemães deram ao ensino escolar, num contexto em que a alfabetização não era uma necessidade básica para a sobrevivência dos indivíduos ou das comunidades nas quais estavam inseridos. Diferentemente dos colonos luteranos, para os quais a alfabetização possuía objetivos claros, entre os quais, a necessária leitura da Bíblia, os católicos careciam de motivações aparentes para tanta ênfase à instituição escola.⁹⁹ A partir deste questionamento, o autor desenvolve uma pertinente análise histórica, onde cita diversos fatores que levaram à criação das escolas paroquiais alemãs no sul do Brasil.

Creio que tal estudo responde, em parte, a motivação dos imigrantes católicos alemães na construção de suas escolas e nas alternativas encontradas para solucionar problemas gerados pela precariedade de mão-de-obra qualificada e de instalações adequadas para fazer funcioná-las.

Entre os diversos fatores que os levaram à busca de uma instrução formal através da instituição escola, que pouca coisa acrescentava em nível da sobrevivência física desses colonos, num ambiente onde a sobrevivência física era o que existia de mais premente, Kreutz reporta-se a Hans Joerg, que menciona a influência dos protestantes neste processo.¹⁰⁰ Diz Lúcio Kreutz:

⁹⁹ KREUTZ. Op. cit., p. 35.

¹⁰⁰ JOERG, Hans. Die Entwicklung des Volksschulwesens im heutige krieze Kreuznach bis zum Ende des 18 Jahrhunderts. Duesseldorf, Michael Tritsch Verlag, 1960. Apud. KREUTZ. Op. cit., p. 35.

Hans Joerg demonstra em pesquisa o quanto o desenvolvimento inicial da questão escolar na região predominante católica do Hunsrück tem a ver com o protestantismo que promovia a alfabetização por motivos religiosos em Kreuznach, uma região vizinha do Hunsrück. Diversas iniciativas quanto à escola e ao professor paroquial entre os católicos se inspiraram no seu congênere protestante que o precedeu historicamente em sua configuração e funções.¹⁰¹

A região originária da imigração alemã estudada por Kreutz, o Hunsrück, apresenta este parentesco com a Westfália, qual seja, protestantes e católicos vivendo em comunidades vizinhas, presumidamente exercendo influências recíprocas.

No final do século XVIII e início do XIX, na Alemanha, o ensino escolar de fins predominantemente moral e religioso começa ceder lugar às necessidades sociais e políticas da época, já mencionadas anteriormente. Iniciativa que recebeu significativo reforço através do movimento pestalozziano para a educação pública, visando agora à formação não mais de bons cristãos, mas de cidadãos.

A Igreja Católica, em resposta a esse ensino laicizante, tenta concorrer com o Estado, rearticulando a tradicional escola de motivação religiosa, centrando esforços na preparação de professores para atender aos ideais da Restauração.¹⁰²

Nesta contra-ofensiva da Igreja, foram elaborados manuais religiosos para divulgação de seu postulado. Porém, mais importante que sua ação catequética,

foi sua atuação na formação do magistério, marcando época pela abertura, em 1784, de um curso de férias de Reciclagem e Formação de Professores, vinculado ao seminário de formação do clero, em Muenster. Iniciando com 20 professores, já a partir do segundo ano passou de 100 cursistas, permanecendo por muitos anos como um centro de irradiação e de formação do professor paroquial. Foi aí que Overberg escreveu sua

¹⁰¹ KREUTZ. Op. cit., p. 35.

¹⁰² KREUTZ. Op. cit., p. 35-39.

obra principal: Demonstrações para o ensino prático para os professores do bispado de Muenster.¹⁰³

Esta foi, segundo Kreutz, a obra de referência principal na caracterização e na especificação das funções do professor paroquial católico na Alemanha. “Realçou, como fio condutor da obra, que uma real formação cristã e uma vida exemplar seriam os fundamentos da ação do professor paroquial”¹⁰⁴.

Ser professor, neste contexto, é definido como um sacerdócio, possuidor de uma vocação.¹⁰⁵

Penso que os imigrantes católicos alemães trouxeram em sua bagagem cultural este apelo à escola, no modelo concebido pela Igreja em seu confronto com o Estado.

Em São Ludgero, a escola, por muito tempo, atuou como um complemento da igreja. Pode-se imprimir a ela um caráter de intermediária entre a família e a igreja. Se a igreja era o lugar dos rituais e da expressão devocional através da participação nos ritos, e a família era o espaço do despertar da devoção, a escola pode ser compreendida como o local onde a educação religiosa obtinha sua sistematização formal.

Para uma melhor compreensão acerca dos objetivos da escola criada pelos Padres alemães em São Ludgero, transcrevo partes do depoimento do Padre José Kunz, extraídas do livro de Dall’Alba:

Desde a chegada dos primeiros padres (alemães) a preocupação fundamental foi a da escola. (...) O fundamento da formação cristã de toda esta região foi a catequese na escola. E nisto sobressai em modo especial, luminoso, o internato, funcionando praticamente desde 1900. O internato surgiu para possibilitar a aprendizagem da doutrina às crianças do interior. Ficavam aqui dois ou três meses, até estarem prontas para a Primeira Comunhão. Outros ficavam internos durante todo o tempo da escola primária.

¹⁰³ KREUTZ. Op. cit., p. 39.

¹⁰⁴ KREUTZ. Op. cit., p. 39.

¹⁰⁵ KREUTZ. Op. cit., p. 40.

(...) Foi aqui (no colégio de São Ludgero) que se formou a base religiosa, da religião vivida. Daqui saíram vocações sacerdotais e religiosas. Aqui se prepararam os pais e mães de família que produziram esta plêiade de apóstolos espalhados por todo o Brasil. De toda a região serrana desde 1904 vinham os filhos dos fazendeiros para o internato famoso, levando daqui, no mínimo, o fundamento religioso que não teriam tido em casa. Sem desfazer a missão e zelo dos primeiros padres, afirmamos que Mons. Tombrock com o internato, que era dele pessoalmente, tornou-se o patriarca da religião(...). Sublinhe-se a influência das Irmãs da Divina Providência nesta obra ciclópica de formação.(...) Só de alunos do internato deve haver uns 15 padres.¹⁰⁶

Nas palavras laudatórias do Padre José Kunz, escola e internato, ensino e religião são tratados como uma única coisa, como parte de um mesmo processo, cuja preocupação principal era a formação de uma cristandade nos moldes da Igreja Tridentina e a formação de vocações para a continuidade desse projeto.

A viabilidade de tal projeto requereu uma grande estrutura, cujo início se deu com a vinda de Monsenhor Tombrock. Até sua chegada, a escola funcionava tendo como professores homens da comunidade. Geralmente algum colono um pouco mais letrado se interessava em ensinar rudimentos de matemática, leitura e escrita. O interesse, neste caso era basicamente em alfabetizar as crianças e capacitá-las para na vida adulta poder trabalhar com os números nas transações comerciais.

A preocupação em ensinar o catecismo também estava presente, mas não se constituía missão única, talvez nem a meta prioritária.

Tombrock processou uma verdadeira revolução neste processo. Primeiro trouxe dois professores leigos da Alemanha, que ensinaram por poucos anos até a chegada, em 1899, também por sua iniciativa, das primeiras freiras alemãs da congregação Divina

¹⁰⁶ DALL'ALBA. Op. cit., p. 165-166.

Providência. Nos anos seguintes chegaram mais freiras e então foi constituído o Convento de Sant'Ana.

Em 1902 já estavam prontas as instalações do internato, cuja finalidade era possibilitar que as crianças que moravam mais distantes permanecessem alojadas durante os meses de preparação para a primeira comunhão. Logo, porém, abriu-se o internato para todo o ano letivo – de fevereiro a dezembro – e passou-se a aceitar como internos filhos de fazendeiros da região serrana e de outros abastados da região.

Em 19 de março de 1919 foi fundado o seminário, primeiro de Santa Catarina, fechado em 1922 por ordem do Bispo Diocesano Dom Joaquim Domingos de Oliveira, devido, ao que parece, à falta de sacerdotes para atender as paróquias.¹⁰⁷ O seminário foi reaberto em 1942, existindo até o ano de 1973, fechado nesta ocasião devido à falta de vocações.

A estrutura estabelecida através do ensino de fundamentação religiosa certamente contribuiu para que São Ludgero se automeiasse e se tornasse conhecida como “uma comunidade muito religiosa”, título substituído pelos jovens locais dos anos 70 como “fábrica de padres”; designação não muito condizente com a realidade, pois o número de freiras originárias do local superava, em muito, o de padres.

Contribuiu também para a reputação do próprio colégio. O Padre Geraldo Augusto Locks, homem de meia idade nascido na região serrana de Urubici, filho de ludgerenses e seminarista em São Ludgero, fala do reconhecimento do Colégio São Ludgero entre as famílias dos fazendeiros.

O colégio tinha um prestígio muito grande. Quem ia para lá, aprendia e saía com uma boa formação. Então o fazendeiro lá da serra tinha a garantia de que o seu filho estando no Colégio de São Ludgero com os

¹⁰⁷ Dados obtidos em documentos da Casa Paroquial de São Ludgero.

padres, como se dizia, estava em boas mãos. E era isso que eles falavam: “vamos colocar nas mãos dos padres que lá tem boa formação”. O fazendeiro tinha essa garantia. Inclusive quem passava por lá tinha status: “passei pelo Colégio São Ludgero”. Isso significava “eu tenho uma boa formação cristã, eu consigo dominar as letras; tenho formação sólida para a vida”.¹⁰⁸

A rotina do colégio e do internato narrada pelas freiras a Dall’Alba, segue, em linhas gerais o mesmo discurso do Padre José Kunz; o que difere é a ausência de elucubrações teórico-moralistas e a presença do espírito prático. Transcrevo a seguir trechos da entrevista que considero de maior interesse para este trabalho:

Às sete horas havia missa para todos. A igreja enchia de crianças. Muitas vinham de longe e precisavam partir de casa ainda no escuro. Após a missa e as orações começavam as aulas em alemão. Silêncio e ordem perfeitos.(...) As aulas iam até ao meio-dia de inverno e até 11:30, de verão. O motivo dessa antecipação era o calor, especialmente na estrada. Quase todos vinham de pé no chão. Pelo meio-dia a areia do caminho ficava tão quente, em brasa, que era preciso andar pelas beiras com grama para poder agüentar.

De tarde havia aula para os que não falavam em alemão: brasileiros daqui e da serra, italianos de Orleans e Urussanga.(...) Os internos que não tinham posses, de tarde iam para a roça. Era o meio de pagar-se a pensão, pelo menos em parte.

(...) As crianças pagavam três mil réis por mês. Era pouco. Aí o Monsenhor: “nesta semana toca aos moradores do Rio Pinheiros trazer batatinhas, que já não temos”. Noutra semana avisava a escassez de lenha. E os mantimentos chegavam em carradas e mais carradas. O povo gostava de seu colégio.

Às vezes as crianças fugiam. Havia um encarregado para tais casos.

(...) No dia 8 de dezembro havia as Primeiras Comunhões para os alunos que completavam o quinto ano. Para passar deviam saber o catecismo de Pio X e mais a história sagrada de cor.¹⁰⁹

Desde seu início até a década de 70, o Colégio São Ludgero caracterizou-se por ser uma escola privada e gratuita. Os únicos que pagavam mensalmente eram os alunos internos, portanto a cobrança referia-se à moradia dos estudantes e não aos estudos. E

¹⁰⁸ LOCKS, Pe. Geraldo Augusto. Entrevista. Florianópolis, 11 de março de 1997. Arquivo da Autora.

¹⁰⁹ DALL’ALBA, Op. cit., p. 167-169.

neste caso, os alunos pertencentes às famílias de mais posses pagavam em moeda e os pobres com trabalho na lavoura e no próprio internato.

Muitas famílias locais colaboravam para manutenção do colégio, fornecendo alimentos e lenha. Sem descartar a vontade genuína de participar de uma obra que julgavam merecedora, as contribuições funcionavam, inclusive, como meio para se destacar socialmente sobre os demais. Muitos daqueles que contribuíam gostavam de se referir ao fato de terem ofertado e isso os fazia serem reconhecidos como “ricos”. Monsenhor Tombrock mencionava esses doadores como sendo mais trabalhadores e mais devotos que os outros. Mais trabalhadores porque conseguiam obter excedentes e mais devotos porque destinavam esses excedentes de forma caridosa para a obra da Igreja. Neste sentido, tal atitude funcionava também como meio de aproximação entre o indivíduo e o Monsenhor Tombrock, normalmente bastante refratário às demonstrações de estima e amizade dos paroquianos.

Frederico Daufenbach, agricultor aposentado que já viveu 83 anos, fala o que pensa a esse respeito: “tinha aquela turma de puxa-sacos, gente rica, (nomeia vários) que viviam lá puxando o saco dos padres. Ah! esses eram os bons. Os pobres, coitadinhos... esses eram vadios”.¹¹⁰

Mas o colégio não sobreviveria sem a ajuda da Diocese de Münster. Dinheiro da Alemanha, como era denominado. Considerando-se as constantes ampliações das instalações existentes e as construções de outras novas, percebe-se que tal dinheiro não era pouco.

As palavras de muitos dos velhos de São Ludgero que estudaram no colégio

¹¹⁰ DAUFENBACH, Frederico. Entrevista. São Ludgero, 22 de fevereiro de 1997. Arquivo da Autora.

ofuscam um pouco o brilho da fala institucional do Padre José e das freiras. Para estes, a passagem pelo Colégio deixou – além do reconhecido benefício da alfabetização e dos conhecimentos de Geografia, História e Matemática – marcas, algumas vezes um tanto dolorosas. São episódios relativos à disciplina, narrados com certo espanto, apontando sempre para uma correlação “daquelas épocas” com o tempo presente.

Em princípio todos relacionam o estudo no Colégio com o ensino religioso. Diz

Aloisio Schlickmann:

Todo dia, após o recreio, aprendia-se religião. Um dia o catecismo e no outro a história sagrada. Como deveres de casa, todos os dias tinha no mínimo uma página para decorar.

Na época, simplesmente as irmãs exigiam de nós, saber. Se não sabíamos a matéria, ou se alguma coisa dava errado, ficávamos presos ou apanhávamos. Disso ninguém escapava. O pessoal apanhava de vara mesmo.¹¹¹

No Colégio, as freiras eram encarregadas de lecionar as disciplinas “leigas” e da catequese; os padres, precisamente Ohters e Tombrock, ministravam aulas sobre a história sagrada.

Todos os dias as crianças tinham que freqüentar a missa das sete horas, não importando quão longe moravam da escola, nem o frio no inverno. Paulina Brüning descreve o seu trajeto diário até a escola:

Eu com os meus irmãos, nós tivemos muito sacrifício para fazer aqueles anos. Nós morávamos lá aonde tem aquela gruta, no Bom Retiro. Imagine que nós vínhamos todo dia de lá a pé (em torno de 7 km.) e não tinha a estrada que tem hoje; era só curva, pedra e morro. Nós não podíamos chegar tarde nessa missa das sete.

Nós saíamos de casa no escuro com um facho de lenha na mão jogando assim para lá e para cá, para enxergar a estrada. E tinha ainda uma casa que tinha quatro cachorros enormes. Eu tenho ainda as marcas nas pernas das quedas que levei correndo dos cachorros. Chegava aqui na estrada grande e era aqueles serranos que vinham com tropas de 100 a 300 bois.

¹¹¹ SCHLICKMANN, Aloísio. Entrevista. (A/A).

Bois brabos. Isso de duas ou três vezes por semana. Tinha que se enfiar no mato para a tropa passar. Um sacrifício medonho. Então às vezes nós perdíamos um pedacinho da missa. Já era falado... não tinha desculpa.¹¹²

Pelos demais depoimentos, a prática comum das crianças que moravam distante do colégio era sair de casa em torno de cinco horas, levando um facho na mão para iluminar o caminho.

A maioria dos velhos entrevistados contam que durante a missa as freiras ficavam vigiando as crianças. A ordem era que ninguém, durante o rito, olhasse para os lados ou para trás. Quem desobedecia, na hora recebia um puxão na orelha ou um tapa. No dizer de Nicolau Brüning, “olhou para trás, ficava a marca”.¹¹³

Durante o período de preparação para a primeira comunhão, para os alunos não internos era-lhes imposto a obrigação de fazer o trajeto de casa até o colégio e deste para a casa, sempre rezando. Alfredo Daufenbach, 79 anos, afirma: “a gente rezava doze quilômetros por dia”.¹¹⁴

Não é difícil compreender o que quer dizer a expressão largamente utilizada pelos depoentes de que “naquele tempo era um pouco demais”. Alguns episódios ocorridos no colégio, narrados por Paulina e Jacó Brüning dão conta desse adágio. O primeiro, que pode parecer risível para quem o escute e certamente foi degradante para quem o sofreu, foi relatado por Paulina desta maneira:

Tinha uma menina de uns 10 anos. (O nome citado é aqui omitido). Uma menina tudo certinha, bem quietinha. Estava na doutrina do Monsenhor Frederico. Estavam todos quietinhos... e de repente aquela menina deixou escapar uns gases. O Monsenhor: “Heraus”! “Para fora! Daqui para fora

¹¹² BRÜNING, Paulina. Entrevista. (A/A).

¹¹³ BRÜNING, Nicolau. Entrevista. (A/A).

¹¹⁴ DAUFENBACH, Alfredo. Entrevista. (A/A).

e nunca mais voltar!”. E a menina foi expulsa, não pôde fazer a comunhão naquele ano. Ele era um búfalo medonho!¹¹⁵

Outro caso que denota a rigidez na disciplina do Colégio, é contado por Jacó:

O Teodoro Stang era da minha idade. Ele ia meio fraquinho na aula, naquele tempo... Meio atrasadinho. Todo o dia a Irmã Agatona puxava na orelha dele que o sangue escorria. Então ela tinha uma gamelinha aonde o sangue podia pingar dentro.

Por isso eu digo muitas vezes: existe muita coisa neste mundo que a gente se admira.

E aquela orelha dele nunca podia sarar. Todo dia puxava de novo. E não é só essa criança. Quantos e quantos na hora de meio-dia tinham que ficar cumprindo castigo naquele sol de meio dia. Eles deviam ficar sentados lá naquele sol quente enquanto as irmãs e Monsenhor almoçavam.¹¹⁶

Aloísio Schlickmann, que estudou no colégio no período de 1935-41, reafirma a rigidez disciplinar existente na época, com referência aos alunos que não haviam decorado a lição;

As freiras deixavam os alunos presos ao meio-dia. Levavam a gente para a casa das Irmãs, aonde tinha uma sala, e deixavam lá enquanto iam almoçar. O aluno ficava lá de castigo, sem almoço e sem nada. Simplesmente eles eram duros. depois do almoço voltavam lá para tomar a lição do aluno e enquanto ele não soubesse, ele ficava lá. E os pais concordavam com isso. Às vezes, o aluno pulava a janela e fugia do castigo. No dia seguinte, podia contar que o marmelo pegava com certeza. A educação era o medo da vara. O pessoal apanhava de vara mesmo. E se apanhava na aula da irmã, apanhava de novo em casa dos pais. Porque se o pai soubesse que a freira surrou porque errou, apanhava de novo. Porque errou. A freira não errava. Só nós.¹¹⁷

Ainda que exagerasse na disciplina e nos castigos, há o reconhecimento, por parte de vários ex-alunos entrevistados, de que o colégio, no tempo em que os padres dirigiam e as freiras ensinavam, funcionava melhor que agora, sob o comando do Estado. “Naquele tempo se aprendia de verdade”, concluem.

¹¹⁵ BRÜNING, Paulina. Entrevista. (A/A).

¹¹⁶ BRÜNING, Jacó. Entrevista (A/A).

¹¹⁷ SCHLICKMANN, Aloísio. Entrevista. (A/A).

Esta percepção pode ser atribuída, em parte, a uma saudade da infância, comum à maioria dos velhos. A memória, ao mesmo tempo em que possui uma maravilhosa ação cicatrizante que faz com que as pessoas acabem por achar graça de dificuldades passadas, exerce ainda uma atuação cimentadora, que geralmente termina por considerar como correta a sua própria vivência, quando comparada a outras formas de experiências, outros momentos e outros contextos. É uma maneira de valorizar a sua própria história de vida; de criar um maior reconhecimento de si mesmo e de afirmar-se enquanto indivíduo, principalmente quando as experiências vividas, de grande valor significativo para si, passam a ser desconsideradas pelas gerações posteriores.

Geralmente, em todos os lugares da cultura ocidental, exige-se dos velhos uma adaptação a valores novos, novas técnicas e novas práticas. Em São Ludgero, essa exigência é por demais pesada, principalmente por ser recente. Os indivíduos que possuem hoje 75 anos, começaram a ter os seus valores questionados em torno dos 50 anos. Em muitos aspectos foram favorecidos. Não há quem recuse os benefícios dos rápidos transportes, da comunicação via telefone, da assistência médica local... Enfim, de toda tecnologia que chegou para facilitar a vida diária.

Porém, os efeitos colaterais dessa “modernidade” foram o afastamento dos velhos do papel de normatizadores da vida familiar e cotidiana e o (quase) completo menosprezo por seus valores morais.

Por várias gerações, os habitantes de São Ludgero tiveram como pacífico o papel de chefe de família exercido pelo pai ou, no caso de viuvez, pela mãe. Mesmo que, quase sempre a mulher casada fosse instada pelo marido a manifestar-se nas decisões a serem tomadas e, na prática, o poder decisório da mulher casada normalmente superava o do marido, ele era o chefe da família. Portanto cabia a ele comunicar para os filhos as

decisões, que englobavam desde a definição de quais as plantações que deveriam ser feitas, os locais adequados para se cultivar, até que ano o filho ou a filha freqüentaria a escola; desde definir a idade propícia para o casamento dos filhos, até a aprovação do casamento. Mas também era tarefa do chefe da família cuidar da observância de sua prole com relação aos aspectos morais e religiosos e também dos “rituais” de respeito e obediência que deviam ter com os mais velhos, incluindo a eles próprios.

Um filho que desafiasse seu pai ou sua mãe era tido como não somente um mau filho, mas passava a figurar no contexto grupal como uma pessoa má. Uma filha que se recusasse a trabalhar na roça, seria considerada uma “moça vadia”. E aqui cabe um esclarecimento: em São Ludgero, mulher vadia era simplesmente a mulher não trabalhadeira, a mulher preguiçosa. Estes estigmas acarretavam dificuldades na vida prática, pois um filho desobediente por certo não daria um bom marido, assim como uma moça “vadia” não conseguiria ser uma boa dona de casa.

