

RELIGIOSIDADES EM MIGRAÇÕES HISTÓRICAS E CONTEMPORÂNEAS



Eloisa Helena Capovilla da Luz Ramos
Isabel Cristina Arendt
Marcos Antônio Witt
Organizadores

Coleção
ESTUDOS HISTÓRICOS
LATINO-AMERICANOS
e-book

6

OKOS
EDITORA

EDITORIA UNISINOS

**Religiosidades em migrações
históricas e contemporâneas**

Criada em 2012, a Coleção EHILA lançou, até o momento, mais de uma dezena de volumes impressos. Pensando principalmente na publicação de coletâneas, inauguramos em 2014 a série E-book da Coleção Estudos Históricos Latino-Americanos (EHILA), que chega neste momento ao volume 6.

Eloisa Helena Capovilla da Luz Ramos
Isabel Cristina Arendt
Marcos Antônio Witt
(Orgs.)

Religiosidades em migrações históricas e contemporâneas

E-book

Vol. 6



2016

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

Coleção *Estudos Históricos Latino-Americanos – EHILA*

Direção:

Eliane Cristina Deckmann Fleck (Coordenadora do PPGH-Unisinos)
Luiz Fernando Medeiros Rodrigues (Editor – Linha de Pesquisa Sociedades Indígenas, Cultura e Memória)
Maira Ines Vendrame (Linha de Pesquisa Migrações, Territórios e Grupos Étnicos)
Marluza Marques Harres (Linha de Pesquisa Poder, Ideias e Instituições)

Conselho Editorial:

Eduardo Paiva (UFMG)
Guilherme Amaral Luz (UFU, Uberlândia, MG)
Horacio Gutiérrez (USP)
Jeffrey Lesser (Emory University, EUA)
Karl Heinz Arenz (UFGA, Belém, PA)
Luis Alberto Romero (UBA, Buenos Aires, Argentina)
Márcia Sueli Amantino (UNIVERSO, Niterói, RJ)
Marieta Moraes Ferreira (FGV, Rio de Janeiro, RJ)
Marta Bonaudo (UNR)
Rodrigo Patto Sá Motta (UFMG)
Roland Spliesgart (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Editoração: Oikos

Capa: Juliana Nascimento

Imagem da capa: Pintura de Walter Lewy – Acervo pessoal de Eckhard E. Kupfer, São Paulo

Arte-final: Jair de Oliveira Carlos

R382 Religiosidades em migrações históricas e contemporâneas / Organizadores Heloisa Helena Capovilla da Luz Ramos, Isabel Cristina Arendt e Marcos Antônio Witt. – São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2016. v. 6 (322 p.); 14 x 21cm. – (Coleção Estudos Históricos Latino-Americanos – EHILA)

1 recurso online – (e-book)

ISBN 978-85-7843-663-6

1. Migração – Religiosidade. 2. Emigração – Religiosidade. 3. Imigração – Religiosidade. I. Ramos, Heloisa Capovilla da Luz. II. Arendt, Isabel Cristina. III. Witt, Marcos Antônio.

CDU 325:2

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

Sumário

Apresentação	7
Prefácio	11
<i>Arthur Blasio Rambo</i>	
Religião e Migração. Aspectos de uma história policêntrica do Cristianismo mundial	19
<i>Klaus Koschorke</i>	
Religion und Migration. Aspekte einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums	52
<i>Klaus Koschorke</i>	
Colonialismo e Missões na África – Daniele Comboni (1831-1881) no Sudão	82
<i>Gianpaolo Romanato</i>	
L’Africa nera fra Cristianesimo e Islam. La missione cattolica in Sudan e Daniele Comboni	106
<i>Gianpaolo Romanato</i>	
Protestantismo e colonização alemã no sul do Brasil: memória de conflitos	135
<i>Lauri Emilio Wirth</i>	
Un balance sobre los estudios de religion y colonizacion en la historiografia sobre las migraciones a la Argentina	166
<i>Mariela Ceva</i>	
Sincretismos e migrações	192
<i>Renata Siuda-Ambroziak</i>	
Sincretismo e migração	222
<i>Oneide Bobsin</i>	

A religiosidade popular e sincrética no espaço da cidade ...	238
<i>Marta Rosa Borin</i>	
A Reforma Religiosa do século XVI e as migrações	264
<i>Martin Norberto Dreher</i>	
Reforma protestante, migração e diáspora na história latino-americana	284
<i>Ricardo Willy Rieth</i>	
Fontes de pesquisa sobre religião e migração: coleções do Memorial Jesuíta	303
<i>Isabel Cristina Arendt</i>	
Sobre os autores	311

Apresentação

Os movimentos migratórios de ontem e de hoje têm oportunizado o deslocamento de populações as mais diversas para todas as partes do mundo. Nesse vai-e-vem, os modos de ser e de fazer e as formas de encarar o mundo acompanharam e acompanham cada um dos homens e das mulheres que e/i/migram. Assim, esses deslocamentos representam, também, o contato com a cultura do outro e com o seu modo de ver e viver no mundo. É nesse movimento de olhar para si e para o outro, de aproximação e de estranhamento que as crenças religiosas se apresentam, estabelecendo entre outros aspectos, igualdades e diferenças e são, muitas vezes, o principal suporte de quem e/i/migra, de quem se desloca de um lugar para outro. Historicamente, como aponta Rambo (2016) no prefácio deste livro, muitas e/i/migrações ocorreram por motivos religiosos, embora outras tantas não tenham tido este fim. Mas o que queremos ressaltar nestes escritos é a presença da religião e das crenças entre os que emigram, forçados ou não, porque elas acompanham, juntamente com alguns outros aspectos, os movimentos migratórios do passado ao presente.

Tomando como exemplos o Brasil e a América, verificamos que em seu território, desde o século XVI, estiveram presentes não só populações nativas com suas crenças mas, também, populações africanas escravizadas que traziam seus deuses e seus cânticos. Junto a estes dois grupos, sobrepunha-se a figura do colonizador, do português e do espanhol, que tinha no catolicismo uma das suas principais fontes da religião e das crenças. O Brasil e a América podem ser vistos e estudados, também, no processo de expansão do Cristianismo desencadeado pelos europeus da Península Ibérica (Portugal e Espanha),

nos séculos XV e XVI e que chegou a todas as partes do mundo. Assim, em termos de América, a chegada de Cristóvão Colombo ao território da hoje República Dominicana passou a ser representado pela cruz que acompanhou o navegador e foi um de seus marcos de posse. Já a chegada de Pedro Álvares Cabral ao Brasil foi representada por uma missa, no litoral da Bahia, descrita na carta de Pero Vaz de Caminha ao Rei D. Manoel. Sendo a América, portanto, um Continente onde a fé cristã esteve presente desde a chegada dos primeiros colonizadores, é cabível que ela tenha sido vista como um Continente católico numa unanimidade que nunca foi verdadeira porque escondia outras manifestações religiosas sob a cortina de “seitas”.

A presença de imigrantes europeus, ao longo dos séculos XIX e XX na América e no Brasil, tensiona a ideia do Brasil ser um país de maioria católica. Hoje, alguns estudos têm sido retomados nesse campo, mostrando outras realidades e, a par dos estudiosos das religiões de matriz africana, há outros grupos que se dedicam ao estudo das religiões cristãs como o luteranismo e o pentecostalismo.

Os textos que compõem a presente obra, escrita por estudiosos da temática das religiões e de suas relações com a e/i/migração, representam a contribuição do Instituto Histórico de São Leopoldo (IHSL) e do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS (PPGH) e seus apoiadores, num tema candente nos dias atuais. São textos que abordam a relação entre e/i/migração e religião a partir de diferentes ângulos e de distintas abordagens. Assim, Koschorke, em texto sobre o tema religião e migração, nos diz que “os conflitos confessionais no mundo antigo produziram torrentes de fugitivos por razões de fé – este o caso dos huguenotes que fugiram da França para a Prússia e a Rússia, mas também encontram nova pátria na América do Norte e na África do Sul”. Já o olhar de Romanato recai sobre a expansão do cristianismo e a instala-

ção de missões cristãs no continente africano, na relação com as ações dos colonizadores e seus interesses. O estudo foi realizado através da vida de um missionário, Danieli Comboni.

Lauri Wirth destaca o protestantismo e a colonização alemã no Brasil, abordando o impacto do processo imigratório sobre as culturas locais, com especial atenção ao “longo conflito entre imigrantes e indígenas em algumas regiões de colonização no sul do Brasil”. Mariela Ceva, em texto de cunho historiográfico, faz um balanço dos principais escritos sobre o tema imigração e religião na Argentina, destacando que os historiadores mais antigos não deram ao tema a relevância que lhe era devida, mas autores contemporâneos têm-se debruçado sobre o tema. Ceva busca verificar quais metodologias esses autores utilizam e quais linhas teóricas usam para relacionar os estudos migratórios e os religiosos na análise das colônias imigrantes na Argentina.

Renata Ambrosiak, Oneide Bobsin e Marta Rosa Borin falam em seus textos sobre a questão do sincretismo religioso e a relação dos imigrantes com este contexto. Ambrosiak considera que “o papel desempenhado pela religião e a atitude dos imigrantes frente aos sincretismos são sempre influenciados pelo grau de imersão deles na nova cultura e sociedade”. Bobsin, tal como Ambrosiak, mostra que o deslocamento compulsório dos homens pode possibilitar o sincretismo ou a sua negação, o fundamentalismo, e aponta que “não há fenômeno religioso puro”. O sonho da pureza pode levar aos fundamentalismos, diz Bobsin. Marta Rosa Borin destaca as relações entre a religião popular e sincrética no espaço da cidade e afirma que o seu estudo significa observar certas manifestações religiosas do povo, em especial aquelas que se referem à vida cotidiana e à visão do mundo. Ao analisar a religião popular, observa que a tendência é classificá-la como religiosidade tradicional, superstitiosa e pagã em relação à religião oficial, considerada, *a priori*, como verdadeira.

Martin Dreher demonstra em seu texto que há estreita relação entre a imigração e a reforma religiosa do século XVI. Ricardo Rieth, no seu escrito, chama atenção para a inserção protestante na América Latina, a sua relação com os processos de imigração e a constituição de comunidades que se autocompreendem como diáspora. Isabel Cristina Arendt traz uma contribuição importante ao nos apresentar o acervo da atuação dos jesuítas no Brasil, fonte que está localizada na UNISINOS, organizada e disponível ao público pesquisador.

O leitor poderá estranhar a presença de alguns textos em língua estrangeira. Enquanto organizadores, optamos por publicar também os textos originais recebidos dos autores estrangeiros, no caso, o de Klaus Koschorke [Religião e Migração; aspectos de uma história policêntrica do Cristianismo mundial], com tradução de Martin N. Dreher, a quem agradecemos imensamente. Neste caso, mantivemos a formatação original do texto em alemão. O semelhante ocorreu com o artigo de Gianpaolo Romanato [Colonialismo e Missões na África – Daniele Comboni (1831-1881) no Sudão], cujo original está publicado em italiano, porém a tradução foi providenciada pelo próprio autor. Já o texto da autora polonesa Renata Ambrosiak [Sincretismo e migrações] recebemos em português. Por fim, salientamos que a contribuição de Mariela Ceva [Un balance sobre los estudios de religion y colonizacion en la historiografia sobre las migraciones a la Argentina], foi mantida em língua espanhola por entendermos tratar-se de uma língua perfeitamente compreensível para os leitores.

Cabe destacar, ainda, o apoio decisivo de dois órgãos de fomento à pesquisa, a CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – e a FAPERGS – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul, o que viabilizou a publicação deste livro.

Os organizadores

Prefácio

Escrever o prefácio para o livro “Religiosidades em migrações históricas e contemporâneas” por si só significa um desafio de bom tamanho. A temática é complexa por sua própria natureza. A religiosidade antropológicamente falando faz parte da natureza da espécie humana. A humanidade aproxima-se das demais espécies vivas por ser feita dos mesmos elementos que entram na estrutura e funcionamento dos organismos das demais espécies. Em outras palavras, é feito do mesmo “pó da terra”. Teilhard de Chardin diria que o homem tem suas raízes existencialmente inseridas no mundo mineral, vegetal e animal ou na litosfera e na biosfera. Por isso é “Adam, o nascido da terra”. A concepção clássica distingue as diferentes realidades naturais no seguinte escalonamento ascendente de complexidade: “o mineral existe; o vegetal existe e vegeta; o animal existe, vegeta, sente, tem consciência, memória e inteligência; o homem existe como os minerais, existe e vegeta como as plantas, existe, vegeta, sente e tem consciência, memória e inteligência como os animais. Sobe, entretanto a um nível mais acima pela “inteligência reflexa” ou a capacidade de tomar consciência de si mesmo e do universo que o cerca e no qual encontra-se inserido. Sendo assim, é lícito afirmar que o homem tem raízes profundas fincadas na litosfera, vive em íntima comunhão com a biosfera e valendo-se da capacidade de tomar consciência e refletir sobre si mesmo e a natureza que o cerca e sustenta, realiza sua existência individual e constrói a sua história.

E assim estavam postas as premissas para começar lentamente, numa dinâmica autoalimentada, num ritmo cada vez

mais acelerado a simbiose entre o homem e suas florestas, rios e montanhas, entre o homem e as estepes, os desertos, os trópicos e os climas temperados. Ao mesmo tempo em que foi diversificando e aperfeiçoando as tecnologias de fabricação de ferramentas para melhorar a sobrevivência física, cresceu o interesse pela compreensão dos fenômenos, das incógnitas e mistérios com que se deparava no seu cotidiano. O nascer, o viver e morrer das plantas, dos animais e dos homens, os ciclos da natureza, a alternância das estações do ano, o curso diário do sol, as fases da lua, o germinar, o crescer, o florescer, o amadurecer frutos, os fenômenos cósmicos desafiavam a curiosidade primigênia e plantavam a tríplice pergunta pelo: “donde o porquê e o para onde?”, isto é, o sentido, a razão de ser que subjaz à fantástica e complexa coreografia em que o homem se flagra como o figurante de maior brilho pois é capaz de penetrar nos mistérios da natureza, tentar compreendê-los e, espelhando-se neles, compreender-se a si mesmo e desvendar as incógnitas da própria existência. E, na busca por respostas para a tríplice pergunta que acabamos de formular, foi tomando forma todo um corpo de crenças, mitologias, simbologias, moldadas pelas circunstâncias naturais, pelas características culturais e pelas idiossincrasias individuais. Na medida em que as manifestações de religiosidade definem crenças, rituais e códigos de conduta, começa-se a falar em religião ou religiões. Portanto, a prática da religiosidade, imanente à natureza humana, institucionaliza-se informal ou formalmente e vai assumindo as características circunstanciais ditadas pela dinâmica da história.

O que aconteceu com a religiosidade vivida na forma de religiões vem a ser a consequência das migrações que movimentaram a história. Os dados arqueológicos de que dispomos no momento apontam para a África como berço e como tal também como polo de irradiação da espécie humana pelos continentes e ilhas de toda a terra. Em outras palavras, “a história

das migrações e suas consequências” (FOUQUET, 1974) ocuparam primeiro os espaços disponíveis naquele continente para depois, em ondas sucessivas, povoar o Oriente próximo e médio, a Europa, a Ásia, o Oriente remoto, as ilhas do Pacífico, chegando até a Austrália e, mais tarde, nas três Américas. Nessas migrações, a religiosidade expressa em dezenas de milhares de formas, está presente como uma das referências a moldar o perfil das culturas e civilizações. É evidente que não cabe no contexto de um prefácio partir para uma análise mais minuciosa da gênese e evolução das inumeráveis formas como a religiosidade se manifestou durante a história e ainda é vivida e praticada.

A evolução das manifestações religiosas avança em duas direções. A primeira, é aquela que acontece dentro do contexto de culturas relativamente independentes e autônomas. Nesses casos, essa dinâmica acompanha e segue o ritmo do desenvolvimento dos demais fatores responsáveis pela construção da cultura: a organização social, econômica e política, a evolução tecnológica, a língua, as artes e outras. Aos estímulos vindos das circunstâncias externas em contínua transformação, o homem responde adaptando as manifestações religiosas, aspecto que aqui interessa, ao enfrentar as sempre novas situações que vai encontrando pelo caminho.

A segunda, e a que interessa de perto ao livro ora lançado, pergunta pelo que acontece com as manifestações religiosas relativamente individuais e localizadas, quando se encontram com outras num contexto de expansão e/ou migração. Dois são os fatores que vão retocando constantemente os seus perfis: as novas circunstâncias físico-geográficas e, principalmente, o encontro inevitável com outras formas e tradições religiosas num contexto de migração. Como a “história é o resultado das migrações e suas consequências”, no entendimento

de Fouquet, o perfil das religiões formais não passa de uma dessas conseqüências. E na medida em que foram sendo ocupados e mutuamente influenciados por migrantes de múltiplas origens e tradições, consolidaram-se as grandes religiões da História. No Oriente remoto, o Xamanismo, o Budismo, o Shintoísmo e o Bramanismo deixaram à margem centenas de outras religiões isoladas em ilhas ou nos recessos das montanhas, florestas e desertos. No Oriente médio e próximo e em torno do Mediterrâneo, consolidaram-se as tradições religiosas dos caldeus, dos babilônios, dos egípcios e, sobretudo, dos judeus. Sabe-se historicamente que essa região foi o palco de migrações constantes envolvendo suas populações. Destaco apenas o exemplo dos judeus cativos durante décadas no Egito e no exílio na Babilônia. Nos livros sagrados do Antigo Testamento, percebem-se evidentes traços do “Livro dos Mortos” dos egípcios e do profeta Guilgamesh da Babilônia.

Do Judaísmo emergiu o Cristianismo dotado de um potencial messiânico que irá contar com um rival não menos poderoso no Islamismo, fundado por Maomé cinco séculos mais tarde. A partir de então, os missionários dessas duas modalidades de religiosidade partiram para a conquista do mundo, acompanhando as rotas de comércio, os deslocamentos regionais, as migrações intercontinentais e valendo-se das tecnologias de comunicação em contínuo aperfeiçoamento. O vai e vem das pessoas e dos povos foi deixando suas marcas na maneira de as pessoas e povos conceberem e praticarem a religiosidade. O Cristianismo nas suas mais variadas modalidades norteia hoje a prática da religiosidade, ostensiva, discreta ou disfarçadamente de um terço da humanidade. Só os católicos romanos somam, conforme dados de 2014, em torno de 1 bilhão e 100 milhões de adeptos, isto é 17,7% do total da humanidade. Somando as três vertentes mais significativas do cristianismo: católicos romanos, ortodoxos e protestantes, a porcentagem sobe para 33%.

Isto é um terço da população mundial. Estes números se referem não aos de fato praticantes, mas aos que, de alguma forma, se identificam como cristãos. O Islamismo conta, conforme dados de 2010, com cerca de 1 bilhão e 600 milhões de adeptos, concentrados na sua imensa maioria no Oriente próximo, médio e remoto, números que indicam que 23% da humanidade se identifica como muçulmanos. Em porcentagens muito menos expressivas, aparece o Budismo, Hinduísmo, o Bramanismo, Shintoísmo. A essas formas majoritárias, somam-se as dezenas de milhares de variantes que caracterizam em grande parte a religiosidade na África, tribos indígenas dispersas pelas Américas e ilhas do Pacífico.

Tenho a impressão de que está posto o panorama, embora num esboço muito sumário, para avaliar com o mínimo de objetividade, tanto na dimensão sincrônica quanto diacrônica, a fantástica peregrinação da humanidade construindo a sua história permeada pela religiosidade que lhe respondia, em última análise, “de onde veio, porque está aqui e para onde vai”.

Acontece que os textos do presente livro centraram suas atenções sobre as migrações que partiram basicamente da Europa. Suas consequências resumem-se na moldagem de uma cosmovisão ocidental, arredando para um plano secundário e/ou erradicando por completo a compreensão do mundo e com ela a religiosidade e as práticas religiosas dos povos autóctones que foram encontrando pela frente. Acontece que o Cristianismo, ou melhor talvez, os Cristianismos europeus que acompanharam as migrações transoceânicas, por si só foram o resultado de muitas acomodações às peculiaridades culturais dos povos que viviam nas diversas regiões da Europa e foram cristianizados na primeira metade do primeiro milênio da nossa era. O Cristianismo romanizado que se consolidou como catolicismo romano, o Cristianismo helenizado, berço do Cristianismo ortodoxo e o Cristianismo germanizado.

O Cristianismo germanizado merece uma observação especial pelo fato de os emigrantes vindos do centro e norte da Europa terem levado consigo esse modelo para as Américas e outras partes do mundo. São Bonifácio, nascido na Inglaterra, e seus parceiros missionários que cristianizaram os povos germânicos, tiveram a sensatez e o cuidado de violentar o menos possível as tradições e costumes e usos daqueles povos. A tarefa foi relativamente fácil porque encontraram a organização germânica fundamentada sobre a família monogâmica, a comunidade local, a lealdade incondicional aos chefes e o compromisso com a missão a ser cumprida. Há dois detalhes na organização dos povos germânicos que facilitaram o trabalho dos missionários. O primeiro refere-se à incondicional lealdade aos chefes. O que o chefe decidia podia contar com a adesão de todos os subordinados. Desta maneira, bastava converter o chefe ao Cristianismo para que todos os seus subordinados também se convertessem. Essa particularidade vai reaparecer com elemento decisivo por ocasião da implantação da Reforma, quando coube em grande parte aos governantes impor o protestantismo ou permanecer no catolicismo: o princípio do “*cujus regio eius religio*”, isto é, os príncipes decidiam qual forma de Cristianismo deveriam seguir seus súditos. O segundo refere-se à posição de destaque que a mulher ocupava na sociedade germânica. Além de suas atribuições normais como esposa e mãe, era parceira do seu homem em tudo, para o que desse e viesse, inclusive nas batalhas. Essa constatação nada mais é do que uma consequência óbvia quando se analisam, por exemplo, as migrações dos povos entre os séculos quarto e nono. Não foram apenas incursões de guerreiros e conquistadores no sentido corrente do termo. Eram povos inteiros que se movimentavam, migravam e terminavam por se fixar em terras longínquas. As vanguardas de combatentes abriam caminho e a eles seguiam de perto as mulheres e os filhos. Compartilhavam os

riscos e privações, encorajavam os homens, orgulhavam-se dos seus feitos e do seu heroísmo quando tombavam nos combates. Costumavam carregar no cinto um pequeno punhal e dele se valiam quando a necessidade o exigia. Ocasionalmente houve em que as mulheres se envolviam diretamente nos combates. Relatos históricos dão conta de que esta era, na prática, a rotina das mulheres dos Cimbrós e Teutões, em migração para além dos Alpes e na conquista do Norte da Itália. Figuras femininas germânicas como Hertwiga, companheira de Odoaker, mortalmente ferida em companhia do marido na batalha de Ravena no final do século quinto, tornaram-se exemplares na história desses povos.

A cristianização dos povos germânicos em nada afetou o lugar tradicional da mulher. Sob certos aspectos até o sublimou. Houve uma preocupação muito grande da parte dos missionários em preservar tudo o que de positivo havia naquelas tradições em relação à mulher, ao seu papel e à imagem da sua personalidade forte e marcante. Em companhia dos missionários, na fundação e condução de mosteiros, sempre se destacam figuras femininas que se tornaram lendárias como: Lioba; Eangyth, colaboradora de São Bonifácio; Hartsvit; Adelheid; Gerberga; Mecchtild; Kunegunde e muitas outras. Reforço isso, com base em afirmação de Stonner, autor do livro “Cristianismo e Germanidade” – “Christentum und Germanentum”: “O que na fundação da Igreja parecia uma perspectiva promissora, ao observarmos a colaboração com que Paulo contou na sua obra missionária, ressurgiu aqui, após longa estagnação, numa exuberância somente explicável pelo respeito que os germanos cultivavam pela mulher”.

Infelizmente essas características e outras mais do Cristianismo germânico caíram gradativamente, consequência da hegemonia que o Cristianismo romanizado impôs nos séculos posteriores. Creio que esse processo preparou a longo prazo a

ruptura entre as duas formas de Cristianismo, quando da Reforma Protestante.

Tendo como pano de fundo o quadro desenhado acima, concluo este prefácio com as seguintes constatações. A religiosidade, como imanente à própria natureza humana, perpassa a história da humanidade desde os primeiros começos; as manifestações da religiosidade assumem as particularidades das diversas culturas na forma de religiões sujeitas ao impacto positivo ou negativo quando do encontro com outras nos constantes movimentos migratórios. Umas sucumbem, outras são dominadas, outras se impõem, todas de alguma forma se influem mutuamente e saem do embate com seus perfis retocados. Num panorama muito genérico das migrações europeias para as Américas e outros continentes, observa-se que o Cristianismo romanizado predomina hoje nas regiões conquistadas pelos espanhóis e portugueses; e o Cristianismo germanizado, tanto o catolicismo quanto o protestantismo nas suas diversas formas, predomina nas regiões colonizadas por imigrantes vindos da Europa Central e do Norte. O aprofundamento dessa temática fica a cargo dos textos que o leitor encontrará nas páginas seguintes.

Arthur Blasio Rambo

Religião e Migração. Aspectos de uma história policêntrica do Cristianismo mundial

Klaus Koschorke

Tradução de Martin Norberto Dreher

A. Globalização, Migração e Religião – debates atuais

Migração é temática que, no momento, está na boca de todos – nos meios de comunicação, na política, em muitos discursos das ciências sociais e da história. Venho de Munique, a metrópole bávara e um dos centros culturais da Alemanha que, aparentemente, está protegida pelos Alpes do mundo mediterrâneo, no qual quase que diariamente sucedem as tragédias de barcos sobrecarregados de fugitivos. No entanto, no outono do ano passado chegaram, repentinamente, em trens superlotados 10.000 fugitivos do Oriente Próximo na estação férrea principal de Munique. O que os esperava foi a cultura alemã de boas vindas, para muitos surpreendente: havia cidadãos aguardando na estação ferroviária e saudavam dos ádvenas com aplausos. Mais tarde a opinião pública se alterou e, tanto na Alemanha como em inúmeros países europeus, se fortaleceram partidos populistas de direita. Na Grã-Bretanha, a campanha em prol do Brexit proporcionou ataques xenófobos e assaltos, especialmente contra migrantes do leste europeu; e nos USA o pré-candidato ao posto de presidente Donald Trump se promove com a proposta de construir muro na fronteira com o México e de proibir totalmente o ingresso de muçulmanos.

Migração – Religião

Na Europa, a maioria dos fugitivos e migrantes são provenientes de países islamitas. Tal fato produz medo de invasão de elementos estrangeiros. A extrema direita fala de defesa do “ocidente cristão” e canta, aos berros, demonstrativamente, – como aconteceu seguidas vezes na Alemanha oriental – em suas demonstrações públicas, canções natalinas – mesmo que só as domine de forma muito imperfeita. Em outras partes, contudo, os caudais da migração global produzem, pela primeira vez, presença cristã em regiões, antes quase que totalmente fechadas para não muçulmanos. Refiro-me apenas ao exemplo de trabalhadores temporários das Filipinas, em sua maioria católicos, na região do Golfo. Entrementes, 21,3% da população de Dubai é proveniente das ilhas do sudeste asiático¹. Também em países com maioria cristã há alterações decorrentes da formação de comunidades de migrantes. A maior igreja de Londres, por exemplo, a “Kingsway International Christian Centre”, a qual (segundo suas próprias informações) recebe dominicalmente cerca de 12.000 visitantes, foi originalmente igreja de migrantes africanos. Entrementes, atrai cada vez mais pessoas “da terra”. O sociólogo da religião, norte-americano Jehu Hanciles, fala de uma “De-Europeanization of American Christianity”. Ele refere-se, especialmente, a tendências dos últimos 30-40 anos: “By the 1980s Africa, Latin America, the Caribbean, and Asia had become net exporters of people to Western countries” (HANCILES; CHRISTENDOM, 2008, p. 28). Isso leva, no caso do protestantismo norte-americano, a uma crescente “Africanization” e, no caso do catolicismo norte-americano, a uma intensificação de sua espanização, como consequência do ingresso de migrantes africanos ou latino-americanos.

¹ Artigo “Filipinos in the United Arab Emirates” (from Wikipedia, the free encyclopedia). Examinado em 15.4.2016.

Migração na história do Cristianismo

Não sou sociólogo, mas historiador eclesiástico (concentração: história global do Cristianismo) e pergunto-me até que ponto estes desenvolvimentos atuais modificam nossos olhares sobre épocas anteriores e podem levar a novos pontos de partida para uma nova historiografia da história do Cristianismo universal. Em Munique, estamos trabalhando com o conceito de uma “história policêntrica do Cristianismo”, que é determinada por duas ideias fundamentais. Primeiro: desde os seus primórdios, o Cristianismo foi um movimento global (no contexto do mundo então conhecido) – no entanto, globalização não é idêntico a europeização. Pois, segundo, também desde os primórdios e permeando sua história sempre houve uma multiplicidade de centros regionais de expansão, variantes locais de Cristianismo e iniciativas autóctones (KOSCHORKE, 2012; KOSCHORKE e HERMANN, 2014; KOSCHORKE, 2016, p. 28-56; KOSCHORKE, s/d, p. 105-126). E, quando se desenvolve o conceito do policentrismo, o aspecto da migração recebe significado todo especial.

A historiografia histórico-eclesiástica por muito tempo e por demais esteve interessada em “formas estabelecidas da religião”² e, não raro, expressou-se com categorias de territórios delimitados. No caso da historiografia de língua alemã de origem protestante pode ter havido influência de categorias (muitas vezes inconscientes) e de estruturas organizacionais dos antigos territórios eclesiásticos. *Cujus régio, ejus religio* rezava princípio organizacional fundamental da Europa Central nos primórdios da Modernidade. Além disso, as experiências de

² Conceito de autoria de PD Dr. Ciprian Burlacoiu, o qual prepara em Munique projeto mais abrangente sobre o tema “Migração e Diáspora como temáticas da história global do cristianismo”. Devo-lhe importantes referências de conteúdo e de bibliografia.

migração e exílio são motivos centrais já na tradição bíblica (HANCILES, 2008, p. 139ss; WALLS, 2008, p. 407-420). “Arameu migrante foi meu pai” é a formulação do mais antigo credo de Israel (Deuteronômio) 26,4-10; e o paradigma vétero-testamentário do Êxodo bem como a promessa profética de um retorno do exílio babilônico inspiraram muitos séculos depois não só as tendências de remigração e emancipação de escravos afro-americanos nos dois lados do Atlântico, mas também a partida de dissidentes religiosos das igrejas estatais da Europa para o além-mar nos séculos 17, 18 e 19. Trata-se de desiderato urgente – e aqui falo na condição de historiador eclesiástico e me dirijo de maneira especial aos colegas que tem o futuro diante de si – que se observe mais detidamente o aspecto da mobilidade espacial das diversas etapas da história global do Cristianismo e, ao mesmo tempo, as relações de intercâmbio multidirecional entre as diversas regiões com presença cristã.

No que segue, apresento alguns exemplos de diferentes épocas³.

³ A bibliografia relacionada com a temática “Religião e Migração” já não consegue mais ser abrangida em sua totalidade. Aqui referenciamos apenas alguns títulos que (também) são relevantes para a história do Cristianismo. – Migração em geral: COHEN, 1997 (importante por causa de sua tipologia das diversas formas de migração); COHEN, 1995; OLTMER, 2016; FISCHER, GOSSEL, 2009; BADE/EMMER et al., 2013; OLTMER, 2016; TSOLIDIS, 2014. – Migração e Religião em geral: ADOGAME/SHANKAR, 2012; ADOGAME/SPICKARD, 2010; VILACA et al., 2014; LEHMANN, 2005; LAUSER/WEIßKÖPPEL, 2008. – Igrejas de migração: ADOGAME/GERLOFF et al., 2008; LUDWIG/ASAMOA-HGYADU, 2011; ADOGAME, 2013; SIMON, 2010; KIM/CHEAH, 2014; JACOBSEN/RAJ, 2008; YOO, 1999; YANG, 1999. RUTTMANN, 1996; HÄMMERLI/MAYER, 2014. – Reflexões teológicas sobre migração: GRUBER/RETTENBACHER, 2015; EVANG. MISSIONSWERK EMW, 2016; ASAMOA-HGYADU et al., 2013.

B. Perspectivas historiográficas modificadas: História Eclesiástica como História das Migrações

1. O Cristianismo no Mundo Antigo

Princípio com o Novo Testamento. Desde os seus primórdios, o Cristianismo compreendeu-se com movimento global que transcende as fronteiras de nação, língua e cultura e cujos adeptos se sabiam enviados “até os confins da terra” (Atos 1,8). De fato, a nova crença expandiu-se muito rapidamente por toda a área do Mar Mediterrâneo. Nossa imagem dessa rápida expansão, em muitos sentidos, continua a ser determinada pelo modelo das viagens missionárias de Paulo, como relatadas pelos Atos dos Apóstolos – como se fosse empreitada com objetivo claro e planejado pelo apóstolo chamado pelo Ressurreto, o que o levou a diversas cidades da Ásia Menor e da Grécia, onde fundou comunidades e, depois, partiu para novos alvos.

No entanto, Paulo foi grande exceção. Não havia missionários profissionais na Igreja antiga. Antes, a normalidade era a expansão espontânea e, na maioria das vezes, anônima. Exemplo para tanto é dado por ninguém mais que o próprio Paulo em seu mais importante documento, a epístola aos Romanos. Pois, esta carta é dirigida à comunidade *já existente*, que pretende visitar, à qual necessita se apresentar, à qual, por isso, apresenta seu Evangelho e da qual espera poder receber auxílio para a continuação de sua planejada viagem de Roma para a Espanha. Como, porém, surgiu a comunidade de Roma? Não o sabemos⁴, mas devemos levar em conta a grande mobilidade existente no Império Romano – praticamente a Comunidade Eu-

⁴ Cf. Harnack (1924, p. 890): “A comunidade romana foi [...] fundada por missionários desconhecidos”; no tocante a sua história inicial cf. especialmente Peter Lampe, 1987, p. 124ss.138ss.

ropeia da Antiguidade. “Nossos conterrâneos viajam por todo o mundo e não conhecem sua própria terra”, constata por volta do ano 100 o escritor romano Plínio. Um comerciante de Hierápolis na Frígia da Ásia Menor mandou inscrever, orgulhoso, em sua pedra tumular que durante sua vida estivera 72 vezes em Roma⁵. Importância especial teve para os cristãos a ampla rede da diáspora judaica, na qual encontraram seus primeiros pontos de apoio naturais, já que por muito tempo foram vistos como seita judaica. Havia judeus em todas as províncias mediterrâneas do Império Romano. No Egito, perfaziam um sétimo da população (HARNACK, 1924, p.5ss.11; RAJAK, 2006, p. 53-68.). Também para os primórdios do Cristianismo fora do espaço mediterrâneo a rede de sinagogas judaicas foi de grande importância. Não é por acaso que para muitas regiões fora da Europa, nas quais temos bastante cedo presença cristã – a exemplo da Mesopotâmia ou desde o século 4 na Índia e na Etiópia e, posteriormente, na China – pode ser testemunhada expansão judaica, igualmente bastante cedo (WEISZ, 2006; KATZ, 1995, p. 118-140).

Na própria Roma, a comunidade cristã teve por muito tempo o rosto de congregação imigrante. O latim – ou seja, a língua do Império bem como dos moradores locais – só aparece nos documentos cristãos preservados de Roma desde meados do século 3 (nos escritos do presbítero Novaciano). Antes disso, a comunicação ali era feita principalmente em grego – o Traveller-English de então. No tocante ao século 2 existe extensa lista de visitantes nominalmente conhecidos, provenientes de diversas províncias do Império que fixaram residência na capital por mais ou menos tempo. Também outras fundações de comunidades cristãs dos primeiros tempos foram resultado da grande flutuação no seio do Imperium Romanum. Um

⁵ Cf. Hamman (1985, 35s., 31ss) no tocante a modalidades de viagem no 1º e 2º séculos.

dos mais antigos relatos contemporâneos de martírio da Igreja Antiga, por exemplo – surgidos quando da perseguição a cristãos do ano de 178 na Gália – foi dirigido pelas comunidades atingidas em Lyon e Vienne a seus companheiros de fé e compatriotas na Ásia Menor, de onde eles próprios eram naturais⁶. Seu autor – muito provavelmente o posteriormente bispo e oponente da gnose, Irineu – só rudimentarmente dominava o idioma dos nativos celtas, como lamenta em outra passagem. Também sabemos de inúmeros viajantes cristãos do segundo século que viajavam pelas mais diferentes regiões do Império. “Em todos os lugares”, lemos na pedra tumular do bispo Aberkios da Ásia Menor, produzida no final do século 2, encontrou irmãos de fé cristãos – de Roma até a Síria, às margens do Eufrates⁷.

2. Mar Mediterrâneo: redes dos sírios do leste e armênios na Ásia

Após o colapso do Império Romano do Ocidente (por volta de 486) e do caos da conhecida migração dos povos, formaram-se dois centros do Cristianismo medieval: a Bizâncio de língua grega no Oriente (que permanecera relativamente intacta e que permaneceu até 1453) e a cristandade latina do Ocidente – com duas cabeças, o Papa e o Imperador, que se digladiavam pelo primado no Ocidente. Um terceiro centro foi, em boa medida, esquecido: a “Igreja do Oriente”, a Igreja sírio-nestoriana do Oriente, com sede na Mesopotâmia e tendo à frente um patriarca (“Katholikos”). Já muito cedo expandiu-se para a Ásia, incorporou no século 6 as comunidades cristãs de São Tomé no sul da Índia e, o mais tardar, no século 7 chegou à China. No auge de sua expansão no século 13, a “Igreja do

⁶ Eusébio de Cesareia, *Historia ecclesiae* V, 1s.

⁷ Quanto à inscrição de Aberkios e à prática das “viagens ecumênicas” na Igreja Antiga cf. Georg Kretschmar (1982, p. 73-85).

Oriente” estendia-se da Síria até o Leste da China e à Sibéria, até o sul da Índia bem como ao Sri Lanka. Em sua extensão meramente geográfica ia muito além da cristandade latina, mesmo sendo quase que em todos os lugares uma minoria. Inúmeras descobertas de diferentes regiões dos tempos presentes ampliaram em muito nosso saber (KOSCHORKE, 2009, p. 9-35; MALEK e HOFRICHTER, 2006; WINKLER e LI TANG, 2009; HAGE, 2007, p. 269-314; WILMSHURST, 2011).

Como se deu essa expansão? Através de comerciantes e monges ao longo das rotas de comércio da Ásia. Portanto, ao longo da ampla rede de caminhos de comércio entre o Oriente Próximo e o Reino do Meio, que desde o século 19 é designado de Estrada da Seda e que permitiu que comerciantes cristãos nestorianos chegassem à Ásia central (Transoxânia) e, depois, à bacia do Tarim e, finalmente, nos primórdios do século 7 até Xian, a capital da China da dinastia Tang. No entanto, além da Estrada da Seda continental havia também uma Estrada da Seda dita marítima que levou a uma presença síria oriental bastante cedo no Sri Lanka (século 6) e, mais tarde, também nas regiões costeiras de Myanmar e da Tailândia bem como em Malaca. Na cidade portuária chinesa Quanzhou as duas rotas voltavam a se encontrar. Sabemos da existência de cristãos sírios orientais que ali se encontraram à época da dinastia Yuan, provenientes dessas duas direções opostas e fundando comunidades. Desde os dias do Patriarca Timóteo I (780-823) monges foram enviados, intencionalmente e em escala crescente como mensageiros da fé. Via de regra, porém, seguiam as rotas de comerciantes persas, respectivamente sírios orientais, em cujos assentamentos encontravam apoio. Por isso, a recepção honrosa proporcionada ao famoso monástico Aluoben, em 635 em Xian, na corte do imperador chinês, é impensável sem as atividades preparatórias da colônia local de negociantes cristãos persas. Nos primórdios do século 9, o já mencionado Timóteo I deu a um monge indignado por ter sido nomeado bispo do distante Beluquístão sem con-

sulta prévia, o conselho de que seguisse o exemplo de outros colegas que gratuitamente (“munidos apenas de bengala e pequena bolsa”) enfrentam, em navio de comerciantes cristãos, a longa viagem à Índia.

Dois exemplos desta notável mobilidade que, é verdade, sempre de novo foi perturbada por longas fases em que não houve relações comerciais à distância e em que as comunicações eram interrompidas:

- Em seu Código de Direito (por volta de 810), o Patriarca Timóteo I de Bagdá adverte que não se permita precipitadamente novo casamento a mulheres, quando seus maridos parecem ter desaparecido em terra distante. Pois pode-se saber através das autoridades eclesiásticas dali, se o marido ainda vive e “se encontra entre os índios ou entre os chineses” – assim reza sua fundamentação otimista. (SACHAU, 1908, p. 79-83).
- Por volta do ano 1270, dois cristãos mongóis da região próxima da atual Beijing partiram para viagem de peregrinação a Jerusalém. No entanto, não atingiram seu objetivo por causa de complicações decorrentes de guerra. Em troca chegaram ao Azerbaijão, à Pérsia, à Geórgia e, finalmente, à Bagdá, então centro da “Igreja do Oriente”. Um deles – Rabban Markos, foi ali ordenado sacerdote e, depois, elevado à dignidade de Patriarca, por ser mongol. O outro – Rabban Bar Sauma – continuou a viagem, via Constantinopla, até Roma, Gênova, Paris e Bordeaux e ali se encontrou com dignitários políticos e eclesiásticos da Europa. Seu relato escrito em idioma sírio ainda existente é impressionante testemunho do encontro de cristandade latina, grega e síria deste período⁸.

⁸ Texto síriaco em Bedjan (1895); tradução alemã em Toepel (2008).

Sírios orientais, aliás, de modo algum foram os únicos cristãos orientais na Ásia Central e Oriental deste período. Viajantes europeus dos séculos 12 e 13 depararam-se diversas vezes no reino mongol com adeptos de outras comunhões cristãs, a exemplo dos Jacobitas sírios. Significado especial tem a diáspora armênia. Já em tempos da Idade Média europeia podiam ser encontrados comerciantes armênios e fugitivos não só na atual Armênia e em outras regiões do Oriente Próximo (Cílicia, Mesopotâmia) e na área do Mediterrâneo (Chipre e Macedônia), mas também na Pérsia, na Índia e no sudeste da Ásia (LANG, 1980, p. 155ss.,210ss; SETH, 1992; COHEN, 1997, p. 42ss.; HAGE, 2007, p. 424-435).

3. Primórdios da Modernidade: Catolicismo congolês e evangelistas africanos no mundo novo

O século 16 está caracterizado por dois desdobramentos centrais, se o observarmos desde uma perspectiva da história da cristandade: 1. A Reforma e o cisma de fé daí resultante e a pluralização confessional da Europa; 2. A expansão transoceânica ibérica e a missão católica ocorrida a sua sombra em regiões até então desconhecidas da América, da Ásia e da África. Os dois desdobramentos haveriam de determinar decisivamente a história da cristandade nos anos posteriores. Ao mesmo tempo, estiveram relacionadas a diferentes formas de migração. Os conflitos confessionais no mundo antigo produziram torrentes de fugitivos por razões de fé – este o caso dos huguenotes que fugiram da França para a Prússia e a Rússia, mas também encontraram nova pátria na América do Norte e na África do Sul⁹.

⁹ Quanto aos refugiados por questões confessionais na Europa dos séculos 16 e 17 cf. as diversas contribuições de Jürgens e Weller (2010).

Menos conhecidos, mas muito dignos de nota – e mais recentemente objeto de intensas discussões – são os exemplos de contatos da área sul-sul desde o século 16. Eles estão relacionados com o sistema do comércio transatlântico de escravos (forma mais brutal de migração forçada) e com as relações de cristãos afro-africanos nos dois lados do Atlântico. Ponto de partida é o catolicismo congolês do século 16, que foi caracterizado por autoridades, como John Thornton, como “a distinctly Kongo version of Christianity”. Ele surgiu em contexto ainda extra-colonial e está relacionado com o nome do soberano congolês Mvemba Nzinga/Afonso I (1506-1543) que em contato com os portugueses objetivou modernização e evangelização de seu reino. “No Congo desenhou-se, pois, o fenômeno de cristianização indígena realizada sem pressão externa e que foi promovida pelos africanos com maior empenho do que pelos europeus, por vezes até contra sua resistência” (GRÜNDER, 1992, p. 58). Pois os portugueses estavam mais interessados no comércio de escravos do que na cristianização do reino congolês. Muitos dos congoleses por eles escravizados nos séculos 16, 17 e 18 já eram cristãos batizados, antes de serem deportados para o além-mar. Aportaram no Brasil, no Caribe e no sul dos atuais Estados Unidos. Em diversas oportunidades tornaram-se ali atores de uma evangelização entre seus próprios conterrâneos e companheiros de infortúnio. “A conversão de africanos”, assim John Thornton, “de fato teve início na África, e os estudos modernos em boa medida desconsideraram esse aspecto do problema.” “Muito do cristianismo do mundo africano foi levado através dos oceanos para a América. Em acréscimo aos africanos que eram eles mesmos cristãos, também houve catequistas que ajudaram a gerar uma forma africana de cristandade entre os escravos que não eram cristãos.” A conversão dos africanos por isso, assim Thornton, deve ser descrita “como um contínuo processo, principiando na África e sendo trans-

portado para o novo mundo” (THORNTON, 1998, p. 254, 262). Mesmo que sob condições alteradas, a identidade cristã congoleza foi preservada em diversas localidades do novo mundo. “Cristãos negros do Congo” tiveram papel importante em diversos levantes de escravos, a exemplo da Stono-Rebellion de 1739 na Carolina do Sul e na revolução haitiana de 1793 (THORNTON, 1991, p. 1101-1113; 1993, p. 181-214; 1988, p. 464-466.).

Estudos recentes aprofundaram este aspecto e analisaram as múltiplas trocas acontecidas como consequência da migração forçada no “Black Atlantic” dos primórdios da era colonialista. “O cristianismo congolês foi um fator que contribuiu para emergência e o desenvolvimento do cristianismo entre pessoas de descendência africana em várias comunidades das Américas durante os séculos 17 e 18” é o parecer do historiador afro-americano David Daniels em 2014¹⁰. Ele dá especial importância à “rede de fraternidade religiosa negra” que se estendia “através do Atlântico português e espanhol das cidades centro-africanas de São Salvador e Luanda até as cidades ibéricas de Lisboa e Sevilha e as cidades sul-americanas do Rio de Janeiro e Lima”. A consequência foram múltiplos contatos transatlânticos. Tais irmandades negras – formadas por africanos libertos e escravizados – fundadas e dirigidas por congolezes existiram em grande número no Brasil colonial. Algumas delas eram o equivalente a irmandades no Congo. Existiram no seio da Igreja como organizações leigas autônomas ou semiautônomas: “Algumas submeteram seu estatuto ao bispo para aprovação, enquanto que outras atuaram de forma independente”. Na qualidade de “diplomatas, agentes culturais, inter-

¹⁰ DANIELS, 2014, p. 215-226, com referência, entre outros, a: Linda M. Heywood e John K. Thornton (2007); Linda M. Heywood (2002); Ina Berlin (2010, p. 116-157); Patricia A. Mulvey (1976); Caroline A. Williams (2009).

mediários, agentes econômicos, intérpretes linguísticos, catalizadores sociais, e ‘evangelistas’ cristãos ou catequistas” seus membros podiam ter significativa importância. Cristãos congolezes e angolanos também tiveram grande importância nas primeiras conversões em massa entre os africanos ao protestantismo na América do Norte da década de 1740 (DANIELS, 2014, p. 215ss., 218ss., 221).

4. Por volta de 1800: Remigrantes afro-americanos na África Ocidental, inter-relações no ‘Black Atlantic’

Inter-relações no contexto do ‘Black Atlantic’ (GILLROY, 1995; HANCILES, 2014, p. 29-50) também aconteceram no sentido oposto. Por isso, os primórdios da presença protestante na África Ocidental não podem ser compreendidos sem o papel desempenhado por remigrantes afro-americanos a partir do outro lado do Atlântico. “A cristandade protestante africana era então, por volta de 1780, realidade incontestável” – com essas palavras Adrian Hastings (1994, p. 177) principia o capítulo a respeito da fundação de comunidades protestantes na África Ocidental em sua entrementes clássica história da Igreja na África. Depois, continua: “O único lugar em que não existia era a África” a exceção de algumas estações comerciais dos holandeses, ingleses e dinamarqueses ao longo da assim chamada Costa dos Escravos. Tradicionalmente os primórdios do protestantismo na África Ocidental são creditados às atividades missionárias de evangélicas ingleses (CMS) ou de pietistas suábios (Missão de Basileia) no início do século 19. Elas, no entanto, também estiveram condicionadas – como o estabeleceram além de Adrian Hastings especialmente Andrew Walls e Lamin Sanneh – por uma iniciativa afro-americana: os esforços de remigração de adeptos da diáspora afro-protestante do outro lado do Atlântico. Por exemplo, na Nova Escócia existiam após a guerra de independência americana inúmeros ne-

gros libertos, que antes haviam estado a serviço dos britânicos, os quais – tendo nas mãos a Bíblia como Carta da Liberdade – queriam retornar à África. E, apesar de todos os retrocessos e expectativas frustradas, tal iniciativa levou, em 1792, à fundação de um assentamento cristão em Serra Leoa. “Assim, em 1792, a já existente Sociedade Protestante Africana da Língua Inglesa que surgira na diáspora no meio século anterior estabeleceu um ponto de apoio na África” (HASTINGS, 1994, p. 181). A cidade portuária Freetown foi desde o início uma cidade cristã; e a elite negra multilíngue de Serra Leoa assumiria no posterior decorrer da cristianização da África Ocidental importante função mediadora. Em todos os casos vale a constatação: “Desta maneira, em novembro de 1792 foi estabelecida a primeira Igreja protestante na África tropical – Era Igreja africana pronta, com suas próprias estruturas e liderança.” (WALLS, 2002, p. 55; SANNEH, 1999).

O empreendimento manteve esse caráter posteriormente, quando Serra Leoa foi elevada à condição de Colônia Real britânica e começaram a aparecer sempre mais missionários europeus. Com o passar do tempo, é verdade, a composição demográfica se modificou. No lugar dos remigrantes afro-americanos passaram a aportar em Freetown os “recaptives”, seres humanos libertados de navios negreiros das mais diferentes regiões da África Ocidental. Mesmo assim, a ligação com comunidades negras na América do Norte e do Caribe permaneceu importante fator na história da colônia.

A história posterior do Cristianismo africano no século 19 também está, profundamente, caracterizada por iniciativas afro-americanas e intensas relações bilaterais no contexto do “Black Atlantic”. Lembremos tão somente a Libéria, refúgio da “Liberdade” e alvo de outro grande projeto de migração afro-americano desta época (desde 1822). No final do século, missionários afro-americanos atuavam na África do Sul, Libéria, Serra Leoa, Costa do Ouro, Nigéria, Angola e Congo Bel-

ga¹¹. Eles vinham como enviados das sociedades missionárias estabelecidas, dominadas por brancos, mas também e de modo crescente de parte de Igrejas e organizações missionárias negras dos USA bem como do Caribe. Uma das mais importantes igrejas negras dos USA, logo também atuante em diversas regiões da África, foi a “African Methodist Episcopal Church”, fundada em 1815. Em 1896 ela se uniu na África do Sul à “Ethiopian Church”, criada em 1892 e independente de sociedades missionárias. Também outras igrejas negras – a exemplo da “African Orthodox Church” estabelecida em 1921 em Nova Iorque – em pouco tempo se expandiram na África do Sul e Oriental (BURLACIOIU, 2015). De modo análogo, desde a década de 1890 cristãos afro-americanos do Caribe tiveram papel destacado no estabelecimento de igrejas negras independentes na África Ocidental.

5. Século 19 I: Protestantismos de Imigração Alemã no Brasil (e em Namíbia)

O século 19 e os primórdios do século 20, normalmente, são vistos como o “grande século” do movimento missionário protestante (K.S.Latourette). Ao mesmo tempo, este período presenciou o auge da emigração europeia rumo ao além-mar. Um dentre cada cinco europeus saiu entre 1800 e 1925 do velho continente. Emigrantes alemães (BLASCHKE-EICK, 2010) dirigiram-se aos USA, à América Latina (especialmente ao Brasil, Argentina, Chile), em pequena quantidade para a África do Sul, bem como desde a década de 1880 para as novas colônias alemãs. Muitos deles eram protestantes. Em países como o Brasil – onde anteriormente o catolicismo teve o monopólio eclesiástico colonial – sua chegada marca (desde 1824)

¹¹ MARTIN, 1989 e 2002; RUSSELL, 2000; CAMPBELL, 1995; JACOBS, 1982; WILLIAMS, 1982; ENGEL, 2015.

uma primeira e importante etapa de presença protestante legal e pluralização confessional do país até então, oficialmente, totalmente católico. Outras modalidades do protestantismo – como as atividades missionárias especialmente de igrejas norte-americanas desde meados do século 19, bem como dos diversos movimentos pentecostais e neopentecostais do século 20 – só chegariam mais tarde. No processo da expansão global das igrejas oriundas da Reforma o movimento transcontinental de emigrações tem importância destacada.

Normalmente é feita clara distinção tipológica entre protestantismo de missão e protestantismo de imigração, pois geralmente correspondem a modelos de enculturação bastante distintos. No entanto, já na primeira geração de imigrantes alemães no Brasil houve adequações memoráveis ao contexto multicultural da sociedade hospedeira, como recentemente demonstrado pela tese de livre-docência de Roland Spliesgart, em Munique. Já bastante cedo há exemplos de colonos alemães proprietários de escravos, de adoção de práticas mágicas locais ou formas de piedade popular muito mais orientada em leigos (do que em pastores). Na segunda geração também cresceu o número de matrimônios mistos teuto-brasileiros ou de padrinhos católicos (em batizados evangélicos), muitas vezes acompanhados da perda sorrateira da língua alemã. Como consequência de muitos processos de aculturação desenvolveu-se, assim, conforme Spliesgart (2006, p. 545), “variante especificamente brasileira de protestantismo” no seio do meio imigrante.

Desde a década de 1890 pode ser registrado claro movimento oposto. Na imprensa dos colonos bem como nos relatos de novos imigrantes procedentes do Reino Alemão crescem constantemente as queixas de um “abrasileiramento” dos colonos alemães, que ter-se-iam distanciado de modo crescente da língua e da cultura alemã. Ao invés de serem “luz” nas “trevas” de um catolicismo brasileiro julgado degenerado, muitos imigrantes protestantes ter-se-iam apropriado da moral frouxa

e do indiferentismo de seu novo contexto. Exige-se, em troca, maior cuidado da língua e da cultura alemã bem como intensa recuperação da herança luterana. – O discurso que aí passa a se apresentar é notável, pois se apresenta ao mesmo tempo em outras regiões. Assim, na África Oriental Alemã (hoje Namíbia), onde pastores teuto-nacionais preocupados advertem ante o perigo de uma “cafrarização” (“Verkafferung”) dos colonos alemães. Também aí se exige maiores cuidados com a cultura e língua alemã, bem como – em analogia à legislação colonial relativa a matrimônios mistos – se proíbe a admissão de crianças frutos de relações teuto-africanas em jardins de infância eclesiais, por exemplo, em Windhoek.

Ao mesmo tempo os debates em torno de “abrasileiramento” e “cafrarização” se inserem em discurso global que – no auge do colonialismo e do imperialismo europeu – buscou declarar as culturas indígenas inferiores e fundamentar, parcialmente, a pretensa superioridade da Europa com o darwinismo social. No caso do Brasil a cultura inferior era a do catolicismo brasileiro que, por isso, é declarado corrupto e “semipagão” por pastores alemães e pela linha-dura protestante dos USA (mas também por católicos ultramontanos da Europa).¹²

No Brasil como na Namíbia esse discurso de germanidade teve consequências práticas: a busca por relacionamento mais intenso das comunidades de colonos com as igrejas da pátria alemã. No caso de Namíbia principalmente o Conselho Superior Eclesiástico em Berlim foi quem assumiu crescentemente funções de direção e de controle. No Brasil, esse desenvolvi-

¹² Consequência dessa declaração foi a avaliação contrária da América Latina católica no movimento ecumênico protestante global por volta de 1910: a conferência de missão universal (dominada por igrejas e missões europeias) de 1910 considerou o continente “terra cristã” (e, por isso, não o tornou objeto de suas considerações); em contraposição o “Congresso sobre o Trabalho Cristão na América Latina”, realizado no Panamá, em 1916, dominado pelos norte-americanos, declarou o continente terra de missão.

mento este relacionado a progressiva passagem de um período pré-sinodal para um período sinodal das comunidades protestantes de imigrantes. Mesmo que os novos sínodos evangélicos fundados a partir de 1900 tenham se definido inicialmente como associações voluntárias de comunidades autônomas, elas acabaram por se filiar pouco a pouco à Igreja Territorial da Prússia – processo que já havia iniciado anteriormente¹³.

6. Século 19 II: Diásporas cristãs na Ásia (Coreia, China, Índia)

No mesmo período formaram-se tipos completamente distintos de diáspora cristã na Ásia. Mesmo que elas só tenham sido estudadas em contextos regionais isolados, têm, ainda assim, importante relevância enquanto teias de expansão indígena do Cristianismo.

A **Coreia** é país que, em boa medida, tem história singular do Cristianismo. A observação se refere tanto ao rápido crescimento de comunhões cristãs ali havido, como também ao processo de auto cristianização que caracteriza tanto os primórdios do catolicismo no ano de 1784 – na clandestinidade e muito antes da chegada dos primeiros missionários europeus – quanto do início da presença protestante 100 anos mais tarde. Aí tiveram papel importante coreanos que haviam sido cristianizados fora do país (no Japão e na Manchúria). No ano da catástrofe de 1910, quando a Coreia foi formalmente anexada pelo Japão, já havia evangelistas coreanos atuando entre seus

¹³ Em 1886 já havia sido fundado o Sínodo Riograndense. No tocante à Namíbia cf. as contribuições em: LESSING et al., 2011 (aí, entre outros: Lothar Engel: „[...] und dass wir Pfarrer ausgesprochene Träger des Deutschtums sind”. Zur Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Gemeinde in Namibia, ibid. p. 225-254). No tocante ao Brasil, cf. DREHER, 1978, p. 18: “A partir de 1900 inicia-se um processo que pretende uma maior aproximação das diversas comunidades e seus pastores à Alemanha.”; WELLNITZ, 2003; SPLIESGART, 2006, p. 423ss. 543ss.

conterrâneos na Sibéria, no Japão, no Havaí, na Califórnia e no México. Concomitantemente à perda da independência política desenvolveu-se entre muitos cristãos coreanos a consciência de serem eles próprios um centro de missão universal cristã¹⁴. No período da ocupação japonesa (1910-1945) a importância da diáspora coreana continuou a crescer. Nela dominavam cristãos protestantes. Na ocasião, conforme sublinham recentemente Kirsteen e Sebastian Kim (2015, p. 5.), “*uma relação recíproca* entre as igrejas dentro e fora da Coreia”.

