

Sombras do Ferrabrás:

história(s) da(s) História(s)

Cátia A. Brizola Weber

**Sombras do Ferrabrás:
história(s) da(s) História(s)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do grau de “Mestre em História”.

por

Cátia A. Brizola Weber

Orientador: Élio Cantalício Serpa

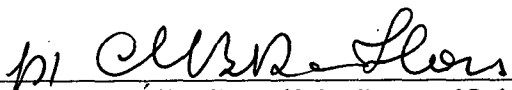
fevereiro de 1999

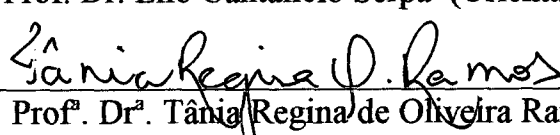
SOMBRAS DO FERRABRÁS:
HISTÓRIA(S) DA(S) HISTÓRIA(S)

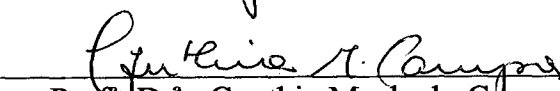
CÁTIA ANTONIETA BRIZOLA WEBER

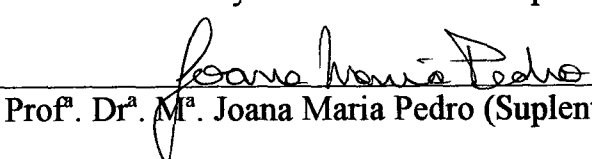
Esta Dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final para obtenção do título de MESTRE EM HISTÓRIA DO BRASIL

BANCA EXAMINADORA

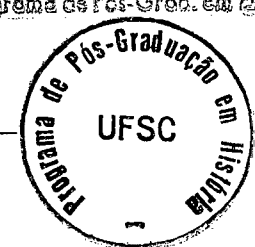

Prof. Dr. Elio Cantalício Serpa (Orientador)


Prof.^a. Dr.^a. Tânia Regina de Oliveira Ramos


Prof.^a. Dr.^a. Cynthia Machado Campos


Prof.^a. Dr.^a. M.^a. Joana Maria Pedro (Suplente)

Maria Bernadete Ramos Flores
Coord. do Programa de Pós-Grad. em História



Florianópolis, 26 de fevereiro de 1999

AGRADECIMENTOS

-- Aos meus filhos: à Cárin, ao Gustavo e à Ingrid, cúmplices do que escrevo aqui;

-- Aos amigos da “República do Campeche”, todos implicados, de uma ou de outra forma, com o meu texto;

-- Ao meu pai, com o seu sítio no interior de Taquara, que, ao final da tarde, recebe as “sombras do Ferrabrás”;

-- Ao “meu alemão”, o João Hernesto, que me levou a Taquara, onde tive contato com a história dos “Mucker”;

-- À Capes, que financiou este projeto;

-- Ao Élio, meu orientador, prumo e rumo deste trabalho...

RESUMO

Os “Mucker”, movimento social de colonos de descendência alemã no RS, que seria combatido e destruído pelas tropas militares do País em 1874, em acordo com a elite teuta sul-rio-grandense, foram objeto de algumas obras consideradas, atualmente, como “clássicas”, no sentido de serem fundamentais à compreensão da própria história da imigração no RS.

Revisitar essas obras e contextualizá-las na história da imigração no RS era o meu objetivo fundamental: rever *Os Muckers*, do padre jesuíta Ambrósio Schupp, *O episódio do Ferrabraz*, de Leopoldo Petry, *A nova face dos Muckers*, de Moacyr Domingues, e *Conflito social no Brasil: a revolta dos “Mucker”*, de Janáina Amado...

Rer ler essas obras significava, também, lançar “outros olhares” sobre a colonização alemã no RS, dirigindo o meu olhar a “outras abordagens” hoje existentes a respeito dos “Mucker”: questões como *etnia, religiosidade, identidade étnica* entraram, aqui, em cena, dizendo, como meros exemplos, dessas “novas leituras”, ou das alternativas de leitura atualmente contrapostas à visão dos “clássicos”.

Foi o que intentei: rer ler os “clássicos” e, ao mesmo tempo, apontar para novas perspectivas de leitura sobre os “Mucker”, na ambição derradeira de discutir o próprio fazer historiográfico.

ABSTRACT

The "Mucker"—a social movement of German descendant settlers, in Rio Grande do Sul (RS), fought and destroyed by Brazilian military troops in 1874, which in their turn have been sponsored by the German-RS elite -- has been analyzed by some authors whose works, nowadays, are considered as "classics", since they are fundamental to the comprehension of RS's history itself.

Revisiting these works and contextualizing them within the history of immigration in the RS have been my central aims in this work. They are: *Os Muckers*, by Jesuit priest Ambrósio Schupp; *O episódio do Ferrabraz*, by Leopoldo Petry; *A nova face dos Muckers*, by Moacyr Domingues; and *Conflito social no Brasil: a revolta dos "Mucker"*, by Janaína Amado.

To re-read these works has also meant to draw "other looks" at German colonization in the RS, driving my eyes to "other approaches" now available on the "Mucker". Issues such as ethnicity, religiosity and ethnical identity are brought up here as mere examples of the "new readings", or the alternative ways of reading, which nowadays face the "classics".

That is what I have intended: to re-read the "classics" and, at the same time, to point out new perspectives of reading for the "Mucker", with a later ambition of discussing historiographic writing itself.

SUMÁRIO

NOTA PRÉVIA.....	3
1 UM OLHAR JESUÍTICO NA COLÔNIA	
<i>Os Muckers</i> , de Pe. Ambrósio Schupp S.J.	5
2 “DEPOIS DE MORTOS, IRMÃOS”	
<i>O episódio do Ferrabraz: Os Mucker</i> , de Leopoldo Petry.....	59
3 A SALVAÇÃO DA PÁTRIA	
<i>A nova face dos Muckers</i> , de Moacyr Domingues.....	99
4 ENTRE REVOLTA E REVOLUÇÃO	
<i>Conflito social no Brasil - A revolta dos ‘Mucker’</i> , de Janaína Amado.....	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS	223
BIBLIOGRAFIA	241

NOTA PRÉVIA

Oriunda de uma região de “fronteira” -- Santiago “*do Boqueirão*” -- residi, por contingências familiares, durante um largo período de minha vida na zona de colonização alemã no Rio Grande do Sul. Estabelecida numa das “colônias velhas”, Taquara, a antiga “Taquara do Mundo Novo”, tive a oportunidade de acompanhar, em parte, as transformações ocorridas na região.

De um lado, os “monumentos”¹ de um tempo pregresso -- a arquitetura de fins do século XIX e a de inícios dos XX -- apontavam constantemente para um “outro tempo”, o da existência da chamada “economia colonial”, articulada entre os colonos das “picadas”, as “vendas” do interior, os atacados de cidades intermediárias como Taquara, e os centros maiores como São Leopoldo e Porto Alegre.

De outro, vivenciei, no cotidiano, as inscrições de um outro e novo tempo, bem mais próximo: o da desagregação da economia colonial e o da construção da indústria coureiro-calçadista, a transformar o Vale dos Sinos -- em que se situa Taquara, na junção com o rio Paranhana --, através de um acelerado processo de (re)urbanização, redeslocamento demográfico interno, imigração maciça de mão-de-obra de outras regiões do Estado, redefinição das classes sociais e assim por diante, numa região de intenso processo de transformação social.

Ao mesmo tempo, e mais ao longe, recortando o horizonte, quase junto à então divisa entre Taquara e Sapiranga, erguia-se, de outra parte, o morro do

¹ Utilizo o termo no sentido de Walter Benjamin (1985), em suas “teses sobre história”, em que se refere aos “monumentos” deixados pelos vencedores, sendo tarefa necessária, para um “crítico dialético”, ler a história a contrapelo, no sentido de se perceber a possível emersão dos vencidos.

Ferrabrás, índice, por sua vez, de um ainda “outro tempo”, o da economia camponesa que se desagregara com a instituição da economia colonial, e que fora palco do movimento dos “*Mucker*”, uma “seita execrável”, diziam alguns dos descendentes de imigrantes, enquanto outros guardavam, e escondiam, com reverência, “o livro dos *Mucker*” -- o de Leopoldo Petry, como tive a oportunidade de presenciar em várias casa de descendentes de imigrantes .

Observando os “monumentos” do período da “economia colonial” da minha então cidade, o presente da indústria calçadista e, ao longe, o Ferrabrás, perguntava-me, constantemente: o que nos dizem as sombras do Ferrabrás ? Não invocam elas mais nada sobre o movimento dos “*Muckers*” e, mais especificamente, sobre Jacobina, João Jorge Maurer e sobre todos aqueles colonos (ou, diria alguém, “coloninhos”), envolvidos no conflito ? O que teria restado, enfim, dessas personagens na memória da região e na do próprio Estado do Rio Grande do Sul ?

Este era o meu objetivo inicial: percorrer as marcas deixadas pelos “*Mucker*” na região, marcas de um passado distante, mas também possíveis indícios de futuro.

Levar esse projeto adiante implicava, no entanto, deter-me, inicialmente, na bibliografia disponível sobre os “*Mucker*”, vale dizer, deter-me sobre os livros hoje já “clássicos”² como os de Ambrósio Schupp, Leopoldo Petry, Moacyr Domingues e Janaína Amado.

² “Clássico”, aqui, como em todo o texto, possui um sentido bastante abrangente: refere-se às obras sobre os “*Mucker*” tanto como “leituras em classe” como às obras de larga difusão e circulação que abordam o movimento, principalmente no RS. Espécie de “cânone” sobre os “*Mucker*”, são, como afirmo adiante, de imprescindível leitura para outras virtuais leituras sobre o movimento dos colonos junto ao Ferrabrás.

Lê-los e anotá-los desviou-me, no entanto, da rota inicial: eles apresentavam divergências extremamente profundas de perspectivas, alimentando óticas ora condenatórias dos “Mucker”, ora perspectivas simpáticas aos colonos do Ferrabrás. Isso foi decisivo para a minha guinada em relação ao projeto de pesquisa original: antes de tudo, isto é, antes de proceder a uma possível “outra” leitura dos “Mucker”, acabei optando por analisar os “clássicos”, ver de onde falavam, perceber quais as dimensões sócio-históricas e ideológicas que os alimentavam, na crença de que tal tarefa pudesse lançar novas luzes, mas também possivelmente novas sombras, sobre o episódio do Ferrabrás e sobre o próprio fazer historiográfico.

Essa outra tarefa que me impus originou a presente dissertação, que tem por objeto primordial, portanto, não o movimento dos “Mucker” em si, ou suas repercussões na memória da região, mas a análise da bibliografia dita “clássica” sobre o movimento.

A dissertação, em razão de minha opção, apresenta, portanto, quatro capítulos, acompanhados de algumas “Considerações finais”. Os quatro capítulos repassam as obras hoje consideradas “clássicas” sobre o movimento dos “Mucker”, ocorrido no segundo quartel do século XIX na região de imigração alemã no RS: aquela inaugural, *Os Muckers*, do Padre Ambrósio Schupp; *O episódio do Ferrabraz: os Mucker*, de Leopoldo Petry; *A nova face dos Muckers*, de Moacyr Domingues; e *Conflito social no Brasil: a revolta dos ‘Mucker’*, de Janaína Amado.

Nas “Considerações finais”, aponto, de outra parte, para algumas “novas abordagens” do movimento -- categorias como “etnia”, “gênero”, “religião e “identidade” entram ali em cena, como exemplos, apenas, do que atualmente vem sendo produzindo sobre os “Mucker” --, para indicar, tão-somente, que é do acúmulo e confronto de perspectivas que se pode almejar escrever História.

O meu texto, ao abordar os “clássicos”, tem, portanto, uma intenção básica: além de tentar apreender a visão dos historiadores ditos “clássicos” sobre o movimento, ou de tentar perceber como eles construíram as suas diferentes visões do movimento, tentei historicizar, ou contextualizar, sócio-política e ideologicamente, os textos de Schupp, Petry, Domingues e Amado, na ambição de perceber, nesse sentido, como se “constrói”, genericamente, a História...

Em outros termos, diria que os textos de Schupp, Petry, Domingues e Amado, objetos de minha dissertação, para além da sua análise inclusiva, estavam a merecer uma análise mais abrangente, ou “totalizante”, no sentido de se situá-las no contexto histórico do momento de sua produção, índices, de outra parte, de todo fazer historiográfico.

Claro, isso implicava, também de minha parte, optar por uma determinada visão historiográfica. Minha visão é esta: a escrita de um texto vincula-se às solicitações econômico-sociais e político-ideológicas do tempo em que esse texto foi produzido. O texto, em outras palavras, reflete o tempo em que foi escrito e com ele dialoga, produzindo um determinado olhar sobre esse mesmo tempo. É, nesse sentido, reflexão e também produção: o texto dialoga com o seu tempo,

produz uma determinada imagem dos fatos sobre os quais se debruça, e dialoga com outros textos que eventualmente abordem esses mesmos fatos.

Este é, portanto, o caminho que tentei percorrer: procurei, em primeiro lugar, perceber as óticas que alimentam e orientam a produção dos diferentes “clássicos” sobre os “Mucker”; depois, procurei verificar como essa ótica incidia na própria produção dos fatos; finalmente, tentei estabelecer uma “explicação” para os “clássicos”, inserindo-os no contexto histórico em que vieram à luz. Se essa era minha estratégia de leitura, não pretendia, portanto, que ela se guiasse pela dispersão, história de fragmentos, migalhas... A meu ver, o percurso de leitura somente se completava através da percepção da possível articulação entre os textos, as práticas ideológicas, os projetos histórico-sociais e políticos e de classe que se encontravam por detrás das narrativas ditas “clássicas” sobre o movimento. Minha proposta de leitura tem, nesse sentido, uma palavra-chave: articulação.

Por fim, uma última observação: como já afirmei, o objeto do trabalho são, em princípio, as obras que se debruçaram e se debruçam sobre o episódio dos “Mucker”, e não o episódio em si. Ele, para todos os efeitos, permanece nas sombras, aguardando, sempre, ser apanhado por diferentes olhares e perspectivas que, a par de iluminá-lo, podem, também, lançar sobre ele novas sombras. Daí também a justificativa do título de minha dissertação: *Sombras do Ferrabrás: história(s) da(s) História(s)...*

1 UM OLHAR JESUÍTICO NA COLÔNIA

Os Muckers, de Pe. Ambrósio Schupp S.J.

Alfredo Clemente Pinto, tradutor da 1ª edição de *Os Muckers* para o português³, editado pela Editora Selbach, significativamente uma editora católica de Porto Alegre, apresenta, no “Prólogo da edição brasileira”, o padre Ambrósio Schupp como um intelectual de renome na área da literatura e das ciências naturais, tanto no Brasil como na Alemanha. Da revista *Die Dichterstimmen*, Ano 14, fascículo 7, retira os dados biográficos do padre Schupp: ele teria nascido em 1840, em Montabaur, Alemanha; após a formação teológica, teria recebido as ordens sacerdotais e ingressado na Companhia de Jesus, em 1869; após a guerra franco-prussiana e com a expulsão dos jesuítas do Império Alemão, teria permanecido dois anos na Inglaterra e então embarcado para o Brasil, chegando ao Rio Grande do Sul em 10 de outubro de 1874, logo após, portanto, o término do conflito dos “Mucker”.⁴

Sua vida dividiu-se, a partir de então, entre o magistério e o sacerdócio. Passou os primeiros dezesseis anos em São Leopoldo, lecionando no Colégio Nossa Senhora da Conceição. Como sacerdote, percorreu toda a região colonial de São Leopoldo, atuando em Hamburgerberg, Lomba Grande, Sapiranga e Mundo Novo. Teve, por isso, oportunidade de conhecer o local em que se desenrolou o movimento dos “Mucker” e colher informações sobre o mesmo.

Clemente Pinto, no “Prólogo da edição brasileira”, denominando o movimento de “horrenda tragédia”, que enlutou e ensangüentou a “laboriosa e pacífica” colônia alemã estabelecida no município de São Leopoldo, afirma que a

³ Foram quatro as edições em português do livro de Schupp: as três primeiras -- 1901, 1903, cf. Dickie (1996b:289) e a 3ª sem data, com a qual trabalho -- foram publicadas pela Editora Selbach, a partir da tradução de Clemente Pinto; a quarta edição, publicação da Martins Livreiro, é de 1993 e a tradução assinada por Arthur Rabuske. Em alemão, as edições, segundo Rabuske, são de 1900, 1906 e 1918.

obra de Ambrósio Schupp não seria um “romance”, mas, isto sim, “a realidade histórica”, uma vez que as fontes consultadas assim o atestariam: essas fontes seriam a “palavra do autor”, chegado à Colônia alemã de São Leopoldo logo após os acontecimentos; os “documentos autênticos” consultados; e as “testemunhas presenciais” ainda sobreviventes.

Ainda no “Prólogo da edição brasileira”, buscando reafirmar a imparcialidade do padre Schupp, Clemente Pinto reproduz trechos de um artigo sobre o livro *Os Muckers* que saíra no “Diário do Rio Grande” em 23 de fevereiro de 1901. Algumas passagens do referido artigo -- cujo autor Clemente Pinto omite -- são significativas para a compreensão da visão hegemônica sobre o movimento à época em que o livro de Schupp foi publicado, bem como sobre a visão predominante do que era “escrever história”. Cito, aqui, apenas um exemplo: ao afirmar o prazer que sentira com a leitura do livro, que lhe trouxera à memória fatos que ocorreram na sua infância, o autor do artigo dá ênfase ao fato de não ter o padre Schupp descrito a vida rústica do colono, não ter se preocupado em detalhar paisagens, cenas do cotidiano, exatamente por ser ele um “*historiador sério*”, que se limitara a *narrar*, apenas, os acontecimentos do Ferrabrás, sem deixar-se levar pela paixão, o que poderia comprometer a sua obra, ainda mais sendo Schupp um jesuíta.

O livro *Os Muckers*, ao lado do Prólogo de Clemente Pinto, apresenta ainda dois outros Prólogos, um referente à primeira e outro à segunda edição alemã.

⁴ Optei por escrever a palavra “Mucker” com maiúscula e sem “s” ao final, respeitando as normas da língua alemã; por outro lado, o uso de aspas serve para marcar minha posição em relação ao significado da palavra, utilizada, normalmente, para desqualificar os integrantes do movimento.

No “Prólogo da primeira edição alemã”, o padre Schupp, depois de se apresentar como escritor conhecido na Alemanha -- e o faz usando a 3ª pessoa --, afirma que a sua narrativa, “a realidade pura”, a “história verdadeira” de uma “seita de fanáticos”, foi escrita “havia anos, logo após os acontecimentos”. Em seguida apresenta suas fontes, aquelas ressaltadas por Clemente Pinto no “Prólogo à edição brasileira”: as informações prestadas por “testemunhas oculares”, muitas das quais ainda vivas; as publicações da época; os autos do processo e os esclarecimentos fornecidos pelas autoridades policiais. Afirma que a sua narrativa, “por mais romântica” que possa parecer, é uma “história autêntica”, o que o impediu de realizar análises psicológicas, “aclara um ou outro ponto mais obscuro”, na pretensão de “guardar a mais escrupulosa imparcialidade”.

No “Prólogo da 2ª edição alemã”, o Autor esclarece que, a fim de impedir que os leitores do seu recém-lançado livro possam considerar que “muitas particularidades nêle narradas não passem de aditamentos românticos”, colocou no jornal alemão *Deutsches Volksblatt* (nº 84, de 1900), um apêndice para que lhe comunicassem caso encontrassem no livro algum fato inverídico. Preocupado, ainda, com a questão, anexa uma relação de dezenove moradores de Sapiranga, que afirmam serem verdadeiros os fatos por ele narrados. Da relação constam um subdelegado, um inspetor de quartelão, quatro presumidas vítimas de agressão dos “Mucker”, além de várias testemunhas de acusação nos processos movidos contra os “Mucker”. Por fim, Schupp esclarece o acréscimo, a partir da 2ª edição alemã, de uma “Introdução”, que teria por objetivo propiciar, a quem não conhecesse o Brasil, uma visão geral sobre a região e a colônia alemã, e de um “Epílogo”, que considera como necessário, dada a importância que o episódio dos

“Mucker” teria tido na vida dos colonos alemães do Vale do Rio dos Sinos, mesmo após o término do conflito, em 1874.

A obra, como um todo, é dividida em três partes: o “Livro Primeiro: os Fanáticos”, com 22 capítulos; o “Livro Segundo: “Assassinos e incendiários”, com 24 capítulos; e o “Livro Terceiro: “Os Rebeldes”, com 13 capítulos. Uma Introdução e um Epílogo foram acrescentados a partir da 2ª edição alemã. No final da obra aparece, ainda, um item (Êxodo) sobre a dispersão dos últimos “Mucker”, notas sobre o Coronel Genuíno Sampaio e sobre o Major Santiago Dantas, além do “Abaixo-assinado”, já referido, datado de 22 de janeiro de 1904, no qual dezenove moradores de Sapiranga afirmam serem verdadeiras as informações contidas no livro.

A narrativa de Schupp, verdadeiro libelo contra os “Mucker”, inicia, portanto, com a descrição dos “fanáticos”.

Conforme o Autor, aos pés do morro do Ferrabrás⁵, na localidade de Sapiranga, próximo a São Leopoldo, centro da colonização alemã no Vale do rio dos Sinos, erguia-se a casa do casal João Jorge e Jacobina Maurer. João Jorge, carpinteiro de profissão, não sabia ler nem escrever e levava uma vida de trabalho que em nada o distinguia dos demais colonos da região. No final da década de 60 do século XIX, no entanto, ele passa a preparar poções com ervas medicinais, tornando-se cada vez mais freqüente a ida de colonos a sua casa em busca de cura para seus males. Com o transcorrer do tempo, a sua fama de curandeiro ganha vulto e chegam à sua procura enfermos não apenas dos arredores, mas também de São Leopoldo, Porto Alegre e Pelotas. Dono de “um temperamento pacífico e

⁵ Mantenho no texto a grafia utilizada pelo autor e/ou tradutor para as palavras “Ferrabrás”, “Muckers” e demais nomes indicativos de pessoas, lugares, títulos de publicações.

uma certa simplicidade bonachona”, utilizava, além do seu conhecimento, “maneiras insinuantes, para captar a confiança e o coração dos enfermos”.

Jacobina, sua esposa, o auxiliava no atendimento aos enfermos e no preparo dos medicamentos. Desde menina, porém, sofria de um certo tipo de enfermidade que a fazia cair em profundo “sono misterioso, incompreensível”. Apresentando uma “pronunciada tendência para o misticismo”, da mesma forma que o restante de sua família, possuía uma “expressão fisionômica singularmente fanática”.

Logo tornou-se corrente entre a população local que, em suas crises de sono, Jacobina diagnosticava as doenças e receitava o tratamento adequado a elas. Apesar de não saber escrever, teria conseguido, após muito esforço, aprender a ler. À Bíblia, seu livro preferido, passa a dar as “interpretações mais singulares e estrambólicas”. Com isso, cresce cada vez mais o número de pessoas que procuram os Maurer. Agora não apenas em busca de solução para seus males físicos, mas também para ouvir as leituras da Bíblia e as interpretações de Jacobina. Conforme Schupp,

“Por vêzes, iam os devotos encontrá-la reclinada no leito, olhos abertos, cravados em um ponto, como se estivesse a contemplar visões. Sentenças esquisitas, proferidas descompassadamente, exortações e profecias em tom empolado, brotavam-lhe, então, dos lábios, e os assistentes, retransidos de sagrado pavor, de mistura com uma veneração respeitosa, estavam convencidos de ter diante de si um ser sobrenatural.” (p.43).

Uma das pessoas mais influentes junto ao casal Maurer seria, ainda conforme o Autor, o “personagem misterioso”⁶, homem que, dotado de grande “inteligência, habilidade e astúcia”, era também, e por outro lado, visto como um

criador de intrigas, um semeador de discórdias. Conseguiu impor-se na comunidade evangélica, exercendo a função de pastor por um determinado período, após o qual teve que exonerar-se. Para a opinião pública, não seriam nem João Jorge nem Jacobina os mentores de tudo e sim o “personagem misterioso”.

O movimento no Ferrabrás crescia dia a dia. Os adeptos de Jacobina trabalhavam incansavelmente entre parentes, vizinhos e amigos a fim de conseguir sua adesão ao grupo. Paralelamente, procuravam aumentar os laços de solidariedade entre os freqüentadores e despertar a curiosidade dos demais a respeito das coisas misteriosas que lá ocorriam e das previsões feitas por Jacobina, a “profetisa”, “ser divino”.

Espalhou-se pela região que no dia 19 de maio de 1872, dia de Pentecostes, algo de extraordinário haveria de ocorrer no Ferrabrás. Muitos para lá acorreram. Após os cânticos que davam início à cerimônia, as portas do aposento de Jacobina abriram-se e “(...) aos olhares devotos, atônitos, jazia ela reclinada no leito -- hirta, imóvel, os olhos inundados de misticismo, fixos, voltados para o alto; o semblante como que transfigurado, como um êxtase.”. Em seguida as portas foram fechadas, ouviu-se um ruído forte e quando elas novamente se abriram Jacobina havia desaparecido. Após novos cantos as portas voltam a se abrir e Jacobina reaparece. Aos presentes, ficava a certeza de que um milagre acabara de acontecer.

À medida que o número de adeptos do movimento crescia e o nome de Jacobina alcançava cada vez mais projeção na Colônia, maior se tornava, de outra

⁶ O autor não identifica, durante toda a obra, o nome do “personagem misterioso”, devido ao fato de o mesmo estar vivo e residindo do estado do Rio Grande do Sul à época da publicação do livro, conforme nota do tradutor, pág.49. Trata-se, como ainda será visto, de João Jorge Klein, cunhado de Jacobina Maurer.

parte, a indisposição do restante dos habitantes da região para com o agrupamento. Os católicos, “que eram instruídos na sua religião, não se deixavam levar pelos desatinos de Jacobina”. Também alguns protestantes não a seguiam. Dentre esses, “(...) destacava-se um pastor dos arredores, o qual do alto do púlpito profligou abertamente as tramóias, estigmatizando com a alcunha de “*Muckers*” aos que freqüentavam o Ferrabrás.”⁷

Em 7 de maio de 1873, ocorreu mais uma reunião no Ferrabrás. Nesse dia Jacobina confidenciou a todos os presentes que o mesmo espírito que lhe havia comunicado que era Cristo havia também lhe revelado que o mundo em breve pereceria. Não era necessário, pois, que as crianças continuassem a freqüentar escolas, nem que os adeptos continuassem a ir à igrejas. Eles eram os eleitos e deveriam reunir-se no Ferrabrás; eram os escolhidos, e nada lhes poderia acontecer de mal. Os demais eram os “ímpios”, que se ergueriam para combatê-los. Mas esses nada lhes poderiam fazer porque estavam condenados. E mais:

“E, se uma mulher quiser vir ter comigo, e o marido se opuser, ou, vice-versa, se o marido quiser vir e a mulher tentar impedi-lo, não desanime por isso, pois êle será salvo e a outra parte perder-se-á. Pois eu vos afirmo que, por minha causa, os filhos rebelar-se-ão contra os pais, as mulheres contra os maridos; mas quem se conservar fiel a mim nada lhe há de faltar;” (p.73-74).

Gradativamente, a situação na região acabou gerando dois campos que cada vez mais se hostilizavam. De um lado, estavam os *Muckers*; de outro, os “ímpios”. De um lado os “fanáticos”; de outro, “as pessoas ajuizadas e realmente religiosas”. Se da parte da colônia alemã havia discriminação, isolamento e chacota em relação aos *Muckers*, estes, por sua vez, reagiam, fosse deixando de

⁷ *Mucker*, segundo nota do tradutor à página 68, significa santarrão, beato falso.

freqüentar a igreja, onde, segundo eles, somente se ensinavam “falsas doutrinas”, fosse, também, retirando seus filhos da escola.

Em seguida começaram as denúncias dos membros das comunidades às autoridades em São Leopoldo, centro da Colônia, solicitando o fim das reuniões no Ferrabrás. Os “fanáticos”, por seu turno, relutavam em abandonar as suas práticas e, ante a pressão das autoridades policiais, acabaram tendo que assinar um “termo de bem viver”, no qual se comprometeram a não mais participar de reuniões no Ferrabrás.

Diante das constantes investidas das autoridades policiais e do acirramento dos ânimos dos colonos, os seguidores de Jacobina resolveram tomar algumas medidas, e

“(...) ficou assentado estabelecer-se, desde logo, uma espécie de comunidade de bens. Antes de tudo, devia-se levantar um prédio, com espaço suficiente para comportar, ao mesmo tempo, todos os sectários; em seguida, era preciso fazer provisões abundantes de comestíveis, de armamento e munições, de tudo, em suma, que se necessita em caso de guerra.” (p.117).

Os incidentes passaram a crescer em número e em violência. Ao atentado ao inspetor de quartirão João Lehn, seguiram-se várias prisões, inclusive a de João Jorge, tendo os prisioneiros sido enviados a Porto Alegre. Jacobina, devido ao seu estado de saúde, foi poupada. Um dos participantes do movimento do Ferrabrás dirigiu-se, então, à capital, conseguindo que todos fossem libertados:

“De frente erguida, com ar desdenhoso e petulante, voltaram todos para suas casas. O Delegado, ao ter notícia da soltura dos presos, saltou da cadeira de repelão. -- Não é possível! -- exclamou êle -- não é possível! depois dos excessos que praticaram, depois dos trabalhos e incômodos que nos têm dado, e, ainda mais, depois do sangue que derramaram... soltos! Não, aqui por força há de haver algum engano: não pode ser!” (p.143).

Começava a ficar evidente, para os colonos da região, que não poderiam contar com as autoridades para protegê-los.

João Jorge Maurer, que não se encontrava entre os presos libertados, continuava na cadeia em Porto Alegre. Nesse meio tempo, Jacobina, “descontente com as atitudes covardes do marido”, que prometera ao delegado não mais realizar reuniões no Ferrabrás, escolhe Rodolfo Sehn como novo companheiro. A cúpula do movimento decide, além disso, enviar uma delegação ao Rio de Janeiro a fim de denunciar ao Imperador a perseguição de que estavam sendo vítimas por parte das autoridades. Esperavam, com isso, conseguir um alvará que os livrasse das arbitrariedades policiais. Embora não tivessem alcançado seu objetivo, não se deixaram abater e continuaram suas atividades.

Os colonos, por sua vez, tomados pelo pavor, decidiram dirigir uma petição com duas mil assinaturas ao governo provincial, solicitando o banimento dos *Muckers*, propondo-se eles próprios a pagar a indenização pelos bens dos mesmos. Foi grande a repercussão dessa solicitação em toda a Província. Vários jornais manifestaram, através de fortes denúncias, sua oposição ao movimento do Ferrabrás. Schupp cita, a respeito, o *Deutsche Zeitung*:

“Depois de acentuar bem que o movimento da seita de Maurer era perigoso -- e de tal forma perigoso que urgia que o govêrno lançasse mão de todos os meios para abafá-lo, o articulista passava a demonstrar ponto por ponto:

- ‘que a seita era imoral, pois pregava o comunismo, estendendo-o até o matrimônio;
- que era perigosa para a sociedade, porque ali se ensinava que aquêle que não pertencia à seita, devia ser contado entre os mortos, e que o **Mucker** que matasse os adversários, fôsse qual fôsse o número dêstes, não matava senão animais;
- que a seita constituía uma ameaça e um perigo para o próprio Estado, pois ali se conculcavam as leis do país, e se preparava o caminho à revolução;

-- que, se o govêrno não livrasse a sociedade daqueles monstros, não seria para admirar se os colonos alemães recorressem ao linchamento, resultando daí mortes e assassinatos.' ” (p.154).

Após um assassinato em São Leopoldo envolvendo um dos partidários de Jacobina, e do qual resultaram pessoas mortas e outras feridas, os colonos esperavam que medidas mais concretas fossem tomadas pelas autoridades provinciais. No entanto, o único procedimento efetivo foi a troca do chefe de polícia. Com isso, no dizer de Schupp, os *Muckers* continuavam livres para realizarem suas reuniões, armazenarem armamentos, mantimentos e darem sequência a seus planos. Jacobina, de sua parte, teria anunciado a todos a sua separação de João Jorge e a sua união com Rodolfo Sehn, justificando-o pelo fato de o marido possuir “espírito fraco”, não estando à altura de ocupar a posição exigida pelo movimento, enquanto Rodolfo já dera provas de que estava preparado para isso. Para legitimar ainda mais sua atitude, teria exortado a que todos que se encontrassem naquela situação que fizessem o mesmo. E teria citado alguns casais. Um dos casais por ela citado, o marido de nome Martinho Kassel, não teria, no entanto, aceitado tal determinação e teria decidido romper com o movimento. Essa atitude haveria de ser entendida como um desafio e um desagravo a Jacobina e à seita e deveria ser punida exemplarmente: a casa dos Kassel foi incendiada, morrendo a mulher e quatro filhos.

A repercussão do ataque dos *Muckers* foi intensa. Se em São Leopoldo o medo tomou conta da população, os colonos que viviam espalhados pela região entraram em verdadeiro pânico, uma vez que, ficando suas casas isoladas umas das outras, estavam mais sujeitos a sofrerem o mesmo destino dado à família de Martinho Kassel. Muitos decidiram abandonar suas propriedades e se refugiar em

locais considerados mais seguros. A ocorrência repercutiu também na capital da Província, decidindo as autoridades enviar cem praças a São Leopoldo. Se isso, por um lado, trouxe certa tranqüilidade à população, por outro, no entanto, trouxe também apreensão, uma vez que a tropa limitou-se a ficar sediada na cidade e, a partir dali, efetuar algumas prisões isoladas, sem, contudo, desferir um ataque decisivo ao Ferrabrás.

Sentindo-se fortalecidos com a inexistência de uma investida maior das autoridades, os *Muckers* prepararam um ataque em grande escala: “A humanidade ia agora conhecer que espécie de evangelho se prega, e como é pregado, quando é a luxúria quem envia os seus apóstolos.” (p.187). Na noite escolhida, diversos grupos partiram do Ferrabrás em várias direções. Várias casas de inimigos da seita foram incendiadas, muitos eram os mortos e feridos:

“Na sua sanha, os *Muckers* não conheciam parentes nem amigos: nêles, as qualidades afetivas estavam de tódo obliteradas. Recusar-se a pertencer à seita e, o que era ainda mais grave, retirar-se dela -- era, para os sequazes de Jacobina, o maior dos crimes; e quem o tivesse praticado, embora fôsse algum irmão carnal, estava irremissivelmente condenado à pena última.” (p.211).

Os colonos da região, diante das atrocidades, resolveram que não poderiam mais ficar apenas esperando pela ação das autoridades e que somente uma ação organizada coletivamente poderia representar a segurança de cada um individualmente. Famílias se reuniam em grupos e se concentravam na casa de uma delas; grupos armados passaram a percorrer os caminhos em todas as direções; sentinelas foram designadas para determinados pontos, a fim de darem sinal de alarme a qualquer aproximação dos *Muckers*. Não se limitaram, porém, a medidas meramente defensivas. Não podiam viver interminavelmente na expectativa de um novo ataque. Era preciso, pois, tomar a ofensiva. E vários

ataques foram realizados a propriedades pertencentes aos seguidores de Jacobina, incendiado-se-lhes as casas. Muitas mulheres foram presas; os homens, no entanto, não foram encontrados por terem se refugiado nas matas. A partir de seus esconderijos, pretendiam seguir para o Ferrabrás, missão quase impossível devido à vigilância exercida pelos colonos em todos os acessos. Assim, ficavam eles divididos em pequenos grupos, isolados uns dos outros, nas matas da região.

Diante dos novos atentados, as autoridades da Província resolveram enviar tropas e armamentos para São Leopoldo, sob o comando do coronel Genuíno Olímpio de Sampaio. De São Leopoldo, deslocaram-se para Sapiranga. Após tomarem as providências necessárias, dirigiram-se à “cidadela” dos *Muckers* no Ferrabrás. O primeiro ataque, no entanto, foi rechaçado pelos “fanáticos”, que impediram o avanço das tropas legais, permanecendo a “cidadela” intacta. Entre outras causas, faltara munição aos soldados. O coronel Sampaio decidiu recuar até Campo Bom e solicitar mais homens e armas ao Presidente da Província. Este, por sua vez, dirigiu-se ao Governo Central, requisitando armas e munições e mais tropas. O próprio Presidente da Província se deslocou até São Leopoldo, acompanhado pelo Comandante das Armas e do Chefe de Polícia. Os colonos, de sua parte, não ficaram de braços cruzados e foi grande o número de voluntários que se apresentou ao coronel Sampaio.

O novo ataque foi vitorioso e a “cidadela” dos *Muckers* arrasada. Foram todos mortos, na acepção dos combatentes. A alegria tomou conta da região. As autoridades provinciais foram comunicadas do êxito da campanha. O coronel Genuíno estabeleceu junto ao Ferrabrás o centro das operações, até que tudo fosse resolvido. Naquela noite, porém, quando todos descansavam da batalha, foram disparados tiros contra o acampamento. Os soldados, acordados no meio da

noite, levantaram-se sobressaltados, pegaram em armas e dispararam para todos os lados, sem saberem onde se localizava o inimigo. É que a cúpula dos *Muckers* não se achava entre os cadáveres encontrados após o fim da batalha e, escondidos nas matas, tinham uma posição privilegiada para atacar o acampamento situado numa clareira. O coronel Genuíno, nessa ocasião, foi ferido, vindo a falecer logo em seguida.

A alegria dos colonos cedeu espaço ao desespero. Os boatos sobre a existência de bandos vivendo nas florestas e se rearticulando para novos ataques punha a população da região em pânico. O comando das operações passaria, agora, ao tenente-coronel Augusto César da Silva. Os colonos se organizaram e se apresentaram em grande número. Várias expedições saíram à procura do refúgio dos *Muckers* e foram rechaçadas. Finalmente, sob as ordens do capitão Dantas, ocorreu o combate final, com a morte de Jacobina e dos principais líderes do movimento.

A paz voltaria à Colônia, que “ (...) semelhava uma criança, em cujo rosto, pouco antes orvalhado pelas lágrimas, assoma a alegria e se espraia, afinal, o sorriso.” (p.307). Agora, quem passasse pela região, não poderia

“(...) conceber como um ser humano, em obsessão diabólica, pudesse causar a uma região feliz e à sua pacífica e laboriosa população tantas desventuras e tantas lágrimas (...) Mas de que não é capaz uma mulher, quando sabe desenfrear as paixões dos homens, e até imprimir ao crime o selo da religião e da piedade ?” (p. 308).

Uma vez debelado o movimento, um grupo de *Muckers* sobreviventes mudou-se para a região conhecida como “Terra dos Bastos”, próxima à vila de Lajeado, onde pouco se relacionavam com os demais colonos. Como ainda

mantivessem a prática de não enviar os filhos à escola e de não tomarem parte nos serviços religiosos, constituíam-se em verdadeiro “pesadelo”, no dizer de Schupp, para os moradores da região, que temiam se repetissem às margens do rio Taquari o que ocorrera no Ferrabrás.

Outro grupo de *Muckers* havia se estabelecido na localidade conhecida como “Fazenda do Pirajá”, parte da colônia de Nova Petrópolis, encontrando-se entre eles Aurélia Maurer, filha de Jacobina, casada com Miguel Noé. Apesar da distância entre os dois núcleos ser grande e o caminho difícil, os dois grupos de *Muckers* teriam começado a se visitar cada vez com maior frequência:

“Entre os colonos começaram a derramar-se boatos alarmantes: falava-se em provisões de bôca e de armamentos; e receava-se que Aurélia continuasse a urdir o drama sangrento de sua mãe Jacobina.” (p.309).

A situação, com o tempo, tornou-se tensa, tendo ocorrido algumas “contendas e rixas”. Os boatos entre os moradores aumentavam e várias denúncias foram feitas às autoridades, sem que nada fosse feito. Em 1897, os colonos resolveram, então, fazer justiça por suas próprias mãos, matando vários *Muckers* na Fazenda do Pirajá. Na Terra dos Bastos, ocorreu o assassinato de uma mulher, sendo o crime imputado aos *Muckers*. Mesmo investigado pelas autoridades, que nada encontraram que pudesse incriminar o grupo, os colonos se reuniram e mataram cinco *Muckers*.

“Não cabe aqui referir qual a atitude das autoridades em face desses acontecimentos. O que é certo é que os sectários do Pirajá não pensaram mais em emigrar para as ‘Terras dos Bastos’, e que, depois das últimas ocorrências, nada mais de alarmante se tem ouvido dos *Muckers*.” (p.311).

Essa narrativa, que me permiti reproduzir minimamente, e que vem perpassada por uma determinada *visão* da “guerra” dos “Mucker” -- como se

pode, aliás, perceber pelas inúmeras citações que fiz do texto de Schupp, no intuito de apontar para o linguajar empregado por ele quando se refere aos “Mucker” -- , merece ser comentada, em dois sentidos: no de sua estrutura discursiva e no do contexto em que ela se tornou possível.

Autor, tradutor e leitores reivindicam, como se viu de início, “imparcialidade” para a obra do padre Schupp, o que aponta para uma determinada concepção historiográfica vigente à época da escritura do livro: a concepção, predominante em grande parte do século XIX, da possibilidade de uma história *factual*, embasada em documentos “fidedignos”.⁸ As fontes de Schupp seriam “fidedignas”, e o livro, conseqüentemente, detentor da “Verdade”, à medida que essas fontes eram provenientes da observação e vivência pessoais; dos documentos escritos, e, ainda, dos testemunhos presenciais. Percebe-se a afinidade entre a obra do padre Schupp com a corrente historiográfica da recém fundada “história científica”, que tinha em Leopoldo von Ranke o seu grande mestre: a “verdadeira” história deveria ser objetiva, devendo o historiador preocupar-se com a ordenação dos fatos, com o narrar e explicar, evitando preconceitos, julgamentos ou desvios à procura das “causas gerais” por detrás dos fatos; ao autor cabia o dever de remeter sempre o leitor às notas de pé de página, uma vez que tudo o que dizia devia ser verificável documentalmente; tomando as fontes primárias como valores incontestáveis e privilegiando os documentos escritos, julgavam tais historiadores poderem distanciar-se tanto do subjetivismo teórico ou filosófico de seus antecessores -- distanciamento que resultaria num relato impessoal --, como do estilo dos românticos, assentado numa perspectiva que privilegiava o “vivido”, o “cotidiano”.

⁸ Cf. CARBONELL, Charles-Olivier. *Historiografia*. Lisboa: Teorema, 1992.

Torna-se compreensível, assim, a afirmação do tradutor de que a obra de Schupp não seria um “romance”, mas, sim, a “realidade histórica”, atestada pelas suas fontes; ou a opinião do autor do artigo citado por Clemente Pinto, louvando o fato de Schupp não haver se detido em detalhar “paisagens”, “cenas do cotidiano”, “limitando-se à narração circunstanciada dos fatos”, o que fazia dele um “historiador sêco”; ou as próprias palavras e práticas do Autor, quando afirma que a sua narrativa é “a realidade pura”, a “história verdadeira”, por “mais romântica que possa parecer”; que por ser uma “história autêntica” se viu impedido de realizar análises psicológicas, a fim de “guardar a mais escrupulosa imparcialidade”. E mais: a preocupação em comprovar a veracidade dos fatos o leva a anexar uma declaração de dezenove moradores de Sapiranga, que afirmam serem verdadeiras as informações contidas na obra, bem como em colocar um apêndice no jornal *Deutsches Volksblatt*, a fim de que lhe comunicassem caso encontrassem algum fato inverídico.

Por detrás da “imparcialidade”, encontra-se, no entanto, uma construção ideologicamente comprometida dos fatos, o que, aliás, é característico de toda obra historiográfica, como, por sinal, pretendemos indicar ao analisar as diferentes versões sobre o movimento dos “Mucker”⁹. No caso específico da obra de Schupp, a sua leitura contextualizada desautoriza a reivindicação por “imparcialidade” por parte do seu Autor, ou do seu Tradutor, como do próprio Leitor que se manifesta no artigo citado por Clemente Pinto em seu “Prólogo à edição brasileira”, mostrando-se como uma construção permeada pelos embates histórico-político-ideológicos existentes ao tempo em que foi escrita.

⁹ Sobre a “construção dos fatos”, cf., por exemplo, VESENTINI, Carlos Alberto. *A teia do fato*. São Paulo: Hucitec/História Social - USP, 1997.

Numa constatação ainda genérica, mas que pretendo, adiante, pormenorizar, pode-se afirmar que o livro *Os Muckers* desqualifica constantemente o movimento dos “Mucker”, denominando-o uma “seita”; desqualifica Jacobina Maurer, a líder do movimento, por sua conduta moral; desqualifica o protestantismo, por tomá-lo como único berço possível de cisões de cunho religioso; desqualifica os colonos, por considerá-los incapazes de erigir uma doutrina, remetendo a eclosão do movimento, em consequência, aos “ardis” de uma consciência lógico-racional e letrada, encarnada na figura do “misterioso”, com o que o livro se opõe, também, ao projeto laico dos “Brummer”, como ainda veremos. No contraponto, constrói uma visão oficial, aderente às autoridades que se opuseram aos “Mucker”, sem deixar, com isso, de carregar insistentemente água para o moinho do catolicismo conservador e do jesuitismo.

Em suma, é possível afirmar que o livro do padre jesuíta Ambrósio Schupp, escrito logo após a sua chegada a São Leopoldo e o desfecho do episódio em 1874, orienta-se por um enfoque que se pode denominar de católico-apostólico-romano conservador, a se contrapor, de um lado, ao protestantismo predominante na Colônia, e, de outro, ao projeto racional-ilustrado dos “Brummer”, a ala de imigrantes intelectualizada sob os ventos das revoltas liberais de 1848 que chegaria ao Brasil a partir de 1850, contratada para lutar contra Rosas, nas Guerras Cisplatinas¹⁰. Enfim, é à iniciativa dos protestantes, que buscam, à época, institucionalizar a sua igreja, e aos “Brummer”, que aspiram à hegemonia

¹⁰ A respeito dos “Brummer” e sua participação na política sul-rio-grandense, cf. PESAVENTO, Sandra Jatahy. “O imigrante na política rio-grandense”. In: DACANAL, José H. e GONZAGA, Sergius (Org.). *RS: imigração & colonização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980. Filhos de famílias de classe média, na maioria evangélicos e maçons, viram a oportunidade de fugir da repressão que atingia os liberais na Alemanha pós-1848.

intelectual no mundo colonial, que se opõe o livro do Padre Schupp, de vertente católica, catolicismo também aspirante à hegemonia na região.

Se assim é, é possível afirmar, à primeira vista de modo até paradoxal, que o livro de Schupp, ao mesmo tempo em que entra em conflito ideológico com os protestantes e os “Brummers”, também com eles comunga, pela condenação implacável dos “Mucker” que todos faziam: os “Mucker” representavam, aos olhos dos grupos dominantes em disputa -- protestantes, católicos e “ilustrados” laicos --, o *outro lado*, ou seja, a possibilidade de construção de uma alternativa que não passava nem pelo protestantismo institucionalizado, nem pelo catolicismo ultramontano, nem pela “ilustração” dos “Brummer”.

Escrevia, acima, que essas eram, ainda, afirmações genéricas, que precisavam ser esmiuçadas. Iniciemos, portanto, pela questão do “fato histórico”, da “veracidade histórica”, tão enfatizada pelo Autor, pelo Tradutor, e mesmo pela voz do Leitor da cidade de Rio Grande, que se faz presente no “Prólogo” de Clemente Pinto.

Confira-se, inicialmente, a postura do Autor quanto à “fidedignidade” dos fatos, ressaltada pelo Tradutor. No Prólogo à edição brasileira, já o referi, Clemente Pinto atesta a fidelidade do Autor aos acontecimentos, recorrendo, para tanto, às “fontes” utilizadas por Schupp: a “palavra do autor”, chegado à Colônia logo após os acontecimentos; os “documentos autênticos” por ele manuseados; e as “testemunhas presenciais” ainda sobreviventes. Ora, a “palavra do autor” é, necessariamente, uma palavra empenhada e comprometida, falando ele de um determinado *lugar*; os “documentos autênticos” de que ele se utiliza são, em sua maioria, autos do processo, escritos, portanto, pelas autoridades policiais comprometidas com a condenação dos “Mucker”; as publicações da época são

publicações vinculadas ou aos liberais, ou aos luteranos, ou aos católicos¹¹; e as “testemunhas presenciais”, consultadas por Schupp, são os membros da Colônia que *combateram* os “Mucker”, já que os poucos remanescentes do movimento ou se deslocaram para outras regiões -- e eles seriam, futuramente, exterminados -- ou se encontravam presos...

Apenas esses dados deveriam lançar, já, alguma suspeição sobre a obra de Schupp, a se corroborar pelo acompanhamento do relato que empreende sobre o episódio, em que condena o protestantismo, a moral “Mucker” e os colonos que se deixaram conduzir por Jacobina e pelo “misterioso”.

O relato do movimento é, na verdade, uma autêntica peça *acusatória* da história dos “Mucker”, vista por Schupp, muitas vezes apenas implicitamente, como obra de protestantes. Embora não se constitua, nesse sentido, em um ataque frontal à Igreja Luterana, aponta para a liberdade de leitura da Bíblia que os luteranos detinham, o que poderia acarretar, entre imigrantes sem formação intelectual, leituras “desatinadas” do texto bíblico, como seria o caso das interpretações de passagens bíblicas feitas por Jacobina.¹² Nesse contexto, o Autor haveria, também, de “inocentar” os católicos, participantes minoritários do movimento, por sua ligação com os protestantes. Referindo-se, por exemplo, a João Sehn, católico e acompanhante de Jacobina, Schupp afirma: “Descendente de uma família católica, recebera êle alguma instrução religiosa, pôsto que

¹¹ Karl von Koseritz, a maior liderança “Brummer”, dirige o “Deutsche Zeitung” e, mais tarde, edita o “Koseritz Deutsche Zeitung”; o pastor Rotermund atua no “Der Bote”, de orientação luterana, e edita o “Deutsche Post”; os católicos, por sua vez, editam o “Das Deutsche Volksblatt”. Ao lado dos jornais, havia os “almanaques” -- por exemplo, o “Kalender fuer die Deutschen in Brasilien”, editado por Rotermund e o “Koseritz Deutscher Volkskalender für Brasilien”, de Koseritz. Cf. ROCHE, Jean. *A colonização alemã e o Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1969, v. II, pp. 660 e 788.

¹² Cf. a página 67, do livro de Schupp: “Os católicos, ao menos os que eram instruídos em sua religião, e se lhe conservaram fiéis, êsses sabiam qual o seu dever e atitude em face daqueles *desatinos*.” (grifo meu).

deficiente: **mas** (grifo meu) era casado com uma protestante, de nome Maria.” (p.53). O que Schupp não afirma, no entanto -- o que é constatável por inúmeros relatos -- é que havia, na Colônia, *antes* da chegada dos jesuítas, plena convivência religiosa entre colonos protestantes e católicos. Teria sido com a chegada dos jesuítas, a pregarem a segregação dos fiéis de ambas as igrejas, que se teria gerado uma série de crises familiares, como, por exemplo, a condenação de casamentos mistos, aceitos pela legislação que regulava, desde 1863, as uniões entre os não-católicos; ou a não-aceitação, por parte da Igreja Católica, de padrinhos protestantes; ou a insistência, por parte da Igreja, na conversão do cônjuge protestante e na do batismo e educação dos filhos dentro do catolicismo.¹³

A desqualificação do movimento “Mucker”, dissidência interna, ao ver do Autor, do protestantismo, continua no trascorrer da obra: o movimento é referido por ele, constantemente, como “a seita dos Maurer”, “uma seita de fanáticos” formada apenas por indivíduos arrogantes, provocadores, criminosos e devassos.¹⁴ Para os jesuítas, Schupp em especial, os “Mucker” violaram “valores sagrados”, entre eles, principalmente os da “família” e os da “convivência social”. Em contraponto ao que ocorria na colônia de imigrantes, tolerante, a princípio, com a convivência entre os diferentes grupos religiosos, Schupp aponta como modelo ideal para a Colônia a família camponesa alemã e sua moral, assentada

¹³ Cf., a respeito da convivência religiosa e a possibilidade de uniões mistas, AMADO, Janaína. *Conflito social no Brasil: a revolta dos “Mucker”*. São Paulo: Símbolo, 1978; DICKIE, Maria Amélia S. *Afetos e circunstâncias: um estudo sobre os Mucker e seu tempo*. São Paulo: USP, 1996b, (tese de doutorado); BIEHL, João Guilherme. *Jammerthal, o vale da lamentação: crítica à construção do messianismo Mucker*. Santa Maria: UFSM, 1991, (dissertação de mestrado).

¹⁴ Apenas um exemplo, retirado da página 155 do livro de Schupp: “Com efeito, as coisas lá no Ferrabrás tinham chegado ao extremo: ali imperava a mais infrene devassidão, e a pena recusa-se a reproduzir aqui o que a população da colônia contava dos *Muckers* (...) até as relações entre pais e filhos estavam entregues ao sabor e capricho das paixões.”

em valores como o casamento único, católico, indissolúvel, em que os filhos necessariamente seriam educados para a virtude, para o trabalho e o respeito e temor a Deus e à Igreja. Nesse espaço, não havia lugar nem para os luteranos, e muito menos para os “Mucker”.

Essa ótica permeia de tal forma o livro de Schupp, que se pode afirmar que todo o livro é produzido com a intenção de se criar uma imagem tal dos participantes do movimento que o leitor é levado a fazer, necessariamente, um julgamento moral sobre eles: culpados!