A concepção de dona de casa era, até o final da década de 60, pelo menos nas regiões das colônias,¹¹⁸ muito abrangente. Na busca de uma moça para casar, contava, para o rapaz, além da empatia, da atração, da paixão e de todos os demais lirismos correspondentes, a opinião objetiva dos pais. E estes opinavam sempre. A expressão “fazer gosto” podia, na maioria das vezes, decidir a continuação ou término do namoro. Era comum os pais dizerem aos filhos e filhas “nós fazemos gosto deste teu namoro”, ou

¹¹⁸ Ainda atualmente, em São Ludgero, a comunidade divide-se em duas: os da praça e os da colônia. As pessoas que moram na praça são os que residem no núcleo citadino; os colonos são os agricultores que moram nas localidades periféricas. Pude perceber que esta designação é bastante antiga, de um tempo em que até mesmo os moradores da “praça” trabalhavam na roça. Hoje a alcunha “colono” é usada somente pelos que moram na cidade para referir-se aos outros. Já os residentes das localidades afastadas do centro se automeiam agricultores.

“eu não faço gosto deste teu namoro com esta pessoa; eu fazia mais gosto se tu namorasse a pessoa tal”.

A relação de atributos que tornava uma moça valorizada para o casamento era extensa. Primeiro com relação a sua família, que deveria ser de origem alemã, trabalhadeira e religiosa. Em seguida considerava-se a pretendente. Neste caso, uma “moça boa para casar” era, preferencialmente, a que sabia costurar, cozinhar e cuidar dos afazeres domésticos. Mas o vigor físico e a disposição para o trabalho na lavoura e com os animais domésticos também eram muito observados.

A descrição que Joana e Antônio Soiber fizeram é emblemática. Perguntados se a beleza tornava uma moça melhor cotada para o casamento, responderam:

Joana: Naquele tempo, a moça para casar, tinha que ser trabalhadeira. Não fosse trabalhadeira, outra coisa não interessava. Tinha que ser trabalhadeira e quieta.¹¹⁹

Antônio: Para ser bonita tinha que ser gorda. O homem também tinha que ser gordo, vermelho, bem preparado, assim... Aí era um homem bonito. Mas ninguém sabia o que era beleza. Ninguém sabia.

Pergunta: Não se atribuía importância à beleza física?

Antônio: Naquele tempo até... não se enxergava beleza em mulher, porque a mulher era coberta da cabeça até embaixo nos pés. Só aparecia a mão... Então não se via beleza em mulher. Era assim. Para casar tinha que ser trabalhadeira e uma moça quieta.¹²⁰

A expressão “moça quieta” mencionada também por outros entrevistados, refere-se a uma moça moralmente bem comportada. Assim, o seu oposto não seria exatamente uma donzela extrovertida, alegre e vivaz, mas se aplicaria a uma moça não donzela.

Como lembrança de minha infância guardo nitidamente a imagem das mães reunidas em frente à capela, após o culto dominical, apregoando as qualidades das filhas

¹¹⁹ SOIBER, Joana. Entrevista. (A/A).

¹²⁰ SOIBER, Antônio. Entrevista. (A/A).

em idade de casar. “A minha filha tal, para trabalhar na roça é igual a um homem. Derruba capoeirão, sabe trabalhar com o arado, sabe lidar com os bois e está sempre disposta para o trabalho. Quando casar, vai fazer muita falta lá em casa, de tanto que ajuda”. Essas exaltações, que obviamente nem todas as mães costumavam fazer, mas que também não era algo isolado, embora aparentemente narrada para o público presente, tinha sempre uma direção prioritária: alguma mãe daquele grupo possuía um filho de “fazer gosto”.

Compreensivelmente, em virtude da necessidade de mão-de-obra para a lavoura, o quesito “disposição para trabalhar na roça” possuía uma valoração maior no mercado casamenteiro do que a “mulher da casa”, como eram designadas as mulheres que preferiam esmerar-se nos afazeres domésticos.

É significativa a recomendação do professor João Kestring, quando, em 1967, apresentava um dos números da programação teatral da comunidade do Morro do Cruzeiro em homenagem ao Dia dos Pais:

Presenciaremos agora, estimados pais, uma linda comédia: A dona de casa.

É comum os pais só ensinarem às suas filhas os trabalhos pesados da roça. Esquecem-se que em geral a felicidade de um lar depende de uma boa dona de casa. Por isso, em primeiro lugar, os pais devem educar e ensinar às suas filhas os trabalhos domésticos, o serviço da casa e aquilo que compete a uma dona de casa. Para que não aconteça com vossas filhas aquilo que aconteceu na comédia que se passará agora no palco.¹²¹

Os pais exigiam de seus filhos obediência e respeito com relação a eles próprios, e nisto estavam em conformidade com outros agentes da socialização, além de possuir o aval divino. As freiras catequistas ensinavam que Deus tinha ditado para Moisés os Dez

¹²¹ KESTRING, João. Programa “Dia do Papai”, 1967. Arquivo da Escola Municipal de Morro do Cruzeiro, São Ludgero.

Mandamentos. O revelador era que os três primeiros versavam sobre o cumprimento de questões diretamente vinculadas a Ele. No entanto, o 4º Mandamento referia-se aos pais. A mensagem divina era clara: logo depois de Mim, vem os vossos pais.

Afetivamente, no geral, as famílias, no seu interior, eram pouco dadas a demonstrações de carinho recíproco. Ainda que pessoas locais afirmam ser esta uma característica do alemão westfaliano, a compreensão possível para este comportamento familiar se relaciona mais com a falta de tempo para amabilidades e também com a aproximação confusa que se estabeleceu entre corpo e pecado.

Nicolau Brüning, diferente de outros entrevistados, dá uma declaração que considero coerente a esse respeito:

Westphalen,... a gente diz assim: “é grosso”. Mas grosso é a gramática. Westphalen é dialeto.¹²²

O serviço é que era muito. Nós lá também. Tinha vaca que precisava ser tratada, se não, não se tirava mais leite. Os bois precisavam comer antes e depois do trabalho. E se o açúcar estava feito, precisava secar em cima de uma secadeira de tabuinhas que a gente mesmo fazia. Então, tinha aquele trabalho todo e os filhos também. Isso quando eu era novo, na casa dos pais.

Depois que eu casei, a minha mulher ia para a roça. Aí ela levava as crianças pequenas para a serraria comigo e botava elas sentadas dentro de uma gamela grande que eu mesmo fiz.¹²³

O senhor Nicolau, com a sinceridade que o caracteriza, se emociona enquanto fala das dificuldades enfrentadas por ele e sua família:

Às vezes também não foi tudo por querer. Algumas coisas apareceram para mim também por causa de algumas coisas que... Quantas coisas! Como os abortos que minha mulher sofreu porque a gente não tinha... Estava nervoso da serraria por causa de uma coisa e outra. Êh! Quem lida com muitas coisas... A gente não devia ter tantos... Quem é que quer muitos filhos?

¹²² O senhor Nicolau Brüning se refere ao dialeto utilizado em São Ludgero, designado “Platdeutsche”, literalmente “alemão chato” e traduzido por “alemão atrasado” ou “alemão grosseiro”. O entrevistado faz alusão a indistinção que as pessoas fazem entre o alemão dialeto e o alemão indivíduo; ou seja, confunde-se o “alemão grosso” (dialeto) com o descendente de alemão.

¹²³ BRÜNING, Nicolau. Entrevista. (A/A).

Os alemães, os velhos e os padres diziam assim: “Filhos, crianças... bastante. É bom!”

Mas, na vida, naquele tempo, quem é que estava contente? Nas casas se dizia “querem alguma coisa, gritem”. Ninguém falava... só grito.

Por isso eu digo: o alemão daqui não é grosso; só ficou um pouco bruto.¹²⁴

A narrativa de Nicolau Brüning, corroborada por outras semelhantes, deixa transparecer o pouco espaço que se dispunha para demonstrações afetivas. No entanto, a analogia estabelecida entre corpo e pecado igualmente reiterava a refração afetiva.

Aloisio Schlickmann relata a sua vivência neste sentido:

A minha mãe quando queria cuidar das fraldas da minha irmãzinha, trancava-se no quarto, para nós, os rapazes, não vermos como era a menina. Porque o corpo era pecaminoso. Simplesmente tu não podias olhar para o teu corpo e nem para o do próximo. Era dito que quando fizéssemos nossas necessidades não podíamos olhar os nossos órgãos sexuais, porque isso era pecado.

Então, mais tarde, quando eu já era moço, eu ainda tinha aquele preconceito, do tempo de criança de aula, a respeito da mulher, da moça... que não podia tocar... Cuidado com mulher porque a mulher é pecadora, a mulher é tentadora, a mulher não sei o que, como Eva foi...

Então a nossa educação foi nesse sentido. Ela não mudou no nosso tempo. Eu só mudei mais tarde, quando tinha uma idade avançada, que eu vi a vida de um outro ângulo. Mas foi meio difícil. E como foi difícil!¹²⁵

As entrevistas realizadas deixam transparecer um cotidiano familiar baseado no fervor religioso e na autoridade dos pais.

A disposição para a prática religiosa no âmbito doméstico pode ser observada nas declarações de praticamente todos os entrevistados, principalmente os de mais idade, manifestadas na quantidade diária de rezas. Orações rápidas eram proferidas pela manhã ao levantar-se e durante o dia antes e depois das refeições. À noite, antes de dormir, a família reunia-se em torno da mesa das refeições, onde era desfiado o rosário.

¹²⁴ BRÜNING, Nicolau. Entrevista. (A/A).

¹²⁵ SCHLICKMANN, Aloisio. Entrevista. (A/A).

Considerando o cansaço gerado pela rotina diária de levantar-se ainda de madrugada e pelo árduo trabalho desempenhado ao longo do dia, vários entrevistados trazem como recordação da infância o sono que os invadia no momento da reza noturna. Diante dos cochilos dos pequenos, os pais empreendiam a missão de mantê-los despertos utilizando como artifícios leves puxões nas orelhas ou alguns tapas no rosto.

Mas, a singularidade devocional manifestava-se no costume individual praticado geralmente por todos os pais, de rezar durante o trabalho. Na roça, enquanto quebravam espigas de milho maduras ou arrancavam batatas, e em casa, amassando o pão de milho nas enormes gamelas de madeira ou descascando as batatas para o *gemüse*, o pai e a mãe proferiam pai-nossos, ave-marias, credos, ladainhas e outras orações. A devoção religiosa dos pais, manifestada por rezas, fez com que a maioria dos velhos entrevistados se referissem a seus pais como as pessoas mais religiosas que já conheceram.

A exemplo dos demais, Alfredo Daufenbach afirma que nunca viu alguém para rezar tanto como sua mãe:

Ela tinha aquela oraçõzinha que nós tratávamos por jaculatória, que quer dizer penitência. Tinha um livrinho de orações que trazia tudo. Ela, para rezar, era o dia inteiro. O dia inteiro trabalhando e rezando. Essa ladainha de todos os santos... Toda noite tinha que rezar uma parte dela e um rosário. Às vezes nós já estávamos dormindo... o pau pegava. O relho já estava pendurado...¹²⁶

¹²⁶ DAUFENBACH, Alfredo. Entrevista. (A/A).

2.2. O sentido e o vivido: descortinando o universo sacral

O Relatório das Atividades Paroquiais da Arquidiocese de Florianópolis informa que no ano de 1950, na paróquia de São Ludgero, em sua matriz e nas duas capelas, ocorreram 215 batizados, 28 casamentos, 38.382 confissões, 60.369 comunhões, 39 extrema-unções e 139 primeiras comunhões.¹²⁷

Neste mesmo período, estima-se que a população local não ultrapassasse os 3.000 habitantes.¹²⁸ Isto remete à uma média aproximada de 12 confissões e 20 comunhões anuais por pessoa. Sabendo-se que as crianças não participavam desses rituais, pode-se elevar consideravelmente esta média.

Analisando o citado relatório e comparando-o com os das demais paróquias catarinenses, chama a atenção o “excesso” de comunhões e confissões realizadas em São Ludgero. Somente à guisa de exemplificação, a paróquia de Criciúma – cidade com população várias vezes maior que a de São Ludgero, povoada por italianos de reconhecido fervor religioso e possuidora de 11 capelas além da matriz – realizou, no mesmo ano, 1.823 batizados, 217 casamentos, 34.453 confissões, 45.270 comunhões, 243 extrema-unções e 1.118 primeiras comunhões.¹²⁹

A menção desses dados aqui não segue nenhum propósito de mensurar a fé religiosa da população de São Ludgero naquele período e nem procura ver na freqüente participação ritualística uma prova suficiente para atestar a existência de uma fé inerente ao conjunto daquelas pessoas. Creio que empreendimentos deste tipo levariam, no

¹²⁷ *A Arquidiocese de Florianópolis*. Fpolis: Cúria Metropolitana, 1951, p. 96-97.

¹²⁸ Informação verbal obtida do Secretário de Administração da Prefeitura Municipal, senhor Silvino Schlickmann.

¹²⁹ *A Arquidiocese de Florianópolis*. Fpolis: Cúria Metropolitana, 1951, p. 96-97.

primeiro caso, a lugar nenhum e, no segundo, ao lugar comum. Ou seja, não há nenhuma possibilidade de quantificar ou medir uma abstração tão grande quanto a fé, como também não é possível, sem cair no lugar comum, estabelecer com certeza uma correspondência linear entre a participação litúrgica e crença religiosa, principalmente quando se analisa toda uma população.

Uma das pretensões deste capítulo será exatamente mostrar que existia um distanciamento entre *participação ritualística* e *sinceridade devocional*, e que a presença assídua às manifestações religiosas, muitas vezes, estava mais ligada à coerção social que à convicção individual.

Contudo, é preciso esclarecer que este trabalho não se propõe a uma tentativa de desconstruir o que é fundante na memória da população de São Ludgero – o de ter sido uma comunidade de intensa dedicação religiosa. Se for considerado o grande número de padres, bispos e freiras oriundos da localidade, a quantidade de missas celebradas, as muitas modalidades de demonstrações de religiosidade e ainda os verdadeiros sacrifícios a que se impunham os indivíduos para poderem participar dos rituais, como será demonstrado adiante, sem dúvida, os ludgerenses, durante o período aqui estudado, primaram pela religiosidade.

Assim, os dados do mencionado Relatório de Atividades Paroquiais, embora não sirvam para afirmar maior ou menor grau de fé religiosa e nem como prova de uma possível devoção coletiva, deixam transparecer uma certa *disposição* daquelas pessoas às práticas de demonstração religiosa.

Visto sob este ângulo, e ao contrário dos que vêm neste modo de vida algo espontâneo, cabe aqui perguntar: como chegou-se a isto? Quais as falas e que

mecanismos foram utilizados para imprimir e manter esta religiosidade? E finalmente, como era o universo religioso daquelas pessoas?

Sentado em sua poltrona em frente a uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, o Senhor Nicolau Brüning interrompe uma pergunta minha para proferir palavras bastante reveladoras:

Antigamente aqui tinha o certo e o errado. O certo era certo e o errado era pecado. Engraçado não é dona? Hoje não é mais.¹³⁰

Pecado. A quantidade de vezes que esta palavra foi mencionada pelos entrevistados, a legítima vontade de relatar “situações de pecado” e a necessidade demonstrada por eles de relacionar os pecados “daquelas épocas”, revela a existência de uma profunda coercitividade sobre o comportamento, ao mesmo tempo que indica uma possibilidade de compreensão do seu modo de vida.

As várias referências ao pecado feitas já no início da primeira entrevista levaram-me a perguntar aos entrevistados o que, “naqueles tempos”, era considerado pecado.¹³¹ As respostas dadas impressionavam a mim e a eles próprios. Causava-me surpresa a rapidez com que respondiam a este questionamento. Diferentemente de outras perguntas que precisavam ser repetidas ou melhor enunciadas e de outras tantas para as quais se fazia necessário um tempo para avivar a lembrança, organizar o raciocínio e expor a idéia, esta era respondida de pronto, dando uma nítida impressão de que esta resposta já estava elaborada. A rapidez e a desenvoltura com que era respondida esta questão geralmente igualavam-se às respostas dadas informando a própria idade, ou o sobrenome

¹³⁰ BRÜNING, Nicolau. Depoimento. 18/02/97. (A/A)

¹³¹ Esta pergunta foi feita a todos os entrevistados independente da idade que possuem, por considerar que, a expressão “naquele tempo” pode ser aplicada a qualquer época do período estudado. Portanto, à exceção de um que viveu poucos anos naquela cidade, todos os demais responderam à esta questão.

da mãe, por exemplo. A diferença estava em que ninguém se assustava ao revelar a idade, assim como ninguém achava engraçado ou se admirava ao mencionar o nome da família.

Também surpreendeu-me o fato das respostas começarem quase sempre de maneira parecida: “naquele tempo tudo era pecado”, ou “naquele tempo quase tudo era pecado”.

Talvez para comprovar que não estavam mentindo, ou para tornar inteligível uma fala tão abrangente quanto vaga, ou ainda numa tentativa de convencer-me de que “naquela época era um pouco demais”, os depoentes esmeravam-se na exemplificação do que era pecado.

Mas, a memória, como afirma Guarinello,

não é, apenas, um substrato passivo, um manancial de sobrevivências vestigiais. (...) A memória é uma reflexão sobre o passado, um debruçar-se sobre esses vestígios presentes para selecioná-los, agregá-los, destrinchando a espessura temporal do agora, para dar sentido, não tanto ao passado, como ao próprio presente.¹³²

No exercício de rememorar o que era pecado, chamou-me a atenção o diálogo estabelecido entre a presença passada e a ausência atual. Ninguém mencionou que naquele tempo era pecado matar uma pessoa, ou atentar contra a hóstia consagrada, pois estas são ações que continuam sendo consideradas pecado. Daí que os depoentes, antes de responderem o que era pecado, informaram o que tinha sido pecado e que agora não é mais. Os exemplos citados de ações que se qualificavam como pecaminosas para a época, longe de serem reducionistas e ao contrário de se constituírem exceções, representam uma porção essencial do substrato regulador do cotidiano da comunidade,

¹³² GUARINELLO. Op. cit., p. 187-188.

fazendo parte do ordinário, do corriqueiro, muito mais que do extraordinário. Dessa forma, para compreender a comunidade de São Ludgero durante esse período, é preciso adentrar por uma racionalidade específica, num mundo que, como já afirmaram De Boni e Costa, “girava ao redor da religião, dando mesmo a impressão de que, fora dela, não havia outra forma de vida social.”¹³³

Afinal, o que era pecado? Foram vários os exemplos citados. Alguns afirmados por várias pessoas, outros mencionados por uma só. Isto supõe que pode haver divergências, que nem todos concordem que uma citada ação seja pecado, já que, além das diferenças individuais que fazem com que um ser humano seja suscetível à maior ou menor capacidade de interiorização das normas comportamentais estabelecidas, foi possível verificar também que há algumas dessemelhanças entre as opiniões dos que passaram a infância e a juventude no núcleo citadino e os habitantes das localidades mais afastadas. Percebe-se que o isolamento dos ditos “colonos” contribuiu para o exacerbamento das situações de pecado; embora se se considerar o conteúdo geral das declarações, as diferenças não são de maneira alguma expressivas.

¹³³ DE BONI e COSTA. *Op. cit.*, p. 125.

2.2.1 O pecado

A memória das pessoas de São Ludgero que possuem mais de 50 anos é povoada pela presença constante do demônio e a quase ausência, ou uma presença pouco verificável, de Deus.

A expressão constante em praticamente todas as entrevistas que “naquele tempo tudo ou quase tudo era pecado” é indiciária de uma assertiva.

Suspeitando, logo depois das primeiras entrevistas, que a mensagem religiosa que haviam absorvido fora construída pelo seu oposto, melhor dizendo, o alcance da salvação não estava nas boas práticas e sim na repulsa às más ações, formulei a seguinte pergunta conjugada: “como era percebido, na sua infância e juventude o céu; e como era percebido o inferno”?

Havia um ditado popular em São Ludgero, do qual me lembro, que servia para nortear o fazer cotidiano: *o antes vem antes, o depois vem depois*. Geralmente aplicado às crianças que se encarregavam de várias tarefas ao mesmo tempo e não conseguiam concluir nenhuma a contento, também era utilizado para coibir a curiosidade das ditas crianças que faziam muitas perguntas de uma só vez, ou ainda como norma disciplinar, como, por exemplo, para dar lugar à mesa aos mais velhos. Seria o mesmo que dizer “cada coisa no seu tempo devido”.

Este adágio encontrava-se de acordo com o mundo rural em que viviam, onde o tempo é que ditava as tarefas a serem realizadas, uma de cada vez. Assim, não se capinava o solo em tempos de chuva, seria perda de tempo, pois a erva daninha renascia com mais vigor. Não se arava a terra logo depois da chuva, pois o chão aguado pesava muito e fazia os bois penarem, além de transformar a terra arada em grandes torrões de

argila difíceis de desmanchar. Então, havia o tempo de roçar e queimar, o tempo de plantar, de capinar e de colher. O tempo de fazer farinha e polvilho, o tempo de fazer açúcar, o tempo das missões, do jejum, do namoro, o tempo de casar... cada coisa no seu tempo adequado.

Este cotidiano não se atrofia em si mesmo. Expande-se para outros sentidos da vida, influenciando na maneira de vivenciar o mundo e contribuindo para um comportamento metódico e determinado.

E como se pôde constatar, havia sempre a preocupação dos entrevistados em responder cada coisa em seu devido tempo, ou melhor, *o antes antes e o depois depois*.

No entanto, quando se tratou de explicitar a percepção de paraíso e de inferno este comportamento metódico desapareceu e os entrevistados, sem exceção, começaram pelo que foi perguntado *depois*. O inferno irrompia em suas memórias com uma força brutal, encobrimo toda placidez e esplendor do céu. À pergunta como era percebido o céu e como era percebido o inferno, as respostas, unânimes: fogo, caldeirões com banha fervendo, cobras, correntes, dor, sofrimento, eram os ingredientes.

A descrição de Antônio Soiber é, talvez, a mais completa, por ser rica em detalhes e ter englobado todos os elementos das demais:

Nós imaginávamos que era fogo queimando. Aqueles caldeirões de banha quente, as almas todas se queimando.

Nas paredes da escola e na doutrina, tinha aqueles papéis grandes pendurados com as fotos das almas no inferno... O demônio com as guampas, as patas, fisingando as almas com aquele garfo.

Estava tudo lá. Aquelas fotos todas do demônio dentro do fogo... Aqueles caldeirões de banha quente, aqueles aparelhos todos, o diabo com patas, chifres, as correntes, as almas se queimando dentro do fogo e dentro dos caldeirões, as cobras se enrolando nos cabelos das almas e saindo de dentro da boca das almas...

E as freiras mostrando tudo para nós e dizendo “cuidado, que daí ninguém escapa”.¹³⁴

¹³⁴ SOIBER, Antônio. Entrevista. (A/A)

Inconformado, dando a impressão clara de ter sido logrado, Antônio completa a descrição com uma exegese peculiar, que soa como um expurgo.