A **China** representa neste contexto outro exemplo significativo. Por muito tempo o país esteve quase que totalmente fechado à missão ocidental. Por isso, o surgimento e o desenvolvimento do protestantismo chinês não pode ser entendido sem o fator diáspora. Isso vale, primeiro, no início do século 19, quando os missionários protestantes da China começaram a atuar, forçosamente, fora do império, mas entre chineses que viviam no exterior, em amplo circuito que se estendia de Sião à Malásia e Singapura até o arquipélago indonésio. Foi aí que, livres das proibições imperiais, puderam aprender a língua chinesa no seio de comunidades chinesas, traduzir a Bíblia e imprimi-la bem como formar evangelistas chineses. Foi o que aconteceu em Málaca, um primeiro centro de atividades de imprensa missionária e local de existência do influente *Chinese Christian College*. Foi aí que importantes personalidades chinesas como o famoso Liang-Fa se tornaram cristãs. Mais tarde, Liang-Fa distribuiu tratados como colportor no império solidamente fechado. Mais tarde, tais tratados também influenciaram o movimento revolucionário Taiping¹⁵.

¹⁴ Comprovações em Koschorke (2016, p. 87-116), bem como nas contribuições publicadas em Koschorke e Hermann (2014, p. 73-130).

¹⁵ Christopher A. Daily (2013, p. 153ss.); Samuel H. Moffett, 2005 (p. 289ss., quanto à “Ultra Ganges Mission”), (p. 291ss., quanto a „Liang Fa and the Beginnings of Indigenous Evangelism” na China). Cf. também Joseph Tse-Hei Lee (2003, p. 21-42): “The Return of Overseas Chinese Christians”; idem

Análoga foi também a situação nos primórdios do século 20, quando se formou no exterior inteligência chinesa moderna, patriótica e, muitas vezes, cristã. Especialmente nos primeiros anos da República ela teria papel destacado tanto no desenvolvimento eclesial quanto político do país. O primeiro presidente da China republicana, oriundo de família de agricultores do Cantão, Sun Yat-Sem (1866-1925), era cristão batizado. Educado no Havaí de 1879-1883 por anglicanos, desde 1884 aderiu à igreja dos congregacionais. Para muitos, o Cristianismo era a onda do futuro, e após a queda da Dinastia Manchu, em 1911, muitos protestantes chineses esperavam não só que a China viesse a se modernizar, mas também a se cristianizar. – Desde a virada do século número crescente de chineses estudou no exterior. Principalmente em Tóquio, onde surpreendentemente grande número deles esteve exposto a influências cristãs. Muitos se converteram, e, em 1908 foi aberta uma Associação Cristã de Moços, com grande participação do público, pra estudantes chineses no Japão. Foi justamente esta elite de cristãos chineses cultos que teve papel destacado nos debates da Conferência de Missão Mundial em Edinburgo, em 1910, a respeito de uma liderança “nacional” das igrejas da China¹⁶.

Finalmente, a **diáspora indiana** é, em muitos sentidos, relevante para a história do Cristianismo. Migrantes trabalhadores indianos – os assim chamados *coolies* ou *indentured labourers* – circularam por muitas colônias do império britâni-

(2001, p. 752-768); J.S. Aritonang e K. Steenbrink (2008), capítulo 19: “Chinese Christian Communities in Indonesia” (p. 903-924); Danny Wong Tze-Ken (1998, p. 18ss. – Hakkas cristãos como “the earliest Chinese settlers in Sabah” por volta de 1860); Jessie G. Lutz e Rolland R. Luz (1998); Judith Nagata (1995, p. 166-201).

¹⁶ Quanto às ligações e relações de cristãos chineses no exterior nos primórdios do século 20 cf. James A. Cook (2011, p. 177ss.181ss.); John K. Fairbank (1991, p. 151ss.); Peter Tze Ming Ng (2014, p. 131-141); Timothy Tseng (1999, p. 19-51).

co¹⁷. Isso levou a diversas formas de exportação de religião e provocou, pela primeira vez, considerável presença hindu no Caribe (BAUMANN, 2003; VERTOVEC, 2000, p. 43ss.), mas também à fundação de comunhões de cristãos tâmiles em diversas regiões do Sul da Ásia e da África Oriental, onde antes não havia presença de missionários ocidentais¹⁸. Na própria Índia pode-se observar desde o final do século 19 crescente organização supra regional de elite cristã indígena do país. Essa Inteligentsia protestante fundou rede de “associações cristãs-índias” e estabeleceu contato com compatriotas no país e fora dele – por exemplo no Sri Lanka, Myanmar, Singapura, Fiji, África do Sul e Grã-Bretanha. Publicou seus próprios jornais como o “Christian Patriot”, fundado em 1890, em Madras, como “purely indigenous venture” – afirmava ser “o órgão líder da comunidade cristã na Índia, Burma, Ceilão, Straits e África do Sul”¹⁹. Paralelamente a esta auto organização supra regional desenvolveram-se iniciativas missionárias próprias. Em 1905 foi fundada a “National Missionary Society of India”. Teve como lema “Homens indianos, dinheiro indiano, liderança indiana” e atuou na própria Índia, nas regiões vizinhas bem como entre compatriotas indianos na África do Sul.

Iniciativas missionárias indígenas são característica dos novos tempos no início do século 20. “A Ásia só pode ser evangelizada por seus próprios filhos” – foi esta a convicção não só de V. S. Azariah, mais tarde designado primeiro bispo da Igreja Anglicana na Índia. Sua convicção era compartilhada por outros cristãos asiáticos em outros países. Na Conferência Ecu-

¹⁷ Informação sobre “Asian indentured and colonial migration” cf. Cohen (1995, p. 45-76), Colin Clarke e Ceri Peach et al. (1990).

¹⁸ Cf. N.C. Sargant (1960) sobre a presença de cristãos tâmiles por volta de 1900 em Ceilão, Burma, Malaia, nas Nicobaras, Mauritius, África do Sul, Uganda, Britisch-Guiana, Trinidad e Fiji; e Daniel Jeyaraj (2002, p. 131-144; 2014, p. 153-172).

¹⁹ Comprovações em Klaus Koschorke, Adrian Hermann et al. (2016, p. 27-29; 43ss.).

mênica de Tóquio, em 1907 – a primeira conferência cristã na Ásia com uma maioria de delegados asiáticos – os delegados japoneses expressaram-se da seguinte maneira: “O reconhecimento da responsabilidade dos cristãos do Japão pela evangelização de Formosa, Coreia, Manchúria e o Norte da China [...] é compartilhado, em geral, por todos os cristãos inteligentes (do Japão)”²⁰. Aqui se articulou pela primeira vez um *panasia-nismus* cristão, disposto a assumir tanto a responsabilidade em relação aos próprios compatriotas na diáspora quanto em relação aos povos do continente que ainda não haviam sido alcançados.

C. Migração Global, “Shift of Centers of Gravity” e a minuta de uma “história policêntrica do Cristianismo mundial”

Interrompo aqui a série de paradigmas históricos. Não é este o espaço para analisar os desenvolvimentos acontecidos no século 20. Corte decisivo aconteceu quando da passagem de uma maioria no norte para uma maioria no sul, por volta da década de 1980. Enquanto em 1900 cerca de 82% da população cristã mundial habitava o Norte (especialmente na Europa e nos USA), atualmente (por volta de 2015) cerca de 64% dos cristãos vivem em países do hemisfério sul, com tendência a continuar crescendo. No discurso ecumênico fala-se, por causa dessas alterações demográficas, de um ‘shift of center(s) of gravity’ (deslocamento de centros de gravidade) no contexto da ecúmena global.

Para essas alterações há muitas causas que são determinantes. *Um* dos fatores determinantes é justamente o crescimento explosivo das igrejas na África subsaariana (a partir da

²⁰ Comprovações em Klaus Koschorke (2014, p. 24ss.).

década de 1960) bem como em outras regiões (como na Coréia do Sul do pós-guerra). O crescimento populacional muito mais expressivo na tradicionalmente católica América Latina, se comparada à Europa secularizada e com fraca taxa de natalidade, caracteriza um segundo aspecto central. A migração internacional que cresceu maciçamente desde a década de 1960 bem como, mais uma vez acelerada, desde a década de 1990 é um terceiro motivo das geografias religiosas que se alteram drasticamente. As correntes migratórias acontecem de maneira crescente do Sul em direção ao Norte, mas também no seio das nações do dito “Sul global”. Muitas vezes estão acompanhadas – em quarto lugar – por novos movimentos religiosos transcontinentais, oriundos do âmbito (neo) pentecostal. A (muito discutida) Igreja Universal do Reino de Deus, originária do Brasil, encontra novos adeptos não só entre seus compatriotas na Europa e nos USA, mas também na África do Sul e na Índia.

Importância especial recebem, nesse aspecto, redes de diáspora supra regionais enquanto canais de uma expansão muitas vezes espontânea e independente de atividade missionária. Na análise histórica de processos de globalização intra cristãos, o foco, na maioria das vezes, está centrado nas redes transcontinentais do movimento missionário e ecumênico²¹. Paradigmas clássicos para tanto são as atividades globalizantes dos jesuítas nos séculos 16 e 17, dos Moravos no século 18 ou do movimento missionário protestante no século 19 e nos primórdios do século 20. Além disso, devemos considerar as múltiplas relações transregionais e transcontinentais, resultantes de sucessivas ondas de uma migração – muitas vezes não desejada ou provocada. Muitas vezes, diásporas étnicas representam

²¹ Isso também se aplica ao crescente interesse pela missão no contexto da pesquisa histórica sobre a globalização, como podemos perceber em Rebekka Habermas e Richard Hölzl (2014).

canais de expansão do Cristianismo que são independentes de atividade missionária, as quais só mais tarde – ou não – são seguidas de estruturas eclesásticas²². Elas dirigem nosso olhar para áreas que são desconsideradas pela história clássica da missão (como no caso das relações de intercâmbio no ‘Black Atlantic’ ou, no exemplo recente, da presença de filipinos católicos na Região do Golfo). Eles dão visibilidade a atores que normalmente são desconsiderados na história da expansão global: comerciantes cristãos persas na Ásia do período anterior à Modernidade; ex-escravos em irmandades nos dois lados do Atlântico nos primórdios da Idade Moderna; refugiados da Europa por questão de fé nas Américas e na África do Sul; ou cristãos da diáspora indiana no Sul da Ásia e na África ao longo do século 19. Novo projeto sobre a “multiplicidade dos internacionalismos cristãos” por volta de 1910 está em andamento em Munique. Estamos analisando o amplo espectro de redes de comunicação missionária e extra-missionária e (como no caso do movimento etíope) anti-missionária desse período. Todas elas são indispensáveis para a compreensão da globalidade cristã nos séculos 19 e 20.

Protestos contra as pretensões de exclusividade do ocidente já foram manifestados à época da Idade Média europeia. No já mencionado encontro do peregrino da Síria oriental e embaixador Mar Markus com cardeais católico-romanos, em 1287, em Roma, ele acentuou com clareza a autonomia de sua Igreja localizada principalmente na Ásia. Jamais, foi o que afirmou, chegou até nós em terras mongóis um enviado do Papa. Sua Igreja (dos cristãos sírios orientais e asiáticos) se alegrava por ter a mesma idade e a mesma dignidade apostólica que a cristandade latina do ocidente (TOEPEL, 2008, p. 76-83).

²² Veja as diversas contribuições em Koschorke (2016, p. 9-162).

Referências

- ARITONANG, J.S.; STEENBRINK, K. (Eds.). *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden/Boston: Brill 2008.
- BAUMANN, Martin. *Alte Götter in neuer Heimat*. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad. Marburg: Diagonal-Verlag, 2003.
- BEDJAN, Paul (Ed.). *Histoire de Mar-Jabalaha*. Paris: 1895.
- BERLIN, Ina. From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society in Mainland North America. In: DUBOIS, L.; SCOTT, J. S. (Eds.). *Origins of the Black Atlantic*. New York/London: 2010. p. 116-157.
- BLASCHKE-EICK, Simone. *In die neue Welt! Deutsche Auswanderer in drei Jahrhunderten*. Hamburg-Reinbeck: Rowohlt, 2010.
- BURLACIOIU, Ciprian. 'Within three years the east and the West have met each other'. Die Genese einer missionsunabhängigen schwarzen Kirche im transatlantischen Dreieck USA-Südafrika-Ostafrika (1921–1950), (StAECG 27). Wiesbaden: Harrassowitz, 2015.
- CAMPBELL, James T. *Songs of Zion*. The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa. Oxford/New York: Oxford Univ. Press, 1995.
- CLARKE, Colin; PEACH, Ceri etc. (Eds.). *South Asians Overseas*. Migration and ethnicity. Cambridge etc: Cambridge Univ. Press, 1990.
- COOK, James A. A Transnational Revolution: Sun Yat-sen, Overseas Chinese, and the Revolutionary Movement in Xiamen, 1900-12. In: TO, Lee Lai; GUAN, Lee Hock (Eds.). *Sun Yat-Sen. Nanyang and the 1911 Revolution*. Singapore: 2011. p. 170-199.
- DAILY, Christopher A. *Robert Morrison and the Protestant Plan for China*. Hong Kong: 2013.
- DANIELS, David D. Kongolese Christianity in the Americas of the 17th and 18th Centuries. In: KOSCHORKE, Klaus; HERMANN, Adrian (Eds.). *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums* (StAECG, Vol. 25). Wiesbaden: Harrassowitz, 2014. p. 215-226.

DREHER, Martin N. *Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

ENGEL, Elisabeth. *Encountering Empire*. African American Missions in Colonial Africa, 1900-1939. Stuttgart: 2015.

ENGEL, Lothar. Zur Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Gemeinde in Namibia. In: LESSING, Hanns et al. (Eds.). *Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika*. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre. (StAECG 11). Wiesbaden: Harrassowitz 2011. p. 225-254.

FAIRBANK, John K. *Geschichte des modernen China 1800-1985*. München: dtv, 1991.

FILIPINOS in the United Arab Emirates. In: *Wikipedia*, the free encyclopedia. Acesso em: 15.4.2016.

GILLROY, Paul. *The Black Atlantic*. Modernity and Double Consciousness. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1995.

GRÜNDER, Horst. *Welteroberung und Christentum*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1992.

HABERMAS, Rebekka; HÖLZL, Richard (Hgg.). *Mission global*. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert. Wien/Köln: Böhlau, 2014.

HAGE, Wolfgang. *Das orientalische Christentum*. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.

HAMMAN, Adalbert. *Die ersten Christen*. Stuttgart: Reclam, 1985.

HANCILES, Jehu H.; CHRISTENDOM, Beyond. *Globalization, African Migration and the Transformation of the West*. Maryknoll, NY: 2008.

HANCILES, John J. The Black Atlantic and the Shaping of African Christianity, 1820-1920. In: KOSCHORKE, Klaus; HERMANN, Adrian (Eds.). *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums* (StAECG, Vol. 25). Wiesbaden: Harrassowitz, 2014. p. 29-50.

HARNACK, A.v. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jh.n.* Leipzig: 1924.

HASTINGS, Adrian. *The Church in Africa 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

HEYWOOD, Linda M. (Ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the America Diaspora*. Cambridge: 2002.

HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585–1660*. Cambridge: 2007.

JACOBS, Sylvia M. (Ed.). *Black Americans and the Missionary Movement in Africa*. Westport, CT/ London: Greenwood, 1982.

JEYARAJ, Daniel. Claiming Indian Values to Formulate Guianese Identity: Contributions by Two Indian Christians in 19th Century British Guiana. In: KOSCHORKE, Klaus; HERMANN, Adrian (Eds.). *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums* (StAECG, Vol. 25). Wiesbaden: Harrassowitz, 2014. p. 153-172.

JEYARAJ, Daniel. Missionary Attempts of Tamil Protestant Christians in East and West during the 19th Century. In: KOSCHORKE, Klaus (Ed.). *Transcontinental links in the History of Non-Western Christianity* (StAECG 6). Wiesbaden: 2002. p. 131 – 144.

JÜRGENS, Henning P.; WELLER, Thomas (Eds.). *Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

KATZ, Nathan. The Judaism of Kaifeng and Cochín: Parallel and Divergent Styles of Religious Acculturation. *Numen*, v. 42, n. 2, p. 118-140, 1995.

KIM, Sebastian; KIM, Kirsteen. *A History of Korean Christianity*. Cambridge UK / New York etc: Cambridge University Press, 2015.

KOSCHORKE, Klaus (Ed.). *Etappen der Globalisierung in christentums-geschichtlicher Perspektive / Phases of Globalization in the History of Christianity* (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [StAECG, Vol. 19].), Wiesbaden: Harrassowitz, 2012.

KOSCHORKE, Klaus. „Ob er nun unter den Indern weilt oder unter den Chinesen ...”. Die ostsyrisch nestorianische „Kirche des Ostens”

als kontinentales Netzwerk im Asien der Vormoderne. In: *Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte*, v. 9, p. 9-35, 2009.

KOSCHORKE, Klaus. Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte. In: FRIEDLI, Richard et al. (Eds.). *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity* (Studies in the Intercultural History of Christianity, Vol. 150). Frankfurt a.M.: P. Lang. p. 105-126.

KOSCHORKE, Klaus. Transcontinental Links, Enlarged Maps, and Polycentric Structures in the History of World Christianity. In: HERMANN, A.; BURLACIOIU, C.; PHAN, P.C. (Eds.). The “Munich School of World Christianity”. *Special Issue of ‘The Journal of World Christianity’*, v. 6, n. 1, Pennsylvania State University Press, p. 28-56, 2016.

KOSCHORKE, Klaus; HERMANN, Adrian (Eds.). *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums* (StAECG, Vol. 25). Wiesbaden: Harrassowitz, 2014.

KOSCHORKE, Klaus; HERMANN, Adrian et al. (Eds.). *Discourses of Indigenous Christian Elites in Colonial Societies around 1900. A Documentary Sourcebook from Selected Journals*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2016. p. 23-138.

KOSCHORKE, Klaus (Ed.). *Transcontinental links in the History of Non-Western Christianity* (StAECG 6). Wiesbaden: 2002.

KRETSCHMAR, Georg. Erfahrungen der Kirche. Beobachtungen zur Aberkios-Inschrift. In: *Communio Sanctorum*. Fs. Jean-Jacques von Allmen. Geneve: Labor et Fides, 1982, p. 73-85.

LAMPE, Peter. *Die stadtrömische Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*. Tübingen: Mohr Siebeck 1987.

LANG, David M. *Armenia. Cradle of Civilization*. London: 1980.

LEE, Joseph Tse-Hei. *The Bible and the Gun*. Christianity in South China, 1860-1900, New York/London: Routledge 2003,

LEE, Joseph Tse-Hei. The Overseas Chinese Networks and Early Baptist Missionary Movement Across the South China Sea. *The Historian*, v. 6, p. 752-768, 2001.

- LESSING, Hanns et al. (Eds.). *Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika*. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre. (StAECG 11). Wiesbaden: Harrassowitz 2011.
- LUTZ, Jessie G.; LUZ, Rolland R. *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1850-1900*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1998.
- MALEK, Roman; HOFRICHTER, Peter (Eds.). *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*. St. Augustin: Institut Monumenta Serica, 2006.
- MARTIN, Sandy D. African American Christians and the African Mission Movement during the 19th century. KOSCHORKE, Klaus (Ed.). *Transcontinental links in the History of Non-Western Christianity* (StAECG 6). Wiesbaden: 2002. p. 57-72.
- MARTIN, Sandy D. *Black Baptists and African Missions*. Macon/Georgia: Macon Univ. Press, 1989.
- MING NG, Peter Tze. The Making of Modern China: Reflections on the Role of Chinese YMCA Christians who Returned from Japan and the US in the Early 20th Century. In: KOSCHORKE, Klaus; HERMANN, Adrian (Eds.). *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums* (StAECG, Vol. 25). Wiesbaden: Harrassowitz, 2014. p. 131-141.
- MOFFETT, Samuel H. *A History of Christianity in Asia*. V.2. Maryknoll, NY: Orbis 2005.
- MULVEY, Patricia A. *The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil*. A History Ph.D. Dissertation, City Univ. of New York, 1976.
- NAGATA, Judith. Chinese Custom and Christian Culture: Implications for Chinese Identity in Malaysia. In: SURYADINATA, Leo (Ed.). *Southeast Asian Chinese and China*. The Politico-Economic Dimension. Singapore: Times Academic Press, 1995. p. 166-201.
- RAJAK, Tessa. The Jewish Diaspora. In: MITCHELL, Margaret M.; YOUNG, Francis M. (Eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 1. Cambridge, UK, etc: Cambridge University Press, 2006. p. 53-68.
- RUSSELL, H.O. *The Missionary Outreach of the West Indian Church*. Jamaican Baptist Missions to West Africa in the 19th century. New York: 2000.

SACHAU, Eduard. *Syrische Rechtsbücher II*. Berlin: Georg Reimer, 1908.

SANNEH, Lamin. *Abolitionists abroad. American Blacks and the Making of Modern West Africa*. Cambridge, MA / London: Harvard Univ. Press, 1999.

SARGANT, N.C. *The Dispersion of the Tamil Church*. Dehli: 1960.

SETH, Mesrovb J. *Armenians in India. From the Earliest Times to the Present Day*. New Dehli/Madras: 1992.

SPLIESGART, Roland. *Verbrasilianierung' und Akkulturation. Deutsche Protestanten im brasilianischen Kaiserreich am Beispiel der Gemeinden in Rio de Janeiro und Minas Gerais (1822-1889)*. (StAECG 12). Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

THORNTON, John K. 'I Am the Subject of the King of Congo'. African Political Ideology and the Haitian Revolution. *Journal of World History*, v. 4, p. 181-214, 1993.

THORNTON, John K. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. 2. ed. Cambridge: 1998.

THORNTON, John K. African Dimensions of the Stono Rebellion. *The American Historical Review*, v. 96, p. 1101-1113, 1991.

THORNTON, John K. On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas. *The Americas*, v. 44, p. 464-466, 1988.

TOEPEL, Alexander (Ed.). *Die Mönche des Kublai Khan. Die Reise der Pilger Mar Yahballaha und Rabban Sauma nach Europa*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

TSENG, Timothy. Chinese Protestant Nationalism in the United States, 1880-1927. In: YOO, David K. (Ed.). *New Spiritual Homes. Religion and Asian Africans*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1999, p. 19-51.

TZE-KEN, Danny Wong. *The Transformation of an Immigrant Society. A Study of the Chinese of Sabah*. London: 1998.

VERTOVEC, S. *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns*. London/ New York: 2000.

WALLS, Andrew F. Towards a Theology of Migration. In: JACOBSEN, Knut A.; RAJ, Selva J. (Eds.). *South Asian Christian Diaspora*.

Invisible Diaspora in Europe and North America. Farnham: Ashgate, 2008. p. 407-420.

WALLS, Andrew. Sierra Leone, Afroamerican Remigration and the Beginnings of Protestantism in West Africa. In: Klaus Koschorke (Ed.), *Transcontinental links in the History of Non-Western Christianity* (StAECG 6). Wiesbaden: 2002. p. 45-56.

WEISZ, Tiberiu. *The Kaifeng Stone Inscriptions. The Legacy of the Jewish Community in Ancient China*. Lincoln, NE: iUniverse, 2006.

WELLNITZ, Britta. *Deutsche evangelische Gemeinden im Ausland. Ihre Entstehungsgeschichte und die Entwicklung ihrer Rechtsbeziehungen zur EKD*. Tübingen: 2003.

WILLIAMS, Caroline A. (Ed.). *Bridging the Early Modern Atlantic World*. Burlington: Ashgate, 2009.

WILLIAMS, W.L. *Black Americans and the Evangelization of Africa 1877–1900*. Madison: 1982.

WILMSHURST, David. *The Martyred Church. A History of the Church of the East*, London: East & West Publishing, 2011.

WINKLER, Dieter W.; TANG, Li (Eds.). *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*. Wien/Münster: Lit, 2009.

Referências adicionais

Migração em geral:

BADE, Klaus; EMMER, P. et. al. (Eds.). *The Encyclopedia of Migration and Minorities in Europe. From the 17th Century to the Present*. Cambridge etc: Cambridge Univ. Press, 2013.

COHEN, Robin (Ed.). *The Cambridge Survey of World Migration*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1995.

COHEN, Robin. *Global Diasporas. An Introduction*. Cornwall: 1997.

FISCHER, Thomas; GOSEL, Daniel (Eds.). *Migration in international Perspective*. München: Allitera, 2009.

OLTMER, Jochen (Hg.). *Handbuch Staat und Migration in Deutschland seit dem 17. Jh.* Berlin/Boston: de Gruyter, 2016.

OLTMER, Jochen. *Globale Migration. Geschichte und Gegenwart.* München: C.H. Beck, 2016.

TSOLIDIS, Georgina (Ed.). *Migration, Diaspora and Identity. Cross-National Experiences.* Heidelberg/ New York etc: Dordrecht, 2014.

Migração e Religião em geral:

ADOGAME, Afe; SHANKAR, Shobana (Eds.). *Religion on the Move! New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World.* Leiden etc: Brill, 2012.

ADOGAME, Afe; SPICKARD, James. *Religion Crossing Boundaries.* Leiden etc: Brill, 2010.

LAUSER, Andrea; WEIßKÖPPEL, Cordula (Eds.). *Migration und religiöse Dynamik.* Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext. Bielefeld: transcript, 2008.

LEHMANN, Hartmut (Ed.). *Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung.* Göttingen: Wallstein, 2005.

VILACA, Helena et al. (Eds.). *The Changing Soul of Europe. Religious and Migrations in Northern and Southern Europe.* Surrey: Ashgate, 2014.

Igrejas de migração:

ADOGAME, Afe. *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity.* London etc: Bloomsbury, 2013.

ADOGAME, Afe; GERLOFF, Roswitha et al. (Eds.). *Christianity in Africa and the African Diaspora. The Appropriation of a Scattered Heritage.* London/New York: Continuum, 2008.

HÄMMERLI, Maria; MAYER, Jean-François (Eds.). *Orthodox Identities in Western Europe: Migration, Settlement and Innovation.* Farnham, Burlington: 2014.

JACOBSEN, Knut; RAJ, Selva J. (Eds.). *South Asian Christian Diaspora: Invisible Diaspora in Europe and North America.* Abingdon: Ashgate, 2008.

KIM , Grace Ji-Sun; CHEAH, Joseph (Eds.). *Asian Christianity in the Diaspora*. Palgrave: 2014;

LUDWIG, Frieder; ASAMOAH-GYADU, J. Kwabena (Eds.). *African Christian Presence in the West. New Immigrant Congregations and Transnational Networks in North America and Europe*. Trenton: Africa World Press, 2011.

RUTTMANN, Hermann. *Kirche und Religion von Aussiedlern aus den GUS-Staaten*. Marburg: 1996.

SIMON, Benjamin. *From Migrants to Missionaries. Christians of African Origins in Germany*. Frankfurt/M: 2010.

YANG, Fenggang. *Chinese Christians in America. Conversion, Assimilation and Adhesive Identities*. University Park, Pa.: Pennsylvania State Univ. Press, 1999.

YOO, David K. (Ed.). *New Spiritual Homes. Religion and Asian Africans*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1999.

Reflexões teológicas sobre migração:

ASAMOAH-GYADU, J. Kwabena et al. (Eds.). *Babel is Everywhere! Migrant Readings from Africa, Europe and Asia*. Frankfurt a.M. etc: Peter Lang, 2013.

EVANG. MISSIONSWERK EMW (Hg.). *Zuflucht Europa. Wenn aus Fremden Nachbarn werden*. Jahrbuch Mission, 2016. Hamburg: Missionshilfe-Verlag 2016.

GRUBER, Judith; RETTENBACHER, Sigrid (Ed.). *Migration as a sign of the times. Towards a Theology of Migration*. Leiden etc: Brill, 2015.

Religion und Migration. Aspekte einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums

Klaus Koschorke

A. Globalisierung, Migration und Religion – aktuelle Debatten

Migration ist ein Thema, das momentan in aller Munde ist – in den Medien, in der Politik, in vielfältigen sozialwissenschaftlichen und historischen Diskursen. Ich komme aus München, der bayerischen Metropole und einem der kulturellen Zentren Deutschlands, das durch die Alpen scheinbar abgeschirmt ist vom Mittelmeerraum, wo sich fast täglich die Tragödien überfüllter Flüchtlingsboote abspielen. Aber im Herbst des vergangenen Jahres trafen plötzlich in überfüllten Zügen 10'000 Flüchtlinge aus Nahost am Münchener Hauptbahnhof ein. Was ihnen dort zuteil wurde, war die für viele überraschende deutsche Willkommenskultur: Bürger standen am Bahnhof bereit und begrüßten die Neuankömmlinge mit Beifall. Später drehte sich die Stimmung, und in Deutschland wie in zahlreichen anderen europäischen Ländern erstarkten rechtspopulistische Parteien. In Großbritannien führte die Kampagne für den Brexit zu xenophoben Attacken und Übergriffen vor allem gegen osteuropäische Migranten; und in den USA tut sich der Bewerber für das Präsidentenamt Donald Trump u.a. mit dem Vorschlag hervor, eine Mauer an der Grenze zu Mexiko zu errichten sowie Muslimen die Einreise ganz zu untersagen.

Migration – Religion

In Europa kommen die meisten Flüchtlinge und Migranten aus islamischen Ländern. Das schürt die Angst vor Überfremdung. Rechtsextreme sprechen hier von der Verteidigung des „christlichen Abendlands“ und gröhlen deshalb, so wiederholt in Ostdeutschland, bei ihren öffentlichen Kundgebungen demonstrativ Weihnachtslieder – auch wenn sie diese nur sehr unvollkommen kennen. Andernorts aber führen die globalen Migrationsströme erstmals zu einer christlichen Präsenz in Regionen, die zuvor für Nicht-Muslime fast völlig verschlossen waren. Ich verweise nur auf das Beispiel philippinischer Gastarbeiter, zumeist Katholiken, in der Golfregion. 21,3% der Bevölkerung in Dubai kommen inzwischen aus dem südostasiatischen Inselreich¹. Auch innerhalb der Länder mit christlicher Majorität verschieben sich durch Migrationsgemeinden die Grenzen. Die größte Kirche Londons etwa, das „Kingsway International Christian Centre“, mit sonntäglich (nach eigenen Angaben) ca 12'000 Gottesdienst-Besuchern, war ursprünglich eine Kirche afrikanischer Migranten. Immer stärker zieht sie nun auch „einheimische“ Menschen an. Von einer „De-Europeanization of American Christianity“ spricht der amerikanische Religionssoziologe Jehu Hanciles. Er bezieht sich dabei v.a. auf Entwicklungen der letzten 30- 40 Jahre. „By the 1980s Africa, Latin America, the Carribean, and Asia had become net exporters of people to Western countries“². Dies führt im Fall des nordamerikanischen Protestantismus zu einer verstärkten „Africanization“ und im Fall des us-amerikanischen

¹ Art. „Filipinos in the United Arab Emirates“ (from Wikipedia, the free encyclopedia) – Aufruf am 15.4.2016).

² Jehu H. Hanciles, Beyond Christendom. Globalization, African Migration and the Transformation of the West (Maryknoll, New York 2008), S. 28.

Katholizismus zu intensivierter Hispanisierung, als Folge des Zuzugs afrikanischer bzw. lateinamerikanischer Migranten.

Migration in der Geschichte des Christentums

Ich bin nun kein Soziologe, sondern Kirchenhistoriker (Schwerpunkt: Globalgeschichte des Christentums), und frage mich, wie weit diese aktuellen Entwicklungen den Blick auf frühere Epochen verändern und zu Ansätzen einer neuen Historiographie der Geschichte des Weltchristentums führen können. In München arbeiten wir mit dem Konzept einer „polyzentrischen Christentumsgeschichte“, das von zwei Leitgedanken bestimmt ist. Erstens: das Christentum war von seinen Anfängen an eine globale Bewegung (im Rahmen der jeweils bekannten Welt) – Globalisierung aber ist nicht identisch mit Europäisierung. Denn es gab zweitens, ebenfalls von Anfang an und durch seine Geschichte hindurch, stets eine Vielzahl regionaler Zentren der Ausbreitung, lokaler Christentumsvarianten und indigener Initiativen³. Und bei der Ausarbeitung dieses Konzepts der Polyzentrik kommt dem Aspekt der Migration eine besondere Bedeutung zu.

³ Klaus Koschorke (Ed.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive / Phases of Globalization in the History of Christianity* (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [= StAECG] Vol. 19), Wiesbaden: Harrassowitz 2012; Klaus Koschorke / Adrian Hermann (Eds.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums* (StAECG Vol. 25), Harrassowitz: Wiesbaden 2014; Klaus Koschorke, *Transcontinental Links, Enlarged Maps, and Polycentric Structures in the History of World Christianity*, in: A. Hermann / C. Burlacioiu / P.C. Phan (Eds.), *The “Munich School of World Christianity”*. Special Issue of ‘The Journal of World Christianity’. Vol. 6, N° 1, Pennsylvania State University Press 2016, S. 28-56; Klaus Koschorke, *Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte*, in: Richard Friedli u.a. (Eds.), *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity* (Studies in the Intercultural History of Christianity Vol. 150), P. Lang: Frankfurt a.M. etc., S. 105 – 126.

Die kirchengeschichtliche Historiographie war lange Zeit zu stark an „sesshaften Formen der Religion“⁴ interessiert und dachte vielfach primär in Kategorien abgegrenzter Territorien. Im Fall der deutschsprachigen Historiographie protestantischer Provenienz mögen dabei sicherlich auch die (oft unbewussten) Nachwirkungen früherer territorialkirchlicher Organisationsstrukturen eine Rolle gespielt haben. Cujus regio, ejus religio – so ein grundlegendes konfessionspolitisches Ordnungsprinzip im Mitteleuropa der frühen Neuzeit. Dabei sind die Erfahrung von Migration und Exil zentrale Motive bereits in der biblischen Tradition⁵. „Ein wandernder Aramäer war mein Vater“, heißt es schon in Israels Urbekenntnis (Dt 26,4-10); und das alttestamentliche Exodus-Paradigma sowie die prophetische Verheißung einer Rückkehr aus dem babylonischen Exil inspirierten viele Jahrhunderte später nicht nur die Remigrations- und Emanzipationsbestrebungen afroamerikanischer Sklaven auf beiden Seiten des Atlantik, sondern ebenso auch den Aufbruch religiöser Dissenter aus den Staatskirchentümern Europas nach Übersee im 17., 18. und 19. Jh. Es ist – hier spreche ich als Kirchenhistoriker vor allem die Kollegen der eigenen Zunft an - ein dringliches Desiderat, den Aspekt der räumlichen Mobilität in unterschiedlichen Etappen der globalen Christentumsgeschichte stärker zu beachten und zugleich die multidirektionalen Austauschbeziehungen zwischen unterschiedlichen Regionen mit christlicher Präsenz in neuer Weise ins Auge zu fassen.

⁴ Terminus, geprägt von PD Dr. Ciprian Burlacioiu, der in München ein größeres Forschungsprojekt zum Thema „Migration und Diaspora als Themen der globalen Christentumsgeschichte“ vorbereitet. Ich verdanke ihm wichtige Sach- und Literaturhinweise.

⁵ Hanciles, Migration (wie Anm. 2), S. 139ff.; cf. Andrew F. Walls, Towards a Theology of Migration, in: Knut A. Jacobsen / Selva J. Raj (Eds.), South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America, Farnham: Ashgate 2008, S. 407-420.

Dazu im Folgenden einige Beispiele aus unterschiedlichen Epochen⁶.

⁶ Die Literatur zum Stichwort ‚Religion und Migration‘ ist unüberblickbar. An dieser Stelle soll nur auf einige Titel verwiesen werden, die (auch) von christentumsgeschichtlicher Relevanz sind. - Migration allgemein: Robin Cohen, *Global Diasporas. An Introduction*, Cornwall 1997 (wichtig u.a. durch seine Typologie unterschiedlicher Migrationsformen); Robin Cohen (Ed.), *The Cambridge Survey of World Migration*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1995; Jochen Oltmer, *Globale Migration. Geschichte und Gegenwart*, München: C.H.Beck 2016; Thomas Fischer, Daniel Gossel (Hgg.), *Migration in internationaler Perspektive*. München: allitera 2009; Klaus Bade / P. Emmer u.a. (Eds.): *The Encyclopedia of Migration and Minorities in Europe. From the 17th Century to the Present*, Cambridge etc: Cambridge Univ. Press 2013; Jochen Oltmer (Hg.), *Handbuch Staat und Migration in Deutschland seit dem 17. Jh.*, Berlin/Boston: de Gruyter 2016; Georgina Tsohidis (Ed), *Migration, Diaspora and Identity. Cross-National Experiences*, Heidelberg/ New York etc: Dordrecht 2014. - Migration und Religion allgemein: Afe Adogame / Shobana Shankar (Eds.), *Religion on the Move! New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World*, Leiden etc: Brill 2012; Afe Adogame / James Spickard, *Religion Crossing Boundaries*, Leiden etc: Brill 2010; Helena Vilaca u.a. (Eds.), *The Changing Soul of Europe. Religious and Migrations in Northern and Southern Europe*, Surrey: Ashgate 2014; Hartmut Lehmann (Hg.), *Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung*, Göttingen: Wallstein 2005; Andrea Lauser / Cordula Weißköppel (Hgg.), *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*, Bielefeld: transcript 2008. – Migrationskirchen: Afe Adogame / Roswitha Gerloff u.a. (Eds.), *Christianity in Africa and the African Diaspora. The Appropriation of a Scattered Heritage*, London / New York: Continuum 2008; Frieder Ludwig / J. Kwabena Asamoah-Gyadu (Eds.), *African Christian Presence in the West. New Immigrant Congregations and Transnational Networks in North America and Europe*, Trenton: Africa World Press 2011; Afe Adogame, *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*, London etc: Bloomsbury 2013; Benjamin Simon, *From Migrants to Missionaries. Christians of African Origins in Germany*, Frankfurt/M 2010. Grace Ji-Sun Kim / Joseph Cheah (Eds.), *Asian Christianity in the Diaspora*, Palgrave 2014; Knut Jacobsen / Selva J. Raj (Eds.), *South Asian Christian Diaspora: Invisible Diaspora in Europe and North America*, Abingdon: Ashgate 2008; David K. Yoo (Ed.), *New Spiritual Homes. Religion and Asian Africans*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press 1999; Fenggang Yang, *Chinese Christians in America. Conversion, Assimilation and Adhesive Identities*, University Park, Pa.: Pennsylvania State Univ. Press 1999. Hermann Ruttman, *Kirche und Religion von Aussiedlern aus den GUS-Staaten*, Marburg 1996; Maria Hämmerli / Jean-François Mayer (Eds), *Orthodox Identities in Western Europe: Migration, Settlement and Innovation*, Farnham, Burlington 2014. - Theologische Reflexionen auf Migration: Judith Gruber / Sigrid

B. Veränderte historiographische Perspektiven: Kirchengeschichte als Migrationsgeschichte

(1.) Das Christentum in der antiken Welt

Ich beginne mit dem Neuen Testament. Das Christentum verstand sich von Anfang an als eine globale Bewegung, die die Grenzen von Nation, Sprache und Kultur transzendiert und deren Anhänger sich „bis an die Enden der Erde“ (Act 1,8) gesandt wussten. In der Tat verbreitete sich der neue Glaube erstaunlich rasch im gesamten Mittelmeerraum. Unser Bild dieser schnellen Ausbreitung ist vielfach noch immer vom Modell der Missionsreisen des Paulus geprägt, wie es die Apostelgeschichte des Neuen Testaments schildert - als eines zielgerichteten und geplanten Unternehmens des vom Auferstandenen berufenen Apostels, das ihn in verschiedene Städte Kleinasiens und Griechenlands führte, wo er jeweils Gemeinden gründete und anschließend zu neuen Zielen aufbrach.

Paulus aber war die große Ausnahme. Berufsmäßige Missionare gab es nicht in der Alten Kirche. Der Normalfall war eher die spontane und zumeist anonyme Ausbreitung. Das bedeutendste frühe Beispiel dafür liefert wiederum kein anderer als Paulus selbst mit seinem wichtigsten Dokument, dem Römerbrief. Denn gerichtet ist dies Schreiben an eine *bereits bestehende* Gemeinde, die er besuchen will, der er sich aber erst vorstellen muss, der er darum sein Evangelium präsentiert und von der er sich Unterstützung für die geplante Weiterreise später

Rettenbacher (Ed.): Migration as a sign of the times. Towards a Theology of Migration, Leiden etc: Brill 2015; Evang. Missionswerk EMW (Hg.), Zuflucht Europa. Wenn aus Fremden Nachbarn werden (Jahrbuch Mission 2016), Hamburg: Missionshilfe-Verlag 2016; J. Kwabena Asamoah-Gyadu u.a. (Eds.), Babel is Everywhere! Migrant Readings from Africa, Europe and Asia, Frankfurt a.M. etc: Peter Lang 2013.

von Rom nach Spanien erhofft. Wie aber ist die römische Gemeinde entstanden? Wir wissen es nicht⁷, haben aber die hohe Mobilität im Römischen Reich - gleichsam der Europäischen Union der Antike - in Rechnung zu stellen. „Unsere Landsleute reisen durch die ganze Welt und kennen doch ihr eigenes Land nicht“, konstatiert etwa um 100 der römische Schriftsteller Plinius. Ein Geschäftsmann aus Hierapolis im kleinasiatischen Phrygien ließ im 2. Jh. stolz auf seinem Grabstein vermerken, dass er im Lauf seines Lebens 72mal Rom besucht habe⁸. Besondere Bedeutung für die Christen hatte aber insbesondere das weitverzweigte Netzwerk der *jüdischen Diaspora*, in der sie - lange Zeit als innerjüdische Sekte wahrgenommen – ihre natürlichen Anlaufstationen fanden. Juden gab es in allen mediterranen Provinzen des Römischen Reichs. In Ägypten umfassten sie etwa ein Siebtel der Bevölkerung⁹. Auch für die christlichen Anfänge außerhalb des Mittelmeerraums war das Netzwerk jüdischer Synagogen von großer Bedeutung. Nicht zufällig ist für zahlreiche außereuropäische Regionen mit früher christlicher Präsenz – wie in Mesopotamien oder seit dem 4. Jh. in Indien und Äthiopien sowie später auch in China – zugleich auch eine frühe jüdische Verbreitung bezeugt¹⁰.

⁷ Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jh.n.*, Leipzig 1924, S. 890: „Die römische Gemeinde ist von unbekanntem Missionaren ... gegründet worden“; zu ihrer Frühgeschichte s. v.a. Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen: Mohr Siebeck 1987, S. 124ff.138ff.

⁸ Adalbert Hamman, *Die ersten Christen* (Stuttgart: Reclam 1985), S. 35f.31ff (zu Reisemodalitäten im 1. und 2. Jh.).

⁹ Harnack, *Mission* (wie Anm. 7) S. 5ff.11; cf. Tessa Rajak, *The Jewish Diaspora*, in: Margaret M. Mitchell / Francis M. Young (Eds), *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 1, Cambridge, UK, etc: Cambridge University Press 2006, S. 53-68.

¹⁰ Cf. Tiberiu Weisz: *The Kaifeng Stone Inscriptions. The Legacy of the Jewish Community in Ancient China*, Lincoln, NE: iUniverse 2006; Nathan Katz, *The Judaism of Kaifeng and Cochon: Parallel and Divergent Styles of Religious Acculturation*, in: *Numen* 42/2, 1995, 118-140.

In Rom selbst trug die christliche Gemeinschaft lange Zeit primär das Gesicht einer Einwanderer-Gemeinde. Latein – also die Sprache sowohl des Imperiums wie der lokalen Bewohner – findet sich in den erhaltenen christlichen Dokumenten aus Rom erst seit der Mitte des 3. Jh.s (in den Schriften des Presbyters Novatian). Zuvor kommunizierte man dort vor allem auf Griechisch, dem Traveller-Englisch der damaligen Zeit. Für das 2. Jh. verfügen wir über eine lange Liste namentlich bekannter Besucher aus verschiedenen Provinzen des Reiches, die sich für kürzere oder längere Zeit in der Kapitale niederließen. Auch zahlreiche andere christliche Gemeindegründungen der Frühzeit waren ein Ergebnis der hohen Fluktuation innerhalb des Imperium Romanum. Einer der ältesten zeitgenössischen Märtyrerberichte aus der Alten Kirche etwa – anlässlich der Christenverfolgung des Jahres 178 in Gallien - ist von den betroffenen Gemeinden in Lyon und Vienne an ihre Glaubensgenossen und Landsleute in Kleinasien gerichtet, von wo sie selbst stammten¹¹. Sein Verfasser – wahrscheinlich der spätere Bischof und Gnosis-Bestreiter Irenäus – war mit der Sprache der einheimischen Kelten nur rudimentär vertraut, wie er selbst an anderer Stelle beklagt. Auch sonst wissen wir von zahlreichen christlichen Reisenden des 2. Jh.s, dass sie in den unterschiedlichsten Regionen des Imperiums unterwegs waren. „Überall“, so heißt es etwa auf dem Grabstein des kleinasiatischen Bischofs Aberkios vom Ende des 2. Jh.s, habe er christliche Glaubensgenossen angetroffen – von Rom bis nach Syrien und an den Ufern des Euphrats.¹²

¹¹ Euseb von Caesarea, *Historia ecclesiae* V,1f.

¹² Zur Aberkios-Inschrift und der Praxis des „ökumenischen Reisens“ in der Alten Kirche cf. Georg Kretschmar, *Erfahrungen der Kirche. Beobachtungen zur Aberkios-Inschrift*, in: *Communio Sanctorum*. Fs. Jean-Jacques von Allmen, Genf : Labor et Fides 1982, S. 73-85.

(2.) Mittelalter: Netzwerke der Ostsyrer und Armenier in Asien

Nach dem Kollaps des Weströmischen Reiches (um 486) und dem Chaos der sog. Völkerwanderung bildeten sich zwei Zentren der mittelalterlichen Christenheit: das griechischsprachige Byzanz im Osten (das relativ intakt geblieben war und bis 1453 bestand) und die lateinische Christenheit des Westens – mit zwei Häuptern, Kaiser und Papst, die sich um die Oberhoheit im Abendland stritten. Ein drittes Zentrum ist weithin übersehen worden: die ostsyrisch-nestorianische „Kirche des Ostens“, mit Sitz in Mesopotamien und einem Patriarchen („Katholikos“) an der Spitze. Sehr früh breitete sie sich nach Asien aus, inkorporierte im 6. Jh. die thomaschristlichen Gemeinden Südindiens und erreichte spätestens im frühen 7. Jh. China. Auf dem Höhepunkt ihrer Ausbreitung im 13. Jh. erstreckte sich die „Kirche des Ostens“ von Syrien bis nach Ostchina und Sibirien bis nach Südindien sowie Sri Lanka. Rein in ihrer geographischen Extension übertraf sie damit, obwohl fast überall nur eine Minderheit, die zeitgenössische lateinische Christenheit des Westens bei weitem. Zahlreiche Funde aus verschiedenen Regionen in der jüngeren Zeit haben unser Wissen erheblich erweitert¹³.

Wie aber erfolgte diese Ausbreitung? Durch Kaufleute und Mönche entlang der Fernhandelsrouten Asiens. So entlang

¹³ Klaus Koschorke, „Ob er nun unter den Indern weilt oder unter den Chinesen ...“. Die ostsyrisch nestorianische „Kirche des Ostens“ als kontinentales Netzwerk im Asien der Vormoderne, in: Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte 9, 2009, 9 – 35; Roman MALEK / Peter HOFRICHTER (Eds.), *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, St. Augustin: Institut Monumenta Serica 2006; Dieter W. Winkler / Li Tang (Eds.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Wien / Münster: Lit 2009; Wolfgang HAGE, *Das orientalische Christentum*, Stuttgart: Kohlhammer 2007, S. 269-314; David Wilmshurst, *The Martyred Church. A History of the Church of the East*, London: East & West Publishing 2011.

des weit verzweigten Netzes von Handelswegen zwischen dem Vorderen Orient und dem Reich der Mitte, das seit dem 19. Jh. als Seidenstraße bezeichnet wird und nestorianisch-christliche Kaufleute erst nach Zentralasien (Transoxanien), dann ins Tarim-Becken und im frühen 7. Jh. schließlich nach Xian, der Hauptstadt des Chinas der Tang-Dynastie, gelangen ließ. Neben der kontinentalen gab es aber auch eine sog. maritime Seidenstraße, die zu ostsyrischer Präsenz relativ früh in Sri Lanka (6. Jh.) und später auch in den Küstenregionen Myanmars und Thailands sowie in Malakka führte. In der chinesischen Hafenstadt Quanzhou trafen dann beide Routen wieder aufeinander. Wir wissen von ostsyrischen Christen, die dort zur Zeit der Yuan-Dynastie aus beiden entgegengesetzten Richtungen eintrafen und Gemeinden gründeten. Mönche wurden seit den Tagen des Patriarchen Timotheus I. (780 - 823) zunehmend auch gezielt als Glaubensboten ausgesandt. Sie folgten dabei aber in der Regel den Routen persischer bzw. ostsyrischer Kaufleute, in deren Niederlassungen sie Unterstützung fanden. So ist etwa der ehrenvolle Empfang, der dem berühmten Monastiker Aluoben 635 in Xian am Hof des chinesischen Kaisers zuteil wurde, nicht ohne die vorbereitenden Aktivitäten der dortigen Kolonie persisch-christlicher Händler denkbar. Im frühen 9. Jh. gab der bereits erwähnte Timotheus I. einem unwilligen, da ungefragt zum Bischof im fernen Belutschistan ernannten Mönch den Ratschlag, doch einfach dem Vorbild anderer Kollegen zu folgen, die sich kostenfrei („ausgestattet allein mit einem Stock und kleiner Tasche“) auf einem Schiff christlicher Kaufleute auf die weite Reise nach Indien begeben.

Zwei Beispiele dieser bemerkenswerten Mobilität, die freilich immer wieder von langen Phasen gestörter Fernhandelsverbindungen und unterbrochener Kommunikation abgelöst wurde:

- In seinem Rechtsbuch (um 810) warnt Patriarch Timotheus I. von Bagdad davor, Frauen voreilig eine Wiederverheiratung zu gestatten, wenn deren Ehemänner in der Ferne verschollen schienen. Denn ob der Ehemann noch lebe und „unter den Indern oder unter den Chinesen weilt“, könne jederzeit – so seine optimistische Begründung - über die dortigen kirchlichen Autoritäten in Erfahrung gebracht werden¹⁴.
- Um das Jahr 1270 brachen zwei mongolische Christen aus der Region um das heutige Beijing zu einer Pilgerreise nach Jerusalem auf. Dies Ziel erreichten sie zwar wegen kriegerischer Verwicklungen nicht. Dafür gelangten sie aber nach Aserbeidschan, Persien, Georgien und schließlich nach Bagdad, dem damaligen Zentrum der „Kirche des Ostens“. Der eine – Rabban Markos – wurde dort zum Priester geweiht und schließlich, da Mongole, zum Patriarchen erhoben. Der andere – Rabban Bar Sauma – reiste über Konstantinopel weiter nach Rom, Genua, Paris und Bordeaux und traf dort politische und geistliche Würdenträger Europas. Sein in Syrisch erhaltener Bericht ist ein beeindruckendes Zeugnis der Begegnung von lateinischer, griechischer und syrischer Christenheit dieser Zeit¹⁵.

Ostsyrer waren im übrigen keineswegs die einzigen orientalischen Christen im Zentral- und Ostasien dieser Zeit. Europäische Reisende des 12. und 13. Jh.s. begegneten im Mongolenreich vielfach auch Angehörigen auch anderer christlicher Gemeinschaften wie etwa der syrischen Jakobiten.

¹⁴ Text bei Eduard Sachau, *Syrische Rechtsbücher II*, Berlin: Georg Reimer 1908, S. 79-83.

¹⁵ Syrischer Text bei: Paul Bedjan (Hg.), *Histoire de Mar-Jabalaha*, Paris 1895; deutsche Übersetzung bei: Alexander Toepel (Hg.), *Die Mönche des Kublai Khan. Die Reise der Pilger Mar Yahballaha und Rabban Sauma nach Europa*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008.

Eine besondere Bedeutung kommt hier der armenischen Diaspora zu. Bereits in Zeiten des europäischen Mittelalters waren armenische Händler und Flüchtlinge nicht nur im heutigen Armenien und anderen Regionen im Vorderen Orient (Kilikien, Mesopotamien) und Mittelmeerraum (Zypern, Makedonien) anzutreffen, sondern auch in Persien, Indien und Südostasien¹⁶.

(3.) Frühe Neuzeit: Kongo-Katholizismus und afrikanische Evangelisten in der Neuen Welt

Das 16. Jahrhundert ist in christentumsgeschichtlicher Perspektive vor allem durch zwei zentrale Entwicklungen gekennzeichnet: 1. Die Reformation und die resultierende Glaubensspaltung und konfessionelle Pluralisierung Europas; 2. Die iberische Übersee-Expansion und die in ihrem Windschatten erfolgende katholische Mission in bislang unbekanntem Regionen Amerikas, Asiens und Afrikas. Beide Entwicklungen sollten die Geschichte des Christentums in der Folgezeit entscheidend prägen. Zugleich waren sie mit unterschiedlichen Formen von Migration verbunden. Die konfessionellen Konflikte in der alten Welt etwa lösten Ströme von Glaubensflüchtlingen aus - so der Hugenotten, die aus Frankreich nach Preußen und Russland flohen, aber auch in Nordamerika und Südafrika eine neue Heimat fanden¹⁷.

¹⁶ Cf. David M. Lang, *Armenia. Cradle of Civilization*, London 1980, S. 155ff.210f; Mesrobian J. Seth, *Armenians in India. From the Earliest Times to the Present Day*, New Dehli / Madras 1992; Cohen, *Global diasporas* (wie Anm. 6), S. 42ff: „The creation of an Armenian diaspora“; Hage, *Das orientalische Christentum* (wie Anm. 13) S. 424-435.

¹⁷ Zu den Konfessionsflüchtlingen im Europa des 16. und 17. Jh.s cf. verschiedene Beiträge in: Henning P. Jürgens / Thomas Weller (Hgg.), *Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.

Weniger bekannt, aber höchst bemerkenswert – und in jüngster Zeit intensiv diskutiert – sind die Beispiele früher Süd-Süd-Kontakte bereits seit dem 16. Jh. Diese hängen eng mit dem System des transatlantischen Sklavenhandels (als brutalster Form erzwungener Migration) und den resultierenden Netzwerken afro-afrikanischer Christen auf beiden Seiten des Atlantik zusammen. Ausgangspunkt ist der Kongo-Katholizismus des 16. Jh.s, der von Autoritäten wie John Thornton als „a distinctly Kongo version of Christianity“ bezeichnet worden ist. Er entstand in einem noch außerkolonialen Kontext und ist v.a. mit dem Namen des Kongo-Herrschers Mvemba Nzinga/Afonso I (1506 – 1543) verbunden, der im Kontakt mit den Portugiesen sowohl eine Modernisierung wie die Evangelisierung seines Reiches anstrebte. „Im Kongo zeichnete sich mithin das Phänomen einer von den Einheimischen ohne Druck von außen durchgeführten Christianisierung ab, die überdies noch von den Afrikanern stärker als von den Europäern, zuweilen sogar gegen deren Widerstand, vorangetrieben wurde“¹⁸. Denn die Portugiesen waren sehr viel stärker am Sklavenhandel als an der Christianisierung des Kongo-Reiches interessiert. Viele der von ihnen im 16., 17. und 18. Jh. versklavten Kongolesen waren bereits getaufte Christen, bevor sie nach Übersee verschleppt wurden. Sie landeten in Brasilien, in der Karibik oder im Süden der heutigen USA. Wiederholt wurden sie dort zu Akteuren einer Evangelisierung unter ihren eigenen Landsleuten und Schicksalsgenossen. „The conversion of Africans“, so John Thornton, “actually began in Africa, and modern scholarship has largely overlooked this aspect of the problem” „Much of the Christianity of the African world was carried across the seas to America. In addition to the Africans who were themselves Christians, there were also

¹⁸ Horst Gründer, *Welteroberung und Christentum*, Gütersloh: Gerd Mohn 1992, S. 50–65, hier: S. 58.

the catechists who helped to generate an African form of Christianity among the slaves who were not Christians.” Die Bekehrung der Afrikaner ist darum, so Thornton, zu beschreiben „as a continuous process, commencing in Africa and carrying over to the New world”.¹⁹ Auch unter den veränderten Lebensverhältnissen in der neuen Welt blieb an verschiedenen Orten eine spezifisch kongo-christliche Identität erhalten. „Schwarze Christen aus dem Kongo” spielten etwa in verschiedenen bedeutenden Sklavenaufständen eine Rolle, so in der Stono-Rebellion von 1739 in South Carolina und in der Haitianischen Revolution von 1793.²⁰

Neuere Studien haben diesen Ansatz weiter vertieft und die vielfältigen Austauschbeziehungen als Folge erzwungener Migration im ‚Black Atlantik‘ des ersten Kolonialzeitalters eingehender analysiert. „Kongolese Christianity was a contributing factor in the emergence and development of Christianity among people of African descent throughout various communities within the Americas during the 17th and 18th centuries”, urteilt etwa der afroamerikanische Historiker David Daniels 2014²¹. Besondere Bedeutung misst er dabei dem “network of black religious brotherhoods” bei, das sich “across

¹⁹ John K. Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*, Cambridge ²1998, S. 254. 262. 254.