Isso fica claro ao se acompanhar a própria descrição que o Autor faz dos integrantes do grupo. Segundo Schupp, João Jorge Maurer desempenhava o papel de um marido dócil, um homem “fraco”, incapaz de se impor seja como marido seja como liderança, e Jacobina é tratada como uma doente, uma “irresponsável”, mas também como virtual prostituta e uma mulher ardilosa, capaz de simular, de enganar:

“Essa suspeita cresceu de ponto, quando Jacobina entrou a misturar ao seu embuste religioso outros meios, que claramente visavam a armar ao efeito, prendendo os corações dos seus adoradores e emaranhando-os nas malhas de uma torpe sensualidade.” (p.44).

Schupp desqualifica Maurer, desqualifica Jacobina. Segundo ele, nem João Jorge, “um analfabeto”, “um fraco”, nem Jacobina, “uma mulher”, colona, ainda mais “semi-analfabeta”, poderiam ser os verdadeiros mentores da “seita”. Esse papel só poderia caber a um homem que fosse culto, inteligente: “o personagem misterioso”, João Jorge Klein.

No Prólogo à 3ª edição alemã, o Autor anuncia a inclusão de uma relação das fontes por ele utilizadas, bem como de um apêndice contendo novos

documentos. Aparentemente, as inclusões deveriam reforçar o caráter “isento” de sua obra. Contudo, o seu objetivo maior, ao fazer referência a essas “outras fontes”, é outro. No ano de 1913 saíra publicado no almanaque *Kalender für die Deutschen in Brasilien*, editado pela Casa Editora Rotermund, de propriedade do pastor protestante Dr. Rotermund, de São Leopoldo, um artigo assinado por João Jorge Klein, a quem Schupp, até a 2ª edição, chamara de “o misterioso”. O artigo, na visão do padre Schupp, encontrava-se “(...) repleto de tantas inverdades, distorções e suspeições, que produziu um efeito, por assim dizer, contrário ao que era acariciado pelos desejos e esperanças do editor” (p.13), pois tratava-se de um “texto apologético de Klein e dos adeptos da seita”. Afirma, também, que teriam sido devolvidas à Firma Rotermund, por descontentes, várias remessas do almanaque. Que em vista disso, a mesma Editora, a fim de “amortecer” tal fato, teria publicado num Guia Turístico denominado “Passageiro”, de distribuição gratuita, um artigo intitulado *Die Muckersekte*, extraído do jornal *Der Bote*, de 1874: “Nele se mostra Klein precisamente como o contrário daquilo que havia sido no calendário.” (p.13). A seguir, o autor seleciona e transcreve alguns trechos, para finalizar:

“ ‘Face a um Klein desfaz-se toda a compaixão. Todo o mal, todos os assassinatos pesam sobre ele, que foi guia secreto da seita. Todas as maldições de muitas famílias, que perderam membros queridos seus e se acham arruinadas por longo tempo, recaem sobre a sua cabeça, carregada de culpas.’ ” (p.14).

Com isso, Schupp arrasta, simultaneamente, o movimento para o lado das sombras, do ardil, do engodo: enquanto João Jorge e Jacobina são pessoal, moral e psicologicamente desqualificados, a figura “misteriosa” de João Jorge Klein -- líder intelectual do movimento, no dizer do padre -- justifica a atuação dos que se opõem aos “Mucker”. Afinal, por detrás da “insanidade” dos Maurer, encontrava-

se o “perigo” de um raciocínio “articulado”, capaz de pôr em xeque toda “uma paz tranqüila, suave, perturbada apenas, de vez em vez, aqui ou acolá, pelas rixas de algum espadachim”... Fechava-se, enfim, o círculo. A desqualificação do protestantismo, do movimento “Mucker” e de seus integrantes, e a busca de um responsável para o desfecho de 1874, indica o alvo de Schupp, e, no contraponto, a sua saída: ao mesmo tempo em que ataca os protestantes, explica o envolvimento de católicos no movimento pelo “desregramento” dos casamentos mistos, e aponta para a suposta “dissolução moral” que grassava entre o grupo, ou, ainda, encontra uma razão “ilustrada” como líder oculto do movimento -- atingindo, com isso, também o ideário liberal --, elogia a moral católica e justifica a intervenção militar por parte das autoridades constituídas.

Quanto a esse último item, é interessante, por sinal, acompanhar como o Autor constrói, gradativamente, a necessidade de intervenção das autoridades no movimento. Ele sugere, em mais de um momento, que desde cedo os adeptos dos Maurer, através do estoque de armas e munições, demonstraram intenção de lutar contra os que não compartilhassem de suas idéias, dando sustentação à tese de que a intervenção militar e o massacre foram legítimos. Antes mesmo que qualquer ato de violência fosse cometido pelos adeptos do movimento, seja contra pessoas ou propriedades, Schupp, adotando a visão dos colonos não-”Mucker” sobre o movimento, e endossando os boatos que corriam à época, afirma:

“Antes de tudo, devia-se levantar um prédio, com espaço suficiente para comportar, ao mesmo tempo, todos os sectários; em seguida, era preciso fazer provisões abundantes de comestíveis, de armamento e munições, de tudo, em suma, que se necessita em caso de guerra.” (p.117).

Quanto às autoridades civis, e mesmo aos colonos não-”Mucker”, a perspectiva de Schupp é complacente. As autoridades policiais são descritas,

sempre, como pessoas “extremamente corretas”, “de bom coração”, sobre cujas ações não paira a menor dúvida quanto à imparcialidade e eficiência no desempenho da função pública. Ao lado das autoridades, também os colonos “sensatos” saberiam no que resultariam as reuniões junto ao Ferrabrás:

“Os que ainda não estavam de todo obcecados e julgavam as coisas com calma, êsses anteviam já em que pântano de lama ia chafurdar a piedosa corrente do Ferrabrás.” (p.47).

No “Livro segundo: assassinos e incendiários”, os próprios títulos dos capítulos são indicadores da postura do autor em relação aos “Mucker”: “A primeira cena de sangue”, “Novas cenas de sangue”, “Plano de nova atrocidade”, “Uma façanha de canibais”, “Após o atentado horroroso”, “A noite da carnificina”, “Mais sangue”. Da mesma forma, ao invés de referir-se à *casa* de Jacobina ou dos Maurer, utiliza seguidamente a expressão “*cidadela dos Muckers*”, demonstrando, com isso, ter adotado a visão que os colonos não-“Mucker” tinham sobre a residência dos Maurer, considerando-a, tal como os boatos que corriam na região, uma “*fortaleza*”, indiciadora da periculosidade do grupo.

É minuciosa, de outra parte, a descrição que faz das cenas de ataque promovidas pelos seguidores de Jacobina, em que descreve os detalhes do horror, do medo das pessoas, das fugas pela noite das mães com os filhos no colo, dos pedidos dirigidos a Deus, do cuidado das mães com seus “filhinhos”, de como eram aquelas mulheres boas donas-de-casa, esposas, trabalhadoras, de como os homens eram honestos, devotados ao trabalho e à família -- contrapondo a essas cenas de amor, carinho, dedicação, a sanha sanguinária de fanáticos que não respeitavam parentes, crianças, mulheres, velhos, mas incendiavam as suas casas e os matavam não apenas com o fogo, mas também a tiros, facadas, coronhadas,

detendo-se o Autor no prazer que os “Mucker” sentiriam com tais atos, evidente nas gargalhadas que teriam perpassado as noites do Vale em chamas.

Cabe, inclusive, nesse contexto, extrair uma ou outra citação do texto de Schupp, que dão bem a dimensão do seu empenho em condenar os “Mucker”:

“Sem detença, começaram as bÊstas-feras a sua obra de extermínio. Num berço estava deitada uma criancinha de peito. Um dos *Muckers* abeirou-se do berço e, brandindo o revólver, com a coronha da arma vibrou tremendo golpe no crânio da inocente.” (p.200).

xxx

“Ali ao pé, numa caminha, dormia outra criança de dois anos. De um salto aproxima-se-lhe um dos sicários, e, desferindo um golpe, fendeu a cabeça da criaturinha, que solta um grito capaz de fazer enregelar o sangue nas veias. A pobre mãe, lá em cima, sentia o coração estalar de dor:(...)”. (idem).

De um lado, portanto, a descrição empenhada dos ataques dos “Mucker”, buscando convencer, até pelo tom lamuriento imprimido pelos constantes diminutivos empregados pelo Autor, o eventual leitor. De outro, no entanto, reina quase o silêncio: os ataques dos colonos não-”Mucker” às propriedades desses últimos são apenas citados, sem que o Autor se detenha em uma descrição pelo menos equivalente ou no mínimo aproximada da que realizou dos ataques dos “Mucker”.

Desqualificação dos Maurer, dos seguidores de Jacobina, do protestantismo e do intelectual “ilustrado”; afirmação das autoridades constituídas, do espírito pacífico e laborioso dos colonos teutos e da obra dos jesuítas junto às comunidades de imigrantes -- esse, enfim, o perfil da obra de Schupp.

Para compreender, de outra parte, o contexto em que a obra do padre Ambrósio Schupp veio à tona, para buscar a própria dimensão do enfoque ideológico dado pelo padre ao movimento “Mucker”, e mesmo para perceber o contexto em que a obra teria a sua circulação no RS, convém retomar a própria história da colonização no RS, a dinâmica das transformações histórico-sociais a que estaria sujeita, bem como lançar um olhar sobre os projetos históricos em disputa, e em que se inseria a atividade do padre Schupp, como, aliás, já referi: o projeto liberal, o projeto protestante e o projeto católico.

Após a chegada à Real Feitoria do Linho Cânhamo¹⁵, coube aos próprios colonos a tarefa de instalarem-se nos seus lotes. Estes, devido às suas dimensões, compunham-se de faixas de terras estreitas e alongadas, marcadas paralelamente umas às outras e situadas de forma perpendicular às “linhas coloniais”. Essas “picadas”, como eram chamadas as linhas coloniais, eram abertas pelos próprios colonos. As principais acompanhavam os cursos dos rios e seus afluentes, a partir das quais eram abertas picadas secundárias. As casas de moradia localizavam-se na frente dos lotes, próximo à picada principal, estendendo-se o mesmo em direção ao fundo do Vale. Devido ao sistema de demarcação das propriedades, que seguia os cursos dos rios, todos tinham garantido um meio de comunicação com a sede da Colônia, que poderia se dar pela picada ou pelo rio. Com o passar do tempo, no cruzamento de muitas dessas linhas coloniais surgiram pequenos vilarejos, compostos de casas de moradia, capela, cemitério, casa comercial. De modo que é possível afirmar-se que, em meados da segunda metade do século XIX, a colônia alemã no RS já passara por processo de relativa diferenciação

¹⁵ A Real Feitoria do Linho Cânhamo era, até a chegada dos colonos alemães, propriedade da Coroa, explorada por trabalho escravo. A propriedade foi destinada ao assentamento dos colonos alemães, dando origem a São Leopoldo. Cf., a respeito, ROCHE (1969: 94).

social interna, estabelecendo-se uma clivagem entre os colonos em seus lotes coloniais, os comerciantes das “vendas” e os comerciantes dos centros urbanos de origem colonial.

O processo histórico que daria justamente origem a essa diferenciação social interna é conhecido¹⁶. As famílias camponesas, com o passar do tempo, conseguiram dispor de uma produção de alimentos minimamente suficiente para a sobrevivência do grupo. Isso, no entanto, não bastava. Era necessário produzir algum excedente que possibilitasse a aquisição de bens não produzidos no lote colonial. Essa questão remete a duas injunções importantes para a análise do processo imigratório e da “economia colonial”: a primeira é que a economia camponesa não era auto-suficiente e que dependia de um mercado, representado, no caso, pelas “vendas”, para a aquisição de produtos ou que faltavam ou que não podiam produzir, o que colocava os colonos numa situação de sujeição em relação ao vendeiro, que era quem regulava os preços das mercadorias; a segunda é que os colonos produziam não apenas para o seu próprio consumo mas também para ter o que trocar ou vender.

A partir de determinado momento, portanto, começa a existir a possibilidade de que uma parte da produção possa ser trocada ou vendida, o que

¹⁶ Na década de 1970 e inícios dos anos 80 produziu-se uma verdadeira “nova safra” de estudos históricos que se propunham a revisão da colonização alemã no RS, com acentuado destaque para o processo de acumulação e de industrialização do Estado. Janaína Amado (op. cit.), em seu trabalho sobre os “Mucker”, já apontava, com base em Jean Roche (op. cit.) e SEYFERTH, Giralda - *A colonização alemã no Vale do Itajaí-Mirim*. Porto Alegre: Movimento, 1974 - para o provável processo de industrialização ter ocorrido via acumulação comercial. A historiografia sul-rio-grandense, nos anos 1970, empenhar-se-ia justamente em demonstrar esse fato, bem como as limitações de que dele adviriam para a industrialização do RS. Claro, também a historiografia dos anos 70 tem sua motivação histórica: por que, afinal, perguntava-se à época, o RS estagnara como economia industrial, se ao início do século a produção assemelhava-se à de São Paulo? O trabalho de Eugenio Lagemann, “Imigração e industrialização” - In: DACANAL, José H. e GONZAGA, Sergius. *RS: imigração & colonização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980 - é paradigmático dessa tendência na historiografia sulina nos anos 70, e é dele, principalmente, que me valho para desenvolver os tópicos que seguem.

permitiria a aquisição de outras mercadorias necessárias à vida familiar, como sal, ferramentas, tecidos, armas etc. O comércio desses produtos, nas áreas de colonização alemã, passava, necessariamente, pelas “vendas”, que se localizavam ou nas próprias picadas ou nos núcleos coloniais. As “vendas” tornaram-se, assim, o centro de toda a economia colonial e tanto o seu surgimento como a importante função que desempenharam estavam ligados ao tipo de povoamento que ocorreu nas áreas de imigração alemã.

As primeiras “vendas” surgiram junto à sede colonial, São Leopoldo, que era o local para onde convergiam as principais picadas. Os comerciantes recebiam os produtos trazidos pelos colonos e os enviavam a Porto Alegre pelo Rio dos Sinos. De Porto Alegre provinham, em contrapartida, as mercadorias que seriam negociadas com os colonos.

Além dessas “vendas” localizadas em São Leopoldo, surgiram também outras nos entroncamentos das picadas. Geralmente funcionavam na própria casa de um colono e tinham um caráter suplementar em relação à atividade econômica principal, que continuava sendo a agricultura. Esses vendeiros eram, na verdade, intermediários dos comerciantes de São Leopoldo, na medida em que repassavam a eles a produção agrícola trazida pelos colonos. Ou seja: eles adquiriam os excedentes produzidos pelos colonos e os levavam até São Leopoldo, por terra e/ou por via fluvial. Nesse caso, o faziam em embarcações que, em geral, eram de sua propriedade.

Essas vendas rurais funcionavam, por outro lado, como pontos de troca, na medida em que os agricultores a elas se dirigiam não apenas para adquirirem mercadorias que não podiam produzir, mas também para terem acesso a produtos que, por um motivo ou outro, não possuíam em determinado período do ano.

Podia ocorrer, por exemplo, faltar milho e, nesse caso, o colono se dirigia à venda para comprá-lo ou trocá-lo por um outro produto que possuísse em sua propriedade. Isso fazia com que o movimento da produção nas áreas coloniais girasse dentro de um espaço relativamente reduzido, se visto do ponto de vista do colono: os produtos iam do colono ao vendeiro e deste novamente ao colono.

A vinculação do colono com o vendeiro era, por outro lado, uma imposição do próprio tipo de povoamento da região colonial, caracterizado pelo relativo isolamento a que os agricultores se viam relegados. Esse isolamento ocorria não apenas em função da distância entre os lotes e o núcleo colonial, mas também devido ao mau estado de conservação em que normalmente se encontravam as picadas. Isso tornava muito difícil um deslocamento do colono até São Leopoldo, uma vez que precisava de tempo para tanto, o que a atividade agrícola nem sempre permitia. Precisava de tempo e, também, de meios de transporte adequados. O transporte dos produtos requeria animais de carga para uma primeira etapa, por terra, e embarcações para o percurso em uma segunda etapa, pelo rio, até São Leopoldo. Geralmente o dono desses meios de transporte -- fundamentais para a realização do próprio comércio -- eram os vendeiros. Dessa forma, estes acabavam lucrando duplamente, seja porque cobravam uma taxa alta em nome do frete, seja porque manipulassem os preços das mercadorias.

Com isso, as vendas situadas nas picadas, se, por um lado, desempenhavam papel importante na vida dos colonos, permitindo-lhes uma maneira rápida e menos difícil de comercializarem seus produtos, impunham-lhes, por outro, a sujeição ao vendeiro, conseqüência do monopólio da informação dos preços das mercadorias que este detinha. Como não havia sentido em o colono retornar para

casa com os seus produtos, quando os levava à venda para comercializá-los, e lá não encontrava preços condizentes, acabava aceitando os valores ditados pelo vendeiro, caracterizando-se, assim, a sujeição daquele a este. Outro fator que reforçava a subordinação do colono ao vendeiro era a própria quantidade de produtos de que aquele dispunha para comercializar: como a produção de excedentes era pequena, a possível diferença de preços que pudesse conseguir na sede da colônia não compensava o deslocamento até o núcleo colonial.

Ainda assim, mesmo quando as transações comerciais eram realizadas em São Leopoldo, elas se concretizavam, geralmente, na base da troca por outros artigos, e não em dinheiro. O sistema de trocas era, na verdade, um mecanismo utilizado pelo vendeiro para manter o agricultor sob seu domínio, dentro do lucrativo esquema segundo o qual, sendo ele quem fixava os preços, determinava preços baixos para os produtos trazidos pelos colonos e preços altos para os produtos por eles adquiridos. Tratava-se, enfim, de um sistema de trocas que não envolvia dinheiro, sob a alegação da falta de sua disponibilidade. Em outras palavras, a relação entre vendeiro e colono era sempre assimétrica, desfavorável a este último.

Os vendeiros das picadas constituíam-se na menor unidade de acumulação comercial. Sua área de abrangência eram os colonos localizados em cada uma das picadas. As vendas não eram especializadas em alguns produtos apenas, mas possuíam um pouco de tudo, embora seus estoques fossem reduzidos e mantivessem um baixo nível de transação comercial. Além de residência do vendeiro, funcionava como centro de informações, de trocas, armazenagem, ponto de aconselhamento quanto ao que e como produzir, botequim, ponto de reunião...

Havia, ainda, outra forma de prender o colono. Era o sistema de anotações em um caderno especial, onde crédito e débito se alternavam. A fim de saldar suas dívidas, já que o valor do que trazia era sempre menor do que o daquilo que levava, o colono aumentava sua capacidade de trabalho até o limite. Além disso, muitos agricultores, como passavam com a família o dia na “roça”, afastados de casa, entregavam, a fim de não correrem riscos de roubo, certas quantias de dinheiro ao vendeiro para que este as guardasse, pagando por este “serviço”. Se, no entanto, precisassem de empréstimo em dinheiro, tinham que pagar juros, cujas taxas variavam entre 6 e 12%.¹⁷ Os vendeiros funcionavam, assim, como verdadeiros “bancos” para os colonos, exercendo, inclusive, uma dupla exploração: não cobravam juros apenas na hora de conceder empréstimos, mas também quando recebiam e guardavam o capital dos colonos. Essas pequenas quantias individuais, mas que no total significavam algum volume de capital, eram, evidentemente, utilizadas pelos vendeiros, fosse para a ampliação de suas casas comerciais, fosse para a instalação de serrarias, engenhos, ou, ainda, para a melhoria dos meios de transporte.

Os colonos, por seu turno, utilizavam os empréstimos para a melhoria de suas propriedades, construindo engenhos, casas, ou adquirindo terras e animais. Para isso empenhavam sua produção como garantia de pagamento. A renda que os agricultores podiam obter com a produção era aplicada, em última instância, na própria subsistência, incluindo-se aí os melhoramentos nas propriedades.

A única forma possível de poupança que se apresentava era o trabalho acessório, que dependia diretamente do número de pessoas adultas na família que poderiam dar continuidade ao trabalho agrícola. Os valores obtidos através desses

¹⁷ Cf. Seyferth (1974 :112).

trabalhos suplementares eram investidos, geralmente, no melhoramento da propriedade. Dessa forma, o capital do camponês resumia-se à sua propriedade: a terra, as construções, os animais, as plantações, os instrumentos agrícolas.

Os vendeiros, de sua parte, dispendo de todos os mecanismos de dominação acima descritos, conseguiram, com o tempo, acumular capital suficiente para, aos poucos, irem instalando pequenos matadouros, destilarias de banha, moinhos. Esse enriquecimento, importa observar, não ocorreria repentinamente, pois também eles enfrentavam suas dificuldades, como, por exemplo, a dependência em relação aos comerciantes do núcleo colonial, que aplicavam a eles os mesmos mecanismos que eles aplicavam aos agricultores. Além disso, há que se considerar o baixo poder aquisitivo dos colonos, que impedia maior acumulação. Assim, até mais ou menos a metade do século XIX, esses comerciantes das picadas possuíam um patrimônio que não era muito maior do que o dos colonos médios¹⁸, não se diferenciando desses nem nas roupas, nem na alimentação, nem nos hábitos. O mundo que compartilhavam era o mesmo: parentes e amigos ajudavam-se nas dificuldades, filhos de vendeiros casavam com filhos de agricultores, a venda era o ponto de reunião social, de notícias e informações da região e da Alemanha.¹⁹

Compartilhar os mesmos hábitos, costumes e vivências escondia, porém, minimizando-a, a exploração econômica do vendeiro sobre o colono. A venda situava-se, na verdade, na fronteira entre dois tipos de relação: uma de caráter estritamente econômico, de exploração comercial, ponta menor de todo um

¹⁸ Cf. Amado (1978:33).

¹⁹ Cf. WOORTMANN, Ellen F. *Herdeiros e parentes e compadres*. São Paulo: Brasília: HUCITEC/EDUNB, 1995.

sistema comercial de cunho capitalista que se desenvolvia via empobrecimento do colono; e outra de **locus** da vida social e cultural, ponto de encontro em que os agricultores se reuniam para conversar, rir, informar-se, compartilhar suas alegrias e tristezas.

Os centros intermediários -- como Taquara, por exemplo -- iriam, evidentemente, via apropriação comercial, acumular capitais, que podiam ser aplicados tanto nas próprias localidades como junto ao maior mercado consumidor, Porto Alegre. Serão esses comerciantes que irão, primeiramente, demonstrar, através da adoção de uma série de comportamentos e valores, uma “maneira de ser” que os diferenciava dos colonos agricultores. Se os colonos levantavam cedo para poderem dar conta de suas tarefas agrícolas, uma boa maneira de deles se diferenciar era, por exemplo, levantar mais tarde²⁰. É, portanto, a partir do novo patamar alcançado pelo processo de desenvolvimento econômico-social na região do Vale do Rio dos Sinos, em meados do século XIX, que construir-se-ia um novo universo cultural na região de colonização alemã no RS. Nesse contexto começam a entrar em cena, enfim, novos agentes sociais nas figuras dos comerciantes, dos donos dos meios de transporte, dos fabricantes de cerveja, dos refinadores de banha, dos donos de curtumes, ou dos fabricantes de calçados. À ascensão dessa nova classe social corresponderia, também, como já afirmava, a instituição de um novo corpo de valores, normas e condutas. A emergência desses novos sujeitos estabeleceria um diferencial em relação à maneira como o mundo camponês se organizava até então: se até a metade do século XIX os imigrantes eram pequenos agricultores que viviam na e diretamente

²⁰ Cf. RENAUX, *Maria Luiza*. O outro lado da história: o papel da mulher no Vale do Itajaí 1850-1950. Blumenau: Ed. da FURB, 1995.

da terra, ou eram imigrantes que desempenhavam outras funções que não as agrícolas, mas que existiam por causa delas, doravante tudo seria diferente, estabelecendo-se uma, como afirmei, clivagem entre os “simples” colonos e os prósperos comerciantes dos centros intermediários.

O processo de acumulação comercial -- que se assentava na produção da pequena propriedade, na apropriação de parcela do capital pelas vendas das picadas e centros intermediários, entrecruzamentos de picadas, e que encontrava seu maior estuário de acumulação no centro da Colônia, São Leopoldo -- criaria, portanto, com o passar do tempo, uma incipiente burguesia comercial, ávida por se diferenciar, de um lado, do colono do “interior”, e, por outro, por se aproximar das instâncias de poder provinciais, até então impermeáveis à participação política dos imigrantes.

A busca por participação política dos setores emergentes ficou a cargo, entre outros, dos intelectuais “orgânicos”²¹ da elite imigrante: os “Brummer”, cuja figura mais visível foi Karl von Koseritz. Embora não tivesse vindo para o Brasil como um “Brummer” -- aos vinte anos empregara-se num navio que trazia mercenários, decidindo aqui permanecer após a segunda viagem -- acaba assumindo a identidade dos “Brummer”.

Os “Brummer” eram os arquitetos do projeto de participação política dos imigrantes na vida da Província, dominada politicamente pelo latifúndio dedicado à pecuária. O projeto dos “Brummer”, divulgado através da imprensa teuto-

²¹ Cf. GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

brasileira, apostava na disjunção entre o “jus sanguinis” e o “jus solis”²². Isto é, defendiam o pertencimento dos imigrantes e seus descendentes à “nação alemã”, porque de “sangue alemão” (“jus sanguinis”), devendo, em consequência, os mesmos continuarem a cultivar a língua, as tradições germânicas, a “operosidade” do alemão; ao mesmo tempo, afirmavam a cidadania brasileira do imigrante (“jus solis”), defendendo o seu direito à participação política no Estado brasileiro. Os “Brummer” defendiam, nesse sentido, um projeto específico de integração do imigrante à sociedade brasileira, com larga aceitação entre os setores urbanos coloniais e mesmo entre os agricultores²³. Percebiam eles que já nos anos 1850 a colônia atingira um peso razoável em termos econômicos e eleitorais e que não haveria justificativa, nesse sentido, para a existência de problemas como medições de terras, o não reconhecimento dos casamentos evangélicos e a consequente ilegitimidade das proles. E mais: questionavam a discriminação dos imigrantes e de seus descendentes em função da sua aparência física, ou a de serem eles trabalhadores e falarem o alemão. Para eles, a integração passava pelo aprendizado do português e, por consequência, pelo entendimento da legislação brasileira, cabendo ao governo oferecer os meios para que isso ocorresse. Eles próprios seriam, em sua visão, os mais preparados para o papel de mediadores,

²² Giralda Seyferth coloca que para os teuto-brasileiros existe muita diferença entre cidadania e nacionalidade: esta diz respeito a condição de membro de um povo, o que significa que pelo *jus sanguinis* pertencem ao povo alemão, do qual são ressaltados, principalmente, os aspectos culturais da origem, da cultura e da língua alemã; cidadania, por outro lado, é dada pelo *jus solis*, diz respeito à filiação ao Estado brasileiro, sendo o patriotismo entendido como dever do cidadão para com a pátria. A identidade social dos teuto-brasileiros resultaria, assim, da soma da nacionalidade alemã e da cidadania brasileira: “Se por um lado a etnicidade supõe o pertencimento à nação alemã pelo direito de sangue, por outro a idéia de nova pátria no Brasil afirma a condição de brasileiros.” Cf. SEYFERTH, Giralda. *Identidade étnica, assimilação e cidadania: a imigração alemã e o Estado Brasileiro*. Caxambu, MG, 22-25 de outubro de 1993. Publicado pela RBCS nº 26, ano 9, out 1994 a, p.109.

²³ Idem. *Nacionalismo e identidade étnica*. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1982, e, principalmente, DICKIE, Maria Amélia S. “A gravidez de Cristo”. In: FISCHER, Luís Augusto e GERTZ, René E. *Nós, os teuto-gaúchos*. Porto Alegre: Ed.Universidade/UFRGS, 1996 a. e GERTZ, René. *O perigo alemão*. Porto Alegre: Ed.da Universidade/UFRGS, 1991.

uma vez que eram homens educados e capacitados para não apenas gerenciarem junto às autoridades as soluções para os problemas existentes na colônia alemã, mas também para participarem da vida pública rio-grandense.

A defesa da etnicidade, inerente ao “Projeto Brummer”, ou seja, a proposição do valor positivo de ser alemão, articulando o conceito de cultura alemã com o de cidadania brasileira -- a germanidade teuto-brasileira --, foi um processo construído ao longo do tempo, marcado por controvérsias, resistências e suspeitas, principalmente por parte dos colonos.

Pois se os “Brummer” pretendiam construir a legitimidade da cidadania dos alemães no RS junto às oligarquias sul-rio-grandenses, precisavam, também, e para tanto, cooptar os colonos, o que os levava a utilizar um discurso diferenciado dependendo do interlocutor a que se dirigiam. Os colonos percebiam, por exemplo, e nesse sentido, as ambigüidades presentes no discurso do principal representante Brummer, Koseritz, que quando se dirigia aos colonos exaltava a “superioridade da raça” germânica, indicando-lhes que não deviam se deixar assimilar pela “raça” lusa; enquanto isso, elogiava as qualidades dos sul-rio-grandenses pelos jornais. Ou seja: quando o discurso era dirigido aos colonos, a ênfase era dada à superioridade étnica e ao enaltecimento da categoria trabalho; quando o discurso era dirigido aos sul-rio-grandenses, a ênfase deslocava-se para a diferença que separava os “Brummer” dos colonos -- os “Brummer” eram homens preparados intelectualmente e, portanto, aptos a participar da vida pública da Província, ao contrário dos colonos, trabalhadores rudes e de pouca instrução. Essa ambigüidade tornava os “Brummer” “suspeitos” aos olhos dos colonos, pelo menos ao início de sua pregação.

Outros obstáculos também se interpunham à atuação dos “Brummer”. Eles perceberam que apesar dos colonos ainda manterem algumas características que os identificavam como alemães, eles não queriam ser identificados como tal, uma vez que haviam introjetado uma identidade étnica negativa em razão do discurso discriminador e excludente imposto pela sociedade abrangente. Isso, evidentemente, dificultava-lhes resgatar, junto aos colonos, a identidade étnica, peça fundamental para, junto com a reivindicação pela cidadania brasileira, compor o quadro da germanidade teuto-brasileira. Havia, também, a diferença de linguagem -- o *Hochdeutsch*²⁴ praticado pelos “Brummer” diferenciava-se dos dialetos dos colonos --, o que dificultava a construção de uma identidade alemã comum, alardeada pela imprensa “Brummer”, e que se assentava naquele elemento que os colonos viam justamente como elemento que os desqualificava publicamente: o trabalho. Pelo menos inicialmente, o projeto dos “Brummer” foi, assim, encarado como “coisa de alemão da Alemanha”, como “estrangeirismo”, algo externo à experiência dos colonos.

Além disso, a participação na política institucional apontada pelo projeto das elites alemãs -- comercial, política e religiosa --, nem sempre era percebida como importante pelos colonos, uma vez que historicamente nunca tinham tido acesso às esferas do poder e aos mecanismos de relacionamento com a sociedade abrangente.

²⁴ O *Hochdeutsch* é a língua culta alemã, utilizada pelas elites, à diferença dos colonos, que se valiam dos dialetos de suas regiões de origem. O “Alto-alemão” era, a princípio, um dos tantos dialetos falados na Alemanha. Fundamental para a conquista de sua hegemonia lingüística foi a tradução da Bíblia, por Lutero, para o Alemão, utilizando-se do *Hochdeutsch*. A tradução de Lutero ficaria, inclusive, como um marco histórico da fixação da língua culta alemã. Segundo DREHER (1984:62), “Eles (os colonos) não fizeram progressos no aprendizado da língua do país, perderam, contudo, paulatinamente, o conhecimento do alto alemão, passando, na segunda geração, a falar tão somente o baixo alemão, linguagem dialetal, e não compreendiam mais um pastor que falasse o alto alemão.”

Essa situação somente se modificou quando, lentamente, as intervenções dos “Brummer” junto aos poderes constituídos começaram a apresentar resultados concretos, como a legislação que regularizava os casamentos evangélicos e, conseqüentemente, a situação das proles; a regularização de uma série de questões relativas às medições das terras; ou a defesa de imigrantes recém chegados diante da ação exploratória das companhias colonizadoras.

A divulgação do projeto dos “Brummer” encontrava na imprensa o seu principal veículo. A ação dos “Brummer” estendeu-se, no entanto, para além dos limites da imprensa (livros, jornais, panfletos, publicados em português e em alemão), concretizando-se também através da sua participação em partidos políticos, na maçonaria e em sociedades de proteção aos imigrantes e a seus descendentes. Além disso, a presença de inúmeros “Brummer” em diversas áreas da região colonial, especialmente como professores, garantiu a divulgação do projeto e a disseminação das idéias racionalistas, disputando com os jesuítas e os pastores evangélicos a hegemonia junto às elites coloniais e aos colonos.

Nesse contexto, os “Mucker” foram apontados, pelos “Brummer”, desde o início das denúncias sobre as atividades no Ferrabrás, como um grupo de fanáticos religiosos, fruto da ignorância e da irracionalidade, que nada tinha a ver com os alemães. Procuraram desqualificar os participantes do movimento como sendo uma minoria que se achava distante dos valores representativos da “Kultur” e assumiram uma posição de radical condenação da “seita”: os “Mucker” colocavam a identidade étnica pública propugnada pelos “Brummer” em jogo, comprometendo o seu projeto de integração à sociedade sul-riograndense.

Ao lado da pregação dos “Brummer” em torno do *Deutschtum*, com seu projeto de integração sem abrir mão da “germanidade”, situavam-se os projetos religiosos, que também advogavam o *Deutschtum*: o da Igreja Evangélica Luterana e o da Igreja Católica Apostólica Romana. Ambos aspiravam à institucionalização e hierarquização das respectivas igrejas, e com isso a da própria sociedade colonial, apostando, igualmente, na política de integração à sociedade sul-rio-grandense sem abrir mão da “germanidade”. É conhecida, nesse sentido, a luta dessas igrejas contra as formas tradicionais de organização religiosa dos imigrantes, com suas comunidades livres e seus pastores/padres leigos: as comunidades, nos primórdios da colonização e na ausência de representantes das igrejas, se auto-organizavam livremente, nomeando, entre os seus membros, alguém que pudesse responsabilizar-se pelos serviços religiosos. Quando da vinda de padres e pastores com formação teológica acadêmica a partir da segunda metade do século XIX, que pretendiam reorganizar as comunidades, invertendo inclusive a hierarquia entre clero e fiéis, até então nestes centrada²⁵, houve muita resistência, a ponto de se inviabilizar, inclusive, no que diz respeito aos protestantes, a primeira tentativa de criação de um Sínodo²⁶. Mas vejamos essa questão mais de perto, tratando, inicialmente, do projeto luterano, a que se oporia, de outra parte, o projeto católico.

²⁵ Segundo DREHER, Martin.. *Igreja e germanidade*. São Leopoldo; Porto Alegre; Caxias do Sul: Ed. SINODAL/ Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/ EDUCS, 1984, p.55, cada comunidade construía a igreja, a casa pastoral e pagava o salário do seu pastor, sendo que o limite daquela igreja coincidia com o da própria comunidade; isto teria estabelecido um relacionamento especial entre a comunidade e seu pastor: se ela pagava seu salário, ele era seu empregado, não merecendo, pois, um respeito especial e podendo, inclusive, ser demitido a qualquer momento. Sua função era necessária não apenas para a manutenção das crenças e concepções religiosas, mas também porque era a religião que regulava os ciclos da vida e validava os atos civis.

²⁶ Cf. Dreher (1984:57), em 1864 chega da Alemanha o pastor Hermann Borchard, com objetivo de criar um Sínodo no RS, o qual daria estrutura e direção à Igreja Protestante. Cf., também, Dickie (1996b) e Biehl (1991).

Antes de mais nada é importante ressaltar, a respeito do projeto luterano, que nem todos os imigrantes alemães que vieram para o Brasil a partir de 1824 pertenciam à tradição confessional luterana. O luteranismo, enquanto movimento religioso baseado nos escritos de Lutero, a *Confissão de Augsburgo* (1530) e o *Catecismo Menor de Lutero*, principais escritos confessionais de Lutero, somente passaria a existir quando havia uma referência expressa nos estatutos das comunidades ou quando os sínodos adotaram essa linha confessional. Para o RS vieram, além de luteranos, zwinglianos, calvinistas, anabatistas, valdenses etc., formando um contexto cuja marca principal era a heterogeneidade de tradições doutrinárias. Em razão disso, o próprio Sínodo Riograndense, quando de sua fundação, em 1886, optou, a fim de conseguir a filiação do maior número possível de comunidades, por não adotar uma base confessional específica. A utilização do termo “luterano” ou “protestante” neste trabalho pretende, portanto, abarcar o conjunto dos movimentos reformistas na Alemanha, não importando se as igrejas territoriais alemãs tenham sido influenciadas por outras vertentes da Reforma²⁷.

É a partir da década de 1860 que irá se fazer presente o projeto dos luteranos. Segundo Martin Dreher (1984:43), até 1850 os alemães da Alemanha nada sabiam sobre os “alemães do Brasil”. Nas comunidades que surgiram na colônia de São Leopoldo, atuaram nos primeiros quarenta anos -- 1824-1864 -- alguns pastores que haviam emigrado para o Brasil espontaneamente, sem que, no entanto, nenhuma organização alemã tivesse se preocupado em enviar religiosos para cá. A ausência de pastores e a decisão de não se converter ao catolicismo teria levado ao surgimento do “pseudo-pastorado”, um fenômeno que

²⁷ Cf. a respeito REITH, Ricardo W. “Luteranismo rio-grandense no século 20: da independência à institucionalização”. In: FISCHER, Luís Augusto e GERTZ, René E. *Nós, os teuto-gaúchos*. Porto Alegre: Ed. Universidade: UFRGS, 1996, p.283.

praticamente ficou restrito ao RS e que mais tarde foi reforçado pelo próprio governo provincial com a legislação de 1863, que determinava a aceitação do registro daqueles pastores, bastando que fosse comprovada a sua eleição ou nomeação pela comunidade. Essa prática remete à característica fundamental das comunidades até o surgimento dos Sínodos: o seu independentismo. Não tendo que prestar contas a nenhuma instância superior, as comunidades só dependiam delas mesmas, ou seja, da participação direta de cada um em seu próprio espaço de organização. O grau de autonomia das comunidades e o tipo de religiosidade que havia sido construído nos tempos iniciais foram vistos negativamente pelos religiosos formados quando aqui chegaram, uma vez que identificavam o que viam como ausência de religiosidade, como indiferentismo em relação às questões de fé.

Foi a partir do relatório do ministro prussiano Eichmann no início dos anos 1860²⁸, após uma visita ao sul do Brasil, que se processou uma renovação do interesse da Igreja Territorial da Prússia em ampliar sua autoridade sobre aqueles imigrantes, especialmente sobre a ascendente burguesia da colônia de São Leopoldo²⁹. A partir de então, várias instituições voltam-se para o RS: o Conselho Superior Eclesiástico Evangélico – que era um departamento da administração estatal prussiana --, a Sociedade Gustavo Adolfo e o Comitê para os Alemães Protestantes no Sul do Brasil. A ação das entidades envolvidas iam desde o envio de pastores e professores com suas respectivas famílias, até auxílios financeiros a

²⁸ Cf. Dreher (1984:55).

²⁹ Biehl (1991:92), cita um trecho retirado do 5º relatório do “Comitê para os alemães protestantes no sul do Brasil”: “É basicamente também um empreendimento patriótico quando nós procuramos que uma parte dos imigrantes que vão, cada ano, para a América e são, assim, perdidos pela Alemanha, guardem nossa Pátria. Quão importante o é ter dalém mar uma tribo alemã, que pensa e negocia em alemão, que simpatiza conosco em termos de comércio e de política, e representa nossos interesses em todas as questões -- isso já é reconhecido desde há muito pela sensatez e precisa agora se tornar óbvio para todos os esclarecidos.”

escolas, ao pagamento de pastores e diretores de escola, fundos de auxílio a viúvas, órfãos e aposentados, presentes na forma de hinários, sinos, vasos sacros etc. De acordo com Dreher, embora a preocupação do Comitê fosse prestar assistência religiosa aos alemães emigrados para o Brasil e seus descendentes, entendiam os seus integrantes que diante dos problemas econômicos por que passava a Alemanha na segunda metade do XIX, a fundação de colônias apresentava-se como uma solução. Recomendavam, em consequência, a emigração para as províncias do sul do Brasil, consideradas como as mais apropriadas para transformarem-se em “empório do comércio alemão”, e preservarem, ao mesmo tempo, “a nacionalidade e o idioma”.

Sob a liderança de Hermann Borchard, enviado ao RS pelo Conselho Superior Eclesiástico em 1864, tem início o projeto de institucionalização da igreja luterana. A partir daí começam a chegar inúmeros pastores com formação acadêmica ou seminarística³⁰, que iriam empenhar-se em organizar as comunidades num Sínodo, que teria um caráter supra-comunitário. Constituído em 1868³¹, o Sínodo mantém-se até 1870 quando, após o retorno de Borchard para a Alemanha, passa a ter uma vida apenas formal, até ser dissolvido em 1875. Somente em 1886 será recriado, surgindo, então, o Sínodo Rio-Grandense, o que possibilitou ao protestantismo apresentar-se como uma instituição unitária diante das autoridades brasileiras.

³⁰ Cf. Dickie (1996b:249), a formação missionária preparava os pastores para o trabalho com evangelização, enquanto a formação acadêmica fornecia os intelectuais que compunham o quadro de teólogos e filósofos da igreja.

³¹ Cf. Dreher (1984:43), quando o Sínodo foi constituído em 1868, o Conselho Superior Eclesiástico da Igreja da Prússia negou sua filiação. Isto devido à intervenção de Bismarck, claramente contrário à emigração: “Um alemão que despe sua pátria como um velho casaco não é mais um alemão para mim, não tenho mais interesse de compatriota em relação a ele.”

Os pastores ordenados, que deveriam substituir os pastores leigos espalhados pela Colônia, encontraram os colonos protestantes vivenciando uma religiosidade que muito se distanciava dos preceitos da Igreja Evangélica. Segundo eles, o maior problema era que os colonos não orientavam suas vidas -- seja em termos pessoais ou sociais -- por princípios morais, como pregava a teologia protestante, o que se constituía num obstáculo à consolidação da Igreja. A recuperação desses fiéis para “a verdadeira fé” -- ou seja, a mudança de suas práticas e concepções religiosas -- e para uma vida de moralidade, apresentava-se como uma luta pela própria preservação da religião protestante, ainda mais num meio, considerando a sociedade brasileira e sul-rio-grandense abrangente, predominantemente católico. Diante da difícil tarefa que tinham pela frente, os pastores não pouparam esforços em demonstrar às instituições financiadoras da Alemanha a importância do seu apoio. Entendiam como vital a institucionalização da Igreja Evangélica, ou seja, o seu reconhecimento formal pela ordem social e política vigente no RS e no País, pois somente a partir de uma igreja centralizada, hierarquizada, seria possível fazer frente a questões como a recuperação dos fiéis para uma religiosidade ortodoxa, ou aos problemas causados pela legislação brasileira, que limitava o acesso dos imigrantes à vida política brasileira e não legitimava a estrutura familiar.

Na visão dos pastores formados, o distanciamento dos colonos em relação à tradição religiosa, cujo desdobramento teria acarretado a ausência de moralidade, devia-se ao afastamento tanto do Estado brasileiro em relação à colônia alemã quanto da própria Igreja na Alemanha. A esse quadro devia-se acrescentar o proselitismo dos jesuítas, a acenar com o prestígio social de ser católico; o discurso dos racionalistas, que minava os conteúdos de fé ao limitar

tudo às fronteiras da razão; e a própria atuação indisciplinadora dos pastores-leigos. Somente uma estrutura eclesiástica forte poderia fazer frente a esses problemas: a constituição do Sínodo em 1868 por Borchard criou um espaço para o debate de todas essas questões. Além disso, era intensa a discussão sobre a possibilidade do Sínodo vincular-se à Igreja Territorial da Prússia – como propunha Borchard -- ou permanecer independente, como queriam outros. Entre os últimos estava Karl von Koseritz, um “Brummer”, que se opunha não só à filiação como à própria criação do Sínodo, uma vez que o projeto dos “Brummer” pretendia ultrapassar o “estado teológico” e atingir o ideário positivista de uma germanidade local. Essa germanidade, assentada nos valores da ordem e do trabalho, não admitia nenhum tipo de atrelamento a qualquer instituição alemã: ela era, conforme Biehl (1991:115), “o passaporte para a burguesia teuta local institucionalizar-se politicamente”.

Segundo Dickie (1996:270), os pastores formados que chegaram a São Leopoldo vinham de um contexto religioso -- o revivalismo luterano do século XIX -- que tinha como centro a luta pela erradicação da influência dos racionalistas na vida espiritual das Igrejas. Tanto Borchard quanto Rotermund -- a quem coube a consolidação do Sínodo em 1886 -- possuíam formação universitária e inseriam-se no braço progressista do movimento revivalista, que se propunha “ensinar velhas Verdades com novas roupagens”, por oposição ao braço conservador que pretendia o retorno à ortodoxia do século XVII. O revivalismo luterano do século XIX, segundo Dickie, teria sido bastante influenciado pelo pietismo.

Assim, torna-se compreensível a falta de unanimidade entre os pastores em relação a uma série de questões. É o caso, por exemplo, da instituição da prática

do pastorado leigo pelas comunidades. Embora muitos pastores a condenassem, outros, no entanto, viam nela a demonstração de um profundo espírito religioso, entendendo que a leitura e a compreensão individualizada da Bíblia era o caminho correto para a verdadeira fé, podendo, para isso, sobrepassar a igreja institucional e o pastor. Baseada no depoimento de três pastores -- Hunsche, Rotermund e Schmierer -- Dickie aponta para o fato de que, se por um lado, os pastores luteranos condenaram a violência e os crimes cometidos pelos “Mucker”, assim como seu afastamento da igreja oficial, por outro aplaudiram o que consideraram como “legítima manifestação de fé”: o ascetismo, a renúncia às coisas mundanas que tanto prejudicavam a vida religiosa (os bailes, a bebida, o jogo), o comprometimento com a palavra de Deus (a prática bibliocêntrica). Essa postura, evidentemente, abria espaço a que tanto o discurso dos liberais como o dos jesuítas aproveitasse o episódio dos “Mucker” para desqualificar a pregação dos pastores protestantes, denunciando que o ascetismo, a religiosidade e a fidelidade à Bíblia era algo próprio dos “Mucker”. O episódio em si e o uso que dele fizeram os jesuítas e os liberais causou, nesse sentido, grandes obstáculos ao trabalho dos pastores junto às comunidades, embora, por outro lado, também eles, os pastores com formação acadêmica, tenham utilizado o episódio como instrumento de demonstração junto às igrejas alemãs da necessidade de continuidade do envio de verbas para o trabalho missionário e como exemplo do que poderia ocorrer com um possível abandono das comunidades evangélicas.

Também não havia unanimidade entre os pastores na questão da germanidade. Em geral, a política de preservação e transmissão dos valores culturais germânicos era defendida pela grande maioria dos pastores com

formação acadêmica, enquanto os missionários dedicavam-se mais à pregação do evangelho.

O projeto luterano, visando a estabelecer um novo significado de Igreja para as comunidades, causou profundas alterações no cotidiano dos colonos, na medida em que implicava a redefinição da realidade em que viviam, com base em novos parâmetros. Promoveram uma mudança na área do ensino, passando os antigos professores mantidos pelos pais a cederem espaço aos pastores, resultando numa vinculação mais profunda entre igreja e escola, submetendo-se esta àquela. Os pastores indicavam os livros que deveriam ser lidos e decidiram que as comunidades deveriam contribuir para a compra do material didático. Estabeleceram novas normas para os rituais religiosos, a fim de deixar claro às comunidades que a igreja era o centro de onde deveriam partir as definições sobre a vida eclesial. Em carta a Berlim em 1864³², Borchard indicava a necessidade de separar o culto da festa que o seguia, entendida como uma transgressão profana. A partir de então, os cultos passaram a se realizar em dias determinados e não mais em sábados e dias santificados que deveriam ser dedicados a sua preparação; os horários dos cultos foram fixados, deixando de ficar na dependência do término de reuniões, de jogos, de caçadas; as cerimônias de casamento e batismo deveriam ser realizadas na igreja e não fora dela por um pastor itinerante, como acontecia até então; as confirmações, antes realizadas pelos pastores-leigos com crianças imaturas, passaram a se realizar com jovens de 13 ou 14 anos de idade, o que permitiria a eles optarem para uma vida adulta e religiosa. Além disso, o momento da confirmação deveria ser aproveitado para os jovens refletirem sobre suas vidas, reclusos no âmbito da família e não para

³² Cf. Biehl (1991:112)

fazerem festa, beberem e dançarem como costumeiramente faziam. Ou seja, invertia-se o vetor de autoridade: agora o centro religioso era a igreja e seu pastor e não mais a comunidade. Os pastores formados vinham firmemente decididos a cumprirem com a sua missão de levarem a verdadeira fé às comunidades e de restabelecerem a moralidade.

O projeto luterano enfrentou, no entanto, várias formas de resistência à sua implantação, não somente por parte dos liberais e católicos, mas também por parte das próprias comunidades. Essas não desejavam abrir mão de sua autoridade porque ela representava a liberdade de quem havia construído aquele espaço com as próprias mãos, fazendo parte de sua própria identidade. Essa circunstância levou a que em muitas comunidades o novo pastor não fosse aceito por uma parcela da comunidade, vindo esta a dividir-se, com um grupo apoiando o antigo e outro o novo pastor. A própria estrutura organizativa das comunidades já era demonstrativa do seu grau de autonomia: os pastores não participavam de suas assembléias, cabendo-lhes apenas cumprir o que lá era decidido. O novo pastor podia até ser aceito, mas as comunidades não queriam abrir mão de decidir sobre seu ministério.

A implantação do projeto luterano foi dificultada também pela tensão que permeava a relação entre os teuto-brasileiros e os “alemães do Reino”, uma vez que os pastores eram considerados como “alemães do Reino”, que aqui vinham para enriquecer e retornar à Alemanha. Dreher (1984:62) observa que o isolamento em que as comunidades se mantiveram durante os anos iniciais da colonização fez com que os colonos perdessem o conhecimento do “alto alemão”, passando a falar apenas o “baixo alemão”, ou seja, os dialetos de suas regiões de

origem. Isso causou dificuldades de comunicação entre os colonos e os pastores ordenados que chegavam da Alemanha.

O maior distanciamento, no entanto, ocorria entre o conteúdo dos discursos dos pastores e a vivência dos colonos. Quando os pastores propunham mudanças tão radicais para atingir a verdadeira fé -- crendo que só assim seria possível evitar a extinção do protestantismo --, estavam exigindo que os colonos realizassem transformações nas suas vivências, que não eram percebidas por eles como necessárias. Esse questionamento da realidade, que os colonos vivenciavam como correta, fez com que a certeza cedesse lugar à instabilidade: seu cotidiano estava sendo minado nos alicerces por uma nova concepção de religião, de religiosidade, de moralidade.

Isso, pelo lado dos protestantes. Da parte da Igreja Católica, esta passava, já, por um intenso processo de romanização, que convém seja acompanhado para se perceber a dimensão da luta empreendida pelos jesuítas no Brasil e na colônia alemã, de onde se pode perceber, também, a dimensão do engajamento do livro do Padre Schupp nas questões em jogo a seu tempo.

No Brasil, o processo de romanização adquiriu peso quando -- após a proclamação da República e a conseqüente separação entre Estado e Igreja --, D.Macedo Costa, arcebispo da Bahia e líder do episcopado brasileiro à época, redigiu em 1890 um documento intitulado "Pontos de reforma da Igreja no Brasil"³³, no qual indicava medidas urgentes e concretas para que a mesma se efetivasse.

³³ Cf. OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 275.

No entanto, foi durante o período do Império que esse processo deu seus primeiros passos³⁴, através da reforma do clero, da ênfase na atuação de ordens e congregações religiosas estrangeiras, da vinda de bispos alinhados com o catolicismo ultramontano, da importância da autonomia em relação ao poder civil, com o que seria possível o fortalecimento do poder hierárquico, da regeneração religiosa do povo, do desenvolvimento da vida espiritual, enfim. Em outras palavras, Roma fornecia não apenas os modelos de organização eclesiástica, de crenças e práticas religiosas, mas também os agentes que deveriam efetivá-los: as congregações masculinas e femininas, devidamente preparadas para reforçar o movimento da reforma católica onde fosse necessário.

Se na Europa se efetivava a construção de uma Igreja fortemente centralizada, hierarquizada e de caráter universalista, através de princípios doutrinários e morais bastante rígidos, no Brasil este ideal de romanização encontraria, até 1890, um limite bastante claro: a união do Estado com a Igreja. O grau de ingerência do poder monárquico na vida interna da Igreja era tal que chegava a se constituir em ameaça à sua existência institucional³⁵, uma vez que pela força do Padroado o poder civil não apenas tinha o direito de nomear e sustentar padres e bispos, mas também -- conforme julgava --, de interferir na sua própria orientação religiosa. Isso fazia com que, na verdade, essa instituição fosse considerada pelo Estado brasileiro apenas como um departamento a mais na sua estrutura de governo.

Isso explica por que até a última década do século passado, o ideal romanizador não se impôs no Brasil imperial com a mesma força com que se

³⁴ Cf. SERPA, Élio C. *Igreja e poder em Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1997, p.50.

³⁵ Cf. ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979, p.132.

apresentou após a proclamação da república. No entanto, se por um lado o poder temporal representou efetivamente um limite à ação da Igreja, por outro lado isso não significou um imobilismo por parte do episcopado brasileiro durante o Império: o esforço de modernização da Igreja Católica foi realizado por um grupo de religiosos, os chamados “bispos reformadores”³⁶, que procurou fortalecer e elevar o prestígio da Igreja, visando a colocar o poder espiritual ao lado do poder temporal e não submisso a ele. Apesar dos momentos de tensão que tal luta chegou a gerar, em nenhum deles, no entanto, a cúpula eclesiástica brasileira chegou a negar a importância da colaboração do governo imperial.