Será que ninguém imaginava que a vida, por pior que fosse, por mais miserável que fosse, não valia, não merecia um troço tão ruim como esse?¹³⁵

Antônio faz esta pergunta. Mas a revolta ao formulá-la leva a crer que a endereça a si mesmo e que conhece a resposta. A compreensão para este questionamento não pertence ao momento presente e nem àquele que não o vivenciou. É uma pergunta feita ao tempo. E é no tempo que deve ser inserida. Num tempo em que se pressentia mais a presença do demônio que a de Deus, mais da criatura que do Criador. O tempo do catolicismo tridentino. ✱

Desta maneira, não pretendo imprimir um caráter de singularidade dessas percepções aos habitantes de São Ludgero. Milhões de pessoas, por longo tempo, perceberam e sentiram assim. O diferente aqui aparece no diálogo estabelecido com o tempo. Melhor explicitando, não busco o diferente, mas sim o sentido e o vivido, por mais diferente que pareçam hoje.

Desse modo, a questão formulada – relativa ao céu e inferno – era só respondida em parte. O paraíso, algo distante, era esquecido. Insistindo, as respostas bastante vagas, demonstravam uma certa dificuldade em definir o que seria a perfeita abstração da felicidade.

Dona Idalina Feuser, tentou esboçar algo do paraíso. “O céu... o céu era assim...

¹³⁵ SOIBER, Antônio. Entrevista. (A/A).

como é que eu vou dizer... tudo lindo, com muitos anjos tocando flauta... Acho que era assim”.¹³⁶

Também Joana Soiber alegou que imaginava que “o céu... o céu era a glória. A glória... não sei bem o que era... acho que queria dizer que estava tudo lá, Deus, Jesus Cristo, os anjos tocando flauta...”.¹³⁷

Alfredo Daufenbach afirmou que aprendeu que o céu “era a glória e o gozo eternos”.¹³⁸

Há bem pouco atrativo num gozo eterno. Ainda mais quando esse gozo é composto pela presença de um Deus sério e justo demais, nuvens, paz, contemplação e aqueles anjinhos assexuados com suas irritantes flautinhas – quiçá roubadas de algum fauno – tocando a música celestial, produzindo um tipo de vertigem anestésica, paralisante... “A idéia do piedoso aborrecimento do paraíso”, como definiu Max Weber,¹³⁹ não cativa as pessoas. O seu oposto é que aterroriza.

O discurso religioso consegue, por sentenciar tais verdades absolutas, mais que qualquer outro discurso, modelar comportamentos.

Weber estabelece, no caso protestante, uma relação entre religião e positividade do trabalho. Insiste também que a velha prática católica de conceder facilidades, como a confissão e o arrependimento no leito de morte, contribuiu para a estagnação econômica dos católicos.¹⁴⁰ Não discordo. Cabe apenas ressaltar que os desdobramentos da contra-reforma, principalmente o Concílio de Trento, resultaram num sistema de controle de

¹³⁶ FEUSER, Idalina. Entrevista. São Ludgero, 10 de junho de 1997. Arquivo da Autora.

¹³⁷ SOIBER, Joana Schlickmann. Entrevista. (A/A).

¹³⁸ DAUFENBACH, Alfredo. Entrevista. (A/A).

¹³⁹ WEBER, Max. A Ética... p. 46.

¹⁴⁰ WEBER, Max. A Ética...

conduta individual muito eficaz. É possível que, mais do que as facilidades para se entrar no paraíso – já que, no caso católico, em princípio todos são eleitos –, a insistência no discurso da pobreza material e o acirramento da visão negativa sobre o lucro e a usura tenham ajudado a manter os católicos menos empreendedores capitalisticamente.

Não cabe aqui voltar à questão do catolicismo barroco brasileiro. Mas no caso da Alemanha, do ponto de vista da subjetividade, a Restauração Católica, reafirmando os preceitos tridentinos, dificultou a obtenção do paraíso. E as colônias de imigrantes alemães no Sul do Brasil, com seus párocos tão germânicos quanto eles, representando uma autoridade inquestionável e donos desse discurso “sem reversibilidade”, foram propagadores dessa dificuldade.

Conforme sintetizou Carlos Roberto Nogueira,

A era das Reformas é o momento em que é maior o medo de satã, a quem é atribuída a difusão em proporções alarmantes da mentira e da heresia. Produto do fervor missionário de ambas as Reformas, que precisam da presença do diabo para justificar o árduo e ininterrupto esforço de salvação, o demônio não é apenas a simbolização do mal, mas uma presença e evidência em todos os momentos.¹⁴¹

Neste contexto religioso é possível afirmar que o demônio ocupa o lugar mais importante na hierarquia das personagens desse universo simbólico. O caráter beligerante da religião cristã estabelece uma luta constante entre o indivíduo e o demônio, na qual, assim como nas guerras, a derrota de um significa a vitória de outro. No catolicismo restaurado, a munição que fomenta o espírito humano para a luta é o medo.

¹⁴¹ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Ática, 1986, p. 78.

O demônio, criatura necessária para a hegemonia divina, ao mesmo tempo “inimigo de Deus e executor da sua vontade”, segundo visão do Novo Testamento,¹⁴² devia ser um opositor à Sua altura. Embora não possuísse um poder sobre todas as coisas, algo inerente ao divino, sua área se concentrava diretamente e apenas sobre o homem. Pode-se afirmar que devido ao pensamento dualista de oposição entre bem e mal, entre espírito e matéria legada pelo maniqueísmo, o reino do diabo é o mundo corpóreo. Para isso se estabeleceu uma diferença importante no exercício do poder. A onipotência divina passou a ser exercida pela inerente superioridade, que poderia ser definida como uma indiferença para com as criaturas humanas. Já o diabo, impotente perante Deus, exercia compensatoriamente uma atividade constante sobre os indivíduos.

A necessidade dessa imensa ação tentadora sobre as pessoas exercida por satanás vem para compensar um princípio desigual: os indivíduos, criados por Deus, em princípio, estavam destinados a ele. O demônio, portanto, precisava atuar acirradamente junto às pessoas, tirá-las da situação divina e desviá-las para os seus caminhos.

Para tanto, faz-se astucioso, ardiloso, tentador. Apontando sendas mais fáceis e reconhecendo as dificuldades e os sacrifícios humanos, o diabo se igualava mais aos homens que o Criador, pois enquanto Deus, embora pai, fosse indiferente no que se refere às misérias próprias dos indivíduos, o demônio, criatura caída e sem possibilidade de regeneração, possuía sentimentos semelhantes aos homens: inveja, rancor, revolta, desdém, escárnio, desconfiança e além do mais, uma incrível disposição para a luta, um fazer-se através do trabalho pesado. Conhecedor de suas potencialidades e das fraquezas dos homens, o demônio era a encarnação do perigo.

¹⁴² KOCHAKOWICZ, Leslek. Diabo. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 5. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987. p. 247.

Leslek Kochakowicz afirma que, dependendo da época e das circunstâncias culturais, o diabo foi apresentado em diferentes versões, assumindo três faces distintas: a horrível, a grotesca e a trágica. A face grotesca do diabo está ligada ao humor folclórico em todo o mundo, onde tal figura é representada sem muita inteligência e por isso mesmo motivo de escárnio. Pode ser percebido nas anedotas populares como nas histórias de Sherazade.

O diabo trágico é o que incute respeito pela dignidade de não submeter-se e pela sabedoria. Criado pelos neo-românticos o típico diabo trágico é o do “Paraíso Perdido” de Milton.

Mas a preferência da Igreja Católica (assim como a da Protestante), sempre foi a da face horrível do diabo. Tal faceta

aparece na pintura e na escultura religiosas, nos sermões e nos tratados demonológicos. Mostra-nos um mestre do fogo e do gelo, implacável e cruel, que se diverte com a dor indizível dos condenados ao inferno. Dentes, cornos e garras espreitam através das miragens enganadoras com que nos tenta. É o Senhor do desespero final, do sofrimento e do temor.¹⁴³

Diante dessa representação, plenamente observável no depoimento de Antônio Soiber e nos dos demais entrevistados, é possível compreender o pânico gerado nas crianças por essa descrição e por sua visualização através das imagens utilizadas nos ensinamentos da catequese, e também nos adultos já familiarizados com tais ensinamentos, quando se acreditavam em situação de pecado ou de tentação para o pecado.

Na memória dos habitantes de São Ludgero, pelo que pude verificar, a pedagogia do medo, utilizada para combater o demônio, concentrava-se na negação de

¹⁴³ KOCHAKOWICZ. Op. cit. p. 259.

três tipos de pecados: os pecados da carne – individuais e mortais –, os pecados dos outros – praticados pelo coletivo ou por indivíduos do coletivo, cuja resposta divina recaía sobre todo o grupo – e os demais pecados, veniais ou mortais – aqueles que derivavam das pequenas ações do cotidiano e dos sentimentos das pessoas. Essas tipologias, isoladas ou entrelaçadas, e mais a situação de possibilidade de pecado é que passo a tratar em seguida.

2.2.2 O sexto mandamento em questão

Nas narrativas dos entrevistados, e de acordo com a tradição religiosa local, o corpo humano servia apenas como invólucro da alma. Nas doutrinas preparatórias para a primeira comunhão, os catequistas ensinavam através da metáfora que, assim como uma caixa que esconde um tesouro, o corpo contém a alma. O demônio, com seus melindres, tentava de todas as maneiras violar a caixa; e esta, embora guardadora de tal tesouro, era frágil. Portanto, quanto mais resistente fosse o tesouro, menor a possibilidade havia do satã rompê-la e arrastar o tesouro para os abismos. Assim, era preciso forjar um tesouro de tal têmpera, que ele próprio se transformasse no guardião de si e de seu próprio guardião.

A insistência na degradação da matéria em contraste com a supremacia do espírito era a tônica das doutrinas para a primeira comunhão. Ao mesmo tempo, para demonstrar visualmente os prejuízos causados ao espírito através da prática da valorização da carne, insistia-se em materializá-lo. Os cartazes mostrando o menino

tentando roubar uma maçã, ladeado por um anjinho triste (de flautinha na mão) e um diabinho assanhado cutucando a criança com o tridente; a representação do sofrimento das almas no inferno, demonstrada pela presença de vários corpos se contorcendo de dor e em posições humilhantes num cenário cheio de horrores e o olhar satisfeito do demônio contemplando a sua obra, são inesquecíveis para quem se preparou para “receber o Cristo no coração” em São Ludgero. Permanecem tão realisticamente nas memórias a ponto de fazer Antônio Soiber se referir à essas representações como “as fotos das almas se queimando”.

O que fazia as almas passar o resto de sua eternidade “se queimando” era, em primeiro lugar, “os pecados da carne”. Como se referiu o senhor Aloisio Schlickmann, “sempre o sexto mandamento”.

Mas os catequistas, principalmente as freiras, contribuíam apenas em parte e apenas para a manutenção de um imaginário social já impregnado de tais imagens. Os referidos cartazes, trazidos da Alemanha, impunham, desde lá, este imaginário, que se infiltrara em todos os discursos dos “outros significativos” da socialização da criança: na família, escola, igreja. Aliando imagens ao imaginário, contribuía para gerar uma percepção de corpo e de pecado que, embora aparentemente singular, fazia parte da experiência cotidiana “daquelas épocas”.

As palavras dos entrevistados explicitam melhor a noção de corpo e de pecado.

Falando sobre este assunto, diz o senhor Aloísio Schlickmann sobre a sua infância:

Nós entendíamos que tínhamos a parte do corpo que era sã e tinha a parte do corpo que era pecaminosa, que eram os órgãos genitais. E mesmo se tocassemos com a mão, eles ainda diziam que tínhamos que confessar, porque era pecado.

Os pecados que levavam a gente diretamente para o inferno eram os contra a castidade. Se eu via uma pessoa nua era pecado. Se eu

conversasse em coisas dessas com outra pessoa era pecado. Lembro que eu queria me instruir sobre isso, mas não falava porque era pecado.¹⁴⁴

O relato do senhor Alfredo Daufenbach traz à tona a amplitude assumida pelos pecados contra a castidade:

A higiene era proibida. A rapaziada tomava banho no rio com roupa e tudo. Os padres não queriam que gente grande tomasse banho porque era pecado. Não diretamente o banho era pecado... mas se banhar no rio sem uma roupa bem coberta era pecado.¹⁴⁵

Para as mulheres, a honestidade casta era condição para evitar o pecado mortal. A senhora Idalina Feuser, uma simpática viúva de 70 anos, relatou, entre divertida e atônita um episódio hilariante:

Uma vez, antes de eu casar, teve missões. O padre missionário deu uma palestra para as moças. Ele começou a dizer o que era pecado. Beijar era pecado, ele dizia e muitas outras coisas ele dizia que era pecado. Depois de tudo isso ele falou: “mas quando vocês casarem, o marido de vocês vai usar aquela coisinha” (risos). Aquela coisinha! O pior é que poucas entenderam o que ele quis dizer, porque nós já éramos moças grandes e não sabíamos do que ele estava falando... o que era a “coisinha” (risos).¹⁴⁶

Neste contexto, é possível imaginar a quantidade de mecanismos que se fabricava visando coibir ações que levassem a cometer pecados. Havia uma vigilância diuturna sobre as crianças, moças e rapazes. Os que anteriormente eram vigiados, ao constituírem famílias ou entrarem no convento ou seminário, passavam a vigilantes.

Nenhuma jovem saía sozinha para se divertir ou namorar. Nenhum rapaz com passado pouco respeitoso era aceito como futuro genro. Não se falava nada, para nenhuma criança ou adolescente sobre quaisquer temas ligados à sexualidade ou à

¹⁴⁴ SCHLICKMANN, Aloísio. Entrevista. (A/A).

¹⁴⁵ DAUFENBACH, Alfredo Daufenbach. Entrevista. (A/A)

¹⁴⁶ FEUSER, Idalina. Entrevista. São Ludgero, 10 de junho de 1997. Arquivo da Autora.

concepção. Talvez por isso, as perguntas feitas por mim sobre a sexualidade foram primeiramente entendidas e respondidas sobre a percepção que se tinha dos nascimentos de crianças.

Houve o caso de uma entrevistada que assegurou que não sabia, até a sua noite de núpcias, que casamento implicava em sexo, pois desconhecia completamente a existência do ritual que se lhe impunha para a ocasião. Seu esposo, “um homem muito bom e muito compreensivo” teve a paciência didática para lhe ensinar “o pouco que ele sabia sobre isso”.

Mas o completo desconhecimento da questão não era atributo só de mulheres. É publicamente conhecido e muito repetido pelos mais velhos o caso do homem que, vários meses depois de seu casamento, costumava tentar “pescar filho” no riacho próximo da sua residência, até o dia em que foi interpelado por uma vizinha sobre o resultado de sua “pescaria”. Quando o homem lhe falou que não estava pescando traíra ou jundiá e sim uma criança, a mulher apressou-se a se inteirar da história com a esposa de tal homem. A solução encontrada pelas duas foi levar o caso para Monsenhor Tombrock que, chamando o homem para uma conversa, também teve a paciência didática para lhe ensinar...

Outro episódio análogo, ocorrido já na década de 1960, possui como protagonista um amigo de Antônio Soiber.

Tinha um cara, meu amigo, que eu não vou dizer quem é. Mas... está certo... ele sempre foi meio socó... meio tanso. Mas aí o que aconteceu foi meio demais.

Esse cara e outro amigo dele casaram na mesma época. O tal amigo dele foi morar longe, lá para o costão da serra. Ao cabo de uns tempos eles se visitaram e, este socó, meu amigo, vendo que a mulher do outro estava barriguda, perguntou: “E aí, a tua mulher já, já...” E o outro respondeu: “Já. E a tua ainda não?” E o socózão respondeu: “Não, eu ainda estou esperando ela se correr”.

Pergunta: O que exatamente ele estava esperando?

Resposta: Se correr... que a mulher dele começasse se correr...

Você parece que não está entendendo; eu vou explicar. Antigamente, quando tinha uma vaca se louqueando, a gente dizia que ela estava se correndo. Então esse meu amigo pensava que mulher era igual assim ao animal... Daí que ele estava esperando a época que ela se corresse para poder...

Era assim desse jeito naquelas épocas. Era assim... ¹⁴⁷

2.2.3 “Olha o gafanhoto! Alguém está cometendo pecado”.

Ao lado dos pecados da carne, os pecados públicos faziam com que a comunidade vivesse sempre alerta para evitar a ira divina. Esses, podiam ser cometidos por muitos, ou só por um, mas os seus efeitos recaíam sobre todos. O lado “sentimental humano” de Deus – referindo-me à capacidade de encolerizar-se – estabelecia o pagamento para quem o cometesse para a esfera do além e para os demais membros da comunidade a desforra divina, (ou talvez o alerta divino) se dava no mundo temporal.

Segundo Jacques Le Goff,

o pecado, além da má-consciência, provocou castigos, ou melhor, a interpretação da infelicidade como castigos. Na ordem temporal, estas punições divinas, provocadas pela “cólera” divina ou das forças sobrenaturais, sagradas, concretizavam-se em doenças, epidemias, cataclismos naturais e guerras; na ordem eterna, pela evocação do inferno.¹⁴⁸

Em São Ludgero, havia proibições expressas para evitar os pecados públicos.

Não se permitia dançar depois das 18 horas, como também não era permitido brincar o

¹⁴⁷ SOIBER, Antônio. Entrevista. (A/A).

¹⁴⁸ LE GOFF, Jacques. Pecado. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 12. Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. p. 267.

carnaval. Além dessas, o controle exercido pela comunidade sobre os poucos que vez por outra relaxavam na frequência aos rituais religiosos, seja na base da exclusão ou da insistência, em parte, estava relacionado com o medo da resposta divina sobre todo o corpo comunal.

Novamente, Antônio Soiber, assim como vários outros, cita como exemplo as penitências exigidas para redimir a comunidade dos pecados dos outros:

Se facilitasse, qualquer coisinha era pecado. Brincar o carnaval era. No domingo de carnaval, quando terminava a missa o padre dizia: “Agora ninguém sai daqui. Todo mundo vai rezar uma Hora Santa de joelhos por aqueles que estão lá no carnaval fazendo pecado, para que Deus não mande Sua ira contra nós”. Uma hora inteirinha de joelhos. Nós chegávamos em casa depois da uma da tarde, andando sete quilômetros, mortos de fome porque saía de madrugada em jejum para comungar. Quanta besteirada!¹⁴⁹

Informe-se que em São Ludgero não se costumava brincar o carnaval. Os pecados eram cometidos por “gente de fora” da comunidade. Porém isso não isolava a comunidade da ira de Deus.

Segundo o senhor Aloísio, os períodos de estiagem e as pragas das lavouras eram considerados por muitos como castigo de Deus como resposta aos pecados. E neste caso, o pecado de alguns resultava em castigo para todos. “Antigamente eles diziam: ‘olha o gafanhoto! Alguém está fazendo pecado’”¹⁵⁰

A remissão ficava ao encargo de todos. Faziam-se procissões para o Morro do Cruzeiro, em cujo topo ainda existe (porém abandonada) uma capelinha dedicada a São Sebastião. Era para ele que geralmente se apelava para interromper a praga dos gafanhotos, as pestes das galinhas, para pedir chuva e para pedir que se parasse a chuva.

¹⁴⁹ SOIBER, Antônio. Entrevista. (A/A).

¹⁵⁰ SCHLICKMANN, Aloísio. Entrevista. (A/A).

As procissões, feitas pelas comunidades isoladamente, eram partilhadas por todos, exceto quando motivos imperiosos, como doença ou filhos recém-nascidos os impediam. Nos avisos paroquiais, os padres informavam que durante a semana, no dia tal, a comunidade do Mar Grosso¹⁵¹ faria procissão; no outro dia, a comunidade da Ponte Baixa faria, e assim por diante.

As procissões iniciavam nas capelas locais. Primeiramente se rezava um terço no interior destas e, em seguida, em um andor se transportava uma imagem de Nossa Senhora, que poderia ser a Aparecida, a do Parto, a de Fátima, dependendo do que se dispusesse na capela em questão. Às vezes, este instrumento de fé era desprezado e a procissão partia sem o andor.

Durante o trajeto – geralmente sem a presença de padres – ia-se rezando painossos e ave-marias e cantando hinos de súplicas e louvores. A subida do morro, extremamente íngreme, só era possível graças ao artifício de alguns antepassados que, por questões de fervor religioso, tiveram a paciência de cavar pequenos buracos nas rochas escarpadas, para que os fiéis pudessem apoiar os pés, sem grandes perigos de escorregar. Neste ponto, a procissão, vista de cima do morro, crescia imensamente, pois só era possível subir um de cada vez.

Cantando e rezando chegavam ao topo. E quando o último se juntava aos demais, entoava-se um extenuado e asmático hino à São Sebastião:

“Glorioso mártir São Sebastião,
Dai aos seus devotos firme proteção.
A peste, o flagelo, a fome e a guerra,
Por tua bondade, afastai da terra”.

¹⁵¹ Convém esclarecer que São Ludgero fica distante do mar. O topônimo “Mar Grosso” deriva-se de seu nome original “Mato Grosso”, que, de tanto ser repetido às pressas, passou à conotação de Mar Grosso e assim permaneceu.

Após, novamente rezava-se um terço, com direito ao credo e à interminável ladainha de todos os santos. Só depois da bênção final proferida pelo “puxador” da procissão – normalmente o professor local –, os fiéis estavam liberados para procurar água numa singela, porém generosa vertente que havia um pouco abaixo do topo, no lado oposto à capela. Depois disso, voltava-se, sem rezas, para casa.

O hábito comunitário e a obrigação auto-imposta de participar das procissões resultaram em acontecimentos curiosos. Um destes, que passou a fazer parte do anedotário popular, diz respeito a um habitante do Mar Grosso, Carlos Warmeling que, depois de uma bem sucedida procissão para pedir chuva, voltando com os amigos para casa, ao sentir os primeiros e grossos pingos de chuva comentou ao amigo: “Henrique, e agora o que eu faço? Estou com o feijão todo arrancado na roça e com esta chuva eu vou perder todo o meu feijão.”

Curiosa dinâmica esta, em que o apelo comunal sempre suplantava as necessidades individuais. Uma atitude como esta é sempre de difícil digestão quando baseada numa tentativa de explicação puramente racional, ou seja, quando se estabelece, para a sua apreensão, os pressupostos racionais que temos em mente. Porém, não é justo relegar as ações deste porte a uma mera irracionalidade simplesmente porque a nossa capacidade de apreensão esgota-se em virtude dos valores que possuímos. Existe, nesta atitude aparentemente ambígua, uma racionalidade que extrapola o formalismo da *coerência racional* como a entendemos.