²⁰ John K. Thornton, *African Dimensions of the Stono Rebellion*, in: *The American Historical Review* 96, 1991, S. 1101–1113; ders., ‚I Am the Subject of the King of Congo‘. *African Political Ideology and the Haitian Revolution*”, in: *Journal of World History* 4, 1993, S. 181–214; ders., *On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas*”, in: *The Americas* 44, 1988, S. 464–466.

²¹ David D. Daniels, *Kongolese Christianity in the Americas of the 17th and 18th Centuries*, in: Koschorke / Hermann, *Polycentric Structures* (wie Anm. 21) S. 215 – 226; Linda M. Heywood / John K. Thornton, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585 – 1660*, Cambridge 2007; Linda M. Heywood (Ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the America Diaspora*, Cambridge 2002; Ina Berlin, *From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society in Mainland*

the Portuguese and Spanish Atlantic from the Central African cities of Sao Salvador and Luanda to the Iberian cities of Lisbon and Seville and the South American cities of Rio de Janeiro and Lima” erstreckte. Vielfältige transatlantische Kontakte waren die Folge. Solche schwarzen Bruderschaften - aus freien oder versklavten Afrikanern -, die von Kongolesen gegründet oder geleitet waren, gab es insbesondere im kolonialen Brasilien in großer Zahl. Einige von ihnen stellten das Gegenstück zu entsprechenden Bruderschaften im Kongo dar. Als autonome oder halb-autonome Laien-Organisationen fungierten sie innerhalb der Kirche: „Some submitted their charter to the Bishop for approval, while others acted independently”. Als „diplomats, cultural brokers, intermediaries, economic agents, linguistic interpreters, social catalyst, and Christian ‘evangelists’ or catechists” konnte ihren Mitgliedern teils erhebliche Bedeutung zukommen. Kongolesische und angolansische Christen spielten auch in Nordamerika unter Afrikanern bei den ersten Massenbekehrungen zum Protestantismus in den 1740er Jahren eine wichtige Rolle²².

(4.) Um 1800: Afroamerikanische Remigranten in Westafrika, Austauschbeziehungen innerhalb des ‘Black Atlantic’

Austauschbeziehungen innerhalb des sog. ‘Black Atlantic’²³ fanden aber auch in der entgegengesetzten Richtung

North America”, in: L. DuBois/J.S. SCOTT (Eds.), *Origins of the Black Atlantic*, New York/London 2010, 116–157; Patricia A. Mulvey, *The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil. A History*, Ph.D. Dissertation, City Univ. of New York 1976; Caroline A. Williams (Ed.), *Bridging the Early Modern Atlantic World*, Burlington: Ashgate 2009.

²² Daniels, *Kongolese Christianity* (wie Anm. 21) S. 215ff.218ff.221.

²³ Paul GILLROY, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press 1995; John J. Hanciles, *The Black Atlantic and the Shaping of African Christianity, 1820 – 1920*, in: Koschorke / Hermann, *Polycentric Structures* (wie Anm. 3) S. 29-50.

statt. So sind die Anfänge protestantischer Präsenz in Westafrika nicht ohne die Rolle afroamerikanischer Remigranten von der anderen Seite des Atlantik zu verstehen. „African Protestant Christianity was then, by the 1780, very much a reality” – so beginnt Adrian Hastings in seiner inzwischen klassischen Kirchengeschichte Afrikas den Abschnitt über die Gründung protestantischer Gemeinden in Westafrika. Er fährt dann fort: „The one place it did not exist was in Africa”²⁴ – abgesehen von einzelnen Handelsstationen der Holländer, Engländer und Dänen entlang der sog. Sklavenküste. Traditionellerweise werden die protestantischen Anfänge in Westafrika v.a. auf die missionarischen Aktivitäten britischer Evangelikaler (CMS) oder schwäbischer Pietisten (Basler Mission) zu Beginn des 19. Jahrhunderts zurückgeführt. Sie waren jedoch – wie neben Adrian Hastings insbesondere auch Andrew Walls und Lamin Sanneh eindrucksvoll herausgestellt haben – wesentlich mitbedingt durch eine afroamerikanische Initiative: die Rücksiedlungsbestrebungen von Angehörigen der afrikanisch-protestantischen Diaspora auf der anderen Seite des Atlantik. V.a. in Neuschottland gab es nach dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg zahlreiche freigelassene Schwarze, früher vielfach in britischen Diensten, die – mit der Bibel als Freiheitscharta in der Hand – nach Afrika zurückstrebten. Und trotz aller Rückschläge und unerfüllter Erwartungen führte diese Initiative 1792 zur Gründung einer christlichen Siedlung in Sierra Leone. „Thus in 1792 the already existing African, English-speaking, Protestant society which had come into existence in diaspora over the preceding half-century established a foothold in Africa”²⁵ Die Hafenstadt Freetown war von

²⁴ Adrian Hastings, *The Church in Africa 1450–1950*, Oxford: Clarendon Press 1994, S. 177.

²⁵ Hastings, *Church in Africa* (wie Anm. 24) S. 181.

Anfang an eine christliche Stadt; und die vielsprachige schwarze Elite Sierra Leones sollte im weiteren Verlauf der Christianisierung Westafrikas eine wichtige Brückenfunktion wahrnehmen. In jedem Fall aber gilt: „In this way, in November 1792 the first Protestant church in tropical Africa was established ... It was a ready made African church, with its own structures and leadership.”²⁶

Diesen Charakter behielt das Unternehmen auch später, als Sierra Leone zur britischen Kronkolonie erhoben wurde und zunehmend europäische Missionare in Erscheinung traten. Mit der Zeit änderte sich freilich die demographische Zusammensetzung. Anstelle der afroamerikanischen Rücksiedler waren es nun zunehmend die sog. „recaptives”, von den Sklavenschiffen befreite Menschen aus unterschiedlichen Regionen Westafrikas, die in Freetown an Land gingen. Dennoch blieb die Verbindung zu schwarzen Gemeinden in Nordamerika und der Karibik ein wichtiger Faktor in der Geschichte der Kolonie.

Auch der weitere Verlauf der Christentumsgeschichte Afrikas im 19. Jahrhundert ist in erheblichem Maße durch afroamerikanische Initiativen und intensive Austauschbeziehungen innerhalb des ‘Black Atlantic’ gekennzeichnet. Erinnerung sei nur an Liberia, Hort der „Freiheit” und Ziel des anderen großen schwarzamerikanischen Rücksiedlungsprojekts dieser Epoche (seit 1822). Gegen Ende des Jahrhunderts waren afroamerikanische Missionare in Südafrika, Liberia, Sierra Leone, der Goldküste, Nigeria, Angola und Belgisch-Kongo tätig²⁷. Sie kamen teils im

²⁶ Andrew Walls, Sierra Leone, Afroamerican Remigration and the Beginnings of Protestantism in West Africa, in: Koschorke, Transcontinental links (wie Anm. 3), S. 45–56, hier: 55; cf. Lamin Sanneh, Abolitionists abroad. American Blacks and the Making of Modern West Africa, Cambridge, MA / London: Harvard Univ. Press 1999.

²⁷ Sandy D. Martin, Black Baptists and African Missions, Macon/Georgia: Macon Univ. Press 1989; ders., African American Christians and the African Mission

Auftrag der etablierten, weiß dominierten Missionsgesellschaften Nordamerikas, zunehmend aber auch als Vertreter eigenständiger schwarzer Kirchen und Missionsorganisationen aus den USA sowie der Karibik. Eine der wichtigsten schwarzen Kirchen aus den USA, die rasch auch in verschiedenen Regionen Afrikas aktiv wurde, war die 1815 gegründete «African Methodist Episcopal Church». 1896 vereinte sie sich in Südafrika mit der dort 1892 ausgerufenen missionsunabhängigen «Ethiopian Church». Auch andere schwarze Kirchen – wie die 1921 in New York etablierte «African Orthodox Church» – waren in kürzester Zeit in Süd- und Ostafrika verbreitet²⁸. Ganz analog spielten afroamerikanisch Christen aus der Karibik seit den 1890er Jahren eine wichtige Rolle bei der Etablierung unabhängiger schwarzer Kirchen in Westafrika.

(5.) 19. Jahrhundert I: Deutsche Einwanderungsprotestantismen in Brasilien (und Namibia)

Das 19. und frühe 20. Jahrhundert gilt gemeinhin als das „große Jahrhundert“ der protestantischen Missionsbewegung (K.S. Latourette) Zugleich sah es den Höhepunkt europäischer

Movement during the 19th century, in: Koschorke, Transcontinental links (wie Anm. 3), S. 57–72; H.O. Russell, The Missionary Outreach of the West Indian Church. Jamaican Baptist Missions to West Africa in the 19th century, New York etc 2000; James T. Campbell, Songs of Zion. The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa, Oxford / New York: Oxford Univ. Press 1995; Sylvia M. Jacobs (Ed.), Black Americans and the Missionary Movement in Africa, Westport, CT / London: Greenwood 1982; W.L. Williams, Black Americans and the Evangelization of Africa 1877–1900, Madison 1982; Elisabeth Engel, Encountering Empire. African American Missionaries in Colonial Africa, 1900-1939, Stuttgart 2015.

²⁸ Ciprian Burlacoiu, 'Within three years the east and the West have met each other'. Die Genese einer missionsunabhängigen schwarzen Kirche im transatlantischen Dreieck USA-Südafrika-Ostafrika (1921 – 1950) (StAECC 27), Wiesbaden: Harrassowitz 2015.

Auswanderung nach Übersee. Einer von fünf Europäern verließ zwischen 1800 und 1925 den alten Kontinent. Deutsche Emigranten²⁹ gingen in die USA, nach Lateinamerika (v.a. Brasilien, Argentinien, Chile), in geringerer Zahl auch nach Südafrika sowie seit den 1880er Jahren in die neuen deutschen Kolonien. Viele von ihnen waren Protestanten. In Ländern wie Brasilien – wo sich der Katholizismus zuvor eines kolonialkirchlichen Monopols erfreute – markiert ihre Ankunft (seit 1824) eine wichtige erste Etappe legaler protestantischer Präsenz und konfessioneller Pluralisierung des zuvor offiziell rein katholischen Landes. Andere Spielarten des Protestantismus – wie die missionarischen Aktivitäten v.a. nordamerikanischer Kirchen seit Mitte des 19. Jh.s sowie die verschiedenen pentekostalen und neopentekostalen Bewegungen des 20. Jh.s – folgten erst später. Im Prozess der globalen Ausbreitung der Kirchen der Reformation kommt den transkontinentalen Auswandererbewegungen des 19. Jh.s erhebliche Bedeutung zu.

Missionsprotestantismus und Einwandererprotestantismus werden gemeinhin typologisch deutlich unterschieden, da sie im Regelfalls sehr unterschiedlichen Inkulturationsmustern entsprechen. Jedoch kam es bereits in der ersten Generation der deutschen Immigranten in Brasilien zu bemerkenswerten Anpassungen an den multikulturellen Kontext der gastgebenden Gesellschaft, wie dies kürzlich die Münchener Habilitationsschrift von Roland Spliesgart eindrücklich herausgearbeitet hat. Schon früh finden sich Beispiele sklavenhaltender deutscher Siedler, die Übernahme lokaler magischer Praktiken oder Formen einer sehr viel stärker an Laien- (statt an Pastoren-) orientierten Volksfrömmigkeit. Mit der zweiten Generation stieg auch die Zahl deutsch-brasilianischer Mischehen oder katholischer Paten

²⁹ Cf. Simone Blaschke-Eick, *In die neue Welt! Deutsche Auswanderer in drei Jahrhunderten*, Hamburg-Reinbeck: Rowohlt 2010.

(bei evangelischen Taufen), vielfach verbunden mit dem schleichenden Verlust der deutschen Sprache. Als Folge vielfältiger Akkulturationsprozesse entwickelte sich dabei, so Spliesgart, innerhalb des deutschen Einwanderermilieus eine „spezifisch brasilianische Protestantismusvariante“³⁰.

Seit den 1890er Jahren ist eine deutliche Gegenbewegung zu registrieren. In der Siedlerpresse wie in den Berichten von Neuankömmlingen aus dem Deutschen Reich werden die Klagen über die „Verbrasilianerung“ der deutschen Siedler immer lauter. Diese seien der deutschen Sprache und Kultur zunehmend entfremdet. Statt als „Licht“ in der „Finsternis“ eines als degeneriert beurteilten brasilianischen Katholizismus zu leuchten, hätten sich viele protestantische Einwanderer die laxen Moral und den religiösen Indifferentismus ihrer neuen Umgebung zu eigen gemacht. Gefordert wird demgegenüber die verstärkte Pflege von deutscher Sprache und Kultur sowie eine intensive Rückbesinnung auf das lutherische Erbe. - Der hier einsetzende Diskurs über das Verhältnis von Deutschtum und protestantischer Identität ist schon deshalb so bemerkenswert, da er zeitgleich auch in anderen Gebieten stattfindet. So in Deutsch-Südwestafrika (heute Namibia), wo besorgte deutsch-nationale Pastoren vor einer „Verkafferung“ der deutschen Siedler warnen. Auch hier wird eine verstärkte Pflege von deutscher Kultur und Sprache gefordert sowie – analog zur verschärften kolonialen Mischehen-Gesetzgebung – etwa in Windhoek den Kindern aus deutsch-afrikanischen Verbindung die Aufnahme in kirchliche Kindergärten verwehrt.

Zugleich ordnen sich diese Debatten um „Verbrasilianerung“ und „Verkafferung“ in einen globalen Diskurs ein, der – in

³⁰ Roland Spliesgart, ‚Verbrasilianerung‘ und Akkulturation. Deutsche Protestanten im brasilianischen Kaiserreich am Beispiel der Gemeinden in Rio de Janeiro und Minas Gerais (1822- 1889) (StAECG 12), Wiesbaden: Harrassowitz 2006, S. 545.

Hochzeiten des europäischen Kolonialismus und Imperialismus – einheimische Kulturen als minderwertig brandmarkte und die behauptete Überlegenheit Europas in neuer Weise teils auch sozialdarwinistisch zu begründen suchte. Im Fall Brasiliens war diese minderwertige Kultur die des brasilianischen Katholizismus, der darum von deutschen Pastoren und protestantischen Hardlinern aus den USA (aber etwa auch von ultramontanen Katholiken aus Europa) als verrottet und „semipagan“ verurteilt wurde.³¹

In Brasilien wie in Namibia hatte dieser Deutschtums-Diskurs praktische Konsequenzen: die Suche nach verstärkter Anbindung der Siedlergemeinden an die Kirchen der deutschen Heimat. Im Falle Namibias war es v.a. der Evangelische Oberkirchenrat in Berlin, der immer stärker Leitungs- und Kontrollfunktionen übernahm. In Brasilien korrelierte diese Entwicklung mit dem schrittweisen Übergang von der vorsynodalen zur synodalen Phase der protestantischen Einwanderergemeinden. Auch wenn sich die neuen seit 1900 gegründeten evangelischen Synoden zunächst als freiwilligen Zusammenschluss autonomer Gemeinden definierten, schlossen sich diese doch nun ebenfalls in wachsender Zahl der Preußischen Landeskirche an – ein Prozess, der an sich bereits früher eingesetzt hatte³².

³¹ Eine Folge dieser Einschätzung war die konträre Bewertung des katholischen Lateinamerika in der globalen protestantischen Ökumene-Bewegung um 1910: die (von europäischen Kirchen und Missionen dominierte) Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 stufte den Kontinent als „christliches Land“ ein (und machte ihn deshalb *nicht* zum Gegenstand ihrer Beratungen), wohingegen der us-amerikanisch beherrschte Panama-„Kongress über christliche Arbeit in Lateinamerika“ 1916 den Kontinent zum Missionsland erklärte.

³² Bereits 1886 war die Riograndenser Synode gegründet worden. - Zu Namibia cf. die Beiträge in: Hanns Lessing u.a. (Hgg.), Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre (StAECG 11), Wiesbaden: Harrassowitz 2011 (s. darin u.a.: Lothar Engel, „... und dass wir Pfarrer ausgesprochene Träger des Deutschtums sind“. Zur Geschichte der deutschsprachigen evangelischen

(6.) 19. Jahrhundert II: Christliche Diasporen in Asien (Korea, China, Indien)

Ganz andere Formen christlicher Diasporen bildeten sich in dieser Zeit in Asien. Auch wenn diese bislang nur punktuell, in isolierten regionalen Kontexten, untersucht worden sind, kommt ihnen doch als Netzwerken einer indigenen Ausbreitung des Christentums erhebliche Bedeutung zu.

Korea ist ein Land mit einer weithin singulären Christentumsgeschichte. Dies gilt sowohl im Blick auf das rasche Wachstum christlicher Gemeinschaften dort wie für den Prozess der Selbstchristianisierung, der sowohl die katholischen Anfänge im Jahr 1784 - die im Untergrund und lange vor dem Eintreffen der ersten europäischen Missionare stattfanden – wie den Beginn protestantischer Präsenz 100 Jahre später kennzeichnet. Hier spielten Koreaner, die außerhalb des Landes (in Japan und in der Mandschurei) christianisiert worden waren, eine wichtige Rolle. Im Katastrophenjahr 1910, als Korea von Japan formell annektiert wurde, waren koreanische Evangelisten bereits unter ihren Landsleuten in Sibirien, Japan, Hawaii, Kalifornien und Mexiko tätig. Zeitgleich zum Verlust der politischen Unabhängigkeit entwickelte sich bei vielen koreanischen Christen das Bewusstsein, selbst ein Zentrum der christlichen Weltmission darzustellen³³. In Zeiten der japanischen Besetzung (1910-1945) wuchs die Bedeutung der

Gemeinde in Namibia, *ibid.* S. 225 – 254); zu Brasilien s. Martin Dreher, *Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*, Göttingen 1978, S. 18: „Seit 1900 bahnte sich eine engere Verbindung der einzelnen Gemeinden und ihrer Pastoren an Deutschland an“, sowie *passim*; Britta Wellnitz, *Deutsche evangelische Gemeinden im Ausland. Ihre Entstehungsgeschichte und die Entwicklung ihrer Rechtsbeziehungen zur EKD*, Tübingen 2003; Spliesgart, ‚Verbrasilianerung‘ (s. Anm. 30), S. 423ff. 543ff.

³³ Einzelnachweise in: Koschorke, *Transcontinental Links* (wie Anm. 30), S. 87-116, sowie in den Beiträgen bei Koschorke/ Hermann, *Polycentric Structures* (wie Anm. 3), S. 73-130.

koreanischen Diaspora weiter an. In ihr dominierten protestantische Christen. Dabei bestand – wie zuletzt Kirsteen und Sebastian Kim nachdrücklich hervorgehoben haben - „a *reciprocal relationship* between the churches inside and outside Korea”³⁴.

China stellt in diesem Zusammenhang ein weiteres signifikantes Beispiel dar. Bis 1842 war das Land westlicher Mission fast gänzlich verschlossen. Die Entstehung und Entwicklung des chinesischen Protestantismus lässt sich darum ohne den Faktor Diaspora gar nicht verstehen. Dies gilt zunächst für die Anfänge im frühen 19. Jh., als die ersten protestantischen China-Missionare notgedrungen außerhalb des Kaiserreichs unter Auslandschinesen tätig wurden - in einem weitem Bogen, der von Siam über das heutige Malaysia und Singapur bis hin zum indonesischen Archipel reichte. Hier konnten sie, frei von kaiserlichen Verboten, inmitten chinesischer Gemeinschaften die chinesische Sprache erlernen, die Bibel übersetzen und drucken sowie chinesische Evangelisten ausbilden. So in Malakka, einem frühen Zentrum missionarischer Presseaktivitäten und Standort etwa des einflussreichen Chinese Christian College. Hier fanden auch chinesische Multiplikatoren wie der berühmte Liang-Fa den Weg zum Christentum, der später als Kolporteur im streng abgeschirmten Reich der Mitte christliche Traktate verbreitete, die u. a. die revolutionäre Taiping-Bewegung maßgeblich beeinflussen sollten³⁵. –

³⁴ Sebastian Kim / Kirsteen Kim, A History of Korean Christianity (Cambridge UK / New York etc: Cambridge University Press 2015, S. 5.

³⁵ Christopher A. Daily, Robert Morrison and the Protestant Plan for China, Hong Kong 2013, S. 153ff; Samuel H. Moffett, A History of Christianity in Asia. Vol.2, Maryknoll, NY: Orbis 2005, S. 289ff (zur sog. “Ultra Ganges Mission”). 291ff (zu „Liang Fa and the Beginnings of Indigenous Evangelism” in China). - Cf. auch Joseph Tse-Hei Lee, The Bible and the Gun. Christianity in South China, 1860-1900, New York/London: Routledge 2003, S. 21-42: “The Return of Overseas Chinese Christians”; ders., The Overseas Chinese Networks and

Analog aber auch die Situation im frühen 20. Jh., wo sich eine moderne, patriotisch gesonnene und zunehmend auch christlich geprägte chinesische Intelligenz im Ausland formierte. Vor allem in den Anfangsjahren der Republik sollte sie in der kirchlichen wie politischen Entwicklung des Landes eine wichtige Rolle spielen. Der erster Präsident des republikanischen Chinas etwa, der aus einer kantonesischen Bauerfamilie stammende Sun Yat-Sen (1866 – 1925), war getaufter Christ. 1879-1883 auf Hawaii anglikanisch erzogen, hatte er sich 1884 der Kirche der Kongregationalisten angeschlossen. Vielen galt das Christentum als Welle der Zukunft, und nach dem Sturz der Manchu-Dynastie 1911 erwarteten chinesische Protestanten vielfach nicht nur ein modernisiertes, sondern auch zunehmend christianisiertes China. - Seit der Jahrhundertwende studierten immer mehr Chinesen im Ausland. So insbesondere in Tokio, wo eine wachsende Zahl von ihnen überraschender Weise gerade christlichen Einflüssen ausgesetzt war. Viele von ihnen konvertierten, und 1908 wurde in Tokio unter großer öffentlicher Anteilnahme ein YMCA für chinesische Studenten in Japan eröffnet. Es war gerade diese Elite gebildeter christlicher Auslandschinesen, die in den Debatten der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 über eine künftige

Early Baptist Missionary Movement Across the South China Sea, in: *The Historian* 6, 2001, S. 752-768; J.S. Aritonang/ K. Steenbrink (Eds), *A History of Christianity in Indonesia* (Leiden/ Boston: Brill 2008), Chapter 19: "Chinese Christian Communities in Indonesia" (S. 903 – 924); Danny Wong Tze-Ken, *The Transformation of an Immigrant Society. A Study of the Chinese of Sabah*, London 1998, S. 18ff (christliche Hakkas als "the earliest Chinese settlers in Sabah" um 1860); Jessie G. Lutz / Rolland R. Luz, *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1850-1900*, Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe 1998; Judith Nagata, "Chinese Custom and Christian Culture: Implications for Chinese Identity in Malaysia, in: Leo Suryadinata (Ed.), *Southeast Asian Chinese and China. The Politico-Economic Dimension*, Singapore: Times Academic Press 1995, S. 166-201.

„nationale“ Führung der Kirchen des Landes eine zentrale Rolle spielte³⁶.

Die *indische Diaspora* schließlich ist in vielfacher Hinsicht christentumsgeschichtlich relevant. Indische Arbeitsmigranten – sog. *coolies* oder *indentured labourers* – zirkulierten in zahlreichen Kolonien des British Empire³⁷. Dies hatte unterschiedliche Formen eines Religionsexportes zur Folge und führte erstmals zu einer beachtlichen Hindu-Präsenz etwa in der Karibik³⁸, aber auch zur Gründung tamilisch-christlicher Gemeinschaften in verschiedenen Regionen Südasiens oder Ostafrikas, wo zuvor keine westlichen Missionare tätig waren³⁹. - In Indien selbst ist seit Ende des 19. Jh.s eine verstärkte überregionale Selbstorganisation der indigen-christlichen Elite

³⁶ Zu Verbindungen und Netzwerken chinesischer Auslandschristen im frühen 20. Jh. cf. James A. Cook, A Transnational Revolution: Sun Yat-sen, Overseas Chinese, and the Revolutionary Movement in Xiamen, 1900-12, in: Lee Lai To / Lee Hock Guan (Eds.), Sun Yat-Sen. Nanyang and the 1911 Revolution, Singapore 2011, S. 170 - 199, S. 177ff.181ff; John K. Fairbank, Geschichte des modernen China 1800 -1985, München: dtv 1991, S. 151ff; Peter Tze Ming Ng, The Making of Modern China: Reflections on the Role of Chinese YMCA Christians who Returned from Japan and the US in the Early 20th Century, in: Koschorke/Hermann, Polycentric Structures (wie Anm. 3), S. 131-141; Timothy Tseng, Chinese Protestant Nationalism in the United States, 1880 – 1927, in: David K. Yoo, Spiritual Homes (wie Anm. 6), S. 19-51.

³⁷ Überblick über „Asian indentured and colonial migration“ in: Cohen (Ed.), World Migration (wie Anm. 6), S. 45-76; cf. Colin Clarke / Ceri Peach etc. (Eds.), South Asians Overseas. Migration and ethnicity, Cambridge etc: Cambridge Univ. Press 1990.

³⁸ S. z.B. Martin Baumann, Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad, Marburg: diagona—Verlag 2003; S. Vertovec, The Hindu Diaspora. Comparative Patterns, London/ New York 2000, S. 43ff.

³⁹ Cf. N.C. Sargant, The Dispersion of the Tamil Church, Dehli 1960 (zur Präsenz tamilischer Christen um 1900 in Ceylon, Burma, Malaya, den Nikobaren, Mauritius, Südafrika, Uganda, Britisch-Guiana, Trinidad und Fiji); Daniel Jeyaraj, Missionary Attempts of Tamil Protestant Christians in East and West during the 19th Century, in: Koschorke, Transcontinental Links (wie Anm. 3), S. 131 – 144; ders., Claiming Indian Values to Formulate Guianese Identity: Contributions by Two Indian Christians in 19th Century British Guiana, in: Koschorke / Hermann, Polycentric Structures (wie Anm. 3), 153-172.

des Landes zu beobachten. Diese v.a. protestantische Intelligentsia gründete ein Netzwerk „indisch-christlicher Assoziationen“ und trat in Kontakt zu christlichen Landsleuten innerhalb und außerhalb des Landes – so in Sri Lanka, Myanmar, Singapore, Fiji, Südafrika und Großbritannien. Sie publizierte ihre eigenen Journale wie den „Christian Patriot“, der – 1890 in Madras als ein „purely indigenous venture“ gegründet – sich als „The leading organ of the Christian community in India, Burma, Ceylon, Straits and South Africa“ verstand ⁴⁰ Parallel zu dieser überregionalen Selbstorganisation entwickelten sich auch eigene missionarische Initiativen. 1905 wurde etwa die ‘National Missionary Society of India’ gegründet. Sie folgte dem Motto „Indian Men, Indian Money, Indian leadership“ und wurde aktiv in Indien selbst, in den Nachbarregionen sowie unter den indischen Landsleuten in Südafrika.

Ohnehin zählten indigen-christliche Missionsinitiativen anfangs des 20. Jh.s zu den Kennzeichen der neuen Zeit. „Asia can be evangelized only through her own sons“ – so die Überzeugung nicht nur des später zum ersten indischen Bischofs der anglikanischen Kirche ernannten V.S. Azariah. Diese Überzeugung teilte er mit asiatischen Christen aus andern Ländern. Auf einer ökumenischen Konferenz in Tokio 1907 – der ersten christlichen Versammlung in Asien mit einer Mehrheit asiatischer Teilnehmer – äußerten sich etwa die japanischen Delegierten wie folgt: „The recognition of the responsibility of the Christians of Japan for the evangelization of Formosa, Korea, Manchuria and North China ... is generally shared by

⁴⁰ Einzelnachweise in: Klaus Koschorke / Adrian Hermann u.a. (Eds.), *Discourses of Indigenous Christian Elites in Colonial Societies around 1900. A Documentary Sourcebook from Selected Journals*, Wiesbaden: Harrassowitz 2016, S. 23 – 138, v.a. 27 -29. 43ff.

all intelligent Christians (sc. of Japan)”⁴¹. Hier artikuliert sich erstmals ein christlicher Panasianismus, der Verantwortung sowohl für die Evangelisierung der eigenen Landsleute in der Diaspora wie für die vom Evangelium noch nicht erreichten Völker des Kontinents zu übernehmen gewillt war.

C. Globale Migrationsbewegungen, „Shift of Center(s) of Gravity” und das Konzept einer „polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums”

Ich breche hier die Reihe der historischen Paradigmen ab. Die Entwicklungen des 20. Jh.s zu analysieren ist hier nicht der Ort. Eine entscheidende Zäsur markiert dabei um die Mitte der 1980er Jahre der Übergang von einer Nord- zu einer Südmajorität. Während um 1900 noch ca. 82% der christlichen Weltbevölkerung im Norden (v.a. in Europa und den USA) lebte, sind gegenwärtig (um 2015) ca. 65% der Christen in den Ländern der südlichen Hemisphäre anzutreffen, letzteres mit steigender Tendenz. Im ökumenische Diskurs spricht man, gerade auch im Blick auf diese demographischen Verschiebungen, von einem ‚shift of center(s) of gravity‘ innerhalb der globalen Ökumene.

Für diese Verschiebungen sind vielfältige Ursachen ausschlaggebend. *Ein* wesentlicher Faktor ist das gerade explosive Kirchenwachstum im subsaharischen Afrika (seit den 1960er Jahren) sowie in anderen Regionen (wie im Südkorea der Nachkriegszeit). Die ungleich stärkere Bevölkerungszunahme etwa im traditionell katholischen Lateinamerika, verglichen mit dem säkularisierten und geburtenschwachen Europa, bezeichnet einen zweiten zentralen Aspekt. Die massiv angeschwollene

⁴¹ Einzelnachweise in: Klaus Koschorke, Polycentric Structures in the History of World Christianity, in: Koschorke/ Hermann, Polycentric Structures (wie Anm. 3) S. 15 – 27), hier S. 24ff.

internationale Migration seit den 1960er Jahren sowie, nochmals beschleunigt seit den 1990er Jahren, ist ein dritter Grund der sich drastisch verändernden Religionsgeographien. Diese Migrationsströme verlaufen nun zunehmend von Süden nach Norden, aber auch innerhalb der Länder des sog. „globalen Südens“. Vielfach sind sie – viertens – begleitet von neuen transkontinentalen Bewegungen vor allem aus dem (neo-)pentekostalen Bereich. Die (durchaus nicht unumstrittene) ‚Igreja Universal do Reino de Deus‘ aus Brasilien etwa findet neue Anhänger nicht nur unter ihren Landsleuten in Europa oder den USA, sondern ebenso auch in Südafrika und Indien.

Migration als ein zentraler Aspekt der globalen Christentumsgeschichte ist aber, wie gezeigt, keineswegs auf dessen „postkoloniale“ bzw. „postmissionarische“ Phase seit Ende des zweiten Weltkriegs begrenzt. Sie findet sich, in unterschiedlicher Intensität und wechselnden Konstellationen, in allen Epochen. Sie sollte darum in einer künftigen „polyzentrischen“ Geschichte des Weltchristentums - die sowohl dessen konfessioneller Pluralität wie der Vielzahl lokaler Varianten und regionaler Zentren der Ausbreitung gerecht zu werden sucht - sehr viel stärkere Berücksichtigung finden, als dies in traditionellen historiographischen Entwürfen der Fall ist.

Besondere Bedeutung kommt dabei überregionalen Diaspora-Netzwerken als Kanälen einer vielfach spontanen und missionsunabhängigen Ausbreitung zu. Bei der historischen Analyse innerchristlicher Globalisierungsprozesse ist der Fokus zumeist auf die transkontinentalen Netzwerke der organisierten Missions- und Ökumene-Bewegung gerichtet⁴². Klassische Paradigmen dafür stellen etwa die weltweiten Aktivitäten der

⁴² Dies gilt auch für das wachsende Interesse an Mission im Kontext der historischen Globalisierungsforschung, zuletzt etwa bei Rebekka Habermas / Richard Hölzl (Hgg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Wien/Köln: Böhlau 2014.

Jesuiten im 16. und 17. Jh., der Herrnhuter im 18. Jh. oder der protestantischen Missionsbewegung im 19. und frühen 20. Jh. dar. Daneben sind aber auch die vielfältigen transregionalen transkontinentalen Verbindungen zu berücksichtigen, die aus den sukzessiven Wellen einer – oft ungewollten oder erzwungenen – Migration resultieren. Vielfach stellen ethnische Diasporen Kanäle einer missionsunabhängigen Ausbreitung des Christentums dar, denen erst später – oder auch gar nicht – kirchliche Strukturen folgen⁴³. Sie öffnen den Blick auf Räume, die in der klassischen Missionsgeschichte zumeist unbeachtet bleiben (wie im Fall der Austauschbeziehungen im sog. ‚Black Atlantik‘ oder, als aktuelles Beispiel, der Präsenz katholischer Filipinos in der Golfregion). Sie lassen Akteure sichtbar werden, die im Kontext der globalen Ausbreitungsgeschichte gerne übersehen werden: christlich-persische Kaufleute im Asien der Vormoderne; ehemalige Sklaven in den schwarzen Bruderschaften auf beiden Seiten des Atlantik in der frühen Neuzeit; europäische Glaubensflüchtlinge in beiden Amerikas und in Südafrika; oder indische Diasporachristen im südlichen Asien und Afrika im 19. Jh. Der „Vielzahl christlicher Internationalismen“ um 1910 ist ein neues Forschungsprojekt in München gewidmet. Wir untersuchen dabei das breite Spektrum missionarischer, außermissionarischer und (wie im Fall der sog. äthiopistischen Bewegung) auch antimissionarischer Kommunikationsnetze dieser Zeit. Sie alle sind zum Verständnis christlicher Globalität im 19. und 20. Jh. unerlässlich.

Einspruch gegen westliche Exklusivitätsansprüche gab es übrigens schon in Zeiten des europäischen Mittelalters. Auf der bereits erwähnten Begegnung des chinesischen Pilgers und Gesandten Mar Markus mit den römisch-katholischen

⁴³ S. die verschiedenen Beiträge in: Koschorke, *Transcontinental Links* (wie Anm. 3) S. 9 - 162.

Kardinälen 1287 in Rom betonte er strikt die Eigenständigkeit seiner v.a. in Asien beheimateten Kirche. Niemals, so sagte er, sei jemals zu uns in mongolischen Ländern ein Gesandter des Papstes gekommen. Vielmehr erfreue sich seine Kirche (der ostsyrischen bzw. asiatischen Christen) desselben Alters und derselben apostolischen Dignität wie die lateinische Christenheit des Westens⁴⁴.

⁴⁴ Toepel, Mönche des Kublai Khan (wie Anm. 15). S. 76-83.

Colonialismo e Missões na África – Daniele Comboni (1831-1881) no Sudão

Gianpaolo Romanato

Premissa

O texto a seguir descreve o início da missão católica no Sudão na segunda metade do século XIX por Daniele Comboni e a contribuição de seus missionários para a exploração da Bacia do Nilo. É um caso típico de colonialismo na África no século XIX.

Introdução

Até metade do século XIX, a África ainda era um continente quase totalmente desconhecido. Do deserto do Saara até a zona do Cabo não se sabia quase nada. A geografia, a história, os povos que lá habitavam, as línguas que falavam, as formas sociais e econômicas, o curso dos rios, a orientação e altitude das montanhas, a presença ou não de lagos, continuavam envolvidos na escuridão. Nos mapas geográficos, este desmesurado buraco negro era geralmente indicado pela expressão *terrae incognitae*.

Para a ignorância sobre a África, por parte da Europa, há muitas justificativas: as difíceis ancoragens marítimas, o clima quente e irrespirável, as doenças que tornavam o lugar inabitável aos europeus, a vegetação impenetrável, a difícil na-

vegabilidade dos rios, a barreira desértica e o monopólio praticado pelos árabes por vias comerciais. Houve depois a página vergonhosa do tráfico de escravos, que por séculos fez da África um simples reservatório de mão-de-obra, que para o abastecimento bastavam as bases costeiras, sem necessidade de se avançar ao interior.

Fica, porém, igualmente como motivo de espanto, o fato de esse continente imenso, tão perto da Europa, ter ficado tanto tempo fora da sua atenção. O conceito da África começa a mudar entre o fim do Setecentos e o início do Oitocentos, depois do surgimento da Associação Africana, em 1788 em Londres. As surpreendentes transformações, que caracterizaram o período histórico e que coincidiram com o início da industrialização e da revolução na França, mudaram a percepção do espaço extraeuropeu. Teve, então, início o processo de crescimento do comércio e de integração dos continentes no qual devemos observar as distantes origens do que hoje chamamos globalização.

Daquele momento a ignorância que circundava os territórios africanos começou a ser percebida como uma lacuna. Iniciaram-se então as viagens exploratórias que, por sua vez, lentamente e ao preço de muitas vidas humanas – poucos exploradores voltaram vivos da África – desvendaram os mil mistérios do *dark continent*, onde o *dark* se referia seja à cor da pele dos africanos seja à escuridão que circundava as terras por eles habitadas. A exploração da África durará um século inteiro, e até mais. Somente no fim de 1800, de fato se poderá dispor de mapas geográficos confiáveis e seguros, fundamentados em dados verificados e não sobre interpretações fantasiosas ou de aproximativas indutivas.

As explorações africanas serão uma das grandes epopeias oitocentistas, inesgotável alimento da fantasia de um século que acreditava firmemente na coragem do homem, no seu direito

de conquistar e de submeter-se à natureza, sem as dúvidas, as angústias, os remorsos dos quais estará impregnado o próximo século. Fruto dessa segurança será tanto o período do imperialismo e do colonialismo, que em poucas décadas conduzirão dois continentes – a África e a Ásia – à órbita política europeia, quanto a imponente literatura de viagem que cobrirá as livrarias e a fantasia de no mínimo três gerações: os diários e as memórias de exploradores como Samuel Baker, Georg Schweinfurth, David Livingstone, Henry M. Stanley; os romances populares de Jules Verne e Emilio Salgari; a grande narrativa de Joseph R. Kipling e Joseph Conrad.

O caminho do Nilo

Por três décadas, de 1840 a 1870, ao centro da questão africana esteve o Nilo, do qual ninguém, exceto uma expedição militar enviada pelos Romanos no tempo do imperador Nerone, havia percorrido o seu curso ao sul das cataratas. Era o “porro unum de todos os mistérios africanos”, como escreve Carlo Zaghi (1971, p. 437) no rico e documentado volume que dedicou a este tema. Para determinar sua importância, foram muitos os fatores. Em primeiro lugar, a crescente relevância internacional do Egito durante o reinado de Mohammed Ali (1805-1849), o fundador da dinastia que reinou no país até 1952, ou seja, até o golpe de estado que destituiu o rei Faruk e abriu a estrada ao período de Nasser. O Egito depende totalmente das águas do rio, por isso a atenção, que as grandes potências começaram a dirigir ao país das pirâmides, voltou-se automaticamente ao Nilo, à sua origem ainda misteriosa, à fonte da qual derivavam as águas que realizavam o milagre de fertilizar até o deserto.

Mais tarde somou-se o comércio do marfim. A Europa burguesa e mercantil, as novas classes sociais afetadas por uma

crescente riqueza exigiam quantidade cada vez maior de marfim, ou para fabricar objetos de decoração ou para o jogo de bilhar, o típico passatempo da sociedade oitocentista. O vale do Nilo era riquíssimo de elefantes e através dos portos egípcios aumentou rapidamente a importação para a Europa das presas com proveitos altíssimos aos mercadores, visto que os indígenas não lhes atribuíam nenhum valor, deixando-as sempre inutilizadas junto às carcaças dos animais.

Mas foram, sobretudo, os projetos de abertura do Canal Suez que aumentaram a importância política e estratégica do Egito e do atual Sudão, até a ponta da África, ou seja, do território percorrido pelo rio no labiríntico caminho do equador até a foz. Do momento em que a hipótese de ligar o Mediterrâneo ao Mar Vermelho deixou de ser uma vaga utopia e se tornou uma possibilidade concreta e factível, todas as grandes potências olharam para esta parte da terra, remota e irrelevante, até então desprovida de interesse. Até mesmo a Áustria dos Habsburgos, que jamais obteve a posse colonial, abriu um vice-consulado em Cartum e encarregou, em 1857, o arquiduque Maximiliano de realizar uma averiguação secreta nas margens egípcias do Mar Vermelho, com o objetivo de verificar a probabilidade de iniciar-se ali uma instalação austríaca (AGSTNER, 1993).

A transformação dos tráfegos mercantis, que se previa seria derivada do Canal de Suez, revolucionou enfim a percepção geopolítica do oriente africano. Começaram então a se delinear os interesses da França sobre a Tunísia e o Egito, que a colocariam na rota de colisão com a Grã Bretanha e dariam lugar, anos mais tarde, à expedição do capitão J. B. Marchand pela África em direção ao Nilo. O oficial francês partiu da bacia do Congo e se dirigiu em direção ao Nilo para criar um eixo francês de leste a oeste através do continente, ou seja, de Dakar a Jibuti, e quebrar o desenho britânico de um eixo vertical de norte a sul, do Cairo ao Capo.

Do seu lado, a Inglaterra cada vez mais convicta que somente o controle da margem oriental da África colocaria em segurança a posse indiana de riscos e surpresas, reforçou naquele território a sua presença política e naval. Desde a ocupação de Aden, ocorrida em 1839, até a expedição de 1882, que transformou o Egito em um protegido da coroa inglesa, os interesses britânicos nessa área só aumentaram até se tornar uma irrenunciável prioridade política¹. A rivalidade entre as duas potências resolveu-se em 1898, quando aconteceu o chamado incidente de Fashoda, a localidade do Alto Nilo onde os ingleses bloquearam o avanço do capitão Marchand, obrigando os franceses a se retirar e afirmaram definitivamente a hegemonia na África oriental.

A busca pelas origens do Nilo foi, portanto bem mais do que um simples fato exploratório, embora importante e rico de fascínio. Foi um problema político de grande relevância, no qual a Grã Bretanha depositou toda a sua força. Giovanni Miani², o mais notável e o mais audaz dos exploradores italianos na África, que em 1860 falhou por um triz na descoberta da nascente do Nilo, o sonho da sua vida, deixando gravado o seu nome no tronco de uma árvore, na atual Uganda, que se conserva até hoje como um dos sítios históricos do continente – il *Miani's tree* – relata explicitamente os obstáculos que dificultaram a sua tentativa de alcançar a origem do rio. “Não compreendeste ainda – dissera-lhe um amigo árabe – que se antes não descem do Equador Speke e Grant, nem tu nem quem seja poderá avançar? A Inglaterra quer que um inglês faça a desco-

¹ No diário de um mercante saboiano que atuou no Sudão, talvez o primeiro europeu a trabalhar estavelmente no sul das pirâmides, afirmava-se que os interesses ingleses no percurso do vale do Nilo eram intensos como a areia do deserto (ROLLET, 1855, p. 316).

² Sobre o qual remeto ao volume *Giovanni Miani e il contributo veneto alla conoscenza dell'Africa. Esploratori, missionari, imprenditori, scienziati, avventurieri e giornalisti* organizado por G. Romanato (2005, p. 352).

berta e tudo sacrificará, utilizará qualquer meio, até o extremo” (*apud* MIGLIORINI, 1972, p. 600).

Por mais de quarenta anos, desde a expedição de Speke e Grant, que em 1862 alcançou finalmente o ponto inicial do rio, até o fim do século, a Grã Bretanha desenvolveu uma tenaz e lúdica estratégia política voltada para garantir o controle de todo o curso do Nilo, pensada em função da sua futura ligação com a costa do Oceano Índico. Em tal estratégia entraram tanto a ação de Charles Gordon voltada a dominar o território do Alto Nilo, ainda chamado Equatoria, quanto a ocupação italiana de Massaua em 1885, na qual teve o início o colonialismo do nosso país. A Inglaterra preferia que na costa do Mar Vermelho se instalasse uma média potência como a Itália, com a qual havia relações amigáveis, em vez de uma grande potência europeia como a França, cujos interesses estiveram em conflito com os britânicos por todo o Oitocentos.

O Sudão

O curso do Nilo foi anexado ao Egito de Mohammed Ali entre 1821 e 1822. Mas o Alto Nilo, ao sul de Cartum, localidade fundada pelos egípcios nessa época, permaneceu uma inexplorada terra de ninguém até 1839 ou 1841, quando três sucessivas expedições do governo garantiram que o rio era navegável e riquíssimo em marfim até a atual fronteira entre o Sudão e a Uganda, enquanto a nascente era mais ao sul, talvez na altura do equador, ou até mesmo além. Daquele momento as viagens ao longo do rio por parte dos exploradores e comerciantes começaram a ser frequentes. O clima era absolutamente letal, tratando-se de uma das zonas mais úmidas e insalubres de toda a África, mas os interesses eram altíssimos, dada a abundância de marfim, ao qual os indígenas não atribuíam valor, como já sinalizei.

As possibilidades de enriquecimento atraíram então a Cartum, após a metade do século, uma pequena, mas ativa colônia de europeus – franceses, ingleses, italianos, alemães, malteses – através dos quais começou a ser conhecido o nome daquela remota localidade situada na selva africana, cujo exotismo era comparável somente com o de Zanzibar. De Cartum partiram as expedições de Giovanni Miani em direção às origens do rio, as de Andrea Debono e Alphonse de Malzac para a caça de marfim e de escravos, as solitárias incursões de Carlo Piaggia pelas tribos primitivas, a grande exploração de Georg Schweinfurth nas regiões da África central. Em Cartum, instalou-se a missão católica que depois será assumida por Daniele Comboni. De Cartum, único centro africano provido de regulares ligações com o Mediterrâneo, eram despachadas as correspondências por boletins das sociedades geográficas de Londres, Paris, Berlin, Viena. Se o Nilo era a chave da África, Cartum era a chave do Nilo. Para compreender sua importância é preciso ler os capítulos iniciais, um meio termo entre história e invenção, do romance de Jules Verne *Cinco semanas em um balão*, que foi publicado em primeira edição em 1863.

As expedições navais com direção ao sul partiam de Cartum geralmente no outono, quando os ventos sopravam no sentido do equador e as condições do rio consentiam a melhor navegabilidade, entrando mais tarde na primavera. Inicialmente eram exclusivamente governamentais, visto que o soberano egípcio administrava em regime de monopólio o comércio do rio. Rapidamente, porém, as pressões dos consulados europeus no Egito fizeram cessar tal monopólio e sancionaram a liberdade de comércio para todos. Os povos que habitavam ao sul de Cartum viviam fora da zona islâmica e não gozavam de qualquer tutela legal. Tornou-se então, rapidamente um fértil reservatório de escravos, cujos mercadores egípcios, ajudados por alguns europeus sem escrúpulos, obtiveram com crescente

desenvoltura, sendo a escravidão por parte dos infiéis uma prática legal nos territórios otomanos. Em poucos anos, a corrida ao marfim e a caça aos escravos arruinaram o equilíbrio do imenso território, que corresponde ao atual sul do Sudão, pon-do as raízes da discórdia com o norte do Sudão que chegou tragicamente até nossos dias³.

A missão de Daniele Comboni⁴

É justamente nesse território, como já foi dito, que foi aberta a primeira missão católica estável e canonicamente reconhecida. Em 1846, a Santa Sé, primeira “potência” europeia a interessar-se concretamente pela África, abriu o Vicariato apostólico da África Central, uma circunscrição eclesiástica com competência virtualmente sobre toda a África interna do sul do Saara até o Equador. Contemporaneamente, a Propaganda Fide dava vida ao Vicariato dos Galas na Etiópia, confiado ao bispo Guglielmo Massaja, no entanto, quatro anos antes foi fundado, na costa atlântica, o Vicariato apostólico das duas Guinéus, destinado aos missionários franceses.

O Vicariato da África Central foi alcançado pelos primeiros missionários em 1848. Atuou na extensão do curso superior do Nilo, em um vasto território, correspondente ao atual Sul do Sudão que vai substancialmente da cidade de Cartum a atual fronteira entre o Sudão e a Uganda. Suspenso em 1863 por causa da impressionante mortalidade que se verificou entre os missionários, foi reaberto em 1872, quando assumiu Daniele Comboni, que morreria em Cartum em 1881. Durante esse período, os missionários tiveram que se transformar também em exploradores e atribuíram uma decisiva contribuição ao

³ Para a reconstrução de tal conflito consultar Panozzo (2000, p. 297).

⁴ Daqui em diante consultar, também para as citações, o meu volume *L’Africa nera fra Cristianesimo e Islam. L’esperienza di Daniele Comboni (1831-1881)*, 2003.

conhecimento e à descrição da região no plano geográfico, cartográfico, lingüístico e etnológico. A importância das suas contribuições foi reconhecida por todos os maiores exploradores, que citaram amplamente os missionários nos diários e registros das suas viagens.

Comboni nasceu numa cidadezinha no Lago di Garda em 1831. Estudou em Verona, cidade ainda austríaca onde era viva uma forte sensibilidade missionária e desceu à África pela primeira vez no biênio de 1857 a 1859, com outros missionários de Verona. Realizou uma arriscada missão no Alto Nílo, correu o risco de morrer de malária e foi enviado de volta à Itália para recuperar a saúde. A África, no entanto, entrou-lhe no sangue e no coração, à qual dedicou os anos sucessivos estabelecendo contatos na Itália e na Europa para tecer um projeto capaz de sustentar humanamente e financeiramente o projeto que estava pensando. O projeto foi elaborado definitivamente em 1864 quando Comboni publicou o Plano para regeneração da África, um texto profético, no qual se inspirou mais tarde também o cardeal francês Charles Lavignerie, bispo da Argélia e fundador do instituto missionário dos Pais Brancos. Anos depois Comboni fundou em Verona um pequeno instituto missionário, primeiro masculino e depois feminino, e contemporaneamente um instituto no Egito, no Cairo, onde os seus missionários tiveram que aperfeiçoar a preparação lingüística e cultural, habituando-se lentamente ao clima africano, que ainda arrasava todos os europeus. Ainda hoje os missionários combonianos são chamados na África pela expressão *Verona fathers*. Nesse mesmo período, lançou também uma revista: a que ainda hoje se publica mensalmente em Verona, “Nigrizia”, e é a única revista italiana inteiramente dedicada à África.

O Vicariato da África central foi fechado pela Santa Sé em 1863. Foi reaberto em 1872 devido às insistências de Comboni e confiado aos seus cuidados. No ano seguinte, Comboni

retornou à África e desde então a sua vida assumiu um ritmo frenético, com viagens contínuas da África à Europa e vice-versa. Viagens que enfraqueceram definitivamente seu físico, ainda que fortíssimo. A viagem, de fato, parte em navio para atravessar o Mediterrâneo, em barco ao longo do Nilo e de camelo através do deserto, não durava mais que dois meses, com temperaturas que no deserto da Núbia (o qual atravessado no dorso de um camelo, levava em média não mais que duas semanas) podiam superar os cinqüenta graus centígrados. Embora num primeiro período a missão tenha se desenvolvido no Alto Nilo, em uma região particularmente insalubre, Comboni preferiu transferi-la então para a região do Kordofan, a oeste de Cartum, seja por melhores condições climáticas seja porque sabia que a população do Kordofan era mais dócil e mais facilmente acessível.

Nos sete anos que lhe restavam de vida, Comboni tornou-se uma das máximas autoridades europeias na África, consultado e estimado por todos os africanistas do continente. Manteve estreitas relações inclusive com o coronel Charlees Gordon, mítica figura dos fundadores do colonialismo britânico, então governador do Sudão a título do governo egípcio. O nosso missionário levou também à África as freiras submetendo-as às mesmas viagens massacrantes a que se submetia e deixando-lhes a responsabilidade de sustentarem-se sozinhas em um ambiente hostil e desconhecido. Foi certamente o precursor daquela que hoje chamamos de cultura do feminismo. Morreu em Cartum, molestado pelo cansaço e pelas doenças em 1881, às vésperas da revolta mahdista que erradicará a missão e grande parte das realizações combonianas. Não se salvaram nem mesmo os seus restos, saqueados do túmulo pelos rebelados e dispersos.

Os missionários de Comboni retornaram ao Sudão em 1898, após a derrota dos mahdisti pelos ingleses (havia tam-

bém Churchill no contingente britânico que reconquistou Cartum). Desde então, expandiram-se do Sudão a outros países africanos. Depois da segunda guerra mundial, instalaram-se também na América, inclusive no Brasil, enquanto Comboni foi proclamado primeiro beato, em 1996, e depois santo, em 2003. Hoje é um dos mais ativos institutos missionários católicos. A matriz é em Verona, enquanto a filial é em Roma.

O método de Comboni

A pressa quase inacreditável que mostrou sempre de iniciar a sua obra, uma pressa que o impulsionou a começar ainda que estivesse bem consciente de todos os limites e as improvisações da organização da qual disponibilizava, estava relacionada ao fato que, vivendo no Egito e no Sudão – os únicos pontos de observação na África realmente abertos aos europeus –, colhera perfeitamente a força da avançada islâmica em direção ao sul e a disponibilidade da África negra a deixar-se capturar. Em resumo, na visão missionária de Comboni, não havia somente o zelo romântico de um sacerdote da Restauração pela difusão da salvação de Cristo, mas havia também a lúdica, concreta intuição – e é o aspecto talvez mais interessante do seu projeto – do choque que nascia entre civilização e religião cujo futuro, seja mais distante que imediato, teria fornecido amplos motivos para realmente partir do Sudão. Sem dúvida não se pode tê-lo como um precursor do atual diálogo interreligioso, pelo contrário, e de fato o oposto, mas a sua visão da relação entre cristianismo e islamismo, absolutamente espontânea, expressa sem preocupações ou filtros, não é menos digna de consideração.

O método que seguia tendia a impor a missão como centro de civilização, para depois passar, somente em um segundo momento, à evangelização. Primeiro era necessá-

rio ser aceito, conquistar a confiança dos nativos, dar à população a sensação da utilidade real e não fictícia do missionário. Em toda essa fase era fundamental tanto a credibilidade das pessoas, o comportamento reto delas, quanto a residência constante no lugar da operação. A diversidade entre missionários e exploradores é visível. A respeito dos exploradores, escreve, “que chegam abatidos dos esforços de desastrosas viagens, às vezes repletos de medo, sempre sem conhecer nem pessoas nem línguas” e procuram “de todas as formas retornar à Europa”, o “missionário e a freira sofrem sem se queixar e estão firmes em seus postos”, devendo assistir com frequência o próprio explorador, dando-lhe “ajuda e consolação”⁵. Por isso a influência dos exploradores é incomparavelmente inferior a dos religiosos.

Alcançado o primeiro objetivo, isto é, a confiança das pessoas, e os tempos variavam enormemente de acordo com os interlocutores, passava-se ao segundo momento, o do início da tarefa de civilização. De que forma? Através das escolas e dos hospitais. Difundindo a instrução, isto é, fornecendo as primeiras competências; curando as doenças, ensinando as regras básicas de higiene. As várias estações missionárias fundaram-se todas sobre este modelo, com resultados que em lugares como o Sudão foram imediatamente visíveis. O arsenal do governo de Cartum, que construía as embarcações para a navegação no rio, pegou grande parte dos seus operários, aproximadamente duzentos, da escola da missão.

O terceiro momento era constituído da tentativa de introduzir o modelo familiar católico, possivelmente favorecendo matrimônios entre negros, ambos educados pela missão. Estes chegavam ali de várias formas: eram jovens aban-

⁵ Comboni, *Scritti*, cit., 5022, Comboni al card. Franchi, Cairo, 15 gennaio 1878.

donados que eram recolhidos e hospedados, ou até mesmo, e este último representava a demanda mais prolífera, tratava-se de escravos que os missionários ou compravam (em Cartum havia um mercado regular de escravos negros), ou liberavam do seu estado, ou os acolhiam valendo-se do direito de refúgio que era reconhecido à missão. Através deste caminho, a missão havia recolhido uma frota de milhares de jovens, que mantinha, alojava, alimentava, vestia, instruía e depois restituía à comunidade local sob a forma de artesãos, operários, lavradores. Os demais, naturalmente, permaneciam ligados à missão, entre estes jovens surgiam relações afetivas e poderia haver matrimônios.

Desse modo, formou-se ao redor das missões de Cartum, El Obeid, em Kordofan, e Berber, ao norte de Cartum, no Nilo, uma primeira comunidade católica, de qualquer modo europeizada e civilizada, cujo poder de ação se alargava graças aos seus próprios adeptos, através de um surto de irradiação. O testemunho mais significativo é o de Licurgo Santoni, um dos muitos italianos que viveram e trabalharam para o progresso do Egito, onde foi diretor do serviço postal, e que visitou a missão de Comboni no Sudão, sobre a qual forneceu confiáveis avaliações diretas:

[...] quando a missão podia dispor de meios resgatava os pequenos negros, que educava amorosamente e, alcançada a idade devida, uniam-lhes em matrimônio formando famílias que se estabilizavam no país exercitando as atividades que haviam aprendido. Nas manhãs de domingo se via estes negros, marido e mulher, vestidos e limpos à europeus, dirigirem-se à missão para assistir a missa com devoção, orgulhosos de encontrarem-se em condição de liberdade, enquanto viam ao redor tantos conterrâneos escravos, seminus e imundos. (SANTONI, 1905, p. 370).

A missão, no entanto, era como uma ilha perdida no mar mulçumano, protegida pelas autoridades, pelos serviços que assegurava, mas sempre considerada uma entidade

estranha, vista com desconfiança, controlada para que não excedesse os limites que lhes eram impostos e a obrigavam a permanecer completamente separada do mundo maometano. Por isso, o risco da reabsorção da fragilíssima comunidade cristã pelo ambiente circundante era elevadíssimo. Foi para contornar esse perigo que Comboni pensou em tentar o experimento de um vilarejo inteiramente cristão, geograficamente separado do contexto sudanês, onde pôde fortalecer e fazer crescer a semente religiosa que com tanto esforço estava plantando.