Além disso, nesse período, o processo de implantação do novo modelo de igreja orientado pela Cúria Romana -- que se consolidará somente a partir dos anos 1890 --, procurava atingir, além da esfera do Estado, a própria estrutura interna da instituição. Para isso, o episcopado brasileiro buscou tanto o apoio de ordens e congregações religiosas estrangeiras, como o investimento num novo tipo de formação e atuação do clero, a fim de disciplinar, orientar e hierarquizar a ação dos sacerdotes, bem como substituir o catolicismo tradicional, construído pela população, por um de caráter mais universalista.

Ou seja, a romanização, enquanto processo de afirmação de autoridade e de obediência à hierarquia propostos por Roma, buscou atuar no sentido de submeter o catolicismo popular às suas diretrizes³⁷, garantindo, assim, a integração da Igreja brasileira à estrutura maior: a Santa Sé.

É esse amplo movimento de reformulação vivido pela Igreja Católica e acionado pela Cúria Romana, que envolve a formação e vinda do padre Ambrósio

³⁶ Cf. AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo:Ed. Paulinas, 1992, p.30.

³⁷ Idem, *ibidem*, p.24.

Schupp para o Brasil. O seu olhar sobre a colônia alemã no vale do Rio dos Sinos estava encharcado pelas idéias norteadoras do projeto católico, e alimentado pelas próprias lutas travadas pelo catolicismo na Europa.

Quando os jesuítas, na segunda metade do século XIX, vieram para o Brasil, a Igreja Católica na Alemanha estava dividida entre a Igreja Católica Romana e a Igreja Católica Alemã. Essa, de orientação liberal, atuava mais entre a pequena burguesia. A Católica Romana, tendo à frente os jesuítas, tinha como referência o Romantismo conservador, movimento antiliberal, articulado ao processo de restauração política, que provinha já do final do século anterior, fundamentado na valorização patriótica da cultura germânica. Herder, o poeta romântico alemão, já formulara a noção de um “nacionalismo cultural” em que o termo *Volk* seria a expressão da “nação cultural”, cujo valor era conferido pela história e particularidades de um povo. Seria daí que derivaria a noção de “germanidade” popular-conservadora que permeava o projeto católico-conservador dos jesuítas.

O Romantismo conservador, na Europa, colocava-se ao lado da Restauração, fazendo forte oposição ao liberalismo racionalista. Por isso mesmo, já desde o início do século XIX a situação dos jesuítas vinha se agravando, através de constantes expulsões e/ou proibições de manter escolas em diversos países europeus, processo que se aprofundaria com a vitória das revoluções de 1848. Nos vinte anos que se seguiram a 1848, uma série de medidas assimiladas dos movimentos liberais são implantadas na Alemanha por Bismarck e seus sucessores, causando enormes problemas aos jesuítas.

Dentro de uma política de ampliação do domínio prussiano, Bismarck, através da *Kulturkampf*, desencadeia uma luta pela cultura contra a superstição, atingindo diretamente a Igreja Católica e o clero conservador ao tentar trazer para

o controle do Estado a formação e nomeação de padres. As atividades dos jesuítas, em razão da política bismarckiana, foram então proibidas, e muitos padres foram presos e expulsos por não obedecerem às determinações do Estado.

Com uma bagagem histórica de luta pela fé desde sua fundação no século XVI, quando atuaram como baluarte do catolicismo contra a Reforma de Lutero, a ordem dos jesuítas, de tradição humanista, especializou-se no trabalho missionário e educacional, com um clero sempre de formação universitária. Se no século XVI a luta era contra a Reforma, no XIX o grande inimigo seria o liberalismo racionalista.

É desse contexto que vêm os jesuítas alemães com formação teológica para São Leopoldo na segunda metade do século XIX, entre eles o padre Schupp. A orientação geral da Ordem, nesse momento, a fim de se contrapor às populações urbanas envolvidas no processo de laicização pregado pelo ideário liberal/racionalista, era dar primazia às populações rurais, que, por estarem afastadas do poder do Estado e dos movimentos políticos, apresentavam-se como um campo fértil à atuação religiosa.

Além das populações rurais, a Igreja Católica buscava concretizar seu projeto centralizador também junto às elites católicas. É dentro dessa orientação, pois, que os jesuítas dirigem-se tanto aos moradores da área rural quanto à elite comercial de São Leopoldo. A esta vão dedicar, em consequência, escolas de alto nível -- comparativamente às da área rural --, onde, além do ensinamento dos preceitos do Catolicismo, ofereciam também uma “boa educação” aos filhos dessa elite, o que significava fornecer-lhes um mecanismo de ascensão social, principalmente pelo aprendizado do português, visto como elemento que

diferenciava a elite urbana daquela população que vivia no interior da Colônia e que falava um dialeto alemão. Em 1869 é fundado o colégio Conceição, para os meninos e, para o atendimento às meninas, os jesuítas chamam as Irmãs Franciscanas, que fundam uma escola em 1872.

Definindo a religião católica como a única detentora da “Verdade”, o discurso jesuíta identificou no protestantismo e no liberalismo seus principais oponentes: eram eles os causadores do indiferentismo e da liberalidade religiosa, da desagregação dos costumes e da moral cristã e do processo de laicização que avançava sobre a população da colônia alemã. Tudo o que fosse diferente do apreço pelo catolicismo oficial, era considerado como “erro”, numa visão maniqueísta de verdade versus erro. A religiosidade local foi entendida como inexistente por não seguir os parâmetros da ortodoxia, foi apontada como anomalia, como desvio a ser corrigido. O que havia levado os colonos a esse distanciamento dos princípios canônicos e conseqüentemente ao indiferentismo e ausência de moral, fora a autonomia resultante do abandono dos imigrantes católicos alemães do Vale do Rio dos Sinos pela Igreja oficial e o seu convívio com os “ímpios”: protestantes e liberais-maçons. Para aquelas “almas perdidas”, o único caminho para a salvação era o oferecido pelo catolicismo.

Ao longo do século XIX torna-se cada vez mais clara a articulação entre o projeto de salvação e o de romanização da Igreja Católica. A partir de 1860, com a chegada de um grande número de jesuítas da Alemanha, dois procedimentos são definidos: a homogeneização religiosa da população e a manutenção da língua alemã, a serem viabilizados através da atuação dos religiosos nas escolas, na imprensa e nas associações religiosas, culturais e assistenciais. Através do trabalho missionário nas comunidades, os jesuítas julgavam poder combater tanto

os protestantes quanto os liberais. Quanto aos últimos, dois fatores reavivaram o debate já vivenciado contra os racionalistas na Alemanha: a presença dos “Brummer” após 1852 e a aprovação da legislação (de 1863) que validava os casamentos realizados por pastores protestantes, tida como prova da influência que os liberais exerciam no Governo. Além de se depararem com a circulação de inúmeros livros “racionalistas” pela Colônia, eram atacados frontalmente pelos “Brummer”.

A pregação dos jesuítas, ao lado da afirmação da Igreja Católica como o único caminho possível para a salvação, apontava como condenáveis as normas que regiam a vida da população colonial e que haviam sido por ela instituídas: a profanação dos domingos com jogos, festas, esportes de caça; a liberalidade do comportamento no dia a dia e nas festas; as relações de parentesco estabelecidas com pessoas de outra religião, seja através de casamentos mistos ou de laços de compadrio. Com o ataque a valores que norteavam as práticas vivenciadas pelos colonos, o discurso dos jesuítas minimizava as certezas de seu cotidiano, na medida em que colocava a salvação na dependência da condenação da realidade que os colonos tinham como certa. E mais: esta mesma realidade era relativizada em termos temporais, uma vez que era apresentada pelo discurso religioso como transitória, como uma etapa apenas, para atingir um futuro eterno.

Schupp foi um dos principais agentes da política jesuítica nas regiões de colonização alemã e sua obra um instrumento de alerta do que poderia ocorrer a quem se distanciasse dos verdadeiros ensinamentos da igreja católica: a “muckerização” do Estado, seja via protestantismo, seja via laicismo. Daí inclusive a possibilidade de se compreender a ênfase que Schupp empresta à atuação do “misterioso”: ao destacar a figura de Klein, um intelectual da Colônia,

que escrevia freqüentemente artigos para revistas locais, como “mentor” da “seita”, Schupp acertava em mais de um alvo simultaneamente -- condenava a “seita” por derivar, a seu ver, do protestantismo e a condenava como obra não apenas de colonos protestantes “incapazes”, mas como obra de um espírito racional...

O livro de Schupp adquire, assim, consistência ideológica no contexto colonial: ao condenar os “Mucker”, jogava não somente contra a alternativa histórica que estes poderiam representar para parcelas da sociedade colonial, mas também contra os demais projetos em luta por hegemonia, muito embora visassem, todos eles, à exceção do dos “Mucker”, à institucionalização e à hierarquização da sociedade colonial -- propostas condizentes com a própria hierarquização social a que chegara a área colonial.

E se protestantes, liberais e católicos disputavam a hegemonia entre os segmentos dominantes da sociedade colonial, é preciso considerar, também, que eles haviam, de outra parte, através da imprensa teuto-brasileira, de ampla circulação nos meios coloniais, ou através da pregação religiosa e atuação nas escolas comunitárias, conseguido alcançar boa parcela da população teuta³⁸. A essa parcela dirigia-se, também, o livro de Schupp: era preciso que a Colônia conhecesse o mal para evitá-lo. Mais do que isso: era preciso que os “Mucker” fossem execrados para que se justificasse, inclusive, a sua eliminação física.

Ou, em outras palavras: a eliminação dos “Mucker” seria o preço a ser pago pela integração da elite colonial ao contexto sócio-político do RS. Daí a

³⁸ Gertz (1991:33) contesta Seyferth (1982), afirmando que ela incorre “no equívoco de pressupor que tudo o que os ideólogos do germanismo diziam era integralmente endossado pela totalidade da população de origem alemã”.

importância da obra de Schupp, ao lado da pregação de um Koseritz, por exemplo: ao mesmo tempo em que desqualificava o movimento dos “Mucker”, justificava a própria eliminação física dos componentes do grupo. Isso era de interesse de todas as facções não-“Mucker” da sociedade colonial, que desejavam, enfim, uma ou outra forma de institucionalização e inserção do “mundo colonial” na sociedade da Província. Schupp apontava para *um* caminho: contra os protestantes, contra os liberais-maçons em torno de Koseritz, apontando a comunidade teuta organizada em torno do poder da igreja católica como o único caminho à sua institucionalização.

O que não lhe retiraria, de outra parte, esta outra possibilidade “transcendente”, já indicada: ao desqualificar o movimento “desviante” e, na visão das camadas ascendentes teuto-rio-grandenses, “anômalo” (e anômico) dos “Mucker”, passaria a se constituir -- ao lado dos liberais e dos protestantes (e com eles, nesse aspecto, comungando) -- num dos instrumentos de afirmação da elite colonial. Daí também tornar-se a obra *Os Muckers*, do Padre Ambrósio Schupp, referência obrigatória na história da colonização alemã no RS.

2 “DEPOIS DE MORTOS, IRMÃOS”

O episódio do Ferrabraz: Os Mucker, de Leopoldo Petry

O livro de Leopoldo Petry, *O episódio do Ferrabraz: os Mucker*, teve sua primeira edição em 1957, pela Casa Editora Rotermund S. A., de São Leopoldo, RS, e a 2ª edição em 1966, pela mesma editora. A obra compõe-se de dois Prólogos e quatro partes: o “Livro Primeiro: comentários” possui quatro capítulos, em que o Autor discute questões polêmicas sobre o movimento dos “Mucker”; o “Livro Segundo: resumo histórico”, com quinze capítulos, apresenta os detalhes da história; o “Livro Terceiro: depoimentos”, com cinco capítulos, apresenta depoimentos, cartas, comentários sobre o movimento; o “Livro Quarto: anexos”, possui 7 capítulos, sendo a maior parte deles notas biográficas sobre pessoas envolvidas no conflito, como Karl von Koseritz; o Coronel Sampaio, comandante das tropas que atacaram o “reduto” dos “Mucker”; o Major Santiago Dantas, que deu continuidade à operação militar.

No “Prólogo da 1ª edição”, o autor relata que, ao se dedicar ao estudo do episódio do Ferrabraz,

“(…) me surgiu a idéia de não mais seguir a orientação dos historiadores que me tinham antecedido no estudo da matéria, os quais encaram o episódio dos “mucker” unicamente como movimento sectário e os excessos, cometidos pelos adeptos de Jacobina Maurer, como inspirados pelo fanatismo religioso, mas estudar os acontecimentos desenrolados no Ferrabraz sob o ponto de vista social, humano e psicológico, como reação de homens dignos e laboriosos revoltados contra as arbitrariedades de órgãos da polícia que tentaram espoliá-los de seus direitos sagrados, garantidos pelas Leis do País.” (p.V).

Para Leopoldo Petry, o movimento inicia com as pregações de Jacobina, mas se transforma em tragédia devido à intervenção das autoridades policiais. Para ele, o que explica o fato de o episódio não ter sido, até então, estudado sob o

ponto de vista que adota, explicitado na citação anterior, é que os que se manifestaram a respeito dele foram escritores provenientes das cidades, que não conheciam e tampouco compreendiam os colonos. Esse não seria o seu caso, filho de colonos que vivera a maior parte de sua vida na região colonial. É como filho de colono que tenta compreender

“(...) a revolta desses homens que compareciam ao Ferrabraz, quando sentiram as graves injustiças, as violências e perseguições contra eles cometidas por autoridades atrabiliárias, prepotentes e inescrupulosas e compreendi também sua resolução extrema de fazerem justiça por suas próprias mãos.” (p.VI).

Daí ser seu objetivo expor uma outra visão sobre o episódio, capaz de se contrapor ao que até então fora dito sobre o movimento. Nesse sentido, começa por afirmar que, tendo passado a sua infância -- logo após o término do movimento -- na casa de seus pais, uma “venda” situada na estrada entre São Leopoldo e Hamburgo Velho, e sendo comum nessas casas comerciais se debaterem os assuntos que diziam respeito à vida dos colonos, chegara a ouvir de pessoas diretamente ligadas ao acontecimento vários relatos que não coincidiam com o que aparecia publicado em jornais e revistas. Em busca desses fatos, alimentado por uma ótica, a seu ver, diferenciada da corriqueira, não pretenderia, ainda assim, negar, com a sua obra, os “crimes” cometidos pelos “Mucker”, mas, isto sim, buscar explicações para eles.

Ainda no “Prólogo a 1ª edição”, Leopoldo Petry agradece, entre outros, a seu amigo Benno Frederico Mentz, “(...) do alto comércio de Pôrto Alegre”, descendente da família Mentz, ou, o que dá no mesmo, da família de Jacobina, a documentação sobre os “Mucker” constante de seu arquivo histórico, colocado à disposição de Petry.

No “Prólogo da 2ª edição”, o autor externa seu agradecimento a todos os leitores, bem como à SAGOL pelo prêmio de “O melhor livro em 1957 sobre a história do Rio Grande do Sul”, a ele conferido, e cuja comissão julgadora fora composta por Érico Veríssimo, Moisés Vellinho, Léo Arruda, Dante de Laytano e Adail Borges Fortes da Silva.

O “Livro primeiro: comentários” é extremamente claro a respeito da postura do Autor sobre o episódio do Ferrabrás. Nele faz extenso levantamento sobre uma série de questões que envolvem o movimento, que classifica como “inverdades”, “boatos”, “generalizações infundadas”, “informações contraditórias”. No capítulo em que apresenta suas fontes de pesquisa, dedica atenção especial à obra do padre Ambrósio Schupp. De início, questiona o estatuto de “estudo histórico” da obra de Schupp, argumentando que foi o próprio padre, para começar, quem “não deu ao seu trabalho o qualificativo de *“História”*, mas sim de *“Narrativa”*”.

A seguir, contrapõe Narrativa e História, afirmando que à primeira é permitido ao autor a fantasia, a liberdade de alterar os acontecimentos, de “comentá-los de acordo com a orientação social, política ou religiosa que segue”, enquanto o historiador “somente poderá relatar os fatos documentados e tirar deles as conclusões que ressaltam à evidência.”

No capítulo intitulado “Considerações gerais”, o Autor procura pelo(s) culpado(s) tanto pela deflagração do movimento, quanto pelo seu desfecho. Seriam os participantes do movimento, colonos ingênuos que consideravam os ataques epiléticos de Jacobina como manifestações sobrenaturais, os culpados? Seriam os culpados os “boateiros”, que corriam ao Ferrabrás para lá aumentarem o que deles se dizia na Colônia, e vice-versa, acirrando, com isso, ainda mais os ânimos? Seria a população local, da Colônia, a culpada, ao não aceitar aquelas

práticas que eram contrárias aos seus preceitos religiosos e sociais? Ou seria, ainda, a intervenção das autoridades policiais, sempre contrárias aos “Mucker”? Ou, talvez, “(...) a marginalidade do colono, que jamais teve dos poderes públicos a assistência que merecia, a falta de instrução, seu profundo espírito religioso e seu arraigado amor à justiça (...)”?

No capítulo terceiro, “Os boatos”, Petry examina algumas versões a respeito do movimento, que eram, conforme ele, voz corrente na Província, caracterizando-se como verdadeiros “boatos” a respeito dos “Mucker”, sem qualquer comprovação histórica. A primeira delas diz respeito às dimensões do episódio: teria ocorrido uma guerra, uma revolta com ramificações por todo o Estado, caracterizando-se os “Mucker” como “braço avançado de potências estrangeiras”? Outro “boato”: Schupp refere que Jacobina, no seu último reduto, teria mandado matar o seu próprio bebê a fim de que este não pudesse delatar a posição do grupo através do choro, o mesmo devendo ocorrer com as demais crianças menores de cinco anos. A respeito, Petry lembra que ninguém saiu com vida do cerco final para comprovar tal afirmativa...

Assim como esses “boatos”, acima referidos, muitos outros teriam sido espalhados pela Colônia. Esse seria o caso das famosas “reuniões” noturnas promovidas por Jacobina, norteadas, no dizer dos seus adversários, por verdadeiras “orgias”. No entendimento de Petry, os partidários do movimento não seriam pessoas depravadas, mas colonos simples e de tão grande religiosidade que chegaram a sacrificar os seus próprios bens e até a vida em nome da fé de que se achavam embuídos. Além disso, diz ele, seria preciso considerar que espalhar esse tipo de boato só podia causar indignação entre os “Mucker”, isto é, “(...)

entre a população ordeira e pacata, que considera os laços de família como instituição sagrada e intangível.” (p.15).

O Autor considera, em consequência, legítima a indignação de Jacobina e seus seguidores frente a tais boatos, lançados com o objetivo de difamar o movimento. A tudo isso, que evidentemente causava temor à população local, acrescentava-se outro “boato” -- o de que estariam os “Mucker” armazenando grandes quantidades de armas e munições a fim de levarem a efeito um grande ataque aos seus inimigos, inclusive porque contavam com um número muito grande de seguidores e a casa fora transformada numa verdadeira “fortaleza”. Petry, através de gravuras da época e do exame da fundação da casa, que restou do incêndio, procura demonstrar que a “fortaleza”, ou “cidadela”, não passava de uma casa comum, igual a outras tantas existentes na região, apesar de ter sido aumentada pelos adeptos.

Petry, além de contradizer os boatos que percorriam a Colônia, preocupasse, igualmente, em precisar o número de colonos envolvidos no movimento. Procura demonstrar, nesse sentido, a partir da relação publicada no jornal *Deutsche Zeitung* de Porto Alegre, de 7 de junho de 1873, que eram 34 as famílias envolvidas. Conforme dados publicados pela imprensa à época do episódio, havia, aproximadamente, cem pessoas na casa dos Maurer quando do ataque das forças militares. Segundo dados do próprio Schupp, não passariam de 38 o número de pessoas mortas nos ataques das forças legais, que, somados ao número de presos, 42, alcançaria um total de 80 pessoas. Mesmo que alguns tenham fugido, o número final ficaria em torno de cem pessoas.

Que o armamento, por sua vez, não era tão grande e muito menos de qualidade, o Autor procura demonstrá-lo através de exemplos como o de que foi

pequeno o número de baixas nas tropas do coronel Genuíno quando este realizou o primeiro ataque à casa dos Maurer. Devido à posição estratégica em que os sitiados se encontravam, se tivessem grande número de armas eficientes, teriam massacrado os soldados. A resistência apresentada pelo grupo de Jacobina deve-se, muito mais do que à presença de um grande número de armas, ao ânimo que os movia e às deficiências das forças militares nos primeiros combates.

O objetivo do seu livro, segundo o Autor, ao discutir todas essas questões, seria o de dar, já o afirmamos, uma outra versão ao conflito dos “Mucker”, diferente daquela que corria na Colônia e diferente da apregoada pelas publicações em torno do movimento, a de Schupp em especial. Nesse sentido, ainda, no capítulo sobre “Os boatos”, Petry trata de rebater as afirmações que saíram em alguns jornais, segundo as quais o movimento dos “Mucker” era algo generalizado na colônia alemã, arrolando ele uma série de argumentos que demonstrariam que a região colonial como um todo teria se posicionado contra o movimento.

No último capítulo da primeira parte, intitulado “A colônia”, o Autor discute, por sua vez, alguns aspectos que considera importantes para a *compreensão* do episódio. O primeiro deles diz respeito à profunda religiosidade dos colonos alemães. Essa característica eles a teriam trazido de sua terra de origem e poderia ser comprovada pela criação das comunidades religiosas, pela construção de seus templos, por suas escolas, quando, nas décadas iniciais da colonização, o atendimento às necessidades espirituais era bastante precário. Os imigrantes eram, na maioria, de culto evangélico e, já em 1826, eram assistidos por dois pastores, um residente em Campo Bom (Dr. Otto Recke) e outro em Hamburgo Velho (pastor Haesbert). Além dos pastores, existiam alguns

pregadores, como Friedrich Boeber, que também era professor, e João Jorge Klein, que atuava em Sapiranga (entre 1858 e 1861). Considerando a inexistência de estradas, o mau estado das que existiam e a amplitude da área que deviam atender, perceber-se-ia, no dizer de Petry, o quanto o atendimento religioso era deficiente. Essas mesmas dificuldades valeriam para os católicos que, além disso, só receberam os primeiros padres jesuítas em 1849, fixando-se um deles em Dois Irmãos e o outro na Linha Hortênsio.

Nesse quadro de carências, não seria de estranhar que a pregação de Jacobina tivesse encontrado ambiente propício a sua propagação. Além disso, a formação do caráter dos colonos teria sido muito influenciada pelo tipo de vida que levavam, ou seja, de muita luta e trabalho árduo, o que os tornaria,

“(...) resolutos e mesmo teimosos e obstinados. Depois de se convencerem de estarem no caminho certo, nada os poderia demover de seguí-lo. Defendiam as causas que abraçavam, com todos os recursos materiais e morais de que podiam lançar mão.” (p.23).

Um segundo fator seria a falta de instrução em quase toda a Colônia. O Governo não dispunha de recursos nem de vontade para criar escolas para os filhos dos imigrantes. Os colonos, no entanto, não desistiram da vontade de educar seus filhos e criaram escolas em quase todos os núcleos coloniais, escolhendo para o trabalho de professor alguém entre eles mesmos, desde que este tivesse um grau razoável de instrução. Mesmo assim, foram muitos os que não a receberam, principalmente os que moravam em lotes mais isolados.

O terceiro aspecto que Petry leva em conta no estudo do episódio é, por um lado, “a mentalidade em geral excessivamente conservadora do colono”, que não aceita facilmente inovações, e, por outro, sua obstinação quando decide seguir novos rumos. Petry acredita que é a essa mentalidade que se deve a ocorrência

dos primeiros atritos entre os partidários e os opositores de Jacobina. Quando começaram a surgir os primeiros indícios de que no Ferrabrás estava surgindo uma nova religião, a reação de muitos colonos foi de descrença, e suas manifestações a respeito desagradaram os seguidores dos Maurer, que passaram a defender de forma obstinada a sua fé.

Um quarto fator seria o “(...) acendrado amor ao direito e à justiça que caracteriza o elemento são da colônia e a revolta que o domina, face a quaisquer atentados a êsses princípios.” (p.24).

A partir daí, Petry pode concluir:

“Êsses quatro fatores (religiosidade, falta de instrução, espírito conservador de um lado, obstinação em seguir novos rumos, por outro lado, e amor à justiça) se reúnem na evolução do caso dos adeptos de Jacobina Maurer: a religiosidade os impeliu a freqüentar as pregações da pseudo-profetisa, sua pouca instrução fêz com que não lhes fôsse possível distinguir o que existia de bom ou de mau, na doutrina ministrada; aparecendo as críticas e os deboches dos adverários conservadores, aí mesmo se obstinaram em continuar o trilho enveredado; quando as autoridades se envolveram em suas práticas religiosas, sem motivos justificados, consideraram essa intromissão como atentatória a seus direitos e revoltaram-se; persistindo as autoridades na intervenção e recorrendo à fôrça, dirigiram-se em última instância ao Imperador; não tendo recebido resposta aos seus reclamos, resolveram fazer justiça por suas próprias mãos e responderam violência com violência.” (p.25).

Na busca de justificação para o movimento, Petry aborda ainda os seus protagonistas. No começo do episódio, destacar-se-iam três personagens:

João Jorge Maurer, nascido em 28 de fevereiro de 1842, na Linha Hortêncio e de profissão marceneiro. Naquela época, no entanto, como os colonos tinham poucos recursos para encomendar móveis, fazendo eles mesmos o que mais necessitavam, o casal Maurer precisava também se dedicar à agricultura. Destacava-se a sua lavoura, entre as demais, por ser bem cuidada, da mesma forma que o jardim que se localizava perto da casa. Esse capricho do casal é visto

por Petry como prova de que o casal não pertencia “à classe de pessoas perversas por natureza”.

João Jorge Maurer ter-se-ia iniciado nas práticas medicinais após ter conhecido um curandeiro de nome Buchorn, com quem aprendera as propriedades de algumas plantas e o uso de certos medicamentos. A partir daí teria começado a atender algumas pessoas. Com o tempo, após ter conseguido curar alguns enfermos, seu nome teria começado a granjear fama, ficando conhecido como *Wunderdoktor*, o “doutor milagre”, no dizer de Petry. A respeito da origem de suas práticas, corria a história de que uma voz lhe haveria sugerido que o fizesse e que largasse os pesados serviços da roça. Nas versões correntes na Colônia, João Jorge Klein encontrar-se-ia por detrás da construção dessa encenação. No entender de Petry, este seria mais um dos boatos espalhados pelos adversários dos Maurer, pois o relevante, na questão das práticas médicas empregadas por Maurer, seria o fato de que se Maurer não alcançasse bons resultados em suas curas, não teria tido a fama que teve, com enfermos vindos não apenas daquela região da Colônia, Sapiranga, mas também de São Leopoldo, Porto Alegre e Pelotas. Algumas circunstâncias ajudavam o sucesso das práticas de Maurer, como o fato de, além dos medicamentos, recomendar que os enfermos passassem alguns dias em sua casa, período durante o qual os fazia repousar e lhes dava uma boa alimentação. Esse tipo de recurso, em geral, dava bons resultados, uma vez que muitos colonos, trabalhando exaustivamente em condições climáticas não favoráveis, ficavam debilitados e muitas vezes adoeciam.

Jacobina Maurer, nascida Mentz: como toda mulher de colono, Jacobina participava de todas as atividades da vida familiar: na roça, no cuidado da casa, dos filhos, no aconselhamento sobre as decisões a serem tomadas e, também,

ajudando o marido no cuidado aos enfermos que o procuravam, dispensando-lhes atenção, ajudando com os medicamentos e falando-lhes sobre passagens da Bíblia.

A profunda religiosidade de Jacobina não seria traço novo na sua família. Seu avô, Johann Liborius Mentz³⁹, juntamente com outras famílias, por discordar das orientações dos líderes da Igreja Evangélica Luterana de Tambach, Alemanha, em 1798 separara-se e transferira-se para a região de Sternberg. Questionados pelos religiosos daquele lugar, alegaram terem sido ameaçados em suas convicções quando foi negada a divindade de Cristo e a Bíblia considerada como contrária à liberdade de ensino. Na nova comunidade que haviam formado, os separatistas praticavam as cerimônias de batismo, casamento e enterro em suas próprias casas, sendo seus filhos proibidos de freqüentar escolas. Apesar de multados por isso e convocados a se reconciliarem com a Igreja, negaram-se a fazê-lo. Quando, em 1816, o sínodo proíbe que utilizem o cemitério evangélico da comunidade, os separatistas compram um terreno para ali enterrar seus mortos: é o “Cemitério dos Separatistas”. Alguns anos depois, a Igreja Evangélica daquela região volta à orientação ortodoxa e os separatistas acabam se reconciliando com sua Igreja entre 1835 a 1839. Menos Libório Mentz. Em 1824 emigrou para o Brasil.

Teria surgido, de outro lado, no Ferrabraz, um pregador chamado Hardes Fleck, a quem Jacobina ouvira em várias ocasiões discursar sobre religião. Embora não tivesse sido alfabetizada, Jacobina conseguira aprender a ler. E fazia

³⁹ Nascido em 1/04/1765 em Tambach/Thuringen, Alemanha, faleceu em Hamburgo Velho, Rio Grande do Sul, em 15/03/1826, tendo chegado ao Brasil em 1824.

a leitura de trechos da Bíblia para os doentes que lá se encontravam, explicando o seu significado.

João Jorge Klein: casado com uma irmã de Jacobina, morava num lote vizinho ao dos Maurer. Nasceu na Alemanha, onde estudou para professor primário e, após ter viajado para a América do Norte, veio para o Brasil. Leopoldo Petry afirma possuir um manuscrito de João Jorge Klein, que lhe teria sido presenteado por um ex-vizinho de Klein, com cerca de 300 páginas, datado de 1839 a primeira parte e a segunda de alguns anos depois. Por esse documento, diz Petry, percebe-se que era um profundo conhecedor da Bíblia. Além disso, era um homem culto e inteligente, qualidades estas que o levaram a ser escolhido pela comunidade para exercer a função de pastor na Picada 48 e em Sapiranga por alguns anos. Indivíduo fechado e de poucas palavras, ao perceber a situação que se gerava no Ferrabrás, vislumbrou a possibilidade de ali criar algo de novo, uma comunidade onde teria o papel principal.

A par de recorrer aos protagonistas do movimento para, através da descrição de suas vidas, justificar as suas ações, Petry invoca, também, a “ingenuidade” dos colonos, quando se refere ao “culto” do Ferrabrás. Nessa época, conforme ele,

“(…) um livro sobre sonambulismo teve vasta circulação em toda a região colonial, no qual os fenômenos sonambulísticos eram apresentados como manifestações de forças sobrenaturais, e dizia que as pessoas atacadas dessa anomalia, nos momentos de ataques que os deixavam inconscientes, se tornavam videntes, descobrindo então moléstias que escapavam ao diagnóstico dos médicos, e receitando tratamento adequado.” (p.49).

Se a palavra impressa tem valor junto a comunidades letradas, entre os que têm pouca instrução, então, adquirem um valor de verdade inquestionável, afirma Petry. E os Maurer, aproveitando-se disso, “mudaram aos poucos de tática”. Em

seus ataques de sonambulismo, as forças sobrenaturais é que comunicavam a Jacobina qual a doença das pessoas e os remédios que deveriam tomar. Assim, a dona de casa se transformava em profetisa e as simples leituras da Bíblia, em culto. E os ataques, agora, já eram programados. O ritual se aprimora: uma caixa de música toca em ocasiões especiais, cânticos precedem a aparição de Jacobina, sua entrada na sala ocorre em passos lentos, Bíblia na mão, olhar absorto. Dirige-se a uma mesa, faz a leitura de algum trecho selecionado (provavelmente por João Jorge Klein), passando, em seguida, à interpretação do mesmo. Nas suas prédicas, o assunto preferido era o fim do mundo, quando descrevia os horrores que recairiam sobre os inimigos da seita e as maravilhas que aguardavam os fiéis. Daí concluir o Autor:

“Os assistentes, quase todos colonos, alguns vindos de rincões e picadas longínquas, ouviam, com profundo respeito, as palavras da pseudo-profetisa, pois consideravam-nas manifestações autênticas da Divindade, e quanto mais misteriosas, confusas e incompreensíveis eram os conceitos emitidos, mais arrebatado e pensativo se mostrava o auditório.” (p.51).

A obra de Petry imprime, pois, pelo que se viu, um tom a princípio extremamente justificatório à ação empreendida pelos “Mucker”. Persegue, passo a passo, uma linha de argumentação a favor dos “Mucker”, forçando, inclusive, por vezes, algumas situações, como a de trazer uma declaração de Koseritz em que este afirma ter conhecido os “Mucker” presos:

“ Tive, nos últimos tempos, oportunidade de visitar repetidas vezes os (mucker - n.d.a.) presos, e conversar com os mesmos, não podendo deixar de confessar que a grande maioria deles, em absoluto, não causa má impressão. Trata-se de elemento como o que se encontra diariamente nas colônias, e, se não se soubesse que pertencem à seita, quase se duvidaria do fato de terem êsses homens, *calmos, ajuizados e resignados* (o grifo é nosso) há poucos anos vivido obcecados num terrível fanatismo’ ”. (p.36-37).

Com a citação de Koseritz, Petry simplesmente desconsidera a atuação do jornalista durante todo o episódio dos “Mucker” -- a de ferrenho inimigo dos participantes do movimento --, utilizando-se da passagem apenas para corroborar a sua própria “tese” sobre a ingenuidade dos colonos “Mucker”. Daí a “impressão”, e o acima referido é apenas um exemplo, do trato algo forçado de algumas passagens do texto de Petry: se servir à justificação do movimento, cabe, inclusive, o recorte de uma passagem de um notório **adversário** dos “Mucker”... Ou, ainda, quando argumenta, à página 41, que os Maurer não eram “pessoas perversas por natureza”, fato comprovável pelo cuidado com que tratavam de seu jardim.

É interessante observar, todavia, que, conquanto adote essa postura, de defesa intransigente dos “Mucker”, utilize expressões como: “exibições de Jacobina”, “Jacobina e seus asseclas”, a “pseudo-profetisa”, “explicações nascidas de um cérebro doentio”. Ou então, que adote, contraditoriamente, poder-se-ia dizer, determinadas afirmações a respeito de algumas personagens do episódio que em nada se diferenciam das afirmações do padre Schupp: “(...) nasceu nele (Klein) o desejo muito natural de aproveitar as circunstâncias aparentemente favoráveis para tentar a sorte, fundar uma comunidade religiosa de que seria o chefe e o casal Maurer seus acólitos.” (p.48); “João Jorge Maurer e Jacobina, aproveitando-se das teorias expostas no aludido livro, mudaram aos poucos de tática.” (p.50); “Deixou de ser a laboriosa dona de casa, a solícita mãe de família, para transformar-se numa médium, numa vidente, numa profetiza, e à medida que crescia o número de visitantes e aumentava sua fama, também se multiplicavam os ataques epiléticos que agora já vinham, ao que parece, por encomenda.” (p.50); “É muito provável que os textos lidos fôssem escolhidos por

João Jorge Klein, versado em história sagrada, e que também êste sugerisse as explicações elucidativas.” (p.50).

Essa “ambigüidade” que perpassa o texto de Petry torna-se exemplar no tratamento dispensado a Jacobina. Antes do “episódio” o Autor a trata como dona de casa responsável, trabalhadora, que desempenha com eficiência os papéis que lhe são conferidos e que são os esperados de qualquer mulher da área colonial. No entanto, essa visão muda quando o movimento adquire visibilidade, passando Jacobina a ser tratada, então, como “pseudo-profetisa”, como “oportunista”, como “farsante”, como “doente”. Ou seja, Petry, antes de ocorrer o movimento, exalta Jacobina enquanto membro de uma comunidade que se caracteriza por determinados valores -- “pacífica”, “laboriosa” --, passando, logo após, a desqualificá-la enquanto liderança do movimento. O Autor parece querer indicar, com isso, que Jacobina, num segundo momento, teria se diferenciado e se afastado do restante da comunidade. Esse afastamento episódico, uma fuga incidental à norma geral, faria com que o “episódio do Ferrabraz” se transformasse apenas num parênteses na história da colonização do vale do rio dos Sinos, não devendo, pois, ser confundido com ela. O que, evidentemente, lança luz sobre o sentido do próprio título da obra de Petry, como, de resto, sobre o sentido geral do seu livro.

O tratamento dado por Petry a Jacobina, passando do elogio da sua normalidade como mulher camponesa ao repúdio à sua posterior liderança do movimento, pode, por sinal, ser um pouco mais esmiuçado. Sabe-se, por exemplo, que em alguns movimentos camponeses europeus o papel das mulheres assumiu destaque pela disponibilidade social, inclusive, destas, como nos ensina

Hobsbawm⁴⁰. Além disso, na constituição da família camponesa alemã tradicional, a mulher detinha um papel de certo relevo, dadas as características do próprio sistema produtivo, centrado na economia de base familiar. Por isso, devido ao fato de ocupar um espaço maior no âmbito das relações de poder familiares do que em outras culturas, a mulher não sofria, na esfera familiar, um processo de exclusão tão acentuado. Ora, os imigrantes, até certo ponto, reproduziram inicialmente o modelo da economia camponesa de origem européia. Jacobina, nesse contexto, poderia, sem ferir a tradição, ascender à condição de líder do movimento sem causar estranhamento. Não é como Petry a vê: ele adota uma visão benigna do papel de Jacobina apenas antes do movimento configurar-se, para, a seguir, desqualificá-la, fazendo-a, e com isso o movimento como um todo, submergir no episódico.

A “ambigüidade” de Petry no tratamento do movimento pode ser percebida, também, em sua abordagem sobre a questão religiosa, fundamental à compreensão do movimento dos colonos do Ferrabrás. Petry indica não só a importância que a religião possuía na região colonial, como entre os próprios participantes do grupo dos “Mucker”, que teriam uma “inata inclinação” aos “ensinamentos religiosos”, além de destacar o fato de Jacobina pertencer a uma família que possuía uma história de profunda religiosidade. No entanto, ao mesmo tempo em que enaltece o espírito de religiosidade dos colonos, inclusive o dos “Mucker”, Petry denomina os seguidores de Jacobina de “sectários” e considera as interpretações de Jacobina como “explicações, talvez fantásticas da Bíblia, nascidas num cérebro doentio”.

⁴⁰ Cf. HOBSBAWN, E.J. *Rebeldes Primitivos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Claro, aqui convém perceber que dentro da tradição religiosa alemã e protestante -- da qual Jacobina era parte integrante -- a livre leitura da Bíblia era um procedimento aceito dentro das normas religiosas, desde que a regulamentação prescrita pela instituição religiosa fosse observada. Esta situação, já o vimos, se alterou profundamente em decorrência da forma como se processou a colonização em São Leopoldo: a quase ausência de padres e pastores formados nos primeiros 25 anos instituiu a prática do pastorado leigo, onde alguém da comunidade era eleito para desempenhar as funções religiosas. Dentro do grupo dos “Mucker” esta prática teve continuidade, com a diferença de que era uma mulher quem desempenhava o papel religioso.⁴¹ A partir de determinado momento, no entanto, as interpretações do texto bíblico por Jacobina começaram a ultrapassar os limites da prescrição, transformando-se as pregações -- aos olhos das igrejas que naquele momento lutavam para mudar as concepções e práticas religiosas dos colonos -- em núcleo de uma nova seita. Sua interpretação da Bíblia não se conformava às prescrições, seu procedimento era desviante da norma, suas cerimônias não eram regulamentadas pela instituição religiosa -- tudo isso a transformava, enfim, diante dos olhos dos “outros”, aqueles integrados à norma dominante e que desejavam que o restante da colônia assumisse o seu projeto, numa transgressora. E é assim que Petry a vê: como uma transgressora. Mais ainda: como uma “farsante”, e os que a seguiam como “fanáticos”. Embora ele relativize a condenação que até então pesava sobre os integrantes do movimento -- somente teriam chegado ao ponto a que chegaram levados pelo

⁴¹ É curioso observar, nesse contexto, que atualmente a IECLB conta com um número significativo de mulheres-pastoras. Seria Jacobina uma precursora das atuais pastoras, com a diferença destas atuarem dentro da instituição hierarquicamente estabelecida, enquanto Jacobina atuava à margem das instituições?

extremo desespero, diante de tantas injustiças contra eles cometidas--, não deixa de identificá-los da mesma maneira que Schupp o fazia...

Essas as “ambigüidades” de Petry, portanto: antes da eclosão do movimento -- enquanto Jacobina e os demais participantes do movimento seguiam a ordem geral das coisas --, Jacobina e os que a circundavam são vistos positivamente, como laboriosos e pacatos membros da comunidade teuta a que pertenciam, ostentando os mesmos valores que esta; com o *episódio do Ferrabraz*, passam a ser vistos como desviantes da norma -- a das elites dominantes da sociedade colonial.

As “ambigüidades” do texto de Petry possuem, nesse sentido, uma lógica⁴² - daí eu utilizar o termo entre aspas: ao mesmo tempo em que defende decididamente os “Mucker”, ele os condena, assumindo, ou ostensivamente, ou nas entrelinhas, o discurso dominante de um padre Schupp, por exemplo. O que não deixa de ser significativo: a adoção, por Petry, de afirmações típicas daqueles que condenavam o movimento, deixam entrever, de um lado, a força que a visão negativa sobre o movimento alcançara na Colônia, a ponto de impregnar o discurso de um autor que, explicitamente, se propunha justamente defender os “Mucker”. Para uma história dos textos sobre o episódio isso não deixa de ter importância: comprova, pelo menos num primeiro olhar, que os projetos dominantes em luta pela hegemonia em fins do século XIX -- o catolicismo, o protestantismo, o racionalismo, que, não obstante as profundas diferenças que ostentavam entre si, se irmanavam, como já vimos, no ataque à alternativa

⁴² O termo “ambigüidade” possui aqui, portanto, um sentido específico: o discurso de Petry, enquanto “salva” os “Mucker”, deixa-se permear por expressões condenatórias ao movimento. Essa aparente contradição, que denominei de “ambígua”, se dissipa, no entanto, em razão da lógica geral de seu texto, que tem em vista os interesses das elites teutas.

histórica representada pelos “Mucker” -- tinham realmente conseguido impor *a sua versão* sobre o episódio dos “Mucker”.

Conforme Vesentini⁴³, esse procedimento seria, inclusive, da natureza dos discursos dominantes enquanto se arvoram em memória histórica: a presença constante da memória do vencedor se apresentaria e impor-se-ia ao presente assim como se impôs aos seus contemporâneos. Como detém o domínio do tempo, essa memória apresentaria o fato histórico como sendo a expressão do geral, o local privilegiado onde o coletivo ter-se-ia efetivado como resultado da obra de todos. Entendendo-se a memória do vencedor como instrumento de dominação, como forma de controle que o poder tem nas mãos e, portanto, como discurso que incide no campo ideológico, caberia ao analista separar o “campo da memória e dos vencedores” do “campo da pluralidade e da luta”, que é o campo do “real”, onde existiram sujeitos políticos concretos, com idéias e práticas divergentes. Sendo este último, porém, o campo dos vencidos, os momentos, sujeitos e propostas divergentes seriam anulados e excluídos pela memória do vencedor, que apresentaria, em conseqüência, os fatos de forma linear, inevitável e desejável. O que, transposto à obra de Petry, significa que o “discurso do vencedor” adquirira tal magnitude na Colônia que se tornara praticamente consensual, infiltrando-se inclusive nas entrelinhas do discurso daqueles que, a princípio, se propunham resgatar positivamente a atuação dos colonos do Ferrabrás.

A incorporação do discurso dominante por parte de Petry, apesar de ele se propor, a princípio, a defesa dos “Mucker” é, por certo, uma das dimensões de *O*

⁴³ Cf. VESENTINI, Carlos A. “A instauração da temporalidade e a (re)fundação na História. In: *Memória e História*. Revista Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 87: 104/121, out-dez 1986.

episódio do Ferrabraz: os Mucker. A infiltração do discurso dominante no discurso que se pretendia, a princípio, contestador das “verdades” daquele discurso, originando aquilo que denominei de as “ambigüidades” do discurso historiográfico do Autor, pode, no entanto, apontar para “algo mais” do que a simples -- e ingênua -- assimilação discursiva. Pode estar indicando, assim pelo menos o entendo, a própria integração da comunidade teuta à sociedade sul-rio-grandense, à época em que o livro foi escrito e recebeu difusão. Por isso mesmo, convém se analise o contexto em que a obra veio a público.

Como afirmei anteriormente, apontar para a “ambigüidade” e para a assimilação do discurso dominante entre a elite colonial como mera “*infiltração discursiva*”, à revelia das intenções do Autor, pode ser apenas uma primeira leitura do texto de Petry. Evidentemente, a presença de traços do discurso dominante nas entrelinhas do livro de Petry pode ser índice da *força* da ideologia dominante elaborada em fins do século XIX, que se faz presente no texto à revelia da própria capacidade de compreensão “racional”, diga-se assim, do Autor. Mas pode, também, ser indício de “um outro lado” que envolve a postura do Autor: Petry, mesmo ostentando explicitamente um discurso de justificação da ação dos “Mucker”, ao apresentar, nas entrelinhas de seu texto, suas *reservas* ao movimento, parece desejar “salvar” os “Mucker” apenas com a intenção de legitimar a inserção da elite teuta na sociedade sul-rio-grandense. Para tanto, era preciso homogeneizar **todos** os teutos sob o signo da sua dedicação ao trabalho, inclusive, e **apesar de tudo**, os próprios “Mucker”.

Isso interessa, obviamente, perseguir. Em outros termos, é preciso indagar como, em 1957, vem a público uma obra que defende, a princípio, e muito embora

as “infiltrações” do discurso dominante, a postura dos “Mucker” e recebe premiação estadual por um júri integrado pela elite sócio-cultural do RS.

Iniciemos o percurso pela edição do livro de Petry, que, já o vimos, foi publicado pela Casa Rotermund, de São Leopoldo. Essa mesma editora já dera a público o artigo de Klein, contraponto à visão de Schupp. Além disso, ela fazia parte de um complexo sócio-cultural de caráter protestante⁴⁴. Isso, evidentemente, pode explicar o empenho na publicação da obra de Petry: o discurso que apresentava os “Mucker”, protestantes em sua maioria, não como componentes de uma seita de “degenerados”, mas de, pelo menos a princípio, como pacatos e ordeiros colonos alemães, interessava ao protestantismo. Nesse sentido, recuperar a imagem dos “Mucker”, construindo deles uma imagem carregada de positividade, significava, em última instância, recuperar a imagem do próprio protestantismo no RS. Petry elabora essa construção, invertendo os pólos em que se aglutinavam as noções do “bem” e do “mal” até então consagrados pela historiografia, como é o caso de um autor como Schupp. Com isso, salva-se a “laboriosa” colônia alemã de ascendência protestante... A publicação de uma obra alimentada por tal perspectiva era, em suma, do ponto de vista da Casa Editora, e do que ela representava, em termos político-religiosos, de extrema oportunidade.

Mas o que dizer da postura do Autor, e da premiação ao seu livro, consagrado por instâncias culturais vinculadas ao segmento politicamente

⁴⁴ Cf. Dreher (1984:89), Rotermund foi um dos “ideólogos” do Protestantismo no RS. É designado pelo Comitê para os Alemães Protestantes no sul do Brasil como pastor de São Leopoldo, função que exerceu de 1874, quando chegou, até 1918. Além disso fundou uma editora, publicou o *Kalender für die Deutschen in Brasilien*, fundou escolas, sendo a fundação do Sinodo Riograndense a sua obra maior. Embora seu propósito primeiro fosse defender os cristãos evangélicos no Brasil, tornou-se o grande defensor do fortalecimento e preservação da germanidade.

hegemônico do Estado do RS? Relembre-se, inclusive, e a propósito, no intuito de demarcar a importância que seria dada ao livro de Petry, que o júri era integrado, entre outros, por uma personalidade do quilate de Moisés Velinho, um dos maiores, senão o maior, defensor e ideólogo da formação tipicamente lusa da sociedade sul-rio-grandense⁴⁵. Que interesse haveria, afinal, em se premiar uma obra que se referia ao mundo imigrante, e, em especial, ao movimento dos “Mucker”, quando, como veremos, fazia pouco se pregava contra a “muckerização” do RS?

Aqui é preciso retomar tanto a história do grupo imigrante, com as suas diferenças e lutas ideológicas internas, como retomar, também, as relações da “comunidade teuto-rio-grandense” com a sociedade abrangente.

De acordo com Martin Dreher (1984:59), até aproximadamente a primeira metade do século XIX, o relativo isolamento em que se encontrava a maior parte da colônia de São Leopoldo quase não permitia contatos com a população brasileira nem tornava o aprendizado do português uma necessidade. Além disso, as pessoas com quem os colonos esporadicamente tinham contato eram os moradores pobres e iletrados da região serrana, com os quais não queriam ser comparados, e os funcionários do governo, dos quais queriam se manter distantes. Diante disso, não havia a necessidade de os imigrantes acentuarem o “ser alemão”.

Seria somente com a diferenciação social interna da Colônia, que comentei no capítulo anterior, e com a conseqüente ascensão de uma elite comercial no seio

⁴⁵ Cf. GUTFREIND, Ieda. “A historiografia sul-rio-grandense e o mito do gaúcho brasileiro”. In: GONZAGA, Sergius e FISCHER, Luís Augusto (Org.). *Nós, os gaúchos*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1992. (1992:148-152) e DACANAL, José H. “A miscigenação que não houve”. In: DACANAL, José H. e GONZAGA, Sergius. *RS: cultura & ideologia*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.

da comunidade imigrante, que se tornaria gradativamente necessário, inclusive pelos contatos comerciais entre a Colônia e a sociedade envolvente, construir uma identidade própria, que desse conta, ao mesmo tempo, do fato de constituir-se a Colônia de alemães e de seus descendentes, e de se encontrarem todos em solo brasileiro. Daí a gradativa construção da ideologia do *Deutschtum*.

A ideologia do *Deutschtum*, como já coloquei anteriormente, quando da análise da obra de Schupp, passa a configurar os horizontes de segmentos da Colônia desde o último quartel do século XIX. Era uma construção ideológica que, ao mesmo tempo em que não abria mão da “germanidade”⁴⁶ dos imigrantes e de seus descendentes, também não prescindia da cidadania “brasileira”. De acordo com essa ideologia étnica, -- que desdobrar-se-ia, como pretendem alguns, em uma ideologia étnica “teuto-brasileira”, expressa no termo “*Deutschbrasilianertum*”⁴⁷ --, existiria uma linha divisória a separar a questão étnica da questão política. Do ponto de vista étnico, os imigrantes e seus descendentes seriam **alemães**; do ponto de vista político, referido à sua cidadania, seriam **brasileiros**. De um lado, como já referi, apelava-se ao “*jus sanguinis*”, no sentido de se **pertencer a uma comunidade étnica**, ou seja, ao **povo alemão**; de outro, apelava-se ao “*jus solis*”, o que permitia se considerassem todos **cidadãos brasileiros**.

A construção dessa ideologia, tentativa de preservação consciente da germanidade teuto-brasileira, foi fomentada pelos interesses da Alemanha, a partir

⁴⁶ Cf. Gertz (1991:32), o termo “germanismo” seria a tradução da palavra alemã “*Deutschtum*”, que significa a ideologia de preservação da cultura alemã.

⁴⁷ Cf. Giralda Seyferth (1994a:110). a expressão *Deutschbrasilianertum* começa a aparecer em algumas publicações ao final do século XIX, para designar o tipo de germanidade específico dos teuto-brasileiros e associado à experiência de colonização, o que os diferenciaria tanto dos cidadãos da Alemanha quanto dos do Brasil.

da formação do Império Alemão⁴⁸: como resultado da intensa propaganda realizada pela Liga Pangermânica que, difundindo a tese do “espaço vital” (*Lebensraum*) e expansionismo imperialista, procurava mobilizar os teuto-brasileiros em função dos interesses do Império Alemão, as idéias da superioridade ariana alcançariam as colônias brasileiras.

A influência do Pangermanismo⁴⁹, aliada à expansão e diferenciação interna da colônia derivada da acumulação comercial, levaria à defesa da germanidade teuto-brasileira, ideologia que conquistaria espaços tanto na imprensa, através de jornais e almanaques em língua alemã, de grande circulação nas áreas coloniais, como da atuação das Igrejas e dos Brummer e das instituições de caráter cultural e esportivo, como as Sociedade de Tiro e de Ginástica. O *Deutschtum* tornar-se-ia, enfim, assunto obrigatório nos meios culturais teutos, destacando-se, sempre, a necessidade de manutenção da língua, dos costumes e das instituições culturais alemãs. Mais do que isso, inclusive: reivindicava-se o direito ao reconhecimento como grupo distinto tanto em relação aos cidadãos da Alemanha como em relação aos brasileiros. Ideologicamente, fundamentava-se essa distinção tanto na experiência histórica da colonização, cujo “progresso” era atribuído à capacidade de trabalho “própria da raça”, à eficiência do colonizador

⁴⁸ Tendo completado sua unificação em 1870, a Alemanha constituía o II Reich, tendo à frente a casa dos Hohenzollerns e a mão de ferro de Bismarck. Como entrou tardiamente para o clube das grandes potências e não pôde adquirir colônias quando da partilha do continente africano, a política bismarckiana direcionou o país para a industrialização e conquista da hegemonia européia. Nesse contexto, assumiu grande importância para a Alemanha as populações emigradas para outros continentes, na medida em que preservar a germanidade significava garantir mercados para a indústria alemã. Este interesse, no entanto, segundo Dreher (1984:44), só se manifestou após a queda de Bismarck, abertamente contrário aos emigrados.

⁴⁹ Dreher chama a atenção para o fato de que se é verdadeiro que muitas comunidades fizeram festas para comemorar as vitórias alemãs, arrecadaram doações para feridos, etc., essa postura de júbilo em relação à unidade alemã, no entanto, não era muito consensual, uma vez que os mais antigos eram originários de Reinos e Estados independentes e muitas vezes rivais, experiência essa que era mais forte do que a idéia de que agora todos eram cidadãos de uma nação unida

alemão -- que possuía como contraponto o caboclo brasileiro, desqualificado em todos os sentidos porque “racialmente inferior” --, como, de outra parte, no pertencimento à cidadania brasileira.