Para compreendê-la é preciso uma outra racionalidade. Conforme Rolando Lazarte,

o motivo da ação é justamente aquilo que, para quem realiza dá sentido a esse agir. O sentido da ação de um sujeito – por exemplo, a satisfação de um desejo, a vivência de uma crença, a obtenção de um ganho econômico

– é o que move a endereçar suas expectativas a outros sujeitos, para, nessa interação, realizá-las. Toda ação social, neste sentido é racional.¹⁵²

Portanto, uma ação pode parecer sem sentido. Mas para quem a realiza é justamente o sentido que ele imprime a tal ação que o motiva a realizá-la. Como afirmou Max Weber, “uma coisa nunca é irracional por si mesma, mas de um particular ponto de vista racional”.¹⁵³

Na análise do irrequieto e sempre inspirado Antônio Soiber, a mera aplicação do método matemático derruba qualquer argumento na validade dessas práticas e coloca por terra qualquer argumento em prol da eficácia dos santos.

O purgatório era igual ao inferno, só que era temporário. Para cada pecado venial eram 30 anos de purgatório. Meu Deus do céu!... Mas ainda era melhor. Dali o vivente ainda saía. Cozinhava por uns 3000 anos, mas saía.

Porque a gente aprendeu na doutrina que da passagem pelo purgatório ninguém escapa, porque até os santos pecam no mínimo 7 vezes por dia. Então eu penso hoje: se o santo peca 7 vezes por dia e se para cada pecado são 30 anos de purgatório, e vamos supor que o santo já não se confessava há um mês quando morreu, então tem santo que está até hoje queimando no purgatório. Então não adianta pedir para o santo porque ele não está perto de Deus para aconselhar o Homem a mandar chuva, parar a peste da galinha...¹⁵⁴

Sendo esses pecado praticado pelos outros, esses outros poderiam ser indivíduos da própria comunidade, e normalmente o eram, que praticando-os reiterada e/ou deliberadamente, desencadeavam a fúria de Deus sobre todos, tal como no tempo dos hebreus no deserto.

¹⁵² LAZARTE, Rolando. *Max Weber: ciência e valores*. São Paulo: Cortez Editora, 1996. p. 36.

¹⁵³ WEBER, Max. *A Ética...* 6ª Ed. São Paulo: Pioneira, 1989. p. 140.

¹⁵⁴ SOIBER, Antônio. Entrevista. (A/A).

2.2.4 O Pecado nosso de cada dia

Numa terceira categoria de pecados, que poderia ser do tipo mortal, mas geralmente se enquadrava no rol de pecados leves, estavam os pecados individuais. Os mais temidos por cada uma das pessoas. Pois enquanto para os pecados da carne havia uma normatização muito explícita, necessitando para a sua ocorrência de uma ação deliberada das pessoas; e nos pecados “dos outros” os castigos eram emitidos durante a vida, os pecados individuais eram praticados quase sem saber, e deixavam o indivíduo em extrema solidão perante Deus e seu julgamento.

Os pecados individuais eram, portanto, muito temidos, sobretudo porque desde pequenos as pessoas aprendiam que “todos cometem pecados. Até os santos, que são santos, pecam no mínimo, sete vezes por dia”. Essa máxima, repetida em casa, na escola e na doutrina, deixava clara a impressão de que, na viagem pós-morte com destino ao paraíso, haveria escala no purgatório. O que poderia ser feito era tentar diminuir o tempo da estadia indesejada. E era basicamente nisso que se concentravam os esforços.

O medo de morrer repentinamente, sem tempo para se arrepender dos pecados cometidos, ou sem tempo para lembrar-se e arrepender-se de todos, era uma forma muito eficaz para a normatização da conduta cotidiana.

Havia mecanismos para a salvação direta. Um deles era a prática da novena. Ou seja, se a pessoa confessasse e comungasse todas as primeiras sextas-feiras de cada mês, durante nove meses, *era possível* – se além disso mantivesse uma vida correta e com muitas orações e arrependimentos – ir direto da vida na terra para a vida no céu. Uma espécie de passaporte para a Jerusalém celeste.

Assim, muitas pessoas lotavam a igreja na primeira missa daqueles dias. Pessoas que, como narrou a senhora Lídia Buss,

vinham do Bom Retiro até a igreja, saindo de casa em jejum ao primeiro cantar do galo, para, depois de andarem 8 quilômetros, chegarem a tempo de se confessar e assistir a missa às 6 horas e 30 minutos e comungar nela.¹⁵⁵

Quase todos os habitantes “daqueles tempos” fizeram a novena; alguns a repetiram muitas vezes, com o intuito de garantir o céu ou diminuir o tempo de purgatório. Mas, embora *em princípio*, haviam obtido tais graças, para mantê-las era necessário uma vida digna perante Deus. Então, esta possibilidade só se tornava real se, ao invés de um relaxamento, fosse imprimido um acirramento das práticas religiosas e morais.

Um outro mecanismo de salvação direta era pertencer à Congregação Mariana. *
Entre os entrevistados, (muitos dos quais pertenceram à congregação), não obtive uma resposta mais ou menos clara do que era, para eles, a congregação. Geralmente, quando indagados, mencionavam que na congregação se dava uma fita azul larga para os homens e uma fita azul fina para as mulheres e que estas, além disso, vestiam-se de branco para assistirem os rituais religiosos. Outros mencionaram as proibições a que estavam sujeitos os marianos. Mas todos, marianos ou não, sabiam para que servia ser mariano. Alegaram que os marianos tinham a certeza do céu, desde que cumprissem as obrigações que lhes eram impostas, entre elas, a manutenção da fé, a assiduidade aos rituais, a proibição de dançar e um “comportamento mariano” no dia-a-dia que, pelo que

¹⁵⁵ BUSS, Lídia. Entrevista. São Ludgero, 10 de junho de 1997. Arquivo da Autora.

pude entender, incluía ser mais obediente, mais respeitoso, mais religioso e menos pecadores que os outros.

Algumas pessoas alegaram que a morte de um mariano ocorria com a presença de Nossa Senhora à cabeceira do moribundo. Outros disseram que o mariano tinha a garantia de um padre junto ao leito de morte para a confissão e extrema-unção.

A participação na congregação também funcionava como *status* social, como observou Joana Soiber. O fato de ser mariano conferia à moça e ao rapaz um *valor maior* no mercado de casamentos. Os marianos eram os “bem vistos” pela comunidade. Se era assim, como explicar a existência de muitos não marianos na comunidade? A resposta parece estar ligada a vários fatores contingenciais. Primeiro, para ser mariano, era preciso ser possuidor de uma reputação reconhecidamente aprovável e comprovável, perante as freiras, os padres e a comunidade em geral. Uma vez aceito, havia um tempo de preparação, pode-se dizer, uma espécie de noviciado. Neste período, o aspirante era especialmente vigiado e tinha a obrigação de corresponder à expectativa da congregação no que tange ao comportamento. Nisso estavam inclusas as imposições, que iam desde a obrigatoriedade da obediência total aos pais, padres e freiras e aos dirigentes leigos da congregação até a proibição de dançar e namorar quando quisesse.

Mas não era só isso. Existia as dificuldades financeiras de muitas famílias em paramentar muitas filhas com os vestidos e sapatos necessários. Além disso, devido os trabalhos diários a serem efetuados, tornava-se impossível a participação de todos os filhos e filhas nos compromissos da congregação. Portanto, quando muitos filhos manifestavam o desejo de pertencer à congregação, geralmente os pais elegiam aquele ou aqueles que seriam marianos.

Além desses mecanismos, outras práticas visando à diminuição do tempo de purgatório eram estabelecidas. Joana Soiber relatou uma delas:

No dia das almas, depois da missa na capela do cemitério, se a gente entrasse, vamos dizer, três vezes dentro da capelinha e rezasse um Pai-Nosso e uma Ave-Maria cada vez, a gente alcançava de 14 a 15 indulgências plenárias. Quer dizer que, cada vez a gente defendia 14 ou 15 anos de purgatório, que equivalia a meio pecado venial. Quanto mais tu entrava e rezava, mais tu defendia. Podia ir tantas vezes que quisesse. Aquilo era assim de gente entrando para dentro e para fora, para dentro e para fora...¹⁵⁶

afirma Joana, divertida, ao lembrar.

No rol de pecados veniais encontrava-se o ócio. Para todos os entrevistados, sentir preguiça e/ou sucumbir a ela era pecado, portanto, tinha que ser confessado. Além desse, a gula era rigorosamente pecaminosa. Interessante que numa população que se alimentava muito, dado que, durante a jornada diária, eram servidas cinco refeições reforçadas – o café da manhã, o almoço às nove horas, a janta ao meio-dia, a merenda às dezesseis horas e a ceia à noite – a gula fosse tão condenada. Porém, o aparente paradoxo se desfaz com a compreensão de seu dia-a-dia. As pesadas tarefas desempenhadas cotidianamente resultavam no imperativo de se alimentar bastante. O que era considerada gula, e conseqüentemente pecado, era o ato de se alimentar em horários indevidos, pelo simples prazer de fazê-lo.

Dona Júlia Buss, falando acerca do pecado narrou o seguinte:

Naquele tempo tinha muito mais pecado do que hoje em dia. Aquela Emilia Rodhen, que era antigamente nossa vizinha e já morreu faz anos, ela disse um dia: “Meu Deus, Júlia! Não tem mais tanto pecado! Antigamente a gente precisava confessar só por lambiscar alguma coisa...

¹⁵⁶ SOIBER, Joana. Entrevista. (A/A).

Hoje não é mais preciso”. Porque, só por lambiscar alguma coisa em casa, comer fora de hora, isso já era pecado. Naquele tempo era.¹⁵⁷

É possível que tal proibição estivesse relacionada à quantidade de pessoas que compunha a família, quase sempre inversamente proporcional à quantidade de comidas disponíveis em casa para alimentá-las, onde qualquer “visita à despensa” da casa poderia ser interpretada como um “furto” aos demais membros da prole. Mas este fator utilitarista não deve servir para encobrir um outro, de ordem mais subjetiva: *para cada refeição, uma oração*, como era repetido na comunidade. A questão é que quase ninguém se lembrava de rezar antes de levar distraidamente, ou dada a norma, apressadamente, uma bolacha, ou um doce de polvilho à boca. Para essa falta, os monsenhores Tombrock e seu coadjutor Ohters repetiam sempre “os porcos são animais que comem sem rezar antes”.

O pecado rondava todos os ambientes e ocasiões. “Era tudo pecado e culpa”, como frisou a senhora Paulina Brüning. A reza contricional era repetida em todas as missas, terços, rosários e novenas: “.eu me arrependo por ter pecado em pensamentos, palavras, atos e omissões... Por minha culpa, minha culpa, minha máxima culpa”.

Assim, sentir ódio, desprezar a modéstia, relaxar no pudor, tudo podia ser computado no tempo de pagamento no momento do acerto de contas com o Pai Celeste. Toda ação suscitava um julgamento. Mesmo quando a ação representava a falta de ação. Joana Soiber recorda-se que

se nascesse um filho hoje, dentro de oito dias a criança tinha que ser batizada, senão os pais estavam cometendo pecado mortal. Até naqueles livros, aqueles de se fazer o exame de consciência, na parte reservada

¹⁵⁷ BUSS, Júlia. Entrevista. São Ludgero, 10 de junho de 1997. (A/A).

para os casados estava escrito: “não batizei meu filho antes de oito dias”? E isto fazia parte da relação de pecados graves.¹⁵⁸

A maioria dessas normas são invenções da própria Igreja. A questão é que, em São Ludgero – assim como em muitos outros lugares – elas eram observadas como excessivo rigor. A palavra normatizadora dos padres, acompanhada pelo coro executado pelas freiras, levava, como discutirei a seguir, a reinvenções das normas para, em última análise, melhor aplicá-las. Exagerando no rigor, na fiscalização e na amplitude dos atos pecaminosos, procuravam eles inculcar um tipo ideal de vivência cristã.

2.2.5 Iminência de pecado

O que designo por “iminência de pecado” é a confusão mental a que estavam sujeitas as pessoas, quando o discurso moral/religioso vigente ultrapassava a realidade das normas oficiais da Igreja e deixava o indivíduo amedrontado por um misto de culpa e dúvida. Não que as normas ditas oficiais da Igreja fossem totalmente inteligíveis para a população e nem se quer afirmar que existiram normas únicas ou perenes referentes à interpretação dada aos pecados. Mas sim que houve um acerbamento na rigidez com relação ao que se entendia como sendo pecado.

Se os padres e freiras – que eram também professores e catequistas – atuavam com um rigorismo bastante acentuado, a recriação do discurso por parte dos ouvintes

¹⁵⁸ SOIBER, Joana. Entrevista. (A/A).

contribuía para intensificar os valores e as normas, uma vez que a interpretação de uma fala amedrontadora incorre quase sempre em avolumar seu significado. Para alguém que está com medo, qualquer barulho estranho intensifica o medo e estimula a imaginação.

A falta de certezas foi, por longo tempo, uma questão utilizada pelo cristianismo para manter a fidelidade religiosa. Max Weber comentou a angústia individual produzida pelo calvinismo nos seus adeptos, uma vez que, se por um lado a referida doutrina limitava drasticamente a possibilidade de eleição, por outro, a incerteza de ser ou não um dos eleitos não podia transformar-se em dúvida, pois a dúvida por si só já seria um sinal da não-eleição.¹⁵⁹

No catolicismo, a vantagem de ser escolhido *a priori* deixou margem para que a falta de certezas se fizesse mais eficiente quando transformada em dúvida. Aqui, era preciso duvidar, pois denotava humildade diante dos desígnios de Deus. A certeza, tida por presunçosa, só aumentava os defeitos do indivíduo, pois “até os santos pecam sete vezes ao dia”.

O discurso religioso cultivado pelos padres de São Ludgero, com suas muitas metáforas e ao mesmo tempo tidas como verdades infalíveis, fazia muita confusão nos fiéis. As palavras de Joana Soiber emprestam maiores esclarecimentos à questão.

Se a moça casasse grávida era pecado. Mas se nós casássemos e ficássemos uns meses sem engravidar – como foi o meu caso –, quando ia confessar o Padre José perguntava “está grávida?” e eu dizia “não, não estou ainda”; e ele: “isto é pecado, isto não pode, você está pecando”. O que é que nós íamos fazer? Ai eu ficava duvidosa: “será que eu estou pecando mesmo? Mas por quê que será pecado se Deus é quem manda filho na hora certa?” Era uma situação difícil.¹⁶⁰

¹⁵⁹ WEBER, Max. *A Ética...*

¹⁶⁰ SOIBER, Joana. Entrevista. (A/A).

Neste caso o padre, muito provavelmente, estava chamando a atenção de Joana para a situação de pecado que implicaria uma possível tentativa de evitar filhos. Numa sociedade que foi integralmente socializada para receber bem todos os filhos que Deus mandasse, esse seria um excesso de cuidado do padre ou uma possibilidade real? “Muito antigamente”, diz o senhor Nicolau Brüning, “não se pensava em evitar filhos. Os alemães, os velhos e os padres também diziam assim: ‘filhos, crianças... bastante’”.

Mas o período do qual Joana fala não é do “muito antigamente”, mas do início dos anos 60. E neste caso, a julgar pela fala do padre e pela diminuição do número de filhos a partir daquela época, a preocupação do pastor era legítima. O problema é que o discurso homogêneo era aplicado indistintamente a mulheres que poderiam infringir a norma e para aquelas que nem sabiam que era possível infringir. Daí a dúvida: “por que estou pecando por algo que depende de Deus e não de mim?”

É certo que num mundo tão impregnado de pecados ficava difícil vislumbrar exatamente o divisor entre o bem e o mal, embora não houvesse a possibilidade de ações fora desse enquadramento. Assim, cada ação suscitava um julgamento. Um julgamento que podia ser feito apenas pelo praticante do ato, ou por várias instâncias como a família, a vizinhança, a comunidade e também pelos padres.

Não havendo como ultrapassar ou excluir a dicotomia certo e pecado, a ênfase dada ao último, muito mais que as tentativas de defini-lo, era o que normatizava a vida das pessoas. Dessa maneira, cada experiência individual não normatizada, cada movimento não regulamentado era, na dúvida, incluída no rol dos pecados.

O sentido da existência era a salvação da alma, pregavam as freiras na catequese. Para isso a vida devia ser trilhada por um caminho reto, estreito e pedregoso e cheio desvios. Frente a estes desvios encontrava-se o futuro próximo. Mas, ao contrário das

estradas comuns, as sendas vicinais do caminho da vida não indicavam lateralidades. Apontavam para baixo. Atravessá-lo ileso constituía-se num desafio enorme, pois ao poder gravitacional exercido pelo demônio sobre a alma humana contrapunha-se a total inércia de Deus em atraí-la para si.

Com o demônio sempre a atrapalhar o vivente, a única maneira de não se desviar da rota divina era a total desconfiança sobre os atos praticados por si, buscando um contraponto na norma instituída. A questão é que, quanto mais se cuidava em não cometer pecado, mais pecado se cometia, ou melhor, inventava -se, dado que toda ação nova, cada aprendizado, requeria um julgamento e um enquadramento.

As crianças e os adolescentes foram pródigos em imaginar e disseminar novos pecados. Elos mais frágeis da corrente da socialização e incapazes de interpretar toda malícia contida nas recomendações dos adultos, entenderam que, literalmente, o ato de banhar-se era pecado, quando os adultos apenas referiam-se a uma iminência de pecado, uma situação possível de transformar-se em luxúria.

O relato de Antônio Soiber é ilustrativo:

Minha mãe dizia que a galinha botava ovo pela asa. Eu acreditava. Aí um dia eu vi uma galinha botando ovo. Reparei bem e depois falei para mãe: “êh mãe! A mãe falou para mim que a galinha botava ovo pela asa. A mãe mentiu para mim. Eu vi por onde sai o ovo da galinha”. Pronto. A mãe pegou o cabo da vassoura e saiu correndo atrás de mim. Pronto, pensei, estou perdido. Que pecadão eu fiz! Com esse, eu já estou no fundo do inferno. Só ver a galinha botar ovo, já era pecado.

Pergunta: A sua mãe falou que o senhor tinha cometido um pecado?

Resposta: Diretamente não, acho que não. Mas nem precisava. Eu tinha feito um pecado.¹⁶¹

Conforme Peter Berger,

o que a sociedade admite como conhecimento vem a ser coextensivo com o cognoscível, ou de qualquer modo fornece a estrutura dentro da qual

¹⁶¹ SOIBER, Antônio. Entrevista. (A/A).

tudo aquilo que ainda não é conhecido chegará a ser conhecido no futuro. Este é o conhecimento aprendido no curso da socialização e que serve de mediação na interiorização pela consciência individual das estruturas objetivadas do mundo social. (...) Desta maneira, o conhecimento relativo à sociedade é uma realização no duplo sentido da palavra, no sentido de aprender a realidade social objetivada e no sentido de produzir continuamente esta realidade.¹⁶²

Vivendo uma realidade social onde o que era pecado vinha em contraposição ao que era certo, uma repreensão dada a uma ação já era interiorizado como se aquela ação fosse pecaminosa. Deste modo, inventando-se pecados, reproduzia-se a realidade social. Um era complemento da outra.

As normas sociais, principalmente as de cunho moral ou religioso, possuem uma coercitividade indiscutível. Uma vez interiorizada, a norma agarra-se ao indivíduo e este a ela, reproduzindo e ampliando o imaginário social.

Segundo Bronislaw Baczko,

a influência dos imaginários sociais sobre as mentalidades depende em larga medida da difusão destes e, por conseguinte, dos meios que asseguram tal difusão. Para garantir a dominação simbólica é de importância capital o controle destes meios, que correspondem a outros tantos instrumentos de persuasão, pressão e inculcação de valores e crenças.¹⁶³

Em São Ludgero os padres Tombrock e Kunz foram os principais agentes do discurso normatizador de condutas e da propagação das reinvenções das normas religiosas, contribuindo sobremaneira para a permanência e alargamento do imaginário social fundamentado no pecado e na iminência deste.

¹⁶² BERGER e LUCKMANN. Op. cit.. p. 94.

¹⁶³ BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*, Vol. 5. Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1987, p. 313.

A senhora Júlia Buss narrou um episódio que dá conta do poder de controle e normatização dos padres:

Uma vez nós tínhamos saído de casa às duas horas da madrugada que era para dar tempo para confessar antes da missa. No caminho a minha irmã pegou um grão de milho de uma roça que tinha e mastigou e depois cuspiu fora. Porque ela se lembrou que ia comungar.

Ela confessou, mas não pode comungar, o padre disse que ela não podia, porque não estava em jejum.

Aí depois ela disse “já imaginou, se eu não tivesse lembrado de perguntar para o padre teria cometido um pecado grave e nem saberia disso”.¹⁶⁴

A esse respeito convém ressaltar uma reinvenção popular dos ensinamentos doutrinários referentes ao livre arbítrio. É possível supor que havia uma ambigüidade no discurso dos padres, principalmente de Tombrock, em São Ludgero. Insistindo sempre no livre arbítrio, ao mesmo tempo aceitava e incentivava a culpa do pecado motivado pela ignorância de discerni-lo. Ou então, como explicar o fato de o pastor não ter se lembrado de apaziguar o espírito desta sua ovelha lembrando-lhe que não haveria pecado sem a intenção de cometê-lo?

Outro fato ocorrido na comunidade e relatado pela senhora Lídia Buss, cunhada da senhora Júlia, também vem confirmar esta suposição. Havia um homem de sobrenome Eing. Na madrugada do dia de seu casamento, quer por nervosismo ou distração, ele tomou uma xícara de café e comeu uma bolacha. E não pôde casar naquele dia, pois não estava em jejum. Como não existia a possibilidade de casamento sem missa e sem a comunhão dos noivos, foi preciso adiar o casamento para outra data,

¹⁶⁴ BUSS, Júlia. Entrevista. (A/A).

quando o noivo não se encontrasse mais em situação de pecado ao receber a hóstia consagrada.

Os casamentos ocorridos em São Ludgero obedeciam um ritual bastante elaborado. Além dos preparativos do enxoval da moça, que começava por volta dos quinze anos e incluía principalmente costuras e bordados de lençóis e toalhas de mesa pela moça e do baú pelo encargo do pai da mesma, avolumava-se na época do noivado e com a aproximação da data do matrimônio. Enquanto o noivo se envolvia na construção da casa, no preparo de roças já com vistas à futura família e na engorda do boi que serviria de repasto durante as bodas, entre os afazeres “sociais” da noiva estavam incluídas as duas visitas dominicais à família do futuro marido.

A já referida “moça quieta”, exceto em caso de ser vizinha e íntima dos pais do namorado, não costumava visitá-los. A justificativa dada por alguns entrevistados é que normalmente a moça era um tanto envergonhada o que fazia restringir suas visitas apenas nos casos obrigados pela tradição: logo após o noivado ocorrido na residência da moça e no segundo domingo antes do casamento, sempre acompanhada pelos pais.

Se a primeira visita refletia simbolicamente uma aceitação recíproca de novos filhos entre as famílias, a segunda tinha um caráter mais prático: os preparativos da festa.