O modelo das Reduções do Paraguai

O modelo em que se inspirou foi o das Reduções fundadas pelos jesuítas na América Latina entre o Seiscentos e o Setecentos. Um filme de grande sucesso, *Mission*, tornou popular e também próximo ao grande público essa genial tentativa de associar civilização e cristandade num ambiente todo primitivo. As Reduções eram vilarejos rigidamente distintos do ambiente colonial espanhol, onde os jesuítas, com os seus melhores homens e muitos dos seus recursos, induziam os índios guaranis a viver, transformando-os (ou reduzindo-os, daí o nome) de nômades em sedentários, de “selvagens” em “civis”, de “pagaños” a “cristãos”. Na fase de máxima expansão, o sistema, que durou um século e meio, concentrou pouco mais de trinta assentamentos, cada um com alguns milhares de indígenas orientados por dois ou três padres. O experimento foi além de qualquer previsão e desmoronou no fim do Setecentos, quando a Companhia de Jesus, derrubada pela crise que provocou sua temporária supressão, não conseguindo mais sustentá-lo, até mesmo teve que abandonar a América Latina.

A metodologia das Reduções está muito distante da sensibilidade missionária atual, e hoje encontra mais difamadores

que defensores. No projeto que as inspirava, aquele de cancelar o sistema de vida e de pensamento local, para substituí-lo, através de um lento processo pedagógico, com os valores da cristandade europeia importados pelos jesuítas, há bem pouco em comum com a ideia da falta de cultura que guia atualmente a expansão cristã no mundo. Mas elas ficam, portanto, independentemente das orientações sucessivas e dos caprichos das atualizações, que são sempre um péssimo critério pelo qual se volta ao passado, uma das expressões, mais geniais da inteligência europeia na sua fase de expansão para outros continentes. Quem vê as ruínas desses vilarejos, na região que ainda hoje se chama Misiones, fronteira entre Argentina e Paraguai, ou nas adjacências das Missões, no Brasil, não distantes das célebres cascatas de Foz do Iguaçu, fica impressionado pela grandiosidade do desenho que os jesuítas criaram e que ainda testemunham as imponentes ruínas em San Ignacio Mini, na Argentina, em Trinidad, no Paraguai, em São Miguel Arcanjo, no Brasil. Poucos itinerários na América Latina possuem o mesmo fascínio da redescoberta deste “sacro experimento” missionário, que havia impressionado toda a melhor cultura setecentista, de Voltaire a Montesquieu.

No tempo da formação de Comboni, em Verona, as Reduções já eram muito populares, representavam o modelo histórico, concreto, ao qual o renascimento missionário oitocentista pensava poder se fixar em qualquer lugar, repetindo desde as montanhas rochosas da África, aquilo que haviam feito os jesuítas nas florestas americanas. Este modelo estava bem presente na memória e na literatura do tempo, frequentemente mencionado nas cartas dos missionários que precederam Comboni, convencidos de poder realizar no Sudão uma experiência análoga. Igualmente convencido disso estava também Comboni, que havia estudado todos os detalhes da organização dos vilarejos dos guaranis lendo um opúsculo de L. Muratoti, mui-

to difundido e continuamente publicado ainda em Veneto, voltado justamente a descrever o “cristianismo feliz” construído pelos padres jesuítas no Paraguai. De reedição em reedição, desde a primeira edição de 1743, este livro é encontrado nas prateleiras das livrarias até hoje (MURATORI, 1985).

Tendo em mente este exemplo, Comboni então adquiriu uma vasta quantidade de terra, não distante de El Obeid, aproximadamente um dia de marcha, em lugar facilmente acessível, o único bem abastecido de água de toda a redondeza. O objetivo era, conforme as intenções de Comboni:

[...] reunir ali as famílias dos negros convertidos pelos assentamentos de El Obeid, onde havia as principais missões de Kordofan. Fiz as experiências em todos os assentamentos da África Central e no Egito, que os negros, convertidos a força do suor dos missionários e das freiras, não perseveraram na fé se estão aos serviços das famílias muçumanas [...]. A cada família destinamos um pedaço de terra para cultivar, distribuímos boa quantidade de trigo para semearem, e assim podem viver distante da peste e da corrupção muçulmana, sob os cuidados da missão católica e com o fruto dos seus suores e com o recurso das artes e das profissões que aprenderam na missão. Estas famílias católicas formarão pouco a pouco um vilarejo católico, que com o passar dos anos se tornará uma cidade toda católica.⁶

Em síntese, a lógica da operação era a seguinte. As missões de Cartum e de El Obeid, as mais equipadas e abastecidas de pessoal, atraíam para si jovens africanos. Educavam, mantinham, instruíam-nos e lentamente os conduziam ao batismo cristão (que jamais vinha concedido tão facilmente). Em muitos casos, estes jovens se casavam. Neste ponto, para preservar e consolidar o trabalho feito, projetou-se um vilarejo inteiramente cristão, a “Redução” africana, separada do ambiente muçulmano como as Reduções jesuíticas eram também as do

⁶ Comboni, *Scritti*, cit., 4527-4529 (ulteriori informazioni ai nn. 4499, 4934, 6674). Relazione all’Opera della Santa Infanzia di Parigi, 3 maggio 1877.

espanhol. A iniciativa progrediu entre notáveis dificuldades devido à impossibilidade de garantir a presença permanente de um missionário, razão pela qual os sujeitos do experimento, não todos felizes, parece, de ter que deixar a cidade para retornar para o campo, não puderam ser orientados com a devida atenção. Com a incontestável clarividência, Comboni havia destinado a Malbes, nome do lugar no qual foi erguido o vilarejo, um sacerdote negro, um dos “moretti” que havia resgatado da escravidão a Aden.

Da “Redução” de Malbes hoje permanece muito menos do que resta dos vilarejos que a inspiraram no Sul da América: somente um apagado retângulo no terreno, provavelmente a marca das fundações da edificação em que ficava a capela. Ao lado sobrevive ainda a gigantesca árvore de baobab, à sombra da qual repousou também Comboni. A natureza africana, neste caso, demonstrou-se muito mais resistente que as ações do homem. Firmamo-nos sobre essa tentativa porque ela reassume eficientemente o espírito da obra comboniana na África, os méritos e os limites que a caracterizaram. Ele procedeu com afinco, estudando bem os próprios gestos, avaliando sempre os fins e os meios, individuando instrumentos adequados para penetrar com a sua proposta num ambiente desconhecido, isolado, substancialmente hostil, buscando exemplo na metodologia seguida pelos jesuítas no Paraguai. Queria ter fundado um vilarejo semelhante em meio ao Nuba, na zona selvagem, mas não o fez porque havia poucos homens à disposição para mantê-lo sob controle com a necessária continuidade. Se considerarmos os tempos longos e imprevisíveis da África, o fato de os jesuítas empregarem muitas décadas somente para iniciar os seus experimentos, inicialmente falido e retomado mais tarde, a riqueza dos meios e dos homens que havia à disposição, as poderosas coberturas políticas de que gozaram, se considerarmos tudo isso, Comboni mostrou uma inegável eficiência,

conseguindo realizar o próprio projeto em menos de dez anos, com poucos homens, poucas condições e frágeis garantias políticas.

E, no entanto, sem se deixar firmar nem mesmo no caso da fácil tentação do juízo, é difícil não exprimir perplexidade. Este vilarejo separado, querendo respeitar os ambientes usava igualmente de violência, inteiramente guiado pela missão, onde entravam famílias mais ou menos fabricadas, este ambiente protegido que operava sem querer uma sutil ação de desafricanização, assemelha-se um pouco demais a uma reserva indiana para ser inteiramente aceitável. Ao redor de Malbes pulsava em cada direção, por milhares e milhares de quilômetros, a verdadeira África, genuína, mulçumana ou pagã que fosse, ainda por descobrir e por explorar. Comboni sabia muito bem disso, e mesmo para salvar a plantinha que estava enxertando, transformou-a em uma minúscula ilhazinha. Mas o seu caráter de ilha artificial a remetia a todas as agressões do mar, com uma altíssima probabilidade, para não dizer certeza, de ser submersa. O que na verdade começa pontualmente com a revolta mahadista.

Malbes representou de qualquer forma uma ponta de diamante, geograficamente visível, do método missionário que Comboni perseguiu em todas as realizações. Teria sido possível para ele seguir um método diferente? Mais respeitoso às infinitas peculiaridades africanas, capaz de introduzir a presença católica de forma tal a evitar torná-la estrangeira, claramente europeia, visível e reconhecível na sua estranheza? É uma pergunta para a qual quem escreve prefere não tentar dar uma resposta. Um estudo comparado da metodologia que vem seguida pelos grandes missionários, os quais contemporaneamente ou depois de Comboni, entraram na África por meio de outras vias, forneceria os indispensáveis elementos de avaliação e de confronto. Parece-nos,

porém que a pergunta está colocada, se não outro historiar a figura de Daniele Comboni, subtraindo-a à fácil tentação de uma apologia privada de bases críticas.

A metodologia missionária de Comboni

Mas como avaliava Comboni sua própria obra? Pelo recolhimento das cartas, particularmente pelas relações da Propaganda Fide ou às sociedades missionárias que o ajudavam financeiramente, é possível escavar intenções, juízos e linhas estratégicas que precisam o seu plano missionário.

A sua metodologia nasce no campo estudando os africanos, penetrando com ardor nos seus mundos. Percebeu com o tempo que os seus desinteresses ao trabalho não eram privados de razão.

Habitados a viverem ao ar livre, ou mesmo em cabanas de terra ou de palha não sentiam necessidade de aprender a arte do pedreiro. Satis em não verem nas suas cabanas, além do recipiente que cozinham o trigo inteiro, outros móveis ou utensílios que um grande vaso de terra para semear o trigo, e um outro onde conservar a água, não sentem a necessidade do ferreiro o do marceneiro. Estes povos, na total e extrema miséria, são mais os ricos do mundo, porque, nada possuindo, de nada, então, necessitam; portanto, sob este ponto de vista, são naturalmente felizes. Mas não sentindo a necessidade das artes, acham inúteis em parte a gratuita escola das mesmas, com a qual poderia o missionário afeiçoá-los [...]. Porém, no missionário, o exercício e a escola das artes, se não para ter o amor da população, serve ao menos para obter o respeito dela. No entanto para se fazer cativar desse amor não faltam outros meios, o exercício zeloso e gratuito do remédio, os diálogos, os presentes, as suaves maneiras e as instruções.⁷

Aprendeu que os africanos não estavam cheios de necessidades e expectativas que não lhes pertenciam, estranhas à sua

⁷ Comboni, Scritti, cit., 4137-4138. Comboni al card. Franchi, Roma, 15 aprile 1876.

natureza e ao ambiente em que viviam. As crianças deveriam ser criadas sem mudar “em nada as suas maneiras de viver”, regulamentando-lhes a educação com base “no estado a que pertencem”. A experiência lhe havia ensinado o quanto estava errada a ideia de trazer os africanos à Europa.

Os negros e as negras educadas no Cairo e na Europa, que conduzi na África Central, mesmo se educados nos mosteiros mais perfeitos e observantes, aqui há mais exigência e pretensão que os missionários e as freiras europeias. Por isso não recebo mais há muito tempo os negros e as negras educados na Europa ou nos conventos do Oriente⁸, mas nós os educamos aqui nas suas condições humildes, sem fazê-los conhecer a poluição da civilização da população europeia e já obtivemos alguns resultados consoladores.⁹

A respeito das ilusões pelas quais partiu quando pensava na África abstratamente, vivendo em Verona, a reviravolta de posições não poderia ser maior. Se em Verona havia estudado para missionário, a sua universidade foi a África. E a África o mudou como mudou todos aqueles que a conheceram não superficialmente. Aprendeu que o selvagem não é um recipiente para preencher, mas um ser humano para respeitar, que a cultura é a alma profunda de cada povo, e não um monopólio da Europa, que é independente de saber escrever ou de ser analfabeto, de andar nu ou vestido, de ser cristão ou pagão, que tudo era enormemente mais complexo e difícil do que aparecesse nos esquemas teológicos dos seminários europeus. Lendo algumas de suas páginas – geralmente lúcidas, claras, precisas, apesar das condições em que vivia e escrevia – se tem a impres-

⁸ Inicialmente a missão no Sudão se iludiu em poder transferir os negros à Europa para educá-los em escolas europeias e fazê-los mais tarde evangelizadores e professores dos africanos, depois de enviados novamente para a África. O método deu péssimos resultados e foi abandonado por Comboni, que apostou na educação do Africano na África, no seu ambiente, na sua cultura, entre sua gente.

⁹ Comboni, *Scritti*, cit. 5696-5699. Comboni a De Girardin, Khartoum, 3 marzo 1879.

são que a experiência africana o tenha transformado. Ele não conheceu a África de hoje, mas aquela anterior à repartição colonial. Um continente virgem, sem contaminação, ainda inteiramente ele mesmo. Aproximou homens e mulheres que jamais haviam se visto. É um dos pouquíssimos europeus que conheceram não superficialmente este mundo remoto, que hoje não existe mais, e que ali deixaram memória. Diferentemente de outros, também missionários, esta África que Comboni amou e apreciou não somente pela sua infinita miséria que pedia socorro, mas também por si mesma, pelos valores que escondia, pela humanidade que desvendava a quem fosse capaz de ir além da aparência.

Aqui na África, escreve, “dos fervores da Europa não se faz cálculos relevantes. Para contar sobre um missionário, e dizer que se pode dispor dele na África Central ou equatorial, basta que passe no mínimo dois anos no campo de batalha. Se combate firme por dois anos, então pode-se contar”¹⁰. Em dois anos, pôde ver os companheiros que caíram todos doentes, dos quais alguns morreram; obrigado a dormir no chão, a comer aquilo que tivesse, teve de se acostumar a fazer tudo sozinho, transformar-se em marceneiro, pedreiro, caçador, açougueiro, médico, sem esquecer de ser padre; enfrentar animais ferozes; vencer o nojo; orientar-se no deserto e na floresta; aproximar gente que parece repugnante, começar a aprender a sua língua escutando os sons, repetindo, decifrando, procurando distingui-los; habituar-se, sobretudo, a conviver com a solidão, com o silêncio, sem cair nem em depressão nem em exaltação. Somente depois de dois anos desta escola, pode-se graduar o missionário.

Mas na sua relação com as culturas africanas, Comboni jamais chegou à tentação a fáceis irenismos. Ele não se mostra

¹⁰ Comboni, *Scritti*, cit., 6751. Comboni al card. Simeoni, El Obeid, 20 maggio 1881.

nem um revolucionário nem um europeu arrependido. Com respeito ao primitivo, teve uma relação consciente, madura, de fato alheia a nostalgias regressivas e a mitologias decadentes. A África o fascinou sem abatê-lo. Não esqueceu jamais de ser um europeu, jamais foi surpreendido pela dúvida se deveria converter ou converter-se. Anos e anos de experiência cansativa deixaram-lhe um invejável equilíbrio interior. No fim da sua vida conseguiu olhar para a África com uma consciência maior do que quando jovem, mas com a mesma inteligência, com o mesmo destaque crítico, sem ceder a compromissos intelectuais, sem hesitações morais, sem tormentos de consciência. Somente advertia que era preciso ter humildade: calar, olhar, escutar, aprender, sofrer. “Os exploradores passam por estes lugares como meteoros e depois vão embora para suas casas. Mas uma missão é mais difícil; é preciso caminhar com cuidado, escrever pouco, e só falar depois de muito tempo, longa experiência, e falar pouco sobre a realidade até que a coisa fique segura.”¹¹

Não perdeu jamais o respeito e a veneração pela Igreja e suas instituições romanas, mas observando-as do fundo da África, viu os seus limites e as suas angústias: a lentidão; as sutilezas diplomáticas; as subordinações políticas; a ignorância sobre lugares e problemas. A obediência jamais lhe impediu de falar claro. A Pio IX, que saiu com uma piada não precisamente feliz sobre os negros (os definiu brevemente “ladrões mentirosos e ingratos”), respondeu respeitosamente em verso: “Santo Padre, somos todos homens. Não é só o negro que tem defeitos, o branco seria ingrato, ladrão, mentiroso e perverso, talvez mais que o negro se pudesse se ver na triste condição de escravo como este último”¹².

¹¹ Comboni, *Scritti*, cit., 6495. Comboni al card. Simeoni, Khartoum, 15 febbraio 1881.

¹² Comboni, *Scritti*, cit., 1536-1537. Relazione alla Società di Colonia, Cairo, 27 dicembre 1867.

Para estas razões, Daniele Comboni vem sendo hoje considerado um dos maiores missionários de toda a história do catolicismo, uma das figuras mais geniais entre os europeus que se lançou na África oitocentista. Um personagem que merece atenção e estudo também na América Latina (SANTOS, 2002; 2013).

Referências

AGSTNER, R. *Das K. K. Konsulat für Central-Afrika in Khartoum. 1850-1885. The Austrian consulate for Central Africa in Khartoum. 1850-1885*, Schriften des Österreichischen Kulturinstitutes Kairo, Band 5, Kairo, 1993.

BALBONI, L. A. *Gl'Italiani Nella Civiltà Egiziana del Secolo XIX Storia-Biografie-Monografie*, 1906. Reprint: London, Forgotten Books, 2013.

CHIOCCHETTA, Pietro. *Carte per l'evangelizzazione dell'Africa*, collana "Studi comboniani". Bologna: Emi, 1978.

CONA, Rino. *Nicola Mazza un prete per la Chiesa e la società*. Verona: Casa editrice Mazziana, 2006.

HILL, Richard L. *A biographical dictionary of the Anglo-Egyptian Sudan*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

MIGLIORINI, E. La figura e l'opera di Giovanni Miani nel centenario della morte. *Bollettino della Società geografica italiana*, 10-12/1972, n. 16, p. 600.

MURATORI, Ludovico A. *Il cristianesimo felice nelle missioni dei Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay*. Palermo: Sellerio, 1985.

PANOZZO, I. *Il dramma del Sudan specchio dell'Africa*. Bologna: EMI, 2000.

ROLLET, A. Brun. *Le Nil Blanc et le Soudan. Etudes sur l'Afrique centrale. Moeurs et coutumes des sauvages*. Paris: 1855.

ROMANATO, Gianpaolo. *L'Africa nera fra Cristianesimo e Islam. L'esperienza di Daniele Comboni (1831-1881)*. Milano: Corbaccio, 2003.

ROMANATO, Gianpaolo (Org.). *Giovanni Miani e il contributo veneto alla conoscenza dell'Africa. Esploratori, missionari, imprenditori, scienziati*,

avventurieri e giornalisti, Atos do Congresso Internacional promovido em Rovigo pela Associação Minelliana, de 14 a 16 novembro de 2003. Rovigo: Minelliana, 2005.

ROMANATO, Gianpaolo. *Da Knoblecher a Comboni. Il contributo missionario all'esplorazione del bacino del Nilo*, in *Daniele Comboni fra Africa e Europa*. Saggi storici, a cura di F. De Giorgi, Atti del Convegno promosso dall'Università Cattolica e dai Missionari comboniani, Brescia, 28-29 novembre 1996. Bologna: EMI, 1998.

SAMMARCO, Angelo. *Alessandro Ricci e il suo giornale dei viaggi. Documenti inediti o rari*. Cairo: 1930.

SANTONI, Licurgo. *Alto Egitto e Nubia. 1863-1898*. Roma: 1905.

SANTOS, Patricia Teixeira. *Dom Comboni. Profeta da África e Santo no Brasil. Catolicismo e Islamismo no Sudão do século XIX. Milagres no Brasil e no mundo no século XX*, MAUAD, Rio de Janeiro, 2002;

SANTOS, Patricia Teixeira. *Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.

ZAGHI, Carlo. *La via del Nilo*. Napoli: Cymba, 1971.

L'Africa nera fra Cristianesimo e Islam. La missione cattolica in Sudan e Daniele Comboni

Gianpaolo Romanato

Premessa

La relazione che segue descriverà un caso specifico di relazione fra religiosità e colonialismo: il caso del Sudan egiziano e dell'inizio della missione cattolica ad opera di Daniele Comboni (che è stato canonizzato nel 2003 dalla Chiesa di Roma) nel XIX secolo.

Introduzione

Fino alla metà del XIX secolo l'Africa era ancora un continente quasi totalmente sconosciuto. Dal deserto del Sahara fino alla zona del Capo non se ne sapeva praticamente nulla. La geografia, la storia, le popolazioni che la abitavano, le lingue che vi erano parlate, le forme sociali ed economiche, il corso dei fiumi, l'orientamento e l'altezza delle montagne, la presenza o meno di laghi continuavano ad essere avvolti dal buio. Sulle carte geografiche questo smisurato buco nero era spesso indicato con l'espressione *terrae incognitae*.

L'ignoranza dell'Africa da parte dell'Europa ha molte giustificazioni: i difficili approdi marittimi, il clima caldo e irrespirabile, le malattie che la rendevano invivibile per gli europei, la vegetazione impenetrabile, la difficile navigabilità

dei fiumi, la barriera desertica e il monopolio esercitato dagli arabi sulle vie commerciali. C'è stata poi la pagina vergognosa della tratta degli schiavi, che per secoli ha fatto apparire l'Africa un semplice serbatoio di manodopera, per il cui approvvigionamento bastavano le basi costiere, senza necessità di spingersi all'interno. Rimane però ugualmente motivo di stupore il fatto che questo continente immenso, così vicino all'Europa, sia rimasto tanto a lungo al di fuori della sua attenzione.

La nozione dell'Africa comincia a cambiare tra la fine del '700 e l'inizio dell'800, dopo la nascita dell'African Association, nel 1788 a Londra. Le stupefacenti trasformazioni che caratterizzarono il periodo storico coincidente con l'avvio dell'industrializzazione e la rivoluzione in Francia cambiarono la percezione dello spazio extraeuropeo. La campagna d'Egitto di Napoleone (1798-1799), che diede origine al progetto del taglio dell'Istmo di Suez, proiettò per la prima volta, concretamente, l'attenzione delle grandi potenze sulla costa nordafricana e sul Mar Rosso. Ebbe origine allora quel processo di allargamento dei mercati e di integrazione dei continenti nel quale dobbiamo vedere le lontane origini di quella che oggi chiamiamo globalizzazione.

Da quel momento l'ignoranza che circondava i territori africani cominciò ad essere percepita come una lacuna. Iniziarono allora i viaggi esplorativi che un po' alla volta, lentamente e al prezzo di molte vite umane – pochi esploratori tornarono vivi dall'Africa – svelarono i mille misteri del *dark continent*, dove il *dark* si riferiva sia al colore della pelle degli africani sia al buio che circondava le terre da essi abitate. L'esplorazione dell'Africa occuperà un secolo intero, e anche di più. Solo alla fine dell'800 infatti si potrà disporre di carte geografiche attendibili e sicure, fondate su dati verificati e non su interpretazioni fantasiose o su approssimative induzioni.

Le esplorazioni africane saranno una delle grandi epopee ottocentesche, inesauribile alimento della fantasia di un secolo che credeva fermamente nell'ardimento dell'uomo, nel suo diritto a conquistare e a sottomettere la natura, senza i dubbi, le angosce, i rimorsi di cui sarà intriso il secolo successivo, fino alla nostra generazione. Il "fardello dell'uomo bianco" alimentava un sentimento complesso, in cui il confine fra il diritto e il dovere all'espansione era molto labile: il dovere della civilizzazione giustificava il diritto alla conquista. Frutto di quella sicurezza saranno sia la stagione dell'imperialismo e del colonialismo, che in pochi decenni porteranno due continenti – l'Africa e l'Asia – nell'orbita politica europea, sia l'imponente letteratura di viaggio che riempirà le librerie e la fantasia di almeno tre generazioni: i diari e le memorie di esploratori come Samuel Baker, Georg Schweinfurth, David Livingstone, Henry M. Stanley; i romanzi popolari di Jules Verne e Emilio Salgari; la grande narrativa di Joseph R. Kipling e Joseph Conrad.

La via del Nilo

Per una trentina d'anni, dal 1840 al 1870, al centro della questione africana ci fu il Nilo, di cui nessuno, tranne una spedizione militare mandata dai Romani al tempo dell'imperatore Nerone, aveva risalito il corso a sud delle cateratte. Era il "porro unum di tutti i misteri africani", come scrive Carlo Zaghi nel ricco e documentato volume che ha dedicato a questo tema (ZAGHI, 1971, p. 437). A determinarne l'importanza furono molti fattori. Prima di tutto la crescente rilevanza internazionale dell'Egitto durante il regno di Mohammed Ali (1805-1849), il fondatore della dinastia che ha regnato nel paese fino al 1952, cioè fino al colpo di stato che spodestò il re Faruk e aprì la strada al periodo di Nasser. L'Egitto dipende totalmente dalle acque del fiume, per cui l'attenzione

con cui le grandi potenze cominciarono a guardare al paese delle Piramidi, a partire dalla spedizione napoleonica, come ho già ricordato, divenne automaticamente attenzione al Nilo, alla sua origine ancora misteriosa, alla fonte da cui provenivano le acque che compivano il miracolo di fertilizzare anche il deserto.

Poi si aggiunse il mercato dell'avorio. L'Europa borghese e mercantile, le nuove classi sociali toccate da una crescente ricchezza richiedevano quantità sempre maggiori di avorio, o per farne oggetti di arredamento o per il gioco del biliardo, il tipico passatempo della società ottocentesca. La valle del Nilo era ricchissima di elefanti e attraverso i porti egiziani aumentò rapidamente l'importazione in Europa delle zanne, con profitti altissimi per i mercanti, dato che gli indigeni non vi attribuivano nessun valore, lasciandole spesso inutilizzate accanto alle carcasse degli animali uccisi.

Ma furono soprattutto i progetti di apertura del canale di Suez che accrebbero l'importanza politica e strategica dell'Egitto e dell'odierno Sudan, fino al corno d'Africa, cioè del territorio percorso dal Nilo nel suo labirintico cammino dall'equatore alla foce. Da quando l'ipotesi di mettere in collegamento il Mediterraneo con il Mar Rosso cessò di essere una vaga utopia e divenne una possibilità concreta e fattibile, tutte le grandi potenze guardarono a questa parte della terra, remota e ininfluyente, con un interesse fino ad allora sconosciuto. Persino l'Austria asburgica, che pure non cullerà mai velleità coloniali, aprì un viceconsolato a Khartoum e incaricò nel 1857 l'arciduca Massimiliano di compiere una ricognizione in incognito sulla sponda egiziana del Mar Rosso, allo scopo di verificare l'opportunità o meno di avviare un insediamento austriaco (AGSTNER, 1993). Fu la perdita del Lombardo-Veneto che fece venir meno questi interessi, ma fino a tutti gli anni Cinquanta dell'Ottocento Vienna vide nell'apertura del

canale un'insperata possibilità di rilancio della portualità di Venezia e Trieste. Non a caso il progetto esecutivo dell'opera fu realizzato da un tecnico austriaco, nato nel Trentino, uno dei più insigni ingegneri civili del XIX secolo: Luigi Negrelli.

La trasformazione dei traffici mercantili che si prevedeva sarebbe derivata dal taglio di Suez rivoluzionò insomma la percezione geopolitica dell'oriente africano. Cominciarono allora a concretizzarsi gli interessi della Francia sulla Tunisia e sull'Egitto, che la porteranno in rotta di collisione con la Gran Bretagna e daranno luogo, molti anni dopo, alla spedizione del capitano J. B. Marchand attraverso l'Africa in direzione del Nilo. L'ufficiale francese partì dal bacino del Congo e si diresse verso il Nilo per creare un asse francese da est a ovest attraverso il continente, cioè da Dakar a Gibuti, al fine di rompere il disegno britannico di un asse verticale da nord a sud, dal Cairo al Capo.

Dal canto suo l'Inghilterra, sempre più convinta che solo il controllo della sponda orientale dell'Africa avrebbe messo al sicuro il possedimento indiano da rischi e sorprese, rafforzò in quei territori la sua presenza politica e navale. Dall'occupazione di Aden, avvenuta nel 1839, e poi di Cipro, nel 1878, fino alla spedizione del 1882, che trasformò l'Egitto in un protettorato della Corona inglese, gli interessi britannici in quest'area non fecero che aumentare, fino a diventare un'irrinunciabile priorità politica e strategica¹. La rivalità fra le due potenze si risolse nel 1898, quando avvenne il cosiddetto incidente di Fashoda, la località dell'Alto Nilo dove gli inglesi bloccarono l'avanzata del cap. Marchand, costrinsero i francesi a ritirarsi e affermarono definitivamente la loro egemonia sull'Africa orientale.

¹ Nel diario di un mercante savoiardo che operò in Sudan, forse il primo europeo a lavorare stabilmente a sud delle piramidi, si affermava che gli interessi inglesi lungo la valle del Nilo erano fitti come la sabbia del deserto (A. Brun Rollet, *Le Nil Blanc et le Soudan. Etudes sur l'Afrique centrale. Moeurs et coutumes des sauvages*, Paris, 1855, p. 316).

L'incrocio degli interessi coloniali britannici e francesi fece emergere un po' alla volta anche quelli italiani, concretizzatisi, come sappiamo, prima con l'occupazione di quella che da allora si chiamerà Eritrea (1896) e poi con l'annessione del territorio che è diventato l'attuale Libia (1912). I progressivi insediamenti europei nel Nord Africa – il primo fu quello della Francia in Algeria (1830) – innescarono e affrettarono anche la disgregazione dell'Impero Ottomano, un processo storico nel quale dobbiamo vedere, per le conseguenze che ebbe nell'area balcanica, la scaturigine della Prima guerra mondiale.

La ricerca delle sorgenti del Nilo fu dunque ben più di un semplice fatto esplorativo, per quanto importante e ricco di fascino. Fu un problema politico di grande rilevanza, nel quale la Gran Bretagna fece pesare tutta la sua forza. Giovanni Miani², il più noto e il più audace degli esploratori italiani dell'Africa, che nel 1860 fallì per un'inezia la scoperta delle sorgenti del Nilo, il sogno della sua vita, lasciando inciso il suo nome sul tronco di un albero, nell'attuale Uganda, che si è conservato fino ad oggi (se non è stato distrutto dagli ultimi eventi bellici ugandesi) come uno dei siti storici del continente – il *Miani's tree* – racconta esplicitamente di intralci che ostacolarono il suo tentativo di raggiungere l'origine del fiume. “Non hai ancora compreso – gli avrebbe detto un amico arabo – che se prima non discendono dall'Equatore Speke e Grant, né tu né chi sia potrà avanzare? L'Inghilterra vuole che sia un inglese che faccia la scoperta e tutto sacrificherà, ogni mezzo porrà in opera, anco l'estremo”³.

² Sul quale rinvio al volume *Giovanni Miani e il contributo veneto alla conoscenza dell'Africa. Esploratori, missionari, imprenditori, scienziati, avventurieri e giornalisti* a cura di G. Romanato, Atti del Convegno internazionale promosso a Rovigo dall'Associazione Minelliana, 14-16 novembre 2003, Minelliana, Rovigo, 2005, p. 352.

³ Citato in E. Migliorini, *La figura e l'opera di Giovanni Miani nel centenario della morte*, “Bollettino della Società geografica italiana”, 10-12/1972, p. 600 nota 16.

Per una quarantina di anni, dalla spedizione di Speke e Grant, che nel 1862 raggiunsero finalmente il punto di inizio del fiume, fino alla fine del secolo, la Gran Bretagna dispiegò un tenace e lucido disegno politico volto a garantirsi il controllo dell'intero corso del Nilo, pensato in funzione del suo futuro collegamento con la costa dell'Oceano Indiano. In tale disegno rientreranno sia l'operato di Charles Gordon volto a sottomettere il territorio dell'Alto Nilo, allora chiamato Equatoria, sia l'occupazione italiana di Massaua del 1885, da cui prese inizio il colonialismo del nostro paese. L'Inghilterra preferiva che sulla costa del Mar Rosso si insediassero una media potenza come l'Italia, con la quale c'erano rapporti amichevoli, piuttosto che una grande potenza europea come la Francia, i cui interessi per tutto l'800 erano stati in conflitto con quelli britannici.

E' in questo quadro complessivo che l'Egitto e il sottostante territorio sudanese – allora nulla più che un agglomerato di sconosciute popolazioni semiselvage – entrano progressivamente nella storia mondiale.

Il Sudan

Il corso del Nilo era stato annesso all'Egitto di Mohammed Ali nel 1821-22 fino a Khartoum, località fondata allora dagli egiziani. Ma l'Alto Nilo, a sud di Khartoum, rimase una inesplorata terra di nessuno fino al 1839-41, quando tre successive spedizioni governative accertarono che il fiume era navigabile e ricchissimo di avorio fino all'attuale confine fra Sudan e Uganda, mentre le sorgenti erano ancora più a sud, forse all'altezza dell'equatore, o anche oltre. Da quel momento iniziarono i viaggi lungo il fiume da parte di esploratori e mercanti. Il clima era assolutamente micidiale, trattandosi di una delle zone più umide e malsane di tutta l'Africa, ma i profitti

erano altissimi, data l'abbondanza d'avorio, cui gli indigeni non attribuivano nessun valore, come ho già segnalato.

Le possibilità di arricchimento richiamarono così a Khartoum, dopo la metà del secolo, una piccola ma attiva colonia di europei – francesi, inglesi, italiani, tedeschi, maltesi – attraverso i quali cominciò ad essere conosciuto il nome di questa remota località affacciata sulla giungla africana, il cui esotismo era paragonabile solo a quello di Zanzibar. Da Khartoum partirono le spedizioni di Giovanni Miani verso le sorgenti del fiume, quelle di Andrea Debono e Alphonse de Malzac a caccia di avorio e di schiavi, le solitarie scorrerie di Carlo Piaggia fra le tribù primitive, la grande esplorazione di Georg Schweinfurth nelle regioni centroafricane. A Khartoum si insediò la missione cattolica che poi sarà assunta da Daniele Comboni. Da Khartoum, unico centro africano fornito di regolari collegamenti con il Mediterraneo, erano inoltrate le corrispondenze per i bollettini delle società geografiche di Londra, Parigi, Berlino, Vienna. Se il Nilo era la chiave dell'Africa, Khartoum era la chiave del Nilo. Per comprenderne l'importanza bisogna leggere i capitoli iniziali, a metà fra storia e invenzione, del romanzo di Jules Verne *Cinque settimane in pallone*, che fu pubblicato a Parigi in prima edizione nel 1863 e divenne un autentico best-seller. Fu il primo volume della serie dei *Voyages Extraordinaires* che resero famoso nel mondo lo scrittore francese.

Le spedizioni navali dirette a sud partivano da Khartoum generalmente in autunno, quando i venti soffiavano verso l'equatore e le condizioni del fiume consentivano la migliore navigabilità, rientrando poi in primavera. Inizialmente erano esclusivamente governative, dato che il sovrano egiziano gestiva in regime di monopolio il commercio sul fiume. Ben presto però le pressioni dei consolati europei in Egitto fecero cessare tale monopolio e sancirono la libertà di commercio per tutti. Le

popolazioni che abitavano a sud di Khartoum vivevano in condizioni semiprimitive ed essendo al di fuori della zona islamizzata non godevano di alcuna tutela legale. Divennero così rapidamente un fertile serbatoio di schiavi, cui i mercanti egiziani, aiutati da qualche europeo senza scrupoli, attinsero con crescente disinvoltura, essendo la schiavitù a danno degli infedeli una pratica legale nei territori ottomani. In pochi anni la corsa all'avorio e la caccia agli schiavi sconvolsero l'equilibrio di quello smisurato territorio, che corrisponde all'attuale Sud Sudan, ponendo le basi di un dissidio con il Nord Sudan che è arrivato tragicamente fino ai nostri giorni⁴.

La missione di Daniele Comboni⁵

E' appunto in questo territorio, come ho appena detto, che fu aperta la prima missione cattolica stabile e canonicamente riconosciuta dell'Africa nera. Nel 1846 la Santa Sede, prima "potenza" europea a interessarsi concretamente dell'Africa, aprì il Vicariato apostolico dell'Africa Centrale, una circoscrizione ecclesiastica con competenza virtualmente su tutta l'Africa interna a sud del Sahara fino all'Equatore, e anche oltre. Contemporaneamente Propaganda Fide dava vita al Vicariato dei Galla in Etiopia, affidato al vescovo Guglielmo Massaja, mentre quattro anni prima era stato fondato, sulla costa atlantica, il Vicariato apostolico delle due Guinee, destinato ai missionari francesi.

Il Vicariato dell'Africa Centrale fu raggiunto dai primi missionari nel 1848. Essi operarono lungo il corso superiore

⁴ Per la ricostruzione di tale conflitto rinvio a I. Panozzo *Il dramma del Sudan specchio dell'Africa*, EMI, Bologna, 2000, p. 297.

⁵ Di qui in avanti riassumo il mio volume *L'Africa nera fra Cristianesimo e Islam. L'esperienza di Daniele Comboni (1831-1881)*, Corbaccio, Milano, 2003, p. 191-393. Ad esso rimando per gli approfondimenti e per più ampi riferimenti bibliografici.

del Nilo, cioè nell'Alto Nilo, in uno sterminato territorio, corrispondente al Sudan del Sud di oggi, fino all'odierno confine con l'Uganda. L'impresa fu gestita fino alla sua morte, avvenuta nel 1858, da un missionario austriaco di origine slovena, Ignaz Knoblecher (Ignacij Knoblehar in lingua slovena), una grande figura, sia come religioso sia come uomo di cultura, che gli studiosi sloveni hanno scoperto negli anni recenti⁶. Sospeso nel 1863 a causa dell'impressionante mortalità verificatasi fra i missionari, il Vicariato fu riaperto nel 1872, quando ne divenne titolare Daniele Comboni, che morirà a Khartoum nel 1881.

In questo arco di tempo i missionari, prima sotto la guida di Knoblecher e poi di Comboni, essendo costretti a muoversi in un territorio sconosciuto, senza punti di riferimento e senza carte geografiche, dovettero trasformarsi anche in esploratori. Essi posero le basi della missione stabile che si è prolungata fino ai nostri giorni, ma recarono anche un decisivo contributo alla conoscenza e alla descrizione della regione sul piano geografico, cartografico, linguistico ed etnologico. L'importanza del loro apporto fu riconosciuta da tutti i maggiori esploratori, che citano ampiamente i missionari nei diari e resoconti dei loro viaggi. Si tratta di un capitolo glorioso, ancora sostanzialmente sconosciuto, della storia missionaria in Africa⁷.

Comboni era nato a Limone, sulla sponda bresciana del lago di Garda, nel 1831. Studiò a Verona, città allora austriaca, dove era viva una forte sensibilità missionaria, e scese in Africa una prima volta nel biennio 1857-1859, con altri missionari

⁶ Per riferimenti più precisi all'operato di Knoblecher e al suo apporto alla conoscenza scientifica del bacino del Nilo rinvio a Romanato, *L'Africa nera...*, cit., p. 21-191.

⁷ Cfr. Gianpaolo Romanato, *Da Knoblecher a Comboni. Il contributo missionario all'esplorazione del bacino del Nilo*, in *Daniele Comboni fra Africa e Europa. Saggi storici*, a cura di F. De Giorgi, Atti del Convegno promosso dall'Università Cattolica e dai Missionari comboniani, Brescia, 28-29 novembre 1996, EMI, Bologna, 1998, p. 11-53.

veronesi. Operò in una sperduta missione dell'Alto Nilo, denominata Santa Croce, rischiò di morire di malaria e fu rimandato in Italia per recuperare la salute. L'Africa però gli era entrata nel sangue e nel cuore, per cui spese gli anni successivi allacciando contatti in Italia e in Europa per tessere una trama capace di sostenere umanamente e finanziariamente il progetto missionario cui stava pensando. Il progetto fu elaborato definitivamente nel 1864 quando Comboni pubblicò il *Piano per la rigenerazione dell'Africa*, un testo geniale, soprattutto per la valorizzazione degli africani che proponeva proprio nel momento in cui in Europa esplodeva la febbre coloniale, al quale si ispirò più tardi anche il francese cardinale Charles Lavigerie, vescovo di Algeri e fondatore dell'istituto missionario dei Padri Bianchi⁸. Qualche anno dopo Comboni fondò a Verona un piccolo istituto missionario, prima maschile e poi femminile, e contemporaneamente un istituto in Egitto, al Cairo, dove i suoi missionari avrebbero dovuto perfezionare la preparazione linguistica e culturale, abituandosi lentamente al clima africano, che allora stroncava tutti gli europei. Ancora oggi i missionari comboniani sono chiamati in Africa con l'espressione *Verona fathers*. Negli stessi anni diede vita anche ad una rivista: quella che ancor oggi si pubblica mensilmente a Verona, "Nigrizia", unica rivista italiana interamente dedicata all'Africa.

Come ho detto prima, il Vicariato dell'Africa Centrale era stato chiuso dalla Santa Sede nel 1863, scoraggiata dall'esiguità dei risultati e dall'impressionante mortalità verificatasi tra i missionari. Fu riaperto nel 1872 in seguito alle insistenze di Comboni e affidato alle sue cure. L'anno seguente Comboni tornò in Africa e da allora la sua vita assunse un ritmo

⁸ Il testo del *Piano* in Daniele Comboni, *Gli Scritti*, Emi, Bologna, nn. 800-846 (prima versione) e 2741-2791 (seconda versione definitiva). Uno studio delle varie redazioni del testo in Pietro Chiocchetta, *Carte per l'evangelizzazione dell'Africa*, collana "Studi comboniani", Emi, Bologna, 1978.

frenetico, con viaggi continui dall’Africa in Europa e viceversa. Viaggi che fiaccarono definitivamente il suo fisico, pur fortissimo. Il viaggio, infatti – parte in nave per attraversare il Mediterraneo, parte in barca lungo il Nilo e parte in cammello attraverso il deserto – non durava mai meno di due mesi, con temperature che nel deserto della Nubia (la cui traversata, a dorso di cammello, richiedeva in genere non meno di due settimane) potevano superare i cinquanta gradi centigradi. Mentre nel primo periodo la missione si era sviluppata nell’Alto Nilo, una regione particolarmente malsana, Comboni preferì indirizzarla ora verso la regione del Kordofan, a ovest di Khartoum, sia per le migliori condizioni climatiche, sia perché sapeva che le popolazioni del Kordofan erano più docili e più facilmente avvicinabili, non essendo state ancora corrotte e incattivite dal contatto con gli europei.

Nei sette anni che gli restarono da vivere, Comboni divenne una delle massime autorità europee sull’Africa, interpellato e stimato da tutti gli africanisti del continente. Fu in stretta relazione anche con il colonnello Charles Gordon, mitica figura degli esordi del colonialismo britannico, allora governatore del Sudan per conto del governo egiziano. Il nostro missionario portò in Africa anche le suore, sottoponendole agli stessi viaggi massacranti cui sottoponeva se stesso e lasciando loro la responsabilità di autogestirsi da sole in un ambiente ostile e sconosciuto. Fu certamente un precursore di quella che oggi chiamiamo cultura del femminismo. Morì a Khartoum, stroncato dalla fatica e dalle malattie, nel 1881, alla vigilia della rivolta mahdista – la prima manifestazione di fondamentalismo islamico dell’età contemporanea – che sradicherà la missione e gran parte delle realizzazioni comboniane. Non si salvarono neppure i suoi resti, estratti dalla tomba dai rivoltosi e dispersi.

I missionari di Comboni tornarono in Sudan nel 1898, dopo la sconfitta dei mahdisti ad opera degli inglesi (c’era anche

l’allora giovanissimo Winston Churchill nel contingente britannico che riconquistò Khartoum). Dopo il loro ritorno si allargarono dal Sudan ad altri paesi africani, mentre negli anni successivi alla Seconda guerra mondiale si insediarono anche in America – oggi hanno aperto missioni pure in Asia – mentre Comboni fu proclamato prima beato, nel 1996, e poi santo, nel 2003. Oggi i Comboniani – Missionari Comboniani del Cuore di Gesù, secondo la denominazione canonica – sono uno dei più attivi istituti missionari cattolici. La casa madre è a Verona, mentre la casa generalizia è a Roma.

Cristianesimo e Islam

La fretta quasi incredibile, che mostrò sempre, di avviare la sua opera, una fretta che lo spinse ad andare sempre avanti, benché fosse ben consapevole di tutti i limiti e le improvvisazioni dell’organizzazione di cui disponeva, era legata al fatto che, vivendo in Egitto e in Sudan – gli unici punti d’osservazione sull’Africa realmente aperti agli europei negli anni in cui fu attivo – aveva colto perfettamente la forza della spinta islamica verso sud e la disponibilità dell’Africa nera a farsene catturare. Dove arrivano i musulmani non c’è più posto per i cristiani, ripeté in molte occasioni e in numerosi rapporti rivolti alla Santa Sede. Scrisse nel 1865 al prefetto di Propaganda cardinale Alessandro Barnabò: “La propaganda musulmana estende ogni giorno il suo impero nel centro d’Africa, e quanto perde nell’Europa, tanto guadagna fra i neri: perciò quanto più si ritarda la propagazione della vera fede nell’Africa Centrale, tanto maggiori ed insuperabili si faranno le difficoltà in avvenire di piantarvi il cattolicesimo”⁹.

⁹ Comboni, *Scritti.*, cit., 1018. Comboni al card. Barnabò, Parigi, 25 febbraio 1865.

Il Sudan divenne il primo territorio africano in cui le due religioni si sfidarono: i musulmani vedendo nei cristiani l'avversario che bloccava la saldatura fra l'Africa islamica e quella pagana, in atto da secoli; i cristiani scorgendo nei musulmani l'unico vero ostacolo alla cristianizzazione dell'Africa. Di qui l'importanza storica di Comboni, la complessità della sua figura e del suo operato. Probabilmente, il conflitto che egli innescò andò oltre le sue intenzioni e le sue previsioni. Ma innumerevoli passaggi delle sue lettere attestano la sua piena consapevolezza che la sfida che si era aperta fra Cristianesimo e Islam era decisiva. "Il vero progresso, la vera civiltà e il Corano non possono stare insieme – scrive –. L'uno distrugge l'altro"¹⁰. Nella visione missionaria di Comboni non c'era soltanto lo zelo romantico di un sacerdote della Restaurazione per la diffusione della salvezza di Cristo, ma c'era anche la lucida, concreta intuizione – ed è, oggi, questo, l'aspetto forse più interessante e attuale del suo progetto – dello scontro nascente fra civiltà e religioni di cui il futuro, sia lontano che immediato, avrebbe fornito ampie conferme, proprio a partire dal Sudan. L'Islam ottomano e decadente conosciuto da Comboni non era certo quello di oggi, tuttavia egli vi scorse fin da allora tutte quelle potenzialità espansive e aggressive che solo in seguito sarebbero emerse. Egli non può ritenersi un precursore dell'odierno dialogo interreligioso, anzi, è proprio l'opposto, ma la sua visione del rapporto fra Cristianesimo e Islam, assolutamente spontanea, espressa senza preoccupazioni né filtri in tempi non sospetti, non è per questo meno degna di considerazione.

¹⁰ Comboni, *Scritti*, cit., 4941; Comboni alla Società di Colonia, 1877.

Il metodo di Comboni

Il metodo che seguiva puntava ad imporre la missione come centro di civilizzazione, per poi passare, solo in un secondo momento, all'evangelizzazione. Prima era necessario, per il missionario, farsi accettare, conquistare la fiducia dei locali, dare alla popolazione la sensazione dell'utilità reale e non fittizia della sua presenza. In tutta questa fase era fondamentale tanto la credibilità delle persone, il loro comportamento retto, quanto la residenza costante nel luogo d'operazione. La diversità fra missionari ed esploratori è netta. Rispetto agli esploratori, scrive, "che arrivano affranti dalle fatiche di disastrosi viaggi, talvolta pieni di paura, sempre senza conoscere né persone né lingue", e cercano "ogni mezzo per ritornarsene in Europa", il "missionario e la suora patiscono volentieri e stanno fermi al loro posto", dovendo spesso assistere lo stesso esploratore, fornirgli "aiuto e consolazione"¹¹. Per questo l'influsso degli esploratori era incomparabilmente inferiore rispetto a quello dei religiosi.

Ottenuto il primo scopo, cioè la fiducia della gente – e i tempi variavano enormemente a seconda degli interlocutori, della zona, delle condizioni concrete – si passava al secondo momento, quello dell'inizio dell'opera di civilizzazione. In che modo? Attraverso le scuole e gli ospedali. Diffondendo cioè l'istruzione, fornendo le prime competenze, curando le malattie, insegnando le norme igieniche elementari. Le varie stazioni missionarie si fondarono tutte su questo modello, con risultati che in un luogo come il Sudan furono immediatamente visibili. L'arsenale governativo di Khartoum, che costruiva le imbarcazioni per la navigazione sul fiume, trasse gran parte dei suoi circa duecento operai dalla scuola fondata in loco dalla missione.

¹¹ Comboni, *Scritti*, cit., 5022, Comboni al card. Franchi, Cairo, 15 gennaio 1878.

Il terzo momento era costituito dal tentativo di introdurre il modello familiare cattolico, possibilmente favorendo matrimoni fra neri educati entrambi dalla missione. Questi vi affluivano in vario modo: erano ragazzi abbandonati che venivano raccolti e ospitati, oppure, e quest'ultimo rappresentava il serbatoio più prolifico, si trattava di schiavi che i missionari o comperavano (a Khartoum c'era un regolare mercato di schiavi neri), o riscattavano dal loro stato, o accoglievano valendosi del diritto di asilo che era riconosciuto alla missione dai trattati sottoscritti dal governo egiziano con i consolati europei. Attraverso questa via, la missione aveva raccolto una frotta di centinaia di giovani, che manteneva, alloggiava, sfamava, vestiva, istruiva e poi restituiva alla comunità locale sotto forma di artigiani, operai, contadini. I più, naturalmente, rimanevano legati alla missione, mentre fra questi giovani sorgevano rapporti affettivi e potevano avvenire dei matrimoni.

In questo modo si formò attorno alle missioni di Khartoum, El Obeid, nel Kordofan, e Berber, a nord di Khartoum, sul Nilo, una prima comunità cattolica, in qualche modo europeizzata e civilizzata, il cui potere d'azione si allargava grazie ai suoi stessi adepti, attraverso una sorta di irradiazione. interna La testimonianza più significativa è quella di Licurgo Santoni, uno dei molti italiani che vissero e operarono in quegli anni in Egitto, dove fu direttore del servizio postale, e che visitò la missione di Comboni in Sudan, sulla quale fornì attendibili valutazioni dirette: "Quando la missione poteva disporre di mezzi riscattava dei piccoli neri, che allevava amorosamente e, raggiunta l'età voluta, li univa in matrimonio formando famiglie le quali si stabilivano in paese esercitando il mestiere che avevano imparato. Al mattino della domenica si vedevano questi neri, marito e moglie, vestiti e puliti all'europea, recarsi alla missione per ascoltare la messa con devozione, fieri

di trovarsi in posizione libera, mentre vedevano intorno a loro tanti compaesani schiavi, seminudi e sporchi”¹².

La missione però era come un'isola dispersa nel mare musulmano, protetta dalle autorità per i servizi che assicurava, ma sempre considerata un'entità estranea, guardata con sospetto, controllata affinché non eccedesse i limiti che le erano imposti e la obbligavano a rimanere completamente separata dal mondo islamico circostante. Perciò il rischio del riassorbimento della fragilissima comunità cristiana da parte dell'ambiente locale era elevatissimo. Fu per aggirare questo pericolo che Comboni pensò di tentare l'esperimento di un villaggio interamente cristiano, geograficamente separato dal contesto sudanese, dove irrobustire e far crescere la semente religiosa che con tanta fatica stava piantando. In questo caso, il modello cui si ispirò era quello delle Riduzioni fondate dai gesuiti in America Latina fra Sei e Settecento.

Il modello delle Riduzioni del Paraguay

Un film di grande successo, *Mission*, ha reso popolare anche presso il grande pubblico questo geniale tentativo di associare civilizzazione e cristianizzazione in un ambiente del tutto primitivo. Le Riduzioni – sulle quali possediamo oggi un'ampia bibliografia, soprattutto in lingua portoghese e spagnola – erano villaggi rigidamente distinti dall'ambiente

¹² Licurgo Santoni, *Alto Egitto e Nubia. 1863-1898*, Roma, 1905, p. 370. Santoni, uno dei tanti italiani che contribuirono a creare in Egitto le necessarie infrastrutture di uno Stato moderno, fu direttore del servizio postale nella Nubia e nel Sudan e poi Segretario generale della Società Geografica Egiziana. Su di lui di vedano L. A. Balboni, *Gli Italiani Nella Civiltà Egiziana del Secolo XIX Storia-Biografie-Monografie*, 1906. Reprint: London, Forgotten Books, 2013 e Angelo Sammarco, *Alessandro Ricci e il suo giornale dei viaggi. Documenti inediti o rari*, Cairo, 1930. Per gli europei che operarono in Egitto nell'Ottocento si faccia riferimento a Richard L. Hill, *A biographical dictionary of the Anglo-Egyptian Sudan*, Clarendon Press, Oxford, 1951.

coloniale spagnolo, dove i gesuiti, con i loro uomini migliori e molte delle loro risorse, inducevano a vivere gli indiani guarani, trasformandoli (o riducendoli, da ciò il nome) da nomadi in sedentari, da selvaggi in civili, da pagani in cristiani. Nella fase di massima espansione, il sistema, che durò per un secolo e mezzo, comprese poco più di trenta insediamenti, ciascuno con alcune migliaia di indigeni, guidati da due o tre padri. L'esperimento riuscì oltre ogni previsione e crollò nella seconda metà del Settecento, quando la Compagnia di Gesù, travolta dalla crisi che ne provocò la temporanea soppressione, non riuscì più a sostenerlo e dovette addirittura abbandonare l'America Latina nel 1773.

La metodologia delle Riduzioni è molto lontana dalla sensibilità missionaria odierna, e oggi trova più detrattori che sostenitori. Il progetto che le ispirava, quello cioè di cancellare il sistema di vita e di pensiero locale, per sostituirlo, attraverso un lento processo pedagogico, con i valori della cristianità europea importati dai gesuiti, ha ben poco in comune con l'idea dell'inculturazione che guida attualmente l'espansione cristiana nel mondo. Ma esse restano comunque, indipendentemente dagli orientamenti successivi e dai capricci delle attualizzazioni, che sono sempre un pessimo criterio con cui volgersi al passato, una delle espressioni più geniali dell'intelligenza europea nella sua fase di espansione verso gli altri continenti. Chi va a vedere le rovine di questi villaggi, nella regione che ancora oggi si chiama *Misiones*, divisa fra l'Argentina e il Paraguay, o in quella contigua di *Missões*, in Brasile, non lontano dalle celebri cascate di Foz de Iguazù, rimane colpito dalla grandiosità del disegno che concepirono i gesuiti e che ancora testimoniano le imponenti strutture murarie rimaste in piedi a S. Ignazio Mini, in Argentina, a Trinidad, in Paraguay, a São Miguel, in Brasile. Pochi itinerari in America Latina hanno lo stesso fascino della riscoperta di questo "sacro esperimento" missionario, che aveva

impressionato tutta la migliore cultura settecentesca, da Voltaire a Montesquieu a Ludovico Antonio Muratori.

Al tempo della formazione di Comboni, a Verona, erano trascorsi solo pochi decenni dalla fioritura delle Riduzioni, il loro ricordo era ancora molto vivo ed esse rappresentavano il modello storico, concreto, al quale la rinascita missionaria ottocentesca pensava di potersi ovunque riagganciare, ripetendo, dalle Montagne Rocciose all'Africa, ciò che avevano fatto i gesuiti nelle foreste sud-americane. Questo modello era ben presente nella memoria e nella letteratura missionaria del tempo, sovente richiamato nelle lettere dei missionari che precedettero Comboni, convinti di poter realizzare in Sudan un'esperienza analoga. Nelle lettere di Knoblecher vi sono precisi riferimenti al precedente creato dai gesuiti. Ugualmente convinto ne era anche Comboni, che aveva studiato tutti i dettagli dell'organizzazione dei villaggi dei guarani leggendo un libro di Ludovico Antonio Muratori, diffusissimo e continuamente ripubblicato anche nel Veneto, volto appunto a descrivere il "cristianesimo felice" costruito dai padri gesuiti in Paraguay. Di ristampa in ristampa, dalla prima edizione del 1743, questo libro è giunto fino ai tavoli delle librerie di oggi¹³.

Avendo in mente questo esempio Comboni dunque acquistò una vasta tenuta di terreno, non lontano da El Obeid, nel Kordofan, a circa un giorno di marcia dalla città, in un luogo facilmente raggiungibile, l'unico ben fornito di acqua in tutto il circondario. Lo scopo – scrive Comboni – era quello di "radunarvi le famiglie dei negri convertiti dagli stabilimenti di El Obeid, dove c'era la principale missione del Kordofan. Ho fatto l'esperienza in tutti gli stabilimenti dell'Africa Centrale e nell'Egitto, che i negri, convertiti a forza di sudori dai missionari

¹³ Ludovico A. Muratori, *Il cristianesimo felice nelle missioni dei Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay*, Sellerio, Palermo, 1985.

e dalle suore, non perseverano nella fede se sono al servizio delle famiglie musulmane (...). A ciascuna famiglia abbiamo assegnato un pezzo di terra da coltivare, abbiamo distribuito buona quantità di grano da seminarvi, e così possono vivere lontano dalla peste e corruzione musulmana, sotto la sorveglianza della missione cattolica e col frutto dei loro sudori e col sussidio di quelle arti e dei mestieri che hanno appreso nella missione. Queste famiglie cattoliche formeranno a poco a poco un villaggio cattolico, che col crescere degli anni diventerà una città tutta cattolica”¹⁴. Queste le intenzioni di Comboni.

In sintesi, la logica dell’operazione era la seguente. Le missioni di Khartoum ed El Obeid, le più attrezzate e fornite di personale, attiravano a sé giovani africani. Li educavano, li mantenevano, li istruivano e lentamente li portavano al battesimo cristiano (che non veniva mai impartito troppo facilmente). In molti casi questi giovani si sposavano tra loro. A questo punto, per preservare e consolidare il lavoro fatto, si progettò il villaggio interamente cristiano, la “Riduzione” africana, separata dall’ambiente musulmano come le Riduzioni gesuitiche lo erano da quello spagnolo. L’iniziativa progredì fra notevoli difficoltà, dovute all’impossibilità di garantire la presenza stabile di un missionario, ragion per cui i soggetti dell’esperimento, non tutti felici, sembra, di dover lasciare la città per tornare in campagna, non poterono essere seguiti con la dovuta attenzione. Con indubbia lungimiranza Comboni aveva destinato a Malbes, questo il nome del luogo nel quale fu posto il villaggio, un sacerdote nero, uno dei “moretti” che aveva riscattato dalla schiavitù durante un viaggio ad Aden.