Ao mesmo tempo em que o *Deutschbrasilianertum* ganhava contornos mais definidos, através da gradativa constituição de um **projeto** de integração da Colônia à sociedade abrangente sem a perda da identidade étnica, a elite brasileira, alicerçada em outro projeto histórico-ideológico, passava a demonstrar justamente a sua preocupação com o que qualificava de “**enquistamento racial**”.

A pretendida integração dos imigrantes à sociedade abrangente apresentava, portanto, perspectivas e visões diferenciadas, a depender de quem a propunha. Enquanto os imigrantes e seus descendentes predicavam seu pertencimento à “raça e ao povo alemão”, ao lado de reivindicarem a cidadania brasileira, entre as elites nacionais a visão reinante era outra: ancorada, de uma parte, nas noções de raça vigentes na Europa e, de outra, na realidade local, as elites nacionais defendiam a imigração europeia tendo em vista o “branqueamento da raça”, o que pressupunha a assimilação, ou subsunção, dos imigrantes europeus e de seus descendentes à população local, tendo em vista a construção, num futuro próximo, de uma nacionalidade positiva, não contaminada pela negatividade imposta pelas próprias teorias raciais europeias, que viam nas “raças impuras”, ou no caldeamento entre brancos, negros e indígenas, um fator de estagnação histórica.

A discussão em torno das teorias raciais, implicando diferentes projetos de sociedade e nação, preencheu, na verdade, largo espaço dos horizontes da intelectualidade brasileira ao final do século XIX.. Para tanto, nutria-se ela das teorias raciais europeias. Na Europa, a discussão sobre as raças centrava-se em dois modelos explicativos, que remetiam à origem e conformação das raças: um, o

modelo monogenista, de fundo humanista, afirmava a possibilidade de progresso a todos os grupos humanos; outro, poligenista, afirmava a diferenciação racial e apontava para o fracasso das sociedades miscigenadas⁵⁰.

O desenvolvimento de teorias como a Frenologia e a Antropometria, associando a capacidade humana com o tamanho do cérebro e entendendo o comportamento humano como resultante de leis biológicas e naturais, levaria, de outra parte, a concepção de raça a um tipo de análise que se distanciava cada vez mais dos modelos humanistas. A Biologia fornecia as bases para os grandes modelos de interpretação e as diversidades existentes eram classificadas de acordo com as leis da natureza. Tendo a questão racial como centro de seu enfoque, os adeptos desse modelo de interpretação defendiam a tese de que a diversidade racial resultava, exatamente, do fato de existirem espécies diversas, o que implicava a negação da idéia de que haveria apenas uma única humanidade.

A partir de Darwin o debate entre os dois modelos, um monogenista, outro poligenista, deslocar-se-ia da questão da origem para a questão da evolução. O conceito de raça adquire, então, um significado mais amplo, espalhando-se pelo campo da política, servindo de justificção ao imperialismo europeu. Para os defensores das teorias raciais, a mestiçagem era a comprovação da degeneração que poderia resultar do cruzamento das diversas espécies, uma vez que estas populações herdariam sempre as características mais negativas de cada raça. Já os partidários de uma visão mais humanista procuravam explicar que a história humana possuía um desenvolvimento que deveria ser percorrido pelas diversas organizações sociais, através da ultrapassagem de estágios sucessivos e

⁵⁰ Cf. SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

obrigatórios, sempre em direção à civilização. Era uma visão otimista, que implicava ver a humanidade como única e o progresso como obrigatório, devendo as desigualdades existentes entre os povos serem vistas como algo transitório, modificável pela ação do tempo.

O desdobramento das idéias darwinistas iria resultar tanto no determinismo geográfico como no determinismo racial. Para este, a miscigenação era condenável não apenas por resultar na degeneração das raças “puras”, mas porque implicava a degeneração da própria organização social. Este raciocínio atingiria a sua dimensão política extrema com a noção de *eugenia*, que pregava a submissão ou eliminação das raças “inferiores”, uma vez que se entendia que a capacidade humana era dada pela hereditariedade e que as diferenças entre as espécies humanas eram definitivas. Em consequência, se desaconselhava a miscigenação, cujos resultados seriam inevitavelmente a absorção dos defeitos e não das qualidades de cada grupo, e se sustentava que o progresso só seria atingido pelas raças “puras” e não por toda a humanidade.

Gobineau aprofundaria a questão ao introduzir a noção de “degeneração da raça”. Tal noção afirmava que as “nações mestiças” jamais atingiriam a civilização porque eram o produto resultante da mistura de espécies, caracterizando-se tais sociedades pela instabilidade e pelo desequilíbrio.

No Brasil, conforme Lilia M. Schwarcz⁵¹, a aquisição das idéias raciais européias desaguariam num inevitável dilema: uma vez constatado que a particularidade do Brasil era exatamente a sua composição racial heterogênea, era interessante, de um lado, adotar aqueles modelos europeus que apontassem o

⁵¹ Idem.

progresso e a civilização como inevitáveis para todos os povos; de outro, a intelectualidade não podia deixar de ignorar a condenação que pesava sobre a miscigenação, responsável não apenas pela degeneração do indivíduo como de toda a coletividade. Assim, pensar a viabilidade de uma nação mestiça somente seria possível com a adaptação e arranjos entre os modelos europeus formalmente excludentes: a miscigenação, a princípio fator negativo para o desenvolvimento da nação, podia, uma vez acoplada à idéia da inevitabilidade do progresso, apontar para a redenção futura do país. Para tanto, seria preciso, também, “melhorar a raça”, através do incremento à imigração de populações brancas de origem européia.

Esse projeto nacional, de constituição de uma nação mestiça em vias de branqueamento, não poderia, evidentemente, incorporar o *Deutschtum*, que pregava justamente a não-incorporação racial do imigrante, ou mesmo a sua superioridade racial, como se pode ler, por exemplo, em Koseritz:

“ ‘ É fora de dúvida a decadência da raça latina (...) mas de todos os povos desta raça, a portuguesa é a que tem menos futuro e as mestiçagens que se sucederam com ela aqui não contribuem de modo algum para melhorar a situação (...) Aqui somente pode ajudar o sangue alemão. Somente o elemento germânico poderá prevenir a desestruturação social e política, conforme o reconhece Tobias Barreto. (...) Somente desta forma o elemento germânico poderá cumprir sua missão no sul do Brasil, missão que o destino lhe confiou, por causa da manutenção da influência cultural da germanidade (Germanentum), a fim de salvar esta região fértil da ruína que ameaça a raça latina no mundo inteiro. ’ ”⁵²

A existência de projetos político-raciais diferenciados, somado à expansão do Império Alemão, fato denunciado por potências mundiais como a Inglaterra, a

⁵² Trechos retirados da citação feita por Dickie (1996b:308), do artigo intitulado “Das deutsche Element in der Provinz Rio Grande do Sul” in: Koseritz Deutscher Volkskalender für die Provinz Rio Grande do Sul, de 1879.

França e os Estados Unidos, faria com que, a partir dos inícios do período republicano, se estabelecesse o confronto entre a ideologia étnica teuto-brasileira e a política de nacionalização preconizada pela elite brasileira: a pretensão da elite “nacional” era integrar os teutos à sociedade brasileira, a significar, no limite, a absorção, pelos teutos, das tradições de origem lusa; a política do *Deutschtum* defendia a integração à sociedade brasileira sem a perda daquilo que consideravam a sua peculiaridade e identidade -- a língua, a etnia, a cultura germânicas...

Diante desse quadro e das denúncias da Inglaterra, França e Estados Unidos sobre as “pretensões imperialistas da Alemanha em relação ao Sul do Brasil”, ganharia força, no contexto abrangente do RS e da República brasileira, a idéia do “**Perigo Alemão**”⁵³, tema que iria atravessar a República Velha, e também, como veremos, a Nova, transformando-se em verdadeira “questão nacional”, pois os ideais nacionalistas da elite brasileira não comportavam a aceitação de um modelo de Estado pluriétnico, que contradizia a concepção de “nação” assentada na formação de um Estado nacional homogêneo, via assimilação de todos os imigrantes e de seus descendentes à “nação brasileira”.

A campanha contra o “**Perigo Alemão**” iria perdurar, nesse sentido, e com intensidade variável, até o desfecho da Primeira Guerra Mundial, quando a derrota da Alemanha enfraqueceria tanto o principal argumento daqueles que defendiam a concepção de que “os alemães” do RS abraçariam a idéia da criação de colônias -- no sentido imperialista do termo -- alemãs no sul do Brasil, como a

⁵³ Sugestivamente, título de um livro de René Gertz, publicado em 1991. É importante destacar, de outra parte, como o faz Elly Herkenhoff, em *História da imprensa em Joinville* (Florianópolis: EdUFSC/Fundação Cultural de Joinville, 1998, p. 51), que a guerra Franco-Prussiana, ocorrida em 1870-1871, vencida pela Prússia, teria acirrado os ânimos da elite brasileira, nitidamente francófila, contra os alemães.

daqueles que defendiam o *Deutschtum*, fragilizados pela própria derrota da Alemanha.

Se a questão do nacionalismo pangermanista sai do primeiro plano na década de 1920, em razão da derrota da Alemanha na Primeira Guerra, ela retornaria, no entanto, e com muita força, nos anos 30. Nesse período, como resultante da crise de transição por que passava o sistema capitalista internacional, caracterizada pelo aprofundamento do desnível social, do empobrecimento dos setores médios e pela própria descrença nos governos liberais, ocorreria o surgimento de organizações de extrema esquerda e de direita, como o NSDAP de Hitler na Alemanha, o fascismo mussolinista na Itália, e, no Brasil, a Aliança Nacional Libertadora e a Ação Integralista Brasileira, ao lado do ressurgimento do Partido Comunista.

A adesão das populações de origem imigrante a esses movimentos, em especial ao Integralismo e Nazismo, encontraria na origem étnica dos imigrantes um dos seus fatores explicativos. Em outras palavras, a proximidade entre os imigrantes e seus descendentes e os movimentos integralista e nazista estabelecer-se-ia em razão da preservação da língua, dos costumes e da ideologia étnica vigente nas regiões de colonização. Tratava-se, em suma, de um ressurgimento e releitura do *Deutschtum*, legitimados inclusive pela atuação de setores da igreja católica e protestante, que viam com bons olhos o combate ao comunismo pregado pelos movimentos de direita⁵⁴.

O reavivamento da ideologia teuto-brasileira, do sentimento de germanidade, encontraria um de seus índices na publicação, nos anos 30, de

⁵⁴ Cf. Gertz (1991)

inúmeros trabalhos abordando a questão, como os de Hunsche e Oberacker⁵⁵. Ainda mais: sob o influxo da ascensão do nazismo na Alemanha as entidades defensoras da ideologia étnica teuto-brasileira reúnem-se e fundam, em 1934, em São Leopoldo, uma comissão Pró-25 de Julho -- que passa a permanente a partir de 1936 -- cujo objetivo era festejar a data da chegada dos primeiros imigrantes alemães ao Rio Grande do Sul⁵⁶. A ata de fundação está assinada, conforme Gertz⁵⁷, por representantes do Sínodo Rio-grandense, Sociedades de Ginástica do Rio Grande do Sul, Associação de Professores Católicos, Associação de Professores Evangélicos e pela União Popular, cujo representante era justamente Leopoldo Petry⁵⁸.

Antes da instauração do Estado Novo, o reavivamento da ideologia étnica far-se-ia notar, inclusive, fora dos círculos estritamente de origem imigrante. As festividades comemorativas ao Centenário da Revolução Farroupilha, por exemplo, realizadas em Porto Alegre, em 1935⁵⁹, mostrando como a capital gaúcha se apresentava orgulhosa de sua modernidade, expressa nas suas largas avenidas, no viaduto da avenida Borges de Medeiros, na remodelação do Parque da Redenção etc., serviram à exaltação do “trabalho alemão”: “Esses gaúchos de olhos e cabelos claros eram identificados como artífices do progresso, operosos,

⁵⁵ Cf. Gertz (1991:37). Nos anos 30 surgem os mais bem elaborados trabalhos sobre o germanismo no RS, sendo vários deles apresentados como teses acadêmicas.

⁵⁶ Idem, *ibidem*, p.39

⁵⁷ Idem, *ibidem*, p.39.

⁵⁸ Idem, *ibidem*. À página 38, o autor afirma que a União Popular “(...) é a expressão mais importante de instituição católica ligada ao trabalho com os católicos de origem alemã e de preservação de sua identidade. Esta organização está desde o início sob o controle dos jesuítas e de pessoas ligadas a eles.”

⁵⁹ Cf. PESAVENTO, Sandra. “De como os alemães se tornaram gaúchos pelos caminhos da modernização”. In: MAUSCH, Cláudia e VASCONCELLOS, Naira. *Os alemães no sul do Brasil: cultura, etnicidade e história..* Canoas: Ed. ULBRA, 1994.

arrojados e perseverantes”⁶⁰. É como afirma Sandra Pesavento, em outra passagem:

“À intenção de celebrar a epopéia farroupilha de forma retumbante -- misturar as glórias passadas com o progresso contemporâneo -- se acoplava o discurso do *self-made man*, caro aos capitães da indústria de origem imigrante. Eles recolhiam a saga dos primeiros tempos, de árduos trabalhos, para adaptar-se ao meio estranho, e silenciavam sobre o processo de acumulação que se dera às custas de grande parte dos mesmos imigrantes, produtores diretos que labutavam no lote colonial. O sucesso da burguesia dos anos 30 era atribuído exclusivamente à sua iniciativa, capacidade de poupança e abnegação ao trabalho.”⁶¹

Certamente não por acaso, no ano de 1935 o Relatório do Governo seria acompanhado de um texto de autoria de Leopoldo Petry versando justamente sobre o “trabalho alemão”...⁶²

Se no RS houve, nesse sentido, durante certo tempo, convivência entre a ideologia étnica e o discurso governamental, o confronto entre a questão do nacionalismo teuto-brasileiro e do nacionalismo pregado pela sociedade envolvente ocorreria em toda a sua intensidade com a deflagração da Campanha de Nacionalização, por Vargas, após a instauração do Estado Novo, em 1937. O objetivo da campanha era colocar em prática uma “assimilação compulsória” dos imigrantes e seus descendentes, tendo em vista a receptividade dos mesmos ao fascismo italiano e ao nazismo alemão⁶³. A Campanha dirigia-se em especial às comunidades de imigrantes alemães e seus descendentes. Era ali, afinal, que se identificava a importância dada à nacionalidade alemã; a existência de escolas que

⁶⁰ Idem, *ibidem*, p.206.

⁶¹ Idem, *ibidem*, p.206.

⁶² Idem, *ibidem*, 206. Esta informação consta em nota de rodapé.

⁶³ Cf. Seyferth (1982:175).

ensinavam em alemão; o uso cotidiano da língua; as associações e sociedades que preservavam e difundiam a cultura alemã; uma imprensa em língua alemã que fazia circular 10 jornais diários e 40 periódicos nos três estados do sul; a aparente homogeneidade étnica dessas comunidades; os componentes racistas do *Deutschtum*, considerado como uma ideologia que feria a unidade nacional e, portanto, ameaça à segurança da nação...

Um dos caminhos encontrados para a difusão da nova orientação governamental foi a ampla divulgação de impressos. Gertz relata vários exemplos⁶⁴: durante a 2ª Guerra foi publicado pelo jornalista Hugo Hernandez Artucio o livro *A organização secreta nazista na América do Sul*, em que relata a existência de um documento denominado “A Alemanha e o mundo”, no qual os estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul aparecem como colônias de uma Alemanha Sul-Americana; outro livro, *Diálogos com Hitler*, de Hermann Rauschning, ex-prefeito de Danzig e rompido com o nazismo, narra que Hitler teria pretensões de conquistar o Sul do Brasil...

Assim como a imprensa internacional, também a brasileira, principalmente após 1942, com a entrada do Brasil na guerra, denunciava a infiltração nazista nas colônias do Sul. É nesse período, ainda conforme Gertz, que dois livros tiveram grande repercussão: *A 5ª coluna no Brasil*, de Aurélio da Silva Py, à época Chefe de Polícia do RS, e *Denúncia: o nazismo nas escolas do Rio Grande do Sul*, de J.P.Coelho de Souza, então Secretário de Educação do Estado.

Além dessas publicações de maior fôlego, e de êxito junto ao público, teriam circulado muitas outras. Uma delas, importante para o que nos interessa

⁶⁴ Cf. Gertz (1991:48).

especificamente, é o livro do jornalista Evaldo de Alarcon, de 1942, com o título *E o sangue brasileiro correrá...* A publicação, a certa altura, afirma:

“A Guerra dos Muckers, todavia, estava predestinada a servir de exemplo, para o futuro, do espírito de fanatismo de que é dotado o alemão: aparecendo um chefe, qualquer destino serve. (...) Consultai os depósitos bancários: a riqueza está enfaixada nas mãos de alemães e teutos-brasileiros, destes mesmos teutos que assim se consideram até a quinta geração, porque ‘sentem o sangue gritar’.”⁶⁵

O texto não deixa dúvidas: aponta claramente -- e o emprego da expressão tornar-se-ia freqüente no RS -- para o perigo da “muckerização” do Estado, sob o influxo do nazismo/integralismo.

A Campanha de Nacionalização não se nutriu apenas de publicações. Atingiu setores fundamentais de pregação do *Deutschtum*: em 1937, o Secretário de Educação J.P. Coelho de Souza lança um programa de criação de escolas na zona colonial e anuncia o fechamento dos estabelecimentos que ensinavam em alemão. Isso representou um severo choque para as comunidades, na medida em que a intervenção quebrava o esquema básico lar-escola-igreja, peças fundamentais na manutenção do *Deutschtum*.

O passo seguinte aprofundou o processo de nacionalização ao colocar em cena novos agentes: o exército e a polícia. A ação repressiva, violenta, instalou verdadeiro clima de terror nas comunidades. Foi proibido falar alemão em locais públicos, inclusive nas igrejas; foram proibidas todas as publicações e transmissões de rádio em idioma alemão; clubes, escolas e fábricas foram obrigadas a fixar retratos do Presidente e do Duque de Caxias...

⁶⁵ Idem, *ibidem*, p.48.

A entrada do Brasil no conflito em 1942 intensificou ainda mais as medidas repressivas e os atos de violência, como a censura a toda a correspondência que ia e vinha da Alemanha, a requisição de aparelhos de rádio e carros pertencentes a alemães e teuto-brasileiros, o estímulo a denúncias a partir das quais qualquer pessoa podia ser presa por falar alemão. A situação chegou ao ponto de nomes de ruas serem trocados. Ocorreu até mesmo a sugestão de se apagarem as inscrições em alemão nas lápides dos túmulos⁶⁶. Em Porto Alegre, lojas e fábricas pertencentes a alemães foram saqueadas e depredadas. E não era por menos. As próprias autoridades “(...) julgavam que a população estava contaminada com o vírus do fanatismo político e étnico e à beira de uma convulsão que transformaria a metade norte do território gaúcho em um grande reduto MUCKER (...).”⁶⁷

Desde o final do século XIX questionava-se, portanto, o “enquistamento” das comunidades teuto-brasileiras, alertando-se para um provável “perigo alemão”. Da mesma forma, a Campanha de Nacionalização empreendida pelo governo Vargas, nos anos quarenta, com a repressão à existência de uma eventual “quinta coluna”, e o alerta para o perigo de uma “muckerização” de todo o Estado, aponta para a segregação das colônias no âmbito das políticas regional e nacional.

⁶⁶ Cf. Seyferth (1982:186). A esse respeito, é preciso conferir também o trabalho da Professora Regiane M. Martins “O nacionalismo em Taquara 1942-45”, 1977 (mimeo), apresentado posteriormente no IV Simpósio de História e Colonização Alemã no Rio Grande do Sul, 1980, em São Leopoldo. Segundo ela, em 1942 ocorreu em Taquara um movimento liderado pela professora Pascoalina Fraedrich, então secretária da Liga de Defesa Nacional, que solicitou ao Secretário de Educação Coelho de Souza a troca do nome do patrono do grupo escolar Rodolfo von Ihering pelo nome de Visconde de Cairu. O nome escolhido para a escola pública mais importante do município fora uma homenagem ao grande naturalista nascido naquela cidade, tendo sido o decreto assinado pelo Interventor Federal Oswaldo Cordeiro de Farias e pelo Secretário de Educação J.P. Coelho de Souza em 29/8/1941. Tendo sido o pedido indeferido, e as professoras criticadas por sua atitude, a reação veio através da retirada de uma placa com inscrições em latim da fachada da escola, por julgarem ser em língua alemã...

⁶⁷ Cf. Gertz (1991:63-64).

O fim da Segunda Guerra tornaria, no entanto, essas relações menos tensas. Com o desfecho da guerra e a redemocratização do país, a região colonial tornaria, na verdade, plenamente visível a importância econômica, social e política que atingira. Sua importância política se expressaria não somente como colégio eleitoral de peso, mas também pela ocupação, por seus representantes, de todos os níveis da estrutura política gaúcha. No que respeita à participação política dos descendentes de imigrantes, Jean Roche⁶⁸, ao analisar as eleições para a Assembléia Legislativa no ano de 1947, aponta para o fato de serem as zonas agrícolas -- as antigas colônias alemãs e italianas e as novas colônias de preponderância alemã e italiana -- a principal força eleitoral do Estado. Também Sandra Pesavento destaca a força política que a área colonial atingira nos anos cinquenta: nas eleições de 1954 para a Assembléia Legislativa, a região colonial elegeu o maior número de deputados, numa demonstração do espaço que os descendentes dos imigrantes haviam atingido no novo sistema de hegemonia que se estabelecera. Nas palavras da Autora:

“Independentemente do partido, os representantes da área imigrante -- setores representativos economicamente ou pela sua cultura, profissionais liberais ou burocratas com serviços prestados ao governo -- consagraram definitivamente a sua posição relevante num novo sistema de hegemonia que se impôs ao longo da democracia populista. Sem que as classes agrárias tradicionais perdessem a sua voz ativa ou fossem afastadas do poder, os novos setores emergentes de descendência imigrante consolidaram a supremacia da sociedade urbano-industrial e de acumulação de capitais, sobre uma pecuária estagnada. Ascendendo a cargos, não vão tais elementos responder apenas pela sua área eleitoral de influência, mas por toda uma nova ordem, que se impõe paulatinamente, sem que a pecuária ceda seu lugar de todo. Não se diria exatamente que são os novos “donos do poder”, mas indiscutivelmente são elementos extremamente significativos no jogo político, revelando uma nova composição de forças no Rio Grande.”⁶⁹

⁶⁸ Cf. Roche (1969).

⁶⁹ Cf. Pesavento (1980a:193).

É justamente nesse contexto amplo, que passa pela ideologia do *Deutschtum* e pela Campanha de Nacionalização, e se detém na ascensão de grupos teutos na sociedade sul-rio-grandense, após a Segunda Guerra, que convém se enquadre o livro de Leopoldo Petry -- tanto no que diz respeito à sua envergadura ideológica como à sua aceitação pela sociedade sul-rio-grandense.

Petry fora um atuante defensor do *Deutschtum*, integrando a Unidade Popular nos anos trinta. Fora também, como vimos, um divulgador da ideologia do “trabalho alemão”. Vivenciara, após 1937, e, principalmente, após 1942, a Campanha da Nacionalização. Finda a guerra, era chegado o momento de “apaziguar” e integrar a Colônia à sociedade sul-rio-grandense, ainda mais quando, como já referimos acima, significativos segmentos de descendentes de imigrantes alcançavam projeção sócio-econômica e política para fora dos limites estritos da região colonial. A Campanha de Nacionalização deveria, nesse sentido, passar a fazer parte de um passado calado, silêncio por que optaria a própria elite de origem teuta em troca de participação político-social no RS ⁷⁰.

Dito de outra forma: nos anos cinquenta uma burguesia etnicamente definida como de descendentes de imigrantes firmara-se no contexto regional; da parte da “inteligência” de origem teuta, “orgânica”, era “necessário”, digamos, recuperar, em conseqüência, a história dos imigrantes, não no sentido de sua possível “anomia” no contexto local, mas no de sua integração à sociedade sul-rio-grandense... Daí Leopoldo Petry transformar os “Mucker” em dignos representantes da “ideologia do trabalho”, “laboriosos alemães” que, num *episódio* até certo ponto justificável, insurgiram-se contra o que consideravam uma injustiça.

Isso é preciso ressaltar: afirmar a “ideologia do trabalho imigrante” era tarefa que Petry já se propunha nos anos 30, o vimos; havia, no entanto, uma “nódoa” a “manchar” essa história, extremamente utilizada no período da campanha de nacionalização -- o episódio dos “Mucker”. Petry empenhar-se-ia em, ao lado de silenciar sobre a campanha de nacionalização, recobrir o episódio dos “Mucker” de “dignidade”, enfatizando o “espírito laborioso” que recobria *inclusive* a comunidade “Mucker”. No que seria acompanhado pela elite “lusobrasileira”, através da concessão do prêmio...

Isso, de outra parte, não deixa de ser relevante: são representantes das elites tradicionais do RS que outorgam o prêmio a Petry, indicação óbvia de que se consagrava um pacto entre a elite tradicional, oriunda da região da Campanha e das charqueadas, e a elite de origem teuta. O pacto provinha, com certeza, do poder adquirido pela burguesia de origem imigrante no contexto local.

O pacto adquiria importância também no que diz respeito à inserção do RS no âmbito do poder nacional. Na década de vinte, o Estado de São Paulo, através da acumulação de capital possibilitada pela produção cafeeira, experimentara acentuada expansão industrial, via substituição de importações. A partir de trinta, com a ascensão de novos grupos ao poder, implanta-se no país o projeto de construção de uma sociedade urbano-industrial, para fazer face, inclusive, às periódicas crises enfrentadas pelo setor primário. Implanta-se, a partir de então, uma indústria de base, cujo símbolo seria Volta Redonda, e amplia-se o processo de industrialização de São Paulo. Politicamente, esse projeto sustentava-se no pacto entre o Estado como empreendedor, a burguesia ascendente e o proletariado

⁷⁰ Cf. Dreher (1994).

nascente, dando origem ao que se convencionou denominar de nacional-desenvolvimentismo.

A concentração industrial no Sudeste alijava as elites periféricas do processo industrial, enfraquecendo-se, com isso, o seu poder político, não obstante um estado como o RS estar representado junto ao Governo central através de políticos como Vargas, Oswaldo Aranha e Lindolfo Collor. O projeto “modernizante” do poder central atingia, ainda assim, o RS apenas periféricamente, com a indução da modernização do setor primário. Tanto, que até os anos 50, o setor dinâmico da economia gaúcha situava-se, ainda, no setor primário, com a produção e exportação de charque, couros e fumo para os demais estados. A indústria regional, por sua vez, com origem na acumulação comercial da área colonial, atendia, enquanto isso, a demanda do mercado local naqueles espaços não cobertos pelas importações, e se alicerçava na transformação de produtos da produção primária do RS. A partir da década de 1920, com a expansão industrial do Estado de São Paulo, os produtos paulistas atingiriam inclusive o mercado do RS, precisando a indústria gaúcha reagir defensivamente através da especialização de alguns setores.

Outro momento de ajuste da indústria local ocorreria a partir da década de 50, com a oligopolização da indústria em nível nacional, tendo como carro-chefe São Paulo: a expansão dos meios de comunicação e de transportes provocam o fim do relativo isolamento e a conseqüente abertura do mercado regional à produção paulista. A indústria rio-grandense vê-se, então, diante de um dilema: ou torna-se nacional e, logo após, internacional, ou admite a sua falência. Diante dessa exigência de reorientação, muitas empresas irão à falência, ao passo que outras conseguiram se adaptar às novas exigências do mercado. A própria

estrutura da indústria se modifica, tanto em nível nacional como regional: diminui a importância dos ramos industriais que utilizavam matérias-primas locais -- dependentes, portanto, do setor primário -- e crescem aqueles ligados à mecânica, transportes, metalurgia e materiais elétricos. É nesse setor, justamente, que iria atuar a burguesia de origem imigrante, que se alia à elite de extração tradicional para fazer frente à expansão paulista, viabilizando-se, assim, o pacto pós-guerra entre a elite sul-rio-grandense de extração agrária e a elite sul-rio-grandense de extração colonial⁷¹...

Nesse contexto, urgia “limpar” a história da imigração de eventuais “nódoas”. Repete-se, então, com os “Mucker”, embora em outros termos, o que já ocorrera com os “jagunços” de Canudos e Antônio Conselheiro: “Uma vez mortos, passam a ser irmãos.”⁷²

Não seria necessário explicitar tal afirmação, não fosse o caso de que a eliminação física dos “Mucker”, ainda em 1874, já fora o preço que a elite teuta pagara por sua integração à sociedade sul-rio-grandense. Passados os tempos, era chegada a hora de um novo pacto, que envolvia tanto o silêncio sobre a Campanha de Nacionalização como o apagamento do que poderia representar um “perigo” à integração: a história dos “Mucker”. Daí o texto de Petry, defendendo os “Mucker” não tanto por eles próprios, tributo a sua memória, mas em razão do pacto e da integração das elites teutas à sociedade sul-rio-grandense.

⁷¹ Lagemann, (1980), Pesavento (1984) e FONSECA, Pedro Cezar Dutra, em “Os gaúchos e a perspectiva nacional: das fazendas ao Catete”. In: GONZAGA, Sergius e FISCHER, Luís Augusto. Op.cit.

⁷² Cf. CHAUI, Marilena de S. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 1993, p.118, citando Walnice Nogueira Galvão a propósito da absorção dos “jagunços” à nacionalidade, levada a efeito pela intelectualidade brasileira.

Lido assim, não espanta, inclusive, aquela aparente “ambigüidade” que apontávamos anteriormente, o da interferência do discurso dominante, avesso aos “Mucker”, na obra de Petry: mais do que a defesa dos “Mucker”, estava em jogo, com a escrita do livro, a defesa da ideologia do trabalho alemão, caminho de inserção no contexto das elites do RS. Nesse sentido, as “interferências” do discurso dominante, muito mais do que contradições, são índices do lugar que Petry ocupa como ideólogo da classe dominante de origem teuta no âmbito da classe dominante do RS...

Mas, em tudo isso, há ainda um outro aparente paradoxo: a União Popular, integrada por Petry, possuía profundas ligações com os jesuítas no RS, dedicando-se ao trabalho com as comunidades **católicas** teutas e com a preservação de sua identidade⁷³. Por que Petry iria investir justamente contra um autor jesuíta -- o padre Schupp -- para construir a dignificação dos “Mucker”, fazendo, com isso, pelo menos aparentemente, o jogo do protestantismo? Ora, novamente o aparente paradoxo se desmancha no ar ao se considerar que os tempos de escrita dos dois textos, o de Schupp e o de Petry, são completamente diferentes: não se trata mais, como ao tempo de Schupp, da luta pela institucionalização religiosa e pela preservação do catolicismo entre os teutos, mas, sim, de “salvar” a história do imigrante como um todo para colocá-la no panteão das glórias da história sulina, lado a lado com as “epopéias” patrocinadas pelo latifúndio sul-rio-grandense... A intenção do pacto, como afirmava, é, nesse sentido, soberana: de um lado, Petry e a sua defesa do trabalho alemão; de outro, os porta-vozes da elite sul-rio-grandense, a concederem, através

⁷³ Cf. Gertz (1991:38).

da premiação da obra, a devida chancela à intenção implícita do *O episódio do Ferrabraz -- Os Mucker...*

3 A SALVAÇÃO DA PÁTRIA

A nova face dos Muckers, de Moacyr Domingues

A nova face dos muckers, de Moacyr Domingues, foi publicado em 1977 pela Editora Rotermund S. A., de São Leopoldo, Rio Grande do Sul, como resultado do trabalho que o Autor apresentou por ocasião do “Concurso de Monografias do Sesquicentenário da Colonização Alemã no RS”, em que foi classificado em 3º lugar.

A “Apresentação” da obra coube ao Professor Telmo Lauro Müller, por muitos anos diretor do Museu Histórico Visconde de São Leopoldo, o museu da imigração e colonização alemã em São Leopoldo. Descendente de imigrantes, tendo passado sua infância em Lomba Grande, localizada no Vale do Rio dos Sinos, desde cedo ouvira Müller, assim ele o afirma, histórias sobre os “Mucker”, contadas pelos mais velhos: “eles eram terríveis!

O Professor Telmo Müller refere-se à obra de Moacyr Domingues como “aquela que faltava” sobre o movimento dos “Mucker”. E justifica: os dois “clássicos” sobre o assunto tinham a comprometê-los o fato de serem escritos por pessoas por demais envolvidas com a questão. De um lado, o *Die Mucker*, do padre jesuíta Ambrósio Schupp que, analisando o episódio do ponto de vista de um religioso católico, imprime-lhe o cunho de uma seita de fanáticos levada a cabo por protestantes; de outro, o *Episódio do Ferrabraz*, de Leopoldo Petry, que procura, por laços afetivos, justificar o que lá ocorreu. Já a obra de Moacyr Domingues teria a vantagem de ver os acontecimentos “de longe”, o que lhe permitiria uma objetividade que só o distanciamento proporciona. Por isso, pode dele afirmar: “nem ao mar, nem tanto à terra”.

Após a Apresentação, segue um “Ao Leitor”, em que Domingues, considerando que as causas reais do conflito dos “Mucker” ainda permaneceriam envoltas em mistério, propõe-se contribuir para o seu

esclarecimento. Segundo ele, seria opinião corrente que o governo provincial teria agido de maneira muito violenta e injustificada, exterminando um pequeno grupo de colonos; que este episódio deporia contra a presença germânica no Estado, e que o governo da época fora acusado de responsável pela falta de condições sociais que teriam dado origem ao movimento. Essas assertivas, Domingues pretende investigá-las.

Declara que foi quando esteve na Direção do Arquivo Histórico do Estado que passou a dar maior importância ao tema e, tendo ali encontrado documentos inéditos contemporâneos aos fatos, bem como verificado que os dois trabalhos mais conhecidos eram “incompletos ou pouco verossímeis”, tomou a decisão de iniciar pesquisa sobre o assunto.

Acredita que

“(…) a criatura humana é essencialmente uma só, em qualquer meridiano, e que, sob a influência de condições mesológicas, sociais e culturais idênticas, acabará dentro de mais ou menos tempo, por ter comportamento semelhante, qualquer que seja o grupo étnico a que pertença;” (p.9).

Entende que o que aconteceu com os alemães poderia ter acontecido com agrupamento de qualquer “outra raça”, uma vez que os teuto-brasileiros “(…) no passado, como no presente, não são superiores nem inferiores aos demais patrícios nossos de ascendência européia, africana ou asiática.” (p.10)

O livro divide-se em seis partes, cada uma contendo vários tópicos. Na “Parte I: O cenário e os protagonistas”, com 18 tópicos, o Autor discute, em primeiro lugar, as questões sobre o ensino e a assistência religiosa na Colônia, estabelecendo um contraponto às teses de Leopoldo Petry sobre esses temas. Depois da descrição da região e da localização das diversas picadas, nelas

situando as famílias e personagens que tomaram parte no movimento, apresenta as famílias de Jacobina Mentz e de João Jorge Maurer, bem como as biografias de cada um. Além dos dois personagens centrais, trata da figura bastante polêmica dentro dos acontecimentos que fazem parte da história dos “Mucker”, João Jorge Klein; coloca, também, como um dos protagonistas principais, mas em menor destaque, o Delegado de São Leopoldo, Lúcio Schreiner.

A “Parte II: o bloqueio dos muckers”, com 22 itens, narra o começo das atividades do casal Maurer, os diversos fatores que causariam a lenta transformação daquelas atividades em um movimento de grandes proporções. Mostra o desenrolar do processo, em que as ações e idéias de cada um dos lados em disputa causariam modificações no outro, e de como tomam forma os dois principais grupos de oponentes. O enfoque desta parte detém-se na maneira como se construiu e foi sendo construído o movimento religioso dos “Mucker”.

Na “Parte III: o impasse”, com 33 tópicos, o Autor mostra as ações e reações da Colônia frente ao que se passava no Ferrabrás; o início das intervenções das autoridades policiais locais; as primeiras manifestações da imprensa local e da Província sobre as atividades dos “Mucker” e a intensificação dessas pressões, que acabaram levando à prisão de João Jorge e Jacobina.

A “Parte IV: a escalada do ódio”, vem em 30 tópicos. Neles, Domingues trata da intensificação das ações de hostilidade da Colônia contra o movimento, do início das reações violentas dos “Mucker” contra os seus adversários, das repercussões do movimento na imprensa da Província e dos procedimentos das autoridades locais e provinciais.

Na “Parte V: a desforra”, com 19 tópicos, Domingues acompanha o período de maior violência do episódio: os assassinatos cometidos por ambos os lados em disputa, a intervenção militar no Ferrabrás e o primeiro combate, seguido da prisão de vários “Mucker”.

A “Parte VI: Jerusalém em chamas”, em 24 tópicos, continua a narrativa da ação das forças militares contra os “Mucker”, até o extermínio do grupo. Detém-se, também, no destino dos prisioneiros e fugitivos. Por último, aduz, nesse mesmo tópico, as suas “Palavras finais”, em que tece uma série de considerações em torno do movimento, voltando à discussão dos temas controversos a respeito dos “Mucker”, como já o fizera na “Parte I”.

A parte final do livro apresenta, ainda, um “Apêndice”. Nele, encontram-se a *História do ano de 1874*, citado no texto de Domingues como os “Apontamentos de Miguel Noé”, baseados nas memórias do pai de Noe e nas suas próprias; o *Manuscrito de Emílio Julien*, sem título e data, que se encontra no arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, e que contém, entre outras considerações mais gerais sobre a colonização alemã no RS, uma versão do episódio dos “Mucker” -- Domingues julga tratar-se do Tenente-Coronel Engenheiro Henrique Emílio Julien, professor da Escola Preparatória de Porto Alegre; o “*Diário*” do pastor Henrique W. Hunsche, extrato do texto original compilado pelo neto de Hunsche e cedido ao Autor. Seguem-se, ao “*Diário*”, as genealogias das famílias Maurer, Fuchs, Sehn e Luppá. Após citar as fontes utilizadas em seu trabalho, Domingues apresenta, ainda, uma relação dos proprietários dos lotes da Picada do Ferrabrás, no ano de 1870.

É na “Parte I: O meio e os personagens”, que Moacyr Domingues passa a travar debate com Leopoldo Petry. O primeiro item em que contesta o autor de *O*

episódio do Ferrabraz remete à afirmação de Petry de que as autoridades governamentais não só não estavam interessadas na educação da população do interior como chegaram a causar empecilhos ao funcionamento das escolas criadas pelos imigrantes. Para Domingues, o governo provincial não encarava a questão dessa maneira. Afirma que, se no século XX o ensino é fundamental para o desenvolvimento humano “e mesmo a mulher não escapa a esse imperativo”, há cem anos tudo era diferente, porque eram muito pequenas as necessidades materiais, sendo possível, com pouca coisa, dar conforto à família; raras seriam as mulheres alfabetizadas mesmo nos núcleos urbanos, uma vez que seu papel era restrito às atividades domésticas, não tendo elas a menor atuação na vida pública. Inclusive na Europa, à época, não deveria ser muito diferente do que se passava na Colônia, diz Domingues, e se atualmente aquelas deficiências não são admitidas, naquele momento o eram, sendo elas de “ordem geral”.

A seguir, apresenta dados referentes ao número de escolas e de alunos em escolas públicas e particulares na região colonial. Em 1846, segundo ele, existiam duas escolas públicas em São Leopoldo, com 32 alunos, enquanto havia 11 escolas particulares em toda a área colonial, com 493 alunos; em 1851, na cidade de São Leopoldo, 72 alunos freqüentavam escolas públicas, enquanto 101 encontravam-se em escolas particulares; em 1858, existiriam 9 escolas públicas e 34 particulares. Esses dados, conforme Domingues, comprovariam que o governo provincial não era indiferente à educação, residindo o problema maior no fato dos colonos se mostrarem resistentes em mandar seus filhos a escolas onde se aprendia o português.

Domingues contesta Petry também quando este afirma que um dos fatores que teria contribuído para o desenrolar da questão “Maurer” seria a deficiência do

ensino religioso na colônia alemã, que não teria encontrado condições de expandir-se devido ao estado de abandono em que se encontrava a região colonial, tanto em termos materiais como espirituais. Segundo Domingues, “Subentende-se que a responsabilidade desse suposto abandono espiritual cabia também ao governo provincial.” (p.18). Domingues discorda dessa versão. Argumenta que, sendo o catolicismo a religião oficial do Império e pertencendo os imigrantes, majoritariamente, à igreja evangélica protestante,

“Solucionou-o o governo de maneira acertada: demonstrando realismo e compreensão e vencendo, quiçá, a compreensível reação do clero católico, admitiu a liberdade de culto e chegou a contratar o pastor evangélico João Jorge Ehlers para assistir aos protestantes da novel colônia de São Leopoldo, ao passo que designava o Pe. Antônio Nunes da Silva para vigário católico da freguesia.” (p.18).

No entanto, devido à lei orçamentária de 1831, que impedia qualquer despesa com a imigração, foi cortado o pagamento do pastor evangélico, mantendo-se, porém, a liberdade de culto: “Sejamos mais precisos: tolerava-se a religião evangélica, mas proibia-se que seus templos ostentassem em seu topo a cruz dos cristãos e tivessem aparência exterior de igrejas (...).” (p.18).

Domingues diz mais: segundo o relatório do Dr. Hillebrand, dirigido ao presidente da Província em 1854, até aquela época não teria havido qualquer conflito entre católicos e protestantes, sendo, inclusive, freqüentes os casamentos de pessoas pertencentes a cultos distintos. A chegada dos padres jesuítas à Colônia -- “por sinal quase todos alemães” --, teria causado, nesse aspecto, alguns transtornos, pelo fato de não concordarem com os casamentos mistos e de não aceitarem batizar as crianças quando os padrinhos não fossem, ambos,

católicos, chegando mesmo alguns “observadores apressados” a sugerir que de tal intolerância teria nascido a “seita”:

“(…) todavia, tal hipótese ou impressão não resiste a uma análise mais profunda, que adiante faremos, e que demonstrará de maneira definitiva que o muckerismo nasceu dentro do protestantismo.” (p.19).

Quanto a essas divergências, o governo provincial sempre teria procurado, inclusive, manter-se à distância, prestando, no entanto, assistência às duas igrejas:

“E devemos concordar em que, num país em que o catolicismo até então predominara sem o menor contraste, o governo dava uma notável prova de independência e tolerância cujos benéficos resultados ainda hoje se fazem sentir.” (p.20).

Continuando sua argumentação em torno da questão religiosa, considerada, a seu ver, como um dos componentes fundamentais no episódio dos “Mucker” -- com o que descarta, também, a eventual responsabilidade das autoridades provinciais no episódio -- Domingues lembra que o protestantismo era muito mais sujeito a dissidências do que a catolicismo, uma vez que, diferentemente da religião católica, não apenas admitia que alguém da comunidade fosse eleito para exercer as funções pastorais e atos religiosos, como também permitia o livre exame da Bíblia. A possibilidade do livre exame da Bíblia existente na religião evangélica teria aberto, justamente, espaço ao surgimento de um grande número de seitas, entre as quais a seita dos “Mucker”. Não que houvesse, da parte dos Maurer, qualquer *intencionalidade* de constituição de um núcleo religioso que desejasse romper com as religiões ditas “oficiais”: a chamada seita não nasceu, afirma Domingues,

“(...) de um plano preconcebido e sim -- insistimos -- de um encadeamento fortuito de circunstâncias, pelo mesmo processo pelo qual se admite que a vida surgiu um dia em nosso planeta: substâncias compatíveis, casualmente postas em contato em ambiente propício e nas proporções adequadas, foram a sua origem.” (p.76).

Seriam comuns, nesse sentido, a ocorrência de divisões nas comunidades protestantes. Um exemplo lembrado por Domingues: quando chegava um pastor com formação acadêmica em Teologia, muitos dos colonos preferiam continuar com o antigo pastor, enquanto outros optavam pelo que chegara. Havia, também, o fato de que alguns pastores-leigos exerciam o cargo sem o cumprimento das formalidades previstas para o caso -- o envio da ata de escolha do pastor pela comunidade para o governador da Província, que deveria, então, referendar aquela decisão, credenciando o mesmo. Ocorria que muitas comunidades apenas faziam a eleição, enviavam a ata da escolha e o eleito já passava a exercer sua função sem ter recebido o credenciamento do governo, dando margem a que muitos opositores iniciassem acusações contra o pastor escolhido, a resultarem, tais disputas, inevitavelmente, em clima de desarmonia:

“Em decorrência da escassez de pastores ordenados, esse sistema, evidentemente, abria a porta a indivíduos menos qualificados e moralmente pouco idôneos, que, atraídos pela projeção que acarretavam aquelas funções, poderiam ser tentados a valer-se delas para se promoverem socialmente.” (p.21).

A interferência do poder público nos assuntos religiosos, através do credenciamento dos pastores, seria explicável, por outro lado, segundo o Autor, pelo fato de não haver, à época, a instituição do casamento civil. Era o casamento religioso que regulava os aspectos sociais e jurídicos da união civil. Além disso, seria necessário que se considerasse que a intervenção do governo no episódio

resultara de um pedido do próprio pastor evangélico com jurisdição sobre a Picada do Ferrabrás, tendo sido apoiados pelos sacerdotes católicos:

“Aliás, pastores e padres tinham sobrados motivos para se unirem na emergência, seja por razões imperativas de convicção religiosa, seja por motivos de ordem mais prática: a ordem vigente lhes garantia a privilégio de serem os mentores religiosos da população, advindo-lhes daí o prestígio e os meios de subsistência.” (p.22).

O Autor apresenta, a seguir, ou seja, após contestar os argumentos de Petry, uma descrição da região colonial localizada próxima ao Ferrabrás, utilizando-se, para tanto, de um artigo que fazia parte de uma série publicada por Karl von Koseritz a respeito do episódio dos “Mucker”, a partir de julho de 1874, portanto, antes do desfecho final. O jornalista descreve, inicialmente, a paisagem cheia de matas exuberantes, de plantações bem cuidadas, com casas brancas em meio a jardins e pomares, gado e cavalos gordos a pastarem no local... Segundo Koseritz:

“ ‘Aos domingos reunia-se, na modesta igreja do lugar, a população em trajes domingueiros, a render graças ao Eterno por todos os benefícios que tornavam livre e descuidosa a sua existência; e à noite, nas casas de negócio, moviam-se alegres pares nas evoluções da dança, ao som da música. Nós, que conhecemos toda a colônia, nunca chegamos ao Padre Eterno sem sentir novo prazer, pelo aspecto alegre da localidade e pela abundância dos seus habitantes, que tanto tinham de laboriosos, quanto de pacíficos, alegres e hospitaleiros.’ ” (p.24).

Após a descrição da paisagem “alegre e pacífica” do vale do Padre Eterno, Koseritz contrapõe a visão da “negra montanha” do Ferrabrás:

“ ‘Era ali o covil em que então se preparava a horrível tragédia que (...) devia fazer estremecer de horror a província, produzindo as cenas da média idade e dando lúgubre nomeada ao morro do Ferrabrás e suas adjacências.’ ” (p.25).

Segundo Domingues, a colonização desta parte da região deve ter ocorrido em torno de 1845, quando a antiga fazenda do Padre Eterno foi vendida a duas firmas colonizadoras, que deram início ao processo de loteamento do local, dividindo a área em três distintas “picadas”: a Picada Verão, ao norte do Ferrabrás; a Picada da Bica; e a Picada do Ferrabrás, ao sul do morro do mesmo nome. Essa última possuía 62 lotes, medindo cada um 220 metros de frente (=100 braças) por 3300 m de fundo, num total de 72,6 hectares (ou 150 mil braças). A Picada do Ferrabrás ligava Hamburgo Velho a Taquara do Mundo Novo. Foi nessa picada que o avô de Jacobina, Libório Mentz, e seu irmão André, em 1846 e 1847 respectivamente, adquiriram lotes de terras que, juntos, perfaziam 363 hectares, o que os colocava entre os maiores proprietários de terras da região. Posteriormente, a área teria sido fracionada entre os herdeiros. Também ali, em 1856, adquirira lote de terra João Jorge Klein. João Maurer, provavelmente tio de João Jorge Maurer, marido de Jacobina, também o fizera em 1865.

Os moradores da região do Ferrabrás eram todos alemães ou descendentes e conservavam sua cultura de origem germânica. Os colonos alemães, conhecidos como elementos de grande capacidade de trabalho e reconhecida dedicação à família, são descritos como indivíduos pacatos, salvo algumas exceções, como no caso das bebedeiras nas vendas, aos domingos.

Em outras partes da região colonial, teria havido disputas entre os colonos tendo por motivo a imprecisão dos limites dos lotes. Não seria o caso, no entanto, da área do Ferrabrás, onde os lotes foram vendidos e demarcados por empresas privadas. Se ali ocorriam brigas entre os colonos “(...) elas foram trazidas da pátria de origem ou ali mesmo surgiram, pelas causas comuns a qualquer coletividade humana, sem que para tanto hajam concorrido o governo ou o

elemento luso-brasileiro.” (p.28). Apesar desses desentendimentos, a comunidade era bem integrada, mantendo-se unida frente a problemas comuns, “(...) atitude, aliás, mais do que compreensível: vivendo num país estrangeiro e defrontando uma natureza não raro hostil, é natural que se acentuasse seu espírito de solidariedade.” (p.28). A colônia só teria se cindido, pela primeira vez, com o episódio dos “Mucker”.

As terras daquele distrito da colônia de São Leopoldo foram adquiridas pelos colonos através de compra, e não de doação, como acontecera com os pioneiros, tratando-se, portanto, de indivíduos que dispunham de certos recursos. Examinando os preços dos lotes, Domingues constata que no decênio 1845-1856 eles se mantiveram estáveis, enquanto no seguinte, entre 1856-1869, o preço quintuplicou:

“Foi então que alguns prazos coloniais começaram a ser fracionados e vendidos em partes. Como não se tem notícia de surto inflacionário da moeda de tal magnitude, na época, conclui-se que essa elevação de preços decorreu da valorização real das terras e da especulação conseqüente. Mais de um terço da área total da Picada do Ferrabrás mudou de dono nesse período (...) De qualquer forma, será interessante assinalar que os maiores proprietários foram justamente aqueles que não subdividiram suas propriedades nesse período e alguns deles, ao contrário, compraram mais terras.” (p.29).

A partir de dados sobre as propriedades no ano de 1870, Domingues chega aos seguintes resultados: seis propriedades detinham 34,6% das terras, vinte e duas possuíam 44,3% das terras e as outras vinte e nove ficavam com os restantes 21,1%, deixando à mostra uma estrutura composta de três faixas de proprietários. Com o tempo, devido ao processo de a propriedade da terra ser transmitida por herança de pais para filhos, houve o fracionamento das propriedades,

“(...) surgindo daí, numa geração, a classe que chamamos de ‘baixa’, onde a dimensão da propriedade, em média, se reduzia a 1/3 do original; bastaria mais uma geração para que nova subdivisão tornasse tão exíguo o espaço de cada família, que já seria insuficiente.

Como as técnicas de utilização do solo eram as mais rudimentares, o processo descrito era inevitável; daí a migração que, das colônias mais antigas, já se processava naquela quadra do século para colônias mais novas, onde o mesmo fenômeno se iria repetir dentro em breve; e, paralelamente, a afluência para os incipientes núcleos urbanos, em busca de atividade não diretamente ligada à exploração da terra, daqueles indivíduos que, por qualquer circunstância, não migravam.” (p.30).

Encerrando a primeira parte da obra, Domingues descreve as principais famílias e personagens envolvidas no episódio do Ferrabrás, a começar pela família de Jacobina, a família Mentz. Seu avô, João Libório Mentz, casado com Madalena Ernestina Lips, ambos nascidos em Tambach, pequeno povoado da Turíngia, chegou ao Rio Grande do Sul em 1824 com quatro filhos. O mais velho, André Mentz, casado com Maria Elizabeth Müller, seria o pai de Jacobina.

João Libório Mentz, avô de Jacobina, antes de emigrar para o Brasil, participara, em 1798, em sua comunidade de origem, de um movimento religioso dissidente, que se opunha ao luteranismo oficial por negar-se este a reconhecer a divindade de Cristo e por considerar a Bíblia contrária à liberdade de ensino. Conforme dados do livro de Leopoldo Petry, aventados por Domingues, os integrantes desse movimento separatista realizavam seus atos e cerimônias religiosas em casa e não permitiam que seus filhos freqüentassem as escolas. Nessa época, 1798, o pai de Jacobina, assim como seus irmãos, teriam vivenciado todo o processo e

“(…) não devem, portanto, ter freqüentado escolas: conseqüentemente, se a falta de instrução concorreu para que se tivessem tornado pessoas pouco cultas, a causa deve ter residido nessas exdrúxulas idéias do pai; se as aceitaram e adotaram, também a geração seguinte, de Jacobina e seus primos, teria sido prejudicada por tão extravagante sistema.” (p.32).

André Mentz, pai de Jacobina, só iria casar com Maria Elisabeth Müller um ano antes de morrer. Carolina Mentz, irmã mais moça de Jacobina, tendo vivido seus últimos anos no asilo Pella, em Taquari, onde faleceria em 1937, quando entrevistada pela imprensa, já no século XX, contou que sua família era muito religiosa e que seu avô havia instituído o hábito das “horas de reza” na família. Quanto ao pai, Carolina pouco dele se lembrava, pois ela tinha apenas oito anos quando ele morrera, mas recordava que era profunda a fé religiosa que reinava em sua casa, sendo a Bíblia lida e interpretada por seus familiares.