Na esfera estritamente religiosa, um outro ritual tinha que ser cumprido. Primeiro, em conjunto com o padre, os noivos definiam o dia do casamento, que jamais poderia ocorrer numa sexta-feira, sábado ou domingo, norma que vigorou até meados da década de 1960, e seguia o raciocínio bastante lógico dos padres: como a festa podia

durar um, dois ou três dias, os participantes da mesma, incluindo o noivos, poderiam estar exaustos demais para participarem da missa dominical.

Duas semanas antes das bodas era escolhido o “convivador”, algum rapaz de boa lábia, conhecedor de versos e canções alemãs. Num determinado dia, esse rapaz vestia a sua melhor roupa e, com seu chapéu enfeitado com penas e fitas coloridas, montado em seu cavalo, cujos arreios também eram adornados com fitas e flores, saía a convidar os vizinhos e parentes para a festa.

Na véspera do casamento, enquanto as famílias dos noivos e os vizinhos mais próximos se atarefavam nos preparativos, de manhã cedo os noivos, acompanhados por um parente próximo da noiva, designado pela mãe zelosa pela castidade da filha, seguiam até a igreja matriz para a confissão obrigatória e para ouvir conselhos do padre acerca do casamento, suas obrigações, fidelidade e outras responsabilidades. Todos cumpriam este ritual. Dos conselhos, quase ninguém mais se lembra o que era dito exatamente, exceto algumas peculiaridades que atestam a desconformidade com os parâmetros atuais de comportamento. Na lembrança de Joana Soiber, do sermão do Padre José Kunz à véspera de seu casamento, ficou retida a seguinte fala:

“Nunca troquem a roupa, marido e mulher, juntos no mesmo quarto. Primeiro um se veste e depois o outro”. Foi assim mesmo que ele disse. Para a gente nunca tirar a roupa na frente do marido e nem ele na frente da mulher... que era pecado. Por isso tem até hoje essas velhas e esses velhos que nunca viram o corpo um do outro.¹⁶⁵

Em São Ludgero, por longas décadas, por obra do isolamento geográfico imposto pela falta de boas estradas, pelo isolamento cultural e étnico em grande medida devido à falta de canais de comunicação com centros maiores, mas sobretudo por um

¹⁶⁵ SOIBER, Joana. Entrevista. (A/A).

discurso étnico/moral/religioso que via no contato com outras culturas uma certa promiscuidade capaz de abalar os valores comunitários, viveu-se uma continuidade quase estática.

A permanência desse *nomos* se mantinha através da elaboração e reelaboração de um discurso cercado de cuidados extremos, cujos mínimos detalhes eram observados e vigiados. Qualquer anormalidade vinha a público e a cobrança social sobre quem a praticasse tornava a vida quase impossível.

É consenso hoje alegar que os responsáveis por este modo de viver cotidianamente foram os padres. Não resta dúvida que existem vários indícios que apontam para eles no que se refere à normatização de condutas. Durante o período em que Monsenhor Tombrock foi pároco, ninguém punha dúvidas na verdade de suas palavras. Tudo o que o padre dizia tinha que ser acatado e, com raras exceções, efetivamente o era. Os pais aceitavam as palavras dos padres e conseqüentemente faziam os filhos aceitá-las também.

Aliado ao poder normatizador do próprio discurso, sempre que se percebia um relaxamento na observação das regras, os padres providenciavam missões populares para avivar a fé e remir os pecados.

Tão importante foram as missões que até hoje servem para marcar temporalidades. Quando queriam situar um acontecimento, foi comum relacioná-lo com a ocorrência das missões. “Isto aconteceu no tempo das Santas Missões...” Embora seja difícil prever o período, já que elas ocorreram várias vezes em cada localidade, denota que mais importante que o acontecimento que queriam relatar era o acontecimento das missões populares.

Conforme Berger e Luckmann, “a temporalidade é uma propriedade intrínseca da consciência” e sua estrutura fornece a historicidade que determina a situação do indivíduo no mundo da vida cotidiana.¹⁶⁶ A relação entre os acontecimentos relativos à história individual, ao ser referenciada através de acontecimentos sociais, reflete não só a importância destes últimos, mas também que estes foram integrados como facticidade à história individual. E a escolha dos referenciais reflete uma aceitação e uma valorização destes referenciais e estes são tidos como válidos, como parte integrante da biografia.

Acerca das missões, Frei Hugo Fragoso escreveu que

toda uma temática das Santas Missões, sobre a gravidade do pecado e a ameaça do castigo iminente, levava o povo a procurar, através de mortificações, abrandar a cólera do céu. As pregações missionárias giravam, de maneira especial sobre o pecado, a morte o julgamento e o inferno. O aspecto da justiça divina era a grande tônica dessas pregações.¹⁶⁷

As missões eram realizadas na matriz ou nas capelas interioranas e duravam oito dias. Nesse período os afazeres cotidianos eram praticamente abandonados com exceção aos trabalhos domésticos como a feitura de alimentos e o trato com os animais; de resto, toda atenção se voltava para as atividades missionárias. Palestras, missas, confissões, procissões, novenas e doutrinas eram o elenco das Santas Missões.

Juntamente com os padres jesuítas ou redentoristas, atuavam o pároco e as freiras da localidade e os demais padres das regiões próximas. Buscava-se um avivamento da fé e o apaziguamento das rixas entre os fiéis. Ou seja, a reafirmação do projeto de cristandade desenvolvido pela Igreja.

¹⁶⁶ BERGER, e LUCKMANN. *Op. cit.* p. 45-46.

¹⁶⁷ FRAGOSO, Frei Hugo. O apaziguamento do povo rebelado mediante as missões populares. *Revista de Ciências Sociais*. Vol. 16/17 – n. 1/2. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará. 1985/1986. p.47.

As palestras proferidas obedeciam o critério de separação por sexo e idade. Eram ministradas palestras para as crianças, as quais geralmente tratavam sobre a obrigatoriedade da obediência aos pais e o pecado da desobediência, o respeito aos mais velhos e as conseqüências nefastas do desrespeito, a obrigatoriedade da participação litúrgica e das orações cotidianas e o perigo do relaxamento dessas obrigações.

As palestras para as moças e para os rapazes versavam mais sobre a pureza e a castidade, o jejum e o valor da oração. Mas, como pude perceber pelos depoimentos, a pureza virginal e as normas de comportamento visando ao modelo de Maria era o ponto de insistência. Uma parábola contada pelo missionário e reproduzida por Valdete Niehues aponta a direção desses ensinamentos.

Contou o padre missionário que uma vez, num baile noturno, uma moça com roupa decotada dançava alegremente. Apareceu de repente no sarau um moço muito bonito. Tão bonito que todas as moças presentes desejaram bailar com o desconhecido. Ele dançou magnificamente com todas. Por fim, o belo rapaz olhou para a moça de vestido decotado e convidou-a para dançar. Enlevada, ela não percebeu que durante a dança os pés de seu parceiro começaram a se transformar em patas de bode e seu rosto assumia uma forma voluptuosa e imoral. Ousadamente ele depositou sua mão sobre a pele desnuda da jovem e começou a exalar um cheiro de enxofre que impregnou o ambiente.

De repente, fez-se um clarão na sala e o rapaz sumiu em chamas. No peito da moça ficou a marca, para sempre, da mão do demônio. Esta estava perdida tanto para a terra como para o céu. Ninguém quis casar com ela devido à marca deixada por satanás

e, dada a sua escolha de mau comportamento, foi abandonada por Nossa Senhora: não era mais digna.¹⁶⁸

Depois dessa estória o missionário discorreu longamente sobre os malefícios da dança, do mau comportamento, do atilamento juvenil feminino, da desvergonha dos modismos entre outros.

No que se refere às palestras para homens e mulheres mais velhos, e as palestras dos casados, a ênfase se dava sobre a educação cristã e o exemplo dos pais, a fidelidade conjugal e a prática da oração domiciliar.

Durante as missões tentava-se acalmar as desavenças entre famílias ou entre indivíduos. Quem soubesse de uma rixa comunicava aos padres e eles chamavam os beligerantes e aconselhavam-nos até o ponto do perdão recíproco.

Havia os que não gostavam muito de participar das missões. Esses, no dizer de Alfredo Daufenbach,

eram buscados na roça, caçados pelos morros, e “vamos, vamos... é bom...” Quem fazia isso eram os vizinhos, os amigos... Até que, por vergonha, por não querer confusão sei lá, acabava indo escutar os padres.¹⁶⁹

A prática da coação direta não acontecia somente durante as missões. Nos domingos, durante a missa, era comum os fabriqueiros da igreja ir atrás daquele que saiu do culto para fumar ou por qualquer outro motivo e faziam-no entrar novamente na igreja.

Nos tempos de Tombrock essa prática era mais utilizada, pois havia uma margem maior para sua ocorrência, conforme a fala de Aloísio Schlickmann.

¹⁶⁸ NIEHUES, Valdete. Entrevista. (A/A).

¹⁶⁹ DAUFENBACH, Alfredo. Entrevista. (A/A).

O povo saía muito da missa, que na época era muito prolongada. Porque nós tínhamos em São Ludgero, no meu tempo de guri e também de adolescência, dois padres. O Monsenhor Ohters fazia o sermão em português - e os sermões eram longuíssimos. Daí os alemães, uma grande parte deles saía da missa. Depois vinha o Monsenhor Tombrock fazer o sermão em alemão, daí os alemães entravam e os luso-brasileiros se afastavam.

As missas duravam uma hora e meia, duas horas... E nós lá sentados cochilando, porque demorava demais. E as freiras quando viam as crianças cochilando sacudiam um aqui, outro lá, sacudia aquele, aquele... Era cansativa, simplesmente cansativa. Mas nós éramos obrigados a ficar lá, senão éramos castigados.¹⁷⁰

Alguns entrevistados recordaram-se de um episódio ocorrido no tempo de Tombrock, em que um fabriqueiro da igreja, na tentativa de reencaminhar algumas pessoas para a missa, armou-se de um sarrafo arrancado da cerca que margeava o rio e ameaçou todos com a arma improvisada. Depois de alcançado o intento, plantou-se na porta de entrada com o porrete ameaçador ficando lá até o final da missa.

Através dos relatos é possível perceber o caráter histórico da fé devocional dos habitantes de São Ludgero. A completa adesão às manifestações de demonstração de fervor religioso nem sempre significava, para muitos, uma fé voluntária, mas sim uma norma a mais a ser cumprida neste universo sacral. As crianças, vigorosamente socializadas através da ojeriza ao pecado e no medo do inferno, convertiam-se em adultos temerosos que evitavam o descumprimento das ordens dos pais e dos padres e freiras. As diversas formas de coerção desenvolvidas imprimiam um caráter de aparente uniformidade de fé, fazendo com que o projeto de cristandade ali desenvolvido fosse vitorioso.

É certo, porém, que este mundo era questionado. A senhora Idalina Feuser recorda-se do medo que lhe incutia a ameaça do inferno sempre presente ao mesmo

¹⁷⁰ SCHLICKMANN, Aloisio. Entrevista. (A/A).

tempo que reconhece a dúvida que lhe assomava a contradição acerca da bondade divina.

Uma vez, conversando com um rapaz, eu falei que o inferno era ruim e que o céu era bom... uma coisa assim. E ele disse: “olha, não existe inferno. Nós aprendemos; Deus é bom, Deus é justo, é pai bondoso. Agora tu tens o teu pai. Tu faz alguma arte; mas tu acha que teu pai tem a coragem de pegar e botar uma brasa viva na tua mão e deixar furar a tua mão até a brasa cair no chão?”

Isso mexeu com a minha cabeça. Mexe até hoje e cada vez mais. Eu nunca esqueço disso. Aí eu disse: “eu acho que não”. E ele disse: “pois se Deus é um grande pai bondoso como é que ele vai jogar nós no fogo?”¹⁷¹

¹⁷¹ FEUSER, Idalina. Entrevista. (A/A).

Capítulo 3 Plausibilidade e transgressão

Segundo Berger e Luckmann, a cada nova geração a sociedade construída enquanto *nomos* enfrenta um desafio: manter a plausibilidade. Isto implica em recriar continuamente o processo de tornar-se homem, processo que se efetua em relação com o ambiente natural e cultural. O homem, no seu construir-se enquanto tal, segue uma ordem social específica

que é mediatizada para ele pelos outros significativos que o têm a seu encargo. (...) A auto-produção do homem é sempre e necessariamente um empreendimento social. Os homens **em conjunto** produzem um ambiente humano, com a totalidade de suas formações sócio-culturais e psicológicas.¹⁷²

A estrutura de plausibilidade se mantém, conforme Berger e Luckmann, ancorada em características tais como o hábito e a ignorância. O hábito faz com que as ações sejam executadas com “economia de esforços” e por isso repetidas do mesmo jeito anterior. A ignorância, causada pela objetivação do mundo – a cultura antecede ao nascimento do indivíduo – faz com que as informações recebidas na sua socialização, mesmo as mais opacas e ilegíveis, não sejam postas em xeque.

A plausibilidade, conforme Berger, só se mantém quando os indivíduos que compõem a sociedade interiorizam os sentidos que foram impressos, pelos “outros significativos”, às ações cotidianas, a tal modo que se tenha como seus os sentidos que lhes foram impostos. Um processo que transforma as estruturas, que impõe e sanciona o *nomos* estabelecido é menos importante que a interiorização das normas e valores pelas pessoas.

¹⁷² BERGER e LUCKMANN. Op. cit. p. 71-76.

Também Max Weber afirma que o sentido que se dá à ação é o que motiva a sua realização. Por isso não existe ação irracional *a priori*, pois

uma coisa nunca é irracional por si mesma, mas de um particular ponto de vista racional. Para o incréu, qualquer modo de vida religioso é irracional; para o hedonista, todo padrão ascético, qualquer que ele seja, quando relacionado com seus valores básicos, segundo o qual o racional é opor-se ao ascetismo.¹⁷³

Complementando esse pensamento, Rolando Lazarte afirma que

o motivo da ação é justamente aquilo que, para quem realiza – ou quem observa – dá sentido a esse agir. O motivo da ação de um sujeito – por exemplo, a satisfação de um desejo, a vivência de uma crença, a obtenção de um ganho econômico – é o que move a endereçar suas expectativas a outros sujeitos para, nessa interação, realizá-las. Toda ação social, neste sentido, é racional. Mesmo as ações sociais – como a religiosa ou a afetiva – que, para um observador, podem parecer carentes de sentido e portanto irracionais, para o ator, elas se realizam obedecendo a motivos – sendo, portanto, para ele, racionais.¹⁷⁴

Uma transgressão é sempre uma atitude que questiona a maneira de proceder tida como correta pelo grupo ao qual pertence o transgressor. É um desfazer-se do hábito e uma desconsideração pela “economia de esforços” que representaria um agir dentro dos valores comunais. Mas é também um questionar valores tidos como próprios e perenes. Uma transgressão representa devolver ao grupo social o sentido proposto ao valor em questão e oferecer ao grupo uma outra possibilidade de sentido. Quem transgredir despreza o hábito e põe em xeque a eternidade do *nomos*, deslocando o sentido anteriormente proposto à norma.

As transgressões são efetuadas dentro do princípio do livre arbítrio, remetendo, portanto, à existência de uma possibilidade, ou melhor, de um mercado que permita uma

¹⁷³ WEBER Max, *Ética...* p. 140.

¹⁷⁴ LAZARTE. Op. cit., p. 36.

escolha. Neste sentido, a plausibilidade depende dos fatores internos e externos. Da ordem externa vem o mercado, as várias possibilidades; e da interna decorre o tornar factível a comparação entre os produtos oferecidos e a vontade de adquirir ou não tais produtos. Desta forma uma transgressão é sempre um deslocamento de sentido, momentâneo ou durável, dos valores propostos pela sociedade.

Assim, para compreender o declínio do clima de cristandade em São Ludgero é necessário também aceitar que os agentes responsáveis pela quebra da plausibilidade estavam no interior do próprio grupo – enquanto indivíduos dotados de vontades, tanto quanto fora dele – como mercado.

O mercado de bens culturais advindo de fora não foi apenas imposto, mas amplamente aceito e até desejado. Tanto na manutenção quanto na quebra da plausibilidade, os *sentidos* criados para cada ação se situam entre os principais, senão o principal agente em ambos os casos.

A década de 1960 foi crucial para o tipo de mundo construído em São Ludgero. Neste capítulo tenciono abordar algumas transgressões, as sanções decorrentes e, enfim, a quebra da plausibilidade até então reinante naquela comunidade.

3.1. Transgressões no tempo de Monsenhor

Os homens transgridem. E por isso a necessidade de sanções disciplinares para que o mundo criado seja recriado e, assim, haja uma continuidade sem abalos do projeto de *nomização*.

As sanções são utilizadas não apenas como alerta de que a *nomização* foi abalada, mas são também uma garantia de que se é capaz de mantê-la enquanto tal. Toda sanção, além de um apelo à volta da normalidade é uma reafirmação de que a normalidade é possível.

A dificuldade de manutenção do *nomos* está em correlação à quantidade de transgressões efetuadas e à sua reincidência, uma vez que tanto a quantidade de transgressões e de transgressores quanto a repetição delas é sintoma de criação de novos sentidos às ações. Uma vez que os projetos de humanização são múltiplos, já que as diversas sociedades possuem projetos distintos, o conhecimento de outras possibilidades é crucial para a continuidade do *nomos* estabelecido.

No tempo em que viveu Monsenhor Tombrock em São Ludgero, o “mundo” de seus habitantes era extremamente pequeno e limitado. Como já foi mencionado, as poucas estradas e a dificuldade de sua conservação em condições razoáveis, os meios de locomoção quase inexistentes tornavam as distâncias muito longas; ao passo que o sentimento de unidade e germanidade veiculados através de um discurso étnico/moral/religioso tornava, na maioria das vezes, esse mundo suficiente.

Talvez não seja lícito afirmar que nos tempos de Monsenhor Tombrock houvesse menos transgressões que no período de liderança de Padre José Kunz, a partir dos anos 60. Mas sem dúvida na época de Monsenhor elas se davam de maneira mais sutil. Poder-se-ia afirmar, como quer Michel de Certeau, que as transgressões aí se realizavam através de “táticas”, aqui entendidas como

um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma

independência em face das circunstâncias. O “próprio” é uma vitória do lugar sobre o tempo. Ao contrário, pelo fato de seu não-lugar, a tática depende do tempo, vigiando para “captar no vô” possibilidades de ganho.¹⁷⁵

O sentimento comunitário inculcado por Monsenhor Tombrock de se estar recriando em São Ludgero uma “pequenina Alemanha”, como ele gostava de se referir, o reavivamento de valores trazidos da Westfália, a disposição de levar adiante a tarefa de *nomização* contribuíam em grande medida para o apaziguamento de formas mais manifestas de descontentamento. Alfredo Daufenbach relatou que muitas vezes seus pais respondiam às arengas de Tombrock em conversas entre si “à boca pequena”, ou com olhares e piscadelas que demonstravam claramente um descontentamento acerca de Monsenhor e uma cumplicidade mútua entre o casal.

Por estarem mais à vista, os jovens habitantes do núcleo citadino eram alvos de uma vigilância constante por parte dos padres e freiras. Por terem improvisado uma dança ao som de gaitinha de boca, a senhora Lídia Buss e outras amigas, na década de 30, tiveram as fitas de congregadas marianas tomadas pelo então postulante a padre, José Kunz. Por conta dessa constante vigilância, essas moças desenvolveram uma *tática* bastante criativa: nos domingos, depois da missa, encilhavam os cavalos e iam para o interior. “Por isso, porque eles sempre estavam controlando a gente, nós nós reuníamos umas dez primas e íamos para o Rio Pinheiros, para o Morro do Cruzeiro... para o interior, nos parentes. Porque lá nós podíamos nos divertir um pouco sem que eles vissem”.¹⁷⁶

¹⁷⁵ CERTEAU. Op. cit., p.46-47.

¹⁷⁶ BUSS, Lídia. Entrevista. (A/A).

Algumas vezes, certos acontecimentos que poderiam ser tomados como transgressões mais reforçavam o *nomos* estabelecido do que o abalava. Justamente essas se davam de forma mais aberta e mais pública. Por exemplo, nas duas situações seguintes, a primeira narrada por vários entrevistados e a segunda contada por Alfredo Daufenbach.

A primeira aconteceu devido à prática peculiar de fechar a porta da igreja após iniciada a missa. Essa norma era um aviso: quem quisesse assistir a missa deveria chegar antes dela começar. Um dia, um homem chamado Augusto Philippi atrasou-se para a missa, por causa das manhas de seu cavalo que não se deixava pegar no pasto. Quando chegou e encontrou a porta fechada e trancada por dentro, Augusto, a socos e pontapés, abriu a porta e entrou gritando: “isso aqui ainda não é a Rússia. Aqui ainda nós somos livres e podemos entrar para dentro da igreja”.¹⁷⁷

Alfredo Daufenbach relatou que

bem antigamente apareceu uma viúva protestante em São Ludgero. Parece que tinha dez ou doze filhos e morava ali onde agora mora o Alvim Bianco. O Monsenhor não gostava dessa situação... desses protestantes morando aqui. Então uma rapaziada de puxa-sacos foram lá e apedrejaram a casa dessa mulher. A viúva arrancou-se dali e foi morar no terreno do Bernardo Kesting. Ficou um tempo lá e depois foi embora para Criciúma. Um dia encontrei um dos filhos dela em Orleans e conversamos sobre aquilo.¹⁷⁸

Tanto no primeiro como no segundo caso, é possível afirmar que, embora contrariando as regras de obediência e do amor cristão, não houve transgressões. Esses atos, embora tenham sido cometidos à vista de muitos, não passaram de ocorrências

¹⁷⁷ DAUFENBACH, Frederico. Entrevista. (A/A).

BRÜNING, Jacó. Entrevista. (A/A).

SOIBER, Antônio. Entrevista. (A/A).

¹⁷⁸ DAUFENBACH, Alfredo. Entrevista. (A/A).

bizarras. Pode-se dizer que estas ocorrências não abalaram e sequer questionavam as normas; ao contrário, reforçavam-nas. Eram comportamentos, senão desejados pelo grupo, totalmente esperados pelo imaginário social local. No primeiro como no segundo caso, seus autores se projetaram mais positivamente do que negativamente perante a mentalidade comunal.

É através dos imaginários sociais, como observou Bronislaw Baczko, que

uma coletividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns; constrói uma espécie de código de “bom comportamento”, designadamente através da instalação de modelos formadores tais como o do “chefe”, o “bom súdito”, o “guerreiro corajoso”, etc”.¹⁷⁹

O imaginário social é legitimador por excelência e sua função é plasmar visões de mundo e moldar condutas. Por não depor contra as crenças daquela população é que tais ações foram tão plenamente aceitas. A primeira, demonstrando a fé católica em oposição à anomia do bolchevismo.¹⁸⁰ A Segunda, reafirmando a fé católica perante um inimigo tão poderoso e nefasto quanto o bolchevismo: o protestantismo.¹⁸¹

A palavra é elemento de construção importante no imaginário por ser transmissora e construtora de verdades. É através da palavra que se constroem e se mantêm as crenças. E o elemento justificador do imaginário social é a sua sacralização,

¹⁷⁹ BACZKO. Op. cit., p. 309.