Della “Riduzione” di Malbes – questo il nome dato da Comboni alla Riduzione nel Kordofan – oggi rimane molto

¹⁴ Comboni, *Scritti*, cit., 4527-4529 (ulteriori informazioni ai nn. 4499, 4934, 6674). Relazione all’Opera della Santa Infanzia di Parigi, 3 maggio 1877.

meno di ciò che resta dei villaggi che la ispirarono in Sud America: solo uno sbiadito rettangolo sul terreno, probabilmente il segno delle fondamenta dell'edificio che fungeva da cappella. Accanto, sopravvive ancora il gigantesco albero di baobab, all'ombra del quale riposò anche Comboni. La natura africana, in questo caso, si è dimostrata molto più resistente delle opere dell'uomo.

Ci siamo soffermati su questo tentativo perché esso riassume efficacemente lo spirito dell'opera comboniana in Africa, i pregi e i limiti che la caratterizzarono. Egli procedette con acume, studiando bene le proprie mosse, valutando sempre i mezzi e i fini, individuando strumenti adatti a penetrare con la sua proposta in un ambiente sconosciuto, remoto, sostanzialmente ostile, prendendo esempio dalla metodologia seguita dai gesuiti in Paraguay. Avrebbe voluto fondare un villaggio simile fra i Nuba, nella zona selvaggia a sud di Malbes, ma non lo fece perché aveva pochi uomini a disposizione per tenerlo sotto controllo con la necessaria continuità. Se consideriamo i tempi lunghi e imprevedibili dell'Africa, il fatto che i gesuiti impiegarono diverse decine d'anni solo per far partire il loro esperimento, inizialmente fallito e ritentato altrove, la dovizia di mezzi e di uomini che ebbero a disposizione, le poderose coperture politiche di cui godettero, se consideriamo tutto questo, Comboni mostrò un'innegabile efficienza, riuscendo a realizzare il proprio in meno di dieci anni, con pochi uomini, pochi mezzi e fragili garanzie politiche.

E tuttavia, senza lasciarci prendere dalla facile tentazione del giudizio a posteriori, è difficile non esprimere delle perplessità. Questo villaggio separato, che volendo rispettare l'ambiente gli usava ugualmente violenza, interamente guidato dalla missione, dove entravano famiglie più o meno prefabbricate, quest'ambiente protetto che operava senza volerlo una sottile opera di de-africanizzazione, somiglia un po' troppo

ad una riserva indiana per essere interamente credibile. Attorno a Malbes pulsava in ogni direzione, per migliaia e migliaia di chilometri, l’Africa vera, genuina, musulmana o pagana che fosse, ancora tutta da scoprire e da esplorare. Comboni lo sapeva benissimo, e proprio per salvare la pianticella che stava innestandovi, la trasformò in un minuscolo isolotto. Ma il suo carattere di isola artificiale la esponeva a tutte le aggressioni del mare, con un’altissima probabilità, per non dire certezza, di essere sommersa. Ciò che infatti avvenne puntualmente con la rivolta mahadista, che esplose in Sudan subito dopo la morte di Comboni e travolse tutta la sua costruzione.

Malbes rappresentò in qualche modo la punta di diamante, geograficamente visibile, del metodo missionario che Comboni perseguì in tutte le sue realizzazioni. Sarebbe stato possibile per lui seguire un metodo diverso? Più rispettoso delle infinite peculiarità africane, capace di avviare la presenza cattolica in forme tali da evitare di renderla aliena, chiaramente europea, visibile e riconoscibile nella sua estraneità? È una domanda alla quale chi scrive preferisce non tentare di dare una risposta. Uno studio comparato della metodologia che venne seguita dai grandi missionari, i quali, contemporaneamente o dopo Comboni, entrarono in Africa attraverso altre strade, fornirebbe gli indispensabili elementi di valutazione e di confronto. Ci sembra, in ogni caso, che la domanda sia necessaria e vada posta, se non altro per storicizzare la figura di Daniele Comboni, sottraendola alla facile tentazione di un’apologia priva di basi critiche, che spesso inquina gli studi dedicati a santi e missionari.

Comboni e l’Africa

Ma come valutava Comboni la propria opera? Dalla raccolta delle lettere, particolarmente dalle relazioni a Propaganda Fide o alle società missionarie che lo aiutavano

finanziariamente, è possibile ricavare intenzioni, giudizi e linee strategiche che precisano il suo piano missionario.

La sua metodologia nacque sul campo studiando gli africani, penetrando con fatica nel loro mondo. Si accorse col tempo che il loro disinteresse al lavoro non era privo di ragioni. “Abituati a vivere all’aperto, oppure in capanne di terra o di paglia, non provano la necessità di imparare l’arte del muratore. Soliti a non vedere nelle loro capanne, oltre al vaso ove cuociono il grano intero, altri mobili o arnesi che un grande vaso di terra per serbare il grano, e un altro ove conservar l’acqua, non sentono il bisogno del fabbro ferraio o del falegname. Questi popoli, nella totale ed estrema miseria, sono i più ricchi del mondo, perché, nulla possedendo, di nulla pure abbisognano; quindi, sotto questo riguardo, sono naturalmente felici. Ma non sentendo il bisogno delle arti, rendono inutile in parte la gratuita scuola delle medesime, colla quale potrebbe il missionario affezionarsi (...). Tuttavia, nel missionario, l’esercizio e la scuola delle arti, se non a guadagnarsi l’amore della popolazione, giova almeno a guadagnarsene il rispetto. Mentre per cattivarsene l’amore non mancano altri mezzi, l’esercizio zelante e gratuito della medicina, le conversazioni, i regali, le soavi maniere e l’istruzione”¹⁵.

Imparò che l’africano non andava caricato di bisogni e attese che non gli appartengono, estranee alla sua natura e all’ambiente in cui vive. I bambini dovevano essere allevati senza cambiare “in niente la loro maniera di vivere”, regolandone l’educazione in base “allo stato al quale sono chiamati”. L’esperienza gli aveva insegnato quanto fosse errata l’idea di portare gli africani in Europa. “I neri e le nere educati al Cairo e in Europa, che ho condotto nell’Africa Centrale, anche se educati nei monasteri più perfetti e osservanti,

¹⁵ Comboni, Scritti, cit.: 4137-4138. Comboni al card. Franchi, Roma, 15 aprile 1876.

qui hanno più esigenze e pretese che i missionari e le suore europei. Per questo non ricevo più da diversi anni dei neri e delle nere educati in Europa o nei conventi dell’Oriente¹⁶, ma noi li educiamo qui nella loro condizione umile, senza far loro conoscere gli inquinamenti della civiltà e della civilizzazione europea e abbiamo già avuto dei risultati consolanti¹⁷.

Rispetto alle illusioni da cui era partito quando pensava all’Africa astrattamente, vivendo a Verona, negli anni della sua formazione di prete e di missionario, il capovolgimento di posizioni non poteva essere maggiore. Se a Verona aveva studiato da missionario, la sua università fu l’Africa. E l’Africa lo cambiò, come cambiò tutti coloro che la conobbero non superficialmente. Imparò che il selvaggio non è un contenitore da riempire ma un essere umano da rispettare, che la cultura è l’anima profonda di ciascun popolo, e non un monopolio dell’Europa, che è indipendente dal sapere scrivere o dall’essere analfabeti, dall’andare nudi o vestiti, dall’essere cristiani o pagani, che tutto era enormemente più complesso e difficile di quanto apparisse negli schemi teologici dei seminari europei.

Leggendo certe sue pagine – generalmente lucide, chiare, precise, nonostante le condizioni in cui viveva e scriveva – si ha l’impressione che l’esperienza africana lo abbia trasformato. Egli non conobbe l’Africa di oggi ma quella precedente la spartizione coloniale. Un continente vergine, incontaminato, ancora interamente se stesso. Avvicinò uomini e donne che non

¹⁶ Inizialmente la missione in Sudan si era illusa di poter trasferire i neri in Europa per educarli in scuole europee e farne poi evangelizzatori e maestri degli africani, dopo averli riportati in Africa. Il metodo, pensato nel collegio veronese fondato da don Nicola Mazza, dove Comboni aveva condotto tutto il ciclo dei propri studi, dette pessimi risultati e fu abbandonato da Comboni, che puntò sull’educazione dell’Africano in Africa, nel suo ambiente, nella sua cultura, fra la sua gente. Su Mazza si veda Rino Cona, *Nicola Mazza un prete per la Chiesa e la società*, Casa editrice Mazziana, Verona, 2006.

¹⁷ Comboni, *Scritti*, cit. 5696-5699. Comboni a De Girardin, Khartoum, 3 marzo 1879.

avevano mai visto i bianchi, la cui evoluzione si era fermata alla preistoria. E' uno dei pochissimi europei che hanno conosciuto non superficialmente questo mondo remoto, che oggi non esiste più, che nessuno di noi potrà più vedere, e ce ne hanno lasciato memoria. Diversamente da altri, anche missionari, quest'Africa Comboni la amò e la apprezzò non soltanto per la sua infinita miseria, che chiedeva soccorso, ma anche per se stessa, per i valori che racchiudeva, per l'umanità che svelava a chi fosse stato capace di andare al di là dell'apparenza.

Qui in Africa, scrive, “dei fervori d'Europa non si deve fare un serio calcolo. Per contare sopra un missionario, e dire che si può disporre di esso nell'Africa Centrale o equatoriale, bisogna che passi almeno due anni sul campo di battaglia. Se batte duro per due anni, allora si può contare”¹⁸. In due anni, fa a tempo a vedere i compagni che cadono tutti ammalati e alcuni che muoiono; è costretto a dormire per terra, a mangiare quel che capita; deve ingegnarsi a far tutto da sé, trasformarsi in falegname, muratore, cacciatore, macellaio, medico, senza scordarsi di essere prete; affrontare animali feroci; vincere il ribrezzo e anche lo schifo; orientarsi nel deserto e nella foresta; avvicinare gente che appare ripugnante, cominciare ad impararne la lingua ascoltandone i suoni, ripetendoli, decifrandoli, riuscendo a distinguerli; deve abituarsi soprattutto a convivere con la solitudine, con il silenzio, senza cadere né nella depressione né nell'esaltazione. Solo dopo due anni di questa scuola si può laureare il missionario.

Ma nel suo rapporto con le culture africane, Comboni non fu mai sfiorato dalla tentazione di facili irenismi. Egli non appare mai né un rivoluzionario né un europeo pentito. Rispetto al primitivo ebbe un rapporto consapevole, maturo, affatto alieno

¹⁸ Comboni, *Scritti*, cit., 6751. Comboni al card. Simeoni, El Obeid, 20 maggio 1881.

da nostalgie regressive o da mitologie decadenti. L’Africa lo affascinò senza travolgerlo. Non dimenticò mai di essere un europeo, non fu mai colto dal dubbio se dovesse convertire o convertirsi. Anni e anni di esperienze spossanti gli lasciarono un invidiabile equilibrio interiore. Alla fine della sua vita riuscì a guardare all’Africa con una consapevolezza infinitamente maggiore di quando era giovane, ma con la stessa intelligenza, con lo stesso distacco critico, senza cedimenti intellettuali, senza tentennamenti morali, senza tormenti di coscienza. Solo avvertiva che bisognava avere umiltà: tacere, guardare, ascoltare, imparare, soffrire. “Gli esploratori passano da questi luoghi come meteore e poi sen vanno a casa loro. Ma una missione è più difficile; bisogna camminare adagio, scriver meno, e solo parlare dopo molto tempo, lunga esperienza, e dir meno della realtà fino a che la cosa è sicura”¹⁹.

Non perdette mai il rispetto e la venerazione per la Chiesa e le sue istituzioni romane, ma osservandole dal profondo dell’Africa ne vide i limiti e le angustie: la lentezza; le sottigliezze diplomatiche; le subordinazioni politiche; l’ignoranza di luoghi e problemi; talora l’arroganza e la supponenza nell’esprimere giudizi. Non mancò di far notare l’arido moralismo di “certi cardinali di Propaganda Fide” che misurano tutto con lo stesso metro, che credono le missioni tutte uguali, “che non hanno veduto che i saloni dorati di Parigi e di Lisbona, che non sanno la storia della Chiesa, che non hanno mai sofferto e patito nulla”²⁰. L’obbedienza non gli impedì mai di parlare chiaro. A Pio IX, che era uscito con una battuta non precisamente felice sui neri (li definì sbrigativamente “ladri bugiardi e ingrati”), rispose rispettosamente per le rime: “Santo Padre, siamo tutti

¹⁹ Comboni, *Scritti*, cit., 6495. Comboni al card. Simeoni, Khartoum, 15 febbraio 1881.

²⁰ Comboni, *Scritti*, cit., 6661-6662. Comboni a Giuseppe Sembianti, 20 aprile 1881.

uomini. Non è solo il nero che ha difetti, il bianco sarebbe ingrato, ladro, menzognero e malvagio forse anche più del nero se si vedesse nella triste condizione di schiavo come quest'ultimo"²¹.

Conclusion

Per queste ragioni Daniele Comboni – una figura ancora poco conosciuta, rimasta troppo a lungo circoscritta all'interno della sua famiglia religiosa – merita di essere studiato non solo dagli ambienti missionari, ma da chiunque si interessi a quel dialogo fra culture e continenti che appare sempre più una necessità ineludibile del nostro tempo globalizzato. Non fu soltanto un grande missionario, ciò che gli è stato riconosciuto dalla Chiesa con la canonizzazione. Fu un geniale uomo di cultura, un africanista che da lontano può ancora autorevolmente interloquire con i drammatici problemi dell'Africa d'oggi e che merita di essere conosciuto anche in America Latina (SANTOS, 2002; 2013).

Abstract

L'intervento indica le ragioni per le quali l'Egitto e il Sudan, terre dimenticate da secoli, entrarono a partire dall'inizio dell'Ottocento nel raggio di interesse delle potenze europee. Le ragioni furono la spedizione napoleonica in Egitto; i progetti di apertura del canale di Suez, con la rivoluzione che ne derivò ai traffici marittimi e alla funzione commerciale del Mar Rosso; il lungo regno di Mohammed Ali, che trasformò l'Egitto, annesse il Sudan settentrionale, attirò nel paese molti tecnici e

²¹ Comboni, *Scritti*, cit., 1536-1537. Relazione alla Società di Colonia, Cairo, 27 dicembre 1867.

consulenti europei, rese navigabile il Nilo, rendendolo la principale via d'accesso all'Africa nera. Attraverso l'Egitto, quindi, iniziarono le spedizioni dei mercanti in cerca di avorio e quelle esplorative, che aprirono in pochi decenni l'Africa orientale al dominio coloniale europeo. La Santa Sede comprese subito l'importanza di quanto stava accadendo in quest'area e vi avviò, nel 1846, il Vicariato Apostolico dell'Africa Centrale, potenzialmente competente su gran parte dell'Africa interna. Dopo un cenno all'importante figura di Ignaz Knoblecher, fondatore del Vicariato con sede a Khartoum, la relazione si concentra su Daniele Comboni (1831-1881), il sacerdote veronese che operò per tutta la vita tra Egitto e Sudan ed è all'origine dell'Istituto poi trasformato nell'odierna Congregazione dei missionari comboniani. Di Comboni e dei suoi missionari analizza le principali realizzazioni: il contributo fondamentale e ancora sconosciuto fornito all'esplorazione dell'Africa nilotica e alla scoperta delle sorgenti del Nilo, nonché alla conoscenza e alla classificazione etnologica e linguistica delle popolazioni dell'Alto Nilo, comprese nel territorio che va da Khartoum all'Uganda attuale; l'intuizione premonitrice del conflittuale rapporto che si stava instaurando in Africa fra Cristianesimo e Islam; l'originale metodo missionario elaborato per far entrare il cristianesimo nelle culture africane tradizionali. Comboni viene qui indicato non solo come uno dei più originali e costruttivi missionari ottocenteschi, ma anche come uno dei maggiori africanisti italiani ed europei del suo tempo.

Riferimenti bibliografici

AGSTNER, R. *Das K. K. Konsulat für Central-Afrika in Khartoum. 1850-1885. The Austrian consulate for Central Africa in Khartoum. 1850-1885.* Kairo: Schriften des Österreichischen Kulturinstitutes Kairo, Band 5, 1993.

BALBONI, L. A. *Gli Italiani Nella Civiltà Egiziana del Secolo XIX Storia-Biografie-Monografie*, 1906. Reprint: London: Forgotten Books, 2013.

CHIOCCHETTA, Pietro. *Carte per l'evangelizzazione dell'Africa*, collana "Studi comboniani". Bologna: Emi, 1978.

CONA, Rino *Nicola Mazza un prete per la Chiesa e la società*. Verona: Casa editrice Mazziana, 2006.

HILL, Richard L. *A biographical dictionary of the Anglo-Egyptian Sudan*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

MURATORI, Ludovico A. *Il cristianesimo felice nelle missioni dei Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay*. Palermo: Sellerio, 1985.

PANOZZO, I. *Il dramma del Sudan specchio dell'Africa*. Bologna: EMI, 2000, pp. 297.

ROLLET, A. Brun. *Le Nil Blanc et le Soudan. Etudes sur l'Afrique centrale. Moeurs et coutumes des sauvages*, Paris, 1855, p. 316.

ROMANATO, Gianpaolo. *Da Knoblecher a Comboni. Il contributo missionario all'esplorazione del bacino del Nilo*, in *Daniele Comboni fra Africa e Europa. Saggi storici*, a cura di F. De Giorgi, Atti del Convegno promosso dall'Università Cattolica e dai Missionari comboniani, Brescia, 28-29 novembre 1996. Bologna: EMI, 1998.

ROMANATO, Gianpaolo. *L'Africa nera fra Cristianesimo e Islam. L'esperienza di Daniele Comboni (1831-1881)*. Milano: Corbaccio, 2003, p.191-393.

SAMMARCO, Angelo. *Alessandro Ricci e il suo giornale dei viaggi. Documenti inediti o rari*, Cairo, 1930.

SANTONI, Licurgo. *Alto Egitto e Nubia. 1863-1898*, Roma, 1905, p. 370.

SANTOS, Patricia Teixeira. *Dom Comboni. Profeta da África e Santo no Brasil. Catolicismo e Islamismo no Sudão do século XIX. Milagres no Brasil e no mundo no século XX*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2002.

_____. *Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.

ZAGHI, Carlo. *La via del Nilo*. Napoli: Cymba, 1971.

Protestantismo e colonização alemã no sul do Brasil: memória de conflitos

Lauri Emilio Wirth

Escrevi a minha tese de doutorado sobre os imigrantes alemães no Brasil, na segunda metade do século XIX e primeira do XX, e a formação das igrejas que mais tarde viriam a constituir a atual Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Interessava-me, na época, entender o processo migratório, seus agentes e imaginários subjacentes e o papel das sociedades missionárias e instituições eclesiais na condução deste processo. No que segue, sintetizo algumas conclusões desta investigação. Trata-se de pontuar o contexto amplo que produziu o fenômeno migratório, na medida em que nos ajuda a entender o tipo de colonização que se desenvolveu nas regiões de imigração e o papel da religião neste meio. Por fim, pergunto pelo impacto do processo migratório sobre as culturas locais. Refiro-me especialmente aos povos indígenas e o longo conflito entre imigrantes e indígenas em algumas regiões de colonização no sul do Brasil.

A conjuntura mundial no século XIX e suas implicações na imigração europeia no Brasil

A imigração europeia no Brasil, como de resto em toda a América Latina do século XIX, coincide com transformações profundas da Europa como centro do moderno capitalismo

mundial, por um lado, e com o início da independência política dos países colonizados, por outro. Este processo ocorreu basicamente sob a hegemonia do mercantilismo inglês, hegemonia esta que se desloca para os Estados Unidos da América, principalmente após a Primeira Guerra Mundial. Segundo Giovanni Arrighi, no século XIX ocorre um deslocamento significativo nos fundamentos da expansão europeia, que consiste da “superação do sistema de Vestfália” (sic) (ARRIGHI, 1996, p. 55) pela imposição do livre mercado como entidade metafísica, não sujeita aos ditames das autoridades dos Estados nacionais. Nas palavras de Arrighi,

o “Sistema de Vestfália” baseara-se no princípio de que nenhuma autoridade operaria acima do sistema interestatal. O imperialismo do livre comércio, ao contrário, estabeleceu o princípio de que as leis que vigoravam dentro e entre as nações estavam sujeitas à autoridade superior de uma nova entidade metafísica – um mercado mundial regido por suas próprias “leis” (ARRIGHI, 1996, p. 55).

A superação do sistema de Westfália e a imposição do livre mercado aos povos colonizados não serão os únicos deslocamentos deste novo período. O mais importante para os propósitos deste ensaio é a observação de um deslocamento em relação ao próprio papel do cristianismo nesta nova fase do expansionismo europeu. Neste movimento, a expansão da cristandade católico-romana como forma de integrar os povos colonizados às nações cristãs perde espaço para a cultura anglo-saxônica como critério de civilização. Isto terá várias consequências de longo alcance, das quais destaco apenas uma: a consolidação de uma noção de hierarquia no interior das próprias nações cristianizadas ou em processo de cristianização. Este imaginário vincula o protestantismo à cultura anglo-saxônica e o catolicismo romano à ideia de latinidade, sendo esta entendida como expressão de um estágio cultural inferior em relação à, agora hegemônica, cultura anglo-saxônica. Neste sen-

tido, o suposto efeito integrador dos povos conquistados nas nações em expansão através da cristianização sede lugar a uma espécie de hierarquia racial, que confere aos povos anglo-saxões o status de uma raça superior.

Walter Mignolo chama este deslocamento de “nova e crucial reviravolta no imaginário do sistema mundial colonial/moderno”:

Se os séculos 16 e 17 foram dominados pelo imaginário cristão (cuja missão se estendia dos católicos e protestantes nas Américas até os jesuítas na China), o fim do 19 testemunhou uma mudança radical. A “pureza de sangue” já não era mais medida em termos de religião, mas de cor de pele e começou a ser usada para distinguir a raça “ariana” das outras “raças” e, cada vez mais, para justificar a superioridade da “raça” anglo-saxônica sobre todas as outras (MIGNOLO, 2003, p. 59).

Este imaginário está subjacente a vários discursos legitimadores da cultura que se procurou desenvolver nas regiões de colonização europeia e, no campo religioso, se expressa na relação entre igreja evangélica e a preservação da cultura alemã. Ou seja, na relação entre a igreja e a germanidade.

A mesma noção de hierarquia entre as culturas está subjacente às tensões entre católicos e protestantes em todas as regiões de colonização, na medida em que se vincula o protestantismo à cultura anglo-saxônica e o catolicismo e cultura latina. Ela também introduzirá um antagonismo no próprio campo protestante, no que se refere à relação entre protestantismo e cultura. Enquanto o chamado protestantismo de imigração se empenhará na preservação da suposta pureza de sangue, combatendo, por exemplo, a miscigenação racial, o protestantismo de missão atribuirá à propagação do protestantismo um caráter civilizacional, em que se concebe a chamada evangelização, inclusive dos adeptos do catolicismo, como estratégia de integração subordinada dos povos colonizados à cultura anglo-saxônica. É o que tentaremos explicitar no tópico a seguir.

Cultura e protestantismo de imigração

A consolidação do protestantismo de imigração em terras brasileiras percorrerá três etapas distintas. A melhor referência para exemplificar esta trajetória temos na história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Em todas estas etapas a língua alemã é uma referência fundamental na constituição de sua identidade, embora em graus variáveis de intensidade, dependendo da importância que lhe foi conferida na estratégia de consolidação deste modelo de protestantismo. Num primeiro momento, os diferentes dialetos do alemão funcionavam como um elo integrador entre imigrantes, num contexto social estranho e adverso, algo, aliás, idêntico ao que se constata com os imigrantes norte-americanos, bem como com os pentecostais de fala italiana. Esta é a fase que se poderia chamar de autônoma no protestantismo de imigração, caracterizado pelo surgimento de uma série de associações e comunidades sem vínculos formais, além da própria comunidade de fé. Concretamente a autonomia expressou-se no surgimento de uma série de associações eclesiais, encarregadas de cuidar da demanda religiosa na sociedade emergente a partir de um princípio associativista, também verificável em outros espaços da convivência social. Na província do Rio Grande do Sul, as chamadas “Comunidades Livres”, totalmente autônomas e sem vínculos formais além da própria comunidade de fé, foram, durante décadas, o único espaço de socialização religiosa dos imigrantes e seus descendentes. Em outras regiões houve, inclusive, iniciativas conjuntas entre católicos e protestantes para suprir demandas específicas como o estabelecimento de cemitérios para uso comum de ambas as denominações religiosas, bem antes que a separação entre Igreja e Estado os tornasse de acesso público. Na área da educação, existiram iniciativas de escolas comunitárias bilíngües, sempre orientadas por demandas concretas da comunidade local. Exemplos destas ini-

ciativas locais temos na província de Santa Catarina onde, por iniciativa dos imigrantes e seus descendentes, as aulas, em algumas escolas, eram ministradas em alemão e polonês, em outras, em alemão e italiano.

No que se refere ao imaginário religioso, é possível constatar certa convergência entre os imigrantes e seus descendentes e a cultura popular brasileira, povoada de elementos mágicos e propensa ao messianismo como forma de protesto social. A existência de curandeiros e benzedeadas era um fenômeno corriqueiro nas regiões de imigração e, ao que tudo indica, seus poderes de cura e de orientação em questões da vida cotidiana eram um elemento constitutivo do universo mental da população. O movimento “Mucker”, liderado pela esposa de um curandeiro, a beata protestante Jacobina Maurer, que inaugurou o ciclo de movimentos messiânicos brasileiros nas últimas décadas do século XIX, parece ser um indicativo contundente desta realidade (AMADO, 1978; DICKIE, 1998, p. 295-309). Parece bastante razoável imaginar que o caminho natural deste protestantismo seria a integração na sociedade envolvente com a consequente superação da língua alemã como referencial de identidade, algo idêntico ao que se passou com os outros grupos étnicos acima mencionados.

Se isto não ocorreu, é porque o protestantismo de imigração irá assumir uma forma específica de vinculação com a cultura anglo-saxônica. Característico desta segunda fase é a ação de sociedades missionárias e a institucionalização das comunidades sob a influência de missionários e teólogos alemães, o que culminou na vinculação da maioria destas comunidades locais à Igreja Evangélica da Alemanha, consolidando-as como comunidades estrangeiras no Brasil. Este processo é respaldado por várias iniciativas desencadeadas na Alemanha, destinadas a apoiar igrejas, escolas e associações culturais no Brasil. Trata-se de um movimento não restrito às organiza-

ções religiosas, mas que envolvia agências de fomento à cultura alemã no exterior, setores da indústria e do comércio, centros de formação e órgãos governamentais. É este processo que irá sedimentar o ideal de preservação da “pureza da raça”, como referência definidora do protestantismo de imigração. A especificidade deste imaginário está justamente na preservação da “pureza da raça”, que supera a ideia da civilização cristã, hegemônica no período colonial. Neste sentido, o protestantismo de imigração assume uma variável específica da hegemonia anglo-saxônica no moderno sistema mundial, na medida em que considera o envolvimento com as culturas locais uma ameaça não só à preservação de sua identidade, mas principalmente à suposta condição de “raça superior”, o que lembra, aliás, as teses eugenistas, então tidas por científicas, em voga na Europa e nos Estados Unidos da América, na segunda metade do século XIX até meados do XX.

Assim, com a unificação dos Estados alemães, em 1871, e a ideologia nacionalista que lhe dava sustentação, a preservação do caráter germânico das comunidades passou a ser o principal elemento definidor de identidade deste protestantismo. Na visão dos ideólogos deste modelo de Igreja, contudo, a vinculação dos imigrantes e seus descendentes à cultura alemã cumpria um papel que extrapolava seu significado meramente religioso. Tratava-se também de uma estratégia para superar a crise econômica e social que sacudia a Alemanha na segunda metade do século XIX, o que pressupunha, acima de tudo, o fortalecimento do país na disputa expansionista das nações europeias. Nessa conjuntura, a emigração passaria a cumprir uma dupla função, qual seja, a de esvaziar os movimentos sociais que, ano a ano se tornavam mais numerosos e influentes e a de auxiliar na conquista de novos mercados para a economia alemã, o que pressupunha o vínculo cultural permanente dos emigrados com sua “pátria mãe”. Nesta estratégia, o conceito de cida-

dania alemã é fundamental, na medida em que a pertinência ao povo alemão pressupõe um vínculo sanguíneo e não meramente territorial. Alemão é pois quem possui sangue alemão, independentemente de seu lugar de nascimento.

Após anos de debate, o fomento às organizações religiosas e culturais nas regiões de imigração alemã passou a incorporar a política do Estado alemão, não por último, com a promulgação de uma lei de emigração, em 9 de junho de 1897. A lei determinava o credenciamento de agentes e companhias colonizadoras e especificava os portos destinatários dos navios envolvidos com o transporte de emigrantes. Seu objetivo declarado era “preservar a germanidade entre os emigrados e tornar a emigração frutífera de acordo com os interesses da pátria, através de seu direcionamento a alvos apropriados” (citado conforme BADE, 1975, p. 363). Representativo desta simbiose entre identidade religiosa, cultura germânica e colonialismo tardio é um discurso de um teólogo atuante nas regiões de colonização alemã no Brasil, proferido diante do Congresso Colonial, realizado em Berlin, em 1910. Respondendo à pergunta pelas “perspectivas da germanidade na América do Sul e o que deve ser feito para sua preservação e cultivo por parte da pátria alemã”, o pastor Max Dedekind diagnosticava:

Cada família alemã no exterior é um elo valoroso do nosso povo. Com cada emigrante assentado na floresta distante, o povo alemão dá um passo adiante sobre o globo terrestre. Cada uma destas famílias é portadora da cultura e da índole alemã. E cada família alemã no exterior propicia novos mercados ao comércio alemão, enquanto esta família permanecer alemã (DEDEKIND, 1910, p. 1.016).

A viabilidade deste modelo de igreja centrado na “cultura e na índole alemã” enfrentaria seu primeiro grande teste no contexto da primeira Guerra Mundial. Em outubro de 1917, o governo brasileiro proibiu o uso da língua alemã, inclusive em cerimônias religiosas. Jornais em língua alemã foram igualmen-

te interditados, o que suspendia o principal elo de comunicação entre as comunidades locais. O auxílio financeiro externo foi interrompido e a crise econômica ameaçava inviabilizar as comunidades. Contudo, a médio prazo, a despeito de algumas iniciativas mal sucedidas rumo a retomada da autonomia das comunidades locais, esta crise não passaria de um acidente de percurso, que não alteraria fundamentalmente os rumos de protestantismo étnico no Brasil. Ainda assim, detecta-se certa tensão entre as dinâmicas comunitárias locais e as decisões definidoras do perfil institucional da igreja em formação. A resistência das comunidades contra a ingerência externa é uma constante, não só neste período. Nas palavras de um pastor envolvido no debate, isto se devia ao fato do Conselho Superior Eclesiástico de Berlim ser a instância decisória sobre os rumos da comunidade “em seus mínimos detalhes”, o que impediria tanto a formação de lideranças locais como inibiria qualquer “espírito comunitário”.¹

Os anos de 1930 até 1945 podem ser considerados como o período da grande crise do protestantismo étnico no Brasil. Fatores determinantes foram a política de nacionalização do governo Vargas, em nível local, e a profunda crise que envolveu o protestantismo alemão durante a vigência do regime nazista de Hitler. O desfecho da segunda Guerra Mundial significou para as comunidades germânicas no Brasil uma situação de dupla orfandade. A dependência formal da Igreja Evangélica da Alemanha estava definitivamente rompida. E no ambiente do pós-guerra tornava-se insustentável a manutenção da cultura germânica enquanto elemento definidor da identidade religiosa. A reação das lideranças locais à crise mostrou-se numa

¹ E. Schröder, em relatório com data de 17 de agosto de 1926, disponível no Arquivo Central Evangélico de Berlim, sob a rubrica EZA 5/2458, cf. WIRTH, Lauri Emilio. Protestantismus und Colonization in Brasilien. Erlangen, 1992, p. 123.

série de iniciativas em direção à centralização administrativa e de definições doutrinárias. Hermann Dohms, a principal liderança deste processo, indicou de forma sucinta o caminho a ser seguido. Doravante a instituição religiosa que congregava os imigrantes alemães e seus descendentes deveria ser “Igreja de Jesus Cristo no Brasil, em todas as consequências que daí resultarem para a pregação do Evangelho neste país e a responsabilidade para a formação da vida política, cultural e econômica do seu povo”. Ao mesmo tempo acentuou os vínculos com a “Igreja Mãe”, o que inscreve o luteranismo brasileiro na “comunhão da cristandade evangélica na Alemanha” (DREHER, 1984, p.252). De certa forma a teologia luterana substitui doravante a “cultura e a índole alemã” como fator de identidade religiosa, mas nem por isso os luteranos brasileiros deixariam de se definir como um elo da cristandade evangélica alemã no Brasil.

Portanto, a adoção do luteranismo como elemento definidor da identidade do protestantismo de imigração, antes de significar uma ruptura com o modelo herdado, aponta para sua continuidade e sua adequação à conjuntura posterior a Segunda Guerra Mundial. A estrutura eclesial que se gesta neste contexto mantém a lógica da Igreja Evangélica na Alemanha e preserva o alemão como idioma nas celebrações religiosas e no ensino teológico. Mantinha-se assim o modelo implantado desde que as agências missionárias passaram a definir os rumos do protestantismo de imigração no Brasil. Desde então este grupo religioso está marcado por certa tensão entre as demandas religiosas das comunidades de fé e a estrutura eclesial e burocrática que sobre elas se levanta. Vitor Wethelle, formula assim este dilema:

à medida que se pensou na identidade étnica como sendo uma continuação ou extensão da nação alemã em terra brasileira, não houve uma teologia organicamente vinculada com as comunidades. Foi uma teologia que jamais aterris-

sou porque suponha que o caráter germânico destas comunidades sustentava-se pela continuação racial, confundindo etnia com matriz biológica. O meio em que se desenvolveu a teologia não foi, então, a comunidade, mas a estrutura eclesial, o sínodo. Criou-se a lenda da identidade étnica baseada na raça e se perdeu o mito vivo que as próprias comunidades criavam e recriavam já em solo brasileiro (WESTHELLE, 1992, p. 70).

Contudo, embora a persistência do modelo eclesiológico germânico após a Segunda Guerra Mundial, tanto o debate teórico como uma série de iniciativas das autoridades eclesiais locais e de grupos no interior da Igreja indicam uma mudança de foco, na medida em que temáticas advindas da realidade brasileira passam a ocupar a pauta dos debates e a nortear suas ações. Um dos momentos decisivos desta tendência foi a fundação da Escola de Teologia, em março de 1946, ou seja, 122 anos após a chegada dos primeiros imigrantes! Embora seguindo as Escolas Superiores de Teologia da Alemanha, no que se refere a conteúdos e estrutura curricular, esta iniciativa foi fundamental para a formação de um clero luterano brasileiro (FISCHER, 1986, p. 18-32). A Escola de Teologia foi também o espaço em que os futuros teólogos do luteranismo brasileiro tomaram contato com a teologia crítica do pós-guerra e com os teólogos que articulam a discussão teológica em diálogo com as grandes questões do mundo moderno.

Outro leque de iniciativas que apontam para a mudança de foco é a filiação oficial da Igreja Luterana a organismos ecumênicos tanto nacionais, como é o caso da Federação Evangélica do Brasil, como internacionais, sendo o mais expressivo deles o Conselho Mundial de Igrejas. Lentamente uma nova geração de luteranos entra em cena num amplo leque de eventos, simpósios e debates que tinham a realidade brasileira como tema central. Neste contexto, destaca-se a assim chamada Conferência do Nordeste, realizada em Recife, em 1962, com o su-

gestivo tema “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro” (VVAA, 1962). Contudo, este processo não está livre de ambiguidades e profundas contradições. Se por um lado o tema da responsabilidade social da Igreja empolgava jovens teólogos e lideranças leigas, também motivava polêmicas e polarizações no interior da Igreja. Um exemplo desta constelação foi a tentativa da Igreja Luterana de sediar, em 1970, a quinta edição do mais importante evento do luteranismo mundial, Assembleia da Federação Luterana Mundial. Nas vésperas de sua abertura o evento foi transferido para a França. O motivo: em protesto pela simpatia das lideranças luteranas brasileiras pelo regime militar a maioria das delegações estrangeiras ameaçava cancelar sua participação na Assembleia. Episódios desta natureza mostram a pouca experiência das lideranças luteranas de então diante dos conflitos que assolavam a sociedade ao mesmo tempo em que apontavam para a necessidade definições mais claras em relação a temas como a relação entre Igreja e Estado e sobre a responsabilidade social da Igreja.

Um ensaio de resposta a estas demandas surgiu do VII Concílio Geral da IECLB, realizado em Curitiba, de 22 a 25 de outubro de 1970, com a publicação de assim chamado “Manifesto de Curitiba”, o primeiro documento oficial da Igreja Luterana sobre a relação entre Igreja e Estado. De certa forma o teor deste documento reflete a ação de setores críticos ao regime militar no interior da Igreja ao mesmo tempo em que revela a cautela e o conservadorismo das lideranças do luteranismo brasileiro em relação à conjuntura política do país na época. Se por um lado indaga criticamente a respeito das “notícias alarmantes sobre práticas desumanas que estariam ocorrendo em nosso País, com relação principalmente ao tratamento de presos políticos ...”, a nota que acompanhou a divulgação do documento relativiza esta crítica, destacando a boa receptividade do governo e sua abertura para dialogar sobre críticas e suges-

tões construtivas². De qualquer forma, tratando-se de um documento conciliar, pode ser considerado indicativo da inclusão tardia do universo político na pauta de preocupações do luteranismo brasileiro.

Outro documento indicativo da mudança de horizontes foi divulgado em 1976 com o título “Nossa Responsabilidade Social”. Mais contundente que o “Manifesto de Curitiba”, revela uma tentativa de auto-crítica da instituição, admitindo inclusive sua omissão diante dos problemas sociais do país, e esboça uma análise da estrutura econômica e social vigente. No seu todo o documento expressa a articulação de setores comprometidos com a crítica social no interior da Igreja e articulados com os movimentos de contestação ao regime militar. Seu significado, contudo, está na relevância das temáticas que veiculava mais do que no impacto das mesmas dentro e fora da Igreja. Uma pesquisa realizada nos anos 70 caracterizava o luterano brasileiro como um sujeito com “uma visão harmoniosa da sociedade”, que aceita “acriticamente o sistema vigente” e tem na “ética do esforço individual a única saída para os problemas da sociedade” (SCHÜNEMANN, 1992, p. 119).

A partir dos anos 70 do século XX uma nova questão entra na pauta de debates da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, motivado por dois movimentos que alterariam profundamente a geografia da sua inserção no país: a expansão da fronteira agrícola e a migração do campo para a cidade. Neste contexto serão gestadas inúmeras iniciativas de apoio a pequenos agricultores, de acompanhamento ao Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, de envolvimento com a causa indígena além de uma série de projetos voltados à popu-

² Documento na íntegra em BURGER, Germano (ed.) Quem assume esta tarefa: um documentário de uma igreja em busca de sua identidade. São Leopoldo: Sinodal, 1977, p. 37-41.

lação de baixa renda na periferia das grandes cidades, entre outros. No contexto da redemocratização do país, o tema da responsabilidade social desloca-se, assim, da crítica ao Estado para iniciativas concretas de capacitação para a ação social e para participação de luteranos na vida política, bem como na formação de redes de ação social, mormente com o apoio decisivo de agências ecumênicas internacionais. Trata-se de iniciativas que apostam em pequenos processos de inovação, como a formação de cooperativas de produção e consumo, de medicina alternativa e diversas iniciativas no campo da cultura (BURITY, 2003, p. 12-47).

O deslocamento do campo para a cidade também confrontou os luteranos, num grau de intensidade até então inédito em seu meio, com o tema do pluralismo religioso e a diversidade cultural do país. Esta conjuntura motivou diferentes esforços no sentido de articular a teologia luterana com as grandes questões sociais do Brasil e da América Latina³. No geral esta teologia mostra-se aberta ao pluralismo, à tolerância religiosa e a cooperação ecumênica. Contudo, o luteranismo abriga em seu interior tendências que apostam na concorrência religiosa e relativizam a teologia luterana como elemento definidor da identidade religiosa. Pastoralmente deslocam o foco da teologia racionalmente elaborada para a experiência religiosa, geralmente vivenciada em celebrações abertas ao êxtase religioso, com significativos deslocamentos das práticas rituais e litúrgicas bem como sua fundamentação teológica⁴. Ou seja, parece que a dinâmica do campo religioso brasileiro instalou-se definitivamente no interior da Igreja Evangélica de Confis-

³ Como representativo desta tendência ver ALTMANN, Walter. Lutero e Libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Paulo/São Leopoldo: Ática/Sinodal, 1994.

⁴ Sobre o tema ver VVAA. Movimento de renovação espiritual: o carismatismo na IECLB. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

são Luterana no Brasil. Até que ponto sua teologia e suas opções no âmbito da política eclesiástica dará conta da fluidez característica do campo religioso brasileiro com a constante relativização da tradição como elemento unificador do grupo religioso é uma pergunta em aberto.

Conflitos entre imigrantes e indígenas em Santa Catarina

Passo agora a tratar de um tema que, por seu potencial de conflitos, teve desdobramentos importantes nas regiões de imigração europeia no Brasil. Refiro-me aos conflitos entre imigrantes e povos indígenas. Restrinjo minha abordagem à segunda metade do século XIX até às primeiras décadas do século XX. Em termos geográficos, me reporto à região entre o litoral e o altiplano catarinense. Pretendo, com este recorte, mostrar exemplarmente como a questão indígena era articulada pelos estrategistas da imigração alemã e, na medida em que as fontes de que disponho o permitem, apontar também para posturas dissonantes e iniciativas que apontavam para outros caminhos possíveis, embora não praticados.

A região entre o litoral e o altiplano catarinense é um espaço ancestral da vida de três povos indígenas. Os Xokleng são o mais numeroso, seguido dos Kaingang e Guarani. Na verdade, originalmente, o território habitado por estes povos estendia-se até os campos de Palmas e Guarapuava, no atual estado do Paraná, uma região rica em araucárias, uma das principais fontes de alimentação destes povos (ORÇO; COSTA, 2014, p. 203-210).

Em 1728, foi aberto o assim chamado “Caminho das Tropas” entre São Paulo e o Rio Grande do Sul. Vários fazendeiros se estabeleceram ao longo deste caminho, até a fundação da cidade de Lages, no sul da Província. A ampla região

ocupada pelos indígenas foi assim seccionada e seu espaço vivencial, lentamente reduzido à região da serra do mar catariense, entrecortada, por diferentes bacias hídricas, justamente a área destinada à imigração europeia, principalmente a partir da segunda metade do século XIX.

O conflito entre brancos e índios nesta região precisa, pois, ser situado no contexto desta estratégia de ocupação da região, primeiro pela penetração de fazendeiros pelo altiplano e, posteriormente, pelo avanço da fronteira agrícola, com a alocação de imigrantes geralmente ao longo dos rios que entrecortam a região.

O confronto entre brancos e índios, contudo, não ocorre de forma imediata. Sua intensidade aumenta na medida do avanço das frentes de ocupação. Assim, em registros de 1858 é dito que, ao longo do “Caminho das Tropas”, ataques de índios a viajantes seriam muito raros (AVE-LALLEMANT, 1858, p. 46). Algo idêntico pode ser constatado em relação à fundação da colônia Blumenau, fundada em 1850. O primeiro incidente envolvendo imigrantes e indígenas só foi registrado em 1852. A partir de 1856, os registros sugerem um forte acirramento dos ânimos nas regiões de imigração em torno da questão indígena (ATHANÁZIO, 1984, p. 266).

Neste ano, o fundador da futura cidade de Blumenau relata várias aparições de índios na região de imigração, com alguns incidentes que resultaram na morte de dois imigrantes recém chegados à colônia e de alguns empregados de uma madeireira. A partir destes incidentes desenvolve-se um discurso que se tornaria recorrente nas diversas frentes de colonização e que, em síntese via a presença de indígenas na região como uma ameaça ao projeto colonizador. É o que se pode depreender de um relatório do próprio Hermann Blumenau, datado de 1856:

A consequência imediata deste sinistro foi a paralização de todos os trabalhos. Nenhum colono queria mais ausentar-se de sua família por uma só noite e, devendo trabalhar no mato

ou perto dele, um fez e devia fazer sempre a sentinela dos outros, com a espingarda na mão. Vi-me constrangido a parar com quase todos os meus trabalhos de pontes, caminhos, construções etc, para grande prejuízo da colônia⁵.

Blumenau visivelmente carrega nas tintas de seu relatório para ressaltar o estado de ânimo que se teria instalado na colônia a partir destes episódios e sugere que sua persistência inviabilizaria o projeto colonizador em curso:

Diariamente circulam novos boatos e narram-se novos fatos que trazem toda a povoação numa excitação perpétua. Já ninguém ousa deixar a sua casa, nem de trabalhar sozinho na roça e não obstante um ficar de sentinela, os outros estão inquietos e trabalham sem sossego. Ninguém sente-se mais seguro nem na sua própria casa, receando os trabalhadores pela família que ficou em casa, e esta por eles [...]. “Um tal estado ... é insuportável e insustentável, porque todos estão convencidos de que já não estão mais alguns gentios, que caçando procuram roubar, mas que uma tribo maior, domiciliares, estão (sic) entre o rio Itajaí grande e mirim, dispostos a sustentar uma guerra de exterminação⁶.”

Como que projetando uma batalha desta guerra, Blumenau alerta que “não será para admirar se um dia os colonos que se retiram para suas casas, serão agredidos no meio da picada grande, que atravessa a colônia ou que os bugres ataquem uma casa um pouco isolada”. A consequência seria o fim do projeto colonizador: “Se tudo isso ... acontecer, podemos contar que todos se retirarão em pleno⁷”.

O argumento de uma possível guerra de extermínio tem uma intencionalidade que vai além de descrever o estado de

⁵ Relatório disponível na Fundação Casa Dr. Blumenau, Arquivo Histórico Prof. José F. da Silva, sob o código PO2.60.606.

⁶ Ofício de Hermann Blumenau, de 14 de fevereiro de 1856, dirigido ao presidente da província. Fundação Casa Dr. Blumenau – Arquivo Histórico Prof. José F. da Silva: PO1.02.

⁷ Ofício de Hermann Blumenau, de 14 de fevereiro de 1856, dirigido ao presidente da província. Fundação Casa Dr. Blumenau – Arquivo Histórico Prof. José F. da Silva: PO1.02, destaque no original.

ânimo entre os imigrantes e de buscar meios para proteger os colonos. Ele quer, na verdade, preparar a guerra contra os índios, habilmente representada como um gesto de defesa. Ao presidente da província, Blumenau solicita uma “desinfecção completa”, não só de sua colônia, mas de toda a área abrangida pelo sistema hidrográfico dos rios Itajaí Grande e Itajaí Mirim, e sugere ao governo provincial que para tal seja engajada a força militar do governo imperial:

[...] só uma medida grande e enérgica, uma desinfecção completa do terreno entre o Itajaí grande e mirim, uma destruição e aprisionamento deste bando de rapinas pode restabelecer a tranquilidade e nos tirar deste estado lamentável. Talvez que a força policial da província não seja bastante para isto, mas temos muitos exemplos e antecedências em outras províncias que o Governo Imperial prestou-se, mandando tropas de linha para garantir a vida e a propriedade ameaçada dos cidadãos.⁸

Não cabe no espaço deste ensaio uma reflexão sobre a mentalidade subjacente a esta proposta de solução rápida e final de um conflito emergente, mediante o extermínio dos povos indígenas. Vale ressaltar, contudo, que ela não foi episódica, mas diversas vezes reiterada⁹ e, não raro, se manifesta ainda hoje em setores expressivos de nossa civilização branca, cristã

⁸ Ofício de Hermann Blumenau, de 14 de fevereiro de 1856, dirigido ao presidente da província. Fundação Casa Dr. Blumenau – Arquivo Histórico Prof. José F. da Silva: PO1.02.

⁹ Em 1883, ou seja quase trinta anos mais tarde, Hugo Gruber, diretor executivo da Sociedade Central de Imigração, da qual também faziam parte Hermann Blumenau e Karl von Koseritz, elaborou um projeto segundo o qual uma tropa de 3.000 a 3.500 homens deveria fazer uma varredura das terras indígenas. Os indígenas, estimados em cerca de 1000 pessoas, deveriam ser presos e levados para alguma ilha. Gruber justifica assim sua proposta: “Desta maneira todo o sul-catarinense estaria livre desta praga e nada mais inibiria ou prejudicaria a colonização deste território por europeus”. GRUBER, Hugo. *Kurzgefasste Berichte über die südbrasilianischen Kolonien mit besonderer Berücksichtigung kommerzieller, industrieller oder kolonialisatorischer Unternehmungen. Nach eigenen Anschauungen und Untersuchungen zusammengestellt.* Berlin, 1886, p. 15s.

e esclarecida. Restrinjo-me a apontar somente os principais períodos desta guerra não declarada, que se estenderia por mais de 50 anos.

As fases do conflito: da proteção aos imigrantes ao extermínio sistemático dos indígenas remanescentes

Entre as medidas preventivas às quais Blumenau se referia em seu ofício pode ser contada a Companhia de Pedestres que o governo provincial estabeleceu nas áreas de colonização, desde 1836. Segundo Endress, estes batedores do mato tinham a incumbência de dispersar os índios (ENDRESS, 1938, p. 66). Mas os documentos frequentemente se referem a esta companhia como mal preparada, desleixada e sem comando competente. Já em 1856 Hermann Blumenau afirmava que uma tal companhia “vegeta desde cinco anos, em pleno desleixo e sem prestar serviço algum, em número de 11 praças”. Na ocasião lamenta também o fato de sua nacionalidade impedi-lo de assumir pessoalmente o comando deste destacamento. Para remover este obstáculo, Blumenau diz estar encaminhando sua naturalização como cidadão brasileiro.¹⁰

Diante da inoperância do Estado, os imigrantes passaram a agir por conta própria e a sua maneira com estratégias que variavam entre verdadeiras expedições de caça aos indígenas até mecanismos de pressão para prevenir possíveis ataques. Elucidativo para esta última postura é uma recomendação de Hermann Blumenau, datada de 15 de outubro de 1877 e dirigida à população da colônia nos seguintes termos:

Os habitantes desta colônia, principalmente os das áreas mais retiradas, são alertados que se aproxima o tempo em que os

¹⁰ Fundação Casa Dr. Blumenau – Arquivo Histórico Prof. José F. da Silva: PO2.60.606.

índios ... costumam realizar suas correrias e roubafeiras, caso se lhes dê oportunidade. Para evitar desastres no que for possível, os colonos devem ficar em alerta máximo, manter suas armas em ordem e sempre portá-las consigo. Em caso de assalto é recomendável só atirar quando se tiver certeza dos efeitos do disparo. A melhor maneira de amedrontar os bugres e mostrar que a população está alerta e preparada para assaltos é disparar as armas seguidamente na floresta e realizar batidas e caçadas, reunindo para isto vários vizinhos¹¹.

Em 1879, a Companhia de Pedestres foi dissolvida, dando lugar a um verdadeiro esquadrão da morte, criado em 1880, sob o comando de Martinho Marcelino de Jesus, o legendário Martinho Bugreiro. A tropa dos “Bugreiros”, cuja composição variava de oito a 20 integrantes, era uma iniciativa privada, tolerada e até incentivada pelos poderes públicos. Seus integrantes eram tidos como exímios conhecedores das florestas e familiarizados com os hábitos indígenas, no que tange a suas estratégias de movimentação, seus acampamentos e mecanismos de defesa. Financiados por particulares e empresas, desenvolveriam verdadeiras táticas de extermínio a qual os indígenas aparentemente não tinham condições de resistir. Eduardo Hoerhan, que se destacaria na pacificação do povo Xokleng remanescente, assim descreve a ação dos bugreiros:

Infinitas precauções tomam, pois é preciso surpreender os índios nos seus ranchos quando entregues ao sono. Não levam cães. Seguem a picada dos índios, descobrem os ranchos e, sem conversarem, sem fumarem, aguardam a hora propícia. É quando o dia está para nascer que dão o assalto. O primeiro cuidado é cortar a corda dos arcos. Depois praticam o morticínio. Compreende-se que os índios, acordados a tiros e a facção, nem procuram defender-se e toda heroicidade dos assaltantes consiste em cortar carne inerte de homens acobardados pela surpresa. Depois das batidas dividem-se os

¹¹ Fundação Casa Dr. Blumenau – Arquivo Histórico Prof. José F. da Silva: PO2. 66.663.

despojos que são vendidos a quem mais der, entre eles os troféus de combate e as crianças apresadas¹².

Sobre estes bugreiros Sílvio Coelho dos Santos afirma:

... a maioria deles era aparentada entre si. Atuavam sob a ação constante de um líder, que tinha sobre o grupo pleno poder de decisão. As referências que logramos obter sobre essas tropas indicam que a quase totalidade era formada de caboclos, conhecedores profundos da vida do sertão. Ao formar um grupo, o líder não tratava apenas de prestar serviço às colônias e seus habitantes. Também viajantes, tropeiros e agrimensores utilizavam constantemente essas tropas para sua proteção quando necessitavam atravessar ou permanecer em territórios onde a presença indígena era frequente. Os bugreiros se integravam assim ao contexto vigente, oferecendo segurança a quem desejava (SANTOS, 1973, p. 83).

Assim, o extermínio sistemático praticado pelos bugreiros, aliado ao avanço da fronteira agrícola, parece ter vencido definitivamente a resistência indígena contra o branco invasor. Em 1906, um relatório da Companhia Hanseática de Colonização, uma das principais colonizadoras da região, afirmava em tom triunfante:

Pelo avanço da colonização, os bugres mais e mais são obrigados a abandonarem a terra ou se deixarem integrar à civilização. Assim a Companhia Hanseática de Colonização desempenha, também neste sentido, um trabalho cultural enorme, no interesse de toda a população do Estado e da civilização¹³.

Os índios, pelo visto, só são lembrados enquanto obstáculo à colonização, mas não integram a população do Estado. Em certo sentido, para os índios, esta postura é ainda mais de-

¹² Cf. SANTOS, Sílvio Coelho dos. Índios e Brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng. Florianópolis, 1973, p. 83s. Sobre a atuação de Eduardo Hoerhann junto ao serviço de Proteção ao Índio ver a tese de doutorado de HOERHANN, Rafael Casanova de Lima e Silva. O serviço de proteção aos índios e a desintegração cultural dos Xoklens (1927 – 1954). Florianópolis: UFSC, 2012.

¹³ Cf. Relatório da Companhia Hanseática de Colonização, de 30 de novembro de 1906. Berlim, Arquivo Central Evangélico. EZA 5/2506. BI 42.

vastadora que aquela sofrida no período colonial. Naquele tempo, ao menos teoricamente, o índio era um potencial súdito do rei e objeto de missão da igreja. Nada disso se observa na visão civilizatória destes colonizadores tardios. Aqui o índio só é tematizado enquanto obstáculo à colonização, que precisa ser removido, seja pela integração à sociedade branca, seja pelo extermínio, o que invariavelmente tem um só objetivo: tomar a terra do índio para transformá-la em terra vendável. Neste contexto, a situação do índio jamais foi preocupação da sociedade emergente nos centros de imigração, a não ser muito tardiamente e, ainda assim, por vezes quase isoladas.

O Congresso de Americanistas, realizado em Viena, em 1908, contribuiu decisivamente para a mudança de postura dos órgãos oficiais em relação à questão indígena no Brasil. Representaram o Brasil naquele Congresso o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, o Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco e o Centro de Ciências, Letras e Artes de Campinas. Um dos participantes, Alberto Vojtec Fric, denunciou que, no sul do Brasil, o extermínio dos indígenas estaria rendendo uma valorização de 1.500% das terras das colonizadoras, por serem consideradas terras “livres de índios”. Fric denunciava também a prática de adoção de crianças indígenas como uma nova forma de escravidão, observando também que a maioria destas crianças morria por falta de cuidados adequados, pouco importando se fossem adotados por particulares ou instituições religiosas. Como solução do conflito entre colonos e indígenas Fric recomendava a devolução das crianças a suas famílias e a criação de reservas indígenas (SGRECCIA, 1981, p. 138s).

Em 1910 foi instituído, pelo governo federal, o Serviço de Proteção ao Índio, sob cujos auspícios seria criado o posto indígena Duque de Caxias. Não cabe no espaço deste relato a discussão detalhada do processo de atração dos indígenas a esta

reserva, que finalmente teve êxito em 1914. Mas parece evidente que a fome foi um fator decisivo para a adesão dos indígenas à chamada pacificação. Curt Unkel Nimuendaju descreve o início deste processo, em carta datada de 14 de abril de 1912, dirigida ao médico Hugo Gensch que, em Blumenau, parece ter sido uma das poucas pessoas influentes a defender a causa indígena. Afirma Nimuendaju que no “dia 19 de março o primeiro grupo de coroados selvagens compareceu por vontade própria no acampamento do Serviço de Proteção aos Índios, no Ribeirão dos Patos, para com isso selar a paz. No fim do ano passado ... este assunto indígena era tido como perdido devido à agitação dos oposicionários (sic) políticos¹⁴.

Nimuendaju caracteriza estes indígenas como “muito simpáticos” e considera “incompreensível que esta mesma horda atacou a Companhia Ferroviária, espetando, mutilando e queimando seus adversários. Mas não há o que duvidar, já que eles têm em suas mãos roupas ensanguentadas, relógios e ferramentas só usadas em construções ferroviárias”. Nimuendaju também se mostra surpreso com o pequeno número de homens, “no máximo 25”, que realizavam os tão temidos ataques de índios. Destes somente seis ou sete seriam guerreiros “capazes de derrubar um inimigo com o tacape”. Os demais teriam como “função gritar ‘hu-hu’ imitando uma onça durante todo o ataque e depois ajudar a carregar a farinha e o saque em geral”. Com ironia ressalta a capacidade de tão poucos indígenas em resistir ao processo de colonização: “E estes amedrontaram a uns milhares que tinham em seu poder armas eficientes e novamente senti-me envergonhado por ser um branco”¹⁵.