A opinião de João Jorge Klein, cunhado de Carolina, era diferente. Segundo ele, o sogro não somente não fazia leituras e interpretações da Bíblia como ironizava quem o fizesse. Já a opinião de Koseritz era diametralmente oposta:

“ ‘Seja como for, o fato é que a família Mentz pertence a uma dessas seitas que martirizam os seus membros desde os mais verdes anos com exercícios espirituais e religiosos, que não poucas vezes tornam as mulheres histéricas e sonâmbulas e os homens sombrios fanáticos.’ ” (p. 33).

Ao morrer em 1851, André Mentz deixou oito filhos, dos quais seis eram menores de idade, ficando eles sob a tutela de Frederico Schreiner, casado com Maria Madalena Müller, irmã da mãe de Jacobina e pai de Lúcio Schreiner, mais tarde Delegado de São Leopoldo e com grande participação no episódio dos “Mucker”.

A mãe de Jacobina, Maria Elisabeth Müller, nasceu em 1800, em Sien (*Hunsrück*) e veio com o pai, viúvo, para o Brasil em 1824, chegando a São Leopoldo somente em 1826. Nesse mesmo ano começa a viver com André Mentz. Jacobina, nascida em 1842, tinha 9 anos quando o pai morreu. É Carolina, irmã

mais moça de Jacobina, quem fornece algumas informações sobre a mãe. Segundo ela, dois acontecimentos ligados a sua mãe a marcaram profundamente. O primeiro é que, quando pequena e mal sabendo falar, sua mãe a levou para a lavoura e lá a ensinou a rezar... O segundo, quando, durante a Revolução Farroupilha, levou os filhos para a mata para ali se esconderem dos revoltosos: depois de passado um tempo de sérias privações, encontraram uma marmita com um pouco de feijão num casebre incendiado e sua mãe não permitiu, apesar da fome de todos, que nela se tocasse, por ser algo que não lhes pertencia. Segundo Domingues,

“Para quem analise essa atitude com firmeza e isenção, a interpretação pode ser outra: também a honestidade tem seus limites e naquela emergência qualquer mãe honesta, mas normal, teria por certo saciado a fome das crianças. A intransigência da senhora reflete, talvez, uma tendência obsessiva, que poderia ser um dos traços de seu caráter, coerente com a tentativa de ensinar a rezar a uma criança que mal sabia articular algumas palavras.” (p.37).

Diz Domingues que, na opinião de Klein, a tendência à “idiotia e cretinismo” era um traço hereditário na família de Maria Elisabeth, constituindo-se na origem de todo o episódio do Ferrabrás e que -- se Klein não o afirma também não nega -- a mãe de Jacobina possivelmente também sofresse desse mal.

A viúva Mentz, segundo o Autor,

“(...) deve ter exercido papel importante no drama protagonizado por sua filha e -- porque não dizê-lo -- por ela própria e toda a família. E o pouco que conseguimos descobrir, aponta-a como criatura dominadora, irritadiça, pouco instruída, propensa à monomania, aferrada um tanto irracionalmente a princípios e convicções que considerava certos.” (p. 38).

A influência da família Mentz foi bem menos importante na personalidade de Jacobina que a da mãe, com quem conviveu até os 24 anos, não sendo o sectarismo religioso dos Mentz um aspecto decisivo na origem do problema, uma vez que

“(…) uma das constatações mais surpreendentes de nosso estudo é a de que os Mentz, em número e qualidade, tiveram atuação irrelevante, se comparada a outra família, a dos Fuchs, que aderiram quase em massa à ‘seita’ (…)” (p.38).

Segundo Domingues, a conclusão de Klein é de que a grande culpada de tudo foi Jacobina:

“(…) as manifestações *anormais* da jovem provinham da conformação craniana defeituosa e congênita, manifestada nela desde a mais tenra idade e incidente em grande número de parentes seus pelo lado materno.” (p.39).

Já Koseritz -- Domingues o cita -- afirma que :

“ ‘Jacobina Mentz, extenuada na idade crítica por longas orações feitas em postura ajoelhada e com a fantasia exaltada pela constante leitura da Bíblia e sobretudo do Apocalipse, feita pelos pais, ficou sujeita a ataques histéricos, sono letárgico e sonambulismo’ (27). ” (p.40).

Domingues acrescenta que Maria Elisabeth, tendo vivido durante tantos anos com André Mentz, sem, contudo, serem oficialmente casados, passava por uma situação desconfortável perante a comunidade e, pior do que isso, por ser extremamente religiosa, devia sofrer muito por “viver em pecado”. A melhor

maneira de educar os filhos e, sobretudo, as filhas, era ser intransigente no que se referisse à moral e à religião. Daí o “fanatismo” de Jacobina.

Além dos fatores anteriormente citados, que teriam contribuído para ativar o movimento como um todo e explicar a influência que tiveram sobre a personalidade de Jacobina em particular, Domingues dedica um item especial à análise de suas “crises”. Apresenta, em relação a elas, três opiniões: a do Dr. Hillebrand, médico de Jacobina desde menina; a de seu cunhado João Jorge Klein, que a conhecia desde a idade de 12 anos; e a de Karl von Koseritz, jornalista e político alemão, contemporâneo aos acontecimentos.

O diagnóstico do Dr. Hillebrand, que consta do “Inquérito policial contra João Jorge Maurer”, documento pertencente do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, conforme nota de rodapé de Domingues à página 41, diz que, chamado a examinar Jacobina quando essa foi presa e levada desacordada para São Leopoldo, encontrou-a numa crise letárgica, mas apresentando os sinais vitais de uma pessoa sã. Tentou acordá-la, porém

“ ‘(...) aplicação de sal amoníaco no nariz, picaduras bastante enérgicas, penicões e outros estímulos não causaram o menor sinal de dor, etc.’ Em sua opinião ‘as suas visões são motivadas por um transtorno do sistema nervoso, que se tem agravado pela leitura e má interpretação da Santa Escritura e de escritos misteriosos, até degenerar numa verdadeira mania religiosa e *sonambulismo espontâneo*’ (grifo nosso -- M.D.)” (p.41).

O doutor Hillebrand declara, ainda, que acreditava na boa-fé de Jacobina, que estaria sendo usada para outros fins, não conhecidos.

Já Klein considerava que as manifestações anormais de Jacobina provinham de um mal hereditário. Embora Klein fosse um leigo em medicina, Domingues

concorda com ele: se realmente ela tinha predisposição a distúrbios mentais, sofrendo de insônia, tendo pesadelos e chorando com facilidade, como afirma Klein, essa situação, principalmente na infância e adolescência, devem tê-la conduzido a um estado de muita angústia. Para poder se defender da presença dominadora da mãe, passa a “usar da astúcia, a arma dos fracos”. Quando pequena usava o recurso do choro; depois, “um pretenso desmaio, um fingido alheamento a tudo quanto a rodeava”. Com o tempo teria conseguido atingir grande domínio sobre os seus sentidos, permanecendo por longos períodos em estado de letargia, e se a princípio tudo não passava de simulação, o longo treinamento acabara por fazer da simulação comportamento automatizado:

“De fato, quando chocada ou contrariada, por exemplo, ela imediatamente ‘caía em transe’ . (...) a desgraçada devia sentir um estranho fascínio por aquele negro Livro Sagrado (...). Estava aberto o caminho para o misticismo e o fanatismo (...)” (p.43).

A opinião de Koseritz, baseada nos depoimentos dos médicos da época e de pessoas próximas a Jacobina, era a de que a insensibilidade à dor e a perda de sentidos eram dados reais, mas, diferentemente do Dr. Hillebrand, não a considerava inocente, pois ela teria mantido sempre a lucidez. Segundo Domingues,

“A perplexidade desses dois homens instruídos não nos deve surpreender: a psicologia apenas ensaiava seus primeiros passos. Hoje, qualquer pessoa medianamente instruída pode sem dificuldade concluir: Jacobina foi vítima de incontrolável processo de deterioração da psiquê, iniciado desde a mais tenra infância, devido a alguns fatores congênitos, mas desencadeados por uma educação exageradamente rigorosa.” (p.44).

Portanto, o auto-hipnotismo, na afirmação de Domingues, foi resultado de um lento processo de autodomínio, a que Jacobina se submeteu por longo tempo. Com isso, ela teria adquirido uma força de vontade extraordinária, que lhe teria permitido entrar em estados letárgicos ao comando de sua vontade, o que explica o fato de que podia anunciar com antecedência quando sobreviria outro “ataque”.

A respeito da família de João Jorge Maurer, sabe-se, afirma o Autor, que os Maurer chegaram em 1829, junto com as famílias Fuchs, Noe e Voltz, num mesmo navio e já interligados por casamentos. Pertenciam, todos, à religião evangélica.

Guilherme Maurer, avô de João Jorge, viúvo, emigrou para o Brasil com os filhos. Um deles, João Frederico Carlos Maurer, casou aqui com Maria Bárbara Voltz que, assim como ele, havia nascido na Alemanha e chegado à Colônia em 1829 com o pai. Conforme Domingues, “não se conhecem quaisquer antecedentes criminais ou patológicos nesta família”. O casal teve 11 filhos, dos quais o segundo seria João Jorge, descrito por Koseritz como tendo cabelos e barbas loiras, olhos azuis, estatura mediana e “modos insinuantes”. É ainda através de Koseritz que se tem conhecimento de que João Jorge fazia parte do destacamento da Guarda Nacional enviada de São Leopoldo para Porto Alegre, no começo da guerra do Paraguai. Nessa época ele teria mandado publicar um anúncio nos jornais, no qual afirmava que por 5\$000 réis sua mulher, que mandara buscar em São Leopoldo, poderia prever a sorte de qualquer um. Esse fato demonstraria, segundo o Autor, que João Jorge procurava um modo de vida mais ameno, explorando a ignorância dos incautos:

“(…) depois dessa experiência, modificou suas concepções de vida: percebeu que havia formas mais amenas de ganhar o sustento e prosperar, do que nas rudes lidas da lavoura ou

no exercício de sua profissão, que era carpinteiro. Adquire também certo traquejo social, o gosto pelas roupas de qualidade e pela boa apresentação pessoal.” (p.47).

João Jorge Klein, por sua vez, e no entender de Domingues, seria a personagem mais enigmática dos acontecimentos do Ferrabrás, uma vez que sempre negou ser o mentor intelectual do movimento, ao contrário do que dele diziam na época os adversários dos Maurer e da opinião de todos os autores que escreveram sobre o episódio. Klein nasceu em 1820, no *Hunsrück*, Alemanha, e faleceu em 1915, em Canoas, RS.

Koseritz, que julgava Klein o verdadeiro articulador do movimento, descreve-o como apresentando “fisionomia patibular, ar hipócrita e olhar dúbio e inconstante”, que tinha preferência por trajar-se de preto e que mantinha uma barba sempre aparada. Estudou na Alemanha num seminário para professores públicos, exercendo, por alguns anos, o magistério. Vindo ao Brasil e conquistando a confiança da comunidade do Padre Eterno, conseguiu ser eleito pastor. Sendo, no entanto, um indivíduo que provocava muitas intrigas e em cujos artigos “fazia insinuações de ordem pessoal, odiosíssimas e verdadeiramente venenosas”, logo arranhou muitos inimigos, que acabaram destituindo-o do cargo e colocando no seu lugar o pastor formado Boeber⁷⁴.

Ainda segundo Koseritz, Klein lia muito e sabia escrever bem, tendo publicado artigos tanto no *Deutsche Zeitung*, de Porto Alegre, como no *Der Bote*, de São Leopoldo. Um desses artigos, publicado em 1871 no *Deutsche Zeitung*,

⁷⁴ Dickie (1996b), em nota de rodapé à página 61, afirma que Boeber não seria um pastor formado, mas sim leigo, conforme informações de Hunsche (“Pastor Heinrich Wilhelm Hunsche e os começos da Igreja Evangélica no Sul do Brasil”. São Leopoldo: Rotermund, 1981.), tendo sido eleito pela comunidade em substituição a Klein.

conteria idéias que o identificariam com o comunismo. Naquela época as idéias de Proudhon, na opinião de Domingues, estavam em moda, preconizando

“(...) a revolução que salvaguardasse a igualdade dos indivíduos e sua liberdade total, através de um socialismo libertário e antiestadístico que se contrapunha ao marxismo.

Finalmente, convém lembrar que justamente em março de 1871, em seguida ao levantamento do cerco e capitulação dos prussianos, estabeleceu-se na capital francesa a chamada “Comuna de Paris”, efêmero governo de cunho socialista caracterizado pela febre destruidora e violência.” (p.49).

De acordo com Domingues, o padre Schupp, que conheceu Klein pessoalmente, também fornece informações sobre “o misterioso”. São informações colhidas entre os adversários de Klein, já que o jesuíta chega à região logo após o desfecho do episódio. Segundo Schupp, João Jorge Klein estivera em várias localidades antes de se instalar na região do Ferrabrás, não conseguindo em nenhuma delas ficar muito tempo por criar, sempre, ambiente de hostilidade em razão das intrigas e discórdias que semeava. É exatamente em resposta à obra do jesuíta, que o coloca como o grande responsável pelos acontecimentos do Ferrabrás, que Klein publicaria, em São Leopoldo, em 1913, um documento em que narra os acontecimentos do Ferrabrás, negando com veemência que tenha desempenhado tal papel. É um documento que, para Domingues, deve ser analisado com cuidado devido ao grau de envolvimento de Klein com os fatos mas que, uma vez cruzado com outras informações, adquire importância, tornando-se

“(...) um dos mais valiosos subsídios para a correta interpretação dos fatos. (...) A situação de Klein dentro da família da mulher assegurava-lhe uma posição privilegiada de observador e outro não foi, segundo pensamos, o seu papel ao princípio; mais tarde, deixou-se envolver pela seita e compartilhar de suas vicissitudes.” (p.53).

Um dos traços da personalidade de Klein seria sua tendência ao isolamento, traço compreensível já que vivia num ambiente onde não podia expandir sua inteligência, cercado que estava de pessoas pouco ou nada instruídas. Por nunca ter se naturalizado, não disputou cargos públicos a que, com sua formação e cultura, teria tido acesso: “Parece, aliás, que nunca se interessou em conviver com o elemento luso-brasileiro e jamais se identificou com a nova pátria.” (53).

Jacobina e João Jorge Maurer, por outro lado, após o casamento em Hamburgo Velho, em 1866, ficaram morando na casa da viúva Mentz, mas devido a atritos com Carolina Mentz, João Jorge apressou-se em construir uma casa no Ferrabrás, para onde ter-se-iam mudado no segundo semestre de 1867, levando já o primeiro filho do casal, que nascera em maio. Provavelmente João Jorge não tivesse sido alertado dos problemas de Jacobina, até porque a família acreditava que o casamento os solucionaria, conforme orientação do Dr. Hillebrand. Carolina afirma que os ataques só começaram após o casamento, enquanto João Daniel Noé afirma que eles teriam iniciado após o nascimento do primeiro filho do casal. Parece, portanto, diz Domingues, que as crises anteriores ao casamento não eram da mesma proporção atingida após o mesmo. Tanto a mãe como a irmã e a própria Jacobina viam o casamento como um momento em que seria possível curar-se dos males que a afligiam:

“Ser-lhe-ia fácil, por acaso, tirar a máscara que com tanta habilidade usara, sem assim confessar tacitamente que passara a vida a explorar a credulidade de ambas e de toda a família?” (p.55)

Mas o tempo passava e nada acontecia. Se antes suas artimanhas lhe garantiam a atenção da família, como afirma Domingues, nada lhe dava a certeza

de que, transformando-se em dona-de-casa, trabalhadora, o marido fosse lhe dispensar maiores atenções:

“A maternidade pode constituir-se em sucedâneo para certas frustrações, mas desde que a mãe seja capaz de renunciar completamente às suas próprias aspirações, sublimando-as em favor da prole. Se Jacobina nunca conseguira encontrar solução satisfatória para seus próprios problemas pessoais, encararia a maternidade como uma felicidade do céu ... ou como um fardo a mais a carregar?” (p.56).

Outra personagem central nos acontecimentos do Ferrabrás, para o Autor, foi o primo de Jacobina, Lúcio Schreiner, delegado de polícia de São Leopoldo. Segundo o relato de Klein, Schreiner, em determinada ocasião, fora pedir um empréstimo a Jacó Maurer. Como este tivesse se negado a concedê-lo, solicitara ao então delegado de São Leopoldo, coronel João Daniel Hillebrand, que perseguisse os Maurer, pedido este que lhe fora negado. Parece que há um erro de imprensa, afirma Domingues, e que o pedido deve ter sido feito ao próprio João Jorge Maurer que, na época, andava bem financeiramente. Numa segunda oportunidade, segundo Klein, Lúcio Schreiner fora buscar seu apoio e o de Maurer para seu partido político nas eleições de 1872, baseado no prestígio que desfrutava João Jorge, declarando que, em troca, permitiria que Maurer continuasse exercendo ilegalmente suas atividades de médico. Mas como este tivesse amigos também no outro partido, resolveu não se envolver e, no dia das eleições, não compareceu para votar, atraindo sobre si a inimizade de pessoas dos dois partidos e a ira de Schreiner, que teria passado, então, a perseguir Maurer e seus seguidores. Schreiner teria também procurado o irmão mais velho de Jacobina, Francisco, pela ascendência que este detinha na família. Contudo, como ele votasse no partido adversário ao de Schreiner, segundo conta Carolina

Mentz em entrevista a Arno Philipp, isso teria feito recair sobre eles a ira de Lúcio Schreiner.

Nos dados das eleições de 1872 consta que o irmão de Lúcio Schreiner, João Jorge Schreiner, elegeu-se para a Câmara de Vereadores, enquanto Lúcio obteve apenas 8 votos em São José do Hortêncio e nenhum onde morava, São Leopoldo.

Após a Parte I, em que se detém nas questões que considera mais polêmicas sobre o movimento, o Autor passa a narrar o episódio propriamente dito. No último item da Parte VI, em “Palavras finais”, o Autor volta, no entanto, a polemizar com os seus antecessores. Reproduz, para tanto, trecho da obra do padre Schupp, em que este afirma que procurou manter “ ‘a mais escrupulosa imparcialidade’ ” e que sua narrativa “ ‘encerra puramente a verdade, é um episódio da vida real, é, em suma, uma história’ ”. Domingues declara ser este também o seu propósito, em que pese serem as “**suas verdades**” diferentes das “**verdades**” de Schupp.

Da obra de Leopoldo Petry, resgata, de outra parte, a afirmação de que *O episódio do Ferrabraz* teria tido por finalidade reabilitar o nome de muitas famílias respeitáveis. Destaca, nesse sentido, a afirmação de Petry de que tudo o que os “Mucker” fizeram, o teriam feito como

“ ‘(...) reação violenta de cidadãos de brio, cômicos de seu valor, em defesa de seus direitos, contra as injustiças de que eram vítimas, defendendo seu ponto de vista com coragem, lutando como homens e sabendo morrer como heróis.’ ” (p.379).

Domingues enfatiza, também, a opinião de Petry de que nada poderia justificar a ação de algumas autoridades policiais que “exorbitaram de suas atribuições, fomentaram a desordem, instigaram a desarmonia e impeliram à prática de desmandos, colonos ordeiros e pacatos.” (379). Domingues é de opinião divergente. Ele afirma que seu estudo “não partiu de posição preconceituosa e procuramos analisar todos os fatos e circunstâncias de maneira equilibrada, honesta e isenta”, reconhecendo que pode haver falhas em seu trabalho. Reafirma, ainda assim, a sua convicção de que o acirramento dos ânimos da população contra os “Mucker” se deveu à postura do clero, tanto o católico quanto o protestante:

“(…) pretendendo evitar o tresmalho de seus rebanhos, padres e pastores conseguiram exatamente o oposto, devido à maneira nada cristã, inábil e radical, com que se opuseram ao movimento. A pretexto de debelar um suposto foco de fanatismo religioso -- ingênuo e inofensivo na origem -- agiram também eles como fanáticos, como se alguém, neste pobre mundo de Deus, pudesse se arrogar o privilégio de ser o único intérprete fiel da doutrina revelada!” (p.379).

Por sinal, nestas “Palavras Finais”, o Autor retoma o que já colocara no corpo do texto, quando afirmava que a oposição dos cleros católico e evangélico ao movimento, sobre quem deveria recair, na verdade, a culpa do extermínio dos “Mucker”, devia-se a que tinham por obrigação não só ensinar a religião mas também combater as heresias. Não podiam, e Domingues aborda a questão de forma irônica, ficar apenas assistindo à formação de um movimento que atendia às necessidades não apenas espirituais mas também materiais das pessoas. Era preciso, pois, passar essa indignação para a população, mobilizá-la contra aquela seita de “fanáticos” do Ferrabrás, dirigida por “ignorantes”. Afinal, era prerrogativa das igrejas instituídas o conhecimento “*verdadeiro*” das Escrituras e por isso somente a seus “*legítimos representantes*” era dado o direito de ensinar

a religião. Quanto aos miseráveis, o problema seria de outra ordem: as igrejas mostravam que eles deviam se conformar com seu destino, pois, afinal, era “*vontade divina*” que assim o fosse; se as comunidades religiosas eram pobres, não podiam as igrejas fazer coisa alguma, cabendo às autoridades civis a solução dos problemas sociais. No momento, o importante seria salvar as almas, e não discutir as condições sociais dos colonos pobres.

Também os integrantes da elite imigrante seriam alvo de Domingues:

“Os maiores beneficiários do *status quo* (...), estes procuravam jogar a culpa em qualquer ponto longe de si, não admitindo terem qualquer participação (...) na formação daquele lúgubre cortejo de trapos humanos que se arrastava até o sopé do Ferrabrás, impelido pelo que restava de esperança!” (p. 191).

Segundo Domingues, que emprega novamente um tom irônico ao texto, a elite imigrante jogava o problema para longe de si; os religiosos diziam estar preservando a fé, lutando pela salvação das almas; as autoridades policiais, que estavam cumprindo a lei e preservando a ordem pública. E ainda, “recebiam o confortante aplauso de todos aqueles que, bem aquinhoados em saúde e fortuna, achavam que tudo devia continuar exatamente como estava.” (p.191). Enquanto isso, a grande maioria dos “remediados” continuava a trabalhar, na expectativa de ascender socialmente. E se nem tudo estava melhor:

“(...) em contrapartida, recebia do Estado e do Clero deferente e gratificante desvelo: de seu suor e engenho, saíam os impostos para o erário, a argamassa para a construção de mais templos, a seda para as pompas litúrgicas! Todas as portas para a prosperidade se lhes abriam de par em par: bastava que... continuassem a fazer força!

Dócil, grata e -- sobretudo -- esperançosa, essa massa seguia sem pestanejar os seus líderes: eles lhe davam a segurança de que carecia para trabalhar, produzir e não naufragar. *Segurança* é a palavra-chave para explicar sua conduta: a segurança, a estabilidade, a manutenção do *status quo*, enfim, se lhe afiguravam vitais para a sobrevivência e ascensão social.” (p.191).

Na visão desses segmentos, isto é, do clero e da elite teuta, bem como na daqueles que almejavam poder ascender socialmente, o que acontecia no Ferrabrás era, portanto, uma aberração que devia ser liquidada. Afinal, pastores e padres, “gente estudada”, era contra eles e se ainda não haviam cometido crimes, por certo haveriam de cometê-los e era por isso que também as autoridades estavam contra eles:

“Debalde, durante mais de um ano, com prudência exemplar que está a merecer nossa mais irrestrita admiração, as autoridades superiores da província tentaram evitar o confronto! Nobilíssimo, mas malogrado esforço: o homem das cavernas estava de clava em punho e, como seu ancestral mais remoto, pronto a esmagar o crânio do inimigo! O mais forte, certo da vitória, não tinha muita pressa: encurralara a fera, espicaçava-a com bandarilhas, exauria-lhe as forças! Quando, cega pelo ódio, ela arremetesse, o golpe final seria desferido!” (p.192)

Nas “Palavras Finais”, Domingues volta, também, a tratar de Jacobina.

Entende que

“(…) ela desencadeou, sem o desejar, uma tempestade de ódios, paixões e rancores incontroláveis (...) Submetida às mais desencontradas pressões, vilipendiada impiedosamente pelos inimigos, traída e mal aconselhada, a desgraçada mergulhou na mais terrível confusão mental, a ponto de, afinal, não mais distinguir o Bem do Mal.” (p.380).

Concorda, de outra parte, com Petry na defesa dos padrões morais que norteavam a “seita”, afirmando não passar de calúnias o que de contrário se dizia dos seus integrantes.

Entendendo que o estudo do passado serve de inspiração para o presente e futuro, retira do episódio do Ferrabrás a seguinte lição:

“(…) mostra-nos os riscos da obstinação e do radicalismo e a espantosa força dos preconceitos! Não é difícil manipular a opinião pública e mobilizá-la em prol de causas nem sempre justas!” (p.380).

E finaliza:

“Fazemos os votos mais calorosos para que os descendentes dos briosos colonos alemães daqueles tempos, muckers e não muckers, de mãos dadas entre si, aos luso-brasileiros e aos elementos de todas as outras etnias que aqui vieram em busca de paz e trabalho, voltem a encarar o passado sem mágoas e o futuro cheios de esperança e coragem: ajudemo-nos todos, uns aos outros, para que este grande País, num mundo atormentado e dividido pelo ódio e a intolerância, continue a ser a terra da fraternidade e do amor! ” (p.380).

Moacyr Domingues, como se percebe pela estrutura do livro, trava, inicialmente, um “diálogo”, se assim se pode dizer, com a historiografia progressista sobre o movimento dos “Mucker”, posicionando-se em relação a Schupp e a Petry.

Em relação ao primeiro, afirma, como vimos, que a *sua verdade* -- a de Domingues -- não é a de Schupp. Domingues coloca, assim, a obra de Schupp sob suspeição: Schupp pertence ao clero; Schupp é jesuíta; Schupp vem ao Brasil logo após o desfecho do episódio do Ferrabrás, tendo convivido tão-somente com a população não-“Mucker”, de cuja versão se utiliza para estigmatizar os adeptos de Jacobina.

Em relação a Petry, ao estabelecer convergências e, também, divergências de interpretação com respeito a *O episódio do Ferrabraz*, Domingues chega, por vezes, dadas as diferenças que aponta em relação ao autor de *O episódio*, a parecer dúbio: é que concorda com Petry quando este afirma tratarem-se os “Mucker” de um povo “trabalhador”, “pacífico”, “ordeiro”... Não obstante, Domingues afirma, reiteradamente, a não-excepcionalidade do comportamento dos “Mucker” e, também, dos demais alemães e de seus descendentes. Com isso, arregimenta argumento para a *sua* visão: os alemães, ou teutos, não são melhores que os lusos... Em suma, Domingues utiliza os argumentos de Petry, favoráveis

aos “Mucker”, para lê-los de acordo com a sua ótica. Questiona, inclusive, sob esse aspecto, o estereótipo do “alemão”, ou “teuto”, como cidadão “pacífico”: afirma que as “brigas” na Colônia eram comuns, e que as disputas entre os colonos não eram exceção, e sim a regra... -- o que deixa perceber a intenção do Autor em marcar a não-excepcionalidade dos alemães, para, com isso, não desqualificar, no contraponto, os lusos. Diante do que é possível afirmar que Moacyr Domingues adota uma visão luso-brasileira sobre o episódio: enquanto questiona a ótica de Schupp, ou questiona a defesa “acalorada”, digamos, dos “Mucker” por parte de Petry, imputa o acirramento dos ânimos à postura dos clérigos católico e protestante oriundos da Alemanha, isentando continuamente a responsabilidade das autoridades luso-brasileiras pelo massacre dos seguidores de Jacobina. Aliás, é de se destacar o seu olhar luso-brasileiro sobre a Colônia como um todo, eivado de preconceitos contra os alemães e seus descendentes, embora o chamamento final ao congraçamento das etnias -- preconceitos evidentes, por si só, nas inúmeras citações de seu texto, que fiz questão de demarcar.

Na verdade, não é somente pelo “diálogo” inicial que Domingues trava com Schupp e Petry, mas pelo conjunto de seu texto, que se pode perceber o ponto de vista luso-brasileiro do Autor. Inicialmente, Domingues identifica na atitude dos cleros coloniais a determinante do episódio dos Mucker. Toda a população colonial seria, a princípio, constituída por pessoas de boa índole, ordeiras, trabalhadoras -- no que não se diferenciavam dos elementos nacionais --, que só entraram em conflito por obra de clérigos com formação teológica provindos da Alemanha. Entre estes, dirige a sua atenção principalmente aos protestantes. Afirma que alguns “observadores apressados” pretenderiam ver na intolerância dos jesuítas “o germe que introduziu a desarmonia religiosa na colônia”, mas que

tal hipótese não teria consistência, uma vez que se poderia comprovar que “o muckerismo nasceu dentro do protestantismo”. Para Domingues, os conflitos resultantes das disputas entre pastores com formação teológica e os colonos-pastores geraram um clima de muita insatisfação, propício a intrigas e calúnias.

À atitude dos cleros -- em que destaca, como se viu, a atuação dos protestantes, ameaçados constantemente por dissidências propiciadas pela própria postura filosófica do protestantismo, que alimentava a livre leitura, pelos próprios fiéis, dos textos bíblicos, -- acrescenta a postura contrária aos “Mucker” ostentada pelos demais segmentos da Colônia: a da elite colonial e a de todos aqueles colonos que, dentro da ordem, procuravam ascender socialmente. Esses segmentos seriam, enfim, os responsáveis, ao lado dos próprios “Mucker”, pelo episódio, não tendo as autoridades sul-rio-grandenses, de origem lusa, qualquer comprometimento com o desenrolar dos fatos que levariam à eclosão da guerra. Domingues pretende deixar claro, portanto, que o episódio envolvendo os “Mucker” era um problema que se devia, unicamente, à população de origem teuta. E, nesse contexto, coloca, de um lado, os teutos ricos e os “remediados” que pretendiam ascender socialmente -- homogeneizando portanto o comportamento dos não-“Mucker” envolvidos no episódio -- e, de outro, os “Mucker”.

O livro de Domingues, nesse sentido, em que pese a acurada pesquisa de fontes e documentação disponível sobre os “Mucker”, transforma-se em defesa intransigente da atuação das autoridades luso-brasileiras no episódio, ao mesmo tempo em que aponta os principais responsáveis pelos acontecimentos do Ferrabrás: as igrejas -- a protestante, principalmente --, os segmentos dominantes da sociedade colonial e todos aqueles em busca de ascensão social.

Considerando, como quer Telmo Lauro Müller, que Domingues poderia ver o episódio “de longe”, é preciso afirmar que o “longe” transforma-se, assim, em proximidade -- a proximidade com as elites luso-brasileiras envolvidas, juntamente com as elites de origem teuta, no processo de aniquilamento dos “Mucker”.

Mesmo assim, e não obstante a visão que se poderia denominar de “luso-brasileira” sobre o movimento, o livro de Domingues pretende pautar-se pela *imparcialidade*, o que imprimiria ao seu livro, como quer Janaína Amado, um caráter descritivo, não analítico⁷⁵. Na verdade, como pretendo indicar, o livro de Domingues, afastando-se tanto do de Schupp como do de Petry, por estarem eles, conforme o Autor, comprometidos com um determinado olhar sobre a Colônia, e afirmando-se, no contraponto, como *imparcial*, assume o caráter de uma **história positivista** do movimento “Mucker”. Vejamos essa questão mais de perto.

O positivismo surgiu no contexto europeu do século XIX, período convulsionado pelas transformações advindas da revolução industrial. Compartilhava algumas idéias básicas com outras correntes do cientificismo evolucionista que afirmavam, embora com profundas diferenças de enfoque entre si, que os problemas do conhecimento poderiam ser solucionados pelo uso do método científico formulado pelas ciências naturais.

Nascendo sob o signo do evolucionismo, afirmava a inevitabilidade do progresso, a ser perseguido dentro da ordem social: da ordem é que resultaria o progresso social. Nesse sentido, negava o conflito como agente de transformação social: tanto os reacionários, que desejariam fazer retroagir o progresso, como os

⁷⁵ Cf. Amado (1978:21).

revolucionários, que desejariam subverter a ordem, situar-se-iam numa posição contrária ao progresso, a única força capaz de produzir alterações sem traumas, com continuidade e harmonia.

Segundo Comte:

“O positivismo tende poderosamente, pela sua natureza, a consolidar a ordem pública, pelo desenvolvimento de uma sábia resignação. Porque não pode existir uma verdadeira resignação, isto é, uma disposição permanente a suportar com constância e sem nenhuma esperança de mudança, os males inevitáveis que regem todos os fenômenos naturais que, senão, através do profundo sentimento dessas leis invariáveis.”⁷⁶

Se os males que resultam dos fenômenos naturais são inevitáveis, a atitude científica também deve ser a de resignação: ao estudioso caberia apenas o papel de registrar os fenômenos sociais, buscar as relações existentes entre eles e estabelecer as leis que os regem, sem a preocupação de chegar à compreensão de suas causas. Isto explica a ênfase, nos estudos históricos, na busca meticulosa dos fatos, na preocupação em localizá-los em inúmeras fontes e na importância do estabelecimento de uma “correta” cronologia. Apresentando o resultado de suas pesquisas como um conjunto de conhecimentos rigorosamente científicos, neutro e livre de juízos de valor, o historiador se coloca como uma figura que paira acima das questões que analisa. O lugar de onde fala, assim como as fontes que utiliza e a seleção que delas faz, jamais são discutidos. Outra característica que marca o historiador positivista é o fato de que seu referencial teórico corresponde ao senso comum aprofundado e teorizado, limitado-se ele, assim, a descrições das aparências, renunciando, em consequência, a descobrir causas últimas ou finais dos acontecimentos. Busca recorrências fáceis de identificar e *naturaliza* o

⁷⁶ Cf. citação de LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 1985, p.40.

ambiente social. A realidade é apresentada de forma estática, os elementos aparecem como “naturais” na paisagem social e, portanto, *não precisam ser discutidos*.⁷⁷

No Rio Grande do Sul, o positivismo teve ampla receptividade. Na verdade, ao falarmos sobre positivismo no RS é prudente, conforme alerta Nelson Boeira⁷⁸, não nos referirmos a *um*, mas a *vários* positivismos, cada um com conteúdo, função e área de atuação próprios. Sua presença na vida do Rio Grande, difusa, evidencia-se no plano político, no econômico, no religioso e no intelectual. Assim, encontram-se concepções positivistas não somente entre aqueles que aderiram plenamente ao ideário comtista e o propagaram, como entre os que abraçaram apenas alguns aspectos da doutrina. Na verdade, a presença das idéias positivistas no RS vai desde a adoção teórica das idéias comtistas até o uso de clichês, frases soltas, versos, deixando perceptível que o grau de comprometimento doutrinário variava de acordo com o papel exercido por cada um na sociedade rio-grandense. Em síntese, pode-se afirmar que o positivismo atingiu de forma variada e diferenciada uma série de disciplinas e atividades, de acordo com a função que cada uma desempenhava na vida social, política e cultural do Estado.

A influência do positivismo no campo estrito da Historiografia se explica pelo fato de que a retórica científicista atingiu mais exatamente aqueles campos mais

⁷⁷ Cf. SEFFNER, Fernando. “Presença das idéias positivistas nas ‘Histórias de Municípios’ do Rio Grande do Sul: tentativa preliminar de mapeamento e análise”. In: *Ciências & Letras*, Porto Alegre, nº 18, p.143-161, maio 1997.

⁷⁸ Cf. BOEIRA, Nelson. “O Rio Grande de Augusto Comte”. In: DACANAL, J.Hildebrando e GONZAGA, Sergius. *RS: Cultura e ideologia*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.

próximos à política, uma vez que podiam ser utilizados ideologicamente para a construção de uma determinada imagem do passado que fosse cara às elites políticas. Dessa maneira, tanto a História como a Literatura e os ensaios jornalísticos, participantes de um mesmo campo intelectual, reforçavam determinado conjunto de temas e valores, como a tradição, a família, o dever e a hierarquia social, de forma a fortalecer a hegemonia exercida pelo grupo no poder no Rio Grande.⁷⁹

O impacto do positivismo sobre os historiadores rio-grandenses foi particularmente profundo ao final do século passado, quando seria utilizado, dada a sua concepção determinista da História, para “sustentar a inevitabilidade do sistema republicano e sua natural afinidade com a cultura, o passado, o meio geográfico e a estrutura social do RS”⁸⁰.

A vigência do positivismo no RS e no País não ficou, no entanto, circunscrita ao século XIX, como poderia parecer. Segundo Alfredo Bosi⁸¹, embora a ocupação das presidências da República pelos paulistas a partir de 1894 significasse o afastamento dos discípulos de Benjamin Constant -- os “radicais da 1ª República” -- do poder, e isso pudesse gerar o entendimento pela Historiografia de que os primeiros anos do século 20 ditaram o fim do ciclo da atuação positivista, seria possível, ainda assim, perceber-se na ideologia difusa existente no exército republicano e nas camadas dirigentes gaúchas, que “(...) os esquemas

⁷⁹ Idem, *ibidem*.

⁸⁰ Idem, *ibidem*, p.50.

⁸¹ BOSI, Alfredo. *A dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

mentais não cessam abruptamente de funcionar, resistindo enquanto servirem como veículos úteis para racionalizar interesses e vontades”⁸².

O republicanismo gaúcho e os altos escalões do Exército mantiveram, inclusive, uma proximidade muito grande, uma vez que ambos adotavam uma doutrina comum -- o positivismo -- e mantinham uma troca de influências em nível federal, explicada pelo descontentamento diante da dominação das oligarquias paulista e mineira. Esta aliança poderia ser percebida, por exemplo, no fato de o Exército jamais ter promovido qualquer intervenção no RS durante a República Velha, mesmo quando a Constituição estadual do RS, castilhista, de inspiração positivista, ia de encontro à federal. Mesmo com a ocorrência de duas revoluções internas -- a de 1893 e a de 1923 -- não houve intervenção direta do Exército no RS.

Bosi aponta, também, para o fato de que a adoção e a permanência do ideário positivista no RS não seria casual, uma vez que isso também teria ocorrido no Uruguai -- através dos projetos estatizantes dos Colorados -- e na Argentina, com o programa radical do presidente Yrigyen em 1916. A explicação para tal fato, ainda segundo Bosi, seria a de que essas regiões, mantidas as devidas diferenças, possuíam uma formação sócio-econômica semelhante, em que a classe dominante, ligada a uma economia pecuária e exportadora implantada ao longo do século XIX, teria passado a enfrentar interesses e projetos opostos, representados pelos setores que integravam, a partir do final do século XIX, a policultura voltada para o mercado interno e as novas atividades urbanas, industriais e de serviços. O industrialismo utópico de S. Simon e o positivismo social de Comte teria possibilitado o surgimento, nesse sentido, de uma vertente ideológica voltada à

⁸² Idem, *ibidem*, p. 280.

retificação do capitalismo segundo as necessidades dessas novas camadas sociais. Isto ter-se-ia feito mediante propostas de *integração de classes*, a ser levada a efeito por uma administração pública dos conflitos.

O positivismo social, transferido em estado quase puro para o contexto republicano rio-grandense, teria fornecido, assim, os modelos de ação política ao novo contexto econômico. Tais princípios foram transformados em leis e decretos que vigoraram durante a República Velha, servindo aos propósitos do PRR (Partido Republicano Rio-Grandense) de remover os obstáculos que se opunham, genericamente, à implantação do capitalismo como um todo no Estado. Isso significava promover um desenvolvimento multilateral, em que todos os setores da economia se desenvolvessem; estabelecer um governo que se colocasse acima dos interesses de cada classe e, ao mesmo tempo, representasse todos os grupos sociais; e ir ao encontro dos demais segmentos sociais que integrassem parcelas significativas de poder... O positivismo teria tido o mérito, como coroamento dessa proposta, de trazer uma visão reformista e, ao mesmo tempo, progressista à sociedade sul-rio-grandense, tendo a doutrina a função de conformar o corpo social ao projeto dominante...

O ideário comtista ter-se-ia ajustado, portanto, ao momento histórico vivenciado pelo RS em finais do século XIX e no início do século XX, na medida em que, correspondendo às novas necessidades surgidas no Estado, teria possibilitado ao grupo que emergiu com a República dar respostas às novas expectativas apresentadas pela formação social do Rio Grande e, ao mesmo tempo, manter o *status quo* vigente:

“No contexto brasileiro do século XIX, o comtismo apareceu não como correspondente, ao nível da superestrutura, de um estágio avançado de capitalismo, tal como na Europa. Surgiu mais como uma resposta ao esquema de dominação liberal-conservador das elites agrárias,

adotado por uma intelectualidade egressa de meios não-agrícolas, essencialmente urbana, civil e militar. No Rio Grande do Sul, como se viu, foi a idealização supra-estrutural adotada que se ajustou aos interesses de um grupo emergente urbano, liderado por segmentos da oligarquia rural.”⁸³

Segundo Sandra Pesavento⁸⁴, o positivismo no RS atuou como a ideologia inspiradora da organização administrativa e das diretrizes políticas do Estado, além de ter sido utilizado pela facção da classe dominante que se encontrava no poder no RS durante a República Velha como uma das formas de garantir e justificar sua hegemonia perante a sociedade rio-grandense. Isso se dava através da atuação de um grupo de intelectuais, entre os quais os historiadores, a quem cabia resgatar um passado que correspondesse à visão que a classe dominante tinha de si e do mundo, que justificasse sua posição no topo da hierarquia social, exaltasse seus méritos e a qualificasse perante a opinião pública.

De um modo geral, entre as várias tendências difundidas pelos intelectuais rio-grandenses, sobressaía-se a “glorificação do gaúcho” por seu passado guerreiro; a sua “vocação natural ao liberalismo”, que apresentava o povo gaúcho como embuído de forte sentimento de nacionalidade e sempre pronto a lutar por justiça; a defesa da “democracia sulina”, que procurava demonstrar a inexistência de hierarquia ou privilégios entre os proprietários de terras e os peões, construindo a imagem de uma sociedade igualitária e de uma classe dominante benevolente. Manifestava-se entre os historiadores, além disso, um “espírito de

⁸³ PESAVENTO, Sandra. “República Velha gaúcha: ‘Estado autoritário e economia’ “. In: DACANAL, José H. e GONZAGA, Sergius. *RS: economia e política..* Porto Alegre: Mercado Aberto, 1979, p.209.

⁸⁴ PESAVENTO, Sandra. “Historiografia e ideologia”. In: DACANAL, J.Hildebrando e GONZAGA, Sergius. *RS: cultura e ideologia..* Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980 e “República Velha gaúcha: Estado autoritário e Economia”. In: DACANAL, J.Hildebrando e GONZAGA, Sergius. *RS: economia e política.* Porto Alegre: Mercado Aberto, 1979.

partido”, que fazia com que a História se tornasse essencialmente pragmática, já que o objetivo era enaltecer ou desprestigiar determinada situação.⁸⁵

Por fim, outra tendência que se manifesta na Historiografia seria a presença do “relato positivista”. Embora, na verdade, o positivismo tenha aparecido mais como “matriz inspiradora de conduta” do que como obediência total aos preceitos comtistas, os historiadores positivistas tiveram uma atuação relevante ao buscarem as fontes primárias, ao realizarem um levantamento rigoroso de documentação e ao preocuparem-se em estudar o passado através de um método “científico”. Julgando que os fatos “falam por si próprios”, caberia ao historiador um papel passivo, restringindo-se ele a selecionar e classificar os dados. Disso resultava a construção de relatos lineares, causais, nos quais as grandes mudanças eram explicadas pela atuação de personalidades cheias de virtudes. Uma vez que o objetivo do trabalho do historiador era o estabelecimento de uma correta e completa cronologia, a base da verdade assentava-se na apresentação de numerosos documentos oficiais, geralmente tomados de forma literal, sem problematização das fontes ou do lugar do próprio historiador. Os textos, com isso, adquiriam uma estrutura jornalística, de descrição da realidade, mostrando o óbvio, sempre a partir de categorias imediatamente visíveis e não problematizadas:

“Aliás, o detalhismo, a preocupação com as minúcias, é um risco que corre a historiografia positivista na sua reconstituição do passado. Seguidamente, o acessório e as minúcias são elevados à categoria de elementos fundamentais, com o que se desvirtua a própria seriedade da história como ciência.”⁸⁶

⁸⁵ PESAVENTO, Sandra (1980b).

⁸⁶ Idem, *ibidem*, p.82.

A historiografia oficial, de vertente positivista, desempenhou ideologicamente o papel de legitimadora do grupo de pecuaristas que detinha o controle da sociedade civil até por volta dos anos trinta. A partir de então uma série de transformações sócio-econômicas viriam a desenhar, como ainda veremos, um outro contexto sócio-político no RS, deslocando a historiografia positivista de seu papel original. Vejamos.

Assim como o setor pecuarista, que já estava há mais tempo atravessando uma crise caracterizada pela descapitalização, o que o impedia de ultrapassá-la seja através de inovações tecnológicas, seja através de outras opções dentro do próprio setor primário, a indústria também não conseguia desencadear nenhum surto de desenvolvimento devido à posição secundária que desempenhava tanto no contexto nacional, onde sofria a concorrência cada vez maior dos produtos paulistas, como no contexto regional, onde se situava em posição subordinada ao setor agropecuário. Após 1930 verifica-se uma tendência ao aprofundamento desse processo, uma vez que a nova divisão nacional do trabalho, então em curso, estabelecia que o novo padrão de acumulação de capital era dado pela indústria e centralizado em São Paulo, cabendo ao RS o papel de fornecedor de alimentos baratos para os trabalhadores nacionais e insumos básicos para as indústrias. Esta situação de atraso do RS permaneceria após 1950, quando se inauguraria uma nova etapa de desenvolvimento industrial baseado na produção de bens de consumo duráveis e de capital.⁸⁷

É dentro desse novo quadro da estrutura produtora principal desenhado após 1930 que a classe dominante pecuarista irá defrontar-se com uma crise de estabilidade de sua posição e assistir à quebra de sua hegemonia enquanto grupo

⁸⁷ PESAVENTO (1983) e LAGEMANN (1980).

detentor do poder. Isto ocorreu, no entanto, sem que tenha havido o surgimento e substituição dos pecuaristas por outra classe social, configurando-se a nova situação mais como uma crise no interior do sistema hegemônico: o setor até então dominante, a fim de garantir sua própria permanência, teve que abrir mão da exclusividade de seu poder de mando, passando a dividi-lo com setores da burguesia industrial, comercial e financeira, setores intermediários urbanos e, fundamental para o que aqui nos interessa, aqueles pertencentes ao complexo colonial.

Uma vez que a nova realidade urbano-industrial, apresentando outra recomposição de forças no poder, não surge plenamente configurada, a ideologia que correspondia à hegemonia dos pecuaristas, enquanto grupo que detinha o poder político, perde sua funcionalidade e a historiografia oficial passa a representar uma classe dominante que não existe mais em sua integridade anterior. Ou seja, a permanência, ainda hoje, daquelas tendências básicas da historiografia oficial gaúcha indicam uma defasagem entre a realidade econômico-social e a historiografia, atestando a própria crise da ideologia tradicional rio-grandense:

“Os intelectuais da realidade pré-existente, no caso, são absorvidos pelo novo contexto, que busca legitimar sua hegemonia, resgatando um passado, do qual se afirma herdeiro. Nesse sentido, a historiografia oficial e seus arautos deixam de representar especificamente os portadores originais de tais idéias, agora sócios menores no novo esquema de alianças, para atuarem como elemento de reforço do sistema vigente. O processo, no caso, é ambíguo e dialético: por um lado, a ideologia não mais corresponde à estrutura vigente, difundindo valores que pertenceram a outra época, na qual encontravam sua organicidade. Por outro, esta defasagem é anulada em função de sua absorção pelo sistema que se rearticula e que

precisa, pela volta ao passado, difundir velhos mitos, reafirmar cultos de heróis, encontrar antigas raízes que atestem longevidade, tradição e, fundamentalmente, aceitação.”⁸⁸

É nesse contexto que podemos situar a obra de Moacyr Domingues. *A nova face dos Muckers* apresenta nítidos traços positivistas, filiando-se à historiografia oficial do RS, e contribui, no mínimo implicitamente, para a nova rearticulação do poder no Rio Grande, seja através da afirmação do olhar soberano dos luso-brasileiros sobre o movimento dos “Mucker”, em particular, e sobre a vida dos teuto-brasileiros em geral, seja através do apelo ao congraçamento dos diversos segmentos sociais existentes no Rio Grande do Sul, posturas, pelo que se viu da história do RS, em absoluto incompatíveis. Mas vejamos essas questões mais detalhadamente.

Em relação à postura positivista do historiador Moacyr Domingues, é preciso que se diga, em primeiro lugar, que não se pretende aplicar meramente um rótulo ao Autor, ou afirmar que ele siga de forma absoluta os preceitos comtistas, mas, isto sim, procurar mostrar que em muitos momentos, às vezes de forma direta, às vezes nas entrelinhas, ele assume os preceitos típicos da historiografia positivista de longa tradição no RS. Esses traços positivistas poderiam ser assim resumidos:

- A escolha do tema. Domingues dedica-se à história política e militar, o preferido dos historiadores positivistas;
- A estrutura da obra. *A nova face dos Muckers* divide-se em 6 partes, cada uma contendo entre 18 e 30 tópicos, num total de 146. Apresenta ainda um

⁸⁸ PESAVENTO (1980b-87).

apêndice contendo uma série de documentos/fontes, a genealogia das principais famílias, a relação de proprietários de lotes no Ferrabrás em 1870 e a citação minuciosa das fontes pesquisadas. A preocupação pela minúcia e pelo detalhamento chega a tal ponto que é praticamente impossível rastrear e resumir os seu percurso, sem que se faça, assim como o fiz, apelo constante a citações do seu texto...

-- A preocupação com a busca das fontes primárias. O Autor realiza levantamento criterioso da documentação, selecionando e classificando os dados numa seqüência linear;

-- A explicação dos fatos históricos através do mecanismo de causa e efeito. A citação, a seguir, já diz, por si só, o suficiente sobre a “lógica explicativa” adotada pelo historiador positivista: “a campanha sórdida (...) tivera dois *efeitos*”:

“(...) a campanha sórdida de desmoralização empreendida contra Jacobina e seus companheiros tivera, até ali, dois efeitos: congregou-os ainda mais e transformou a questão, por assim, dizer, num caso de honra; agora que se articulava a sua segregação social e estrangulamento econômico, também num caso de sobrevivência. (...) a geral repulsa de que eram objeto despertava um atávico espírito de clã; aspirações, necessidades e riscos comuns excitam a solidariedade tribal;” (p.191).

-- A adoção de uma postura científicista e evolucionista típicas do século XIX. Basta, para tanto, que se observe a seguinte passagem:

“Entendemos que a criatura humana é essencialmente uma só, em qualquer meridiano, e que, sob a influência de condições mesológicas, sociais e culturais idênticas, acabará, dentro de mais ou menos tempo, por ter comportamento semelhante, qualquer que seja o grupo étnico a que pertença;” (p.9)

-- A naturalização da sociedade. É possível perceber no texto de Domingues uma das idéias básicas do positivismo, segundo a qual as leis que regulam a sociedade

humana são semelhantes às que regem a natureza. Leia-se o seguinte trecho, como exemplo:

“Ressalta desse retrospecto que a chamada seita não nasceu de um plano pré-concebido e sim -- insistimos-- de um encadeamento fortuito de circunstâncias, pelo mesmo processo pelo qual se admite que a vida surgiu um dia em nosso planeta: substâncias compatíveis, casualmente postas em contato em ambiente propício e nas proporções adequadas, foram a sua origem.” (p.76).

Ou ainda:

“ (...) e assim aquela gente, inconscientemente, voltava às suas raízes perdidas na nebulosa dos séculos e começava a reagir impulsionada pelas forças obscuras, irracionais, do instinto animal de sobrevivência.” (p.191).

-- A preocupação com a isenção. Se as ciências da natureza são neutras, objetivas, também as ciências sociais devem eliminar todo tipo de preconceito e funcionar com objetividade científica, desligando-se de qualquer vínculo com classes sociais, posições políticas, ideologias, utopias, visões de mundo. Daí a preocupação do Autor em manter a maior “neutralidade” possível:

“Nosso estudo não partiu de posição preconceituosa e procuramos analisar todos os fatos e circunstâncias de maneira equilibrada, honesta e isenta (...)” (p.379).

-- A defesa da harmonia social. A defesa de um ideal de sociedade harmônica, assentada no princípio da ordem e do progresso, transparece, por exemplo, na seguinte citação:

“Descender de um mucker não é título de glória, mas também não é razão para alguém se envergonhar; outro tanto se aplica àqueles que provêm de seus adversários: uns e outros, em maior ou menor grau, foram vítimas dum fenômeno coletivo avassalador, que lhes obliterou o senso das medidas e da justiça. Decorrido mais de um século, não mais se justifica que as atuais gerações continuem a alimentar ressentimentos ou a ser anatematizadas em consequência de pecados dos avós!” (...) “Fazemos os votos mais calorosos para que os descendentes dos briosos colonos alemães daqueles tempos, muckers e não muckers, de mãos dadas entre si, aos luso-brasileiros e aos elementos de todas as outras etnias que aqui

vieram em busca de paz e trabalho, voltem a encarar o passado sem mágoas e o futuro cheios de esperança e coragem: ajudemo-nos todos, uns aos outros, para que este grande País, num mundo atormentado e dividido pelo ódio e a intolerância, continue a ser a terra da fraternidade e do amor! “ (p.380).

-- O combate a situações de conflito. Enquanto prega a harmonia social, o Autor condena qualquer situação que aponte para o conflito, para a presença de elementos que pudessem por em xeque a ordem instituída:

“E este melindroso, sangrento, controvertido, estúpido episódio, encerra uma grande lição: mostra-nos os riscos da obstinação e do radicalismo e a espantosa força dos preconceitos!” (p.380).