¹⁸⁰ Monsenhor Tombrock em seus sermões não mencionava a palavra comunismo ou socialismo; pregava sempre contra o “bolchevismo”. Por isso, até hoje muitos velhos de São Ludgero designam bolchevismo quando querem fazer alusões a quaisquer regimes comunistas ou socialistas.

¹⁸¹ Perguntados sobre a percepção que se tinha de outras religiões “naquele tempo”, alguns entrevistados mais velhos afirmaram que se temia muito o bolchevismo; dando impressão de que o discurso imperante em São Ludgero insistia em uma conotação religiosa do referido sistema político. O bolchevismo era a religião da Rússia, mas era também uma religião do demônio, pelo que pude perceber.

realizada através da palavra, dos ritos, dos mitos e dos símbolos e baseada sempre na repetição.

Simbolizando o que era certo, portanto o que não era pecado, Monsenhor Tombrock impunha um poder incontestável no cotidiano da população de São Ludgero. Neste pequeno mundo totalmente normatizado, onde no dizer do senhor Nicolau Brüning se tentava “achar alegria aonde pudesse encontrá-la”, ainda assim, e talvez por esta mesma disposição, se transgredia. Porém as sanções eram tão imediatas e contundentes que a volta à normalidade era uma constante, não gerando condições para mudança de sentidos dos valores.

As mulheres, se não foram as maiores transgressoras, foram as que mais sofreram sanções pelas desobediências sociais e sem dúvida eram as mais vigiadas. Com uma certa tendência a imitadoras de Eva, foi sobre elas que os apelos dos modismos se manifestavam. Obrigadas a usarem véu na igreja – branco para as virgens e preto para as não virgens, casadas ou não –, vestidos de mangas compridas e sem decotes, algumas moças, já no final dos anos 40, acompanhando o mercado da moda, começaram a vestirem-se com algum decote e mangas mais curtas. O constrangimento de quem ousou foi relatado pelo senhor Aloísio Schlickmann:

Eu ajudava na missa num domingo. O Monsenhor Tombrock fazia asperges antes de começar a missa, como sempre, quando bem em frente ao púlpito – eu estava segurando o manto... a capa que ele usava para fazer a asperges. Havia aí duas moças decotadinhas bem na ponta do banco. Então ele me pediu para passar o baldinho de água benta. Ele colocou o pincel dentro, um pincel daqueles grandes, rodou bem o pincel na água benta e jogou aquela água toda nas moças. Molhou elas todas! Mas molhou o rosto todinho que a água escorreu para dentro do decote e elas se molharam todas. Três vezes com aquele pincel grande.

Todo mundo começou a olhar as moças... elas abaixaram a cabeça...
molhadas.¹⁸²

Em São Ludgero naquele tempo, como escreveu Luís de Boni, aquilo que era condenado pelo padre era igualmente condenado pela sociedade. Assim, a prática de negar a comunhão quando se sabia que alguém não estava condignamente vestido (no caso específico das mulheres) ou se encontrava em pecado não confesso – prática utilizada tanto por Tombrock quanto por Kunz – era plenamente aceita pela comunidade, e a vergonha recaía sobre aquele a quem foi negada a hóstia.

As sanções mais violentas sofriam as “moças que se perdiam”. Paradoxalmente, não era tão incomum ocorrer a perda da virgindade da mulher solteira em São Ludgero, quer seja durante o período de Tombrock, quer no de Kunz. Na maioria dos casos por ingenuidade e, quem sabe, por tentar “achar alegria aonde pudesse encontrá-la”, muitas jovens, apesar de bem vigiadas, entregavam sua donzelice geralmente aos forasteiros (mas não somente a eles), quase sempre um arrendatário, empregado ou meeiro da família da moça. Esses “brasileiros” ou “caboclos”, como eram chamados, constituíam preocupação constante dos pais zelosos. E ainda assim algumas moças “se perdiam”.

Para esta mulher, o mundo, pelo menos o mundo estabelecido, acabava.

A “moça perdida”, ou simplesmente a “moça falada”¹⁸³ era discriminada de várias maneiras pela comunidade. No caso específico da moça não mais donzela, se por

¹⁸² SCHLICKMANN, Aloísio. Entrevista. (A/A).

¹⁸³ Há uma diferenciação que distingue a “moça perdida” como aquela em que as evidências, quer pelo infortúnio de uma gravidez ou por provas como o flagrante ou ainda confessadamente – para a família ou para o padre – não deixavam dúvidas da desonra. A “moça falada” designava a falta de provas conclusivas sobre o mau comportamento. Alguns boatos, um namoro de muito tempo rompido (e quase sempre o término de um namoro antigo suscitava boatos), bastavam para transformar tal mulher em “falada”. Neste último caso, contribuía muito a gabolice masculina do ex-namorado no julgamento moral que quase sempre propagava sobre o comportamento da moça.

acaso fosse congregada mariana, procedia-se a uma cerimônia perante os demais congregados, durante a qual era-lhe tomada a fita distintiva, expondo-a ao vexame público. Isolada em casa, a ela cabia uma sobrecarga de trabalho e uma rispidez de tratamento. Algumas vezes, ao saberem do acontecimento, os pais surravam-na. Sua vida restringia-se ao trabalho e à missa aos domingos, agora de véu preto. O sorriso sumia-lhe das faces e o contato com os demais membros da comunidade, quando havia, se resumia a um cumprimento seco, não cordial.

Não havia para ela mais festas de casamento e nem conversas amistosas com amigas, pois estas, impedidas pelos pais e preocupadas com a própria reputação – “diga-me com quem andas que eu te direi quem és” – propositadamente a evitavam.

Uma moça assim perdia todas as amigas. Ela ficava sozinha. Saía até em pasquins. Muitos faziam versos... saíam papéis nas ruas cheios de versos sobre aquela pessoa.

Uma moça que estivesse grávida era completamente desprezada. Ela não ficava nem com as moças e nem com as casadas... sempre sozinha. Nenhuma moça queria acompanhar aquela. Deixavam para trás... que besteira, não é?¹⁸⁴

A partir dos primeiros comentários acerca do *mau passo*, começava uma empreitada para os pais da moça, uma tarefa tão espinhosa quanto necessária: conseguir um casamento para reabilitar sua reputação e a da sua família. Aloísio Schlickmann afirmou que “quando isso acontecia, os pais iam nas casas onde moravam solteirões e ofereciam a filha para o tal”¹⁸⁵.

¹⁸⁴ BRÜNING, Paulina. Entrevista. (A/A).

¹⁸⁵ SCHLICKMANN, Aloísio. Entrevista. (A/A).

Foram vários os episódios mencionados pelos entrevistados sobre moças que se tornaram raparigas¹⁸⁶ narrados pelos entrevistados. Escolhi dois casos bastante ilustrativos na tentativa de melhor explicitar a situação das jovens decaídas.

Havia uma jovem, cuja identidade é aqui omitida, que se “perdeu” com um empregado da família. Grávida, passou a viver neste limbo social, ignorada e motivo de chacota e temor por todos. Os pais de suas amigas recomendavam “cuidado com ela, não fiquem junto dela porque essa moça não presta. Nem é mais moça, é rapariga”.¹⁸⁷

Seu filho nasceu e viveu por três meses. Um dia, na roça, suas antigas amigas viram passar essa jovem chorando carregando um pequeno ataúde nos braços. Decidiram então acompanhá-la e confortá-la. Porém seus pais as proibiram “porque era enterro de filho de moça”. Numa comunidade onde os fêretros eram acontecimentos prestigiados, de cujas procissões de vários quilômetros até o cemitério participava quase toda a população local, esta jovem teve que fazer o percurso sozinha e sozinha enterrou seu filho.

O tempo passou e começaram as buscas para casá-la com um solteirão, ou viúvo, ou “brasileiro” pobre ou um aleijado. Quando um homem local perdeu sua esposa, a jovem passou a ser a candidata natural ao seu novo casamento. Uma vez casada com este homem, a moça adquiriu uma novo conceito moral, além de sete crianças enteadas e voltou a ser uma *mulher de respeito*.

Perder a virgindade era um pecado grave, logo havia a necessidade de confessá-lo o mais breve possível. Isso fazia com que os padres fossem os primeiros a saber

¹⁸⁶ Em São Ludgero a expressão “rapariga” possuía uma conotação pejorativa. Podia ser utilizada tanto para designar uma jovem não mais casta quanto para se referir às “brasileiras”. “Rapariga é filha de negro”, reagiam com indignação.

¹⁸⁷ SOIBER, Joana. Entrevista. (A/A).

acerca do fato. No final de 1972, lembro-me, durante a missa dominical, Padre José Kunz fazia um sermão retrospectivo sobre a moral dos ludgerenses durante aquele ano. Entre outras, proferiu as seguintes palavras: “Neste ano tivemos em São Ludgero dezessete casamentos. Veja a vergonha, senhores pais; das dezessete noivas, somente cinco eram virgens”. Esta prédica, apelando aos pais e não mais ameaçando com o fogo do inferno, indica várias coisas: que o efeito inferno já não surtia tanto impacto; que a incidência de transgressões tinha aumentado consideravelmente; que a virgindade não era mais um valor tão importante; que as mulheres não virgens já casavam como as demais... Mas denota principalmente que o discurso religioso não possuía o mesmo alcance anterior e que o padre já não conseguia mais impor normas de comportamentos. As mudanças que estavam ocorrendo abalavam profundamente o projeto de *nomização* há muito estabelecido.

Até alguns anos antes do período acima referido, as moças não donzelas não tinham direito ao tão almejado vestido de noiva. As congregadas marianas, de acordo com a tradição, faziam um voto de fidelidade à Virgem Maria de permanecerem castas até o dia do casamento. Neste dia, depois da cerimônia religiosa, a noiva depositava uma rosa aos pés da imagem da Virgem em sinal de que a promessa fora cumprida.

Naquele tempo, nos encontros sociais – quer seja na igreja ou nas festas de casamento ou de padroeiros – havia uma clara separação entre as mulheres casadas e as solteiras. O aceitável era que uma mulher casada mantivesse amizade ou conversas amistosas somente com outras do mesmo *status* e não com as moças. Assim, uma mulher solteira, até o dia do seu casamento relacionava-se com as demais jovens e, no dia seguinte, já estabelecia contatos com as casadas. Para adentrar na nova condição social e neste novo círculo de amizades, a recém-casada deveria tapar sua cabeça com o

lenço exclusivo das mulheres casadas. Um lenço branco, que as mais novas amarravam na nuca e as velhas sob o queixo. Segundo Antônio Soiber, “a mulher que não quisesse usar lenço era mulher que não era de confiança do marido. Tinha que usar... Tinha que usar mesmo”.¹⁸⁸

Alguns entrevistados afirmaram que a mulher casada, tradicionalmente, não usava calcinha.¹⁸⁹ Frederico Daufenbach, além de outros entrevistados, afirmou que uma mulher que, casada, continuasse a utilizar a referida indumentária era tida por luxenta, orgulhosa, que não queria aceitar sua condição de casada. Por isso, diz Frederico, é que a mulher casada “usava lenço e não calcinha, quer dizer: cobria em cima e descobria em baixo”.¹⁹⁰

Numa sociedade tão estratificada, não havia um lugar aceitável para a mulher não donzela. Ainda assim, esperava-se um comportamento condizente de sua parte. Exigia-se que confessasse o seu pecado, que se arrependesse publicamente, através de uma postura compungida. Exigia-se, sobretudo, que usasse o véu preto nas missas já que o branco, símbolo da pureza, não lhe pertencia mais; mas era-lhe negado o direito ao lenço branco, posto que não era casada. Abstraindo a materialidade desses signos (o véu e o lenço), resta o seu significado: um símbolo. Objetos que instituem uma classificação social, que indicam o seu lugar no corpo comunal, que atribuem valores diferenciados para seus portadores e que são capazes de modelar comportamentos.

A história de dona Otilia Seibert, mãe de Antônio Soiber, também ajuda a

¹⁸⁸ SOIBER, Antônio. Entrevista. (A/A).

¹⁸⁹ Os entrevistados que fizeram tal referência foram Alfredo Daufenbach, Antônio Soiber, Frederico Daufenbach, Joana Soiber e Nicolau Brüning. Mas todos tomaram a precaução de afirmar que isso acontecia “bem antigamente” e que nas décadas de 60 e 70 só as bem velhas continuavam com o costume.

¹⁹⁰ DAUFENBACH, Frederico. Entrevista. (A/A).

retratar a condição de “mãe solteira” em São Ludgero. Segundo Antônio,

Tudo começou quando meu avô, pai da minha mãe, resolveu trocar a alemoa dele por uma negra.

Pergunta: Ele abandonou a esposa para se casar com uma mulher negra?

Resposta: Não. Ele trocou. Trocou mesmo. Tinha um negro que vivia trabalhando de camarada (empregado temporário) nas terras dos alemães. Ficava um tempo na terra de um depois passava para outra terra... Aí um dia o meu avô e ele trocaram as esposas. O negro ficou com a alemoa e o meu avô ficou com a negra e a filharada deles. Por esta troca meu avô ainda teve que dar para o negro uma espingarda, uma gamela e uma porca de aumento (prenhe).

A mulher do meu avô foi embora com o negro e o meu avô acabou-se. Ninguém mais queria saber dele.

Aí ele espalhou a filharada dele. E a minha mãe foi morar lá com os Stüpp. Só que desde os 13 anos os irmãos dela de criação judiavam dela. E com 16 anos ela engravidou de um deles. Ela era uma criança ainda. Aí a vida dela se acabou.¹⁹¹

Grávida de seu irmão de criação aos dezesseis anos, Otilia foi enviada pelos padrastos para a casa de seu irmão de sangue. Nesta casa foi impedida de entrar, passando a habitar o paiol onde se guardava o milho, as batatas e outros alimentos, além das ferramentas de trabalho. Ali neste paiol nasceu Antônio. Seu padrinho, um tio materno, de nome Guilherme Seibert, o registrou com um sobrenome inexistente: Soiber, para diferenciá-lo dos demais membros da família.

Os irmãos de Otilia empreenderam então uma busca de pais adotivos para Antônio. Otilia, que durante os três meses anteriores se dividia entre idas à roça e vindas para amamentar o bebê, teve que entregá-lo a um casal sem filhos.

Em seguida, arrumaram também o casamento de Otilia com o viúvo Vendelino Söethe que possuía, além dos 55 anos, quinze filhos. Aos dezessete anos, Otilia saiu do paiol para uma nova casa e condição social.

¹⁹¹ SOIBER, Antônio. Entrevista. (A/A).

Este episódio é reafirmado por outros entrevistados.

Aí ela voltou ao normal. Era assim. A mulher que se perdia, perdia tudo. Acabou-se. Mas era só casar que voltava ao normal. O negócio era sério. Quando eles diziam “aquela moça se perdeu”, estavam certos. Porque ela perdia tudo mesmo. Não tinha mais o direito de dar opinião em casa, de ter amiga, ficava presa em casa, às vezes, como no caso da minha mãe, nem direito a entrar em casa tinha.

Além disso ela não podia nem ter o prazer de casar com um homem novo. Eles é que arrumavam lá um viúvo velho carregado de filhos, um brasileiro, um preto, um solteirão bocó, um aleijado... Qualquer coisa servia para trazer essa moça para o normal. Ela não podia escolher: eles é que escolhiam.¹⁹²

Nas palavras de Antônio, a revolta se manifesta em várias frentes: pelo sofrimento de sua mãe e pelo seu próprio. Além da separação, pois enquanto viveu o marido de dona Otília não lhes foram permitidas visitas entre ambos. Para amenizar a situação, a mãe adotiva de Antônio o levava aos domingos à missa, ocasiões em que providencialmente se encontrava com a senhora Otília para mostrar-lhe o filho. Após o falecimento do seu esposo, Otília o visitava sempre. Na memória de Antônio, ficou a lembrança de sua mãe, chorando nestes encontros, dizendo-lhe que não queria tê-lo abandonado, mas que fora obrigada a fazê-lo.

Por sua origem, Antônio foi impedido de fazer o que mais queria na vida: estudar e ser padre. Quando tentou ser aceito no seminário, foi informado, segundo suas palavras, que *filho de moça não podia ser padre*.

¹⁹² SOIBER, Antônio. Entrevista. (A/A).

3.2 Transgressões e queda da plausibilidade.

É possível afirmar que durante o período de Monsenhor Tombrock frente à comunidade de São Ludgero, as mudanças estruturais assim como as transgressões havidas, quer em frequência ou gravidade, não foram suficientes para abalar o projeto de cristianismo e *nomização* propostos pela Igreja Católica e defendidos pelos padres e freiras locais.

O mesmo não ocorreu no período em que padre José Kunz dirigiu a citada comunidade.

O que mudou? Vários fatores contribuíram para que o coletivo não suportasse mais viver nos moldes antigos. O comum atualmente em São Ludgero é alegar que Padre José, enquanto pastor, não soube conduzir seu rebanho condignamente. Pelos relatos é possível perceber que esse é um ponto relevante da questão, mas não é o único e nem o mais importante. Talvez a postura de Padre José apareça mais por ser o ponto mais visível desta confluência de fatores. No entanto, convém prestar atenção em outras possibilidades e verificar em que circunstâncias se inscreveram.

Dos elementos que formaram conjunto e resultaram na “retirada” de Padre José da cidade, em 1986, dando fim ao período de “governo ditatorial” dos padres, pode-se destacar, além das atitudes de Padre José, a perda do referencial germânico; as mudanças de postura da Igreja Católica; os meios de comunicação e a conseqüente abertura ao “mercado de bens culturais” e, sobretudo, a disposição da população em buscar e apoiar as mudanças.

Tombrock pregava – e encontrava coro – que São Ludgero era um pedacinho da Westfália e uma Alemanha em miniatura. E assim, mesmo habitando em terras brasileiras, a comunidade se considerava alemã.

No entanto, embora Tombrock tomasse cuidados extremos para que São Ludgero continuasse toda germânica – como evitar a venda de terras para “brasileiros” e outras etnias e tentar impedir a saída dos moradores da região¹⁹³ - ao mesmo tempo classificava a própria etnia. Conforme Dall’Alba, para ele um homem valia tanto quanto tinha de alemão. Por isso preferia os nascidos na Alemanha aos nascidos no Brasil. Segundo afirma Padre José Kunz, “Monsenhor Tombrock não acreditava em vocações brasileiras, porque ele achava que os brasileiros não eram capazes de serem padres”.¹⁹⁴ Porém, convenceu-se do contrário, logo após a chegada, de uma só leva, dos quatro primeiros padres ludgerenses em 1920: José Locks, Bernardo Füchter, Nicolau Gesing e Huberto Rodhen, e naquele mesmo ano pôs em funcionamento o primeiro seminário de Santa Catarina, que existiu por dois anos e terminou fechado em seguida sem que se soubesse o porquê. Acredita-se que o bispado de Florianópolis não apoiou a idéia, dado que, conforme Padre José Kunz, “pelo falar do velho Monsenhor, o seminário não pôde se sustentar sozinho e ninguém se interessava em manter aquela casa. Alunos tinha; mas ninguém queria ajudar a manter o seminário, que só reabriu em 42”.¹⁹⁵

À “pequenina Alemanha” faltou uma ideologia que legitimasse para as novas gerações o referencial germânico, melhor dizendo, um imaginário que justificasse

¹⁹³ Segundo os entrevistados Alfredo Daufenbach, Antônio Soiber e Paulina Brüning, Monsenhor Tombrock afirmava nos sermões que “em vez de vender as terras deixem que os espinhos cresçam nelas. É preferível ter erva ruim que outra gente morando entre nós.”

¹⁹⁴ KUNZ, Pe. José. Entrevista. Gravatal. 8 de junho de 1997. Arquivo da Autora.

¹⁹⁵ KUNZ, Pe. José. Entrevista. (A/A).

racionalmente mas que também sacralizasse o ideal de germanidade.

Conforme Berger e Luckmann,

o mundo institucional exige legitimação, isto é, modos pelos quais pode ser “explicado” e justificado. Isto não acontece porque pareça menos real. (...) a realidade do mundo social torna-se mais maciça no curso de sua transmissão. Esta realidade, porém, é histórica, o que faz chegar à nova geração como tradição e não como memória biográfica.¹⁹⁶

A própria definição de “alemão” utilizada por Tombrock contribuiu para que as gerações posteriores não se sentissem tão germânicas quanto as primeiras. Além disso, a não continuidade de muitas tradições vividas na Alemanha ajudou na sua descaracterização. O senhor Aloísio Schlickmann citou o exemplo de um clube de tiro que existiu por alguns anos mas que, em virtude das muitas desavenças entre os participantes, acabou por desaparecer. Também desapareceu o lobisomem. As propriedades, sempre pequenas, a cada espólio se tornavam menores, gerando o desmatamento nas beiradas das estradas e rios – método largamente usual ainda hoje –, o maior número de pessoas transitando por estes lugares e, ainda, o contato com os arrendatários e empregados “brasileiros” e, com isso, a conseqüente inserção de outros seres e mitos fantásticos ao cotidiano local, fez com que o lobisomem se retirasse mansamente dos caminhos e do imaginário ludgerenses.

Não se soube exatamente o porquê, mas as mentes dos habitantes de São Ludgero nunca foram povoadas por um único nibelungo ou por qualquer personagem da mitologia germânica, além do próprio lobisomem. Ninguém se lembra de ter ouvido histórias do folclore alemão e nem que seus pais ou avós tivessem conhecimento de tal aspecto cultural. Mas dizem, todos gostavam de cantar em alemão. Com o passar do

¹⁹⁶ BERGER e LUCKMANN, Op. cit., p. 88.

tempo e também com a proibição do idioma imposta pelo governo brasileiro, aos poucos foram-se perdendo os cantos. Muito embora se burlasse a legislação e continuassem a utilizar o dialeto em casa e entre vizinhos e amigos, as manifestações mais exteriorizadas, como cantar, passaram a ser em português.

Com a Segunda Guerra, em virtude das perseguições ocorridas, muitos jovens abandonaram quase completamente o dialeto até então utilizado. Além disso, alguns casamentos interétnicos – com “italianos” ou com “brasileiros” – dificultou o aprendizado dos filhos com relação ao idioma. Ainda, a saída de muitas moças e rapazes para o convento ou seminário em outras cidades, aliada à vinda de alunos de outras etnias para o internato e seminário local, contribuiu para romper o laço com o dialeto.

Outro símbolo de germãidade cultivado em outras cidades catarinenses mas não em São Ludgero é a arquitetura. Devido à pobreza material dos primeiros habitantes e das gerações seguintes, não foi possível optar por construções em estilo alemão, que requeria mão de obra especializada e materiais adequados.