Sobre as condições de vida dos indígenas na reserva,

¹⁴ Fundação Casa Dr. Blumenau – Arquivo Histórico Prof. José F. da Silva: PO1.1.14

¹⁵ Fundação Casa Dr. Blumenau – Arquivo Histórico Prof. José F. da Silva: PO1.1.14

Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, sem dúvida a pessoa de maior destaque frente ao posto indígena Duque de Caxias, resalta, em 1939, o “lamentabilíssimo estado de penúria e de desamparo em que, há longo tempo se debate o posto indígena Duque de Caxias”. Mais tarde Hoerhann expressaria toda a sua desilusão ao comentar que “é um crime pacificar índios; tirá-los de seu habitat. Esses índios daqui eram homens puros; são. Hoje são ... degradados” (SANTOS, 1973, p. 229s).

O Conflito entre imigrantes e indígenas na memória popular

O relato que apresentei acima tem várias limitações. Possivelmente a maior delas é que ele só conta com fontes produzidas por não-índios, mesmo aquelas que assumem um olhar crítico do processo que tentei descrever. A memória indígena do conflito ainda está por ser registrada. E há indícios de que esta memória segue viva entre os descendentes dos povos que vivenciaram a perda de seus territórios e, com ele, boa parte de sua cultura e das condições de vida digna. Um indício interessante da memória indígena do conflito foi registrado por Cledes Markus, que conviveu por vários anos com os remanescentes do povo Xokleng, um dos grupos étnicos habitantes da região:

Conforme atesta a memória grupal, depois de muita resistência, os índios se reuniram e decidiram aceitar a paz proposta pelos não-índios, em função da grande quantidade de crianças que havia no grupo, cujos pais haviam sido mortos por bugreiros. Como tinha comida no Posto, decidiram, então, que os não-índios, como responsáveis pela matança generalizada de indígenas, tinham que cuidar das crianças órfãs (MARKUS, 1999, p. 16).

Por outro lado, também só temos acessos indiretos à leitura que os agricultores e demais envolvidos existencialmente faziam do conflito. Todas as fontes que utilizei refletem uma

mediação dos que se fazem porta-vozes daqueles direta e existencialmente atingidos pelo conflito, no caso, os imigrantes e seus descendentes. Há, contudo, um documento que se distingue dos demais por sua originalidade. Trata-se de um relato de um imigrante diretamente envolvido no primeiro confronto entre imigrantes e indígenas na colônia Blumenau¹⁶. É um texto escrito por Karl Kleine que, aparentemente, recolhe um depoimento oral de Franz Koegler, o colono diretamente envolvido do dito confronto. O texto está escrito em primeira pessoa, o que aponta para a intencionalidade do redator em ser fiel ao máximo ao depoimento oral que recolhe. Infelizmente não foi possível precisar a data em que o depoimento foi recolhido, mas o episódio narrado pode ser comprovado por outros documentos e a coincidência em uma série de detalhes não deixa dúvidas quanto sua autenticidade. O documento é significativo por representar uma versão popular do conflito e, o que é mais significativo, por uma pessoa diretamente envolvida. Contudo, mesmo que se tratasse de uma obra literária, o que é pouco provável, ele seria representativo como um exemplo da assimilação e reelaboração do conflito no imaginário popular. E seria importante indagar até que ponto a percepção do confronto no imaginário popular difere daquele veiculado nos documentos oficiais e sintetizado nas leituras dominantes.

Pelo relato, o primeiro confronto envolveu diretamente oito imigrantes, todos citados nominalmente, dois pelo nome e sobrenome, os outros só pelo sobrenome, sendo um dos envolvidos mencionado pelo sobrenome e pelo apelido: Franz Koegler (autor do relato), Hohl, Lucas, Josiger, Fritz Deschamps, Töpel (chamado Vetter), Schram e Friedenreich. Aos indígenas o documento só se refere genericamente, ressaltando

¹⁶ Der erste Bugerueberfall in der Kolonie Blumenau. Von Karl Kleine, erlebt von dem Koplonisten Franz Koegler. Fundação Casa Dr. Blumenau – Arquivo Histórico Prof. José F. da Silva: PO1.1.12.

um que se destacava por seu tamanho e que, segundo o relato, era o cacique do grupo. Explicitamente o relato se refere a nove indígenas, deixando na sequência a impressão de que poderiam ter sido alguns a mais.

O relato está dividido em dois cenários. No primeiro Franz Koegler, Hohl, Lucas e Josiger são interrompidos em seus afazeres, em meio à floresta, por um alarido que inicialmente confundiram com gritos de onças ou macacos, mas que, pela descrição, se tratava daquilo que hoje conhecemos como um típico grito de guerra indígena. A dúvida se desfaz, quando um dos integrantes do grupo, Fritz Deschamps, aparece para informá-los do ataque dos índios ao barraco que lhes servia de casa. O ponto culminante do relato se dá quando nossos trabalhadores já se encontram próximos do casebre e avistam sete indígenas perfilados ao longo da cerca que circundava o mesmo. Um deles já havia transposto a cerca e sobre um monte próximo o cacique gesticulava, aparentemente ordenando aos demais a fazerem o mesmo. Schramm e Töpel estavam desaparecidos e, segundo nosso narrador, eram tidos por mortos.

Nossos agricultores imediatamente fazem menção de combater os indígenas com suas armas de fogo, quando ouvem um estampido. Era um tiro vindo do sótão da casa. O indígena que se encontrava no pátio, dá um salto, levantando os braços, pula por sobre a cerca, anda alguns passos e cai. Arranca uma mexa de grama, a coloca no ferimento, levanta-se, dá mais alguns passos e cai novamente. Segue andando apoiado nas mãos, levanta-se novamente, atravessa o rio da Velha e some entre as plantações. Com o estampido os demais indígenas também haviam batido em retirada, tomados de pânico, deixando para trás seus arcos e flechas. Imediatamente os imigrantes se dividiram em dois grupos e saíram em perseguição aos indígenas. Seus alaridos e o rastro de sangue do índio ferido indicava a direção a ser seguida. O índio ferido foi encontrado com vida,

mas morreu em poucos minutos. Foi notada a presença de outros indígenas nas imediações que, aparentemente, vinham socorrer o índio ferido, mas desistiram diante da presença dos brancos.

A esta altura o relato retorna à cena inicial. Deschamps neste dia está ocupado com os afazeres da casa. Töpel e Schamm estão a caminho da roça próxima ao casebre, quando percebem a presença de um indígena nas imediações. Retrocedem imediatamente em busca de suas armas, quando os indígenas emitem seu grito de guerra e se aproximam da casa. Ocorre que as armas estavam desmontadas para limpeza. Os colonos expertos então usam um ardil. Töpel aponta o cano de sua espingarda desmontada em direção aos indígenas, enquanto Schramm deixa a sua em condições de atirar. Os índios assustados recuam do ataque, gesticulam e gritam todos ao mesmo tempo. Os colonos, agora devidamente armados, se escondem no sótão da casa. Pela insistência do cacique, os indígenas invadem o casebre, abrem caixas e armários e lançam tudo janela à fora. Percebem a presença dos colonos pelas aristas do sótão de palmito, mas não se importam com isto. No pátio recolhem o saque sobre uma lona e fazem menção de se retirar. É quando Schramm dispara o tiro, atingindo o indígena pelas costas.

Mais dois detalhes são importantes neste relato. Friedenreich é apresentado como um dos primeiros imigrantes desta região. Ele entra em cena quando da perseguição aos indígenas. É ele quem sugere a estratégia a ser seguida na perseguição. Também diagnostica o grave estado do índio ferido. No fim do relato, Friedenreich faz uma observação emblemática: “Os bugres vieram para roubar, não para matar. Em todos os casos eles não criam que vocês atirassem. Teria sido melhor disparar para o alto, para dispersá-los. Agora ainda experimentaremos o ódio dos mesmos”. A esta observação nosso relator acrescenta: “Schramm magoou-se com estas palavras. Infeliz-

mente experimentamos logo a seguir, o quão fundamentado era este temor”.

A segunda observação se refere ao destino do indígena morto. Sobre isto nosso relator tem o seguinte a informar: “Friedenrich levou o índio morto para o povoado (Stadtplatz), onde o corpo foi enterrado. A cabeça foi preparada por Friedenreich; por muitos anos ela pôde ser vista, sobre um armário, na sala de trabalho do diretor Blumenau. Quando o Dr. Blumenau retornou para a Europa, ele a levou consigo”.

Este relato certamente se prestaria para muitas observações, seja pela ambiguidade de seus personagens, pela frieza com que se descreve um assassinato em seus mínimos detalhes, seja pela função que a folclorização desempenha na reelaboração do confronto no imaginário popular. Mas quero concluir com apenas duas observações. A primeira é a de que parece subsistir na memória popular a percepção de que o caminho da violência foi uma opção tomada pelo imigrante. E que o imigrante passa a ser vítima desta opção com o acirramento do conflito. Ademais, a afirmação de que os “bugres vieram para roubar, não para matar” parece reconhecer a carência dos índios como um dos motivos do conflito e sugerir a possibilidade de outras formas de relacionamento, não viabilizadas pelo espírito a priori exterminador do colonizador.

A outra observação se refere à exposição da cabeça indígena como um troféu, como condecoração aos vencedores da guerra, senão como peça exótica, representativa de uma natureza a ser explorada, codificada e possuída. A este respeito vale lembrar uma observação encontrada no já citado relato de viagens de Robert Ave-Lallemant. Ela se refere a uma visita que nosso viajante fez, em 1858, a um influente imigrante da cidade de Florianópolis, quando esta ainda se chamava Desterro. O hóspede é um químico de nome Schüttel que “influenciou visivelmente o desenvolvimento de várias colônias” (AVE-LAL-

LEMANT, 1958, p. 18). Sobre a relação de Schüttel com a questão indígena, Ave-Lallemant nos diz o seguinte:

Com o Sr. Schüttel, em Desterro, vi flechas e arcos e a garganta de um cacique arredio, mas também sua cabeça. No dia 04 de fevereiro de 1847 os bugres haviam assaltado uma colônia recém iniciada no rio Tijucas ... e morto um colono. As flechas foram retiradas do corpo da vítima. O cacique foi atingido por uma bala, como spolia opima deixou sua arma e sua cabeça (AVE-LALLEMANT, 1958, p. 18).

O interesse na sequência do relato não está voltado para as vítimas que, neste caso, aparecem em ambos os lados do conflito, mas para a descrição anatômica dos restos mortais do indígena. Parece estar aí um outro indício que deve ser considerado se quisermos decifrar a lógica do confronto entre imigrantes e indígenas. O indígena é objeto a ser decifrado e catalogado segundo a lógica racional europeia, mas também vencido e eliminado como obstáculo ao processo de ocupação de espaços ainda desconhecidos e inexplorados. O imigrante, principalmente aquele exposto às fronteiras de colonização, é a ponta de lança, testa de ferro deste projeto colonizador. Fica claro, pois, que vítimas as temos em ambos os lados. Mas aos indígenas, desde logo foi negada a condição de sujeitos neste processo. E ainda hoje indígenas seguem lutando pelo direito à existência em um espaço que um dia lhes pertencia.

Referências

Fontes primárias consultadas

Fundação Casa Dr. Blumenau – Arquivo Histórico Prof. José F. da Silva, documento arquivado sob o código: PO2.60.606

Fundação Casa Dr. Blumenau – Arquivo Histórico Prof. José F. da Silva, documento arquivado sob o código: PO2. 66.663

Fundação Casa Dr. Blumenau – Arquivo Histórico Prof. José F. da Silva, documento arquivado sob o código: PO1.1.14

Hermann Blumenau, ofício de 14 de fevereiro de 1856, dirigido ao presidente da província. Fundação Casa Dr. Blumenau – Arquivo Histórico Prof. José F. da Silva documento arquivado sob o código: PO1.02

KLEINE, Karl. Der erste Bugerueberfall in der Kolonie Blumenau, erlebt von dem Koplönisten Franz Koegler. Fundação Casa Dr. Blumenau – Arquivo Histórico Prof. José F. da Silva, documento arquivado sob o código: PO1.1.12

Relatório da Companhia Hanseática de Colonização, de 30 de novembro de 1906. Berlim, Arquivo Central Evangélico, documento arquivado sob o código: EZA 5/2506. BI 42.

Bibliografia consultada

ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Paulo/São Leopoldo: Ática/Sinodal, 1994.

AMADO, Janaína. *Conflito social no Brasil*: a revolta dos “Mucker”, Rio Grande do Sul 1868-1898. São Paulo: Símbolo, 1973.

ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX*: dinheiro, poder e as origens do nosso tempo. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Editora Unesp, 1996.

ATHANÁZIO, Enéias. Martinho Bugreiro: criminoso ou herói? In: *Blumenau em Cadernos*, Tomo XXV, n° 9, 1984.

AVE-LALLEMANT, Robert. *Reise durch Süd-Brasilien im Jahre 1858*. Volume II, Leipzig: Brockhaus, 1858.

BADE, Klaus. *Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarkszeit: Revolution- Depression – Expansion*. Freiburg, 1975.

BURGER, Germano (ed.) *Quem assume esta tarefa*: um documentário de uma igreja em busca de sua identidade. São Leopoldo: Sinodal, 1977.

BURITY, Joaílto A. Religião e redes nas políticas sociais: legitimando a participação das organizações religiosas. *Estudos de Religião*, n° 25. São Bernardo do Campo, UESP, 2003.

COSTA, Emilia Viotti da. *Da monarquia à república*: momentos decisivos. São Paulo: Grijalbo, 1977.

DEDEKIND, Max. “Welche Aussichten hat das deutsche Volkstum in Südamerika und was ist zu seiner Erhaltung und Pflege seitens der deutsche Heimat zu tun”. In: *Verhandlungen de Deutschen Kolonialkongresses*. Berlin, 1910, p. 1015-1036.

DICKIE Maria Amélia Schmidt. O milenarismo mucker revisitado. In: DREHER, Martin (Org.). *Populações rio-grandenses e modelos de igreja*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

DREHER, Martin. *Igreja e germanidade: estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

ENDRESS, Siegfried. *Blumenau: Werden und Wesen einer deutsch-brasilianischen Landschaft*. Öhringen, 1938.

FISCHER, Joachim. Breve história da Faculdade de Teologia. In: VVAA, *Formação teológica em terra brasileira*. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

FREITAS JUNIOR, Augusto Teixeira de. *Terras e colonização*. Rio de Janeiro, 1882.

GOLIN, Tau. *A guerra guaranítica: o levante indígena que desafiou Portugal e Espanha*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

GRUBER, Hugo. *Kurzgefasste Berichte über die südbrasilianischen Kolonien mit besonderer Berücksichtigung kommerzieller, industrieller oder kolonialisatorischer Unternehmungen*. Nach eigenen Anschauungen und Untersuchungen zusammengestellt. Berlin, 1886.

HOERHANN, Rafael Casanova de Lima e Silva. *O serviço de proteção aos índios e a desintegração cultural dos Xoklens (1927-1954)*. Florianópolis: UFSC, 2012 (Tese de doutorado).

MARKUS, Cledes. Os protestantes e os povos indígenas – uma experiência atual: o retrato da experiência no Vale do Itajaí em Santa Catarina. In: KOCH, Ingelore Starke (Org.). *Brasil: outros 500 – Protestantismo e a resistência indígena, negra e popular*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. (Tradução de Solange ribeiro de Oliveira). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

ORÇO, Claudio Luiz; COSTA, Ângelo Silva da. (Re)emergência étnica, identidades indígenas e educação escolar diferenciada no Brasil Meridional: uma abordagem a partir do estado de Santa Catarina. In: *Patrimônio e Memória*. Volume 10, Nº 2. São Paulo: UNESP, 2014.

ORÇO, Claudio Luiz; COSTA, Ângelo Silva da. (Re)emergência étnica, identidades indígenas e educação escolar diferenciada no Brasil Meridional: uma abordagem a partir do estado de Santa Catarina. In: *Patrimônio e Memória*. Volume 10, Nº 2. São Paulo: UNESP, 2014, p. 203-210.

PIAZZA, Walter F. *Santa Catarina: sua história*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1983.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. *Índios e Brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis, 1973.

SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

SEYFERTH, Giralda. *A colonização alemã no vale do Itajaí-Mirim*. Porto Alegre: Movimento, 1974.

SGRECCIA, Vicente Roberto. *Die Konflikte zwischen Kirche und Staat in der brasilianische Indianerpolitik – 150-1978*. Berlin, 1981.

VVAA, *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1962.

VVAA. *Movimento de renovação espiritual: o carismatismo na IECLB*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

WEBER, Ernst von. *Die Erweiterung des deutschen Wirtschaftsgebiets und die Grundlegung zu überseeischen deutschen Staaten*. Ein dringendes Gebot unserer wirtschaftlicher Notlage. Leipzig, 1879.

WESTHELLE, Vitor. Uma fé em busca de linguagem: o sedicioso chame da teologia na IECLB. In: *Estudos Teológicos* 1(1992).

WIRTH, Lauri Emilio. *Protestantismus und Colonization in Brasilien*. Erlangen, 1992.

Un balance sobre los estudios de religion y colonizacion en la historiografia sobre las migraciones a la Argentina

Mariela Ceva

Introducción

El presente artículo es un repaso sobre los trabajos que han abordado la relación entre religión y colonización¹ en el marco de los estudios migratorios a la Argentina. Cabe destacar que solo se incluirán aquellos que han utilizado como eje argumentativo de sus investigaciones el tema religioso y centrado en colonias establecidas en el espacio nacional argentino, a partir de la década de 1860.

Como han señalado Fernando Devoto y Hernán Otero la construcción de un campo historiográfico sobre el problema migratorio tuvo lugar en la segunda mitad de los años setenta.² (DEVOTO Y OTERO; 2003, p. 183). El tema de la inmigración en la Argentina ya había surgido con los trabajos pioneros de José Luis Romero y Gino Germani para quienes la modernización era uno de los interrogantes centrales de sus investigaciones. Esta problemática se sintetizaba en la transición de una Argentina tradicional a una moderna. En ese pasaje un

¹ Al referirnos al término colonización en este artículo nos limitaremos solamente los procesos de colonización producidos por inmigrantes.

² En el artículo de referencia Devoto y Otero presentan un excelente balance de la historiografía de las migraciones en Argentina. (DEVOTO Y OTERO; 2003)

papel fundamental era desempeñado por la inmigración ya que el inmigrante era visto como el agente modernizador de la estructura social y económica previa. En aquellos trabajos una preocupación central era la inserción de los inmigrantes en el mercado de trabajo y en la colonización agraria. En esa dimensión dos son los trabajos que más directamente pueden vincularse a la problemática de los procesos propiamente de colonización, aunque desde distinta perspectiva. Uno fue el vasto trabajo de Gastón Gori sobre las colonias de Santa Fe. *Inmigración y Colonización* en 1964, editado por Eudeba, marcaba el inicio del interés sobre ciertas prácticas producto del cruce entre la sociedad criolla y los inmigrantes. (GORI, G.; 1983)

El otro referente indiscutible y central es Ezequiel Gallo quien en su interés sobre la provincia de Santa Fe profundizaba en el análisis de los tres factores centrales de la economía – trabajo-tierra-capital- y donde los colonos inmigrantes tenían un rol protagónico. En sus investigaciones desentrañaba la forma en cómo se había producido el crecimiento económico durante el momento de mayor inserción del país en el sistema mundial de fin de siglo XIX. La demostración del autor partía de analizar el crecimiento de la provincia de Santa Fe, desde lo demográfico y económico. Ese será el punto de inicio de una larga investigación sobre el origen de ese crecimiento y sobre quiénes fueron sus protagonistas. Los resultados, volcados en su trabajo pionero en la temática y referente indiscutido para cualquier investigación sobre colonización, profundizan en la vida social, económica y política de Santa Fe. *La Pampa Gringa*, es como numerosos autores han señalado, una historia social, en la que la colonización aparece en toda su dimensión. La hipótesis de Gallo sobre ésta era que su éxito se debía al marco institucional que había permitido la llegada de inmigrantes y a la aparición de gobiernos comunales vinculados a ellas los cuales generaron el cuadro propicio para contribuir a organizaciones y conocimiento sobre agricultura que había permitido el auge agrícola. Proceso

realimentado por su éxito y por el contagio de información a futuros inmigrantes. Claramente, el problema de la colonización llegaba de la mano de la economía pero se fundía con la política y la sociedad. Esos trabajos junto a otros posteriores, por ejemplo el Korol y Sabato, sobre *Cómo fue la inmigración irlandesa a la Argentina* y el de Míguez, sobre *La Tierra de los ingleses*,³ relativos ambos a la reconstrucción del proceso de surgimiento de asentamientos en la argentina rural han permitido superar cierto enfoque historiográfico tradicional.

En línea con los textos previamente señalados existen numerosos trabajos que surgieron en los últimos años, la mayoría de ellos han discutido, con un consistente trabajo empírico, muchas hipótesis sobre las conductas empresariales; la rentabilidad de las colonias y los intereses económicos de los colonos inmigrantes. Entre los referentes en esos temas uno indiscutido es Julio Djenderedjian quien desde hace varios años viene abordando la problemática de la colonización desde los debates sobre el desarrollo del agro pampeano. El autor plantea la necesidad de una nueva periodización centrada en la progresión o retracción de las fundaciones en el espacio ocupado y en la superficie promedio por emprendimiento, como medida de la respectiva inversión de capital (DJENDEREDJIAN, J., 2008). Sus trabajos centrados en los casos de Santa Fe y Entre Ríos muestran los límites y las potencialidades que el proceso colonizador tenía desde explicaciones económicas. Esa línea de investigación ha sido, quizás, una de las que más resultados ha dado.⁴ En esa dirección, pero más recientemente Juan Luis

³ El trabajo de Eduardo Míguez sobre la tierra de los ingleses en la argentina, es un referente ineludible en la temática y ya en 1985 se encontraba en la dirección de profundizar en los empresarios colonizadores y en las empresas

⁴ Es interesante señalar aquí que en ninguno de los trabajos que se encargan de profundizar la relación entre colonización-economía se incluya la importancia o no del factor religioso, en muchos casos protestante. Tesis que en otras historiografías ha sido muy importante.

Martiren, ha profundizado en su trabajo sobre: *Empresarios y mercado de tierras en el centro-oeste santafesino durante la segunda mitad del siglo XIX. El caso de Guillermo Lehmann (1875-1885)* desde el campo de la historia de empresas. Allí retoma el tema de la interacción de los empresarios rurales en el mercado de tierras, particularmente a partir del caso del empresario Guillermo Lehmann, un inmigrante alemán establecido en la colonia Esperanza a mediados de la década del '60, quien habría de tener una marcada influencia en la colonización de tierras en el centro oeste santafesino. El trabajo, que recurre, a la reconstrucción de las estrategias de los actores muestra una arista poco conocida del proceso de colonización. Seguramente si en este tipo de reconstrucciones se realizara el cruce con el perfil religioso de varios empresarios-colonizadores (no necesariamente con el de Lehman) permitiría abrir numerosos interrogantes sobre la relación entre colonización-empresariado-religión.

Ciertamente, es claro que el proceso de colonización interesó como “laboratorio” para entender el desarrollo del agro argentino pero menos interés despertó -a diferencia de otros países como Brasil- su estudio con relación al proceso religioso que la mayoría de las colonias implicaba. Puntualmente es sobre este tema sobre el que aquí nos interesa repasar.

Los estudios sobre colonización y religión

Debido a la escasa continuidad entre las obras nos centraremos en analizar las investigaciones puntualizando los temas que abordaron; las preguntas centrales de cada autor; las fuentes y las conclusiones a las que arribaron. Para luego intentar realizar un breve balance sobre los ejes de problemas que se utilizaron, los temas pendientes y plantear algunas perspectivas futuras en torno a ellos. Así un punto central es

¿Cómo se relacionaron los estudios migratorios y los estudios religiosos en el análisis de las colonias? ¿A través de qué acercamientos metodológicos y de cuáles líneas teóricas?

Ambos espacios de investigación han sufrido en los últimos treinta años una muy importante renovación aunque con diferentes tiempos y con distinta intensidad. En el caso de los estudios migratorios las nuevas investigaciones de los 80 y 90 partían de postulados diferentes a los propuestos en los sesenta y setenta, entre ellos uno fundamental era la importancia de la pervivencia de las identidades étnicas y la idea según la cual los inmigrantes son actores racionales que persiguen objetivos y que utilizan diversos recursos, entre ellos relaciones familiares, y amicales para obtener información, elegir el destino, insertarse y adaptarse en una nueva sociedad. Esos nuevos enfoques contaban con nuevas herramientas de análisis, entre las que se incluían las nociones de cadena migratoria y redes sociales. Esa nueva mirada condujo a una revalorización de los grupos étnicos en tanto tales y dotados de fuertes lazos con el origen en los que la pervivencia de sus costumbres, hábitos y culturas ocupaban un rol central al momento de definir su asentamiento en los nuevos espacios.

Este desplazamiento teórico-metodológico generó la aparición de numerosos trabajos sobre diferentes aspectos del proceso migratorio: las pautas matrimoniales; las asociaciones étnicas; los ámbitos de trabajo fueron revisitados. En el caso de la colonización si bien ha sido menos permeable a la renovación historiográfica que mencionamos es posible observar en los textos que repasaremos también un desplazamiento desde los acercamientos basados en el esquema push-pull a otros más interesados por el rol de los actores en el proceso migratorio.

Entre los primeros textos, no memorialísticos⁵, vinculados

⁵ No se han incluido en este repaso la gran cantidad de trabajos destinados a personajes, memorias, institucionales que las colonias han generado.

a la colonización y religión surge el de libro de Alexandre Carrón y Christopher Carrón, aunque el abordaje según los autores es de “*autodidactas*” la historia de los colonos valaisans, en Argentina es uno de los primeros en presentar el tema. Su acercamiento ofrece una interesante y variada información sobre el proceso de partida, la llegada y el asentamiento en la colonia San José, Entre Ríos, en 1857. El análisis parte de la idea de que el proceso migratorio fue una epopeya y un hecho traumático para los migrantes y también para sus descendientes. Explicita que el migrar es un “*acto doloroso*” porque se parte sin retorno, es un “*abandono*”. En total los llegados ascendían a unos 400 pobladores y según los autores eran “... *un peu les personnages tragiques d’une histoire écrite à l’encrier de leurs larmes et de leur sang...*” (CARRÓN, A. y CARRÓN, C.; 1986, p. 15). Enfatiza claramente las causas de la emigración, los motivos de su atracción hacia la Argentina, ambas cuestiones desde los abordajes de push-pull. En ese análisis un lugar fundamental lo ocupan las compañías y agencias de intermediación: su número, su accionar, sus nombres y sus formas de publicidad son profundizadas. Luego de ese acercamiento los autores ingresan al tema de los diferentes ensayos de colonización allí la historia de los pioneros se convierte en central y los problemas con los que los recién llegados se encuentran al momento del arribo tiene un largo desarrollo. Sin embargo, el libro también muestra el efecto en cascada que el proceso tiene generando la aparición de otras colonias ya no sólo del Valais sino de otras localidades suizas pero también francesas. Entre ellas se destacan: San Jerónimo y Esperanza. A pesar de incluir en el análisis el tema de la integración desde diferentes aristas el eje religioso es desapercibido (CARRÓN, A. y CARRÓN, C., 1986)

En línea con el libro de Carrón, el de Olga Weyne, es uno de los primeros escritos sobre colonización de los alemanes

del Volga, con un mayor refinamiento metodológico y teórico *El último puerto. Del Rhin al Volga y del Volga al Plata* da inicio a varias investigaciones monográficas sobre colonias (WEYNE, O., 1987). La investigación es una síntesis de la tesis de maestría de la autora centrada en la historia de los alemanes del Volga llegados al país hacia fines del siglo XIX, en el escenario de la colonización rural argentina. La autora se enfoca en recuperar al colono a través de sus relaciones familiares y de su presencia en la aldea. Para ello recurre a textos conmemorativos alemanes, cartas personales, actas bautismales, crónicas, y fotografías. Asimismo utiliza publicaciones de la colectividad como el periódico *Argentinischer Volksfreund*. Todo ello complementado con entrevistas personales a los descendientes. La autora señala que un marco interpretativo para su trabajo han sido los escritos de Alfred Schutz, fundamentalmente en torno al uso de la idea de la *vida cotidiana* o *presupuesta* como el ámbito donde viven los actores, donde formulan los proyectos de acción, y donde se puede aplicar la teoría de la acción, permitiendo a partir de allí abordar las relaciones intersubjetivas que establecen los actores sociales. Ese enfoque lleva a ingresar al tema de la colonización no a través de los acontecimientos si no en el modo particular en que el narrador los está haciendo conocer. Desde allí aborda los temas de los orígenes de los nuevos pobladores, las motivaciones para emigrar, la forma en la que ingresaron y se instalaron.

Estos primeros trabajos parten de la cuestión migratoria, desde un abordaje tradicional y en su desarrollo encuentran el rol de la religión en el proceso de asentamiento. Sin embargo, en ninguno de ellos la relación es central. Situación similar sucede si consideramos los estudios sobre colonización surgidos casi en simultáneo desde los estudios socio-religiosos.

Desde fines de los años 80 y los inicios del 90 los investigadores Nestor Auza y Luis Favero compilaron diversas

publicaciones sobre *Iglesia e Inmigración*, el primer volumen aparecido en 1991 reúne numerosos artículos sobre religión y migración pero solo uno de ellos refiere a procesos de colonización (AUZA, N. y FAVERO, L., 1991). El texto de referencia es el de Arnoldo Canclini, quien desde una mirada tradicional hace una enumeración de las diferentes iglesias arribadas a la argentina. En su descripción identifica grupos nacionales con años de llegada. Señala a los escoceses como el primer grupo exitoso arribado para constituir una colonia en 1825, en Monte Grande. En ese grupo había un grupo presbiteriano pero el autor no se detiene en su análisis. Los otros casos mencionados son los galeses de Chubut, los suizos de Esperanza y los eslavos refiriéndose a los alemanes del Volga. El artículo es una somera descripción de esos cuatro grupos en la cual solo se hace mención a la fecha de llegada, iglesia y lugar de asentamiento. Es decir, que el abordaje carece de las problemáticas específicas de los estudios migratorios como también de las cuestiones centrales de los estudios religiosos (CANCLINI, A., 1991).

Diez años más tarde a la aparición del primer volumen de *Iglesia e Inmigración* en el 2001 se publica el volumen N° IV. (AUZA, N., 2001) En este el tema de las colonias se encuentra más presente aunque la mayoría está dedicada a la cuestión católica en grupos de inmigrantes y a las congregaciones llegadas al país. Una novedad es la incorporación en el debate de la presencia de otras iglesias en la Argentina, como por ejemplo la armenia. Sólo tres artículos ingresan al tema de inmigración y colonización, estos son: “*Católicos y valdenses en Colonia Belgrano (Santa Fe), 1883-1960*” escrito por Williams Nelso Alcaraz; “*La colonia Luxemburguesa de San Antonio*” de Valerio Imsant y “*Las visitas pastorales de Monseñor Gelabert y Crespo a las colonias santafesinas*” de Edgar Stoffel.

El primero de estos trabajos se centra en la colonia

Belgrano de Santa Fe, en una perspectiva de larga duración y en el cruce del accionar de grupos inmigrantes que profesaban diferentes cultos: por un lado, una colectividad de católicos y por otro las familias que profesaban el culto de la Iglesia Evangélica Valdense. El análisis aborda el desarrollo de estos grupos en la colonia evidenciando la pacífica convivencia en un mismo espacio de símbolos, prácticas y edificios religiosos pero también los conflictos que se entablaron. La investigación, básicamente descriptiva, deja latente las posibilidades de indagaciones sobre áreas inexploradas sea para los estudios migratorios como para los estudios de religión. La recurrencia a los archivos de la iglesia evangélica, del arzobispado de Santa Fe, y también del archivo general de la provincia permite percibir la gran cantidad de fuentes valiosas y de gran riqueza cualitativa.

El segundo trabajo refiere a la colonia Luxemburguesa establecida en la provincia de Buenos Aires durante el año 1889, en el partido de Juárez. Los terrenos destinados a la colonia pertenecían a la familia Ayerza. Propietarios de varias hectáreas decidieron subdividirlas en cuatro estancias, una de ellas – San Antonio- fue la destinada a la colonia constituida por 52 familias. El artículo no profundiza en el tema religioso aunque sí pone énfasis en la presencia de la iglesia, en los oficios religiosos, y en la historia de un capellán. El capellán, llamado Nicolás Schwebag, merece en el trabajo del autor un lugar especial ya que es a través de sus testimonios escritos a partir de los cuales el investigador reconstruye gran parte de la cotidianeidad de los colonos. Aquí también es llamativo observar que la utilización de esos testimonios se hace para describir la adaptación a las tareas laborales de los colonos y a las cuestiones climáticas pero no se recurre a la memoria para las cuestiones religiosas. Incluso, el artículo profundiza en el desplazamiento del capellán por cuestiones administrativas y su reemplazo por el P. Locken, de la Congregación del Verbo

Divino en la Argentina. Una congregación totalmente nueva en el país para 1890, momento del conflicto, y que tenía como fin la de atender a los inmigrantes de habla alemana. Pero en la descripción del conflicto no se hace referencia a lo religioso excepto cuando se señala que los verbitas aceptaron el ofrecimiento de dirigirse a la colonia san Antonio por “[...] *el temor a que sin la presencia de un sacerdote la colonia desaparecería, los colonos se dispersarían en todas direcciones y, de ese modo muchos de ellos perderían su fe* [...]”, p. 338. Una segunda parte del artículo profundiza en las tratativas que varios disidentes de la colonia, entre ellos el capellán Schewgan, realizan para obtener otro lugar para los inmigrantes disidentes. El autor señala que la colonia era netamente católica y que había surgido por iniciativa de religiosos redentoristas por una parte, y por otra, de hombres con reconocida militancia católica como Ayerza (Presidente de la Acción Católica Argentina). Según lo que se detalla la totalidad de los colonos eran católicos y asistidos por capellanes lo que confiere al emprendimiento un matiz especial y una vinculación particular con la iglesia. Particularidad que se refleja en el protagonismo que adquirieron los capellanes en la vida de la colonia. La principal fuente del autor es el escrito que Schwebag publicó en Luxemburgo en 1891 bajo el título “*San Antonio, con acotaciones sobre Argentina, de Nicolás Schwebag, otrora párroco de la colonia*”. El mismo es un folleto de 70 páginas de 201 por 14, escrito en alemán. Las otras fuentes refieren a tres cartas del padre Becher al padre Arnoldo Janssen, y a un diario manuscrito del P. Germán Locken (IMSAT, V., 2001) También en este caso el enfoque tradicional y descriptivo impide entablar las articulaciones entre religión y colonización.

Será en el año 2005, en el volumen N° V, de *Inmigración y Religión*, compilado por Nestor Auza, cuando se observa un primer cambio en el abordaje sobre el tema colonización. Allí aunque la temática colonización-inmigración aunque no tiene

una notoria presencia si hay dos artículos destacados: uno de ellos continúa en la línea descriptiva de la colonia pero otro introduce las problemáticas específicas de los estudios migratorios. El primero de ellos es de Alberto de Paula, quien analiza los orígenes de la colonización galesa de Chubut, las diferenciaciones entre las distintas colonias establecidas entre ellas, las características demográficas de cada colonia y sobre todo profundiza en su arquitectura. El autor aborda este último elemento desde una mirada tradicional en la cual el paisaje es analizado desde la materialidad. (DE PAULA, A., 2005).

El segundo un artículo de Fernando Williams, sobre capillas galesas en la Patagonia, será el primero de una larga y fructífera labor del autor sobre la temática en la que la complejización de la problemática de la colonización se entabla desde los nuevos acercamientos migratorios. (WILLIAMS, F., 2005). Tarea que irá complejizando hasta su libro titulado “*El desierto y el jardín*”, en el cual plantea una clave de interpretación del desierto desde las ideas del puritanismo, claramente es el trabajo que más se relaciona cierta bibliografía específica sobre religión y colonización.

Casi simultáneamente será el libro de Susana Bianchi sobre *Minorías Religiosas* el primero que reúna información sobre los diversos grupos religiosos arribados a la Argentina. Su interés por rastrear a las minorías religiosas implicó revisar los grupos asentados en Argentina. En ese recorrido, exhaustivo, detallado y profundo la autora hace referencia a aquellos trabajos que se dedicaron a la problemática de religión-colonización. El libro pone en evidencia la escasez de trabajos dedicados al tema y también la dificultad para englobarlos bajo líneas de investigación homogéneas. Por el contrario lo que la síntesis de la autora expone es la dispersión de abordajes sobre la problemática y la excesiva concentración sobre determinadas zonas colonizadas y grupos migratorios (BIANCHI, S., 2004)

Esa ausencia de trabajos vinculados a la temática sigue siendo palpable en las compilaciones que en los últimos años han surgido en torno al tema del pluralismo religioso. Así se observa que en la compilación de Ana María Rodríguez titulado *Estudios sobre Historia Religiosa Argentina (siglos XIX-XX)* los trabajos dedicados a este temática son escasos. El libro presenta numerosas investigaciones, escritas por reconocidos investigadores de la temática religiosa, desde la historia social y cultural de la religión. (RODRÍGUEZ, A. M., 2013). De todos los artículos presentados solo tres se dedican a la temática religión-inmigración. Uno de ellos es *Religión y formas de producción de etnicidad: la Iglesia Anglicana en la Argentina*, de Paula Seiguer, otro sobre *La dinámica misionera salesiana a través de la administración sacramental en la Patagonia (Fines siglo XIX y principios del siglo XX)* de María Andrea Nicoletti. Pero sólo uno aborda directamente el tema de colonización-religión, ese es el caso del artículo de Eric Morales Schmuker sobre *Las misiones anglicanas y la colonización galesa en el sur argentino: una aproximación a la situación socio-religiosa de los territorios patagónicos, ca. 1840-1883*. El artículo trata sobre el proceso de secularización en la Argentina, y lo hace desde la revelación del alto componente evangélico en la zona sur del país. Para profundizar en los orígenes de dicha situación se remonta a la historia de las misiones anglicanas y la colonización galesa en el territorio de Chubut. En su descripción del proceso el autor repasa el origen, asentamiento y características de las misiones anglicanas y la colonización galesa. Su objetivo es acceder al entramado de instituciones y prácticas sociales y religiosas que se desplegaron en los territorios patagónicos antes de su incorporación formal al Estado nacional (MORALES SCHMUKER, E., 2013; 2014)

Lo mismo sucede si revisamos otro de los últimos libros aparecidos vinculados a la diversidad religiosa en Argentina,

en este caso es la compilación realizada por Fabián Flores y Paula Seiguer, sobre *Experiencias plurales de lo sagrado. La diversidad religiosa Argentina*, publicado recientemente en el 2014, tampoco cuenta con ningún artículo dedicado a la cuestión religiosa plural en colonias.

Desde los estudios migratorios, el excelente trabajo de Fernando Devoto sobre *Historia de la inmigración hacia la Argentina* da cuenta por un lado, del fructífero desarrollo de los estudios migratorios durante los años 80, 90 e inicios del 2000 y por otro, de la escasez de trabajos dedicados a la temática de colonización –religión. Tal es así que tampoco en el ensayo bibliográfico que incluye el libro se encuentran citas extensas a trabajos dedicados a la cuestión. (DEVOTO, F., 2002). Incluso en el completo balance realizado junto a Hernán Otero el tema de la colonización pasa inadvertido directamente no es mencionado. Evidentemente, esa línea de análisis no ha llamado la atención de los investigadores de las migraciones.

Sólo pueden mencionarse algunos escasos ejemplos. Uno de ellos es el trabajo de Mariana Gallero quien presenta el asentamiento en la provincia de Misiones de inmigrantes alemanes donde la mayoría de ellos proviene de un destino previo: Brasil. El interés central se encuentra en la colonia Puerto Rico. Ofrece abundante información demográfica original. Sin embargo, la forma de presentar sus problemas es limitada. Es decir, el tema, aunque no necesariamente su abordaje, es muy original porque muestra discusiones centrales del proceso migratorio: circulación, redes y familias. La autora claramente se posiciona desde los estudios del pluralismo cultural. La reconstrucción para el caso argentino la hace fundamentalmente desde el análisis de las cédulas censales de 1895. Ese análisis le permite mostrar claramente que la migración considerada masiva de alemanes-brasileños hacia la zona no era de la magnitud atribuida de 12000 pobladores sino

solo de 430 inmigrantes. Es justamente el capítulo 5 el que trata sobre la colonización e identidad religiosa, la relación entre católicos y protestantes y Puerto Rico como colonia católica. Para ello reconstruye como se produce la división religiosa entre la colonia Puerto Rico con católicos y la colonia Montecarlo y el rol del padre Max Von Lassberg. Así la reconstrucción del tema religioso está asentada fundamentalmente en el estudio de esta figura. La autora finaliza aseverando que los colonos alemanes-brasileños transportaron un conjunto de actitudes, modos de hacer, decir, sentir, expresar la fe, que otorgaron una identidad particular y conformaron junto a los criollos una nueva sociedad. Un tema interesante que plantea el libro es el de las migraciones intrarregionales de inmigrantes europeos en Sudamérica y dentro de ese esquema, -muy poco estudiado por las investigaciones de las migraciones europeas-, el rol de los religiosos (GALLERO, C., 2009).

Otro trabajo sobre el mismo grupo migratorio es el de Hans Knoll aparecido en Estudios Migratorios Latinoamericanos en su número 70 expone el caso de Villa General Belgrano en el siglo XX. A partir de 1930 se realizó el asentamiento de colonos de habla alemana en el paraje denominado El Sauce. El éxito de este emprendimiento se asentaba en dos pilares: por un lado la supuesta experiencia de su mentor Paul Heintze y por otro la residencia de tripulantes del Graf Spee. Claramente como señala el autor para Heintze la política de colonización era una política de asentamiento de la cultura germana en el extranjero, lo que representaba un aporte a la construcción de la grandeza y el poderío de Alemania tras la derrota. En ese pensamiento se incluía la idea de que en grandes asociaciones étnicas y bajo la rigurosa conducción de la iglesia se mantenía por más tiempo la etnicidad germana. En ese sentido el estudio de la colonia de villa general Belgrano ofrece una mirada hacia lo religioso y el rol de Heintze en la

configuración del espacio colonizado. Sin embargo, en el caso del artículo presentado el mismo se centra en exponer la importancia que tuvo el conocimiento de la colonia para convertirla en una villa turística en la cual el atractivo principal era el componente étnico. Esa estrategia partió en principio de la promoción de la villa entre instituciones educativas alemanas, por ejemplo viajes de alumnos del Colegio Pestalozzi. Las fuentes utilizadas por el autor provenían del archivo político de asuntos exteriores en Berlín y de diferentes diarios y revistas publicadas en alemán como el *Argentinisches Tageblatt*; *Der Bund*; *Lasso*; *Teutonia*, etc. (KNOLL, H., 2011.)

Es importante señalar que los trabajos sobre colonización-religión refieren en general a grupos migratorios minoritarios en Argentina y de religión protestante o judía. En ese sentido quizás uno sobre los que más se ha escrito fue la migración de judíos.⁶ La mayoría de los escritos se han focalizado en la experiencia de *Jewish Colonization Association* (JAC). En esa dirección se encuentran los trabajos de la antropóloga Judith Freienberg, quien desde hace varios años ha realizado investigaciones en ese espacio. Su primer trabajo “*Memorias de Villa Clara*” del 2005 reúne las memorias de los descendientes de los inmigrantes judíos en la colonia de Villa Clara. En ellas hay numerosas vinculaciones con la experiencia religiosa de los migrantes. Sin embargo, será en su libro del 2009, “*The invention of the Jewish Gaucho, Villa Clara and the Construction of Argentine Identity*”, publicado en Estados Unidos en el cual la autora, profundiza sobre la integración socio-cultural y el rol de la religión en contextos de colonización. La autora conjuga escalas: local/nacional y también diferentes tipos de fuentes que le permiten reconstruir de manera precisa y profunda la

⁶ Numerosas son las referencias en este sentido: AVNI, H; 1991; MIRELMAN, V; 1988; ZABLITSKY. E; 2005.

experiencia de los colonos judíos arribados a la villa. La investigación se centra en el arribo de inmigrantes en el marco de un proyecto de colonización como el de la JCA y su asentamiento en un área agrícola enfatizando los cambios que se producen en el pueblo desde una mirada cultural. En la investigación se rediscute la idea del gaucho judío el cual para la autora sería un mito que habría permitido el intercambio de conocimientos y hábitos culturales. El libro cuenta con un profundo y arduo trabajo de relevamiento de fuentes y un exhaustivo uso de entrevistas orales permitiéndole reflexionar cómodamente sobre la identidad nacional y el cruce étnico-religioso en la construcción de la misma (FREIDENBERG, J., 2009).

Más recientemente, y sobre la misma experiencia, se encuentra el libro de Bar-Shalom, *La desconocida colonización urbana de la JCA en Argentina 1900-1930*", publicado en Jerusalem, en 2014. El autor profundiza en los centros urbanos de las colonias como si se tratara de una colonización independiente de las colonias mismas. El investigador profundiza en la creación de pueblos en las inmediaciones de las colonias y los motivos detrás de esa apertura hacia lo urbano, lugares que surgieron como espacios intermedios y destino de los chacareros que abandonaban sus campos, algunos judíos y otros no. El trabajo abre ciertos interrogantes en torno a los estudios de la colonización agrícola-judía de la JCA (BAR-SHALOM, 2014).

Por último, otro trabajo recientemente publicado trata sobre otro grupo minoritario. El mismo, escrito por Luciana Lago, recrea la experiencia de los colonos Boers en la Patagonia. La Colonia Escalante, vecina a Comodoro Rivadavia, conformada por colonos Boers, constituía un núcleo donde existían fuertes vínculos potenciados a través del mantenimiento del idioma (afrikáans) y de la religión (iglesia reformada.) Llegados desde África, estos colonos se instalaron en tierras

que el gobierno chubutense ofreció. La religión calvinista fue el elemento aglutinador de esta experiencia pero dentro del grupo migrado había dos divisiones: los reformados holandeses y los simplemente reformados con diferencia de aquellos. El trabajo sumamente interesante, por el abordaje de una temática poco conocida, pero también por la fina reconstrucción que realiza la autora ofrece una mirada en la que se entrelazan las características religiosas del grupo, los elementos de la iglesia calvinista en Europa, en África y luego en Argentina y el impacto de la fuerte presencia en la comunidad recién asentada. Asimismo, expone las adaptaciones que la iglesia tuvo a su llegada a un paraje donde las distancias impedían la celebración ritual establecida y las alternativas que a dichos escollos encontraron. La autora muestra, desde la historia cultural, como la iglesia se convirtió en “*refugios de la identidad*”⁷ permitiendo la reinención de la identidad y oficiando de espacio de diferenciación con los “*otros*” (criollos y migrantes católicos) (LAGO, L., 2015, p. 209).

Claramente estos últimos trabajos son los primeros que incorporan en sus análisis algunas de las problemáticas centrales planteadas desde los estudios migratorios por ejemplo, el tema de la identidad y de la importancia de los procesos religiosos en las migraciones. A ellos, se suman otros, que partiendo de otros ámbitos han complejizado el estudio de la colonización. Básicamente, nos referimos a aquellos que se han interesado por el tema de las colonias desde la mirada del territorio.

Un abordaje desde lo religioso y la configuración espacial de la colonias es presentado en un temprano texto de Santarelli, Campos, y Eberle del 2003, sobre *Migraciones religiosas, espacio geográfico y paisaje. Colonia menonita Nueva Esperanza, La Pampa*. Esta investigación se centra en el caso de la colonia Menonita

⁷ La autora se apoya para su reconstrucción en el ya clásico texto de M. Bjerg sobre los daneses en Tandil. (BJERG, M;2001) y en el ensayo introductorio sobre los galeses en Chubut, del 20013. (BJERG,M;2003)

Nueva Esperanza, en el departamento de Guatraché, provincia de La Pampa. Profundiza en los migrantes menonitas que unidos por una religión conservadora se organizaron como una comunidad con costumbres y tradiciones muy arraigadas, impuestas por su religión, que tratan de preservar a través del tiempo. Esas características y su instalación en un sector rural de La Pampa marcan su forma de asentamiento, su organización social y productiva la cual tendrá consecuencias sobre el espacio pre-existente. En el caso particular de la Colonia Nueva Esperanza, la llegada de los colonos a Argentina data de 1985 cuando compran la Estancia Remecó de 10.000 hs. dedicada a la agricultura y ganadería y con un área de monte. La investigación recrea los rasgos más sobresalientes de ambos modelos en el sector objeto de estudio, el agropecuario tradicional pampeano y los cambios producidos por un movimiento migratorio con rasgos culturales netamente conservadores como los Menonitas. Allí la religión es fundamental en el tipo de migración y en las formas de insertarse en el nuevo destino. Las fuentes utilizadas son de lo más variadas disponiendo de un arsenal de fuentes documentales vinculadas a lo cartográfico-geográfico y con un acercamiento también desde la geografía económica (SANTARELLI, S. A.; CAMPOS, M. M.; EBERLE, C. B., 2003).

Como ha señalado Fernando Williams poca es la atención que se ha prestado a las colonias como núcleos desde los cuales pudieron ponerse en circulación representaciones del territorio que no fueran necesariamente coincidentes con las promovidas desde el Estado. Serán justamente sus investigaciones las que introducirán la temática desde el paisaje como representación es decir: desde un acercamiento de la historia cultural y con la utilización de conceptualizaciones propias del giro lingüístico con el fin de estudiar la impronta de la colonización galesa en la Patagonia. Partiendo del relevamiento de marcas sobre el

territorio (edificios, canales de riego, vías férreas, monumentos) el autor reconstruye una historia en la que se enfrentan la presencia del Estado Nacional, tratando de imponer un fuerte control, frente a los colonos intentando alcanzar mayor autonomía. En ese cruce, producido en la Patagonia hacia fines de la década de 1870, el autor reconstruye la relación a partir de los conflictos y las negociaciones. En ese planteo las colonias, en tanto asentamientos que nucleaban a esas comunidades en forma localizada, adquieren un interés particular. (WILLIAMS, F., 2010, p. 33). En el trabajo muestra que la religión fue fundamental al momento de conformar una noción de lo público en la colonia galesa. La investigación profundiza en el rol de la religión en la conformación de la sociabilidad y del espacio público. Así a partir de la colonia galesa, con un claro origen religioso y a través de su líder (el reverendo Michael D. Jones) el autor recorre el asentamiento y desarrollo de los colonos galeses en el sur argentino.⁸ En ese análisis la religión sirve para iluminar otros aspectos importantes de la experiencia galesa en la Patagonia, por ejemplo la forma de concebir la relación entre sociedad y política y por medio de ella, los modos de percibir y actuar sobre el territorio. Williams intenta demostrar que existieron en la Patagonia proyectos territoriales en competencia. Analiza de qué forma las diversas representaciones del territorio se articulan y diferencian dentro de un proceso de apropiación y control territorial de la Argentina del siglo XX y donde lo religioso está sumamente presente (WILLIAMS, F., 2010, p.34)

Las fuentes utilizadas fueron las Actas de las sesiones del Concejo Municipal o el Libro de Ordenanzas Municipales,

⁸ Ya en el estudio de 1991 de Glyn Williams, *The Welsh in Patagonia, The State and the Ethnic Community*, Cardiff, University of Wales Press, en su capítulo 3: *Socio Religious Organization*. En ese trabajo se establecía un vínculo directo entre el asentamiento en Chubut de los galeses y el renacimiento religioso de 1859 para quien tuvo un gran impacto en la población.

ambos redactados en galés y en castellano hasta 1899; registros del gobierno de la colonia pertenecientes al período 1871-1875 publicados por el periódico Y Draford entre septiembre de 1904 y enero de 1905 y memorias y libros publicadas por los inmigrantes (WILLIAMS, F., 2010).

En perspectiva similar Fabián Flores, estudia a los alemanes del Volga, el autor que ha trabajado extensamente sobre el tema, aborda la relación entre colonización e inmigración en *Los Adventistas del Séptimo Día en la Argentina y su «proyecto de colonización»*. *Aportes desde un análisis histórico* publicado en Revista Sociedad y Religión, durante el año 2008. En él profundiza más explícitamente la cuestión de la colonización y religión. Allí analiza el origen de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en Estados Unidos y su expansión y llegada a la Argentina a fines de siglo XIX. El trabajo consta de dos partes en la primera profundiza sobre el origen de este grupo religioso y su expansión en Argentina a partir del proyecto de colonización desarrollado en la Colonia de Puiggari. En la segunda, profundiza en las estrategias de conversión desarrolladas por la Iglesia. También en este caso de estudio se recupera la figura de un líder: Jorge Riffel, y de tres misioneros arribados en una segunda etapa. El autor se pregunta aquí: ¿Cómo lograron que los colonos ruso-alemanes se convirtieran al adventismo y a la vez transformaran sus patrones culturales? La respuesta la encuentra a través de la reconstrucción de las redes interpersonales que servían de apoyo a los misioneros para difundir las nuevas ideas. La investigación apoyada en el uso de las redes sociales, muestra en forma dinámica el crecimiento de la colonia, las tramas de relaciones personales de estos inmigrantes y el rol de la religión como articuladora de la sociedad. El autor recurre a fuentes tanto históricas como las de otros orígenes. Así, combina documentos, cartas, informe de mensajeros, publicaciones de la Iglesia y diarios de inmigrantes (todas ellas producidas entre las dos últimas

décadas del siglo XIX y las dos primeras de la centuria siguiente) y también utiliza entrevistas semi-estructuradas realizadas a pastores, fieles, inmigrantes y sus descendientes. El acercamiento es un planteo desde los estudios de la geografía cultural (FLORES, F., 2008) En este trabajo, y en menor medida en otros del autor, el tiempo, espacio y religión aparecen estrechamente ligados en un interjuego de variables que estructuran la vida cotidiana (FLORES, F., 2007).

Esta perspectiva del cruce entre territorialidad/religión/colonización parece ser una vía de investigación que aportará nuevos resultados a los estudios sobre las migraciones hacia Argentina.

Reflexiones finales

Durante los últimos años, las colonias han comenzado a ser objeto de interés para distintas disciplinas aunque con ciertas limitaciones. Luego de un repaso sobre las investigaciones relacionadas al tema podemos decir que podrían identificarse claramente tres grandes grupos: aquellos trabajos que provienen directamente de investigadores vinculados a los estudios migratorios; aquellos que parten desde los estudios socio-religiosos; y un tercer grupo con anclaje en los estudios sobre lo geográfico-territorial (geografía-arquitectura-representaciones), en cada uno de ellos se observan diferentes momentos y tipos de abordajes que tienen correlación directa con los grandes cambios ocurridos en cada uno de los campos temáticos.

Parece ser que estudios migratorios no abordaron la problemática de religión y colonización con demasiado detenimiento. Asimismo se observa que frente al notorio crecimiento de los estudios migratorios y también del campo religioso la colonización se encuentra casi exclusivamente dentro del foco de los estudios de historia económica. Varios son los indicadores de esta situación: escasez de trabajos

monográficos interrelacionados sobre el tema; relativa o casi nula referencia del tema dentro de libros de síntesis sobre historia de la migración hacia la argentina y sobre minorías religiosas en la argentina; escasa presencia de la temática en foros especializados, de hecho una simple constatación en los principales encuentros dedicados durante el año 2016/17 a migraciones no registran ponencias relacionadas al tema⁹.

Asimismo, si consideramos la producción existente hasta el momento es posible observar que se han escrito muchísimas monografías de temas individuales pero donde la temática de la colonización / religión pierde fuerza frente a otras preguntas historiográficas proveniente de la historia económica, de la historia política o incluso desde la geografía o la arquitectura. En esos trabajos numerosos temas se han hecho evidentes: el rol de las iglesias en la continuidad del proceso migratorio; el rol de las congregaciones y de las instituciones eclesásticas en el acompañamiento de los migrantes en su movilidad y la presencia destacada de líderes religiosos en los orígenes de las colonias.

Sin embargo, el tema del proceso migratorio y su relación con las religiones abre un amplio campo de análisis que aún resta profundizar, nos referimos por ejemplo a: la relación entre el tipo de colonización desarrollado en las diferentes regiones y el papel de la religión en cada colonia en particular; a la existencia o no de tensiones entre católicos y protestantes en las regiones de colonización; al rol de los referentes religiosos como líderes locales, y como baluartes de la resistencia frente a lo extranjero; a la pervivencia de los componentes étnicos como el idioma y la religión.

⁹ Por citar solo dos encuentros en las Jornadas de Migraciones del Instituto Germani, edición 2016, de las 45 mesas una sola está referida a colonización (Nº 39) sólo tenía dos trabajos relacionados con la colonización en territorios nacionales. Mientras que en la programación de las mesas propuestas para AHILA 2017 <http://ahila2017.uv.es/?p=771> la colonización no tiene algún lugar.

También está pendiente un estudio sobre los fieles migrantes y sus expresiones de religiosidad popular al interior de las colonias. Asimismo, sería sumamente importante profundizar en cómo el Estado apoyo o no los idearios que los líderes religiosos de las colonias portaban y si esa presencia de religiosos extranjeros chocaba con los líderes religiosos nativos. Por último es muy poco lo que sabemos sobre un tema fundamental como es el de la identidad religiosa en las colonias y su relación con las culturas nacionales de origen. Esos son sólo algunos de los ejes sobre los que futuras investigaciones podrían ampliar nuestro conocimiento sobre un tema central como es el de colonización/religión/inmigración.

Bibliografía

- ALCARAZ, Williams. Católicos y valdenses en Colonia Belgrano (Santa Fe), 1883-1960. In: AUZA, Nestor (Comp.). *Iglesia e inmigración en la Argentina*, v. IV. Buenos Aires: CEMLA, 2001, p. 233-279.
- ARMUS, Diego. Diez años de historiografía sobre la Argentina, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 2, n. 4, dic 1986, Buenos Aires.
- AUZA, Nestor; FAVERO, Luis. *Iglesia e Inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: CEMLA, 1991.
- AUZA, Nestor (Comp.). *Iglesia e inmigración en la Argentina*, v. IV. Buenos Aires: CEMLA, 2001.
- _____. (Comp.). *Iglesia e inmigración en la Argentina*, v. V. Buenos Aires: CEMLA. 2005.
- AVNI, Haim. *Argentina y la historia de la inmigración judía, 1810-1950*. Jerusalén: Magnes-AMIA, 1983.
- BIANCHI, Susana, *Historia de las religiones en la Argentina*. Las minorías religiosas. Buenos Aires: Editorial Sudamérica, 2004.
- BJERG, María. *Entre Sofie y Tovelille*. Una historia de la inmigración danesa en la Argentina, 1848-1930. Buenos Aires: Biblos, 2001.