-- O papel da mulher na sociedade. Os preceitos do positivismo sobre o papel da mulher na sociedade afirmavam que ela devia restringir-se à esfera do privado. Domingues não deixaria por menos:

“Hoje, o ensino é essencial à promoção material e social do indivíduo de qualquer classe, chamado a desempenhar funções dia a dia mais complexas na sociedade industrializada, e *mesmo a mulher* não escapa a esse imperativo.” (p.15)

Ou ainda:

“A maternidade pode constituir-se em sucedâneo para certas frustrações, mas desde que a mãe seja capaz de renunciar completamente às suas próprias aspirações, sublimando-as em favor da prole.” (p.56).

-- A defesa das autoridades instituídas. Moacyr Domingues, como já se o demonstrou à exaustão, aponta, constantemente, para a isenção das autoridades luso-brasileiras no conflito. Basta, aqui, um exemplo, entre tantos possíveis:

“O tema (o ensino nas colônias) é vasto e demanda pesquisa acurada, que não caberia no escopo deste estudo; não obstante, acreditamos que os dados reproduzidos bastem para comprovar que o governo provincial não foi indiferente ao ensino nas colônias; mais, talvez, do que a carência de professores bilíngues, insuficiência de verbas, baixos ordenados dos mestres, o obstáculo maior, com que se defrontou, parece ter sido a resistência dos colonos a que seus filhos recebessem aulas em português.” (p.17)

-- A defesa da ideologia dominante. Como já comentei, o trabalho de Domingues, de nítida “inspiração” luso-brasileira, ou sustentado por um olhar “luso”, embora apele para o congraçamento das etnias -- fato historicamente explicável, como ainda veremos --, tenta demarcar o *lugar* que caberia às elites teutas no RS. Embora delas se aproxime, ao chamar ao congraçamento étnico, deixa evidente, de outro lado, que a questão “Mucker” foi coisa de “alemães”, no que se evidencia a sua “reserva”, para não dizer mais, diante da Colônia e dos imigrantes e descendentes. Com eles, era preciso conviver, desde que mantida a devida hierarquia.

Moacyr Domingues ostenta, portanto, pode-se assim dizê-lo, uma postura de “historiador oficial”, defensor das elites de origem lusa, que não teriam qualquer responsabilidade em relação ao massacre dos “Mucker”; adota, além disso, uma concepção positivista da História -- o que não contradiz, pelo que já vimos, o seu apego às elites de ascendência lusa, núcleo da classe dominante sulina dedicada à pecuária, que sempre encontrou nos historiadores positivistas o seu ponto de apoio ideológico; e aponta, finalmente, para o necessário congraçamento dos diferentes segmentos sociais do RS.

Ora, essa sua postura ideológica, que se atrela às classes dominantes tradicionais do RS, ao mesmo tempo em que apela ao congraçamento de todos os segmentos sociais, afora inserir-se numa das características genéricas do positivismo -- a do progresso através da ordem, mantida pelo poder instituído -- tem a ver com o contexto histórico específico do RS à época em que o Autor escrevia o seu livro. E tem a ver, também, com a condição dos “historiadores

oficiais” originada da reordenação do poder após os anos trinta, como já se indicou.

Mas isso é preciso ser visto mais de perto, pela retomada do processo histórico-social ocorrido no RS após os anos trinta e, especialmente, após os anos cinqüenta, com o desenvolvimento da indústria coureiro-calçadista, que, à época de escritura do texto de Domingues, já dominava o Vale do Rio dos Sinos, em substituição ao minifúndio e à economia colonial.

A história da indústria coureiro-calçadista remonta aos tempos da imigração. Por volta da segunda metade do século XIX, São Leopoldo apresentava extremo dinamismo em suas atividades comerciais de preparo e trabalho do couro, com a existência de pequenos curtumes, além de sapatarias e selarias. O centro de toda essa produção encontrava-se na fabricação de lombilhos -- arreios --, sendo esse o produto, sob o ponto de vista industrial, ou artesanal, de maior peso em termos monetários entre 1842 e 1857.

Até mais ou menos 1890, o trabalho com o couro era realizado em pequenas oficinas, que se espalhavam por todo o interior da Colônia, não existindo, ainda, nesse momento, manufaturas que pudessem ser caracterizadas como “indústrias coureiro-calçadistas”. Eram unidades artesanais que possuíam em média de três a quatro empregados, como era o caso das “indústrias” de Taquara em 1880, com suas oito selarias. Na sede da Colônia, São Leopoldo, as selarias e curtumes contavam, além do mestre, com dois a três aprendizes.

Foi ainda durante o século XIX que a atividade coureira passou a subdividir-se em ramos especializados, como o dos curtidores, o dos seleiros, o dos correeiros ou o dos sapateiros, o que demonstra que a especialização iniciava

a ultrapassar os limites do abastecimento próprio, de autoprodução, para tornar-se um meio de sobrevivência a quem se dedicasse à tarefa. Ao final do século XIX, surgiriam as unidades fabris maiores, mecanizadas, dedicadas à produção coureiro-calçadista⁸⁹.

Até a década de 1920, o setor coureiro-calçadista seguiria a tendência geral da indústria no Rio Grande do Sul, no sentido de atender às necessidades regionais. As dificuldades de transporte, se por um lado resguardavam o mercado e possibilitavam o florescimento industrial, apresentavam-se, por outro, como fator limitante à expansão para fora do Estado. As exportações do RS, nesse momento, eram representadas pelo charque, pelas indústrias têxteis e do fumo, que resultavam do beneficiamento de matérias-primas locais.

Entre 1920 e 1950, o contexto se modificaria. O avanço da indústria paulista, alicerçada, inicialmente, na acumulação cafeeira⁹⁰, atingiria o RS. Diante do avanço paulista, o setor industrial gaúcho reagiria no sentido de voltar-se a uma especialização. Foi justamente o setor calçadista que se beneficiaria desse processo: a industrialização e urbanização decorrentes do projeto de constituição, em nível nacional, de uma sociedade urbano-industrial⁹¹, atingiriam o setor calçadista, propiciando a urbanização um aumento da demanda do setor coureiro-calçadista.

É preciso acrescentar, ainda -- como, aliás, já indiquei -- que a partir dos anos 1950, com a industrialização e urbanização do País, quebrar-se-ia o relativo

⁸⁹ Não cabe, aqui, discutir a origem da indústria coureiro-calçadista, se proveniente do artesanato ou não. Para uma discussão pertinente, ver Lagemann (1978,1980,1986). As notas sobre a indústria coureiro-calçadista provêm, todas, do artigo de Lagemann.

⁹⁰ Cf. SILVA, Sergio. *Expansão cafeeira e origens da indústria no Brasil*. São Paulo: Alfa Omega, 1976.

isolamento do Estado, ocorrendo a abertura do mercado gaúcho aos produtos do centro do País. Colocava-se, com isso, um impasse à economia gaúcha, até então organizada em função do mercado regional. Ou também ela se tornava “nacional” (e, logo após, “internacional”), ou então admitia o seu próprio fim. É um momento de crise, diante do qual todo o setor industrial haveria de se posicionar.

Em termos gerais, pode-se afirmar que o RS acompanhou o fenômeno da industrialização que caracterizava o desenvolvimento brasileiro, também ele integrado ao movimento mais amplo de acumulação de capital em nível internacional. Assim, a conquista do mercado nacional, que ocorreria lentamente até os anos 1950, solidificou-se, a partir dessa data, em consonância com a aceleração do processo de industrialização e urbanização do país.

Durante os anos 1960, a indústria calçadista continuaria avançando, abrindo espaços no mercado nacional. Com a internacionalização da economia brasileira a partir de meados dos anos 60, o setor ganharia novo impulso, que prosseguiria na década de 70, agora já com o apoio da nova reorientação política da economia: a possibilidade de competir no mercado internacional era uma realidade; para viabilizá-la foram concedidas facilidades de crédito e facilidades fiscais, tanto pelo Governo Federal como pelo Estadual; as empresas receberam incentivos na forma de imunidade de ICM e de isenção de IPI... Dessa maneira, a partir de 1969, o mercado externo tornar-se-ia uma realidade efetiva para a indústria calçadista do RS.

Com isso, o RS, e o Vale do Rio dos Sinos em particular, passaria a apresentar o maior parque de beneficiamento de couros e fabricação de calçados e

⁹¹ Cf. IANNI, Octavio. *O colapso do populismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971. (1971) e SILVA (1976).

pastas e artigos de uso pessoal do País. O que significa, genericamente, que o Vale do Rio dos Sinos passaria, em sua história, por profundas transformações: da economia camponesa, tocada por colonos imigrantes, para a “economia colonial”, que deslançaria o processo de industrialização do RS; da “economia colonial”, embora não em percurso linear, para a economia coureiro-calçadista, que, definitivamente, transformaria a paisagem do Vale. O Vale do Rio dos Sinos, berço da colonização alemã no RS, passava, enfim, a se constituir em um dos principais centros industriais do Estado, vinculado diretamente à política econômica implantada pela ditadura militar.

Configurava-se, assim, o cenário que apontávamos acima em toda a sua plenitude: a elite tradicional, juntamente com os seus historiadores “orgânicos”, precisava passar a dividir o poder com outros segmentos sociais, entre os quais aqueles oriundos da região colonial. Do ponto de vista do historiador tradicional, nada poderia ser melhor, para tanto, do que adotar uma perspectiva que, sem abrir mão dos pressupostos que levavam à dignificação da elite tradicional, apelava ao congraçamento social.

Não seria por acaso, assim, que a Administração Estadual patrocinasse, em 1974, os festejos do Sesquicentenário da Colonização e Imigração Alemã no RS: um dos principais pólos industriais do Estado identificava-se com a antiga região colonial; o “trabalho alemão” -- ironicamente, o operariado fabril constituía-se majoritariamente de descendentes de imigrantes expulsos do minifúndio... -- mostrava, enfim, os seus frutos, e, mais ainda, o País encontrava-se sob o comando de um descendente de imigrantes, o general Ernesto Geisel.

Pois seria justamente por ocasião dos festejos do Sesquicentenário da Imigração que Moacyr Domingues escreveria o seu livro sobre os “Mucker”. E

seria também por ocasião do Sesquicentenário que ele nos “brindaria” com uma surpresa: o *Álbum Oficial do Sesquicentenário da Imigração Alemã*⁹² apresenta o *Coronel* Moacyr Domingues como um dos integrantes da “Subcomissão para assuntos históricos e culturais”.

Além disso, o álbum apresenta, também, um texto de autoria de Domingues sobre os “Mucker” -- “Tragédia dos Muckers” -- acompanhado, significativamente, de foto da estátua do Coronel Genuíno Sampaio...

Assim, fechava-se, para mim, o círculo: a colonização alemã no RS encerrava o seu ciclo histórico, transformando-se a região em pólo industrial; os “Mucker” poderiam, agora, receber uma história positiva escrita sob a ótica da “isenção”, que culminava com a conclamação ao congraçamento étnico, embora o elogio à supremacia das autoridades de origem lusa; e o Coronel Genuíno Sampaio, juntamente com as autoridades de origem lusa, poderiam merecer o seu honroso epítáfio por parte do Coronel Moacyr Domingues, um militar que, na tradição do Exército nacional, adotara o positivismo como visão de mundo.

⁹² Cf. *Álbum Oficial do Sesquicentenário da Imigração Alemã* (1974).

4 ENTRE REVOLTA E REVOLUÇÃO

Conflito social no Brasil -- A revolta dos 'Mucker', de Janaína Amado

O livro de Janaína Amado, com primeira edição em 1978, é resultado de sua tese de doutorado, defendida, em 1976, na Universidade de São Paulo. Na parte inicial, denominada “A Autora”, Janaína apresenta, de forma rápida, os seus dados biográficos -- e cabe ressaltar, aqui, que Janaína *não pertence* ao contexto regional, fato significativo para a análise que pretendo desenvolver -- e a sua trajetória profissional. Declara que, no momento da produção da pesquisa sobre movimento “Mucker”, sentira “as limitações do historiador diante da complexidade e riqueza da realidade”, procurando “resistir à tentação de enquadrar o mundo em fórmulas.”

No Prefácio, o Professor Jean Roche observa que o tema é, ainda naquele momento, complexo -- por envolver não apenas fatos mas também estruturas sociais e espirituais diferenciadas das vigentes na colônia de São Leopoldo --, e obscuro, na medida em que o conhecimento que se tinha dos “Mucker”, até então, era o dos depoimentos de seus adversários. Salaria o trabalho minucioso sobre as fontes primárias, de onde Janaína extraiu tabelas e gráficos, bem como uma “verdadeira radiografia do grupo social, tirada em todos os planos e cortes possíveis” e, mais que isso, o mérito pelo método adotado e por sua aplicação, onde “o rigor não exclui a plasticidade nem a objetividade exclui a simpatia” pelo grupo. Elogia a postura científica da Autora quando esta reconhece a impossibilidade de preencher certas lacunas sobre o movimento, como o conteúdo exato das prédicas de Jacobina; pelo fato de ter estudado de forma tão metódica como ninguém, até então, a história da Colônia de São Leopoldo durante suas primeiras décadas; por ter sabido “abrir uma nova perspectiva, a partir da teoria

sociológica, da crise de transição, sublinhando indiretamente o papel dos fatores espirituais na vida dos Brasileiros, como na história do Brasil”.

Na Introdução, denominada “O movimento “mucker”, a face encoberta há cem anos”, a Autora relata o processo de construção da obra, desde as dificuldades em localizar a documentação -- Janaína afirma, inclusive, que não conseguiu acessar o Arquivo Mentz, de Porto Alegre, nem o Arquivo Petry e a correspondência dos jesuítas de São Leopoldo guardada na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, assim como o processo final contra os rebeldes que, à época, encontrava-se “estranhamente desaparecido” --, passando pelas suas dificuldades pessoais em termos financeiros e familiares, as viagens pela área de colonização alemã no Vale do Rio dos Sinos, até chegar à ordenação da bibliografia e à reflexão teórica sobre o tema.

Lidar com os “Mucker” implicava, conforme a Autora, saber quem eram aqueles imigrantes. O estudo da historiografia sobre a imigração alemã no Rio Grande do Sul apresentava, segundo ela, dois tipos de abordagem: um, que via o imigrante como trabalhador, gerador de progresso, pacífico e portador de civilização; outro, que o via como gente de mau gênio, fechado, pouco ligado ao Brasil, visão essa fortalecida pelas guerras mundiais. Daí a preocupação da Autora em tentar estudar a imigração não apenas do ponto de vista dos mecanismos de ajustamentos e conflitos com a sociedade brasileira, mas, também, do da identidade do próprio imigrante.

A estrutura do texto de Janaína apresenta três partes, acrescidas de uma conclusão: a primeira dedica-se a analisar a evolução da Colônia de São Leopoldo entre 1824-1874; a segunda parte analisa o grupo “Mucker” em termos econômicos, sociais, culturais e religiosos; e a terceira detém-se no desenrolar da

revolta. A conclusão, dedica-a à análise do movimento, em termos teóricos. Todas as análises foram realizadas, segundo ela, a partir de dois níveis de investigação: um, centrado no objeto, procurando dar conta da vida dos colonos em todos os seus aspectos, da visão que tinham de si e do mundo que habitavam, abrindo espaço para que eles próprios “falassem”; o outro possuiria seu centro fora do objeto, buscando analisar “os resultados da primeira investigação à luz de teorias científicas pré-definidas, regidas por leis gerais”. Recorre, então, a conceitos clássicos do marxismo como “modo e relações técnicas e sociais de produção”, “forças produtivas” etc., procurando, conforme ela, “abranger e inter-relacionar os diversos níveis da realidade na análise do fato histórico”.

A Parte I do livro de Janaína Amado, “Palco da Revolta”, retrata a história sócio-econômica da Colônia de São Leopoldo nos seus primeiros cinquenta anos. O capítulo abarca dois momentos da colonização alemã no Vale dos Sinos. Primeiramente, a Autora mostra como e por que, e a seu ver, teria ocorrido, no início da colonização, a construção de uma sociedade igualitária; a seguir, ela tenta rastrear as transformações que levariam à diferenciação e desigualdade sócio-econômica na região.

Segundo a Autora, os imigrantes que se instalaram em São Leopoldo vieram de diversas regiões da Alemanha, sendo majoritário o grupo proveniente da Renânia, principalmente das regiões de Mosela, Hunsrück -- de onde proveio o maior contingente -- e de Hesse, enquanto um grupo menor emigrou da Alemanha Meridional. Eram, assim, portadores de valores e costumes diferentes. Embora a maioria desses imigrantes fosse constituído de agricultores, vieram também artesãos, comerciantes e militares. Depois de 1848, chegaram intelectuais, burgueses e desocupados.

À medida que as dificuldades iniciais da colonização iam sendo vencidas, começaram a surgir, conforme Janáina Amado, os primeiros excedentes, que eram trocados entre as famílias. Com o tempo, porém, o aumento da produção exigiu que a mesma fosse escoada para o centro da Colônia, até mesmo para que os colonos pudessem adquirir produtos de que não dispunham, como sal, café, pólvora etc. Surgiram, então, as primeiras lojas comerciais no núcleo de São Leopoldo. Elas se encarregavam de levar os produtos que recebiam dos colonos até Porto Alegre, de onde traziam as mercadorias de que se necessitava na Colônia.

Conforme a área colonial se expandia, aumentavam as dificuldades para os moradores dos lotes mais afastados escoarem a sua produção. Surgiram, assim, as primeiras vendas rurais junto ao rio dos Sinos, que faziam a intermediação entre os colonos e os comerciantes de São Leopoldo. A produção dos colonos que chegava às vendas rurais era, geralmente, levada por animais até o rio e, então, transportada em barcas até São Leopoldo.

Como era o comerciante rural quem fixava os preços dos produtos, comprava a produção do colono por preço baixo e revendia caro as mercadorias que vinham de Porto Alegre. O resultado desse processo foi, com o tempo, o enriquecimento do vendeiro rural e a perda do poder aquisitivo do colono.

O artesanato, de outra parte, surgiria inicialmente em São Leopoldo, depois nas regiões mais antigas e, por fim, nas áreas mais novas de colonização. Um ramo do artesanato que ter-se-ia destacado desde o início seria o do trabalho em couro. Fabricavam-se arreios, botas, selas, barrigueiras, cartucheiras, guaiacas. Esses produtos serviam não apenas para os habitantes da Colônia, mas também para os das regiões próximas, assim como para toda a Província. Esse comércio

era vantajoso para o artesão porque a encomenda podia ser feita diretamente a ele, sem passar por intermediários. Isso levou os artesãos do núcleo colonial de São Leopoldo a poderem abandonar a agricultura e abrir estabelecimentos comerciais, controlando eles próprios o transporte e a venda de seus produtos, transformando-se em comerciantes.

Em 1845 o governo podia afirmar que atingira seu objetivo com a colonização do Vale do Rio dos Sinos: a população, que em 1824 era de 124 habitantes, atingia 7142 pessoas, povoando uma região considerada estratégica; a meta de estabelecer uma área estruturada em pequenas propriedades agrícolas e trabalhada por mão-de-obra livre também fora alcançada; e alcançara também o objetivo de transformar a área colonial em produtora de alimentos para abastecer a Província.

Um objetivo, no entanto, não fora alcançado: o de integrar os imigrantes à sociedade sul-rio-grandense: “(...) a colônia de São Leopoldo continuava, em 1845, uma ilha perdida no “continente” do Rio Grande. Habitada e produtiva, mas ainda ilha.”.

A família, como grupo instituído, foi trazida da Alemanha. Mas aqui, devido à hostilidade do meio, adquiriu uma dimensão nova: a sobrevivência de cada um só era possível através dela. A partir daí, afirma Janaína Amado, organiza-se uma forma de vida que é essencialmente coletiva, em que os parentes possuem obrigação de se ajudarem mutuamente tanto em trabalhos mais pesados como em atividades culturais de festas, rituais religiosos etc. A alta taxa de natalidade nas famílias é explicável pelo contexto, em que quanto maior o grupo maior a possibilidade de serem vencidas as dificuldades, o que levava inevitavelmente à formação de famílias grandes. Muitas dessas famílias, que já

eram parentes na Alemanha, aqui, com o hábito dos casamentos entre parentes e vizinhos, acabaram estabelecendo, além do parentesco consanguíneo, o por afinidade, sem que houvesse distinção entre eles.

Dentro de cada uma dessas famílias, a posição principal era a do homem. A mulher, mesmo assim, ocupava uma posição importante dentro da família e isso se explicaria pelo papel que desempenhava na estrutura econômica do grupo familiar: ela não somente participava da derrubada das matas e da preparação do terreno, mas também do plantio, da colheita, do trato dos animais, do manejo com o arado, da lavração da terra... Afora isso, cabiam a ela todas as atividades domésticas, como fazer o pão, a manteiga, a cerveja, cuidar dos tecidos e da costura. Em última instância, o progresso do grupo familiar estava diretamente relacionado com o trabalho e organização femininos.

Os governos provincial e central, que até 1830 haviam contribuído, conforme Janaína Amado, com pouco para o mundo dos imigrantes, ausentam-se até 1845. Nos primeiros vinte anos de colonização, afirma a Autora, não teria sido montada uma estrutura administrativa e jurídica capaz de atender minimamente às necessidades básicas da população da Colônia. Faltavam estradas, saneamento, pontes, meios de comunicação, assistência médica e técnica, e escolas. Ante a ausência dos poderes públicos, os colonos teriam desenvolvido formas cooperativas para poderem fazer frente às suas necessidades: organizaram grupos para abrir caminhos, conservar as picadas, construir pontes. Diante das necessidades religiosas e educacionais, organizaram associações.

Nas associações religiosas, era eleita uma comissão que se encarregava de escolher o local onde seria construído o templo, de recolher o material e o dinheiro para tanto, e supervisionar o trabalho. Os protestantes, maioria entre os

imigrantes, construíam também uma casa para o pastor, que era eleito entre eles; encarregavam-se de sua plantação; pagavam-lhe um salário e podiam, também, exonerá-lo. As associações católicas eram responsáveis pela conservação da igreja e, quando chegaram os primeiros padres, por seu sustento.

As associações educacionais possuíam funcionamento semelhante. Eram os moradores que erguiam um prédio com trabalho e material doado por todos e escolhiam um professor, que era pago. No período inicial, principalmente, ele podia ser professor e pastor ao mesmo tempo, embora a comunidade evangélica tenha, aos poucos, separado as duas funções. As escolas católicas eram ligadas às paróquias, com os professores escolhidos entre os membros do clero. Entre os evangélicos, o professor era escolhido de acordo com o seu grau de cultura, que bastava ser um pouco maior que o dos outros colonos, e também por sua disponibilidade de tempo: a maior parte teria sido escolhida entre pessoas idosas ou doentes, que não podiam ir trabalhar na lavoura. A ausência do governo

“(...) acabou levando os colonos a criarem uma rede escolar predominantemente particular, onde se ensinava a única língua que se conhecia: o alemão. Trinta e três anos depois da fundação da colônia, mais de 86% das escolas utilizavam apenas a língua alemã.” (p.45).

Assim, segundo Janáina Amado, as circunstâncias da colonização fizeram dos imigrantes homens iguais. Possuíam mais ou menos o mesmo patrimônio, tinham os mesmos hábitos e costumes. Desenvolveram formas de solidariedade variadas, tanto em nível das relações individuais, como familiares e comunais, formando laços que lhes garantiam a sobrevivência. Contavam quase que exclusivamente com iniciativa e força próprias, o que teria resultado numa sociedade bastante autônoma e sobre a qual exerciam grande parte do controle.

Conforme a Autora, os colonos teriam culpado os luso-brasileiros pelos perigos por que passaram, pelos anos de luta e miséria. Um sentimento de inferioridade e humilhação se apossava deles quando viam luso-brasileiros viverem melhor do que eles, ou quando tomavam consciência de que dependiam deles para conseguir algo tão importante como um lote de terra. Por tudo isso, o colono fechou-se e apegou-se à sua tradição, lutou para manter a coesão dos seus como grupo, valorizou a língua, os hábitos, as tradições familiares, as moradias, as canções.

O Império, de sua parte, não estaria preparado para desenvolver uma política conseqüente de imigração, mostrando-se inoperante até 1845. Os seus interesses estavam voltados para a grande propriedade, não criando, em conseqüência, organismos específicos voltados à imigração, não reservando recursos para os imigrantes, nem tampouco instituindo uma política de integração. O regime político vigente era elitista como a própria estrutura sócio-econômica. As classes dominantes votavam em si mesmas, sem a menor intenção de mudar esse quadro, sem permitir, nesse sentido, que rudes e estranhos colonos tivessem acesso ao mundo do poder.

Por outro lado, os imigrantes não teriam trazido da Alemanha experiências de expressão política legal. Integrando as camadas de baixa renda e posição social, eram, lá, impedidos de votar. Além disso, o regime vigente na Alemanha encontrava-se repleto de resquícios feudais, a exercerem forte controle sobre as formas de participação coletiva. Ao chegarem ao Brasil foram abandonados nas matas, tendo que enfrentar no dia-a-dia a batalha de viver. Não sabiam nada sobre eleições no Brasil. Agarraram-se aos seus lotes e esqueceram o restante.

Em termos religiosos, tanto católicos quanto protestantes, quando aqui chegaram, tiveram que se adaptar. Os católicos, acostumados até então a serem orientados por e a respeitarem uma instituição organizada e hierarquizada como a igreja, viram-se sem absolutamente nada disso. Guiava-os a sua consciência, o que teria feito com que depois de vinte anos as formas de lidar com o sagrado estivessem muito mudadas. Os protestantes passaram por uma situação mais difícil: como no Brasil havia a união Estado/Igreja, sendo o catolicismo a religião oficial, passaram de fiéis de uma igreja majoritária na Alemanha a grupo minoritário, integrantes de uma religião que não era reconhecida como legal no Brasil. Por isso, a eles teria sido permitido apenas professarem sua religião em nível de culto doméstico, não sendo reconhecido como legal o casamento entre protestantes, nem seus filhos sendo considerados legítimos. Somente em 1861 uma lei, ratificada por um decreto em 1863, iria assegurar valor jurídico e efeitos civis aos casamentos de protestantes, desde que devidamente registrados.

Diante disso, os colonos protestantes decidiram formar as suas associações religiosas e eleger entre si um pastor. Em 1845 os evangélicos representavam 64% da população e tinham construído oito capelas, o que não era suficiente e obrigava os moradores de várias picadas a longas caminhadas para poder participar das cerimônias. As comunidades evangélicas de cada localidade eram independentes umas das outras e tinham autonomia para tomar suas próprias decisões. Os colonos eleitos “pastores” agiam mais como colonos do que como religiosos, na medida em que não tinham nenhuma formação teológica e sabiam tanto quanto qualquer outro. Por isso continuavam a agir como pessoas comuns: bebiam, brigavam, dançavam. Assim como o colono-pastor não modificava seus hábitos, os colonos também não o viam diferentemente e, muitas vezes, viam-no

até como alguém inferior, que fora eleito por dispor de maior tempo e não ter dado muito certo na agricultura. Nos cultos de domingos, o colono-pastor lia e interpretava trechos da Bíblia, realizava batismos, casamentos, confirmações.

Essa situação acabaria por produzir, ao ver de Janaína Amado, um ambiente no qual os imigrantes acabaram se afastando dos ensinamentos religiosos ortodoxos. A leitura da Bíblia tornou-se livre no sentido mais amplo possível, ao sabor da imaginação de seus intérpretes. Com isso, houve uma deteriorização do poder divino do pastor: ele era um igual, não tinha formação específica, era pago pela comunidade, não desfrutava de uma posição hierárquica em nada superior à dos fiéis. E os camponeses, que sempre tiveram formas místicas de explicar os fenômenos naturais, acrescentaram a elas as superstições brasileiras, generalizando-se o uso de ervas consideradas milagrosas, assim como a aceitação de benzedeiros e curandeiros. Muito contribuiu para isso o fato de existirem apenas dois médicos no núcleo de São Leopoldo, as consultas serem caras e serem grandes as distâncias que separavam a maioria dos colonos do núcleo urbano.

Quanto aos colonos católicos, apesar de serem minoria dentro da colônia alemã de São Leopoldo, ostentavam a religião oficial do Império. Mas isso em nada os teria ajudado, uma vez que a Igreja Católica do Rio Grande estava em crise e era ignorada devido à baixa qualidade do seu clero e às lutas políticas em que se envolvia. Até 1849, poucos padres atuaram na Colônia, sendo que nenhum falava alemão. Faziam rápidas visitas ao interior, realizando casamentos e batizados coletivos. Os católicos representavam 33% da população e construíram apenas três igrejas. A religião era mantida através de orações caseiras. Algumas

comunidades chegaram a eleger “padres” que realizavam todas as partes da missa, menos a consagração.

A convivência entre católicos e protestantes, até 1845, teria sido pacífica, sendo prova disso os casamentos mistos. A religião não era motivo de separação e, nos batismos, os padrinhos podiam ser de outra religião. Contando apenas com padres e pastores improvisados, os colonos aprenderam a comunicar-se diretamente com o sobrenatural através de uma série de formas, que iam do culto, das orações, às ervas milagrosas, às simpatias, aliando o afrouxamento dos cânones religiosos ao misterioso mundo da magia. Os colonos adquiriram um grau elevado de intimidade e controle do universo religioso por eles criado. O que representaria, mais tarde, verdadeiro choque aos padres e pastores formados, quando estes ali chegaram.

No segundo momento da I Parte, Janaína Amado trata das transformações sócio-econômicas por que passou a região colonial alemã. Segundo a Autora, seria a partir de 1845 que ocorreria o grande salto econômico de São Leopoldo. Sua população cresce e espalha-se por dezessete novas picadas abertas na mata. As exportações crescem 151,21%, o número de estabelecimentos artesanais aumenta cinco vezes e o de escolas dobra. Esse crescimento iria, necessariamente, refletir-se na estrutura interna da Colônia através de uma série de mudanças no processo produtivo, no sistema fundiário, nas relações sociais, na política e na religião, na maneira como as pessoas se viam, viam os outros e ao mundo.

Se antes de 1850 os lotes coloniais já teriam sofrido uma alta em função do aumento populacional, a partir de então os preços só teriam aumentado. O lote,

agora, não representava mais apenas uma questão de sobrevivência: transformara-se em comércio lucrativo. Os especuladores eram antigos colonos que haviam se tornado comerciantes e adquiriram terras devolutas do governo a preços baixos, lotearam essas áreas e chegaram a lucrar até 600%. Foi assim que surgiram algumas sociedades como a “Hosking e Miranda” e a “Schmitt e Kraemer”. Esta última empresa comprou a fazenda do Padre Eterno e abriu duas picadas: a do Ferrabraz, dividida em zona norte e zona sul, e a da Bica.

O colono médio, com a alta dos preços dos lotes, já não podia comprar terras e teve que começar a subdividir as que possuía entre os muitos filhos, o que decretou o empobrecimento dessas famílias. Alguns começaram a abandonar a área rural, dirigindo-se, primeiro, a São Leopoldo, para trabalhar nas casas comerciais ou artesanais; muitos migraram para outros municípios como agricultores; e outros, ainda, se dirigiram aos centros urbanos maiores, como Porto Alegre, Rio Grande e Pelotas.

Como resultado de todas essas alterações, teria ocorrido, após 1845, no âmbito da Colônia de São Leopoldo, o problema da concentração da terra. No ano de 1870, 50% dos proprietários eram donos de 70% a 77% das terras na regiões mais antigas, enquanto nas áreas mais recentes 50% possuíam de 71% a 82% das terras.

De outra parte, a partir de 1874 a figura do comerciante se destacaria em São Leopoldo por sua riqueza e influência. Se foi o trabalho de todos que criou o progresso da Colônia, foi a ação dos comerciantes que abriu essa mesma Colônia, e a sua economia, à economia de mercado; ao escoar a produção colonial para a Capital e ao trazer de lá mercadorias, constituindo-se no elo de ligação entre dois sistemas econômicos diversos. É por isso que os comerciantes

seriam os únicos a acumular capital. Os comerciantes de São Leopoldo só iriam perder espaço com a chegada da estrada de ferro ligando Porto Alegre a São Leopoldo em 1874, a Novo Hamburgo em 1876, e a Taquara em 1904.

A evolução do artesanato na cidade de São Leopoldo, de acordo com a análise de Amado, teria apresentado, de outra parte, um considerável desenvolvimento depois de 1845, resultado da aplicação de parte do capital acumulado pelos comerciantes em estabelecimentos artesanais. Esses estabelecimentos empregavam, em média, de 4 a 10 pessoas, ostentando, já, um princípio, embora ainda rudimentar, de divisão técnica do trabalho. De 1843 a 1858 quintuplicou o número desses estabelecimentos, apesar de alguns desaparecerem devido à concorrência de produtos vindos de fora da Colônia. Surgiram também novos ramos industriais, como olarias, construção de barcos, marcenarias e ferrarias, além da produção de artigos de luxo, como chapelarias, alfaiatarias, sapatarias e ourivesarias.

Em 1874, já seriam nítidas as diferenças entre a cidade de São Leopoldo e a zona rural. A cidade passou a concentrar a camada mais rica da população colonial, que ali residia inclusive para se diferenciar dos segmentos da área rural, numa demonstração da sua nova posição sócio-econômica.

Janaína Amado indica que, para essa camada, apenas sair da área rural já não seria suficiente para tornar o processo de diferenciação social suficientemente nítido. Tornava-se necessário que o espaço urbano fosse claramente diferenciado -- que fosse iluminado, com ruas bem traçadas, com casas imponentes e que contasse com uma série de serviços, como farmácia, cartório, correio, livrarias etc. Além disso, a maneira de viver também deveria ser diferenciada, como acordar e dormir mais tarde, refinar a linguagem, comprar um ou dois escravos,

apurar a vestimenta, a alimentação, organizar reuniões sociais, participar das sociedades recém-criadas. As mulheres, nesse novo contexto,

“(...) limitadas a serviços domésticos perdem importância econômica e começam a pesar menos nas decisões familiares, tornando-se mais recatadas e submissas aos pais e maridos (embora em posição superior à mulher gaúcha da época).” (p.78).

Após 1845, ressalta a Autora, ocorreria a ruptura dos laços de parentesco e o rompimento da solidariedade comunal como padrões sociais básicos. Até então, ser parente seria razão suficiente para a aproximação das pessoas. A partir de então, o que passaria a dominar o relacionamento entre as pessoas seria a sua posição sócio-econômica. Riqueza e poder substituem o parentesco e impõem o distanciamento entre parentes ricos e pobres, quer na maneira de viver, quer na maneira de pensar, além da separação espacial entre os moradores da cidade e os da área rural.

Como quase todos os moradores da Colônia eram de alguma forma aparentados, a divisão social ocorrida a partir de 1845 atingiria praticamente todas as famílias, originando dois blocos distintos: um que continuaria pobre e outro que enriqueceria. Estes últimos precisavam esquecer sua origem humilde, seus antepassados pobres, estabelecendo relações com gente “de posses” como eles. E o relacionamento com os parentes pobres iria, necessariamente, se modificar. Continuariam, muitas vezes, a auxiliar os parentes pobres, seja dando-lhes emprego, seja doando roupas e outros objetos, mas não poderiam mais permitir-se intimidade com eles, como casamentos, vida social em comum etc.

Os parentes pobres, por seu turno, também não viram com bons olhos o enriquecimento de alguns de seus familiares, vistos agora como “arrogantes”,

gente que desprezava o que havia de mais sagrado na comunidade imigrante, os laços de sangue.

O tempo, porém, na visão da Autora, adaptou esse novo tipo de relacionamento à realidade sócio-econômica vigente, fazendo com que os pobres passassem a se casar com outros pobres e os ricos com ricos, de modo que, após alguns anos, pobre era parente de pobre e rico de rico.

As relações de compadrio acompanharam essas mudanças verificadas no sistema de parentesco. Os padrinhos, que antes eram escolhidos por critério de parentesco e amizade, passaram a ser de dois tipos: pessoas pertencentes ao mesmo nível sócio-econômico do afilhado, aparentadas ou não, e pessoas mais ricas que os afilhados, às vezes até parentes. Jamais, no entanto, ocorreria o contrário, isto é, jamais um rico convidaria para padrinho de seu filho um pobre.

As transformações sócio-econômicas da região colonial teriam atingido também a área da educação: se anteriormente as comunidades tinham pleno controle sobre ela, agora esse controle lhes era retirado das mãos. No caso dos católicos, desde a chegada dos primeiros jesuítas de língua alemã em 1849, as escolas passaram a receber orientação muito direta do clero; os colonos-professores -- quando não era possível a educação ficar nas mãos dos próprios sacerdotes -- recebiam orientação dos padres quanto aos conteúdos a serem ministrados, a fim de não se desviarem dos preceitos religiosos, enquanto as associações perderiam poder de decisão, limitando-se apenas à parte da organização e do trabalho.

Entre os protestantes as associações teriam permanecido atuantes por mais tempo, mas também acabariam por sofrer modificações. Na década de 1860,

quando chegaram os primeiros pastores formados da Alemanha, que ficaram “horrorizados” com o ensino colonial, a situação começou a mudar, ficando os pastores, agora, encarregados de grande parte das aulas.

A atuação do governo brasileiro também ter-se-ia alterado, ocorrendo uma intervenção mais direta do governo na questão educacional em São Leopoldo. As escolas públicas, que em 1857 somavam apenas três, passaram a dezessete em 1870. O governo preocupava-se com o fato de os colonos não saberem português e de se manterem afastados da vida nacional, abrindo espaço, pelo fechamento em relação à assimilação interna, a uma abertura a ideais estrangeiros.

A maioria dos colonos, no entanto, continuou mandando seus filhos para as escolas alemãs, pois eles não entendiam os professores “nacionais” e nem eram por eles compreendidos. Além disso, preservavam a sua cultura e queriam que seus filhos se mantivessem próximos ao que teriam sido seus pais e avós: em 1870, 60,5% das escolas ensinavam somente o alemão.

Para Janaína Amado, todas essas modificações representaram, na prática, a retirada do poder que os colonos tinham de controlar a vida de sua comunidade. O colono viu-se confinado ao seu lote de terra, dominado pelos grandes comerciantes, distanciado da vida da cidade, perdendo o controle sobre as relações de parentesco e compadrio, e finalmente sobre a educação e a religião.

Os mais velhos refugiavam-se na família, no trabalho, nas suas tradições, conforme Janaína; os jovens das áreas rurais, de sua parte, não compreenderiam bem as lamentações do avô, que falava de um mundo que eles não conheceram; já o colono cuja idade variava entre 30 e 40 anos vivia dividido, pois de um lado identificava-se com os velhos, já que conhecera os primeiros tempos da

colonização, acompanhara o empobrecimento dos pais e o surgimento de um mundo diferente e, por outro, precisava adaptar-se à realidade, pois tinha família e era necessário negociar sua produção, pensar em escolas para os filhos, em religião...

Essas transformações não teriam se realizado pacificamente. Teriam havido resistências a elas. A maior parte dos conflitos ocorridos na colônia alemã de São Leopoldo depois de 1845 seria consequência do confronto entre a necessidade de a classe dominante impor as mudanças que eram do seu interesse e a resistência dos colonos em aceitá-las pacificamente. Daí resultarem inúmeros processos envolvendo pequenos proprietários contra grandes Companhias; comerciantes rurais contra produtores; colonos contra autoridades; colonos antigos contra os recém- chegados etc...

A luta entre adaptação e resistência aos novos padrões não teria atingido os colonos de forma homogênea, afirma a Autora. O mesmo não ocorreria com a classe dominante:

“Enquanto isso os grandes comerciantes, artesãos e proprietários se uniram e se solidarizaram cada vez mais intimamente. Ligaram-se por parentesco, fundiram seus capitais, criaram um sistema jurídico-político que atendia aos seus interesses, identificaram-se com o Estado, caracterizando-se em todos os níveis como classe dominante. Em 1874 o novo sistema implantado em São Leopoldo estava vitorioso.” (p.87).

A Autora aponta para o fato de que a elevação de São Leopoldo à condição de município, em 1846, teria possibilitado aos imigrantes participar da política local. A elite urbana da Colônia já havia estabelecido vínculos econômicos no Rio Grande e tinha interesses a defender junto ao governo provincial e ao Império. Mas a integração política teria sido mais lenta. Em 1852 só havia um vereador de origem germânica na Câmara Municipal, e somente em 1864

ultrapassaram eles o número de “nacionais”. O primeiro deputado alemão na Assembléia Legislativa Provincial, Haensel, só foi eleito em 1881 e o segundo foi Karl von Koseritz, em 1884.

O quadro político na colônia alemã de São Leopoldo, com as transformações econômico-sociais, ter-se-ia dividido. De um lado, haveria uma grande maioria que estava afastada das decisões políticas locais, limitando-se a votar no candidato indicado pelo compadre, pelo comerciante, pelo parente rico. De outro, a elite sócio-econômica, dirigente política nos limites de São Leopoldo. Nesse contexto, seria importante o papel desempenhado pelos donos das vendas rurais, pois através deles os vereadores tinham acesso aos colonos e vice-versa. A elite conseguia, assim, eleger seus vereadores, nomear Juizes de Paz, Delegados e Subdelegados.

A religião também teria passado por um significativo processo de mudanças a partir da década de 1850. O controle coletivo que a comunidade detinha sobre a vida religiosa foi, aos poucos, sendo substituído pela hierarquização eclesiástica e pelo esforço que as Igrejas Protestante e Católica fizeram no sentido de resgatar os fiéis para a religião oficial.

A partir de 1849, com a chegada de três jesuítas alemães à Colônia, inicia-se o trabalho de disciplinar a vida religiosa dos fiéis, trazendo-os para dentro da Igreja. Procuraram eles “moralizar” a vida dos colonos, opondo-se ao jogo, ao álcool, ao linguajar desenfreado, à excessiva liberdade entre os namorados. Impunham severas penalidades aos infratores. A magia, o curandeirismo, as superstições etc., assim como tudo que fugisse ao corpo doutrinário da Igreja, era classificado como “obra do demônio” e seus agentes punidos com a repreensão ou inclusive com a excomunhão.

O jornal *Deutsches Volksblatt* foi fundado pelos padres em 1871, juntamente com um professor. Em 1875 a Companhia de Jesus assume o jornal, que fazia propaganda religiosa e informava sobre as decisões da Igreja Católica, combatia os protestantes, tratava de questões locais, eleições, casamentos etc. Através do jornal, os jesuítas pregavam o afastamento total dos católicos em relação aos protestantes, proibindo casamentos e batismos mistos.

Entre os protestantes, a chegada de pastores formados só teria começado a tomar vulto a partir da década de 1860. Os pastores só podiam vir se convidados pelas comunidades, com as quais firmavam contratos de 1 a 2 anos. A orientação que norteava os procedimentos dos pastores era a mesma da Igreja Católica: trazer os fiéis de volta à Igreja.

Com o objetivo de divulgar os preceitos da religião evangélica e combater a indiferença religiosa dos fiéis, os protestantes lançaram em 1867 o jornal *Der Bote*. Opuseram-se a qualquer forma de misticismo, superstição e interpretações da Bíblia consideradas “errôneas”, assim como combateram comportamentos julgados “escandalosos”.

Desde o início, o clero evangélico se opôs a qualquer tentativa de assimilação dos imigrantes à cultura brasileira: a única maneira de se preservar a religião protestante seria, na visão do clero evangélico, através da manutenção da unidade étnica e cultural. O pastor Stanger afirmava, como anota Janáina:

“(...) mas de algo estou certo: todo alemão evangélico que deixar de falar a sua própria língua, e não respeitar mais os princípios do germanismo, deixará tenho certeza de ser evangélico para ser católico ou se perderá no ateísmo (...) sua força moral e espiritual se perderá (...) germanismo e protestantismo são um único e mesmo corpo.” (p.98).

Até 1874, segundo a Autora, tanto os padres como os pastores tentaram aproximar os fiéis de suas Igrejas, a fim de substituir a “religião profana” da Colônia pela religião oficial, tendo sido, no entanto, melhor acolhidos pelas elites do que pelo povo, ou pelos imigrantes recém-chegados do que pelos antigos. Teria havido identificação das elites com o trabalho desenvolvido pelos cleros protestante e católico, na medida em que para elas seria importante que o povo fosse disciplinado, que fosse enquadrado na religião oficial, que fossem podadas suas formas de controle coletivo, porque tudo isso ajudaria na tarefa de hierarquização da sociedade, na estruturação dos mecanismos sociais de dominação, na adaptação de todos à nova ordem. As igrejas, por sua vez, necessitavam dos recursos financeiros concentrados nas mãos das elites.

A tendência maior verificada entre as comunidades rurais protestantes teria sido a de não se disporem elas a solicitar a vinda de pastores da Alemanha, preferindo manter os colonos-pastores. Da mesma forma, não teriam aceitado a interferência do pastorado no seu comportamento. Entre todas as práticas condenadas pelo clero, a que menos teria calado entre os colonos seria a do combate às superstições e práticas mágicas, continuando os colonos a mantê-las em nível doméstico.

Além das dificuldades encontradas pelas Igrejas no sentido de substituírem as práticas e crenças pouco ortodoxas de seus fiéis pela “verdadeira religião”, os religiosos teriam encontrado mais um obstáculo: já por volta de 1860, mas especialmente a partir dos anos 70, a Maçonaria marcaria a sua presença em São Leopoldo⁹³. Embora não fosse conflitante ser maçom e pertencer a uma religião, a

⁹³ Janaína Amado, à página 98, afirma: “A primeira Loja Maçônica local, a Estrela do Oriente 3.^a, foi fundada em julho de 1874 por 21 Mestres iniciados há tempos em Lojas de Porto Alegre e da própria Alemanha. (...) Todos os fundadores, sem exceção, pertenciam à elite sócio-econômica de São Leopoldo.”

organização passou a atrair “(...) parte do ateísmo, da indiferença religiosa e do anticlericalismo que começava a se manifestar na ex-colônia.” (p.99).

Na Parte II, Janáina Amado sustenta que até o momento em que escrevera o seu livro, o movimento dos “mucker” constituía uma verdadeira incógnita, pois as pesquisas apenas esclareceriam *episódios* do movimento, mas quase nada sobre seus atores. Passa, então, a revisitar os atores do episódio.

João Jorge Maurer. Era filho de Carlos Maurer e Maria Bárbara Voltz, tendo nascido em São José do Hortêncio em 28.2.1840. Seus pais chegaram ao Brasil em 1829, procedentes do Hunsrück. Por volta de 1848 parte de sua família se transferiu para o Padre Eterno.

João Jorge era analfabeto, lavrador e marceneiro. Depois de servir na Guarda Nacional em Porto Alegre, trabalhou com Pedro Mentz, que era carpinteiro, em São Leopoldo. Em 26 de abril de 1866, casou-se com Jacobina Mentz, irmã de Pedro, na Capela da Piedade. Após permanecer quase um ano morando na casa da mãe de Jacobina, Maria Elisabeth Müller, mudou-se em 1867 para o lote nº 16 da Ala Norte da Picada do Ferrabraz, que ia da picada até o sopé do Morro do Ferrabraz. Ali instala-se como agricultor.

A mudança de Maurer para curandeiro estaria envolta em lenda que dizia que, estando ele a trabalhar na lavoura, teria ouvido “vozes celestiais” que o aconselhavam a largar aquele serviço e a se dedicar a sua verdadeira vocação, a de médico. Isto teria ocorrido em 1868. A partir de então, João Jorge teria começado a prestar atendimento a pessoas enfermas. Foi nesta época, mais ou

menos, que teria conhecido um curandeiro de nome Buchhorn, que lhe teria ensinado métodos de curas.

Em 1872, João Jorge já seria conhecido em toda a região, atendendo pessoas de vários locais, inclusive de São Leopoldo, Rio Grande, Porto Alegre e Pelotas. Deve realmente ter realizado curas, diz Janaína Amado, pois passou a ser conhecido como *Wunderdoktor* (doutor milagroso, maravilhoso). Seu tratamento consistia em remédios feitos à base de ervas -- que ele mesmo plantava e preparava --, emplastos e unguentos. Os enfermos considerados mais graves ficavam acomodados em sua própria casa, onde recebiam medicamentos, faziam repouso e eram bem alimentados, o que deve, conforme a Autora, ter realmente feito muito bem a colonos cansados e enfraquecidos pelo trabalho.

Jacobina. Nasceu em 1842 na Capela da Piedade, filha de alemães que vieram para São Leopoldo logo no início da colonização. O seu avô paterno era João Libório Mentz, nascido em Tambach, casado com Maria Ernestina Lips, com quem teve quatro filhos, com os quais emigrou para o Brasil em 1824, sendo o mais velho, André Mentz, o pai de Jacobina. Antes de emigrar, Libório Mentz teria pertencido a um grupo pietista da Igreja Evangélica Luterana, grupo minoritário na época, que acusava a Igreja de afastar-se dos ensinamentos da Bíblia. Em 1798, ele teria liderado um movimento contra os “racionalistas” da Igreja, juntamente com mais umas 30 pessoas. Em razão disso, mudara-se com a família para outra cidade, criando uma comunidade independente e com procedimentos próprios: os filhos não podiam freqüentar a escola e as cerimônias religiosas eram realizadas em casa. Teriam chegado, inclusive, a construir um cemitério próprio para o grupo.

Na colônia de São Leopoldo, Libório fixou-se em Hamburgo Velho, morrendo logo depois, em 1826. Seus filhos parecem ter abandonado as idéias do pai, pois batizaram suas crianças e enterraram seus mortos no cemitério protestante, tendo também contribuído para a manutenção dos pastores.

O pai de Jacobina, ao morrer, teria deixado 8 filhos e terras em vários locais: Hamburgo Velho, Sapiranga e Taquara do Mundo Novo, as quais foram subdivididas entre os filhos. As terras de Taquara do Mundo Novo ficaram para Pedro, Jacobina e Carolina. Nesta época Jacobina tinha 9 anos e ficou morando com a mãe até os 24, quando casou. A senhora Mentz, segundo depoimentos da época, era uma pessoa de “mau gênio”, agressiva, mas muito religiosa e honesta. Ela e todos os irmãos de Jacobina, menos Francisco, foram “mucker”. Jacobina, ainda conforme Janaína Amado, teria chegado a freqüentar aulas particulares por algum tempo, aprendendo a ler, muito embora alguns autores a apresentem como analfabeta:

“O exame comparativo de todas as fontes, e mais o fato de que, bem ou mal, Jacobina realmente *lia* passagens da Bíblia para os que a escutavam, permite concluir que ela sabia ler, com dificuldade, letra de imprensa. Não devia saber escrever, pelo menos correntemente, já que toda a sua correspondência foi redigida por João Jorge Klein. Conhece-se apenas uma assinatura sua, escrita em letra irregular.” (p. 118).

Sobre sua saúde, também haveria, conforme Janaína Amado, muita controvérsia. Alguns depoimentos da época, inclusive o de seu cunhado João Jorge Klein, afirmam que era doente desde criança, e a maioria dos estudos sobre os “mucker” a apresentam como “louca”. No entanto, ela mesma afirma que foi após o casamento que começou a ter “crises”, depoimento este confirmado por

sua irmã Carolina, por muitos de seus familiares que a conheciam desde pequena e também por Miguel Noé⁹⁴.

Vários seriam os diagnósticos: Jacobina teria personalidade psicopática, crises histeroepiléticas, histeria. O certo, ressalta a Autora, é que aqueles que a ouviam ficavam impressionados, considerando-se eles estarem diante de manifestações divinas.

João Jorge Klein. Embora não tenha sido protagonista da revolta, seria uma figura muito polêmica devido ao papel contraditório que desempenhou no movimento. Tendo exercido a função de pastor e sendo reconhecido como um homem de inteligência e cultura acima da média dos demais colonos, foi considerado por estes e pelas autoridades da época como o mentor intelectual dos “mucker”, embora nunca tivesse assumido atitudes de liderança no grupo.

João Jorge Klein nasceu em 1820 na Alemanha. Lá, formou-se professor primário. Chegou a Rio Grande em 1853 e em 1855 a São Leopoldo, onde casou com Catarina Mentz, irmã de Jacobina, indo morar na Picada do Ferrabraz.

Klein se destacaria dos demais colonos, segundo a Autora, por sua cultura, tendo publicado estudos sobre agronomia e contribuído em jornais de São Leopoldo e Porto Alegre. Klein havia sido eleito em 1858 pastor das Picadas Café e 48 Colônias, tendo permanecido no cargo por cinco anos. Em 1863, quando o governo exigiu o registro oficial dos pastores em exercício, sua comunidade o confirmou no cargo. Dois anos depois, no entanto, foi destituído e substituído por João Stanger, pastor formado na Alemanha.

⁹⁴ “O que meu pai João Daniel Noé gravou do ano de 1874 e do que eu mesmo ainda me lembro - Apontamentos de Miguel Noé”, s/d. Segundo a autora, “Este manuscrito é um dos principais - senão o mais

Através da análise e confronto de documentação, ficaria comprovado, no entender de Janaína, que Klein, até início de 1873, se manteve afastado do casal Maurer em decorrência de um desentendimento com João Jorge. Até essa data, sempre se manifestara publicamente contra o movimento, inclusive pelos jornais, sendo considerado como inimigo pelos próprios “mucker”. Foi durante o ano de 1873 que teria ocorrido uma aproximação mais efetiva de Klein com os Maurer: em fevereiro escreveu uma carta para Francisco, irmão de Jacobina, em nome desta; além disso, várias fontes atestariam sua presença na reunião ocorrida no Ferrabraz em 4 de maio. Essa aproximação teria o objetivo de fazer o casal desistir de suas idéias, pois Klein estaria convencido de que tudo se encaminhava para um confronto com as autoridades. Ao mesmo tempo, tentava convencer essas mesmas autoridades a tratar com mais benevolência a questão dos “mucker”, pois não concordava com a maneira hostil com que elas estariam atuando. Entre dezembro de 1873 e junho de 1874, a sua participação no movimento foi intensa: conforme ele mesmo declarou, em um texto publicado posteriormente, escreveu cartas, redigiu petições e abaixo-assinados às autoridades. A razão de sua passagem para o lado dos “mucker” dever-se-ia ao fato de o Delegado Schreiner negar-se a continuar aceitando-o como intermediário e incluir o seu nome numa relação de “mucker” publicada nos jornais de São Leopoldo. Empurrado tanto pelas autoridades como pela própria população para o lado de Jacobina, Klein teria decidido auxiliar os Maurer.

importante - depoimento sobre os Mucker, do ponto de vista dos revoltosos; é também obra belíssima, de grande conteúdo humano.” Cf. nota de rodapé à página 116.