Segundo Jaci Maraschin,

os símbolos são poderes. Eles revelam no aparecimento da coisa o que o aparecimento da coisa contém nesse aparecimento. (...) Não se trata de uma essência que fica oculta e de uma existência que vem à tona. Nem de um consciente e um inconsciente. Trata-se de uma presença que, dialeticamente, contém em si a ausência. As coisas que aparecem são coisas que continuarão a aparecer de modos diferentes.¹⁹⁷

Através do símbolo, “o passado, na verdade, torna-se presente no cotidiano. Torna-se um passado que não é mais. No entanto, insiste em se tornar presente enquanto ausência”¹⁹⁸.

¹⁹⁷ MARASCHIN, Jaci C. O simbólico e o cotidiano. In: *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984, p. 123.

¹⁹⁸ MARASCHIN. *Op. cit.*, p. 123.

O maior símbolo de germanidade que São Ludgero possuiu foi justamente a figura de Monsenhor Frederico Tombrock. Afora ele, a falta de uma “comunidade de sentido” não permitiu que o imaginário de germanidade fosse alimentado e recriado continuamente. Após sua morte a comunidade ludgerense abandonou aos poucos essa característica, embora continuasse a cultivar outro referencial: o de religiosidade, cujo manancial mitológico, simbólico e alegórico se achava disposto em grande quantidade.

Conforme José Murilo de Carvalho, “é por meio do imaginário que se podem atingir não só a cabeça mas, de modo especial o coração, isto é, as aspirações, os medos e esperanças de um povo”.¹⁹⁹ Em São Ludgero, a despeito do discurso dos padres e da vontade de seus antigos habitantes, o apelo à germanidade não foi suficientemente forte para justificar racionalmente e sacralizar tal idéia.

Outro fator das mudanças de comportamento ocorridas em São Ludgero foi, paradoxalmente, a própria Igreja Católica. Como afirmou Scott Mainwaring,

desde o século XVI até épocas recentes, a Igreja, salvo raras exceções, identificava a vontade divina com formas institucionais de autoridade e nesse sentido a obediência era uma virtude fundamental. Em contraste, a teologia do Vaticano II salientava uma noção muito diferente da Igreja como povo de Deus, atribuía um papel de maior importância ao laicato, redefinindo a autoridade do papa sobre a Igreja e do bispo sobre a diocese.²⁰⁰

E, conseqüentemente, relativizando também o poder do vigário sobre a paróquia.

A reestruturação desenvolvida pelo Vaticano II contrariou o projeto de cristandade com bases no Concílio de Trento. Uma reviravolta dessa natureza requer sobretudo um novo comportamento do pároco em relação aos seus fiéis, que muitas vezes teve que ser aprendida a duras penas, como neste caso específico.

¹⁹⁹ CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas: o imaginário da república no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 10.

²⁰⁰ MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil. (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 23.

3.3 A atuação de Padre José Kunz

Após a morte de Tombrock, em 1957, Padre José, coadjutor há mais de uma década, por influência prévia de Monsenhor, tornou-se pároco. Disse-me Padre José que, no início, os ludgerenses não o queriam nessa função, segundo ele, por ser muito conhecido e muito próximo deles. Ao que tudo indica pelos depoimentos de alguns entrevistados, a comunidade queria a indicação de outro padre. Constrangido, Padre José buscou amparo junto ao bispo que o apoiou e lhe deu o seguinte conselho: “tu tens que dirigir este povo. Não é o carro que puxa os bois mas os bois que puxam o carro”.²⁰¹

Até o período em que se fizeram sentir os efeitos do Vaticano II, Padre José recebia a concordância do bispo da Diocese de Tubarão e proteção nas querelas entre eles e os fiéis, ao mesmo tempo em que angariava um poder político que suplantava os demais poderes constituídos. Além de pastor, confessor, conselheiro e autoridade máxima do colégio, agia também como delegado, juiz e cabo eleitoral.²⁰² Enquanto autoridade máxima, Padre José buscava minar qualquer tentativa de ascensão de outros indivíduos na esfera política. O Concílio do Vaticano II veio abalar este poder absoluto.

Mais ou menos afinado com as novas normas, o Bispo de Tubarão, Dom Anselmo Pietrulla, tentou implementar nas suas paróquias o espírito conciliar, o que, em São Ludgero, não foi fácil.

²⁰¹ KUNZ, Pe. José. Entrevista. (A/A).

²⁰² Aqui há um impasse: o mesmo empenho revelado por Padre José em negar que fizesse política partidária é encontrado em outros entrevistados para afirmar que fazia. Conforme as histórias narradas envolvendo Padre José na política local, é impossível ignorá-lo enquanto figura política das mais proeminentes.

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, no capítulo que trata dos leigos expressa:

Os Pastores sagrados sabem perfeitamente quanto os leigos contribuem para o bem de toda Igreja. Sabem também, (os Pastores) que não foram instituídos por Cristo a fim de assumirem sozinhos toda a missão salvífica da Igreja no mundo. É preciso que todos, seguindo a verdade em caridade, cresçamos em tudo, chegando-nos àquele que é nossa cabeça, Cristo, pelo influxo no qual o corpo inteiro (...) realiza o seu crescimento em ordem à própria edificação na caridade.²⁰³

Na Constituição citada e nos decretos *Presbiterorum Ordinis* e *Apostolicam Actuositatem* são vários os chamados à participação dos leigos em diversos setores da vida religiosa até então de exclusividade quase total do padre, como na liturgia, na administração paroquial, na catequese, ao mesmo tempo em que recomenda aos sacerdotes receberem a contribuição leiga de bom grado.

Em São Ludgero essa regulamentação equivalia ao padre dividir com os leigos parte do poder que detinha. Por mais que lhe desagradasse, a imposição da Cúria Diocesana e a pressão de algumas pessoas da comunidade forçaram Padre José a ceder. Porém, foi uma concessão à sua maneira.

Não cabe julgar se as intenções de alguns leigos em forçar a participação nas atividades paroquiais eram motivadas meramente pela fé religiosa ou se por outros motivos. No entanto, é possível vislumbrar que o imiscuir-se nos negócios da paróquia, numa cidade em que o poder paroquial era o que havia de mais forte, propiciou a algumas dessas pessoas a ponte que lhes faltava para o poder político. A luta desenvolvida entre o padre e membros da comunidade ultrapassou os limites da proposta religiosa para o bem comum e transformou-se numa medida de força política.

²⁰³KLOPPENBURG, Frei Boaventura (Org.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 1968, p.77.

Muito embora para melhor compreensão das mudanças ocorridas em São Ludgero a partir da década de 60 é preciso considerar esses e outros fatores, o que tenciono narrar é justamente a memória dos seus habitantes. E neste contexto, a figura de Padre José com seu poder, suas palavras, ações e soluções, sua quase onipresença em todas esferas do cotidiano e nos acontecimentos extraordinários são relevantes para conhecer a quebra de plausibilidade do projeto *nomizador* de São Ludgero.

A história da atuação de Padre José junto à comunidade não tem o fito de responsabilizá-lo, posto que, além de improcedente, não é objetivo aqui atrofiar a narrativa em si mesma. No entanto, tê-lo como fio condutor é uma das várias maneiras possíveis de contar a história em seus meandros mais fluidos e ao mesmo tempo perceber as transformações nos comportamento que ocorriam ao seu redor, sem contudo poder alcançá-las e fazê-las parar. Mais ou menos como no jogo infantil do “Bobinho” em que uma criança fica no meio da roda tentando apanhar a bola que um joga para o outro, Padre José, embora figura principal, corria entre um setor e outro da vida da comunidade, esforçando-se ao máximo para manter as tradições, a moral, a religiosidade, o decoro... enquanto muitos, principalmente os jovens, se compraziam em desafiá-lo.

A década de 60 foi um ponto nevrálgico para os valores estabelecidos em São Ludgero, que sentiu os efeitos das mudanças comportamentais daquele período ocorridas em grande parte do mundo ocidental.

Conforme já foi mencionado, não foi possível manter em São Ludgero uma “comunidade de sentido” que mantivesse aquela comunidade ligada a padrões de comportamentos ancestrais, na medida em que o sentimento de germanidade declinou com o desaparecimento de seu principal símbolo, o Monsenhor Frederico Tombrock. Porém, com o passar do tempo, a ruptura ocorrida com sua morte foi maior, abrangendo

também a moralidade e a religiosidade. Monsenhor possuía um carisma que conseguia impor aos indivíduos a sua vontade quase sem contestação, mesmo quando se era contra ela. Mesmo no final de seu período de vida, quando já havia uma disposição para mudanças comportamentais, sua palavra era determinante e emperrava qualquer iniciativa. Isto porque, conforme definiu Max Weber,

o carisma só conhece a determinação interna e a contenção interna. O seu portador toma a tarefa que lhe é adequada e exige obediência e um séquito em virtude de sua missão. Seu êxito é determinado pela capacidade de consegui-los. Sua pretensão carismática entra em colapso quando sua missão não é reconhecida por aqueles que, na sua opinião, deveriam segui-lo. Se o aceitam, ele é o senhor deles – enquanto souber manter essa aceitação, “provando-se”. Mas não obtém se “direito” por vontade de seus seguidores, como numa eleição, mas acontece o inverso: é o dever daqueles a quem dirige sua missão reconhecê-lo como seu líder carismaticamente qualificado.²⁰⁴

Com a sua morte esvaiu-se gradativamente o represamento existente no que tange às possibilidades de progresso material e político, através da transformação de São Ludgero em município; de liberdade individual, que incluía a diminuição no número de filhos e na possibilidade de acompanhar a moda e os costumes de centros maiores e com isso, aos poucos, foi-se inserindo uma certa valorização do corpo e do erotismo até então reprimidos.

De sua parte, Padre José se revelou uma presença ambígua. Se, por um lado, se esforçava por manter a tradição do velho Monsenhor, conforme suas próprias palavras, por outro, queria que São Ludgero se modernizasse e se transformasse num pólo cultural da região sul do Estado. Há aí um erro de cálculo: a manutenção do projeto *nomizador* realizado pela Igreja Católica, posto em prática por Tombrock, só foi possível devido ao seu tradicionalismo, sua ojeriza pelo progresso e pelas mudanças de ordem política.

²⁰⁴ WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982, p. 285.

Tombrock apostou no isolamento da comunidade, no medo do inferno e na segregação étnica, estrutura necessária para que pudesse impor sua vontade. A superestima de Padre José fê-lo pensar que conseguiria manter a moral da comunidade nos moldes de Monsenhor mesmo sem a estrutura necessária para que assim funcionasse.

É preciso no entanto perceber que as mudanças comportamentais ocorridas em São Ludgero se, por um lado, são frutos das mudanças de postura da Igreja, da emancipação política do município, das mudanças nas relações de trabalho (já tratada no primeiro capítulo), dos meios de comunicação em geral – que propiciou um contato maior com outras culturas – e da perda do referencial de germanidade, houve principalmente uma disposição e um desejo para que essas mudanças acontecessem. O mundo de religiosidade/moralidade não comportava mais os anseios individuais e coletivos.

Padre José foi muito diferente de Tombrock enquanto organizador de estratégias. Enquanto este se restringia a contatos esporádicos e até mesmo ríspidos com a população, esperando sempre ser chamado para resolver suas pendengas, Padre José se interessava demais em se pôr em dia com assuntos mais corriqueiros e sempre deles tomar partido. Enquanto Monsenhor aconselhava seus paroquianos a não abraçarem a política partidária, pois segundo ele “a política é como pau de galinheiro: de cima até em baixo está suja”,²⁰⁵ Padre José tomava partido, instava seus fiéis a elegerem seu candidato e se desentendia com os opositoristas.

Dona Idalina Feuser, que a certa altura da entrevista o classifica como *coronel*

²⁰⁵ SCHLICKMANN, Aloisio, Entrevista. (A/A).

comenta: “Acontecia tanta coisa aqui, tantas intrigas, tantos mexericos, tantas coisas... e nisso tudo sempre o Padre José envolvido”.²⁰⁶ Padre José gostava de aplicar a moral dos costumes, num tempo em que o sentido de moralidade se deslocava lentamente, assim como a importância do pároco para a comunidade. Da mesma forma que escolheu mal a estratégia, Padre José exagerou na prática. A maioria dos velhos entrevistados acredita que ele foi mais autoritário que Tombrock na tentativa de manter a moral tradicional. Padre José não hesitava, já no final da década de 60, de parar o seu carro sobre a ponte que liga as duas porções da cidade para advertir moças que transitavam de calça comprida, vestido curto ou sem manga,²⁰⁷ ao mesmo tempo – e isso alguns entrevistados não o perdoam – mantinha um relacionamento de estrita cordialidade e amizade com as mães de internos, moradoras de grandes cidades que o visitavam, que se vestiam em conformidade com a ousadia da moda da época.

Conservador, Padre José, além de não aceitar qualquer tipo de planejamento familiar, queria ter a certeza de que não estavam burlando a regra. Para isso, insistia no confessionário ou em público para as recém-casadas, que era pecado não engravidar logo depois do casamento. Acerca desse assunto, Aloísio Schlickmann narra o seguinte episódio:

Uma vez, lá pelo ano de 67, mais ou menos, veio aqui o Dom Anselmo Pietrulla, para falar sobre planejamento familiar. (Porque até esta data se dizia que tinha que ter tantos filhos quanto Deus dá. Se evitar um, tem que prestar contas a Deus daquele que tu evitou. Nem em caso de risco de vida para a mãe). Dom Anselmo começou a falar na reunião. “Eu estou aqui hoje para falar a vocês, casais, que vocês devem ter a família planejada. Planejada. Ter tantos filhos quantos vocês possam educar condignamente. É pecado ter mais filhos do que aqueles que vocês possam criar e educar”. E o padre José sentado lá no fundo da igreja escutando, começou a

²⁰⁶ FEUSER, Idalina. Entrevista. (A/A).

²⁰⁷ DAUFENBACH, Alfredo. Entrevista. (A/A).
SOIBER, Joana. Entrevista. (A/A).

resmungar, contrariado. Mas aí foi aquela festa para o mulherio. O bispo falou, está falado.²⁰⁸

Por esta época, alguns casais, principalmente jovens, começaram a subverter o espaço da igreja, não mais se afastando um do outro na hora da missa. Padre José tolerou enquanto esta prática fosse restringida aos casados. Os namorados e noivos que permanecessem lado a lado eram obrigados, por ele, a se afastarem. Também, para conter os decotes e as mangas curtas, passou a negar a comunhão para aquelas que estivessem assim trajadas, sob a alegação de que não eram dignas para receber o corpo de Cristo num corpo não decentemente vestido.²⁰⁹

Para o Colégio, além das freiras, Padre José preferia professores. Conforme relatou a senhora Idalina Feuser,

de primeiro Padre José não queria que tivessem professoras. Só queria professores. Se fosse professora, não podia ser casada, porque não queria ver mulher grávida na frente dos alunos. Tinha tudo isso, guria! Tanta coisa que vem na cabeça da gente...²¹⁰

Vários entrevistados concordam que Padre José tratava diferenciadamente os pobres dos ricos, preferindo estes àqueles. Na visão destas pessoas, ele era interesseiro e vingativo. Mas, por outro lado, é unânime a certeza de que sempre foi um homem prestativo. Num tempo em que não existia qualquer assistência médica local, seu automóvel era a ambulância e ele o motorista que levava os doentes para Braço do Norte, Tubarão Criciúma ou Florianópolis, conforme a necessidade. Devido a seus contatos com médicos e administradores de hospitais, os doentes sempre recebiam o

²⁰⁸ SCHLICKMANN, Aloisio. Entrevista. (A/A).

²⁰⁹ SOIBER, Antônio. Entrevista. (A/A).

²¹⁰ FEUSER, Idalina. Entrevista (A/A).

atendimento adequado.

Esta era mais uma característica de Padre José: o seu contato com o poder. Bem articulado politicamente e com os seus ex-alunos do colégio distribuídos em vários postos estratégicos na administração pública, havia sempre facilidades em seus pleitos e com isso beneficiava a gente local.

Entrevistei Padre José em sua casa em Termas do Gravatal, no município de Gravatal. Embora cada entrevista feita para este trabalho tenha revelado interlocutores únicos com características particulares diferenciadas, em comparação com as demais, esta foi a entrevista mais “diferente”, o que não chega a surpreender. Antonio Torres Montenegro já havia observado que

existem diferenças marcantes entre as entrevistas com pessoas comuns e com líderes políticos, comunitários, religiosos, esportivos, estudantis... Entre esses últimos observa-se constantemente uma nítida preocupação em construir um discurso que tenha uma lógica, uma coerência, e que fortaleça a imagem que o entrevistado deseja pública. Para eles as marcas da memória já estão organizadas segundo um código previamente definido. Esta postura de muitos entrevistados pode ser associada à preocupação em evitar que o caráter contraditório e fragmentado da memória (e em última instância das experiências interiorizadas) se torne do conhecimento público. A prática de alguns entrevistados em produzir um discurso racionalizado acerca de sua memória é a tentativa de fundar (o próprio depoente) os significados e as explicações do que é narrado.²¹¹

Extremamente solícito e cordial, Padre José construiu um discurso enaltecedor de sua pessoa. Ninguém mais do que ele reconheceu e ressaltou a importância de sua obra e de sua bondade para com os necessitados. Ninguém mais que ele, (aliás, do conjunto somente ele) se recusou a falar de si quando as lembranças se revelavam sem o *glamour*

²¹¹ MONTENEGRO, Antonio Torres. História oral, caminhos e descaminhos. *Revista Brasileira de História*, vol. 13, n. 25/26. São Paulo. Setembro 92/ Agosto 93, p. 57-58.

suficiente para enaltecer seus feitos. Em seu discurso tático tudo o que foi feito antes dele em São Ludgero foi melhorado por ele, sendo que o que veio após ele foi pior.

Não há inverdades totais em sua fala. Sobre a educação, por exemplo, segundo a análise própria,

o colégio atualmente vai mal, péssimo. E não endireita. A diretora não tem autoridade. Se não tem autoridade dentro de uma casa, esta não vai a frente. (...) Em 1948, o *slogan* de São Ludgero era “nenhuma criança fora da escola”. O governo começou agora com isso. Quase 50 anos depois de mim. Por isso São Ludgero está entre os mais alfabetizados do Brasil. Se essa enquete que fizeram em 94 fosse feita em 86, eu tenho certeza que tirava o primeiro lugar do Brasil.²¹²

Efetivamente, conforme opinião de outros entrevistados, o ensino em São Ludgero perdeu a excelência que possuía nos tempos dos padres. Como a maioria das escolas da rede estadual de ensino, aquela sofre com a falta de verbas e de outras dificuldades inerentes à opção de projeto político para a educação nacional. Mas existem atualmente dificuldades adicionais não contempladas na opinião de Padre José. Graças ao desenvolvimento econômico, o município vem recebendo constantemente um contingente de migrantes assustador. A taxa de crescimento populacional é a mais alta da região, sendo que as políticas públicas do município não conseguem abranger as mais prementes necessidades sociais.

É visível, através das próprias palavras, que mesmo distante, Padre José continua a lutar contra a “anomia” que se instalou em São Ludgero. Só que agora o faz praticamente sozinho. Esse processo, no entanto, desenvolveu-se com mais intensidade precisamente quando ele mesmo era o “dirigente” da comunidade. A possibilidade de visitar novos mundos, ocorrida com as facilidades de locomoção e comunicação

²¹² KUNZ, Pe. José. Entrevista. (A/A).

estabelecidas com o progresso regional, atuou para que muitos valores interiorizados pelos mais velhos fossem questionados pelos jovens. O mercado advindo das transformações contribuiu para que se objetivasse novamente o mundo construído. Aliás, o mercado veio mostrar o caráter de construção humana desse mundo e, conseqüentemente, a sua fragilidade e a possibilidade de reconstruí-lo em outras bases. Ou seja, o mundo criado afastou-se da vontade dos participantes e tornou-se um mundo imposto por aqueles que detinham o discurso normativo. E aqui cabe lembrar Erving Goffman: “Sempre que se impõem mundos, se criam submundos”.²¹³

Os agentes responsáveis pela socialização, ou os “outros significativos” como quer Berger, anteriormente limitados à família, à escola e aos padres e freiras, tiveram que concorrer com os agentes exteriores por vezes mais poderosos e atrativos.

Retomando a atuação de Padre José pelo viés da memória dos entrevistados, são perceptíveis as contradições entre o discurso e a prática do padre e também o descompasso entre o discurso do padre e as práticas dos ludgerenses.

Padre José desagradou a vontade dos paroquianos em várias iniciativas; mas nenhuma delas alcançou o volume de protestos quanto a reforma da igreja matriz local. Essa história foi referida por todos os entrevistados que viveram em São Ludgero na época. A pendenga teve início, ao que parece, devido ao pátio frontal da igreja ser muito pequeno e limitado pelo rio. O mesmo pátio servia o colégio. Ao mesmo tempo, o prédio da igreja começou a apresentar problemas no telhado. Feita uma reunião com os paroquianos, estes se dispuseram a arcar com a reforma completa do prédio, sugerindo,

²¹³ GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1996, p.246.

no entanto, que se invertesse a frente da mesma, de maneira que o seu pátio ficasse num extenso terreno então localizado nos fundos da igreja. Embora a idéia não fosse do agrado de Padre José, dado que não queria modificar tão radicalmente a edificação de Monsenhor Tombrock e, afirmam alguns, contava que o amplo terreno, doado pelo governo do Estado para a Comunidade Católica de São Ludgero, fosse de sua propriedade, ainda assim anuiu com a decisão.

Começou-se, em meados de 60, a arrecadação de fundos, a lamentável demolição da torre em estilo gótico e, quando a comunidade se apercebeu, o coro estava sendo reconstruído no mesmo lugar de antes. Procurado para dar explicações, Padre José anunciou que não iria mexer na disposição do prédio e que tudo continuaria conforme a tradição do velho Monsenhor.

A partir daí gerou-se uma interminável desavença que extrapolou o contexto inicial e se propagou para as diferenças políticas e descambou para as intrigas pessoais e as fofocas, formando duas hostes distintas: Padre José e seus adeptos *versus* opositores. Quanto à reforma da igreja, esta ficou 19 anos estagnada à espera de um consenso que não chegava nunca.

Tal questão irritava o bispo da diocese que, receptor das reclamações tanto de um lado como de outro e, afeito às novas orientações da Igreja, desejava implementar o novo modelo em São Ludgero.

Padre José não desistia de seu intento de realizador da construção da nova matriz. Para isso foi um tanto ardiloso. Convenceu as famílias mais abastadas da cidade que, caso concordassem em contribuir com uma determinada quantia em dinheiro, faria a construção nos moldes desejado pela maioria, ou seja, inverteria a sua frente. Como prova de sua concordância mandou tapar o local da porta principal, aquela que dava para

o rio, abrindo outra para o dito local desejado. Meses depois, quando conseguiu arrecadar razoável quantia, mandou fechar esta última, reabrindo a anterior. O que soou um *pouco demais* para os contribuintes que se sentiram logrados.