_____. “La inmigración galesa en el Chubut”. In: AA. VV. *Una frontera lejana*. La colonización del Chubut. Buenos Aires: Ed. Fundación Antorchas, 2003.

CANCLINI, Arnoldo. Inmigración y evangelización en el ámbito protestante argentino. In: AUZA, Nestor. *Iglesia e Inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: CEMLA, 1991, p. 301-314.

CARRÓN, Alexandre; CARRÓN, Christopher. *Nous Cousins d'Amérique*. Histoire de l'émigration valaisanne au XIX e siècle. Sierre: Monographic S. A. 1986. (Coll. Memoire Vivante).

DEVOTO, Fernando. *Historia de la inmigración a la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 2002.

DEVOTO, Fernando; OTERO, Hernán. Veinte años después. Una lectura sobre el crisol de razas, el pluralismo cultural y la historia nacional en la historiografía argentina. In: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 17, n. 50. Buenos Aires, 2003, p. 181-227.

DE PAULA, Alberto. La colonización galesa y las capillas del Valle del Chubut (1865-1900). In: AUZA, Nestor. *Iglesia e inmigración en la Argentina*, v. V, op. cit., 2005, p. 107-130.

DJENDEREDJIAN, Julio. La colonización agrícola en Argentina, 1850-1900: problemas y desafíos de un complejo proceso de cambio productivo en Santa Fe y Entre Ríos. *América Latina en la Historia Económica*, n. 30, julio-diciembre de 2008, p. 129-157.

DJENDEREDJIAN, Julio. *Gringos en las pampas*. Inmigrantes y colonos en el campo argentino. Buenos Aires: Sudamericana, 2008.

FREIENBERG, Judith. *Memorias de Villa Clara*. Buenos Aires: Ed. Antropofagia, 2005.

FREIENBERG, Judith. *The invention of the jewish Gaucho, Villa Clara and the Construction of Argentine Identity*. Austin: Univeristy of Texas Press, 2009.

FLORES, Fabián; SEIGUER Paula (Eds.). *Experiencias plurales de lo sagrado*. La diversidad religiosa argentina. Buenos Aires: Colección Bitácora Argentina, 2014.

FLORES, Fabián. Los Adventistas del Séptimo Día en la Argentina y su proyecto de colonización. Aportes desde un análisis histórico.

Revista Sociedad y Religión, v. 30-31, Área Sociedad, Cultura y Religión, CEIL-PIETTE/CONICET, Buenos Aires, 2008.

_____, Vida cotidiana y género en la Colonia Ruso-alemana de Puiggari (Entre Ríos). Aportes desde la time geography. *MORA*, n. 13, 2007, p. 38-53.

GALLERO, Mariana. *Con la Patria a cuestas*. La inmigración alemana-brasileña en la Colonia Puerto Rico, Misiones. Buenos Aires: Araucaria Ediciones, 2009.

GALLO, Ezequiel. *La Pampa Gringa*. Buenos Aires: Sudamericana, 1983.

GORI, Gastón. *Inmigración y colonización en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba, 1983. (1era.1964).

IMSANT, Valerio. La colonia Luxemburguesa de San Antonio. In: AUZA, Nestor (Comp.). *Iglesia e inmigración en la Argentina*, v. IV, op. cit., p. 329-354, 2001.

KNOLL, Hans. Villa General Belgrano en el siglo XX: el proyecto de colonización de Paul Friedrich Heintze y su puesta en práctica. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, v. 25, n. 70, 2011, p. 37-48.

KOROL, Juan Carlos; SABATO, Hilda. *Cómo fue la inmigración irlandesa en la Argentina*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1981.

LAGO, Luciana. Protestantes y pentecostales en Comodoro Rivadavia. Cruces entre religión, procesos migratorios e identidades étnicas en los grupos boérs y chilenos (s. XX). In: BARELLI, Ana Inés; DREIDEMIE, Patricia (Comp.). *Migraciones en la Patagonia*. Subjetividades, diversidad y territorialización. Rio Negro: Apertura Sociales-UN-Rio Negro, 2015.

MARTIREN, Juan Luis. Empresarios y mercado de tierras en el centro-oeste santafesino durante la segunda mitad del siglo XIX. El caso de Guillermo Lehmann (1875-1885). *Asociación Argentina de Historia Económica*, Untref, XXI Jornadas de Historia Económica, 23-26 de septiembre de 2008.

MIGUEZ, Eduardo. *Las Tierras de los ingleses en la Argentina (1870-1914)*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1985.

MORALES SCHMUKER, Eric. Las misiones anglicanas y la colonización galesa en el sur argentino: una aproximación a la

situación socio-religiosa de los territorios patagónicos, ca. 1840-1883. *Estudios sobre Historia Religiosa Argentina (siglos XIX-XX)*. Rosario: Prohistoria-EdUNLPam, 2013.

MORALES SCHMUKER, Eric. El lugar de la religión. Espacios sagrados y prácticas de sacralización de los alemanes de Rusia en la Pampa Central. Colonia Santa María, 1908-1939. *Revista Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, (90), 2014.

RODRÍGUEZ, Ana María. *Estudios sobre Historia Religiosa Argentina (siglos XIX-XX)*. Rosario: Prohistoria-EdUNLPam, 2013.

ROSOLI, Gianfausto. Iglesia, Ordenes y Congregaciones Religiosas en la experiencia de la emigración italiana en América Latina. *Anuario IEHS*, 12, Tandil, UNCPBA, p. 223-247, 1997.

SANTARELLI, Silvia; CAMPOS, Marta; EBERLE, Claudia. Migraciones religiosas, espacio geográfico y paisaje. Colonia Menonita Nueva Esperanza, La Pampa, Argentina. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de octubre de 2003, v. VII, n. 150. <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-150.htm>>.

STOFFEL, Eduardo. Las visitas pastorales de Monseñor Gelabert y Crespo a las colonias santafesinas. In: AUZA, N. (2001) (Comp.). *Iglesia e inmigración en la Argentina*, v. IV, op. cit., p. 191-233.

WEYNE, Olga. *El último puerto*. Del Rhin al Volga y del Volga al Plata. Buenos Aires: Ed. Tesis-Instituto Torcuato Di Tella. 1987.

WILLIAMS, Fernando. *Entre el desierto y el jardín*. Viaje, literatura y paisaje en la Colonia Galesa de la Patagonia. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

WILLIAMS, Fernando. Espacio público y sociedad, una aproximación al caso de la Colonia Galesa de la Patagonia, presentado en el 5to. Foro de los galeses en la Patagonia, Puerto Madryn, 2010.

MIRELMAN, Victor. *En búsqueda de una identidad*. Buenos Aires: Milá, 1988.

ZABLOTSKY, Edgardo. El proyecto del Baron de Hirsch. ¿éxito o fracaso?, 2005. In: <<http://live.v1.udesa.edu.ar/files/UAEconomia/Seminarios%20y%20Actividades/Seminarios%20Permanentes/2005/zablotsky.pdf>>.

Sincretismos e migrações

Renata Siuda-Ambroziak

Introdução

Sincretismo é um conceito profundamente ambíguo e por isso mesmo continua sem ter uma definição adequada. Não há descrição universal nem uma abordagem de pesquisa que não suscitaria a crítica por parte de outros representantes da ciência. Mais ainda, devido à pluralidade das áreas que trabalham a problemática de sincretismos (e as diferenças entre suas abordagens metodológicas), esta determinação está condenada antecipadamente ao fracasso.

É precisamente na demonstração dessas ambiguidades e dessas diversidades na abordagem de pesquisa dos sincretismos que me concentro na primeira parte do meu artigo, enquanto que na segunda realçarei a visão do sincretismo como um certo tipo de estratégia de adaptação empreendida pelos grupos e indivíduos no contexto (pós)migratório, admitindo a especificidade da síntese religiosa como a criação entre o que é sincrético e o que é anti-sincrético, no limiar de unir e de ser propenso a cuidar da diferenciação e pureza de uma religião debaixo da influência de outras, muitas vezes tidas como uma ameaça.

Ao longo deste texto, parto do pressuposto de que o sincretismo no seu sentido adaptativo pode ser, como afirma Posen-Zieliński (1987, p. 338-339), tão somente “superficial”, ou seja, ilusório, sem introduzir mudanças significativas no domínio de crenças, ou “profundo”, estrutural e avançado. O interessante, porém, é que acontece na superfície um dado fenô-

meno cultural, que pode ser reconhecido como sintomático para o sincretismo religioso, enquanto que na sua estrutura profunda (de crenças) pode constituir sua negação.

Cada processo de migração, entendida aqui como movimento populacional, forçado ou voluntário, deslocamento de indivíduos ou grupos dentro de um espaço geográfico, de forma temporária ou permanente, desencadeado por vários motivos (econômicos, culturais, religiosos, políticos e naturais), faz com que quase sempre ocorra nas novas condições de vida alguma transformação religiosa, propícia ao aparecimento de sincretismos, especialmente nos contextos culturais onde houver religiosidade popular, tradicional, vivida e emocional (não necessariamente tolerada pelas organizações religiosas oficialmente estabelecidas, muitas vezes aberta e institucionalmente rejeitadas). Por isso, nos meus comentários, irei concentrar-me principalmente no caso do Brasil, que parece cumprir todas as condições e requisitos para ser considerado, desde o início da sua colonização, como o perfeito “polígono” para uma pesquisa das religiões e suas transmutações sincréticas, como também das migrações de todos os tipos possíveis e os seus resultados, vestígios e marcas no campo religioso brasileiro.

O sincretismo – de que se trata?

O termo “sincretismo” entendido agora geralmente como uma mistura, híbrida de crenças religiosas em uma única (ou várias doutrinas), nascidas a partir do contato direto ou indireto entre credences e costumes distintos, tem uma longa história. Nesse sentido, começou a ser usado no século XVI e XVII, na época renascentista, referindo-se à síntese do cristianismo com a antiga filosofia grega, enriquecendo o catolicismo europeu. Este tipo de perspectiva da percepção dos sincretismos não foi alheia para Erasmo de Roterdão, que na altura esteve pro-

movendo o irenismo, a ideia de unificação de todos os cristãos, independentemente das divisões doutrinárias (LEOPOLD; JENSEN, 2005, p. 15). Foi naqueles tempos que, como explica Rudolph (2005, p. 69), o termo ‘sincretismo’ começou a ter o significado atual, embora fosse usado não somente no contexto religioso, para designar uma mistura de coisas desproporcionais. Mas a posição dos irenistas não era bem aceita na Europa da altura, despertando desconfiança e outras reações diversas, inclusive o aparecimento das tendências conservadoras anti-sincréticas (STEWART, 2005, p. 265). Todavia, estas se intensificaram nos séculos XVII e XVIII, quando alguns teólogos luteranos (por exemplo, Georg Calixt), organizavam, na tentativa de unificar os cristãos, os famosos debates, chamados “conversas sincréticas”, usando o termo ‘sincretismo’ no sentido de integrar diferentes religiões (RUDOLPH, 2005, p. 69; SHAW, STEWART, 1994, p. 4). Seus adversários, como Abraham Calov ou Johann Konrad Dannhauer, começaram então a perceber o sincretismo como um fenômeno perigoso, que levava a misturar os elementos da fé e a desorientar os homens, o que, em consequência, poderia resultar na queda da religião e na perda da alma humana (RUDOLPH, 2005, p. 69). O termo ‘sincretismo’ começou a ser percebido pejorativamente, como uma coisa impura e não autêntica, levando a unir a tradição religiosa original com os símbolos e significados que pertenciam a outras tradições e círculos culturais, alheios e ameaçadores ao cristianismo (SHAW, STEWART, 1994, p. 1).

Na segunda metade do século XIX, os pesquisadores, especialmente os que estudavam o mundo da antiguidade mediterrânea, redescobriram o termo ‘sincretismo’, dando-lhe o significado de “confusão”, “desordem” e indicando a importância da estratégia do sincretismo na obra da construção do império, por parte dos imperadores romanos, através de conquistas e subjugação cultural nos novos territórios (LEOPOLD; JENSEN, 1994, p. 4).

O século XX popularizou consideravelmente o conceito de ‘sincretismo’ dando-lhe o significado de definir o processo característico para o desenvolvimento ao longo do tempo de todas as religiões do mundo, inclusive as que por regra eram fortemente ortodoxas e anti-sincréticas e reconhecendo que nem o desenvolvimento, nem a expansão da religião, eram basicamente possíveis sem o sincretismo (RUDOLPH, 2005, p. 80). Nesta acepção, o sincretismo inseriu-se rapidamente no campo de interesse dos fenomenologistas da religião, incluindo Gerardus Van der Leeuw. Ele aplicou o termo para explicar o processo da evolução desde o polidemonismo até o politeísmo, considerando mais importante a categoria de ‘transposição’, ou seja, o comportamento e a aceitação de uma prática religiosa com um significado atribuído completamente diferente, o que em alguma forma lembrava a teoria difusionista de Herskovits (1956, p. 540, 553). Este definia o sincretismo como processo de aceitação seletiva dos elementos da cultura dos outros e de sua adaptação para uma nova situação, percebendo-o nas categorias de “salvação dos significados culturais”, “processo da reinterpretação cultural”, “atribuição de significados antigos aos novos elementos”, ou de “mudança de formas antigas através de novos valores”. Com o tempo, o termo tornou-se um dos principais elementos interpretativos da realidade sócio-cultural nos Estados Unidos, fascinados pela ideia do “melting pot”, que era sua analogia no domínio etnopolítico, o que deu origem a uma reviravolta total na interpretação do significado de ‘sincretismo’ no século XIX como um “desvio” (SHAW; STEWART, 1994, p. 6).

Na segunda metade do século XX, uma contribuição importante para os estudos sobre o sincretismo foi dada pelos debates dos membros da escola alemã – “Die Religionsgeschichtliche Schule” – que fez dos sincretismos a principal categoria analítica das suas indagações (MARTIN, 2005, p. 287). Os cien-

tistas ligados a ela (Bousset, Gunkel ou Kippenberg entre outros) abandonaram a negativa percepção teológica do sincretismo, interpretando-o não somente como processo histórico, mas também como fenômeno que prova a singularidade das religiões resultantes do choque de paradigmas (LEOPOLD; JENSEN, 2005, p. 22). Como exemplo, foi invocado o início do cristianismo em consequência do choque e da síntese do paradigma helenista e judaico, como também a existência da religiosidade popular, sendo uma forma subjetiva e popular da religião canônica, clerical e objetiva.

Jacques H. Kamstra, fenomenologista contemporâneo, tratando o sincretismo como elemento da dinâmica religiosa, reconhece nele “a coexistência dos elementos estranhos dentro de uma religião concreta, independentemente de estes elementos terem sua origem nas outras religiões ou nas estruturas sociais” (*apud*: PYE, 2005, p. 59). Kamstra concentra-se no sincretismo interno, o qual, na sua opinião, é o resultado da preservação numa dada religião de certos elementos que já perderam o seu significado primário. O cientista procura as raízes do sincretismo no “pensamento selvagem” de Lévi-Strauss, considerando o seu “bricoleur” como um tipo ideal de sincretista e reconhecendo nessa atividade uma manifestação natural da cultura humana (LEOPOLD, JENSEN, 2005, p. 96). Nesta aceitação, o sincretismo aparece como o resultado do processo de alienação dentro de uma religião em consequência das mudanças da estrutura social (RUDOLPH, 2005, p. 73), enquanto que, devido ao processo, as velhas sínteses se desfazem (“o sincretismo por dentro”), abrindo espaço para as novas (“o sincretismo por fora”). Para os estudos sobre o sincretismo também é importante a distinção entre o sincretismo consciente (intencional e refletivo) e o inconsciente (aleatório, ingênuo, espontâneo, vegetativo) feita por Kamstra (BAIRD 2005, p. 49, 52). O tal sincretismo inconsciente é, segundo Kamstra, por

exemplo, o cristianismo, enquanto que entre os sincretismos conscientes ele enumera os movimentos messiânicos, milenaristas, místicos e a maçonaria (RUDOLPH, 2005, p. 74).

Seguindo as teses de Kamstra, outros investigadores assumem que no centro de estudos sobre o sincretismo deve ser colocado o problema de temporalidade e ambiguidade a ele ligadas, vendo este fenômeno como “uma coexistência provisória e ambígua de elementos de diferentes religiões e de outros contextos dentro de um padrão religioso coerente” (PYE, 2005, p. 67). O próprio choque de significados provindos de diferentes contextos pode levar, segundo Pye, a pelo menos três soluções culturais: a assimilação – quando um dos significados se expande e elimina outro; aparecimento de uma nova religião – fusão de significados, de cujo resultado se forma um padrão novo, coerente; decomposição – separação de significados competitivos, só que esta coerência é possível graças ao aparecimento, em consequência do contato interreligioso, do “espaço semiótico” que permite uma nova interpretação de crenças e a eliminação de toda a incompatibilidade simbólica entre elas (VROOM, 2005, p. 106). Vroom enxerga o sincretismo como o processo de integração de crenças incompatíveis com a tradição religiosa integrante, vista como uma configuração de crenças compatíveis entre si, e que leva à tal reinterpretação que os novos elementos deixam de ser incompatíveis (VROOM, 2005, p. 103-104). A aspiração a atingir essa compatibilidade tem a ver com a lógica do pensamento humano, embora nem sempre o modo de selecionar o conhecimento advindo de diferentes sistemas mentais siga os critérios lógicos na mente humana (LEOPOLD, JENSEN, 2005, p. 92). Estes processos podem ser descritos com recurso à teoria da “mistura conceptual”, cujos autores chamam a atenção para o significado dos processos mentais inconscientes (responsáveis pelas capacidades fundamentais da mente humana, desde a afirmação dos

princípios de identidade ou de oposição entre dois objetos, através da mistura conceptual, ou seja, a união de dois conceitos de forma a criarem um novo significado) e para a imaginação na criação de novos significados (FAUCONNIER, TURNER, 2002, p. 6-7). Fauconnier e Turner afirmam que essa capacidade é responsável pela maioria das façanhas do ser humano, acompanhando todos os aspectos da vida dos indivíduos.

Atualmente, entre os investigadores, não há uma opinião homogênea quanto ao uso e interpretação do termo ‘sincretismo’, nem existe definição universal aceita por todos, enquanto que aparecem muitas conceituações diferentes do sincretismo religioso, às vezes contraditórias e competitivas entre si. Mas, apesar da multiplicidade de novos termos que se referem aos processos da síntese religiosa, como: crioulização, bricolagem, amalgamação (KRAEMER, 2005, p. 41) ou multiculturalidade (VAN DER VEER, 1994, p. 209), não se conseguiu que substituíssem em pleno o conceito de ‘sincretismo’. Talvez por isso Shaw e Stewart (1994, p. 9-10) propõem não desistir deste conceito quando se referem aos fenômenos religiosos e rituais que se influenciam reciprocamente, unindo duas tradições históricas diferentes.

De uma forma geral, os investigadores estão de acordo que o termo ‘sincretismo’ serve para descrever “qualquer mistura de duas ou mais religiões, estando elas em contato e influenciando-se umas às outras” (RINGGREN, 1969, p. 7), vendo o fenômeno como uma das possíveis reações humanas para a situação de incerteza causada pela confrontação de diferentes sistemas religiosos e que facilita eliminar fronteiras rigorosas entre eles e evitar competições que levam aos conflitos abertos (RUDOLPH, 2005, p. 77). Portanto, o sincretismo seria uma tentativa de atenuar a dissonância cognitiva na situação de qualquer contato interreligioso, especialmente propensa a provocar conflitos, apesar de que nem sempre os sincretismos conseguem

ultrapassar essa dissonância. Alguns dos investigadores sublinham que o termo deveria ficar restrito tão somente para as situações em que duas ideias ou práticas em conflito se encontram e preservam, criando um novo conjunto, embora continuem incoerentes entre si em consequência da síntese – “o sincretismo mantém tão somente os elementos em conflito, sem ser bem sucedido em os conciliar” (BAIRD, 2005, p. 53).

Uma perspectiva parecida é apresentada por Vroom (2005, 103), que enxerga o sincretismo como processo de integração por uma tradição religiosa de crenças e práticas religiosas incompatíveis com as suas ideias principais, decorrendo na periferia da religião, num espaço semiótico, onde as crenças que eram incompatíveis entre si são sujeitas à reinterpretação com o objetivo de se alcançar um nível de coerência entre elas. Para isto ser possível, as crenças e práticas de uma religião são sujeitas à modificação que possibilita a adaptação de novas crenças, sendo as práticas e crenças que possam parecer marginais aos crentes de uma dada religião as que são reinterpretadas mais facilmente (VROOM, 1989, p. 27).

As dificuldades na definição e aplicação do conceito ‘sincretismo’ resultam também da impossibilidade de separar completamente as definições subjetivas e as ‘objetivas tão somente na aparência’ (DROOGERS, 1989, p. 7), que tentam não valorizar o fenômeno em relação à abordagem dos investigadores ao próprio processo de sincretização. Hayden (2002, p. 207), por exemplo, afirma que há somente definições subjetivas do sincretismo, que ora favorecem o processo, quando têm origem nos seguidores da multiculturalidade, ora estigmatizam, quando são formuladas por pessoas convencidas da necessidade de manter a pureza e autenticidade da sua religião ameaçada de outras influências. E mais, o sincretismo pode ser interpretado como o processo da síntese religiosa (sincretização), e como o resultado deste processo (por exemplo, na forma de avaliar o

grau da integração e da síntese, ou seja avaliar o nível da simbiose, amalgamação, aculturação, metamorfose, identificação e de decomposição), ou até tanto este, como aquele (DROOGERS, 1989, p. 13, 224). Assim, à pergunta se o sincretismo é um processo simétrico ou se nele domina uma das religiões ou visões de mundo a resposta é muitas vezes ambígua.

E mais, ainda muitos investigadores chamam a atenção para a necessidade de distinguir o sincretismo *top-down* e *bottom-up*, indicando o *bottom-up* (popular) quando a síntese religiosa ocorre por iniciativa de simples membros de uma dada comunidade, que criam os significados para uso próprio, fora do contexto da dominação política e cultural, ao nível inconsciente, irreflexivo, enquanto que o sincretismo *top-down* tem lugar quando as elites inventam estratégias sincréticas para seus fins próprios, impondo aos outros a síntese religiosa e pretendendo a (re)definição dos significados culturais. Mas, como observam Shaw e Stewart (1994, p. 18), nem todas as sínteses podem ser atribuídas a um grupo *down* ou *up*, enquanto que o sincretismo popular, *bottom-up*, não tem que ser inconsciente.

O assunto torna-se mais complicado pelo fato do significado cultural do sincretismo depender do tipo da abordagem – funcionalista (na qual a coerência e o acordo social são tidos como norma social, enquanto que o sincretismo tem o papel de superar as dificuldades e divergências étnicas e culturais, mitigando assim as relações sociais) ou simbólica (que se caracteriza por ver todos os membros do grupo como criadores de significados culturais, pesquisando o modo de criação e negociação dessas pessoas) – e será aplicado na análise de um dado caso. E mais, Droogers (2005, p. 225) sugere a necessidade de aplicar também a abordagem funcional, que consiste em pesquisar o funcionamento do sincretismo, além da abordagem substancial, que explica as bases do sincretismo em dadas condições.

Parece que, pelo menos na análise dos processos contemporâneos de sincretização, especialmente no contexto migra-

tório, é mais interessante a abordagem simbólica, na qual o importante é como as pessoas criam e negociam os significados culturais. Nesta perspectiva, o sincretismo é uma espécie de jogo cultural e ao mesmo tempo de luta pelo poder, tanto mais quando é enxergado não somente como meio de transformar os sistemas simbólicos, mas também como uma dependência entre as mudanças dos sistemas simbólicos, as relações do poder e a “produção” da religião (DROOGERS, 1989, p. 8). Neste sentido, o sincretismo consiste não somente na troca de elementos entre as religiões, mas também na sua adaptação para o novo contexto estrutural, o que muitas vezes implica a mudança do seu significado. Acontece também o contrário, quando a semelhança entre os significados provoca processos sincréticos (DROOGERS, 1989, p. 227).

Igualmente aparecem as propostas de pesquisa dos sincretismos considerados dialeticamente em relação às tendências opostas, ou seja anti-sincréticas, nas quais o sincretismo é visto como elemento inseparável na negociação de identidade e dominação nas situações de conquista, migração ou de outra forma de expansão de uma religião em território novo e em novo contexto social, político e cultural (SHAW; STEWART, 1994, p. 21). Nesta acepção, o sincretismo é interpretado como uma estratégia de adaptação ambígua e complexa das comunidades religiosas vizinhas, em que alguns elementos podem admitir a forma de resistência, enquanto outros admitem o papel de aculturação passiva, embora a sua integração definitiva sempre se relacione com sua transformação, desconstrução e reconstrução, conforme a vontade, as expectativas e os planos das pessoas que participam da sua criação. Mas a luta pelos símbolos religiosos, nomeadamente pela posse, controle e transformação dos significados simbólicos, deveria ser analisada no contexto de simetria e assimetria das relações e influências recíprocas entre as religiões que entram em contato. Assim, para entender os ele-

mentos importantes do processo da síntese religiosa, parece pertinente ponderá-la no lugar entre a adaptação religiosa e o antagonismo religioso (SHAW; STEWART, 1994, p. 7).

Como explica Vertovec (2012, p. 151-152), assim religião, bem como outros fenômenos sócio-culturais, intensificam-se numa situação migratória, que está ligada ao processo de transportar os velhos modelos culturais para os novos lugares e as velhas relações para o novo ambiente social. Normalmente a religião constitui-se como um dos mais importantes fatores unificadores entre os imigrantes (VERTOVEC, 2012, p. 152) – na nova terra aparecem rapidamente associações e organizações de cunho religioso, nas quais os imigrantes tentam recuperar a atmosfera da sua comunidade étnica-religiosa original (CLARKE et al., 1990). No entanto, vale a pena mencionar que o estabelecimento das antigas instituições religiosas na sociedade receptora pode também tornar-se uma fonte de contestação, conflitos e desentendimentos; e uma intensiva reconstituição da esfera religiosa conduz sempre à necessidade de fazer novas escolhas, o que é um processo cheio de fortes emoções, sentimentos e recordações (BODNAR, 1985, p. 166-167). A maioria dos estudos clássicos sobre o papel da religião na adaptação dos imigrantes mostra que ela continua sendo essencial (HERBERG, 1955; GLAZER e MOYNIHAN, 1963; GORDON, 1964), assim como a própria necessidade de adaptá-la, pelo menos de uma maneira bem ligeira, às limitações legais e culturais que funcionam num outro país, numa outra cultura, numa outra tradição religiosa.

O papel desempenhado pela religião e a atitude dos imigrantes frente aos sincretismos são sempre influenciados pelo grau da imersão deles na nova cultura e sociedade. Numa situação difícil, especialmente face a problemas, discriminação, preconceito racial, étnico ou religioso, como regra, os imigrantes, se forem numerosos, procuram “denominadores comuns”,

com o objetivo de apoiar a sua própria homogeneidade, sentimento de segurança e apoio comunitário. Assim podem aparecer tanto as tendências sincréticas unificantes (o caso dos escravos africanos no Brasil, provenientes das tribos, etnias e regiões diversas africanas que se uniram nos cultos afro-brasileiros comuns), como anti-sincréticas muito fortes (os muçulmanos na Europa contemporânea), resultando nos fundamentalismos. Por outro lado, a situação de imigrantes serem “um grupo minoritário” ou não enfrentando maiores obstáculos no processo da adaptação, reforça normalmente a necessidade de mudança religiosa e o aparecimento dos sincretismos, aproximando-os gradualmente à realidade cultural e social da sociedade receptora. Como explica Metcalf (1996, p. 7), uma sensação do contraste em comparação com a vida no passado ou do contraste em comparação com a sociedade receptora é uma espécie de ‘gatilho’ que desencadeia as novas formas da vida religiosa dos imigrantes. Talvez porque, em caso de contacto com outras religiões, crenças e igrejas, torna-se sempre muito difícil considerar a sua própria religião óbvia, única e incontestável, no que reparou Berger (2005).

Para compreender os fenômenos que ocorrem no limiar entre migrações e religiões, parece que sempre vale a pena levar em conta, para os fins da análise, todos os fatores ligados ao contexto da migração, às causas, forma e trajetória da mesma, à atmosfera que acompanha a chegada dos imigrantes, à sua acolhida na sociedade receptora e às condições do seu assentamento. O interessante é que os sincretismos não aparecem numa situação do fundamentalismo agudo – cada sincretismo precisa de algum grau do liberalismo, alguma falha no controle da esfera religiosa (seja pela instituição religiosa dominante, pelo Estado ou pelo controle social), e também, como uma condição *sine qua non* – da existência e do contato direto com outras opções religiosas para serem conhecidas, escolhi-

das, traduzidas, absorvidas, digeridas, e, finalmente – sincretizadas. Segundo Bitterly (1989), as estratégias dos imigrantes na nova terra variam desde a integração (preservação da religião original e aceitação dos outros, menos essenciais, elementos da nova cultura), assimilação (rejeição da religião de origem para aceitar a nova), marginalização (rejeição da religião original e da nova, escolha do terceiro caminho, normalmente de fora ou fortemente eclético, da sua própria ‘produção’) ou finalmente – separação (rejeição das relações com a nova cultura mediante preservação de todos os elementos da cultura/religião original). Os sincretismos aparecem normalmente em todas estas estratégias, com exceção da separação, que parece ser mais propícia ao desenvolvimento dos fundamentalismos.

O interessante seria a resposta possível por parte da sociedade receptora em cada uma das situações e estratégias acima mencionadas. A nosso ver, estas respostas são resultado das estratégias da separação e marginalização adotadas pelos imigrantes e variam: inclusão dos imigrantes que demonstram as tentativas da integração (cada escolha da afiliação religiosa dos imigrantes é aceitável pela sociedade receptora) ou individualismo (ninguém presta atenção às questões da religião dos imigrantes, é considerada decisão individual); assimilação (esperança de que os imigrantes rejeitem a sua religião para aceitar a religião dominante na sociedade receptora); até a segregação (o receio para incluir os imigrantes na religião e cultura do grupo receptor, eventualmente coerção por meios legais) e exclusão (falta da aceitação da religião dos imigrantes e falta da aceitação da conversão deles; a sociedade receptora quer que os imigrantes deixem o país).

Como explica Warner (1998, p. 3), as identidades religiosas têm normalmente importância muito maior para os indivíduos que ficam longe da casa, da família, ou da sua pátria, do que para as pessoas que moram “entre os seus”, mas ao longo

do tempo passam sempre pelas modificações. Este processo é completamente natural – as identidades não são fixas, caracterizam-se pela complexidade, fluidez e muitas permutações. Daí as práticas religiosas nos ambientes migratórios passam pelo ‘filtro’ da cultura receptora para otimizá-las às novas condições, o que pode, dependendo do contexto, transformar rituais, liturgias, orações ou doutrinas, adotando sincretismos ou inventando fórmulas completamente novas, não necessariamente relacionadas com significados culturais “negociados” com o novo ambiente.

Deparamo-nos com todas estas situações ao analisar a transferência da religião em qualquer contexto intercontinental, por exemplo, olhando para as atuais ondas migratórias africanas e provenientes do Próximo e Médio Oriente que chegam à Europa e, no caso brasileiro, para as migrações forçadas dos africanos no período colonial do Brasil, acompanhadas por mercantilismo, conquista, dominação e escravidão.

Os sincretismos no campo religioso brasileiro

No Brasil o sincretismo religioso nasceu precisamente com as migrações – voluntárias e forçadas, desde a chegada dos primeiros colonizadores e o seu contato com os indígenas, intensificando-se com a presença dos escravos africanos de muitas etnias, e depois ainda mais com a chegada dos imigrantes de outros continentes. Entre alguns dos fatores (além do mais importante – as migrações resultantes dos encontros ou choques de culturas), que pesaram no aparecimento dos sincretismos no campo religioso brasileiro, vale a pena mencionar a especificidade do catolicismo lusitano colonial, bastante relaxado do ponto de vista doutrinário (o monopólio do catolicismo no Brasil era sempre puramente formal, resultando da lei do padroado conferido pelo Vaticano aos reis ibéricos), falta

do controle fatural da Igreja sobre uma área extensa da colonização diversificada do ponto de vista regional e populacional, o poder das irmandades e da religiosidade popular; a fraqueza da Inquisição portuguesa; problemas com a tradução e explicação exata dos princípios da fé para as outras línguas e culturas.

A colônia portuguesa na América foi, por mais de três séculos, palco da luta da Igreja pelo ‘governo das almas’, e, ao mesmo tempo, de coexistência de muitas influências culturais, que se sobrepuseram e se interpenetraram, criando uma qualidade completamente nova e surpreendente na forma da original (mas desde o início também fortemente sincrética) religiosidade brasileira. Em grande medida, foram a abertura e a heterogeneidade da esfera religiosa colonial apesar da dominação formal do catolicismo lusitano, que deixaram as religiões e os cultos no Brasil sofrer, no decorrer de séculos, constantes influências e transformações, manifestando assim cada vez mais traços de caráter nacional brasileiro. Graças a essas diferentes influências, a brasilidade, manifestando-se principalmente através de sua medula central cristã relacionada com a civilização do Ocidente, estava sendo modificada pelos fenômenos e elementos ‘estranhos’ que se sobrepuseram no processo de incessante mestiçagem, transformados *in situ* e absorvidos sistematicamente pela citada medula. Foram precisamente esses elementos estranhos que em maior grau pesaram na abertura e na adaptação inculturalizadora do catolicismo lusitano às condições brasileiras.

Para os portugueses, a colonização significava simultânea expansão mercantil-territorial e difusão da fé católica, contudo, com indubitável acento racional no primeiro desses dois elementos: “*o eixo em torno do qual girava o processo de cristianização era a atividade comercial*”, enquanto a religião unicamente era em grande medida o instrumento que possibilitava a legitimação do projeto colonial (AZZI, 1987, p. 33). Bennassar e

Marin (2000, p. 117) avaliam mais enfaticamente a atitude da monarquia face à obrigação da evangelização, lembrando o fato de que os ingressos, oriundos do dízimo cobrado pela Coroa durante séculos, eram destinados a fins completamente outros do que a criação de dioceses ou paróquias.

A colonização portuguesa tinha assim características sobretudo de império comercial voltado antes para lucros rápidos e elevados do reinado do que a assunção dos custos de propagação da fé: isso é atestado, por exemplo, pela aversão da Coroa em manter o clero, que tinha de procurar protetores ricos e ficar sob seu sustento como '*capelães familiares do catolicismo doméstico*' (MATOS, 2005, p. 104-105). A vida religiosa fática na colônia era dominada principalmente pelas grandes famílias da aristocracia latifundiária, que 'patrocinavam' os representantes coloniais da Igreja.

O rei de Portugal deixava as questões referentes à evangelização às ordens missionárias, aliás pouco numerosas (principalmente aos jesuítas, denominados 'missionários da Coroa', cujos objetivos, como traduz Matos (2005, p. 88-89), era não só a evangelização dos indígenas, mas também, para o que vale chamar a atenção – a reevangelização dos próprios colonizadores), como igualmente a pessoas seculares – às muito fortes e bem organizadas irmandades, às vezes, como recorda Wagley (1963, p. 238-239), ameaçando inclusive as fracas estruturas eclesiais e possuindo influências bem mais evidentes do que os padres ou missionários. As irmandades popularizavam a religiosidade colorida, fruto da coexistência multissecular de pelo menos três grandes religiões na Península Ibérica: cristianismo, judaísmo e islamismo, sendo responsáveis pela criação dos rituais distantes da pureza teológica ou ortodoxia, com fortes elementos de magia, sincretizando panteões dos santos e divindades, bem como criando entre eles e os mortais comuns um laço quase que familiar, predestinando de maneira específi-

ca a colônia portuguesa ao desenvolvimento permanente dos sincretismos religiosos, e mais amplamente – culturais. A atitude positiva das autoridades frente à criação das irmandades traduz em grande medida a possibilidade da substituição do clero colonial, ineficazmente pouco numeroso, e desagrava, assim, a Coroa quanto a assunção dos custos de seu sustento.

As irmandades continuaram assim, em terras brasileiras, o processo iniciado na Península Ibérica de criação de sincretismos locais e de doutrinas ‘heréticas’, para fins de combate aos quais a Igreja criou a Inquisição (em Portugal em 1536). Devia ela, naturalmente, sufocar os rudimentos da heresia também na parte portuguesa das Américas, mas, em comparação com a espanhola, gozava antes da opinião de compreensiva e liberal, o que se manifestava, por exemplo, no tratamento relativamente suave dos ‘heréticos’, e, inclusive, na sua deportação pela Coroa justamente para o Brasil. Como sublinha Gorenstein (2006), os inquisidores portugueses surgiam na colônia unicamente com visitas oficiais, sendo que frequentemente nem davam início a investigações contra as pessoas, face as quais existiam sérias suspeitas ou provas de heresia, sobretudo por causa do seu ‘parco’ estado de posse, isto é, falta de possibilidade de confiscação de bens, mas também fraca densidade populacional da Colônia. Como explica Casanova (2005, p. 197): “os dois traços característicos do catolicismo brasileiro – presença fraca institucional da Igreja na sociedade brasileira e propagação dinâmica de diversas formas quase-católicas de religiosidade popular fora do controle do clero tinham suas origens históricas na realidade colonial brasileira”.

A colonização (e a evangelização) da parte portuguesa do Novo Mundo prosseguia então de forma não sistemática e não harmônica, com diversas regiões diferenciando-se quanto ao clima, população, modelo de assentamento, desenvolvimento econômico e, obviamente, cultura local religiosa. A diversifica-

ção regional tão forte pesou, desde o início, no caráter da esfera religiosa brasileira, que em cada região concentrava-se em torno de outros símbolos, caracterizava-se por outras influências culturais e sincretistas, bem como possuía seus próprios santuários regionais, cujo significado e influências eram inabaláveis para os moradores. Esse regionalismo religioso sobrepuja-se, segundo Fernandes (1994, p. 106), a um verdadeiro abismo entre as doutrinas oficiais institucionalizadas e as práticas cotidianas e fatuais dos adeptos do catolicismo, passando a ser, de modo inevitável, característica da religiosidade brasileira, acontecendo não somente pelo mencionado 'regionalismo religioso' ou inegável importância das irmandades, mas também graças aos sucessivos encontros (ou choques) das culturas migratórias, que se confrontaram em forte (também muitas vezes trágica nos resultados) disputa pelo poder e pelas riquezas da terra brasileira.

O interesse econômico e a necessidade de subjugar os indígenas prevaleceram à evangelização pacífica. Os portugueses não tiveram, assim como fizeram os espanhóis, de destruir templos e queimar perigosos livros sagrados. Não existia no Brasil qualquer grande pressão, resultante de causas militares ou ideológicas, no sentido de uma rápida e eficaz negação dos modelos culturais das tribos indígenas. Os portugueses propagavam evangelização como objetivo que justificava a política de colonização, sendo que a implementação do sistema escravagista, imposto por fins econômicos e pela falta notória de força de trabalho, era acompanhada todo o tempo pela casuística religiosa: em muitas situações somente dessa forma, como se assegurava, os pagãos podiam ser batizados e salvos.

Mas, ao mesmo tempo, de acordo com a tradição dos antecessores, os indígenas continuavam realizando os seus rituais, adaptados um pouco aos requisitos da nova religião, adorando velhas divindades conforme a liturgia da Igreja que so-

fria lenta ‘americanização’. Os primeiros missionários condenavam-no formalmente de sua parte, mas por serem pouco numerosos, absorvidos pela parte organizacional e material da criação dos rudimentos da Igreja, assim como o que sublinham Bennassar e Marin (2000, p. 132-134), infelizmente, também por litígios entre as ordens, liberalmente permitiam tais práticas, crendo que, mais cedo ou mais tarde, desapareceriam na nova terra. Assim a fé na existência das divindades indígenas e magia coexistiam pacificamente com a fé em Jesus Salvador – aliás, típicas quando, face à decomposição das estruturas tradicionais de certa cultura, absorvidos são os elementos que a interpenetram, facilitando a preservação ou reconstrução de uma visão de mundo e o enfrentamento de uma situação de crise, sendo que os princípios da nova religião, não tanto substitutiva, mas sobrepondo-se e coexistindo com a tradicional, são pelos nativos interpretados de acordo com os próprios modelos culturais (SZYJEWSKI, 2001, p. 550).

Os sincretismos religiosos iniciais eram fortalecidos adicionalmente por sérios problemas referentes às possibilidades de tradução do texto do Evangelho e dos princípios da fé para as línguas indígenas, falta de correspondentes noções nas línguas e na cultura dos povos evangelizados, aparência das semelhanças doutrinárias dotadas de teor completamente outro que no cristianismo e sentidos culturais ocidentais internos, intraduzíveis para outras línguas por falta de noções semelhantes. Isso levou rapidamente a uma paralelização religiosa, baseada na filiação simultânea oficial à Igreja e inoficial – aos cultos tradicionais locais, sem necessidade da escolha de uma das opções aparentemente excludentes, bem como no surgimento de um sincretismo dualista, que se assenta na confissão de duas religiões, em aparência completamente distintas, mas na visão dos adeptos perfeitamente complementares. Desse modo, algumas características das crenças, mitos e rituais nativos per-

maneceram até hoje, em resultado da progressiva mestiçagem cultural e étnica, na religiosidade dos brasileiros, embora, com certeza, considerando o grande número de tribos, caracterizaram-se no espaço de séculos por uma grande quantidade e riqueza de formas originais de expressividade.

O número de indígenas que violentamente diminuiu nas primeiras décadas da colonização, bem como daí resultantes suas influências culturais, foi equilibrado pelos portugueses, com relativa rapidez, através do tráfico de escravos africanos. Como explana Kula (1988, p. 27), inclusive os representantes da Igreja Católica na América, “os quais tão fortemente atuaram contra a escravidão dos indígenas, não inventaram outra coisa para a sua salvação do que importar os negros. Esses pelo menos morriam mais lentamente, e além disso obtinham chance da salvação eterna pelo ingresso – até mesmo formal – na Igreja”. O fato inquestionável transformou-se em rápida e progressiva mestiçagem na colônia e em enorme influência que os escravos africanos exerceram na criação da sociedade brasileira e na modificação de sua ‘medula’ lusitana. Como afirma Pilaszewicz (2000, p. 335), eles tiveram uma participação absolutamente excepcional na propagação tanto das crenças africanas, como também na criação dos sincretismos completamente novos. A cultura africana penetrava sutilmente na vida dos portugueses católicos pela permanente e próxima presença dos escravos e por seus serviços, fazendo com que o catolicismo das plantações se tornasse ainda mais aberto para as influências e ‘sincretizantemente despreocupado’. Esse “cristianismo doméstico” fundamentava as relações entre o Céu e a Terra na confiança familiar e específica fraternização com Deus e com todos os santos, que, à semelhança dos deuses africanos, viviam entre as pessoas sob a forma de estatuetas nos pequenos altares domésticos, eram membros da ramificada parentela, tinham suas fraquezas e falhas, exigiam oferendas e votos para realização dos

pedidos feitos, mas também, no caso de sua não realização, sofriam diferentes ‘castigos’. De acordo com o princípio tradicional da reciprocidade, exercia-se sobre os santos intermediários uma forte pressão com o fim de obter resultados concretos, por exemplo, durante as secas, eram expostas estatuetas de santos nos telhados a pleno sol, durante aguaceiros – para ação do vento e da chuva. Esse tipo de ‘intimidade’ dos brasileiros com a esfera do *sacrum* possibilitava o culto “*folgado e livre*” (MALI-NOWSKI, 2011, p. 262), a ausência de ortodoxia, rigor e as necessidades da fé dogmática.

No entanto, ao mesmo tempo, os africanos no Brasil participavam obrigatoriamente de todas as celebrações e práticas religiosas de seus senhores, pois o catolicismo era imposto de cima e não adotado por conversões voluntárias. De uma parte, em relação à dominação formal surgia uma resistência interna dos potenciais adeptos e tendências anti-sincréticas para preservação das raízes culturais dos antecessores; de outra, face à coação em condição de completa dependência, tornavam-se cada vez mais fortes tendências sincréticas e ecléticas. Através delas, os africanos conseguiam equilibrar-se nas bordas dos dois mundos religiosos – oficial e proibido – e preservar durante séculos suas crenças étnicas ‘escondendo’ sob as figuras dos santos católicos todo o panteão das divindades, e tentando, assim como inicialmente faziam-no os indígenas, através de rituais e oferendas, captar para si a sua benevolência. Assim surgiram os cultos afro-brasileiros, desenvolvidos entre e pelos escravos e seus descendentes, sendo uma emanção específica do sincretismo brasileiro da época da colonização, na qual, pelo menos teoricamente, todos os escravos foram anexados à Igreja católica através do batismo forçado.

Certamente, considerando a função de específica ‘válvula de segurança social’, a demanda para os cultos afro-brasileiros na verdade não diminuiu inclusive após a abolição: em seu

resultado a maioria dos ex-escravos deixou as plantações, mas permaneceu na parte inferior da 'pirâmide social'. As religiões sincréticas afro-brasileiras possibilitaram aos participantes transporem as fronteiras definidas pelas normas da cultura e da sociedade brasileiras, em geral de forma compensatória, isto é, contrária à posição social ocupada pelos adeptos, descarregando desse modo os estresses e as tensões, bem como possibilitaram a conciliação no dia a dia com o baixo status social. De tal forma constituíram-se também os movimentos milenaristas originários da profunda religiosidade do sertão brasileiro, onde antigamente surgiram os quilombos.

Os fenômenos maciços desse tipo de sincretização religiosa no Brasil eram com certeza facilitados tanto pela herança cultural lusitana, indígena como africana, que toleravam ou aceitavam a ampliação do panteão de divindades, o seu 'intercâmbio' e constante evolução, diferenciando-se dependentemente do grupo étnico e não deixando muito lugar para ortodoxia. As religiões no Brasil foram mais sentidas e vivenciadas do que verbalizadas, sendo que uma de suas fundamentais características era também o princípio do acoplamento da durabilidade da afeição a certas divindades com sua eficácia, capacidade de integração de novos elementos culturais e práticas de outras religiões, bem como habilidade de passagem do culto de uma divindade para outra, dos rituais de uma fé para outra, como inclusive da sua arriscada ligação entre si, permitindo a conciliação de diversos aspectos das religiões africanas com os dogmas do cristianismo, identificação de Deus com Olorum, Satã com Exu, dos anjos e santos com as divindades intermediárias dos Orixás.

Como se pode observar, tanto as influências e o significado das culturas indígenas como africanas são difíceis de superestimação e indiscutíveis na configuração, no período colonial, da atmosfera de profundo sincretismo, que fortemente age

também hoje em dia sobre o campo religioso brasileiro – livre de excessivo formalismo e relativamente flexível, permitindo absorver elementos estranhos, bem como adaptá-los às necessidades dos adeptos.

Esse específico ‘relaxamento’ doutrinário da esfera religiosa brasileira pode ser, como observa Wagley (1963, p. 233), motivo do fato de que grande parte dos brasileiros se define como católicos não tanto por causa de sua fé, mas antes pela tradição na qual foram criados, mostrando muita tolerância face aos outros cultos e religiões, bem como submetendo-se inconscientemente aos ecletismos e sincretismos religiosos.

O catolicismo multicultural brasileiro, nascido na plantação da cana de açúcar, era sempre bastante permissivo, não tinha muito em comum com a ortodoxia, era idealmente adaptado às necessidades cotidianas e à moralidade dos plantadores, bem mais fortemente dependente de uma concreta família e de sua chefia do que da autoridade da Igreja ou Coroa. Era uma religiosidade no estilo proverbial: *muito Deus, pouco padre, muito céu e pouca igreja, muita prece e pouca missa*, e isso não mudou muito após a implantação do Império (1822).

Parece que, apesar da dominação formal do catolicismo, uma regra não escrita era e continua sendo no Brasil a aceitação do pluralismo religioso, forte sincretização e abertura para as interferências doutrinárias, que chegavam com as sucessivas ondas migratórias, forçadas e voluntárias. Desde o início da colonização, a Igreja começou igualmente a absorver, querendo ou não, outras práticas (também africanas e indígenas), bem como sincretizar não oficialmente divindades locais em seu panteão de santos, ampliado com os *santos populares*. Daí a interpenetração constante e generalizada, bem como a união de elementos de diferentes religiões num sistema eclético (embora, pelo menos no período colonial, formalmente de caráter assimétrico, relacionado com a dominação dos católicos-colo-

nizadores, assim como o fato de que o catolicismo fosse nos territórios colonizados uma religião oficial).

Assim, a excepcionalidade brasileira na esfera da religião baseava-se desde o início da colonização na sincretização proveniente dos movimentos migratórios, forçados ou voluntários, onde a fatural multiplicidade das opções religiosas existentes não atrapalhava, inclusive no contexto da evangelização, a busca de seus pontos comuns e semelhanças, facilitando a incorporação, na raiz cultural do catolicismo lusitano popular, de elementos de outras religiões. Os brasileiros, desde o início dos influxos migratórios, ‘consumiram’ as influências culturais estrangeiras e, ‘as tendo digerido’, criaram algo completamente novo, já tipicamente brasileiro – sincretizado e sincretizante, fortemente diversificado, flexível e não ortodoxo, unificador, unificante e não antagonico ou fundamentalista.

O amplo panorama religioso do Brasil tornava-se, no decorrer dos séculos, cada vez mais harmonicamente diversificado. Essa ‘harmonia’ assentava-se não tanto na tendência à uniformização, mas antes manifestava-se na manutenção de um específico equilíbrio religioso pulsante, com a preservação de forte base cristã. Desse modo, embora o Brasil contemporâneo seja, segundo os dados do Censo do IBGE de 2010, ainda formalmente um país predominantemente católico, em sua decidida maioria continua a ser impregnado de surpreendentes sincretismos e seja, continuamente, definido pelo Vaticano, como há séculos, como ‘terreno missionário’, pleno de ‘heresias’ locais e antagonismos religiosos surpreendentemente coexistentes entre si de uma maneira geralmente pacífica. Eis porque, como afirma Fernandes (1994, p. 121), não é fácil apresentar uma imagem coerente da cultura religiosa brasileira, cujos deuses têm faces diferentes e se comunicam em línguas diversas, sendo que a maioria dos brasileiros possui habilidade de ‘saltar de um código religioso para outro’, assegurando elevada mobi-

lidade religiosa, capacidade de operar a heterogeneidade das fés acessíveis, da criação de raras combinações e inacreditável inventividade religiosa. A religiosidade dos brasileiros constitui uma coletânea infundável de possíveis ligações sincréticas, embora com frequência paradoxais, nas quais é ainda (apesar das intenções visíveis por parte de algumas igrejas neopentecostais) decididamente mais fácil encontrar simbiose doutrinal e progressivo ecletismo e sincretismo do que a 'guerra de deuses'. O Brasil, graças aos movimentos migratórios incessantes, não foi nunca religiosamente coeso, sofrendo a influência da multiplicidade de opções religiosas e doutrinas. Isso faz com que nenhuma resposta a perguntas referentes à religião no contexto brasileiro possa ser realmente simples ou exata.

Conclusões

Como podemos ver, a religião é sempre um fator extremamente forte na cultura de qualquer povo, influenciando de uma maneira decisiva na percepção da identidade dos indivíduos e do grupo, na preservação das suas raízes étnicas (costumes, tradições, língua e comportamentos), no sentimento e apoio da comunidade e nos processos da assimilação/integração/separação ou rejeição dos imigrantes na sociedade receptora. A religião pode assim facilitar os processos da aculturação dos imigrantes no novo lugar, como também dificultá-los, dependendo muito de como está sendo praticada, entendida ou até usada por ambos os lados – imigrantes e a sociedade receptora. O processo da adaptação dos imigrantes num novo ambiente social, cultural e geográfico constitui sempre uma relação dialética entre os mesmos e a sociedade receptora com as atitudes e valores de ambos os lados entrando em contato e, assim, ou intensificando as fronteiras e diferenças (aparecimento dos fundamentalismos), ou ao contrário, como no caso do Brasil –

enfraquecendo ou liquidando-as, por exemplo por meio dos sincretismos, vistos como um elo intercultural que é capaz de fazer da religião uma ponte em vez de uma jaula. No Brasil, a “velha” religião dos imigrantes nunca deixava de ser completamente inútil, nunca constituía-se um lastro ou uma barreira para ultrapassar no processo adaptativo às novas condições da vida e a nova cultura, apesar de não ser necessariamente considerada uma opção religiosa prestigiosa, como foi por muito tempo o caso dos cultos afro-brasileiros.

Como deixou saber Gordon (1964), por menos que os pesquisadores queiram, os processos da assimilação dos imigrantes ocorrem, sim, de uma maneira mais ou menos progressiva, apesar do fato de não necessariamente irem da própria cultura étnica dos imigrantes, por meio da interculturalidade, até a plena assimilação, onde a cultura (também religiosa) dos imigrantes desaparece frente à cultura religiosa da sociedade receptora. São precisamente os sincretismos (óbvios e menos visíveis) que podem ser vistos como fenômeno muito útil na imersão dos imigrantes numa nova sociedade, sem perder completamente a herança da cultura étnica original, tão bem preservada nas tradições religiosas afro-brasileiras (melhor mesmo que no continente africano).

Do que vale a pena lembrar no caso brasileiro, é que, como mostramos, as mudanças nunca ocorreram somente na religião dos imigrantes, mas influíram sempre visivelmente a religião da sociedade receptora (SAM, 2006). Assim, praticamente desde o início da colonização, a esfera religiosa do Brasil constituiu-se pouco transparente, vibrante, impossível de ser quantitativamente abarcada, o que até agora explica uma atitude do sadio “distanciamento” com que devem ser abordadas as estatísticas religiosas em razão da dificuldade de se abranger nelas os seguintes fenômenos: da “dupla” ou paralela pertinência religiosa (filiação simultânea à Igreja e aos cultos tradicio-

nais sem escolher uma das opções aparentemente excludentes, bem como no surgimento de um sincretismo dualista, que se assenta na confissão de duas religiões, em aparência completamente distintas, mas na visão dos adeptos perfeitamente complementares); do difundido sincretismo; e da religiosidade popular, cujos elementos frequentemente contradizem a filiação formal dos brasileiros. Graças ao sincretismo pós-migratório, o Brasil continua sendo religiosamente policentrista, caracterizando-se por muitas influências culturais. Isso porque nenhuma das situações do encontro/contato/confronto entre as duas culturas e/ou religiões ocorre sem deixar os seus vestígios na cultura dos imigrantes e dos moradores da terra onde chegam. Os sincretismos aparecem em todas estas situações, sendo uma das reações possíveis junto com a conversão, alienação social ou secularização, dependendo bastante também do papel dos líderes religiosos locais – no caso brasileiro essencial, contrariamente às teorias das mudanças religiosas de Horton (1960). Podemos então dizer, que, como resultado das migrações, sempre surgem as estratégias dos imigrantes desenvolvidas para enfrentar a nova situação social, cultural, econômica e política, na qual a importância e o grau da preservação da cultura e religião do país de origem podem influir no tipo das relações com os representantes do país receptor, o grau da aceitação por parte da comunidade local, a escala da imersão social e até as oportunidades para ascensão social. E os sincretismos (lentos, mais rápidos, profundos ou superficiais) aparecem em quase cada uma das estratégias que não seja orientada rumo ao confronto com a sociedade receptora, atenuando pressões, moldando as novas estruturas e relações sociais e facilitando os contatos interpessoais e interculturais.

Referências

- AZZI, R. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulus, 1987.
- BAIRD, R. D. Syncretism and the History of Religions. In: LEOPOLD, A. M.; JENSEN, J. S. (Eds.). *Syncretism in Religion. A Reader*. New York: Routledge, 2005.
- BENNASSAR, B.; MARINE, R. *História do Brasil*. Lisboa: Teorema, 2000.
- BERGER, P.L. *Świąty baldachim*. Kraków: Wyd. Nomos, 2005.
- BITTERLY, U. *Cultures in Conflict: Encounters Between European and Non-European Cultures*. Stanford University Press, 1989.
- BODNAR, J. *The Transplanted: History of Immigrants in Urban America*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- CASANOVA, J. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków: Nomos, 2005.
- CLARKE, C.; PEACH, C.; VERTOVEC, S. Introduction: Themes in the Study of the South Asian Diaspora. In: CLARKE, C.; PEACH, C.; VERTOVEC, S. *South Asians Overseas*, Cambridge: CUP, 1990.
- DROOGERS, A. Syncretism. The Problem of Definition, the Definition of the Problem. In: GORT, J.; VROOM, H.; FERNHOUT R.; WESSELS, A. (Eds.). *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*. Amsterdam: Eerdmans Publishing Company-Grand Rapids; Michigan: Editions Rodopi, 1989.
- DROOGERS, A. Syncretism, Power, Play. In: LEOPOLD, A. M.; JENSEN, J. S. (Eds.). *Syncretism in Religion, A Reader*. New York: Routledge, 2005.
- FAUCONNIER, G.; TURNER, M. *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books, 2002.
- FERNANDES, R.C. *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- GLAZER, N.; MOYNIHAN, D. P. *Beyond Melting Pot: the Negroes, Ppuerto Ricans, Jews, Italians and Irish in New York*. Cambridge: MIT Press, 1963.