Na Parte III de seu livro -- "A Revolta" --, Janaína Amado analisa as várias etapas pelas quais passou o movimento. Conforme ela, os participantes do movimento, moradores da área rural, faziam parte da camada mais pobre da Colônia e se relacionavam com a cidade de São Leopoldo de forma distante, pois era lá que se localizava o centro do poder, diante do qual se encontravam em posição inferior. Como integrantes de um processo de empobrecimento, os adeptos de Jacobina viam, cada vez mais, a terra tornar-se escassa com as constantes subdivisões entre os filhos. A maioria já não possuía mais lotes para dar aos filhos, que ao se tornarem adultos ou continuavam a morar com os pais, ou saíam para se empregar em estabelecimentos comerciais.

O progresso que a Colônia alcançara, resultado da luta de todos, não atingia igualmente a todos, afirma a Autora. Os benefícios foram carreados apenas para alguns, enquanto que para a grande maioria dos pequenos agricultores sobrou a subordinação aos comerciantes, o fim do artesanato doméstico, a deterioração das relações de parentesco e compadrio:

"Os "mucker" vivenciaram, à época da revolta, um momento especial da evolução sócio-econômica de São Leopoldo. Após uma passagem muito rápida (se comparada com o que ocorreu em áreas brasileiras) entre dois modos de produção -- um auto-suficiente e outro capitalista, com predominância do capital comercial --, a ex-colônia alemã atingiu, em 1870, um ponto de saturação desta última fase de sua evolução. A agricultura, daí até o final do século, estacionou e depois regrediu, e a cidade de São Leopoldo perdeu as características de entreposto comercial. (1) A sociedade hierarquizada em compartimentos muito rígidos -- à falta de tradições anteriores, apenas o dinheiro contou como padrão de diferenciação social -- fechou-se mais, para manter os benefícios conquistados por uma camada. Seria preciso esperar o novo século para haver mudanças." (p.138).

Os colonos da faixa entre 30 e 50 anos de idade, que habitavam a área rural, seriam, em regra, os pobres da década de 1870. Constituíam a camada mais heterogênea da colônia, reunindo analfabetos e alfabetizados, alemães natos e

brasileiros, parentes e não-parentes, proprietários e não-proprietários, lavradores e artesãos. Não se pode pensar, segundo afirma Amado, que os “mucker” tenham sido, no início, um pequeno grupo marginal. Eles faziam parte da camada majoritária da população colonial, que passava por um processo de regressão econômica em consequência da evolução do sistema em direção à economia de mercado, constituindo o seu lado explorado.

Nas décadas iniciais da colonização, os imigrantes, isolados das Igrejas oficiais, teriam transformado as suas religiões em outras, que apenas lembravam aquelas. Quando as Igrejas chegam à Colônia, tentam impor os padrões oficiais. Os católicos foram mais bem sucedidos, e, dentro do movimento “mucker” constituíram uma minoria. Os protestantes, grande maioria, não teriam sido muito atingidos pelas medidas de sua Igreja. Os colonos protestantes teriam continuado com a sua crença religiosa,

“(.) onde não havia Igreja, nem distinção nítida entre sacerdote e seguidor ou entre profano e sagrado, e a Bíblia era recriada por seus leitores; havia harmonia entre a palavra, a pregação, e a ação, o comportamento. (..) O movimento “mucker”, em sua faceta religiosa, também foi uma criação popular, livre e desligada dos padrões oficiais: explicou o mundo à maneira dos adeptos. Os protestantes estavam, portanto, mais próximos dele que os católicos. Estes últimos precisavam, para aderir ao grupo, primeiramente romper com sua religião (isto é, com sua Igreja) e carregar consigo as penas do inferno.” (p.139).

Durante o período de existência do movimento, mais ou menos de 1868 a 1874, ele teria apresentado, ainda segundo a Autora, modificações nas suas aspirações, na sua organização e no seu comportamento social, resultantes tanto de necessidades internas como das pressões externas. Nos cinco primeiros anos -- de 1868 a 1873 -- o grupo definiria as suas idéias básicas e colocá-las-ia em

prática. A partir de 1873, os “mucker” iriam modificar sua maneira de pensar e agir.

O período que vai de 1868 a 1871 corresponderia a uma etapa em que pouco se sabe sobre o que se passava no Ferrabraz. João Jorge era curandeiro e Jacobina o auxiliava, diagnosticando e receitando os medicamentos quando entrava em crise. Aqueles que freqüentavam a casa dos Maurer pertenciam basicamente ao grupo familiar. Acreditavam que um “Espírito” ou “Divindade Natural” chamava o espírito de Jacobina e lhe daria esclarecimentos, ficando ela, por isso, “ausente” durante as crises. Através desses esclarecimentos, Jacobina ficava sabendo sobre as doenças das pessoas e do tratamento que deveriam receber, e isto era repassado a João Jorge. Além de manifestar-se sobre as doenças, o “Espírito Natural” também fazia profecias sobre o destino das pessoas. Mais tarde as profecias sobre o destino das pessoas transformar-se-iam em profecias sobre o próprio mundo.

Janaina Amado aponta para o fato de que nesse período não havia nenhuma orientação sobre religião. Segundo o depoimento de Noé, “(...) neste esclarecimento natural não havia religião nem santidade, nem coisas secundárias (...) Na Divindade Natural as coisas religiosas são supérfluas.” (p.156). Por isso mesmo os freqüentadores da casa dos Maurer continuavam ligados a suas igrejas.

A partir de 1871, iniciar-se-ia a leitura e interpretação da Bíblia por Jacobina, que começaria a ser identificada com a revelação divina e a divulgar a idéia do fim do mundo, com o grupo passando a entoar cânticos religiosos durante as reuniões. A passagem para essa fase de orientação religiosa teria encontrado resistência nos adeptos mais antigos e, segundo Noé, o fato teria ocorrido tão-somente porque João Jorge abria a casa a pessoas estranhas.

Há, portanto, no entender da Autora, uma evolução interna ao grupo, que passa da “fé natural” para o terreno da religião, enquanto explicação do mundo. João Jorge, antes um “curandeiro”, passa, a partir de 1871, a marcar as reuniões para que as pessoas possam ouvir Jacobina explicar “o verdadeiro espírito da Bíblia”.

Teria sido por essa época que os “mucker” teriam começado a fazer intensa propaganda do movimento, divulgando as reuniões e as pregações de Jacobina nas vendas e de casa em casa. Não haveria restrições à participação de ninguém, sendo convidados, inclusive, padres e pastores, comerciantes, colonos, artesãos etc. Não haveria nem segredos, nem leis, nem regulamentos .

Após 1871, com as pregações religiosas de Jacobina, teriam surgido novas figuras no movimento, como João Jacó Fuchs, Carlos Einsfeldt, Henrique Guilherme Gaelzer, Jorge Robinson, Henrique Weber, Cristiano Cassel, André Luppá e Rodolfo Sehn, tidos como extremamente fiéis ao casal Maurer. Consideravam sua adesão ao movimento uma questão de fé, constituindo-se em liderança intermediária. Nessa fase teria surgido o controvertido problema da existência ou não de um grupo de apóstolos. A população tomava o dado como certo. O único “mucker” a confirmá-lo teria sido Carlos Einsfeldt no depoimento de 20/5/1873, quando declarara que Jacobina o havia chamado de Judas por gostar ele mais de dinheiro do que de Deus. Os demais teriam negado o fato ou teriam sido dúbios em suas respostas. O certo é, anota Amado, que havia uma liderança intermediária entre o casal e os adeptos. Conforme o entendimento da Autora, se Jacobina realmente revestiu os seus seguidores mais imediatos do título de apóstolos ou não, os documentos não o permitem afirmar.

A partir desse momento, e até o final do movimento, teria persistido a idéia de que o fim do mundo estava próximo. Os adeptos tinham a confiança de que seriam salvos quando chegasse esse momento, pois eles eram os injustiçados, os que possuíam coração puro, os pobres, os que acreditavam nas palavras daquela que era iluminada por Deus. Os que não acreditavam na proximidade do fim do mundo, os opressores, os injustos, esses seriam castigados. E seria comum, nas reuniões, a leitura e interpretação, por parte de Jacobina, do Capítulo V de Mateus, sobre as “bem-aventuranças”, e a indicação, para os que acreditavam nela, de que abandonassem o “tumulto do mundo”.

Assim, entre outubro de 1872 e maio de 1873, os “mucker” teriam começado a se afastar da vida da Colônia, deixando de beber, de jogar e de freqüentar reuniões sociais, recusado-se, igualmente, a votar; e teriam passado a pregar o desapego às coisas materiais, retirado os seus filhos da escola e se desligado das igrejas.

A respeito da postura que tinham em relação aos bens materiais, seriam conhecidos, conforme a Autora, concretamente dois casos: o de Robinson, que ter-se-ia recusado a receber o pagamento de algumas dívidas; e o de Augusto Wilborn, que decidiu desfazer-se de todos os seus bens, contra o que sua mulher teria protestado por jornal, conforme Koseritz.

A partir de 1873, iniciar-se-ia nova fase do movimento, quando teriam ocorrido modificações dentro do grupo e no relacionamento deste com a Colônia. Internamente, as alterações teriam surgido no ritual que passaria a alimentar as reuniões, através da criação de momentos especiais nos quais Jacobina aparecia vestida com longos trajés brancos e os cabelos envoltos em grinalda de flores, falando pausadamente, abençoando a todos, como se encarnasse uma visão

divina. O comparecimento às reuniões do grupo deixaria, por outro lado, de ser livre, sendo necessário convite. Janaína Amado enfatiza que a preferência pelos convidados recaía sobre os mais pobres e sobre aqueles que demonstrassem maior interesse pelas pregações de Jacobina, quando já seria ostensiva a hostilidade dos mais ricos e instruídos:

“Até maio de 1873 não existem referências aos “mucker” na imprensa. Mas é exatamente no período anterior a esta data que se articulam algumas das forças que posteriormente terão papel ativo no combate aos adeptos de Jacobina: os políticos, a Igreja (Evangélica e Católica) e um setor da população local.” (p.167).

Enquanto o movimento não derivara para o lado religioso, as Igrejas não se teriam manifestado, afirma Janaína. Mas a partir do momento em que as pregações adquiriram o caráter de “revelação divina”, teria mudado completamente o posicionamento dos religiosos. Eles não teriam ficado só em palavras, mas teriam partido para a ação, procurando os fiéis em suas casas para tentar demovê-los de freqüentar a casa dos Maurer. Essa oposição ficaria ainda mais acirrada quando os adeptos de Jacobina iniciaram o processo de desligamento de suas Igrejas, partindo o clero para ataques em artigos de jornais e incitamento das autoridades policiais.

A população da área rural, no início do movimento, apenas adotara uma posição de descrédito e ridicularização em relação aos “mucker”, no entender da Autora. No entanto, acabaram por incorporar a posição da Igreja e passaram a temê-los:

“Criaram dos ‘mucker’ uma imagem que não correspondia à realidade, e passaram a temê-la. Acreditaram que os adeptos de Jacobina eram ‘diabólicos’, ‘tinham parte com o diabo’, possuíam um ‘templo e uma fortaleza’, além de ‘grandes depósitos de armas e munições’.”(p.171).

A partir de maio de 1873, de acordo com Amado, os acontecimentos se aceleraram e se radicalizaram, entrando em cena o poder provincial. As autoridades de São Leopoldo solicitaram providências às autoridades provinciais, e o Presidente da Província determinou a ida do Chefe de Polícia a São Leopoldo, acompanhado de 50 praças, com a finalidade de acabar com as reuniões no Ferrabráz e restabelecer o sossego público.

Considerando que o casal Maurer poderia sofrer algum tipo de agressão por parte da população, o Chefe de Polícia teria determinado que os dois fossem conduzidos a Porto Alegre, ele para o Quartel do Corpo de Polícia e ela para a Santa Casa de Misericórdia. A 13 de junho determinou que Jacobina fosse libertada e consultou o Delegado de São Leopoldo sobre a possibilidade de enviá-los de volta para casa. Diante da negativa do delegado, o casal permanece na capital até 5 de julho, quando foi, então, mandado de volta, tendo João Jorge assinado um termo de bem-viver⁹⁵.

Em novembro, teria ocorrido um fato de graves conseqüências: o atentado à vida do Inspetor João Lehn. Segundo sua declaração, as vozes que ouviu na noite do atentado seriam as de Jacó e Rodolfo Sehn, filhos de João Sehn, todos adeptos de Jacobina. Não havia provas concretas, mas os indícios apontavam para os dois. Logo no dia seguinte, Spindler prendeu Maurer e mais 32 pessoas, sem que nenhuma acusação pesasse sobre elas. Em seguida, o Delegado Schreiner recrutou cinco “mucker” para o serviço militar, que foram libertados poucos dias depois por ordem direta do Presidente da Província.

⁹⁵ Cf. DIAS, Maria Odila Leite da Silva. “Sociabilidades sem história: votantes pobres no Império, 1824-1881”. In: FREITAS, Marcos Cezar de (Org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998. Conforme se percebe pela leitura do ensaio, o “termo do bom viver” era um instrumento jurídico do Império.

No final do mês de novembro, um novo abaixo-assinado foi dirigido ao Presidente da Província pelos moradores da região, solicitando a deportação de Maurer e seus adeptos, oferecendo-se os assinantes a pagar as indenizações pelas propriedades dos “mucker”. O Presidente, no entanto, apesar do abaixo-assinado, ordenou que todos os presos fossem libertados, uma vez que sua prisão tinha sido um ato arbitrário do Delegado Schreiner. Os presos, para serem libertados, deveriam assinar termo de bem-viver, e uma força policial deveria se deslocar para São Leopoldo.

Os “mucker”, depois de pedirem explicações sobre sua prisão e não obterem resposta, teriam resolvido se dirigir ao Imperador através de um abaixo-assinado, onde expunham as perseguições de que vinham sendo vítimas e pediam justiça. O documento, redigido por Klein, foi levado ao Rio de Janeiro por João Jorge e mais dois “mucker”, tendo sido entregue pessoalmente ao Imperador. João Jorge ainda fez mais duas viagens ao Rio, uma em fevereiro 1874, para saber do andamento do processo, e outra em março, quando o documento foi indeferido.

O pedido de esclarecimentos feito pelo Ministro da Justiça ao Presidente da Província foi entregue ao Chefe de Polícia, que o enviou às autoridades policiais de São Leopoldo. Estas negaram as acusações dos “mucker” e o processo fez o caminho inverso, sendo indeferido pelo Ministro da Justiça em 2 de março de 1874.

aplicado principalmente aos homens pobres livres errantes, como forma de controle social. Cf., por exemplo, a página 69 do referido ensaio.

Segundo a Autora, entre maio e dezembro de 1873, a postura das autoridades provinciais e a das autoridades locais mostraram-se divergentes quanto ao encaminhamento dado à questão do Ferrabraz:

“As autoridades de São Leopoldo, no período citado, opuseram-se aos ‘mucker’ por todos os meios. Foram elas que chamaram a atenção das autoridades provinciais para a ‘periculosidade’ dos adeptos de Jacobina; para tanto, espalharam suposições ou endossaram as suposições dos colonos -- como a de que Jacobina praticava ‘atos abusivos e escandalosos’ -- , e carregaram com negras tintas o clima de tensão existente na colônia. Após a soltura dos ‘mucker’ (para elas, inesperada) promoveram uma reação em cadeia contra os seguidores de Jacobina.” (p.184).

Aproveitando-se da assinatura dos “mucker” do termo de bem-viver, as autoridades teriam passado a vigiá-los constantemente, fazendo visitas e revistas freqüentes em suas casas, desabonando quem estivesse na casa dos Maurer, prendendo quem tivesse assinado o termo e fosse encontrado lá novamente. Os “mucker”, assim como Klein, atribuiriam às autoridades locais ainda outros atos agressivos, como “insultos e infâmias” proferidos durante a segunda prisão dos adeptos, bem como a morte de um cavalo e a inutilização de mais três. Neste mesmo período, as pessoas e propriedades “mucker” estavam sendo vítimas de roubos, saques e injúrias por parte de seus adversários e, quando estes se queixavam para as autoridades locais, estas não tomavam conhecimento dos fatos.

Janáina Amado afirma que seria a partir deste período que teria começado, por parte da população, um grau de violência que ultrapassava o nível da linguagem, o que até então não havia ocorrido. De Nicolau Barth inutilizaram roupas que estavam no quintal e caixas de abelhas; de outros foram roubados cavalos, bois, dinheiro; enquanto a outros atearam fogo em roças inteiras... Quando os “mucker” saíam de suas casas, eram ofendidos e ridicularizados e atacados com pedras.

A respeito da violência que a população passa a dirigir aos “mucker”, a documentação, diz Janaína, não permite que se relacionem nomes, posição social etc. Mas alguns aspectos podem ser destacados. Os membros da elite, nesse momento, recorrem a meios legais contra os “mucker”, como os abaixo-assinados. Entre eles, destacar-se-ia a reação homogênea dos comerciantes, que além de colocarem seus nomes nos abaixo-assinados, teriam assumido publicamente uma atitude de grande hostilidade contra o movimento. O clero das duas Igrejas, além das pregações nos templos e da pressão direta sobre os fiéis, uniu-se às autoridades locais, reforçando a pressão das elites.

Já a maioria da população da Colônia teria uma visão diferente dos “mucker”. Acreditavam que o número de adeptos era muito grande, que todos estavam armados e que queriam destruir São Leopoldo. A população teria, na verdade, afirma Amado, criado uma fantasia e tinha temor dela. Para a maioria dos colonos, os “mucker” já teriam construído uma fortaleza; Jacobina era endemoniada; seus seguidores enfeitiçados e unidos por um pacto de sangue; os “mucker” eram também os responsáveis pela morte de um comerciante de Sapiranga; tinham obrigado o sogro do Subdelegado a se enforcar e quiseram matar o Inspetor Lehn...

A partir do acirramento de ânimos, o rompimento dos “mucker” com as Igrejas teria sido total. Jacobina teria passado a ministrar os sacramentos, batizando crianças, realizando casamentos, demonstrando que o grupo, além de buscar a sua plena autonomia, realizara uma profunda ruptura com o mundo exterior.

Nesse período, duas noções novas teriam surgido entre os “mucker”. Uma é a de que sobre os habitantes de São Leopoldo recairia um castigo muito grande

no dia do julgamento final, pois tinham sido avisados, tinham tido a oportunidade de se salvarem e a recusaram. A outra, ainda meio difusa, era de que os “mucker” conquistariam o novo mundo através da força.

Entre março e final de abril de 1874, teria transcorrido um período de relativa tranquilidade na Colônia. Mas no dia 30 de abril terminaria a tranquilidade e sobreviria o período de maior conturbação da região. Neste dia foi assassinado um afilhado do “mucker” Jorge Robinson, a quem a população culpou pelo crime. A opinião pública acusou os “mucker” e, em particular, Jorge Robinson e Carlos Einsfeldt. O Chefe de Polícia deslocou-se para São Leopoldo, abriu inquérito contra os dois, mas só Einsfeldt foi preso e levado a Porto Alegre, onde o aguardariam em torno de 400 pessoas que gritavam “morra o assassino”, enquanto davam vivas ao Chefe de Polícia e ao Presidente da Província.

Na noite de 15 de junho de 1874, de outra parte, a casa do colono Martinho Cassel foi incendiada, morrendo a mulher e quatro filhos, sobrevivendo apenas o próprio Martinho, que não se encontrava no momento em casa, e seu enteado Nicolau Lied, que conseguiu fugir. O casal havia abandonado o grupo “mucker” e se tornado propagandista contra o movimento, do que as autoridades teriam interpretado que o ataque fosse iniciativa dos “mucker”.

Conforme o entendimento de Amado, embora nem o próprio Chefe de Polícia, na época, tenha conseguido determinar com certeza a autoria dos assassinatos de Jorge Haubert e da família Cassel, é bem provável que os “mucker” tenham sido os autores dos crimes, considerando ela, para tanto, que

eles precisavam punir aqueles que tinham pertencido ao grupo e depois se afastado. Seria um problema de sobrevivência do próprio grupo.

No processo contra a morte de Haubert, várias testemunhas incriminaram Einsfeldt e Robinson. De outra parte, o casal Cassel, especialmente Maria Cassel, seria vista com desconfiança pelos “mucker” pelo fato de ser católica e não conseguir se desligar da Igreja.

Os dois crimes teriam ocorrido depois de os “mucker” saberem do indeferimento do abaixo-assinado dirigido ao Imperador e, descrentes das autoridades, terem resolvido fazer justiça com as próprias mãos.

Esse fato vincular-se-ia ao que ocorreria dias depois, quando, comprovadamente, segundo a Autora, os “mucker” teriam matado vários daqueles que julgavam seus opositores.

A partir do assassinato de Haubert e da família Cassel, a questão “mucker” tomaria outro rumo, segundo Amado, com o Presidente da Província determinando que o Chefe de Polícia agisse com o máximo rigor. Este abriria inquéritos, prenderia Einsfeldt, recrutaria Gaelzer e Richter, ocorrendo, nesse sentido, uma aproximação entre as ações das autoridades provinciais e as locais.

Entre a população local, após os assassinatos, o clima era de pânico. Os jornais da Província, por sua vez, passaram a dar espaço para a questão dos “mucker”, tendo exercido papel importante na formação da opinião pública provincial, da mesma maneira que os jornais de São Leopoldo.

Os jornais de São Leopoldo -- o *Deutsches Volksblatt*, de orientação católica, e o *Der Bote*, dos evangélicos -- eram opositores declarados do grupo “herege e revoltado” de Jacobina, pedindo o fim dos “mucker” por meios

pacíficos ou belicosos. Agora unidos, os dois cleros, que pretendiam disciplinar seus fiéis na fé ortodoxa, teriam adotado a mesma postura ante o perigo representado pelo grupo.

Após o indeferimento do abaixo-assinado ao Imperador, os “muckers” teriam compreendido que não haveria mais ninguém a quem recorrer. “Então o grupo de Jacobina voltou-se novamente para o mundo mas, desta vez, para combatê-lo.” E teriam começado a se preparar para a guerra, aumentando o número de armamentos com pistolas, armas de caça, revólveres, além de suprimentos de alimentos. A quantidade de armas e munições adquiridas teria sido grande, uma vez que puderam resistir a numerosos ataques das tropas legais. Eles próprios fabricaram facões, facas e um tipo de espada com feitiço das antigas espadas romanas, que constavam das estampas das Bíblias que circulavam na Colônia. Teriam construído ainda uma espécie de armadura em telha de ferro para proteger o peito.

Todas essas despesas saíram das contribuições dos membros do movimento. As reuniões tornaram-se ainda mais freqüentes com o objetivo de dar maior coesão ao grupo. Um tipo de preocupação que transparece nas correspondências, segundo Amado, é a questão dos “parentes pobres”, que eram desprezados e humilhados pelos “parentes ricos e soberbos”, conforme afirmava Jacobina numa carta dirigida a seu primo Matias Schroeder, em 29/5/1874; o mesmo tipo de denúncia é feito por Carolina Mentz, quando escreve para seu primo, o Delegado Schreiner, afirmando que ele lamentava ter “parentes tão modestos”.

Acreditavam os membros do movimento que no dia do Juízo Final seria feito justiça. E mais: eles não eram mais apenas os eleitos, mas também os

próprios “agentes” de Deus, que fariam a justiça em seu nome. Estava montada a justificativa religiosa para os atos de violência que praticariam.

O desprestígio de João Jorge dentro do movimento e a elevação de Rodolfo a assessor especial de Jacobina deram margem, de outra sorte, a que a população e autoridades interpretassem o fato como prova das “orgias sexuais” promovidas por Jacobina. Essas acusações, no entanto, não resistiriam, conforme Janaína Amado, a uma análise do que existe nos documentos a este respeito. Todos os “mucker” sempre negaram esse fato, não havendo qualquer casal “mucker” que se separasse durante o movimento. Se Jacobina, como líder que era, o tivesse ordenado, e se sua palavra era lei, é estranho que ninguém tenha cumprido sua ordem. Por outro lado, o afastamento de Jacobina de seu marido não se constituía em fato estranho entre os protestantes, pois admitiam o divórcio. De outra parte, a rígida moral imposta aos membros do movimento, que não deviam beber, fumar, jogar, nem participar de acontecimentos sociais, não poderia incluir tais práticas.

Na noite de 25 de junho, continua Janaína Amado, os “mucker” saem do Ferrabraz em pequenos grupos e realizam uma verdadeira matança nas regiões vizinhas, eliminando aqueles que consideravam seus maiores inimigos. Cada grupo atacava uma mesma casa ou venda, matava todos os que ali se encontravam, homens, mulheres e crianças, incendiava a construção e fugia.

Nessa mesma noite de 25 de junho, os moradores da região, tomados de pavor diante dos clarões indicadores dos incêndios, teriam procurado proteger-se como podiam: uns teriam passado a noite escondidos no mato, outros em suas próprias casas em vigília, outros reunindo-se em casas de amigos ou parentes.

No dia seguinte, 26 de junho, sob o comando do comerciante Daniel Collin, reuniram-se cerca de 80 colonos e partiram para um ataque contra os “mucker”, incendiando 6 casas e plantações abandonadas. Por todas as Picadas, os moradores se organizaram e passaram a vigiar os caminhos e bloquear os atalhos, na tentativa de impedir novos ataques.

Segundo a Autora, o pânico tomou conta da população. Sentia-se desprotegida diante dos constantes confrontos com os “mucker” dispersos pela região. Acusando as autoridades por tal situação, muitos ameaçaram abandonar o município.

O Chefe de Polícia, que se encontrava em São Leopoldo, enviou as forças disponíveis para as localidades onde haviam ocorrido os ataques e solicitou reforços. O próprio Presidente da Província para lá se dirigiu e, a partir do dia 27, começaram a chegar armas, munições e soldados, tanto por terra como pelo rio dos Sinos e por trem. O comando das operações foi entregue ao coronel Genuíno Sampaio, que se dirigiu ao Ferrabraz com parte dos armamentos e soldados, montando acampamento em Campo Bom, onde se reuniu com o restante das tropas, totalizando 190 homens. Decidiu atacar o reduto dos “mucker” no dia 28 de junho. Assim o fez, sendo, no entanto, derrotado.

A repercussão da derrota teria sido grande, a tal ponto que em Porto Alegre voluntários de origem alemã teriam se oferecido para guarnecer a cidade enquanto as forças militares estivessem em combate.

A partir de 30 de junho começam a chegar a São Leopoldo os reforços solicitados. Enquanto se preparava o segundo combate em São Leopoldo, outros acontecimentos tinham lugar, pois o assunto “mucker” tomara conta da Província.

Ao Presidente começaram a chegar, de vários pontos da Província, manifestações de apoio às autoridades e de repúdio ao movimento por parte da população de origem alemã, particularmente.

Janaína Amado informa também que em Miraguaia, município de Santo Antônio da Patrulha, tanto a população como as autoridades estavam preocupadas com a descoberta de um plano de sublevação de escravos, uma vez que temiam a possibilidade de que houvesse uma aliança entre os escravos e o grupo dos “mucker”. Este temor foi igualmente registrado em Pelotas, onde as autoridades convocaram a Guarda Nacional para proteger a população de uma possível revolta dos escravos e de adeptos que o movimento teria na colônia alemã de São Lourenço, próxima dali.

O segundo ataque à casa dos Maurer ocorreu em 19 de julho, com o coronel Genuíno à frente de 506 homens, 4 canhões e foguetes. As forças militares iam divididas em duas colunas, sendo os flancos protegidos pela Guarda Nacional e pelos colonos. Os “mucker”, conhecedores do local, encontravam-se bem protegidos e armados, oferecendo grande resistência. Mas as forças legais, fazendo um cerco fechado, avançaram sobre a casa. Foi feita uma proposta de rendição, a que os rebeldes responderam com uma descarga de fuzilaria. Como os soldados não podiam avançar mais, pois poderiam ser atingidos pelos próprios companheiros, Genuíno ordenou que a casa fosse incendiada. Muitos “mucker” conseguiram escapar para as matas, pelo único lado da casa não guarnecido por soldados. Estes conseguiram retirar 52 pessoas vivas da casa, somente mulheres e crianças, e oito cadáveres.

Após enviar a notícia da vitória sobre os “mucker” a Porto Alegre, e certo de que nenhum rebelde conseguira fugir, pois San Tiago Dantas, à frente de um

grupo, dera uma batida pelos arredores, Genuíno montou acampamento ali mesmo, próximo à casa dos Maurer.

Assim que o acampamento foi organizado, o coronel Genuíno foi informado de que vários “mucker” haviam conseguido escapar, inclusive Jacobina. Por volta das 3h30min da madrugada, ouviram-se vários tiros vindos das matas do Ferrabraz. Os soldados, confusos, sem saber exatamente onde estava o inimigo, atiravam para todos os lados. Teriam sido dadas ordens de cessar fogo, que não teriam sido atendidas. O coronel Genuíno foi ferido numa perna. Pela manhã os tiros cessaram. Às 7 horas Genuíno estava morto.

Na opinião da Autora, a morte do coronel Genuíno Sampaio é assunto controvertido, pois parte dos documentos afirma que ele morreu em consequência de um tiro disparado pelos “mucker”, enquanto outra assegura que ele foi ferido por uma bala perdida disparada pelos próprios soldados. Não é possível, no entanto, comprovar nenhuma das duas versões. O mais provável, porém, ainda segundo Amado, é que Genuíno tenha sido atingido por um de seus próprios homens, tanto pela posição em que se encontrava no acampamento como porque a distância que o separava dos “mucker”, segundo afirma o próprio capitão Dantas, era grande demais para o alcance das armas que aqueles possuíam.

A notícia da morte do coronel Genuíno causou preocupação na capital. Em São Leopoldo corria a notícia de que os “mucker”, depois de atacarem os soldados, se dirigiriam a São Leopoldo. O comando das tropas passou para o coronel Augusto César da Silva, cuja primeira providência foi dispensar a Guarda Nacional, a mando do Presidente da Província e Chefe de Polícia, que julgavam não haver necessidade de tão grande número de militares para combater um pequeno grupo de foragidos.

A 21 de julho, Augusto César envia duas patrulhas de 50 homens para capturar os rebeldes, mas não obtém sucesso, pois os “mucker”, escondidos e preparados para receber seus inimigos, atiravam sem serem vistos. Morreram 5 soldados e 7 ficaram feridos.

Sob o comando de João Daniel Collin e Pedro Schmidt, 150 colonos obtiveram o apoio de Augusto César para um ataque em 24 de julho, a que um grupo de soldados daria respaldo. No dia 25 foi feito o ataque, mas a desorganização e a morte de alguns colonos assustou os demais, que fugiram. Além de 2 colonos mortos, 3 ficaram feridos.

A notícia desses ataques mal sucedidos repercutiram mal em toda parte. Os moradores da região estavam indignados com a falta de apoio do grupo de soldados aos colonos quando do ataque aos “mucker”. Em São Leopoldo reinava um sentimento de revolta entre a população. Os jornais da Província davam destaque aos acontecimentos. Em 24 de julho, portanto antes do ataque dos colonos, o Chefe de Polícia já teria solicitado ao Presidente da Província a retirada do comando de Augusto César, bem como de parte da força de linha, sugerindo a contratação de paisanos. O Presidente atendeu aos pedidos e indicou o capitão San Tiago Dantas para o comando das operações.

Um dia antes do ataque, chegou ao acampamento militar o “mucker” Carlos Luppa, enviado pelo Chefe de Polícia. Juntamente com outros, havia escapado ao ataque de 19 de julho e se entregara à polícia, dispendo-se a guiar as tropas ao esconderijo de Jacobina. Em 2 de agosto, tendo dividido suas forças em pequenos grupos, que deveriam bloquear todas as possíveis saídas, o capitão Dantas marchou com suas tropas. A luta começou às 4 horas da madrugada.

Apesar dos obstáculos construídos pelos rebeldes, os soldados continuaram avançando, mesmo enfrentando grande resistência. Cercados por todos os lados, os “mucker” foram recuando para perto da cabana construída para Jacobina. Depois de duas horas de combate, estavam todos mortos. Jacobina e Rodolfo, os últimos a sucumbirem, tombaram mortos ao mesmo tempo. Era o fim dos rebeldes.

Após o relato sobre o julgamento dos “mucker” presos e sobre o destino dos demais, como o do grupo de Noé, que teria passado 7 anos escondido nas matas da região, Janaina Amado parte para as suas “Conclusões”, em que desenvolve os aspectos teóricos de sua tese. Afirma que a Colônia possuía, inicialmente, como base econômica, um modo de produção auto-suficiente, que foi, logo a seguir, integrado a um processo de mercantilização que o ligava a Porto Alegre através de uma série de intermediários, processo que daria origem aos primeiros esboços de classes sociais na Colônia.

Apesar da existência da pequena propriedade, das classes sociais e das disputas internas envolvendo questões de terra, o que teria predominado, até 1845, como padrão social básico, seria a “cooperação mútua, a solidariedade, os laços de parentesco e compadrio.” A ausência do Estado no cotidiano da Colônia teria aberto espaço para que a comunidade assumisse o controle de diversas áreas de atividade, através de decisões e trabalho coletivos. Foi assim com as esferas educacional e religiosa, enquanto fontes de explicação do mundo. O sistema educacional, preservando a cultura alemã, estava diretamente relacionado com as

necessidades imediatas dos imigrantes, o que teria gerado “uma ideologia sintonizada com a estrutura econômica.”

Janaína Amado afirma que a distância em que se encontravam as Igrejas Católica e Evangélica, com seus cânones oficiais e seus sacerdotes formados, fez com que a vida religiosa fosse recriada na Colônia “favorecendo o desenvolvimento de um religião rústica”, baseada numa explicação de mundo que correspondia àquela em que viviam os colonos.

A comunidade, no momento em que se outorga o poder de atribuir ao colono-sacerdote o poder divino, teria cortado um dos mecanismos de autoridade mais poderosos da Igreja, distanciando os fiéis dos cânones oficiais das Igrejas. Esse poder que a comunidade dava aos fiéis -- o de decisão sobre a nomeação do colono-sacerdote --, enfraqueceria, por outro lado, este mesmo colono-sacerdote diante dos fiéis, pois este lhes devia sua existência. Com isso, gerar-se-ia um relacionamento ambíguo entre o representante da divindade e os fiéis. A comunicação destes com Deus teria passado a ser mais direta, aceitando, entre outras coisas, fórmulas mágicas como maneiras de acesso à divindade: ervas milagrosas, poderes sobrenaturais de curandeiros, benzedeadas, videntes...

O desenvolvimento econômico sustentado pelos pequenos agricultores levaria ao aumento do comércio com Porto Alegre, surgindo, a partir daí, relações de tipo capitalista dentro da Colônia, sobrepondo-se a esfera da circulação à da produção pela acumulação de capitais nas mãos dos comerciantes. Com isso, a “harmonia” do mundo imigrante inicial ver-se-ia seriamente prejudicada. O agricultor, apesar de proprietário de parte dos meios de produção, estava

desprovido de capital. E a colônia alemã concretizava cada vez mais, após 1845, a sua integração ao modo de produção capitalista, como área periférica.

Esse processo de acumulação primitiva de capital, que se beneficiava do aumento demográfico e do investimento de Porto Alegre na região dos Sinos com o objetivo de melhorar o escoamento da produção, ter-se-ia refletido no sistema fundiário, que apresentou grande alta dos preços e concentração de terras, obrigando alguns ao êxodo e outros ao desvinculamento de suas propriedades. A classe mercantil interveio, também, na atividade artesanal, montando estabelecimentos que iriam sufocar o pequeno artesão doméstico e, ao mesmo tempo, transformar a força de trabalho em mercadoria.

As transformações que deveriam ser implantadas para haver a adequação geral da sociedade ao novo modo de produção encontraram, no entender da Autora, alguns obstáculos, como o isolamento da Colônia e a existência de relações de parentesco muito fortes entre a população, que retardavam a passagem para a sociedade de classes. A permanência de formas de pensar e agir anteriores à mudança e o controle que a comunidade possuía sobre as relações sociais também impediriam, de sua parte, o predomínio do capital comercial.

Com a elevação de São Leopoldo a município, o governo teria aberto uma brecha para a implantação do novo modo de produção, na medida em que permitiria à elite comercial deter um certo grau de poder político, concentrado, porém, apenas em nível local, e não nos centros de decisão provincial.

No entender de Janaína Amado, as modificações iriam, aos poucos, se instalar também no nível ideológico. O sistema educacional passaria,

gradativamente, às mãos dos representantes oficiais das Igrejas católica e evangélica e do próprio governo provincial, com a finalidade de adequar os ensinamentos à nova realidade. Na esfera religiosa, padres e pastores dedicam-se a acabar com a religião rústica que os colonos tinham criado e a recolocar a autoridade e doutrina oficial das Igrejas. Para isso precisam recolocar o poder divino nos seus representantes oficiais, a fim de que ficasse bem demarcado o lugar dos fiéis e a conseqüente separação entre o sagrado e o profano.

As transformações econômicas na região colonial hierarquizaram a sociedade em classes, que se diferenciavam em todos os níveis. De um lado, encontravam-se os donos do capital comercial e, de outro, os pequenos agricultores e artesãos: os mundos

“(...) rural e urbano dissociaram-se e, em grande parte, se opuseram, porque identificados, respectivamente, como pólo explorado e explorador do sistema. Funcionou concretamente como elo de ligação entre os dois a figura dúbia do comerciante rural, economicamente comprometido com a cidade mas ideologicamente ainda vinculado às Picadas.” (p.274).

Após 1845, o padrão social básico teria passado a ser apenas a riqueza, uma vez que ainda não existia uma outra base de sustentação que adequasse a elite colonial à nova realidade. Cortaram-se os laços de parentesco e compadrio, sem que se constituíssem novas bases de consenso social.

Nem todos os grupos existentes na Colônia, segundo Amado, se adequaram à nova ordem. Alguns continuaram a manter padrões e valores do início da colonização, sendo estes os que ofereceram resistência ao novo modo de produção: eram os marginalizados pelo mesmo processo de transformações, os agricultores e os artesãos. A marginalização não referir-se-ia à estrutura econômica, afirma Amado, pois os colonos pobres estavam integrados a ela como

o lado explorado, mas sim à estrutura de seus valores e práticas, que representavam a negação da nova ordem.

A resistência desses grupos dever-se-ia, ainda, sustenta Janaína, à rapidez com que ocorreram as transformações, que impuseram a essas mesmas pessoas vivenciarem dois mundos opostos. As mudanças não faziam muito sentido para aqueles que em nada se beneficiavam delas, e, enquanto a maioria encontrava formas de ajustamento, outros encontraram formas de revolta: “Analisado de uma perspectiva histórica, o movimento “mucker” foi a expressão mais legítima e acabada deste sentimento de revolta.”.

Tendo passado por todo um processo de “regressão econômica” desde 1849, embora integrados ao sistema vigente através da produção agrícola, os participantes do movimento constituíam, na visão da Autora, uma ameaça à classe dominante, na medida em que, na prática, negavam valores fundamentais do novo modo de produção: condenaram o dinheiro e o comércio e doaram bens, perdoaram devedores, nunca se apossaram de bens dos inimigos; não aceitaram os novos padrões sociais, mantendo a importância dos laços de parentesco e compadrio; não aceitaram os novos critérios de ascensão social, organizando uma comunidade que se fundamentava na igualdade entre seus membros (à exceção dos líderes); negaram a organização político-ideológica da sociedade envolvente através do afrontamento às autoridades, da negação em participar de eleições, do afastamento de escolas e igrejas, criando todo um conjunto de crenças e práticas próprias:

“Rejeitaram *in totum* a ideologia vigente, quando buscaram identidade, códigos, valores e comportamentos próprios, formando um campo ideológico separado do existente na época.” (p.276).

Os primeiros a fazerem oposição ao movimento foram os integrantes da classe dominante de São Leopoldo, através dos comerciantes, do clero, dos políticos, profissionais liberais, grandes artesãos e proprietários. Somente mais tarde é que a população mais pobre posiciona-se contra os “mucker”.

As classes dominantes gaúchas, que, de início, não teriam dado grande importância ao episódio, teriam passado a identificar o movimento como perigoso no momento em que teriam vislumbrado “a possibilidade de união com os escravos dos municípios limítrofes.”

A seguir, a Autora explicita a sua visão sobre o movimento: tratar-se-ia, a seu ver, de um “movimento messiânico”:

“Entende-se por “movimento messiânico” aquele que reúne as seguintes características: a) *crença* de um grupo de pessoas em que o fim do mundo é iminente e que uma era de felicidade chegará à Terra, para os que acreditam nisso; b) *direção* deste grupo de pessoas por um Messias, ou seja: um líder carismático, considerado pelos seguidores mensageiro divino, encarregado de conduzir os fiéis -- sobre os quais exerce total domínio -- até a nova era, através de práticas sagradas; c) *ação* deste grupo no sentido de apressar a nova era e começar a construir, sob a direção do Messias, o milênio esperado. Esta construção implica no desprezo pela era presente, na inauguração de relações novas entre os fiéis e o mundo e entre os próprios fiéis, e na elaboração de uma nova visão de mundo, centrada na iminência e construção da nova era.” (p. 279, em nota de rodapé.)

Como movimento messiânico, os “mucker” não teriam negado a nova realidade através de um confronto político ou de formas claras e racionais, mas sim através da construção de um mundo “ritualístico e simbólico”, em que predominava o aspecto religioso. Para Janaína Amado, o movimento teria passado, no seu percurso, por sete etapas:

1ª - Correspondente ao ano de 1868, quando João Jorge Maurer inicia suas práticas de curandeiro na região.

2ª - Mais ou menos de 1869 a 1871, quando Jacobina surge como “curandeira, profetiza e mensageira divina”, porque dotada de grande “carisma” devido às suas crises.

3ª - De 1871 ao final de 1872, quando passaria a tomar forma um entendimento mais geral em que apareceriam tanto o dualismo entre o grupo e a sociedade envolvente -- eles eram os escolhidos por Deus enquanto os outros não tinham salvação --, como o milenarismo, afirmando que o fim do mundo estaria próximo, assim como o início de uma nova era de felicidade para os eleitos.

4ª - De final de 1872 a maio de 1873. Nessa etapa, teriam sido tomadas muitas decisões, sempre no sentido da criação de um novo mundo. Isso implicava ter que abandonar o mundo representado pela Colônia: suas escolas, suas igrejas, seu dinheiro, sua justiça, sua maneira de viver.

5ª - De maio a dezembro de 1873. Neste período os “mucker” teriam percebido as relações existentes entre os diversos níveis de poder. Já que de São Leopoldo não podiam esperar mais nada a não ser hostilidade, o caminho poderia estar num entendimento com o Governo Provincial e o Imperial.

6ª - De dezembro de 1873 a junho de 1874. O indeferimento da petição ao Imperador teria deixado claro aos “mucker” que não haveria diferença entre as autoridades. Todos eram injustos, todos deveriam ser combatidos. Só eles eram os eleitos e, não podendo contar com mais ninguém, deveriam se transformar nos próprios agentes de Deus.

7ª - Concretização da guerra. “Os “mucker” teriam escolhido para atacar a Colônia o dia em que se comemorava o cinquentenário da imigração alemã, “como a demonstrar que havia algo errado em tudo aquilo”. Foi o momento de fazer justiça: mataram os principais inimigos e incendiaram todas as casas que

puderam. Para os “mucker” eles representavam o atraso, o obscurantismo e a nova era precisava de novos valores:

“(...) invertendo papéis, à beira da morte substituíram a ideologia pessimista dos oprimidos por um sistema de valores progressista e animador. Os que morreram julgavam proteger padrões sociais não mais em uso corrente, como a justiça, a honra e a coragem. Diziam-se obrigados a lutar, indicando que o caráter da guerra, de sua parte, era defensivo.” (p.284).

Desde o início do movimento, segundo afirma a Autora, os “mucker” haviam reabilitado uma série de valores existentes no começo da colonização, procedendo a uma volta ao tempo da criação do mundo: o mundo da colônia de São Leopoldo por eles mesmo fundado, um “retorno mágico” a um tempo que poderia ser novamente refeito: “Não retrocederam às origens alemãs, símbolo de outro tempo e outro espaço: as semelhanças entre os “mucker” e as seitas e grupos religiosos alemães são apenas formais.” (p.284).

O movimento seria dinâmico e, no mundo por eles recriado, tudo possuiria nova função. Assim como se desligam da idéia da criação para se fixarem na idéia de “fim de mundo”, este fim de mundo representava, também, o início de um novo mundo, em que o eixo central a apontar para o futuro era dado pela religião.

O tempo transcorrido entre o início e o final do movimento foi recheado por ambigüidades, afirma Amado, na medida em que a nova ordem ia sendo construída pelo grupo de maneira nem sempre clara para eles próprios. Jacobina não falava uma linguagem clara, precisando ser traduzida por um intérprete, o que fazia com que houvesse descompasso entre o que ela dizia e o que os outros entendiam de suas pregações; entre o que ela dizia de si mesma -- uma mensageira de Deus -- e a maneira como era vista por alguns adeptos: o próprio Cristo. Tudo isso gerava contradições:

“O próprio comportamento do grupo foi muito ambíguo, devido às constantes correções nas pregações. Os “mucker” começaram como um grupo de parentes, depois permitiram o acesso a estranhos. Acusaram o rompimento das relações de parentesco e compadrio mas condenaram à morte parentes e compadres. Rejeitaram o comércio e o dinheiro; a maioria, porém, continuou a comerciar e permaneceu dona de seus lotes de terra. Pregaram o pacifismo e agiram com violência. Somente a partir de 25 de junho de 1874 nivelaram o comportamento: desde então negaram *in totum* o velho século. (...) Real e ideal confundiram-se, produzindo ambigüidades. Os “mucker” almejavam a santidade, continuando homens. Se se igualaram perante Deus, permaneceram desiguais uns frente aos outros. Buscaram a paralisação do tempo, e o tempo corria. A escalada rumo à nova era foi angustiante. Para superar o mundo dos ímpios, era necessário superar-se a si mesmo.” (p.286).

Assim, segundo Amado, se a igualdade entre os membros do grupo “mucker” era dada pela referência representada por Deus, esta mesma referência, no entanto, os distinguiu dos demais membros da sociedade, uma vez que apenas eles eram os “eleitos”, o que era, de outra parte, uma forma de os mais pobres serem recompensados por sua posição de inferioridade na estrutura sócio-econômica e cultural da Colônia.

Apesar da igualdade, havia uma hierarquia vertical entre os membros do grupo. Jacobina encontrava-se no topo do grupo, dominando a vida de todos; logo depois vinham as lideranças intermediárias, escolhidas pelo critério da intensidade da fé; e, na base, os adeptos que deviam prestar obediência. O Messias o era por distinção divina; o acesso à liderança intermediária era livre e definido pela força da fé, indicando a existência de mobilidade interna, em que cada um recebia de acordo com sua capacidade.

Um outro fator de sustentação do grupo, levantado por Janaína Amado, era o da “pureza”. O mundo representado por São Leopoldo era identificado com a “impureza”: o dinheiro, o comércio, o álcool, o fumo etc. Assim, a realidade, o

presente, era impuro, enquanto o mundo que estava por vir, o ideal, representava a pureza.

Construir essa “pureza” significava, de outra parte, rejeitar qualquer aliança com outros grupos:

“Os adeptos de Jacobina não aceitaram qualquer interferência vinda de fora. Num exemplo raro entre os movimentos messiânicos, esquivaram-se a qualquer aliança local com setores desvinculados do grupo, rejeitando as tentativas iniciais de aproximação com segmentos da classe dominante, como políticos e religiosos. Não foi aceita nem mesmo a intervenção constante de João Jorge Klein, que, embora de nível cultural bem superior ao do grupo, era ligado a Jacobina por laços de parentesco muito próximos. Os “mucker” perceberam, salvo no pequeno período inicial do movimento, as contradições antagônicas de suas pregações em relação à classe dominante local. Foram fiéis a estas contradições, evitando alianças que favoreceriam a permanência do grupo mas comprometeriam irremediavelmente seu conteúdo. Este é o traço mais revolucionário do movimento “mucker”.” (p.287).

No entender da Autora, ao dividirem o mundo entre puros e impuros, os movimentos messiânicos milenaristas instalam um dualismo que serve para sustentação do próprio movimento, uma vez que, ao final, apenas os eleitos serão salvos. Esse dualismo, que tem uma dimensão ideal, ocorre também no plano real, sendo compartilhado pelo “outro lado”, pelos impuros, só que de forma inversa. Se a salvação dos “mucker” era certa pelo fato de serem injustiçados e acusados por causa de sua crença, a salvação da população estava exatamente em não crer nas pregações de Jacobina:

“Os movimentos messiânicos são a negação não só do seu tempo, mas do próprio mundo estabelecido. Propõem a inversão, a antiordem, a liberação do estruturado e do sistematizado. Não respeitam a racionalidade vigente. São mágicos, e por isso entram no terreno do proibido: ‘a interdição é o limite ao qual a magia chega’ (2). Escapam de propor soluções especificamente políticas ou sócio-econômicas (quando o fazem, é em decorrência da articulação do movimento, não de sua meta principal). Seu plano é o ideal, a fantasia, a antiestrutura, o mistério, o inusitado, o vetado. Jacobina não combateu apenas a São Leopoldo de 1874. Solapou as bases do mundo, ao sugerir a loucura (= a anormalidade) como prática habitual, a antiordem como ordem, o mágico como religioso, o proibido como

permitido. Tão identificada estava Jacobina com a inversão que os adversários atribuíram-lhe ações que não chegou a praticar, como o “amor livre”.

Os movimentos messiânicos fracassam necessariamente do ponto de vista sócio-econômico porque, se se institucionalizam, mudam de rumo e sentido (3). Não podem, por essência, se institucionalizar. Do ponto de vista de seu conteúdo têm sempre sucesso porque são capazes de transmitir aos homens de seu tempo e de tempos futuros a visão de um mundo que, de tão livre, assusta.” (p.290).

Estabelecida a análise do movimento, conforme a sua linha de interpretação, Janaína Amado passa a analisar as obras “clássicas” sobre os “Mucker”: a do padre Ambrósio Schupp, a de Leopoldo Petry e a de Moacyr Domingues. Segundo ela, o aspecto mais importante da obra do padre Schupp é o tratamento dado ao tema, através do qual o padre tenta mostrar o mal que poderia recair sobre quem se afastasse dos preceitos do cristianismo, servindo o livro de Schupp, portanto, através da acusação que faz aos participantes do movimento, de instrumento para o trabalho dos jesuítas na região de colonização alemã no RS.

Já o livro de Petry, que pretende refutar as acusações de Schupp, apresentaria os “Mucker” como vítimas dos acontecimentos e não como seus causadores; o livro perderia, no entanto, ao ver de Janaína, em credibilidade, ao selecionar apenas os documentos e argumentos favoráveis aos “Mucker”, ignorando aqueles que virtualmente pudessem desaboná-los.

A terceira obra sobre o assunto, a de Moacyr Domingues, seria uma descrição factual do movimento. A partir de um trabalho documental, o autor teria detalhado minuciosamente os fatos, sendo, neste aspecto, a obra mais completa sobre o assunto, embora não contivesse, ainda segundo Janaína, nenhum tipo de interpretação sobre o episódio.

Para Janaína Amado, a única tentativa de interpretação feita até então seria a de Maria Isaura Pereira de Queiroz⁹⁶, segundo a qual o movimento dos “Mucker” teria sido uma reação às transformações ocorridas na colônia de São Leopoldo quando da passagem de uma sociedade igualitária, baseada em grupos de parentesco, para uma sociedade estratificada em bens de fortuna. Janaína afirma retomar, em seu *Conflito social no Brasil: a revolta dos “mucker”*, a tese de Maria Isaura, com que, *grosso modo*, concordaria.⁹⁷

O livro de Janaína Amado, pela sua armadura, exaustivamente retratada, mesmo que em forma de resumo, no item anterior -- e, mais ainda, como ela própria afirma, ao pretender rastrear os passos de Maria Isaura Pereira de Queiroz, principalmente em *O messianismo no Brasil e no mundo* -- permite que se o situe historicamente. É que Janaína Amado, ao analisar o movimento “messiânico”, como ela afirma, dos “Mucker”, detém-se justamente no potencial *revolucionário* ou *rebelde* do movimento, explicando-o pelas transformações sócio-econômicas por que passava a colônia de São Leopoldo.

Ao contrário dos livros de Schupp, de Petry e de Domingues, Janaína Amado propõe, portanto, **explicitamente**, um *método* de análise do movimento. A sua análise, academicamente cerrada, busca a compreensão e explicação daquilo que a Autora pressupõe ser “a totalidade”, no sentido marxista do termo: utilizando um referencial teórico marxista, que passa pelo modo e pelas relações de produção, pela concepção de infra e superestrutura, a Autora parte das

⁹⁶ Janaína Amado faz referência às seguintes obras de Maria Isaura P. de Queiroz: *O messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus, 1965; *Réforme et Révolution dans les Sociétés Traditionnelles*. Paris: Editions Anthropos, 1968; “Mythes et Mouvements Messianiques, *Diogène*. n.º 90, abril-junho, 1975, pp.90/112.

⁹⁷ “Ela (a tese) é retomada e ampliada no presente trabalho, cujas conclusões, *grosso modo*, coincidem com as já enunciadas pela Profa. Pereira de Queiroz (16)”, p.21.

transformações sofridas pela economia colonial a partir da segunda metade do século XIX; insere, na passagem de uma sociedade igualitária para uma sociedade segmentada em classes, a “guerra” dos “Mucker”, e a explica como consequência das transformações econômicas ocorridas na região -- a passagem de uma economia de subsistência para uma economia mercantil.