Estes acontecimentos acirravam os ânimos de boa parte da população contra o padre. Começou-se a especular de onde vinha seu enriquecimento, visto que a esta altura possuía uma fazenda de criação de gado num município vizinho e fazia algumas viagens à Europa.

Estas viagens encantavam Padre José, dado que seus sermões durante as missas bem como as aulas de religião que lecionava no colégio se convertiam em relatórios de viagem. Vista por ele, a Alemanha era extraordinária em seu progresso. Padre José, um tanto deslumbrado, não percebia o quanto o relato do fausto alemão irritava os paroquianos, em sua maioria pobres. “A gente ia a missa para ouvir o Evangelho e ele contava quantos televisores e carros possuía uma determinada família de alemães”, diz uma entrevistada.

Associada à avidez pelas especulações sobre a vida particular de cada um e algum desejo de enaltecimento próprio, ainda seu envolvimento político partidário e o uso do púlpito da igreja matriz e das capelas para desacreditar seus desafetos, a imagem do sacerdote foi-se desgastando, ou melhor, perdendo a aura de santidade que normalmente a imaculava. Questionava-se abertamente a sua palavra, coisa até então impensada. Na ocasião de uma missa rezada na capela de São Sebastião, no cume do Morro do Cruzeiro, Padre José começou por elogiar as freiras que subiram a pé com a população até aquelas alturas para render graças ao Senhor. Após a missa um grupo de homens o chamou para relativizar a importância do fato dizendo o seguinte:

Padre José, o senhor falou “essas freiras que subiram até aqui para rezar, quanto sacrificio fizeram por amor a Deus”. Nós achamos que as mães que subiram até aqui carregando um filho no colo e outro pela mão, aquelas que subiram grávidas e com outros na barra da saia, estas sim fizeram sacrificio.²¹⁴

Recordo-me de uma vez em que Padre José celebrava missa na capela de São Pio X e, ao mesmo tempo, do altar procurava conseguir financiamento junto aos agricultores para a continuação da reforma da matriz. Ousadamente ele se dirigiu ao homem mais aquinhoado financeiramente da localidade que, diga-se de passagem, era conhecido por extremamente sovina, e falou: “o senhor Gabriel concordou em dar mil cruzeiros para a obra da igreja. E o senhor Fernando dará dois mil, não é seu Fernando”? Neste instante o senhor Fernando levantou-se e proferiu as sábias palavras: “padre José, eu aprendi na Bíblia que o que a mão direita dá a esquerda não deve saber”. E encerrou qualquer possibilidade maior de negociação.

Padre José se espelhava ainda na prática do velho Monsenhor, que falava e todos obedeciam. Mas tanto os tempos eram outros como ele não era o Monsenhor. Esses deslizes do padre e as conseqüentes respostas dos fiéis fizeram crescer na comunidade um certo prazer em enfrentá-lo. Quando uma jovem senhora tentou batizar sua filha com o nome de Jádina, Padre José negou-se, alegando que a menina deveria receber o nome de uma santa. A contragosto da mãe, deu à menina o nome de Inês. Treze anos depois, num encontro após a missa na capela do Mar Grosso, o padre se dirigiu a esta senhora e, referindo-se àquele fato passado comentou: “A menina tem o nome de santa. Ouviste Rosa, é nome de santo que se deve dar às pessoas”. A mãe então retrucou:

Muito bem, padre José. O senhor queria nome de santa e agora ela tem nome de santa. Então eu acho que a minha filha é santa. Quer dizer que eu

²¹⁴ SOIBER, Joana. Entrevista. (A/A).

não preciso mais me preocupar com a educação dela porque agora ela é santa. Posso deixá-la solta no mundo porque ela não irá se perder.²¹⁵

Também houve desentendimentos entre o pároco e padres do seminário. Mais afinados com as novas diretrizes da Igreja Católica, esses padres fascinavam os jovens da comunidade que os elegiam seus confessores e acorriam às missas celebradas na capela do seminário a tal ponto que, numa determinada época, a igreja matriz, com seu aspecto desolado em sua interminável reforma e com seus andaimes a rodeá-la interna e externamente, era freqüentada apenas por poucos homens e mulheres de mais idade. A informalidade dos padres do seminário e a simpatia da juventude para com eles desagradaram ao Padre José que não tardou a implicar com o estilo irreverente de tais sacerdotes.

Mas convém não subestimar o poder que exercia, nessa época, nas decisões sobre o colégio e na política e administração do município. Ainda possuía poder e adeptos.

Enquanto se desenrolavam estes pequeninos atritos, mas de importância fundamental para entender as mudanças no modo de pensar e viver dos habitantes de São Ludgero, a reforma da igreja matriz continuava sem avançar.

Ao assumir a Diocese de Tubarão, em 1981, Dom Osório Bebber fez precipitar as coisas. Descontente com o andamento da reforma da igreja e também com as reclamações que lhe chegavam tanto da parte do padre como de seus adversários, Dom Osório decidiu nomear o jovem e empreendedor Padre Anselmo Buss para coadjutor em São Ludgero com o intuito primordial de dar continuidade à obra inacabada. Dom

²¹⁵ DAUFENBACH, Frederico. Entrevista. (A/A).

Osório também implantou um novo Conselho Administrativo na paróquia. Segundo Aloísio Schlickmann, que foi eleito presidente executivo, na primeira reunião do Conselho Padre José tentou definir sinteticamente:

“Eu sou o presidente, o Padre Anselmo é o vice-presidente, eu fico com a tesouraria e os outros cargos vocês escolhem”. Aí eu pedi licença e li o regulamento da Cúria que afirmava que ele era o presidente de honra e que o presidente executivo era um leigo, o secretário era um leigo... Quando ele viu que não caía mais nada de dinheiro na Casa Paroquial porque ficava tudo nas mãos dos leigos para administrar, ele começou a reclamar. Aí, quando ele foi para a Europa nós nos organizamos. Chamamos o arquiteto... e quando ele voltou já estava tudo estruturado. Aí começou o maior rolo.²¹⁶

Ainda segundo o senhor Aloísio Schlickmann, no sábado após o seu retorno, durante o sermão de celebração de um casamento, Padre José aproveitou para queixar-se que tinha sido enganado e que iria desfazer tudo o que tinha sido feito na sua ausência. O Conselho então foi ter com o padre para tentar demovê-lo de suas palavras. Padre José afirmou que tinha trazido dois milhões de cruzeiros da Alemanha e que estaria disposto a gastá-lo com a reforma da igreja se concordassem em não alterar a estrutura da igreja e nem a posição do altar, proposta não aceita pelos demais membros do Conselho.

A presença do jovem coadjutor incomodava Padre José, ciente de que viera roubar a sua cena. O modo alegre e informal de Padre Anselmo, sua disposição em participar das festas e bailes acabrunhavam deveras seu superior que reclamava com o bispo, que por sua vez não valorizava a queixa.

Ademais, durante a sua viagem para a Europa, em 1983, a madre superiora retirou a freira responsável pelo internato. Segundo Padre José,

alguns membros da comunidade pensavam que tudo o que acontecia de baderna em São Ludgero era culpa dos alunos internos. Aí não consegui ninguém mais para cuidar do internato. Ainda assim, eu e minhas

²¹⁶ SCHLICKMANN, Aloísio. Entrevista. (A/A).

ajudantes leigas agüentamos mais um ano. Mas tivemos que fechá-lo em 1984.²¹⁷

Sob a coordenação de Padre Anselmo, a reforma da igreja foi concluída em dois anos. Tão rápida quanto a conclusão da obra foi a ascensão do prestígio de Padre Anselmo junto à população. Esquecido e estigmatizado, tido por ranzinza e autoritário, Padre José sentiu que não havia mais clima favorável para ele em São Ludgero. Começou então a construir sua casa em Termas do Gravatal visando a uma possível aposentadoria. Neste meio tempo, precisamente em 1986, Padre José sofreu uma trombose e, depois de um longo período de hospitalização, transferiu-se definitivamente para a sua nova casa.

Moribundo no hospital de Tubarão, Padre José pediu a presença do bispo e, segundo afirma, falou:

Nomeie o Padre Anselmo como vigário. Eu acho que ele é bom para isso. Eu não volto mais. Eu não quero ser um peso para a paróquia, porque, se um dia eu voltar a trabalhar, sei perfeitamente que serei motivo de desavenças. Porque muitos vão correr atrás do Padre José em lugar do outro padre. Então eu não quero isso. Eu me retiro. Eu renuncio.²¹⁸

Padre José critica muitas coisas hoje existentes em São Ludgero. A maioria dos entrevistados também o faz. “São Ludgero está perdida”, dizem os velhos. “Assim já é um pouco demais”, complementam.

Questões que os horrorizam, mas com as quais têm que conviver no dia-a-dia, como furtos de carros e de residências, drogas, Aids, e principalmente a liberdade sexual, as separações de casais e os adultérios, mostram um cotidiano por demais diferente

²¹⁷ KUNZ, Pe. José. Entrevista (A/A).

²¹⁸ KUNZ, Pe. José. Entrevista. (A/A).

daquele que estavam acostumados e pior, exige-se, às vezes, por contingências muito fortes, que os mesmos se amoldem a este novo cotidiano sem questionamento.

Em quase todas as famílias tem uma mãe solteira ou um divorciado, ou uma amante de homem casado... Na minha família tem, na do vizinho também tem... Tem famílias boas em que os filhos são ladrões, viciados... A gente tem que comer tudo isso quieta, porque eles não aceitam conselhos... parece que eles é que estão certos e nós errados. É isso. Aham que velho não sabe nada, não aprendeu, não passou trabalho... Está tudo perdido. Isto já é um pouco demais, afirmou uma entrevistada.

No mês de junho de 1997, aguardando o horário para uma entrevista, comecei a andar pelo jardim que circunda a igreja e o colégio, observando as crianças em sua algazarra momentos antes de iniciar as aulas. Tentei entrar na igreja, mas a porta estava trancada. “Se quiser entrar tem que pedir a chave na casa paroquial”, informou um rapazinho. A igreja de São Ludgero de portas fechadas! Decepcionei-me tanto que desisti.

Mas o ruído das vozes, gritos e risadas das crianças, a paisagem, que embora adulterada mantinha traços daquilo que me foi tão familiar, foi aos poucos me transportando magicamente à minha infância. A minha memória, encharcada ainda pelo clima de religiosidade, austeridade, ordem e medos vividos, fez-me reviver as lembrança de meus pés pequenos sobre aquele pátio e minha própria risada. A prodigiosa magia de viver novamente o distante que só a memória é capaz, foi interrompida por uma menina de uns oito anos que me imprimiu o seguinte diálogo:

- A senhora é a nova professora de religião?
- Não, não sou.
- Qual é o seu nome?
- Elza. E qual o seu?
- Daiana. É, então a senhora não é mesmo a professora de religião.
- Você sabe o nome da sua nova professora de religião?

– Não. Só sei que é uma freira velha.

Minha segunda decepção, agora de ordem temporal, me fez sentir extremamente solitária e avisava que não podia haver partilha daquele momento. Eu era estranha em um ambiente que pensava ser meu ainda. Pensei nos entrevistados. Até que ponto não os desoriento, desloco e decepção quando imprimo uma pergunta ou um comentário cujo sentido, baseado em experiências ou expectativas minhas, distanciam-se ou distorcem o sentido que eles possuem?

Caminhei em direção à casa da senhora Idalina Feuser. No entanto, aquelas imagens da infância voltavam com mais intensidade. Parei e aguardei o momento do toque da sineta pelo Padre José, os professores todos lado a lado aguardando as suas turmas se alinharem, a ordem de sentido e enfim a entrada perfilada dos alunos, a temperatura fresca do enorme corredor, a chegada na ampla classe com seus janelões que iluminavam todo ambiente... Fui acordada por um estridente e intolerável apito de fábrica seguido pela correria das crianças que entravam aos turbilhões porta adentro. Em nenhum outro momento me senti tão próxima dos velhos de São Ludgero. Percebi naquele momento o abandono da educação voltada para a tentativa de salvação da alma em prol de outros valores. A troca do sininho pela sirene de fábrica mostrou-me o grau de transformação pelo qual passou São Ludgero. “Assim já é um pouco demais”, pensei em voz alta, sem querer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho pretendeu, em primeiro lugar, uma abordagem e discussão sobre como, em determinadas circunstâncias, a religião, vista enquanto manifestação cultural, ou seja, historicamente construída, consegue plasmar a realidade e normatizar comportamentos.

Valendo-me de uma situação específica, mas não singular, uma vez que muitas regiões de imigração européia no sul do Brasil imprimiram um caráter análogo de construção de seu cotidiano, tentei construir uma narrativa que pudesse demonstrar a maneira de viver uma realidade diária encharcada de religiosidade e moralidade respaldada por um projeto da Igreja Católica para as regiões de imigração, baseado nos preceitos tridentinos.

O segundo intento foi construir um trabalho que desse conta, embora parcialmente e sob um determinado olhar nunca isento, da história de uma região praticamente ignorada pelo interesse acadêmico e que se modifica em rápida velocidade deixando apenas vestígios do espetacular manancial de temas que poderiam ser abordados.

Este foi, sobretudo, um trabalho que, do princípio ao fim, girou em torno de pessoas e só foi possível através das pessoas. A metodologia da história oral, ao mesmo tempo em que propiciou um aprendizado acerca da história cultural da comunidade de São Ludgero, possibilitou uma linguagem compreensível, de fácil entendimento, sem o esforço necessário que normalmente requer uma pesquisa acadêmica. “Trazer a história

para dentro da comunidade e extrair a história de dentro da comunidade”,²¹⁹ como definiu Paul Thompson, talvez tenha sido o mérito deste trabalho. Como tudo aquilo que brota da memória viva é contraditório e fluido, não se intentou a busca na perspectiva de se obter uma logicidade, tanto sobre o conceito de verdade quanto na linearidade da questão temporal.

No tocante à abordagem teórica, foram de fundamental importância o pensamento de Max Weber, Peter Berger e Michel de Certeau. O primeiro, a respeito da impossibilidade de apreensão total da realidade e, portanto, a ineficácia de se mirar em modelos macro-explicativos, além de relativizar a noção de racionalidade dando ênfase ao significado que os atores da ação social imprimem à realidade vivida. Em outras palavras, mostrou que a história não é de propriedade do historiador e que este não passa de um espectador atento a quem, apesar dos esforços, só lhe cabe compreendê-la e, ainda assim, em esferas limitadas.

A inserção de Peter Berger neste trabalho corresponde ao caminho trilhado para compreender em parte a realidade cultural, sob a forma de como os indivíduos constroem mundos para protegerem-se do caos, do terror da anomia e passam a ser regulados pela ordem instituída humanamente, porém extraindo o caráter humano da realidade construída. Para manter esta atividade ordenadora que visa afastar o terror, a sociedade tenta reconstruir continuamente o mundo escondendo sua construção. E neste sentido a religião é *nomizadora* por excelência porque “possui a capacidade única de ‘situar’ os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência”.²²⁰

²¹⁹ THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 44.

²²⁰ BEGER. *Op. Cit.*, p. 48.

Por último, Michel de Certeau apontou para aqueles movimentos quase imperceptíveis que tornam a ação normatizadora total impossível, ou antes, demonstrou os limites da socialização e as manobras utilizadas pelas pessoas para não serem “engolidas” pela ordem social, embora sem necessariamente abalar a referida ordem e destruir o projeto *nomizador*.

Do desencanto weberiano ao otimismo encantador de Certeau, e das lembranças dos velhos regadas de saudades, alegrias, sofrimentos, certezas, dúvidas e principalmente à enorme vontade de prosseguir nesta estranha e maravilhosa aventura que é viver, resultou este trabalho que objetiva deixar registrado um pouco da memória de pessoas que nortearam suas vidas através da religião. “Porque los jovenes, paso a paso, encuentran otros soles en torno a los quales gira su existencia”.²²¹

²²¹ WOLDENBERG, José. Las ausencias presentes. México: Cal y Arena, 1992, p. 75.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Martha. Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro. v. 7, n. 14. 1994.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olímpio; Brasília: Edunb, 1993.
- ANDERSON, Perry. *Linhagens do estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi, Vol. 5*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.
- BALDESSAR, Quinto Davide. *Imigrantes: sua história, costumes e tradições no processo de colonização do sul do estado de Santa Catarina*. Urussanga: Ed. do Autor, 1991.
- BELLAMY, Richard. *Liberalismo e sociedade moderna*. São Paulo: UNESP, 1994.
- BERGER Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BESEN, José Artulino. *A Arquidiocese de Florianópolis*. Florianópolis: Diocese de Florianópolis, 1983.
- CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: as artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- COHN, Gabriel (Org.) *Weber*. (Col. Grandes Cientistas Sociais, n. 13). São Paulo: Ática, 1989.
- DALL'ALBA, João Leonir. *O Vale do Braço do Norte*. Orleans: Ed. do Autor, 1973.
- DE BONI, Luís Alberto e COSTA, Rovílio. *Os italianos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias; Correio Riograndense, 1979.
- DIRKSEN, Valberto. *Viver em São Martinho: a colonização alemã no Vale do Capivari*. Florianópolis: Ed. do Autor, 1995.
- DURANT, Will. *História da civilização*. Parte 6, A Reforma; Tomos 1, 2 e 3. Parte 7, Começa a Idade da Razão; Tomo 3. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- ENCICLOPÉDIA DOS MUNICÍPIOS BRASILEIROS, Volume XXXII, IBGE, RJ, 1959.
- FOUQUET, Carlos. *O imigrante alemão e seus descendentes no Brasil*. São Paulo: Instituto Hans Staden, 1974.
- FRAGOSO, Frei Hugo. O apaziguamento do povo rebelde mediante as missões populares. *Revista de Ciências Sociais*. v. 16/17, n. 1/2. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará. 1985/1986.
- FREUND, Julien. *A Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

- GUARINELLO, Norberto Luiz. Memória coletiva e história científica. *Revista Brasileira de História*, n. 28. São Paulo: Marco Zero.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 1889.
- HOBBSAWN, Eric J. O ressurgimento da narrativa: alguns comentários. *Revista de História*, n. 2/3. Campinas, 1991.
- KLOPPENBURG, Frei Boaventura. (Org.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 1968.
- KOCHAKOWICZ, Lesleck. Diabo. In: *Enciclopédia Einaudi, Vol. 5*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.
- KREUTZ, Lúcio. *O professor paroquial: magistério e imigração alemã*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS; Florianópolis: Ed. da UFSC; Caxias do Sul: EDUCS, 1991.
- LAZARTE, Rolando. *Max Weber: ciência e valores*. São Paulo: Cortez Editora, 1996.
- LE GOFF, Jacques. Pecado. In: *Enciclopédia Einaudi, Vol 12*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.
- LOHN, Reinaldo Lindolfo. *Campos do atraso, campos modernos: discurso da Extensão Rural em Santa Catarina (1956-1975)*. Dissertação de Mestrado em História. UFSC, Florianópolis, 1997.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MARASCHIN, Jaci C. O simbólico e o cotidiano. In: *Religiosidade Popular e misticismo no Brasil*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. História oral: caminhos e descaminhos. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 13, n. 25/26. Set.92/ago.93.

- NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Ática, 1986.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas: Pontes, 1996.
- PLEKHÁNOV, Guiorgui. *A concepção materialista da história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- REIS, José Carlos. *Annales: a renovação da história*. Ouro Preto: Editora UFOP, 1996.
- ROMANO, Roberto. *Conservadorismo romântico: origem do totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- RÖMER, Karl (Redação). *A Alemanha hoje*. Departamento de Imprensa e Informação do Governo da República Federal da Alemanha. Bonn: Bertelsmann Lexikon Verlag, 1979.
- SAINT-PIERRE, Héctor L. *Max Weber: entre a paixão e a razão*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.
- SAMUEL, Raphael. Teatros de memória. *Projeto História – Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo, n. 14, 1997.
- STONE, Lawrence. O Ressurgimento da narrativa: reflexões sobre uma nova velha história. *Revista de História*. Campinas. n. 2/3, 1991.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1994.
- WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- WEBER, Max. *Ensayos de metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.

WILLEMS, Emílio. *Assimilação e populações marginais no Brasil*. São Paulo:

Companhia Editora Nacional, 1940.

WILLEMS, Emílio. *Aculturação dos alemães no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional;

(Brasília): INL, 1980.

WOLDENBERG, José. *Las ausencias presentes*. México: Cal y Arena, 1992.

PESSOAS ENTREVISTADAS

ALFREDO DAUFENBACH, 79 anos, agricultor aposentado, viúvo, residente no Morro do Cruzeiro - São Ludgero.

ALOISIO SCHLICKMANN, 73 anos, industrial, professor aposentado, casado, residente em São Ludgero - Centro.

ANTÔNIO SOIBER, 57 anos, agricultor, casado, residente no Morro do Cruzeiro - São Ludgero.

FREDERICO DAUFENBACH, 83 anos, agricultor aposentado, viúvo, residente em Mar Grosso - São Ludgero.

GERALDO AUGUSTO LOCKS, padre, residente em Lages, SC.

IDALINA FEUSER, 70 anos, operária aposentada, viúva, residente em São Ludgero - Centro.

JACÓ BRÜNING, 89 anos, agricultor aposentado, casado, residente em São Ludgero - Centro.

JOANA SOIBER, 55 anos, agricultora, casada, residente em Morro do Cruzeiro - São Ludgero.

JOÃO KESTERING, 70 anos, professor aposentado, solteiro, residente em São Ludgero - Centro.

JOSÉ PEREIRA KUNZ, 78 anos, padre aposentado, residente em Gravatal, SC.

JÚLIA BUSS, 83 anos, dona de casa, viúva, residente em São Ludgero - Centro.

LÍDIA BUSS, 80 anos, funcionária pública aposentada, residente em São Ludgero - Centro.

NICOLAU BRÜNING, 91 anos, agricultor aposentado, viúvo, residente em São Ludgero - Centro.

PAULINA BRÜNING, 79 anos, costureira, casada, residente em São Ludgero - Centro.

VALDETE NIEHUES, 45 anos, professora, casada, residente em Joinville - SC.

FONTES PESQUISADAS

Arquivo da Casa Paroquial de São Ludgero: Livro do Tombo; livros de Batizados.

Arquivo da Cúria Metropolitana de Florianópolis: Pasta Monsenhor Tombrock

Arquivo da Cúria Diocesana de Tubarão, SC: Pasta Monsenhor Tombrock

Arquivo da Escola Municipal de Morro do Cruzeiro, São Ludgero: Livros didáticos; material didático para ensino religioso; cadernos.

Museu de São Ludgero: Fotografias, ferramentas de trabalho e utensílios domésticos.

LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA DO MUNICÍPIO DE SÃO LUDGERO-SC