Escrito numa ótica marxista, importa destacar que o objeto de análise de Janaína Amado não é o das análises marxistas “clássicas”, centradas, em sua maioria, na investigação do potencial revolucionário, ou não, do proletariado **urbano** de sociedades industriais. Pelo contrário, seu objeto, como se viu, é bem outro: é o estudo do potencial *revolucionário* ou *rebelde* de um movimento considerado “*messiânico*”.

Isso impõe, para a compreensão do livro de Janaína, pesquisadora não envolvida em questões de cunho regional, como aquelas que alimentavam os livros de Schupp, Petry e Domingues, que se percorra a própria história do marxismo nas décadas posteriores à segunda guerra mundial. Ainda que se o faça de forma bastante superficial, não entrando, por exemplo, no exame das diversas vertentes europeias do marxismo e, conseqüentemente, no de seus diferentes enfoques, daí derivados, é preciso perceber como se situava a produção historiográfica brasileira de vertente marxista nos anos sessenta e inícios dos setenta no contexto dos novos referenciais marxistas colocados em pauta nesse período.

É que a partir dos anos cinquenta, mas principalmente na década de sessenta, o pensamento marxista europeu vivenciou uma profunda renovação no campo dos estudos sobre movimentos sociais, que se refletiu tanto em nível temático -- havendo mudança em relação aos objetos de pesquisa --, como nas

discussões sobre os próprios rumos do socialismo. Embora a historiografia marxista, principalmente a inglesa, já tivesse uma larga tradição no campo dos estudos sobre movimentos sociais, é inegável que a propagação dos ideais revolucionários fora do continente europeu causou profundo impacto nos estudos marxistas: afinal, revoluções eram vitoriosas em outros continentes, em áreas periféricas do capitalismo, em sociedades que ainda não haviam se industrializado e que não haviam seguido à risca as fórmulas revolucionárias ditadas pela ortodoxia marxista. Diante de tais situações, novos enfoques, conceitos e temas precisavam ser incorporados à historiografia marxista. Passaram a adquirir importância, nesse sentido, os estudos sobre as relações entre *revolta e revolução* -- presentes, principalmente, em *Os Rebeldes Primitivos* e *Os Bandidos*, de Eric Hobsbawm, ou em *A formação da classe operária inglesa*, de E. P. Thompson.

A presença de elementos “primitivos” na formação da classe operária dos países europeus, a incorporação das rebeliões ocorridas nas áreas periféricas do capitalismo e a valorização das tradições populares presentes no universo cultural das sociedades que passavam por um processo de modernização capitalista iriam redesenhar, nesse sentido, o universo das análises marxistas.

A propósito, em artigo intitulado “Rebeldia e revolução na história dos movimentos sociais”⁹⁸, Edgar de Decca, analisando esses paradigmas dos anos sessenta, afirma:

“O prestígio das rebeldias primitivas aliado ao peso das tradições populares ganharia, ainda nos anos sessenta, uma força considerável pelas vitórias da guerra de guerrilhas no Vietname e pelas repercussões do movimento político de Mao Tse-Tung na China, auto-denominado de revolução cultural. Se os alicerces da ortodoxia marxista já estavam tremendamente abalados à luz da combinatória das rebeliões primitivas com as novas teses da revolução

⁹⁸ Cf. DE DECCA, Edgar S. “Rebeldia e revolução na história social”. In: BRESCIANI, Maria Stella et al. *Jogos da política: imagens, representações e práticas*. São Paulo: Marco Zero, 1992, p.18.

socialista para os povos da periferia do capitalismo, o golpe definitivo seria desferido pelas revoltas estudantis que varreram a Europa e os Estados Unidos no ano de 1968.”⁹⁹

Ou seja, a nova conjuntura mundial, sacudida por revoluções que fugiam ao modelo “clássico” de revolução predicado pelo marxismo, exigia uma nova postura historiográfica e criava um novo campo de pesquisa. A teoria marxista passaria, em conseqüência, por um processo de profunda revisão: se os processos revolucionários eram, até então, analisados como demonstrativos da vontade de uma única classe -- o proletariado urbano das sociedades industriais --, agora eles seriam interpretados como o resultado de um conjunto muito mais complexo de relações, no qual a presença das “camadas populares”, genericamente, ocupariam espaço privilegiado.

Da mesma forma, se o entendimento sobre as “rebeliões primitivas” indicava, inicialmente, que os seus agentes sociais não seriam capazes de definir objetivos políticos por conta própria, agora entendia-se que elas passavam a se constituir em movimentos autônomos, cujo caráter revolucionário seria dado exatamente pelo fato de que seus *sujeitos sociais*, e não outros, é que definiriam o rumo das ações do movimento.

Todo esse novo quadro de referências, acrescido do peso da vitória da revolução cubana, fazia com que se tornasse ainda mais intenso o debate sobre as rebeliões camponesas ocorridas em países da periferia do sistema capitalista:

“A propaganda revolucionária impulsionada pelo regime cubano na América Latina, que dava ênfase à guerra de guerrilhas no campo, proporcionou um intenso debate em torno das rebeliões camponesas, também designadas de revoltas primitivas. A nova teoria da revolução construída nos anos sessenta era uma tentativa de conciliação das teses marxistas com os elementos das revoltas camponesas. A própria conceituação dessas rebeliões como

⁹⁹ Idem, *ibidem*, p. 18/19.

movimentos pré-políticos não deixa de ser uma clara indicação de como a teoria revolucionária da guerra de guerrilhas pretendia instrumentalizar as potencialidades de revolta dos movimentos sociais.”¹⁰⁰

No Brasil, essas mudanças de enfoque no tratamento dos movimentos sociais resultariam numa série de trabalhos de investigação que se deteriam na análise das “revoltas populares”, vistas como decorrentes de um processo de modernização num país cuja economia tradicional estava passando por rápido processo de transformação. A essa ordem pertencem, por exemplo, estudos como os de Maria Isaura Pereira de Queiroz, citado como uma espécie de “modelo” por Janaína Amado, e os de Maurício Vinhas de Queiroz¹⁰¹ sobre messianismo, ou o de Caio Prado Júnior¹⁰², que chegaria a discutir o próprio significado de *revolução* com a ortodoxia oficial.

Outro pesquisador, entre tantos outros -- e o cito aqui apenas como exemplo dessa mudança de ótica na historiografia brasileira --, que seguiria a trilha das análises sobre a dinâmica revolucionária, centrando a sua atenção na participação das camadas populares nos movimentos sociais, seria Carlos Guilherme Mota, que tomaria por objeto de estudo as insurreições brasileiras ocorridas entre o século XVIII e XIX, interpretadas por ele como parte de uma revolução transoceânica, em que os ideais de liberdade e igualdade influenciariam as lutas pela libertação colonial.¹⁰³

¹⁰⁰ Idem, *ibidem*, p. 17.

¹⁰¹ Cf., por exemplo, *O messianismo no Brasil e no mundo*, de Maria Isaura P. de Queiroz, 1965 e *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado*, de Maurício Vinhas de Queiroz, 1966.

¹⁰² Cf. PRADO JUNIOR, Caio. *A revolução brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1977.

¹⁰³ Cf. De Decca (1992).

Janaína Amado, Maria Isaura Pereira de Queirós, Maurício Vinhas, Caio Prado, Carlos Guilherme Mota, ou mesmo Boris Fausto, que analisaria o movimento anarquista no Brasil em seus entraves em relação a *revolta* ou *revolução*¹⁰⁴, são, nesse sentido, paradigmáticos se vistos sob a ótica dessa reavaliação historiográfica.

Tendo em vista, justamente, a reavaliação historiográfica que se processava nesse período, isto é, nos anos sessenta e setenta, é possível afirmar: o texto de Janaína Amado, escrito na esteira do de Maria Isaura de Queiroz, é exemplo típico desse movimento de revisão historiográfica ocorrido na Europa e no contexto do marxismo em geral.

Mas também é de se observar: além do fato de o texto de Janaína se inserir nesse movimento de revisão historiográfica que atingia o marxismo como um todo -- revisão em que há uma nítida mudança de ótica em relação aos estudos marxistas “clássicos”, que se detinham sobre o potencial revolucionário do proletariado das sociedades industriais, apanhando esses novos estudos, agora, os “*rebeldes*” ou “*primitivos*” --, no Brasil essa mudança tinha a ver, também, com as condições históricas específicas vividas pela sociedade brasileira à época. Em outras palavras: era preciso, em plena ditadura militar, mobilizar potenciais de resistência. Afinal, o projeto nacional-desenvolvimentista dos anos cinquenta/sessenta, que atraía parte da intelectualidade “militante”, havia naufragado; a resistência armada, através da guerrilha urbana ou rural, fora, de outra parte, debelada¹⁰⁵. Que outros potenciais de luta seriam capazes de

¹⁰⁴ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁵ Cf. GORENDER, Jacob. *Combate nas trevas. A esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada*. São Paulo: Ática, 1987.

implementar a resistência à ditadura? Quem sabe aquele entrevisto na dicotomia entre *revolta* e *revolução*, assinalado pela historiografia praticada por Hobsbawm, Thompson, Maria Isaura e, também, por Janáína Amado?

Mas matizemos um pouco mais a questão, apoiando-nos, para tanto, em termos de Brasil, num texto de Ana Maria Doimo¹⁰⁶. Conforme ela, seria a partir da década de 1970, com a emergência de grande número de movimentos sociais no Brasil, que a idéia do “*povo como sujeito de sua própria história*” ganharia destaque no discurso dos diversos atores presentes no campo de disputa do poder: no campo da Igreja Católica, representada por seus setores progressistas; no da intelectualidade acadêmica, posicionada contra o regime militar; e no dos agrupamentos de esquerda, desiludidos com as fórmulas mais radicais de ação. A seu ver, isto é, no ver de Ana Maria, esses atores, a Igreja, a intelectualidade acadêmica, os partidos de esquerda, acabariam, através de um processo de reflexão que envolvia novos referenciais e novas teorias -- tanto os de procedência europeia como os de coordenadas sugeridas ou impostas pela situação histórico-social do Brasil -- por reavaliar criticamente a história brasileira. O resultado seria o resgate da “capacidade ativa do povo”, que passaria -- “o povo” -- conforme essa reavaliação historiográfica, a desempenhar o papel de personagem central da vida política brasileira.

Ela diz mais: com a falência do modelo político do nacional-desenvolvimentismo ter-se-ia aberto espaço para que fossem ultrapassadas concepções como a da existência de um Estado capaz de levar o País ao desenvolvimento através de um eficiente planejamento administrativo, ou, então, a

¹⁰⁶ Cf. DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ANPOCS, 1995.

de que a ação conscientizadora de uma vanguarda política qualificada levaria as “massas” a combater os “grandes inimigos do país” -- no caso, o “imperialismo” e o “latifúndio”. Por isso mesmo, o pensamento de esquerda passaria, então, a carregar de *positividade* as idéias de “*povo*” e “*participação*”, promovendo as classes populares a agentes ativos de transformação. Invertia-se, assim, o vetor capaz de promover o desenvolvimento histórico do país, tentando-se demonstrar a viabilidade da mudança poder acontecer “de baixo para cima”.

Esse, parece, é o universo que circunscreve os livros que, à época, propiciaram os estudos sobre os “movimentos messiânicos” -- o de Janaína Amado, ao lado dos de Maria Isaura Pereira de Queiroz, Maurício Vinhas de Queiroz ou Douglas MonteiroTeixeira¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Cf. MONTEIRO, Douglas Teixeira. *Os errantes do novo século*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Feito o percurso sobre os “clássicos”, situando-os historicamente, seria de se indagar, por fim, pelo sentido de se lê-los, e estudá-los, ou analisá-los, ainda hoje. Afinal, não seriam os livros de Schupp, Petry, Domingues e Janaína textos “datados”? Não estariam eles, em consequência, circunscritos a contextos históricos específicos?

Vimos que as obras de Schupp, Petry e Domingues podem ser lidas como vinculadas às discussões e injunções sócio-econômicas e político-ideológicas vigentes, em determinado momento, em âmbito regional; a de Janaína Amado, por sua vez, como uma obra que tentava estabelecer, a seu tempo, com base numa análise de cunho marxista, o potencial “revolucionário” -- ou não... -- que os “Mucker” nos teriam legado. Mesmo assim, insistindo na questão: teriam essas obras, atualmente, ainda algo a nos dizer, para além das injunções históricas específicas em que foram escritas?

Claro, tentar compreendê-las, e tentar situá-las historicamente, seria um passo, por si só, necessário e importante a qualquer historiador. Mesmo que não houvesse outras motivações, ler essas obras hoje ditas “clássicas” deveria induzir a todos, no mínimo, a pensar sobre o fazer historiográfico e suas implicações. Até que ponto, afinal, pode um historiador realmente apanhar e compreender os “*fatos*”? Ou ele os “*constrói*”, pura e simplesmente, e a seu bel-prazer, de acordo com as suas convicções político-ideológicas? Ele constrói os “*fatos*”, ou cria *versões* sobre eles, ou as duas coisas simultaneamente? A tarefa do historiador é a *apreensão do real* (desvelamento do que se encontra por detrás das aparências...), ou a construção de “*narrativas*”, sem qualquer compromisso necessário com os “*fatos*”, sejam eles construídos ou não? De minha parte,

quanto a essas questões, ainda acredito que os fatos existam, cabendo ao historiador rastreá-los, explicá-los, sem esquecer que, nessa trajetória, deixa ele também as suas próprias marcas: ele fala de um determinado lugar, de um tempo específico, e é inserido nessas coordenadas que ele constrói os seus fatos...¹⁰⁸

Se essa é a minha postura no que respeita ao que se poderia chamar de “*a tarefa do historiador*”, reler “os clássicos”, hoje, parece-me fundamental: também eles construíram os seus “fatos”, animados por diferentes perspectivas político-ideológicas, que precisam ser desveladas. Como passaram, com o tempo, à condição de *documentos* sobre os acontecimentos do Ferrabrás -- justamente por terem adquirido a condição de “clássicos” --, não podem, enfim, serem pura e simplesmente descartados. “*Documentos*”: é do cotejo entre os “clássicos”, e do cotejo entre eles e a documentação sobre os “Mucker” hoje disponível, que se podem lançar “novos olhares” sobre os colonos do Ferrabrás, sobre a Colônia como um todo, e sobre toda a colonização alemã no RS.

Isso fica evidente ao se perseguir algumas das tentativas recentes de revisão do movimento dos “Mucker”, que apelam a categorias -- e olhares -- diferenciados daqueles que nutriam os “clássicos”. Vejamos.

Após os anos setenta, houve quem sentisse a necessidade de realizar uma “*releitura*” dos chamados “movimentos populares”, incluindo-se, aí, a releitura do movimento dos “Mucker”. Nesse contexto, pesquisadores dos anos oitenta/noventa buscariam analisar o movimento dos “Mucker” sob uma ótica diferenciada daquela dos “clássicos”: se os “Mucker” foram inicialmente objeto

¹⁰⁸ Cf. HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

de narrativas como as do padre Ambrósio Schupp, Leopoldo Petry ou Moacyr Domingues, ou, depois, de uma narrativa articulada por um *método (e projeto) de cunho acadêmico*, de implicações político-ideológicas bem definidas, como no caso do livro de Janaína Amado, ao final dos anos oitenta e inícios dos noventa entrariam em cena outras questões, que se ocupariam ou das implicações *étnicas* do movimento; ou das de *gênero*; ou das de cunho *religioso*; ou, ainda, as das dos *discursos e visões de mundo*, poderíamos assim dizê-lo, ostentados pelas diferentes facções coloniais em disputa à época do movimento.

São todas elas, essas releituras, tributárias, ainda assim, de uma ou de outra forma, dos “clássicos”. Textos como o artigo de Evangelia Aravanis¹⁰⁹, a dissertação de mestrado de João Guilherme Biehl¹¹⁰ e os ensaios e a tese de doutorado de Maria Amélia Dickie¹¹¹ dão bem a dimensão dessas “novas tendências”, sinalizando, todos, para um novo patamar dos estudos históricos -- sem, no entanto, que se possa dizer que não travam um diálogo, no mínimo implícito, com Schupp, Petry, Moacyr Domingues e Janaína Amado.

Evangelia Aravanis aponta, por exemplo, para a necessidade de novas abordagens para a compreensão do episódio do Ferrabrás, destacando-se, em seu texto, a crítica que estabelece ao método analítico empregado por Janaína Amado. Segundo a Autora, seria necessário esclarecer vários pontos que, a seu ver, teriam

¹⁰⁹ Cf. ARAVANIS, Evangelia. “Movimento Mucker: a necessidade de novos estudos e de novas abordagens”. In: MAUCH, Cláudia e VASCONCELLOS, Naira (Org.). *Os alemães no sul do Brasil: cultura, etnicidade e história*. Canoas: Ed.ULBRA, 1994.

¹¹⁰ Cf. BIEHL (1991).

¹¹¹ Cf. DICKIE (1996b).

ficado “obscurecidos” pela lógica do modelo explicativo “inflexível”, porque dicotômico, adotado por Janaína.

Sendo tudo explicado pela luta de classes, Janaína Amado teria, na verdade -- e a “Verdade”, aqui, é a de Aravanis -- negligenciado aspectos que não se referiam diretamente às relações de produção existentes à época em que ocorreu o movimento. Assim, ainda conforme Aravanis, faltaria no texto de Janaína Amado uma investigação maior sobre a “homogeneidade étnica que caracteriza o movimento”, considerando a Autora do artigo, para tanto, que o dado étnico teria ficado dissolvido na oposição grupo dominante versus grupo dominado.

Em consequência dessas “lacunas” apontadas na análise do texto de Janaína Amado, Aravanis indica duas alternativas diferentes para a análise do movimento dos “Mucker”.

A primeira propõe que a investigação sobre os “Mucker” busque analisar como os aspectos culturais e religiosos eram “vivenciados e negociados entre os diversos segmentos sociais daquela comunidade”, no sentido da existência de uma “circularidade entre a cultura das classes dominantes e das classes subalternas”¹¹².

A segunda remete à questão específica da religiosidade vigente entre os “Mucker”. Considerando que a maioria dos integrantes do movimento era protestante; que a Igreja Protestante permitiria o livre exame da Bíblia por parte dos fiéis; que essa leitura autorizada era direcionada pelas “Confissões”, textos que forneciam elementos para a “correta” interpretação das escrituras; que, apesar de terem um “direito relativo”, muitos fiéis teriam transgredido as normas, realizando leituras diferenciadas das oficiais, o que possibilitaria a gestação de

¹¹² Cf. ARAVANIS (1994:125).

movimentos reivindicatórios de total livre interpretação da Bíblia; que a população protestante da Colônia era desassistida pela igreja oficial protestante, possibilitando a existência de um espaço próprio para o surgimento de cisões, seria possível desenhar um novo quadro do episódio dos “Mucker”:

“Frente a esses dados, é de se perguntar se a situação por eles configurada não abre todo um feixe de “pistas” -- até agora quase que negligenciadas -- resgatáveis enquanto elementos orientadores para uma nova linha de investigação. Dito de outra forma: a tensão entre a leitura autoritativa da Bíblia, ausente no local, e a possibilidade indiciária de uma leitura desviante, tensão esta possivelmente acirrada com a entrada em cena da oficialidade eclesiástica no transcorrer do movimento, não configura uma interessante situação onde estariam (sic) em jogo algo muito mais pulsante do que um mero rearranjo entre sujeitos sócio-econômicos em conflito?” (p. 126).

Seria justamente num desses sentidos, o de uma “leitura desviante”, que, de sua parte, João Guilherme Biehl analisaria o movimento dos “Mucker”: ele, em sua dissertação de mestrado, analisa a eclosão do movimento dos “Mucker” sob a ótica da religiosidade “peculiar” dos imigrantes, isto é, sob a ótica do que ele denomina de “*alma colona*” dos imigrantes, que teria se gestado na região de colonização alemã no RS. A ela se contrapunham tanto as igrejas institucionais como a elite de origem teuta.

Ou seja, João Guilherme Biehl elabora uma visão do movimento em que contrapõe uma “alma colona”, primordial, no sentido de que construída no processo de colonização, regida por uma religiosidade livre e popular -- visão que ele, Biehl, abraça --, a uma religiosidade comandada pela hierarquia eclesiástica. A hierarquização do social, acompanhada pela hierarquização religiosa, regida pelos grupos dominantes e adotada por todos aqueles que a eles se submeteram, teria levado ao aniquilamento dos “Mucker”, embora não à aniquilação da “alma

colona”, ainda hoje presente no “Jammerthal” -- significativamente traduzido como o “Vale das Lamentações”.

Maria Amélia Schmidt Dickie tem publicado, de sua parte, desde 1976, vários artigos sobre os “Mucker”, envolvendo categorias como *etnia* e *gênero*, para, por fim, em sua tese de doutorado, defendida em 1996, analisar o movimento na perspectiva dos diferentes *discursos* e *projetos sócio-históricos* que se articulavam na colônia alemã no RS à época do movimento.

No artigo intitulado “Mucker e o grupo étnico”, a Autora busca “(...) examinar a maneira como o episódio dos Mucker se relaciona com a unidade do grupo étnico e qual a importância desta unidade para os imigrantes e seus descendentes.”¹¹³. Contrasta, para tanto, o grupo “alemão” (imigrantes) com o grupo “brasileiro” (referindo-se à população do RS em geral), uma vez que foi no confronto entre esses dois grupos que se estabeleceu a identidade contrastiva para os “alemães”.

A Autora afirma que, embora a documentação sobre os “Mucker” seja muito precária no que diz respeito a referências étnicas, ela deixa transparecer qual seria o limite étnico entre os “alemães” e os “brasileiros”. Um dos critérios que estabeleceria o limite étnico seria a língua. A categoria “alemães” era, também, sempre relacionada ao trabalho na terra, à pequena propriedade e ao trabalho familiar. Dessa forma, o grupo “alemão” se identificaria, e seria identificado, pela língua, pela ligação com a terra, pela pequena propriedade e pelo trabalho

¹¹³ Cf. DICKIE (1984:109).

familiar, através da organização ao redor de padrões específicos: a igreja, a escola, a união familiar e a organização do trabalho.

Procurando relacionar esses fatores com o movimento dos “Mucker”, a Autora inicia a sua análise buscando identificar a visão que os próprios colonos alemães tinham dos “Mucker”. A partir de um abaixo-assinado contra os “Mucker”, organizado pelos moradores do Padre Eterno, 4º Distrito de São Leopoldo, e do depoimento de cinco moradores da região que não assinaram a denúncia, conclui a pesquisadora que a ameaça que os “Mucker” representavam para os colonos alemães não se referia apenas à possibilidade de uma ação armada, mas que eles, os “Mucker”, representavam também uma ameaça aos padrões de identificação sócio-cultural dos colonos alemães: fidelidade à igreja, à família, à escola.

Os alemães, segundo ela, participavam da sociedade rio-grandense em condições de subordinação aos interesses dominantes, os dos criadores de gado. Conforme Jean Roche, citado por Maria Amélia, seria a partir da década de 1870 que se tornaria mais visível o interesse dos alemães em participar de outras esferas da vida da Província.

A esse dado dever-se-ia acrescentar a presença dos “Brummers”, tanto na Capital como em diversas áreas das colônias alemãs. Esses alemães, contratados como mercenários, seriam profissionais liberais com uma educação formal acima da média dos colonos. Teriam sido eles que teriam introduzido uma concepção positiva de identidade étnica que contrastava com a visão negativa que os colonos tinham de si próprios e que, segundo Roche, se devia à incorporação das avaliações negativas feitas pelos brasileiros.

Considerando que os colonos aspiravam a integrar outras esferas da vida provincial e a solucionar os problemas que ainda continuavam pendentes, como a questão da legalização das propriedades e da cidadania, a presença dos “Brummers” teria reforçado, nesse sentido, a legitimidade de tais aspirações.

Assim, quando surgiu o grupo dos “Muckers”, os colonos os teriam identificado como uma ameaça à afirmação da identidade étnica “positiva”, considerada politicamente importante para que os colonos conseguissem não só solucionar seus problemas específicos, como também os de maior abrangência, como a participação dos colonos na sociedade sul-rio-grandense como cidadãos brasileiros.

No ensaio “*A gravidez de cristo*”, Maria Amélia aborda um outro aspecto do movimento: a postura das autoridades e a dos colonos em relação a Jacobina. Segundo ela, que toma por base os documentos judiciais a respeito do movimento dos “Mucker” -- um inquérito policial e sete processos penais --, a responsabilidade pelas reuniões no Ferrabrás e pelo “sectarismo” “Mucker” é atribuída primeiro a João Jorge Maurer e depois a João Jorge Klein.

No inquérito, tanto as autoridades como os colonos referiam-se aos “Mucker” como “grupo de Maurer”, “mauristas”, “sectários de Maurer”, indicando sempre um cabeça masculino para o movimento. Também nos processos, as autoridades teriam insistido em apontar J.J. Klein como o mentor intelectual de tudo o que se passava no Ferrabrás, apesar das declarações de diversos “Mucker” afirmando ser Jacobina a líder do movimento. No inquérito, J.J. Maurer é interrogado e apresentado como um “proveitador”, enquanto Jacobina é tratada como uma mulher doente, o que desqualificaria ambos como liderança. Sendo Jacobina e João Jorge analfabetos e ignorantes, a

responsabilidade pela organização deveria caber a alguém mais “ilustrado”: J.J. Klein.

O não reconhecimento de Jacobina como liderança do movimento pelo discurso oficial parece ter sido, diz Dickie, uma estratégia adotada pelo Chefe de Polícia objetivando a dissolução da “seita”. Isso, no entanto, não deveria ter sido entendido por vários setores de origem alemã, que criticaram sua falta de eficiência na condução dos procedimentos judiciais contra os “Mucker”. Com isso estariam reconhecendo, implicitamente, Jacobina como liderança e, ao fazê-lo, a constituíram em sujeito do “fanatismo”. Essa versão acusatória de Jacobina, construída por Schupp, por Koseritz e pelos moradores da Colônia, seria aquela que acabaria se cristalizando.

O discurso de Koseritz teria construído uma Jacobina prostituta que, juntamente com seu grupo, encarnaria a imoralidade, a selvageria, a perversão, representando tudo o que se opunha a racionalidade, ápice da evolução humana.

Se Koseritz opunha a razão à selvageria para construir Jacobina, o padre Schupp opõe Deus ao Diabo. Jacobina representaria a tentação da carne, a violação da família, a violentação da maternidade, partindo Schupp de uma visão pecaminosa do sexo, da indissolubilidade do casamento, de que este só teria por objetivo a procriação. Em suma, demonizaria Jacobina, que faria seus seguidores cruzarem o limite da humanidade.

Seria no contexto dessas versões que uma pergunta feita pelo Chefe de Polícia; durante o inquérito; a todos os “Mucker”; adquiriria sentido: Jacobina estava grávida ou tinha, recentemente, dado à luz um filho? Estaria ela perturbada pela gravidez, pelo puerpério, e, assim, “desqualificada” pela “doença”, enquanto

liderança dos “Mucker”? Essa é a única referência à possível gravidez que aparece nos documentos oficiais do inquérito. Ao casal teria sido solicitado responder se Jacobina continuava a “cumprir com os seus deveres conjugais” e de mãe de família, numa tentativa de verificar a normalidade do seu comportamento, justamente por entender a autoridade a gravidez e/ou o puerpério como situações causadoras de distúrbios. Klein reclama de Schreiner o fato deste ter, perfidamente, espalhado o boato da gravidez de Jacobina:

“Perfidamente? Gravidez? Gravidez com que se ironizava o nascimento de um novo Cristo? Gravidez que resumia, na ironia, o perigo criador desta mulher liminar em relação a todos os parâmetros reconhecidos? Ironias nos boatos, sim. (...) o boato da gravidez era um discurso masculino manipulador da ambigüidade engendradora desta mulher analfabeta que pretendia dar à luz um mundo. Eram discursos que jogavam para ganhar. Jogavam empurrando-a para o limiar da normalidade, para as trevas, para a floresta, para a natureza -- os espaços do que não podia ser normalizado e, por isso, tinha de ser excluído. O boato da gravidez exclui Jacobina, ridicularizando seu ventre.” (p.294).

Em *Afetos e circunstâncias -- um estudo sobre os Mucker e o seu tempo*, tese de doutorado em Antropologia Social apresentada na USP em 1996, Dickie, em estudo alentado, que abarca também os anteriores, acima citados, busca compreender os significados construídos e reconstruídos pelos “Mucker” e pelos não-“Mucker” enquanto “sujeitos em relação num contexto cultural específico”. Propondo-se analisar os discursos dos “Mucker”, dos “colonos” e dos demais atores alemães envolvidos no episódio, com a preocupação de entender a visão de mundo que possuíam e que se expressaria nas discussões e embates travados entre eles, a Autora detém-se em “documentos da época”, especialmente no exame dos Autos dos Processos Judiciais que compõem a “questão Mucker”, e que se encontram, hoje, no Arquivo Público do Rio Grande do Sul.

Para ela, a identidade étnica e a unidade cultural dos imigrantes foram reconstruídos no espaço da colônia de São Leopoldo nos primeiros 25 anos de colonização. A evocação de um passado e de uma trajetória em comum teriam sido fatores que aglutinaram a comunidade, sendo sancionados por uma religiosidade também ela reconstruída. A busca da homogeneidade teria sido privilegiada através da construção coletiva de regras para o cotidiano.

Tudo isso se passaria na fronteira política e cultural com a sociedade rio-grandense. O distanciamento em que se manteve o Estado brasileiro e a pouca interferência da sociedade rio-grandense abrangente teria possibilitado, nesse sentido, o surgimento de um espaço de liberdade, no qual os colonos criaram soluções locais para seus problemas. Os valores culturais de que eram portadores teriam sido atualizados na experiência da colonização em São Leopoldo, por meio da reconstrução da família, da religião, da escola, da propriedade, do trabalho. A autonomia comunitária, que já existia na Alemanha, seria recriada aqui de forma mais intensa e particular, uma vez que deveria resolver a própria ausência do Estado. A comunidade -- entendida como espaço de liberdade -- tornar-se-ia o ponto central na organização dos imigrantes em geral, na medida em que ela seria a referência do pertencimento a um todo social.

Ter-se-ia constituído, assim, um conjunto cultural bastante homogêneo nos primeiros 25 anos de colonização, através de um processo coletivo de construção do cotidiano. A referência a uma cultura de origem serviria para instituir uma unidade cultural local e para diluir as diferenças. Essa unidade, fruto da experiência comum vivenciada, se expressaria numa visão de mundo compartilhada por todos e numa identidade comum que os diferenciava de sua origem.

Seria nesse contexto de liberdade e diante de novas necessidades que iam sendo postas pelo cotidiano que a religiosidade teria sido criada e recriada pelos colonos, a partir de uma visão muito pragmática e local. A autonomia da comunidade, na medida em que vinculava crenças e concepções religiosas com as necessidades da vida diária, fazia com que o sagrado e o profano não tivessem fronteiras muito definidas. Era a comunidade que controlava a igreja/religião através da eleição, entre seus membros, de seu pastor. Ele seria visto como um empregado que poderia ser destituído a qualquer momento e que não mereceria qualquer tipo especial de respeito.

Entre os católicos também ocorreria essa prática, embora os padres-colonos não ministrassem sacramentos. Essa autonomia religiosa, que teria possibilitado a convivência pacífica entre evangélicos e católicos até os anos 50/60 -- e que pode ser atestada pelo número de casamentos mistos -- teria possibilitado também o surgimento de formas de religiosidade particularizadas, que seriam entendidas, mais tarde, pelos religiosos formados que chegavam da Alemanha, como ausência de religiosidade.

Segundo Dickie, a identidade étnica teria sido construída através de dois fatores básicos: a experiência comum dada pela colonização, e a imagem atribuída aos imigrantes pelas oligarquias gaúchas. A posição destas em relação aos imigrantes seria, por um lado, a de louvar o trabalho alemão, mas, por outro, a de deixar claro que o seu lugar era nos lotes coloniais. Esse “discurso disciplinar” teve o efeito desejado, afirma Dickie, na medida em que os colonos assumiram a identidade étnica negativa que lhes estava sendo imputada e permaneceram fora da vida política institucional. Essa situação, no entanto, teria reforçado a identidade étnica dos colonos na medida em que estes teria passado a valorizar

positivamente os elementos de sua bagagem cultural. Em função disso, a Autora sugere que São Leopoldo era um “fronteira cultural” porque “espaço de recriação cultural”, e “fronteira política” tanto por determinação da sociedade gaúcha, que dificultava o acesso dos imigrantes à plena cidadania, como por parte dos colonos, que teriam criado regras alternativas de relacionamento a seu favor. É o que Dickie chama de “cidadania circunscrita”: “exercício da plena cidadania dos colonos no espaço regado por seus próprios valores, sentimentos, significados e sensibilidade e soluções jurídicas. Este era o espaço concebido da liberdade e da autonomia.” (p.239).

Se num primeiro momento o mundo colonial buscara a homogeneidade, o discurso contra os Mucker, e o dos próprios Mucker, ter-se-iam constituído num contexto diferente. Entre 1850 e 1870, a colônia de São Leopoldo teria passado por uma série de transformações sociais, econômicas e políticas que iriam instaurar um processo de questionamento e de desestabilização dos elementos que faziam parte da identidade étnica e da unidade cultural construídas no período anterior.

A reação dos diversos grupos diante da desestabilização dos padrões anteriormente vigentes não teria sido a mesma. Em torno de 1870, a identidade étnica mais geral estaria enfraquecida e, portanto, sem condições de orientar o grupo numa única direção. É nesse contexto que se constituiriam diferentes tipos de atualização da tradição cultural, entre os quais o dos “Mucker” e o dos colonos.

Seria nesse contexto, também, que se fariam presentes três projetos culturais diferenciados e simultâneos, cujo objetivo seria exatamente fazer com que os habitantes da Colônia alterassem seus conceitos sobre a realidade em que viviam: o dos pastores luteranos, o dos jesuítas e o dos Brummers. Através do embate entre esses projetos, uma série de questões seriam lançadas no cotidiano da população, exigindo que esta estabelecesse novos parâmetros de ação, pensamento e sentimento. Diante dessa nova realidade, haveria somente duas atitudes possíveis: ou *incorporar* ou *recusar* tais propostas.

Esse processo, que apresentaria múltiplas faces, não teria ocorrido de forma pacífica, gerando posições diferenciadas, a desaguar em múltiplos conflitos, incluindo o dos “Mucker”.

O surgimento dos “Mucker” significa, portanto, para a Autora, a insurgência de uma nova categoria de identidade social -- a dos “Mucker” -- que chocar-se-ia com a mais geral -- a dos imigrantes. O choque de identidades diferenciadas faria com que os colonos vissem nos “Mucker” um perigo, ao qual se opuseram desde o início de uma forma muito radical. Desde as primeiras denúncias pelos colonos - e sem que os adeptos do movimento tivessem praticado qualquer agressão física a pessoas ou contra a propriedade, e sem que houvesse qualquer ameaça de ataque armado --, os “Mucker” teriam sido caracterizados como “agressivos”, como “perigosos”, por romperem justamente com valores que alicerçavam a identidade dos habitantes da Colônia: a não freqüência às escolas, às igrejas, a quebra da unidade familiar e a da organização do trabalho.

Na visão dos colonos, os “Mucker” estariam transgredindo as leis, ou seja, o respeito às normas sociais que davam sentido à vida e que definiam as relações entre eles. A noção de lei, portanto, estaria associada à paz social, a uma

determinada concepção de ordem. Se a transgressão atingia a lei, atingiria, também, a segurança, sendo tal comportamento considerado “ilegal” e passível de ser resolvido através da ação das autoridades.

A noção de transgressão à lei, ao ver da Autora, viria ao encontro das autoridades de origem “teuta”, ao encontro dos projetos das “autoridades”, e, genericamente, ao dos projetos sócio-culturais em disputa, à época. O antagonismo entre os “Mucker”, os colonos e a elite colonial ocorreria, portanto, e ainda segundo a Autora, inicialmente dentro dos limites da etnia.

Para Dickie, a *identidade* está relacionada com um contexto psico-sociológico, em que a cultura, o comportamento e a política são vistos como expressões de etnicidade e de identidade étnica. A identidade, nesse sentido, constituir-se-ia no jogo entre as necessidades psicológicas individuais e as respostas sociais. A etnicidade seria o resultado da interação entre essas duas dimensões da vivência entre indivíduos e grupos, enfim: seriam elas, essas “dimensões”, forças que operam “de dentro”, e que interagem com aquelas impostas “de fora”, que constituiriam a identidade.

Dickie afirma que a questão da dimensão afetiva da etnicidade é central à identidade dos colonos. Seria preciso, nesse sentido, e conforme ela, perceber os fatores “de dentro”, em que “o afeto é preponderante e define referências duradouras” e os “de fora”, a circunstância em que se dá a expressão da etnicidade. “*Identidade*” seria, assim, um conceito síntese que englobaria vários aspectos da vida dos grupos, onde a percepção de si é o centro da questão. Por isso, “afetos” (fatores de dentro) e “circunstâncias” (fatores de fora) devem ser tratados na sua interação e não separadamente. Aquilo que une um indivíduo a um grupo e lhe dá um senso de identidade será transmitido afetivamente pelos

círculos mais íntimos das relações sociais e pela vivência valorativa de certos costumes. Daí a discrepância, entre, de um lado, o discurso dominante, o discurso das elites coloniais, e o dos “Mucker”. Seriam “afetos” e “circunstâncias” diferenciados, que levariam, finalmente, ao confronto entre os “Mucker” e o restante da sociedade colonial...

A essa altura é preciso, de minha parte, reafirmar que o meu objetivo, ao abordar alguns dos caminhos dessa “novas leituras”, não era o de entrar em detalhes sobre essas “novas abordagens”, que bem podem estar a merecer, de sua parte, também uma leitura interpretativa nos moldes daquela que fizemos dos “clássicos”. A minha intenção era, tão-simplesmente, a de apontar para tais “novos caminhos”, lembrando, necessariamente, os “clássicos”, para, com isso, poder inclusive *problematizar* o próprio *fazer historiográfico*. Minha intenção básica, em suma, era afirmar que elas, as “novas leituras”, somente são e serão possíveis com a releitura dos “clássicos”, mesmo que desbastados, todos eles, de sua contingência temporal: o texto de Schupp aponta para uma visão dos “Mucker” sob o ponto de vista jesuítico, mas traz à tona, no reverso, a versão do clero católico e a dos colonos não-“Mucker” sobre o movimento, de onde se pode perceber, portanto, um dos discursos que agitavam a Colônia, resgatados por Maria Amélia Dickie, ou por João Guilherme Biehl, por exemplo; o texto de Petry contesta o de Schupp, pretendendo construir, no contraponto, uma determinada “normalidade” teuto-brasileira, mas, com isso, consegue tornar visível, a todos nós, o desejo de integração da elite teuta à sociedade sul-rio-grandense, uma das tônicas, por sinal, das “novas abordagens”; o texto de Domingues, a par de se

constituir em uma rica fonte documental sobre os “Mucker”, ao criar a noção de integração social por sobre as eventuais diferenças étnicas no RS, subordinando-a, no entanto, à lógica geral das elites rio-grandenses, não deixa de sinalizar justamente para esta questão -- a da integração *possível* dos teutos à sociedade sul-rio-grandense, dado o próprio desenvolvimento da sociedade sulina nos dias atuais. A essas perspectivas se acrescenta a obra de Janaína Amado, que, embora carregada de *uma determinada* intencionalidade política (já que os demais autores também as tinham, mesmo que implicitamente, como vimos...) -- a de revisitar o par revolta/revolução -- abriria caminhos para uma compreensão mais abrangente do processo econômico-social por que passara a Colônia, aspecto incorporado a praticamente todas as novas abordagens sobre os “Mucker”.

Às leituras que denominei de “clássicas”, se sobrepõem, pois, mas com elas dialogando, mesmo porque delas retirando a sua inspiração, aquelas leituras que pretendem *revisitar* os “Mucker” -- aquelas como a de Evangelia Aravanis, ou a de João Guilherme Biehl, ou as de Maria Amélia Schmidt Dickie, acima citadas. São releituras do movimento, mas também são releituras dos “clássicos”, sendo, deles, tributárias, assim como este texto é tributário de todos esses textos, em seu -- o deles -- desejo de, como já afirmava na “nota prévia”, lançar luz, ou, quem sabe, “novas sombras”, sobre o Ferrabrás...

Tais releituras do movimento dos “Mucker”, justamente por se pretenderem como “novas abordagens”, colocam, ainda assim, ou por isso mesmo, algumas indagações ou desafios ao historiador, *para além inclusive do possível diálogo com os “clássicos”*: ao trabalharem com categorias como “etnia”, “gênero”, “religiosidade” ou “identidade”, colocam em xeque, na verdade, toda a

historiografia precedente, seja aquela de vertente “rankeana”, como a de Schupp, ou mesmo a de Petry, ou a postura positivista de Domingues, sem deixar de questionar, também, a opção marxista -- de *um* marxismo, pelo menos -- de Janaína Amado. Por isso mesmo, essas “novas abordagens” são instigantes. Elas, afinal, colocam em pauta o fazer historiográfico atual, e, assim o fazendo, colocam ao historiador uma das questões básicas de nosso tempo: onde a diferença entre as “grandes narrativas”, com pretensão de “explicarem” estruturalmente os eventos, e a “micro-história”, preocupada com o cotidiano, a religiosidade, costumes de época, identidade étnica ou identidade de gênero? Ora, nos últimos tempos houve, com certeza, uma mudança de paradigmas do que seja escrever história: de uma historiografia com pretensões científicas, calcada em modelos das ciências naturais do século XIX, partiu-se para uma historiografia que pudesse abarcar aspectos até então negligenciados, como a história do cotidiano, das mentalidades, das mulheres, chegando-se, por vezes, ao extremo oposto da postura anteriormente vigente, adotando-se modelos antropológicos por natureza a-históricos, ou então, pura e simplesmente, modelos provindos da teoria literária¹¹⁴. A mim, como já coloquei na “Nota prévia”, a grande questão que se coloca hoje ao historiador é justamente esta: como **articular** a visão do cotidiano, das particularidades, com uma visão estrutural da história que não abra mão, justamente, da ambição de se explicarem os fatos, como, aliás, pretendi fazê-lo com a minha releitura dos “clássicos” sobre o Ferrabrás. Mas isso já é uma outra história...

¹¹⁴ Cf. SALIBA, Elias. “Historiografia e novas tendências da história”. In: *Revista catarinense de história*. Florianópolis: Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina/ Editora Insular, nº 4, 1996.

Cf., também, BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

BIBLIOGRAFIA

ÁLBUM OFICIAL DO SESQUICENTENÁRIO DA IMIGRAÇÃO ALEMÃ.

Porto Alegre: EDEL, 1974.

AMADO, Janaína. *Conflito social no Brasil: a revolta dos "Mucker"*. São Paulo: Símbolo, 1978.

ALVIM, Zuleika M. F. *Brava gente!* São Paulo: Brasiliense, 1986.

ARAVANIS, Evangelia. "Movimento Mucker: a necessidade de novos estudos e de novas abordagens" In: MAUCH, Cláudia e VASCONCELLOS, Naira. (Org.) *Os alemães no sul do Brasil: cultura, etnicidade e história*. Canoas: Ed.ULBRA, 1994.

ASSIS BRASIL, Antônio de. *Videiras de cristal*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1989.

AURAS, Marli. *Guerra do Contestado: a organização da Irmandade Cabocla*. Florianópolis: EDUFSC, 1995.

AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Ed.Paulinas, 1992.

BENDER, Ivo. *Trilogia perversa: 1826-1941*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS; MEC/SESU/PROEDI, 1988.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BIEHL, João Guilherme. *Jammerthal, o vale da lamentação: crítica à construção do messianismo Mucker*. Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, UFSM/RS, 1991.

- . “Uma tribo que pensa e negocia em alemão: uma contribuição à história evangélica do germanismo no sul do Brasil, século 19”. In: FISCHER, Luís A. e GERTZ, René E. (Org.) *Nós, os teuto-gaúchos*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1996.
- BODANSKI, Jorge e GAUER, Wolf. *Os Mucker*. Stopfilm, TV Alemã, Berlim, 1978.
- BOEIRA, Nelson. “O Rio Grande de Augusto Comte”. In: DACANAL, J. Hildebrando e GONZAGA, Sergius. (Org.) *RS: ideologia e cultura*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.
- BOSI, Alfredo. *A dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BURKE, Peter. (Org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.
- CARBONELL, Charles Olivier. *Historiografia*. Lisboa: Teorema, 1992.
- CHAUÍ, Marilena de S. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 1993.
- DACANAL, José H. e GONZAGA, Sergius. (Org.) *RS: imigração & colonização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980a.
- DACANAL, JOSÉ H. “A miscigenação que não houve”. In: DACANAL, José H. e GONZAGA, Sergius. (Org.) *RS: cultura e ideologia*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980b.
- DE DECCA, Edgar Salvadori. “Rebeldia e revolução na história social”. In: BRESCIANI, Maria Stella et all. *Jogos da Política: imagens, representações e práticas*. São Paulo: Marco Zero, 1992.

- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. “Sociabilidades sem História: votantes pobres no Império, 1824-1881”. In: FREITAS, Marcos Cezar.(Org.) *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto,1998.
- DICKIE, Maria Amélia S. “Os Mucker e o grupo étnico”. Florianópolis: Anais do Museu de Antropologia, Ano XV, nº 16, Dez. 1984.
- .” A gravidez de Cristo.” In: FISCHER, Luís Augusto e GERTZ, René E. (Org.) *Nós, os teuto-gaúchos*. Porto Alegre: Ed.Universidade/UFRGS, 1996a.
- . *Afetos e circunstâncias: um estudo sobre os Mucker e seu tempo*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo, 1996b.
- DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ANPOCS, 1995.
- DOMINGUES, Moacyr. *A nova face dos Muckers*. São Leopoldo: Rotermond, 1977.
- DOSSE, François. *A história em migalhas: dos “Annales à “Nova História”*. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: UNICAMP, 1992.
- DREHER, Martin N. *Igreja e germanidade*. São Leopoldo; Porto Alegre; Caxias do Sul: Ed. SINODAL/ Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/EDUCS. 1984.
- . “O Estado Novo e a Igreja Evangélica Luterana”. In: MULLER, Telmo Lauro. (Org.) *Nacionalização e imigração alemã*. São Leopoldo: Ed.UNISINOS, 1994.

- FONSECA, Pedro Cezar Dutra. “Os gaúchos e a perspectiva nacional: das fazendas ao Catete”. In: GONZAGA, Sergius e FISCHER, Luís Augusto.(Org.) *Nós, os gaúchos*. Porto Alegre: Ed.da Universidade/UFRGS, 1992.
- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- FREITAS, Marcos Cezar. (Org.) *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.
- GERTZ, René. *O Fascismo no Sul do Brasil*. Porto Alegre: Mercado Aberto,1987.
- *O perigo alemão*. Porto Alegre: Ed.da Universidade/UFRGS, 1991.
- GONZAGA, Sergius e FISCHER, Luís Augusto. (Org.) *Nós, os gaúchos*. Porto Alegre: Ed.Universidade/UFRGS, 1992.
- GORENDER, Jacob. *Combate nas trevas. A esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada*. São Paulo: Ática, 1987.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- GRECCO, Hércules. *Jacobina: uma balada para o Cristo Mulher*. Ópera-pop, apresentada pelo grupo Cia. das Óperas, no Teatro São Pedro, Porto Alegre, 1995.
- GUTFREIND, Ieda. “A historiografia sul-rio-grandense e o mito do gaúcho brasileiro”. In: GONZAGA, Sergius e FISCHER, Luís Augusto. (Org.) *Nós, os gaúchos*. Porto Alegre: Ed.Universidade/UFRGS, 1992.
- HERKENFOFF, Elly. *História da imprensa de Joinville*. Florianópolis: Ed. da UFSC; Joinville: Fundação Cultural de Joinville, 1998.

- HOBBSAWM, E.J. *Rebeldes Primitivos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- . *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- IANNI, Octavio. *O colapso do populismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- LAGEMANN, Eugenio. *A industrialização no Rio Grande do Sul (um estudo histórico)*. Porto Alegre: UFRGS/IEPE, 1978.
- . “Imigração e industrialização”. In: DACANAL, José H. e GONZAGA, Sergius. (Org.) *RS: imigração & colonização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.
- . *O Banco Pelotense & o sistema financeiro regional*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.
- . *O setor coureiro-calçadista na história do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ensaio FEE, 7(2): 69-82, 1986.
- LANDO, Aldair M. e BARROS, Eliane C. *A colonização alemã no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Movimento/IEL, 1976.
- LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 1985.
- MARTINS, Regiani Müller. “O nacionalismo em Taquara 1942-45”. Taquara: 1977, (mimeo).
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MAUCH, Cláudia e VASCONCELLOS, Naira. (Org.) *Os alemães no sul do Brasil: cultura, etnicidade e história*. Canoas: Ed. Ulbra, 1994.
- MONTEIRO, Douglas Teixeira. *Os errantes do novo século*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

- MÜLLER, Telmo Lauro (Org.). *Nacionalização e imigração alemã*. São Leopoldo: Ed.UNISINOS, 1994.
- OLIVEIRA COSTA, Albertina de e BRUSCHINI, Cristina. *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.
- OLIVEIRA, Pedro A.Ribeiro. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- ORLANDI, Eni. *A linguagem e seu funcionamento. As formas do discurso*. Campinas: Pontes, 1987.
- PESAVENTO, Sandra J. “O imigrante na política rio-grandense”. In: DACANAL, José H. (Org.) *RS: imigração e colonização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980a.
- . “Historiografia e ideologia”. In: DACANAL, José H. e GONZAGA, Sergius. (Org.). *RS: cultura e ideologia*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980b.
- . *RS: agropecuária colonial & industrialização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.
- . *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984.
- . “De como os alemães se tornaram gaúchos pelos caminhos da modernização”. In: MAUCH, Cláudia e VASCONCELLOS, Naira. (Org.). *Os alemães no sul do Brasil: cultura, etnicidade e história*. Canoas: Ed. ULBRA, 1994.
- PETRY, Leopoldo. *O episódio do Ferrabraz: os Mucker*. São Leopoldo: Rotermund, 1966.
- PRADO JUNIOR, Caio. *A revolução brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1977.

- RENAUX, Maria Luiza. *O outro lado da história: o papel da mulher no Vale do Itajaí 1850-1950*. Blumenau: Ed.da FURB, 1995.
- RIETH, Ricardo W. “Luteranismo rio-grandense no século 20: da independência à institucionalização”. In: FISCHER, Luís Augusto e GERTZ, René E. *Nós, os teuto-gaúchos*. Porto Alegre: Ed.Universidade/UFRGS, 1996.
- ROCHE, Jean. *A colonização alemã e o Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1969.
- ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1977.
- SALIBA, Elias Thomé. “Historiografia e novas tendências da história”. In: *Revista Catarinense de História*. Florianópolis: Editora Insular, nº 4, 1996, p.21-33.
- SANTOS, José Tavares dos. *Os colonos do vinho*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- SCHERER-WARREN, Ilse. *Movimentos sociais: um ensaio de interpretação sociológica*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1987.
- SCHUPP, Ambrósio. *Os Muckers*. Porto Alegre: Selbach, s.d.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil-1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SEFFNER, Fernando. “Presença das idéias positivistas nas ‘Histórias de Municípios’ do Rio Grande do Sul: uma tentativa preliminar de mapeamento e análise”. In: *Ciências & Letras*, Porto Alegre, nº 18, maio 1997, p.143-161.

- SERPA, Élio C. *Igreja e poder em Santa Catarina*. Florianópolis: Ed.da UFSC, 1997.
- SEYFERT, Giralda. *A colonização alemã no Vale do Itajaí-Mirim*. Porto Alegre: Movimento, 1974.
- . *Imigração e cultura no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1990.
- . *Nacionalismo e identidade étnica*. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1982.
- . *Identidade étnica, assimilação e cidadania: a imigração alemã e o Estado brasileiro*. Trabalho apresentado no IV Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, MG, 22-25 de outubro de 1993. Publicado pela RBCS nº 26, ano 9, out. 1994a.
- . “A identidade teuto-brasileira numa perspectiva histórica”. In: MAUSCH, Cláudia e VASCONCELLOS, Naira. (Org.). *Os alemães no sul do Brasil: cultura, etnicidade e história*. Canoas: Ed.ULBRA, 1994b.
- SILVA, Sergio. *Expansão cafeeira e origens da indústria no Brasil*. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.
- VESENTINI, Carlos Alberto. *A teia do fato*. São Paulo: HUCITEC/História Social, USP, 1997.
- . “A instauração da temporalidade e a (re)fundação na História.” In: *Memória e História*. Revista Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro: Ed.Tempo Brasileiro, out-dez de 1986.
- VINHAS DE QUEIROZ, Maurício. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado*. São Paulo: Ática, 1977.

- WEBER, João Hernesto. *A nação e o paraíso: a construção da nacionalidade na historiografia literária brasileira*. Florianópolis: Ed.da UFSC, 1997.
- WERNET, Augustin. *A igreja paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987.
- WHITE, Hayden. *Meta-História: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.
- WILLEMS, Emílio. *A aculturação dos alemães no Brasil*. São Paulo: Nacional/INL, 1980.
- WOLF, Eric R. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- WOLFF, Cristina Scheibe e FLORES, Maria B. Ramos. "A Oktoberfest de Blumenau: turismo e identidade na invenção de uma tradição." In: MAUSCH, Cláudia e VASCONCELLOS, Naira. (Org.) *Os alemães no sul do Brasil: cultura, etnicidade e história*. Canoas: Ed.ULBRA, 1994.
- WOORTMANN, Ellen F. *Herdeiros, parentes e compadres*. São Paulo: Brasília: HUCITEC/EDUNB, 1995.