- GORDON, M. M. *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins*. New York: Oxford University Press, 1964.
- GORENSTEIN, L. A terceira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. In: VAINFAS, R.; FEITLER, B.; LAGE, L. (Eds.). *A inquisição em xeque: temas, controversias, estudos de caso*, Rio de Janeiro: UERJ, 2006.
- HERBERG, W. *Protestant-Catholic-Jew*. New York: Doubleday, 1955.
- HAYDEN, R. M. Antagonistic Tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans. *Current Anthropology*, v. 43, n. 2, p. 205-231, 2002.
- HERSKOVITS, M. J. *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf, 1956.
- HORTON, R. African Conversion. *Africa*, v. XLI, n. 41/2, p. 85-108, 1971.
- KRAEMER, H. Syncretism. In: LEOPOLD, A.M.; JENSEN, J.S. (Eds.). *Syncretism in Religion, A Reader*. New York: Routledge, 2005.
- KULA, M. *Historia Brazylii*. Wrocław: Ossolineum, 1987.
- LEOPOLD, A. M.; JENSEN, J. S. (Eds.). *Syncretism in Religion, A Reader*. New York: Routledge, 2005.
- MALINOWSKI, M. *W poszukiwaniu brazylijskoceci. Głównie nurty brazylijskiej myśli społecznej w XX wieku*. Warszawa: CESLA, 2011.
- MARTIN, L.H. *Syncretism, Historicism and Cognition*. In: LEOPOLD, A. M.; JENSEN, J. S. (Eds.). *Syncretism in Religion. A Reader*. New York: Routledge, 2005.
- METCALF, B. Introduction: Sacred Words, Sanctioned Practice, New Communities. In: METCALF, B. (Ed.). *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- PIŁASZEWICZ, S. *Religie Afryki*. Warszawa: UW, 2000.
- POSERN-ZIELIŃSKI, Aleksander. Synkretyzm. In: STASZCZAK, Z. *Słownik etnologiczny*, Warszawa-Poznań: PWN, 1987. p. 338-339.
- PYE, M. Syncretism and Ambiguity. In: LEOPOLD, A.M.; JENSEN, J.S. (Eds.). *Syncretism in Religion. A Reader*. New York: Routledge, 2005.
- RINGGREN, H. The Problem of Syncretism. In: HARTMANN, S. (Ed.). *Syncretisms. Based on Papers Read at the Symposium on Cultu-*

ral Contact, Meeting of Religions, Syncretism held at Abo on the 8th-10th of September, 1966. Stockholm: Almqvist&Wiksell, 1969.

RUDOLPH, K. Syncretism: From Theological Inveective to a Concept in the Study of Religion. In: LEOPOLD, A.M.; JENSEN, J.S. (Eds.). *Syncretism in Religion. A Reader*. New York: Routledge, 2005.

SAM, D. L. Acculturation: conceptual background and core components. In: SAM, D. L.; BERRY, John W. (Eds.). *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*. New York, NY, US: Cambridge University Press, 2006.

SHAW, R.; STEWART, Ch. Introduction: Problematizing Syncretism. In: SHAW, R.; STEWART, Ch. (Eds.). *Syncretism / Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London-New York: Routledge, 1994.

STEWART, Ch. The Meaning of Syncretism. In: LEOPOLD, A.M.; JENSEN, J.S. (Eds.). *Syncretism in Religion. A Reader*. New York: Routledge, 2005.

SZYJEWSKI, A. *Etnologia religii*. Kraków: Wyd. Nomos, 2002.

VEER, P. Van der. Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance. In: SHAW, R.; STEWART, Ch. (Eds.). *Syncretism / Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London-New York: Routledge, 1994.

VERTOVEC, S. *Transnarodowość*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2012.

VROOM, M.H. Syncretism and Dialogue: A Philosophical Analysis. In: LEOPOLD, A. M., JENSEN, J. S. (Eds.). *Syncretism in Religion. A Reader*. New York: Routledge, 2005.

WAGLEY, Ch. *An Introduction to Brazil*. New York, London: Columbia University Press, 1963.

WARNER, R.S. *Immigration and the Religious Communities in the United States*. In: WARNER, R. S., WITTNER, J. G. (Eds.). *Gatherings in Diaspora*. Philadelphia: Temple University Press, 1998.

Sincretismo e migração

Oneide Bobsin

“A diáspora é a mãe do sincretismo.”

Massimo Canevacci

Situando a problemática

A análise do processo migratório e de sua relação com as religiões abre um campo amplo de temas geradores, mas nem todos poderão ser tratados em um artigo. O deslocamento populacional, na maioria das vezes compulsório, pode possibilitar o sincretismo, bem como o fundamentalismo como negação a este; também possibilita a secularização, a ressignificação da religião de origem dos migrantes e adesão a novos credos. Também poderemos tomar a condição do migrante como alguém que está na fronteira simbólica a partir da qual se torna, conforme uma expressão de Geertz, um pesquisador de significados. Nesta perspectiva, o migrante seria uma metáfora significativa para falar dos diversos arranjos religiosos nas limiaridades propiciadas pela migração. Mas o sincretismo poderia ser resultado de migrações de ideias antes dos deslocamentos de populações, como há muito vem acontecendo no Brasil.

Assim, com estas poucas palavras introdutórias, já elencamos uma série de conceitos que precisam ser tratados e delimitados na perspectiva não de uma utopia – lugar nenhum –, mas como atopia, isto é, negação de um lugar ou de sua indefinição, condicionada por não estar na terra de origem e por não ser um cidadão do novo destino geográfico, político e cultural. Conceitos correlatos ao sincretismo também mereceriam algumas considerações, tais como mestiçagem e criolização, entre outros.

Mas antes de emprendermos esta tarefa, delimitada pelo nexos entre migração e sincretismo, alguns dados mostram as implicações da migração como um dos grandes fenômenos históricos e da contemporaneidade no campo das religiões. Dados recentes sobre a afiliação religiosa de migrantes revelam que aproximadamente 214 milhões de pessoas foram deslocadas em nosso mundo, conforme dados de 2013. Outros dados da DESA – Population Division of Department Economic and Social Affairs, das Nações Unidas falam em 232 milhões, o equivalente a 3,2% da população mundial (BAGGIO, 2016). Os 106 milhões de cristãos perfazem 49% dos migrantes; o segundo grupo é de muçulmanos, que alcança aproximadamente 60 milhões, isto é, 27%. Hindus perfazem 5% do total de migrantes e budistas alcançam em torno de 3%, perfazendo aproximadamente 7 milhões de pessoas. Assim, muçulmanos e cristãos perfazem a cifra de três quartos da população religiosa no mundo em processo de migração em 2010. Embora os judeus representem uma população pequena, o número de migrantes alcançam o patamar de três milhões e seiscentos mil pessoas. Ao todo nos aproximamos de uma população equivalente à do Brasil. Computa-se também que dezenove milhões de pessoas se dizem ateístas, agnósticos ou que dizem não ter uma religião particular (Faith on The Move, 2012).

A fonte dos mesmos dados se ocupa com uma definição de migrantes, que destacamos a seguir:

De acordo com Divisão das Nações Unidas para a População, um migrante internacional é alguém que esteja vivendo por mais de um ano ou mais num outro país onde ele ou ela não nasceram. Isto significa que muitos trabalhadores estrangeiros e estudantes internacionais são considerados imigrantes.¹

¹ According to the United Nations Population Division, an international migrant is someone who has been living for one year or longer in a country other than the one in which he or she was born. This means that many foreign workers and international students are counted as migrants. Additionally, the U.N. con-

Os dados relativos às variáveis afiliação religiosa e migrantes por si só não permitem traçar características dos possíveis arranjos religiosos que conduzem ao sincretismo ou hibridismo. O nexu, portanto, parece um constructo teórico com pouca base empírica por enquanto. Mesmo assim, aceitamos o tema proposto. Vamos, pois, a um quadro conceitual problematizador, deixando para um terceiro momento as possibilidades do nexu que poderá conjugar deslocamento geográfico, mobilidade humana e sincretismo como “entre-lugares”, segundo Homi Bhabha. Outra palavra que nos interessa de Bhabha é a “emergência de intertícios” (BHABHA, 1998, p. 20) para superar os dualismos, tão comuns à modernidade que nos foi imposta e aqui nos possibilitou a sua dissimulação.

Sincretismo

Já é senso comum atribuir à palavra *sincretismo* o comportamento dos cretenses que costumavam brigar muito entre si e que só se uniam diante de um inimigo comum (CANEVACCI, 1996, p. 15).² Esta aproximação levou o nome de *sincretismo*. Contudo, esta origem não tem força de determinação para os novos significados da palavra cada vez mais substituído por hibridismo. Também passou a ser senso comum no campo religioso e entre estudiosos atribuir às práticas religiosas populares, pouco vinculadas a doutrinas de instituições religiosas, a falta de pureza da fé institucionalizada. Percebe-se uma hierarquia como se a doutrina de uma instituição fosse considerada ortodoxa e o senso religioso prático da população uma

siders refugees and, in some cases, their descendants (such as Palestinians born in refugee camps) to be Faith on The Move. <http://www.pewforum.org/2012/03/08/religious-migration-exec/>.

² Dizia-se, de fato, que os cretenses, sempre dispostos a uma briga entre si, se aliavam quando um inimigo externo aparecia. Sin-cretismo = união dos cretenses. CANEVACCCI, 1996, p. 15.

‘mistura’ de diferentes origens. Desta forma, estamos diante do problema do poder religioso, influenciado pela disputa num determinado campo entre o erudito e o popular, o que precisa ser problematizado por ser abordagem pouco complexa. No congar – altar – de um terreiro de umbanda, que guarda relação com religiões de matriz africanas, estão juntas imagens de entidades de diversas tradições. Já foi voz corrente apresentar as fusões de tradições diversas num sistema articulado ou num continuum mediúnic. Mas hoje não mais podemos limitar a concepção de sincretismo à umbanda do século XX. Parece-nos que é um fenômeno universal, e não de hoje.

Mesmo assim, uma breve lembrança a respeito da pesquisa de Roger Bastide sobre as Religiões Africanas no Brasil merece ainda um lugar quando se trata de sincretismo. E a expressão mais forte de como se caracteriza tal conceito não se encontra no capítulo onde ele analisa explicitamente o assunto sobre os termos assimilação ou reinterpretações. Faço uma opção pelo segundo ao compreender que o negro, ao se tornar católico ou protestante, ressignifica a religião que não abandonou totalmente. Após se dedicar à caracterização do *espiritismo de Umbanda*, assim Bastide se expressa:

Acabamos de ver, com o espiritismo de Umbanda, que o negro tinha introduzido novos sentimentos e novas atitudes nos seus mais antigos símbolos religiosos; mas o problema inverso também se propõe; a princípio, convertendo-se ao catolicismo, e às vezes, mais tarde ao protestantismo, não introduziu ele valores arcaicos herdados da África na maneira pela qual concebeu ou viveu esse catolicismo ou protestantismo? (BASTIDE, 1971, p. 473).

Bastide fundamenta sua concepção citando Herskovits:

A questão se impõe tanto mais que Herskovits insistiu muito, em seus recentes estudos sobre o fenômeno da ‘reinterpretação’, e sustenta que o catolicismo do negro não é senão um prolongamento ou uma generalização do culto dos orixás em culto dos santos, assim como o seu protestantismo não é se-

não a perseguição obstinada do transe a todo custo, no interior de um cerimonial imposto ou aceito de fora (BASTIDE, 1971, p. 473).

A referência à obra de Roger Bastide, tão esquecida, é necessária pela amplitude de seus temas, embora, às vezes, com resíduos evolucionistas. Como exemplo, usa a palavra “arcaico” para caracterizar alguns traços de religiões de negros e negras. Ele, por sua vez, parece não hierarquizar o erudito e o popular, nem sustentar a busca de uma pureza religiosa em algum lugar. Por exemplo, ele não mais representa um tipo de pensamento que estigmatizaria o sincretismo ou mestiçagem como clássicos evolucionistas, como Euclides da Cunha, em os Sertões.

Daniela Kern nos ajudou a colocar o debate numa perspectiva crítica ao mencionar um intelectual do peso de Euclides da Cunha, que pode ser considerado um clássico brasileiro ainda marcado por teses de uma biologia evolucionista (KERN, 2004). O debate promovido por seu texto destaca a postura de um intelectual que representa uma tradição que ainda não foi superada no trato das culturas e religiões populares. A herança positivista evolucionista sobrevive. Por isto precisa ser exposta, como o faremos a seguir. A discussão sobre raças de ontem, que produziu uma guerra mundial no século XX e outras não menos cruéis sobrevivem em nosso presente no lema da bandeira brasileira, conforme slogan de governo biônico – Ordem e Progresso, que assim pode ser traduzido para o presente: Ordem para muitos, especialmente para mestiços e criolos, e progresso para os poucos do andar de cima da pirâmide social. Cunha parece ser atual ainda. Estamos falando de Euclides, autor de Os Sertões.

Abramos um parênteses [...] A mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto o influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas inferio-

res. A mestiçagem extremada é um retrocesso. [...] De sorte que o mestiço – traço de união entre as raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares – é, quase sempre, um desequilibrado. [...] Não há terapêutica para este embater de tendências antagonistas, de raças repentinamente aproximadas, fundidas num organismo isolado. [...] E o mestiço [...] menos que um intermediário, é um decaído, sem a energia física dos ascendentes selvagens, sem a altitude intelectual dos ancestrais superiores. Contrastando com a fecundidade que acaso possua, ele revela casos de hibridez moral extraordinários: espíritos fulgurantes, às vezes, mas frágeis, inquietos, inconstantes [...], feridos pela fatalidade das leis biológicas, chumbados ao plano inferior das raças menos favorecidas (CUNHA, 1982, p. 77).

No contraponto teórico podemos relacionar uma série de autores, especialmente de estudos pós-culturais, que realçam a dimensão política do processo da mestiçagem ou de sincretismos religiosos. Peter Burke relaciona algumas metáforas sobre hibridismo e hibridização, partindo da botânica ou da questão racial. Segundo ele, em francês, métis-sage; em português, mestiçagem; em espanhol, mestizaje; em italiano, meticcia; em inglês, hybrity (BURKE, 2013, p. 51). Tais expressões substituem outras insultuosas, como “vira-latas” ou “bastardo”. Ainda hoje se fala de complexo de vira-lata para expressar a condição subserviente de brasileiros como incapazes para fazer os que os de cima ou os de fora fazem. Certamente, é um termo de acusação. Para quem não sabe, vira-lata é um cachorro sem dono, de rua, sem identidade, que não está em lugar definido, como o migrante e o sincrético. (Há pouco vi um adesivo num carro: Vira-lata é tudo de bom).

Um exemplo citado por Burke pode nos evidenciar a disputa gerada pelo termo num item com o título *Conceitos em Questão*. Vasco da Gama e seus auxiliares entram em um templo indiano em Calcutá e se defrontam com uma imagem desconhecida de Brahma, Vishnu e Shiva, o trimurte do hinduísmo, e logo o associam à Santíssima Trindade. “Em outras pa-

lavras, eles ‘traduziram’ a imagem para termos familiares recorrendo aos esquemas visuais ou esteriótipos correntes em sua própria cultura. Neste caso, a tradução foi provavelmente inconsciente” (BURKE, 2013, p. 57). Aqui a palavra chave é “tradução”, e ela se refere ao fato de que os seres humanos em espaços de diversidades, sejam culturais ou religiosas, cada vez mais proporcionadas pela globalização, são ativos. Em outras palavras, não aceitam passivamente o que lhes é imposto. Ainda conforme Canevacci, a relação face-a-face- “entre duas culturas-mundos, não se dá por uma aceitação passiva de um dado cultural” (CANEVACCI, 1996, p. 21). Ele cita Vansatkummar, dizendo que o “sincretismo ocorre por que os seres humanos não aceitam automaticamente os novos elementos, eles selecionam, modificam e recombinaem itens no contexto do contato cultural” (VANSATKUMMAR apud CANEVACCI, 1996, p. 21).³

Como podem ver, estamos nos encaminhando para uma leitura do sincretismo num sentido positivo, ou para usar uma expressão de Boaventura de Sousa Santos, que rechaça a monocultura do saber, a qual preside a lógica da não-existência de outros saberes, que vai além de nossa visão ocidental do mundo. Segundo Boaventura de Sousa Santos, “a primeira lógica deriva da monocultura do saber e do rigor do saber. É o modo de produção de não-existência mais poderoso. [...] Tudo o que o cânone não legitima ou reconhece é declarado inexistente. A não-existência assume aqui a forma de ignorância ou de incultura” (SANTOS, 2006, p. 101-102). Certamente o sincretismo religioso não poderia ser considerado um critério de verdade, como também o que não cabe na moldura do tempo linear. Em outras palavras, o que não cabe na lógica do progresso contínuo, é inculto. “Esta lógica produz a não-existência declaran-

³ Syncretism occurs because human do not automatically accept novel elements; they select, modify and recombine items in the context of cultural contact. VASANTKUMMAR, apud CANEVACCI, 1996, p. 21.

do atrasado tudo o que, segundo a norma temporal, é assimétrico em relação ao que é declarado avançado” (SANTOS, 2006, p. 103).

As sociologias das ausências é contraposta pelas ecologias dos saberes, para o qual “a primeira lógica, a lógica da monocultura do saber e do rigor científicos, tem que ser confrontada com identificação de outros saberes e de outros critérios de rigor que operam credivelmente nas práticas sociais” (SANTOS, 2006, p. 106). Embora Santos não considere o hibridismo ou o sincretismo em sua análise, deduzimos que suas premissas nos ajudam a interpretar tudo aquilo que está para além da linha abissal entre o conhecimento erudito e os demais saberes em busca de reconhecimento.

Portanto, por mais que reconheçamos a continuidade dos saberes que não cabem no cânone dominante, sendo este reinterpretado na ótica dos vencidos, não podemos deixar de falar de dominantes e dominados. Em outras palavras, os contatos entre pessoas de religiões distintas nas mesmas condições de poder logram um resultado, ao passo que entre desiguais a situação de apropriação para estes se modifica drasticamente. Peter Burke fala em acomodação do missionário cristão num país como a China, onde o missionário e sua religião são minoritários. Naquele contexto, permitia-se o missionário vestir-se de mandarim e a permitir aos convertidos a continuidades de seus cultos tradicionais (BURKE, 2003, p. 46).

Na América Latina temos o processo de colonização que destruiu pelas armas o modo de vida indígena. Neste processo violento não há negociação, mas imposição. Mas, mesmo assim, as populações vitimadas oferecem resistência por séculos. Christian Parker, sociólogo chileno, analisa a processo de colonização na lógica do capitalismo mercantil.

A partir dos desejos de sua própria sociedade tribal e das novas relações sociais de classes que se impunham coercitivamente, o indígena respondeu aceitando (com diferentes graus

de motivação e internalização) o batismo cristão, dando lugar a um resultado sincrético no campo religioso que reproduz, nesse plano, a situação de transição em que se encontrava a sociedade indígena no processo de mestiçagem (PARKER, 1996, p. 32).

Para exemplificar a tese de Parker, me aproprio do exemplo por ele apresentado a respeito da Virgem de Guadalupe, no México das primeiras décadas da colonização, quando tudo havia sido destruído por espanhóis. A virgem faz a sua aparição em Tepeyac, em 1531. O jovem índio cristianizado, Juan Diego, é enviado pela Virgem aonde está o arcebispo, a fim de convencê-lo a construir um santuário, onde o templo de uma deusa havia sido destruído. Mas o bispo é reticente e a virgem é insistente. Ela fará um milagre. Pede ao Juan Diego que leve rosas colhidas no deserto em seu avental para o representante da religião vencedora. Ao mostrar o manto cheio de flores à autoridade eclesiástica, milagrosamente aparece no avental a imagem da Virgem. O arcebispo é convencido e o templo construído. Parker comenta que a Virgem cristã será adorada no monte onde os índios adoravam a deusa da fertilidade Tonantzin. Combinam-se, de forma estranha, a mãe de Deus e a divindade pré hispânica. Parece uma treta satânica para mascarar a idolatria, conforme disse Sahagún (PARKER, 1996, p. 43).

Esta referência à América Latina, de forte coloração indígena na religião de resistência à religião cristã do opressor, nos leva à África, cuja contribuição para o nosso continente é indiscutível, e principalmente para o nosso tema. O encontro cultural e religioso entre desiguais assimetricamente situados nos tem revelado que a religião dos oprimidos e das oprimidas, embora transformada pelo contato, subsiste muitas vezes de forma dissimulada. O exemplo clássico em nosso meio sempre apresenta a adoração de um orixá através de um santo católico. Pela imagem da Virgem Maria, por exemplo, rememora-se Yemanjá, destacando a maternidade e suprimindo a sensuali-

dade. Neste horizonte podemos concordar com Canevacci ao insistir que o sincretismo é global – global e local (CANEVACCI, 1996, p. 25). Não falaremos mais detalhadamente sobre este conceito, mas cabe realçar uma caracterização feita por ele. Evidente que vamos fazer deslizar o assunto do sincretismo cultural para religioso, sem ter tempo, aqui, para uma discussão entre religião e cultura, embora tenhamos assumido a visão de Geertz que fala da Religião como sistema Cultural (GEERTZ, 1978, p. 101-142). Segue Canevacci:

O sincretismo cultural não é, de per si, o bem ou o mal adequado a tempos atuais. A solução finalmente encontrada ou o engano explícito pelo encontro-debate entre diferentes grupos étnicos. Contra o poder linear da dialética histórica universalizante, o sincretismo é uma proposta- oxímoro, um projeto ubíquo, um modelo descentrado, um texto-colagem, um quilombo deslocado, uma montagem incompatível, um logos ilegítimo, um contato indigenizado, uma viagem mimética, um fluxo antropofágico, um patchwork marronizado (CANEVACCI, 1996, p. 25).

Havíamos prometido acima um retorno à África, contidamente de nossas origens num amplo sentido, há séculos sob o impacto da evangelização cristã e a influência muçulmana. A percepção de Christian Parker sobre evangelização destruidora dos povos indígenas pode ser estendida para o continente africano, amplamente antropofágico. Teóricos africanos admitem falar da contribuição cristã à educação e à saúde a partir de projetos advindos de missões cristãs estrangeiras. Mas não aceitam a visão de que o Cristianismo e o Islã fizeram dela uma tabula rasa, que não interagiu com as religiões dominantes de fora do continente. Sendo verdade que as religiões tribais decaem numericamente, também podemos considerar verdadeiro que a religião dos nativos interage sorvendo das religiões dominantes a seiva que fortalece uma forte “indiginização” das práticas religiosas locais, como se a evangelização fosse um verniz. Ao tentar se imporem às religiões tribais locais, na pers-

pectiva da não co-existência do que é local com o que vem de fora numa perspectiva avassaladora, os nativos se apropriam de traços das religiões dominantes, fortalecendo a religião tradicional. A antropofagia de Oswald de Andrade é fundamental para entender este tipo de hibridismo religioso. A pergunta sempre é: quem devora quem neste contato-embate? Citemos, pois, teóricos africanos que sustentam que a religião impregna a vida individual e comunitária na África, segundo Tshishiku Tshibangu.

A importância da religião tradicional africana vai muito além do que se poderia crer, mediante leitura das estatísticas, as quais avaliam os seus fiéis em cerca de 20% da população africana total. Para grande número de cristãos e muçulmanos, os valores morais continuam a emanar, com maior ênfase, da antiga cosmologia, muito mais que das suas novas crenças: manifesta-se sempre respeito pelos ancestrais, especialmente através de libações, crê-se ainda que eles intervenham na vida dos seus sucessores, que existam forças do bem e do mal, passíveis de manipulação pelo acesso direto às divindades, por meio de oração e sacrifício, que talismãs e os amuletos sejam eficazes para afastar o mal, e assim, sucessivamente. A fé nos espíritos ou na bruxaria, nas relações sociais, sempre consiste em um fator importante, inclusive à margem do círculo daqueles que admitem praticar a religião tradicional (TSHIBANGU, 2010, p. 605-630).

Por fim, mas não menos importante, uma referência teológica a respeito do sincretismo do capítulo da obra de Boff – Igreja Carisma e Poder –, que tanto causou polêmica com o Vaticano em tempos do Cardeal Ratzinger, responsável pela doutrina da Igreja Romana. Boff fala em favor do sincretismo, buscando a produção da catolicidade no catolicismo. Para Boff, “a catolicidade como sinônimo de universalidade só é possível e realizável sob a condição de não fugir ao sincretismo, mas antes, pelo contrário, de fazê-lo o processo da produção da própria catolicidade” (BOFF, 1982, p. 145). Esta tese Boff vai sustentar ao longo do seu texto, passando por várias caracteriza-

ções: sincretismo como concordismo, tradução e refundação. Além destas definições, sustenta que o Cristianismo é um grandioso sincretismo, pois “o divino sempre se dá em mediações humanas” (BOFF, 1982, p. 150). Boff ainda desenvolve critérios de avaliação teológica dos diversos sincretismos. Mas esta discussão fica para um outro espaço.

Nosso objetivo até aqui foi o de apresentar conceitos correlatos ao sincretismo, problematizá-los, resgatando o seu aspecto positivo na perspectiva de que não há fenômeno religioso puro, e que pureza pode ser um perigo, segundo Mary Douglas. O sonho de pureza, segundo Bauman, leva ao fundamentalismo. “As ideologias totalitárias foram notáveis pela propensão a condensar o difuso, localizar o indefinível, transformar o incontrolável num alvo a seu alcance e, por assim dizer, à distância de uma bala” (BAUMAN, 1998, p. 22). O sincretismo não condensa o difuso, não localiza o indefinível, nem pretende colocar tudo sob controle. Por esta razão, pode ser democrático, permitindo que se viva na insegurança e na liberdade. Quando uma expressão religiosa vive só de certezas, o outro só existe como extensão destas certezas ou se produz a sua não-existência, como bem falou Boaventura de Sousa Santos ao caracterizar a monocultura do saber.

Seguindo em dúvida, vamos, a seguir, traçar algumas considerações sobre as migrações, como foi anunciado o tema.

Migrações e religiões: em busca de uma metáfora

O estudo sociológico de Danièle Hervieu-Léger apresenta figuras importantes para ler o movimento da religião. Distingue do praticante, mais sedentário, a figura do peregrino com as seguintes características: “Prática voluntária, autônoma, variável, individual, móvel e excepcional –extraordinária” (HERVIEU-LÉGER, 2008). Evidente que não se poderia aplicar ao

sincretismo tais características de forma mecânica, mas elas se aproximariam das características de migrantes. O “praticante” tem uma base de práticas religiosas mais territorial, ao passo que o migrante poderia se aproximar de pessoas que por um determinado tempo estejam desterritorializadas.

Com esta referência sociológica estamos tentando abrir o debate para que o nexo da migração com o sincretismo possa se estabelecer de alguma forma. Mas, como já afirmamos na introdução, a desterritorialização pode tanto reafirmar as tradições do país de origem no povo de destino, bem como provocar um abandono e aderir a um novo credo ou a se converter. A sociologia da religião no Brasil, na década de sessenta, procurou explicar a expansão urbana periférica do Pentecostalismo e da Umbanda a partir do processo de anomia acontecido na migração do campo para a cidade de fortes contingentes populacionais, sustentado pela industrialização capitalista e urbanização selvagem, por conta de uma modernização conservadora. No caso da adesão ao Pentecostalismo, pela via da conversão, os fiéis poderiam ter se aproximado de um tipo mais fundamentalista, e marcado pela rejeição do mundo, segundo Weber. Já o migrante que teve acolhida na Umbanda ou em cultos de matriz africana orientou-se por um sincretismo. A sociologia da religião de então via em ambas as experiências a superação da anomia provocada pela migração e adaptação ao contexto urbano. Meus professores do doutorado trabalharam com esta perspectiva funcionalista. Tanto Cândido Procópio Ferreira de Camargo, que pesquisou o continuum Espiritismo e Umbanda, quando beatriz Muniz de Sousa, com os pentecostais em São Paulo, viram nestas religiões uma forma de adaptação ao mundo urbano.

Para Cândido Procópio Ferreira de Camargo, a funcionalidade da religião mediúnica, no caso Umbanda e kardecismo, reside “na adaptação à vida urbana desempenhada pelo

‘continuum’ e explicam, desta forma, o seu extraordinário surto” (CAMARGO, 1961, p. 111). Beatriz Muniz de Sousa, em *Experiência da Salvação*, que estuda os pentecostais em São Paulo, na década de sessenta, também mostra que a experiência religiosa pentecostal apresenta um quadro de referências para ação na vida prática no contexto urbano. Cabe, pois, ressaltar que São Paulo recebia migrantes de vários contextos, especialmente do nordeste brasileiro. O Pentecostalismo era, na época, uma religião de migrantes. Naquele contexto a religião adaptava o indivíduo ao mundo urbano e, como Umbanda e Espiritismo, desempenhavam uma função terapêutica (SOUZA, 1969, p. 163-171). As pesquisas daquela época amparavam-se no conceito durkheimiano de anomia. O migrante no novo destino encontrava nestas religiões urbanas uma possibilidade de reatar relações perdidas.

Evidente que o pano de fundo teórico daquelas pesquisas partiam do pressuposto de que a religião tinha a função de permitir uma adequação ao mundo urbano-capitalista, mas que, talvez, seria superada a exemplo do que aconteceu na Europa secularizada. Hoje tal postura sociológica não se sustenta. A migração e a imigração devem ser olhadas a partir da visão, pelo menos no Brasil, de que estamos permanentemente em trânsito religioso (BÁGGIO, 2016, p. 43).

Contudo, há um grande número de estudos empíricos sobre imigração e migração no Brasil. Nossa aproximação recente a estes estudos não nos permite construir um nexos entre sincretismo e migração. Mas pode nos ajudar a levantar uma hipótese num duplo sentido. Sendo o sincretismo uma característica forte de nosso campo religioso, o apelo à religião por parte do migrante lhe permite viver uma experiência com fronteiras abertas, como é a sua vida. Mas em caso de anomia profunda, o fundamentalismo religioso pode ser uma possibilidade de segurança num contexto ameaçador. Evidente que o fundamentalismo re-

ligioso no campo da política, como uma ameaça à laicidade do Estado, não se vincula à migração de cunho geográfico ou des-territorial. No entanto, a condição de migrante pode ser uma metáfora, bem expressa por meu colega de pesquisa em Ciência da Religião, morto em janeiro do corrente ano, que deixou cedo a vida e incompleta a sua pesquisa sobre religião e migração. Para Afonso Maria Ligório Soares: “O migrante vive na fronteira geográfica, cultural e simbólica, e, por isso, vive na insegurança” (SOARES apud SANCCHES, 2016, p. 73).

Se é a insegurança que caracteriza o imigrante e o migrante, tal condição é uma metáfora para o nosso tempo. Diante de tal condição, pode-se buscar vários caminhos: o fundamentalismo para quem não tem condições de viver em dúvida e liberdade provocadas pela anomia; o sincretismo para quem apreendeu a viver nas fronteiras simbólicas; mas também a ressignificação ou fortalecimento da sua próprio tradição em outro contexto. Outra possibilidade é romper com as suas tradições e fazer parte de um contingente cansado de tanto trânsito, os “sem religião”.

Como está em epigrafe: A diáspora é a mãe do sincretismo.

Referências

- BÁGGIO, Fábio. Lasreligions de losinmigrantes: una visión general. In: BÁGGIO, Fábio; PARISE, Paolo; SANCHEZ, Wagner Lopes (Orgs.). *Mobilidade Humana e Identidades religiosas*. São Paulo: Paulus, 2016.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*: contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. Vol II. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1971.
- BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UGMG, 1998.

- BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CAMARGO, C. P. F. *Kardescimo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.
- CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos – uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel, 1996.
- CUNHA, Euclides. *Os Sertões: campanha de Canudos*. 31. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1982.
- FAITH ON THE MOVE. The Religious Affiliation of International Migrants. March 8, 2012. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2012/03/08/religious-migration-exec/>>. Acesso em: 8 set. 2016.
- GEERTZ, Clifford. A Religião como sistema cultural. In: GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*; Petrópolis: Vozes, 2008.
- KERN, Daniela. O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato. *MÉTIS: história & cultura* – v. 3, n. 6, p. 53-70, jul./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.uces.br/etc/revistas/index.php/metis/article/view/1158/797>>. Acesso em: 10 out. 2016.
- PARKER, Christian. *Outra lógica em América Latina: religion popular y modernización capitalista*. Chile: Fondo de Cultura Econômica, 1996.
- SANCHES, Wagner Lopes. Sincretismo e migração. Syncretism and migration Notes from Afonso Maria Ligorio Soares thinking. *Rever*, ano 16, n. 01, jan./abr., 2016.
- SANTOS, Boaventura Sousa de. Uma Sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: *A Gramática do tempo: para uma nova cultura política*. v. 4. São Paulo: Cortez, 2006.
- SOUSA, Beatriz M. *A Experiência da Salvação – pentecostais em São Paulo: Duas Cidades*, 1969.
- TSHIBANGU, Tshishigu. Religião e evolução social. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Ed.). *História Geral da África*. África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010.

A religiosidade popular e sincrética no espaço da cidade

Marta Rosa Borin

Introdução

As crenças e a religião, entendidas como uma forma de expressão da cultura compõe um sistema de concepções herdadas e transmitidas historicamente por meio de agentes sociais que perpetuam esse capital cultural a partir dos seus saberes, valores, costumes, ideias, códigos morais, hábitos e sensibilidades. Pesquisar sobre as mudanças, rupturas ou permanências pelas quais passou o campo religioso brasileiro é pensar, antes de tudo, na composição do universo das crenças herdadas da cultura ibérica, indígena, africana e imigrante, bem como seus desdobramentos. Isto significa que as culturas em contato precisam ser analisadas em diferentes esferas contrariando a visão homogeneizadora¹.

Tendo-se em vista que a religião, como objeto de interesse científico foi praticamente marginalizada pelos círculos universitários até os anos de 1980, pode-se dizer que, no que tange as pesquisas acadêmicas sobre sincretismo no Brasil são recentes, pois até a década de 1960, referiram-se às sínteses feitas

¹ Este trabalho faz parte do projeto de pesquisa *História e religiosidade popular*, vinculado ao projeto *Patrimônio, cultura e migração*, Grupo de Pesquisa CNPq: História Platina: sociedade, poder e instituição, Linha de Pesquisa do Programa de Pós-graduação em História Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/RS/Brasil): Migrações e Trabalho.

entre catolicismo e religiões de origem africana. No âmbito do cristianismo, o sincretismo, de maneira geral, foi visto de forma pejorativa e como um perigo (SANCHEZ, 2016). No entanto, o próprio catolicismo português é caracterizado como sincrético devido ao apego aos santos e aos poderes que a eles era atribuído contra as forças da natureza.

Pesavento (2002) lembra que o próprio nascimento das cidades nos chega de forma mítica narrada no Gênesis de onde se pode dizer que foi edificada por Caim “o que pode expressar tanto o domínio da natureza quanto o conflito, a ambição e o desejo de um vir-a-ser sem fim da espécie humana”. Para a autora “a teoria de Babel indica que a cidade está destinada a ser centro de conflito” devido ao pecado do homem.

Assim, através das investigações arqueológicas sabemos que muitas cidades foram sendo erguidas sobre os escombros de outras e o cristianismo, em seus primórdios, se proliferou no meio urbano, sendo o espaço do sagrado ressacralizado de maneira privada somente com a modernidade. Com as mudanças dos últimos tempos o espaço do mundo sagrado deixa de ser monopólio da Igreja católica e desloca-se para o poder do Estado e das múltiplas expressões religiosas (LIBANIO, 2001).

Desde a Idade Média no espaço da cidade a Igreja era o lugar de domínio do sagrado e a paróquia representa seu território² de ação política-religiosa, pois como um conjunto de lugares congrega laços afetivos e de identidade cultural do grupo social, independente ou não de ser um espaço fechado. A territorialidade é mais bem compreendida através das relações sociais e culturais que o grupo mantém com esta trama de lugares e itinerários que constitui o seu território. Assim, cada recorte social ou de grupo que tiver uma identidade, uma histó-

² Cf. SILVA, Joseli Maria. Cultura e territorialidades urbanas: uma abordagem da pequena cidade. Revista de História Regional 5 (2), Inverno, 2000, p. 9.

ria comum, representado por instituições, formais ou informais, e que possua espaços próprios de socialização, constitui um território.

Desse modo, se duas tradições são colocadas em contato, de tal forma que a tradição dominante fornece o sistema de significação, escolhe e ordena os elementos da tradição subordinante, o sincretismo se realiza, segundo Ortiz (1980). Assim, nas práticas sincréticas pode acontecer a junção de elementos religiosos ou a alternância entre eles “para dar coerência – nem sempre reconhecida pelas religiões estabelecidas – às leituras do mundo realizadas pelas pessoas. A teologia tradicional cristã não dá conta de compreender positivamente esse fenômeno por ficar entre a atitude de indiferença ou de negação” (SANCHEZ, 2016).

Numa tentativa de resolver essa tensão entre o catolicismo romano e a religiosidade popular e sincrética, a hierarquia católica brasileira, vai comandar o cotidiano das famílias organizando sua administração em freguesias. Com o passar do tempo os territórios de abrangência das paróquias foram modificados devido a fatores históricos e geográficos.

A organização da vida religiosa na cidade: a “paroquialização”

Segundo Londoño (1997, p. 6-8), no Brasil a organização da paróquia está fundamenta nos moldes do Concílio de Trento³, ou seja, uma “instituição eclesiástica, com sua hierar-

³ O Concílio de Trento foi convocado pelo Papa Paulo III, na cidade de Trento, no Tirol, a fim de renovar a vida espiritual da Igreja e reprimir os abusos do clero. As determinações deste Concílio orientaram a Igreja Católica até meados do século XX. Durou de 1545 a 1563. Neste Concílio os teólogos discutiram as doutrinas católicas à luz das críticas dos protestantes. O Concílio de Trento condenou a doutrina protestante, proibiu a intervenção dos príncipes nos negócios eclesiásticos e a acumulação de benefícios. Definiu o pecado ori-

quia e seu corpus normativo”, que se faz presente no Brasil desde o período colonial e “quis comandar o cotidiano da vida brasileira, organizada em freguesias”. O clero e os leigos da paróquia irão representar a Igreja do lugar, mas quem irá manter o controle e o poder sobre a paróquia é o clero, que para tanto tem uma hierarquia e muitas vezes vai fazer alianças com as diversas instâncias do poder, seja do Estado ou de outras instituições.

Por outro lado, Rosendahl (2001, p. 11) observa que o “pároco, juntamente com outros agentes religiosos, organiza a vida religiosa, assegura a permanência do sagrado e, consequentemente, a estabilidade da instituição religiosa”. A paróquia abrange grupos de indivíduos que se identificam pelo culto religioso e está geograficamente organizada para os fiéis que vivem na circunscrição daquele território delimitado pela Igreja. A diocese então, pode ser vista como um mosaico de territórios e de devoções populares, tendo a Igreja como “o lugar de culto e recolhimento, sendo verdadeiramente o símbolo do sagrado e de sua permanência”.

No entanto, a religiosidade popular desde o período colonial até, praticamente, o início do século XX, era considerada supersticiosa, pois a maioria da população, mestiça e escrava, misturavam as devoções de santos católicos com cultos de origem africana. Segundo Castillo (1997, p. 100), o poder social da Igreja sobre a população era pouco”, ou seja, “a população vivia sua catolicidade, sua religiosidade à margem da presença e da influência da hierarquia, especialmente a população de

ginal e declarou, como texto bíblico autêntico, a tradução dos Livros Sagrados feitos para o latim por São Jerônimo, no século V; instituiu o Catecismo da Doutrina Cristã e organizou uma relação de livros proibidos aos católicos, o Index; estabeleceu a supremacia dos Papas. Cf. CHECHINATO, Pe. Luiz. Os 20 séculos da caminhada da Igreja: principais acontecimentos da cristandade, desde os tempos de Jesus até João Paulo II. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996, p. 272-273.

origem africana”, exceto em algumas regiões de Minas Gerais e estados do sudeste e do sul onde havia maior número de imigrantes europeus. Mesmo nestes territórios havia poucos sacerdotes para sanar as necessidades das paróquias. No intuito de reformar a religiosidade sincrética, entendida como “fanática e supersticiosa, fruto da ignorância popular, desequilibradora e difícil de integrar-se na nova ordem social, política e econômica”, o clero intensifica a formação de sacerdotes nos padrões tridentinos e passa a contar com a ajuda do clero estrangeiro. No Rio Grande do Sul este processo não foi diferente.

Assim, a religiosidade popular brasileira também agregou elementos do reino lusitano, pois o catolicismo medieval em Portugal era caracterizado pelo ecletismo religioso, um misto de catolicismo, islamismo e fetichismo africano, produzindo uma religião cheia de superstições, de rituais mágicos e feitiçarias, agregado a isto o alto clero estava distanciado do baixo clero e do povo (MONTENEGRO, 1972, p. 18-22).

Para mudar o modelo de Igreja, a Reforma católica no Brasil aconteceu entre 1840 e 1920, por iniciativa das autoridades eclesiásticas brasileiras que queriam modernizar a Igreja luso-brasileira de acordo com o Concílio de Trento, muito embora o Concílio date de 1545-1563. De acordo com o estudo de Diel (1997), o objetivo desta reforma era moralizar a vida dos clérigos, conduzindo-os a observância do celibato e às normas eclesiásticas com relação ao sacerdócio, e substituir as crenças de cunho devocional, leigo e familiar do povo por expressões religiosas de caráter mais clerical dando ênfase aos sacramentos e colocando a autoridade da hierarquia eclesiástica entre o povo e a Igreja. Este processo vai fazer com que a Igreja católica tenha mais autonomia com relação ao Estado e ao poder civil dando aos bispos e ao clero maior poder de decisão em assuntos religiosos principalmente após a proclamação da República em 1889, quando o Estado declara a laicização e acaba

com o regime de padroado⁴ e proclama a liberdade de culto. Com a Reforma Católica a hierarquia da Igreja declara fidelidade irrestrita ao papa, fenômeno que ficou conhecido como romanização da Igreja no Brasil, o que implicou uma autonomia da Igreja nos assuntos internos e espirituais. Assim, começa a destacar-se a importância das paróquias que são uma divisão eclesiástica da diocese de que dependem e nesta hierarquia o pároco ficava apenas sob jurisdição da diocese e do bispo. A “paroquialização”, no dizer de Castillo (1997, p. 92), permitiu a presença e a influência da Igreja hierárquica junto a população. Londoño (1997, p. 68-86), lembra que a paróquia era responsável pelo principal registro da vida e da morte na colônia. Apenas ela podia outorgar os atestados e certidões que deveriam ser obtidos pelos fiéis para o casamento em outra paróquia ou deslocamento em outras regiões. Todavia, apesar do controle que era imposto nem sempre a disciplina e a moral católica eram observadas, tanto pelos fiéis como por alguns sacerdotes.

Santa Maria, durante o Segundo Reinado, teve criada sua primeira paróquia em novembro de 1837, sendo que a paróquia criada foi filiada à Matriz de Cachoeira do Sul, e em 1910 quando é organizada administrativamente a divisão eclesiástica do Rio Grande do Sul é criada a diocese de Santa Maria. Conforme o Concílio de Trento, ao pároco deveriam ficar submetidos os fiéis, as confrarias, os outros clérigos. Segundo Londoño (1997, p. 77-78), cabia ao pároco repreender os que fossem acusados de pecados públicos, velar para que os casados vivessem juntos e indagar aos recém-chegados a sua procedência. A autoridade do pároco advinha de sua formação diferenciada e de seu reconhecimento pelas autoridades civis. Todavia, ao lon-

⁴ A Lei de Padroado vinculava a Igreja ao Estado em terras portuguesas. Por ele, os monarcas dispunham do direito de administrar assuntos religiosos, subordinando as necessidades da Igreja aos interesses da Coroa. Em janeiro de 1890, o governo republicano extinguiu o Padroado e separou a Igreja do Estado.

go dos séculos foram aumentando os compromissos dos bispos com o Estado que exigia que o pároco tivesse uma lista de habitantes como instrumento de controle dos tributos do Estado no intuito de transformar o pároco “num instrumento de controle do cotidiano colonial e de garantia do respeito à jurisdição constituída a partir da divisão territorial”. Estas questões também motivaram as reformas da Igreja no Brasil no século XIX.

Com a implantação do regime republicano no Brasil e a separação entre a Igreja e o Estado, de certa forma, ela liberta-se de alguns encaixos burocráticos tornando-se um ônus a menos para o Estado e volta-se mais a sua missão buscando aproximar-se mais do povo, pois neste período a religiosidade popular, segundo Montengro (1972, p. 136-148), “embora impotente na assimilação da ortodoxia católica, mantinha profundo respeito ao prelado, ao padre, e prendia-se a certas devoções”. O “velho”, Igreja, e o “novo”, Estado laico, liberalismo, positivismo, igualdade e ciência iriam, a princípio, se debater devido a laicização, e enfim oficializar sua possível convivência, pois a Igreja continuava acreditando que suas verdades religiosas eram merecedoras do braço secular do Estado e passa a admitir implicitamente a República, exercendo ao longo dela o “culto da autoridade pública”. Com a República inaugura-se um renascimento religioso no campo social e na esfera do pensamento principalmente no que diz respeito a religiosidade popular.

Neste sentido, Azzi (1977, p. 9-13) aponta para a existência de dois tipos de catolicismo que influenciaram a formação religiosa brasileira: o catolicismo tradicional e o catolicismo renovado. O catolicismo tradicional é o luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar; e o catolicismo renovado é o romano, clerical, tridentino, individual, sacramentalista. Segundo o autor, esses dois tipos de catolicismo coexistiram pacificamente em algumas fases históricas e em outras chegaram até mesmo a ser conflitivos. Todavia, no período colonial brasilei-

ro, como os bispos não tinham um papel marcante, predominou no Brasil o catolicismo tradicional, “marcado por Irmandades e Ordens Terceiras, Procissões e Romarias, Promessas e Ex-votos.” Isso quer dizer, os leigos tomavam a iniciativa de promover as devoções e as festas religiosas, e o clero administrava os sacramentos e celebrava as missas. Já no período imperial, houve confronto entre os dois tipos de catolicismo, pois o “governo imperial, fundamentado no padroado, sustentava o catolicismo tradicional, enquanto o episcopado brasileiro, com o apoio da Santa Sé, defendia o catolicismo renovado”. No período republicano predominou “o catolicismo renovado, de inspiração romana, clerical e sacramentalista”, quando “o catolicismo popular passa a ocupar uma posição secundária” e o clero assume o controle dos cultos e das festas religiosas, cuidando também da construção e manutenção das Igrejas, ou seja, o clero se apropria do sagrado.

Assim, a preocupação do episcopado, a partir do século XIX, segundo Azzi (1977, p. 11-19), “é separar o sagrado do profano, o religioso do festivo, o espiritual do social”, para eliminar as superstições e a ignorância religiosa que têm raízes no catolicismo luso-brasileiro. Devido à dificuldade de divisar o limite do sagrado e do profano, os bispos do Brasil, a partir do século XIX, tentaram definitivamente assumir os lugares de culto erigidos anteriormente pela devoção dos leigos, como por exemplo, as capelas e ermidas. Assumiram, também, o controle das procissões e romarias de caráter religioso com a finalidade de evitar o que consideravam abusos dos ritos profanos que caracterizavam irreverência religiosa.

A Santa Sé, através das congregações religiosas vindas da Europa para o Brasil, principalmente a partir do século XIX, vai agenciar na sociedade brasileira um catolicismo reformado orientado pela Cúria Romana devido a situação calamitosa da Igreja católica no Brasil, após a implantação da República. Estes

novos institutos religiosos vão trazer novas devoções que também irão chegar ao Rio Grande do Sul, onde se estabelecera uma considerável leva de imigrantes italianos e alemães a partir do século XIX. Pois, a partir do período do Segundo Reinado (1840-1889), os bispos reformadores lutaram para obter uma alta estatística de católicos no Brasil.

Assim, destacamos no campo religioso da cidade de Santa Maria reflexos do processo de romanização que se tornou definitivo para o reconhecimento da catolicidade do Estado e consequentemente para o controle das devoções populares.

O processo de romanização em Santa Maria

A situação crítica da Igreja católica na cidade de Santa Maria tinha outros entraves, além da vida desregrada de alguns clérigos, como manifestações anticlericais e a presença de outras crenças, fazendo-se necessário o envio de lideranças religiosas realmente compromissadas com a espiritualidade reformista.

Chama à atenção a preocupação do epíscopo, Dom Miguel de Lima Valverde, em explicar o espiritismo publicando estudos de bispos e médicos de outras regiões do país, *no Boletim Mensal da Diocese*, alertando que para a medicina, “a causa dos fenômenos mediúnicos é um ente espiritual-preternatural”, excluindo os casos de “artifícios humanos ou ilusões mórbidas”. Advertiu categoricamente aos católicos sobre “os anjos maus”, pois eram mentirosos e pretensiosos. Através da imprensa advertiam sobre as diferenças entre histeria, obsessão, possessão e benzeduras, e relatavam experiência que haviam libertado pessoas “do cativoiro dos espíritos” através da invocação de Nossa Senhora⁵.

⁵ “Espiritismo: importante testemunho. Carta do Dr. Felício dos Santos”, Parte I. *Boletim mensal da Diocese de Santa Maria*, ano I, n. IX e X, maio/ jun., 1913, p. 155 e 156; “Espiritismo: importante testemunho. Carta do Dr. Felício dos San-

Devido a preocupação do bispo com relação à ignorância religiosa da população local, com a difusão de outras crenças na cidade e o desleixo do clero com o catecismo nas paróquias, Dom Miguel de Lima Valverde redige um mandato aos sacerdotes da Diocese, onde advertia, principalmente, sobre as superstições. Mandou que “em cada paróquia, fosse constituída a Congregação da Doutrina Cristã, a fim de “aplicarmos remédio urgente e eficaz, a nova geração será, na sua maioria perdida para o nosso divino Redemptor, Jesus cristo”⁶.

No ano seguinte, o bispo advertiu aos párocos da Diocese sobre a necessidade de “deplorar a confusão de ideias, os tristes preconceitos e não poucas desordens moraes [...], de causas diversas e deploradíssimas”. Para tanto, recomenda o dever dos sacerdotes em “aproveitar todas as ocasiões para levar adiante a grande obra da restauração religiosa nesta diocese”.⁷ Através de Carta Pastoral o bispo se dirigiu aos seus cooperadores, advertindo sobre “a ignorância do povo em matéria de religião”, causa da “pouca devoção do povo”. Observou falha em coisas primárias como, por exemplo, o modo como faziam o sinal da cruz, como assistiam a missa na Igreja e como tratavam o vigário.⁸

Questionou os sacerdotes sobre a pouca assistência dos fiéis às pregações dominicais e às aulas de catecismo. Nesse sentido, solicitou-lhes um trabalho sistemático de catequese, advertindo-os de que eles não deveriam poupar sacrifícios para

tos”, Parte II. *Boletim Mensal da Diocese de Santa Maria*, ano I, n. XI, jul. 1913, p. 165-176. AMS, Santa Maria.

⁶ “Congregação da Doutrina Cristã”. *Boletim Mensal da Diocese de Santa Maria*, ano I, n. 1, set. 1912, p. 7 e 8. AMSM, Santa Maria.

⁷ Congregação da Doutrina Cristã”. *Boletim Mensal da Diocese de Santa Maria*, ano I, n. 1, set. 1912, p. 7 e 8. AMSM, Santa Maria.

⁸ “Carta Pastoral de D. Miguel Lima Valverde ao clero parochial da diocese de Santa Maria – Santa Maria, 19 de março de 1914”. *Boletim Mensal da Diocese de Santa Maria*, ano II, n. VIII, abr. 1914, p. 113 e 121. AMSM, Santa Maria.

que as colônias se convertessem em foco de intensa vida religiosa, advertindo-os para a necessidade de adoção de um método eficaz de evangelização, pois com a liberdade de culto, facultada pela Constituição Republicana de 1891, o trabalho do clero católico redobrava.

Na promoção da Restauração Católica,⁹ a imprensa foi um dos instrumentos importantes, pois, desde a Pastoral Coletiva de 1890, o clero católico evidenciava a urgência de “criar e difundir a imprensa confessional, a ‘boa imprensa’”, onde eram abordadas as convicções católicas e suas diferenças em relação as outras crenças, que no dizer dos episcopos brasileiros, “ataalharia os estragos da imprensa ímpia” (AZZI, 1994, p. 27).

Numa leitura mais apurada do *Diario do Interior*, observamos que, já no início do século XX, este órgão de imprensa dava espaço à divulgação do ocultismo e aos progressos do espiritismo. São publicadas notícias da chegada à cidade de videntes que haviam percorrido a Europa, e de passagem pela cidade convidava a população para se beneficiar do seu trabalho.¹⁰ Outros videntes do Rio de Janeiro e Nova York, também, são notícias desse jornal, como por exemplo, a “conhecida cartomante Zizinha”, que, nas suas últimas predições, revelava acontecimentos para o ano de 1920¹¹.

Em Santa Maria, o articulista do jornal republicano local, *O Castilhistas*, também dava espaço às notícias ligadas ao

⁹ GONÇALVES, Marcos. Missionários da ‘boa imprensa’: a revista Ave-Maria e os desafios da imprensa católica nos primeiros anos do século XX. In: *Revista Brasileira de História. Imprensa e impressos*. São Paulo: ANPHU, v. 28, n. 55, jan-jun, 2008, p. 65.

¹⁰ “O Segredo do poder. Queres conhecer a vossa vida?”. *Diario do Interior*, Santa Maria, 11 out. 1919, ano IX, n. 238, p. 2, AHMSM, Santa Maria.

¹¹ “Nos domínios das sciencias occultas: 1920 será um anno de fogo, paixões, perfídias, infâmias e ignomínias”. Seção “Serviço Especial do Diario do Interior, Telegramas”, *Diario do Interior*, Santa Maria, 05 dez. 1919, ano IX, n. 284, p. 3, AHMSM, Santa Maria.

espiritismo. Um exemplo desta afirmação é o fato do advogado no foro de Porto Alegre, Vital Lanza ficar encarregado de viajar ao Rio de Janeiro, em nome da Federação Espírita Rio-grandense, a fim de convidar o médium Mozart, “que com tanto interesse tem curado aleijados e outros doentes nos Estados de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro”, para atender na região.¹² Outro registro, nesse mesmo jornal, comunica um “fenômeno” ocorrido na sala da redação. A notícia dizia que o quadro da parede com a fotografia do “Patriarca” do Partido Republicano, Júlio de Castilhos, havia se movido. Para interpretar e decifrar o caso chamaram um médium espírita da cidade que se encarregou de resolver o problema.¹³

Estes e outros exemplos denotam que existia público para uma diversidade de crenças na cidade e com esse perfil plural Santa Maria adentrava os anos de 1920. O jornal *Diário do Interior* dava constantemente espaço a reportagens sobre as diferentes religiões, filosofias, curas milagrosas, além de noticiar atividades das igrejas católicas e protestantes locais na coluna *Vida Religiosa*.

Através destes órgãos de imprensa percebe-se que o campo religioso na cidade era disputado entre agentes sociais de diferentes associações religiosas. A imprensa, não somente confessional como profana, facilitava os distintos processos de apropriação e ressignificação dos discursos no campo religioso, pois os jornais confessionais, não somente informavam à população sobre suas diferenças doutrinárias como, também, procuravam catequizar as almas da cidade explicitando suas posições morais e religiosas. A publicização das crenças foi delineando, em nosso entendimento, as tensões e distensões no campo reli-

¹² “O Médium Mozart”. *O Castilhistista*, Santa Maria, 13 mar. 1925, ano I, n. 4, p. 2, AHMSM, Santa Maria.

¹³ “Phenomeno Psychico”. *O Castilhistista*, Santa Maria, 30 jul. 1927, ano II, n. 114, p. 3, AHMSM, Santa Maria.

gioso e desenhando o perfil da cidade, que nos anos de 1920 se urbanizava rapidamente.

Assim, ao evidenciar a pluralidade do campo religioso santa-mariense percebe-se diferentes rituais de negociações e entendimentos com as divindades na procura da resolução de problemas cotidianos, formas sincréticas de busca do sagrado cuja aceitação era dificultada pelo clero católico.

O trabalho do clero católico local e do bispo, sob o ponto de vista da defesa da fé e dos dogmas católicos, redobrava; seus opositores não davam trégua, pois a liberdade de culto era facultada pela Constituição. Assim, a preocupação do clero católico em publicar artigos advertindo quanto aos *erros* das outras crenças adentraram a primeira década do século XX.¹⁴ A proibição da dupla pertença religiosa era expressa claramente, pois o Espiritismo era qualificado como anticatólico, porque “na sua essência não dá culto a Deus, nem admite sansão eterna”.¹⁵ Os católicos eram advertidos sobre a “perniciosíssima heresia do espiritismo, sob pena de excomunhão”. O espiritismo era considerado uma pseudo-religião que negava os dogmas fundamentais do cristianismo, e “pelo seu lado *científico*”, poderia ser chamado de “phantasmagórico”, uma falácia.¹⁶

Com publicização das crenças explicitada nos jornais, percebe-se o conflito no campo religioso da cidade. Através do

¹⁴ Desde o século XIX, intelectuais brasileiros se identificam com o espiritismo kardecista e na primeira metade do século XX “o trabalho de intelectuais e dirigentes umbandistas direcionava-se no sentido da divulgação da herança negra e da valorização dos códigos simbólicos dominantes. É assim que a Umbanda, nos seus primórdios, aproximou-se da ética cristã interpretada pelo Espiritismo de matriz kardesista”. Cf. ISAIA, Artur César. Os intelectuais da umbanda e o mundo do trabalho. In: *Anais da XX Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, Curitiba, 2001, p. 365-370.

¹⁵ “Pequenas controvérsias”. *Boletim Mensal da Diocese de Santa Maria*, ano IV, n. 8, ago. 1916, p. 125 a 126, AMSM, Santa Maria.

¹⁶ “Espiritismo”. *Boletim Mensal da Diocese de Santa Maria*, dez. 1921, ano IX, n. 12, p. 175-178. AMSM, Santa Maria.

jogo de interesses dos agentes sociais, vai se delineando, em nosso entendimento, *as* tensões e distensões e se desenhando também o perfil da cidade.

Santa Maria, nos anos de 1920, contava com templos protestantes, associações espíritas e sociedades secretas, além dos templos católicos. Por tal diversidade de crenças presentes na cidade podemos caracterizá-la como uma localidade onde “fervilhavam” as ideias liberais, aberta à pluralidade cultural que afluía junto aos imigrantes, aos viajantes estrangeiros, aos Caixeiros Viajantes e às novas crenças, retratado pela imprensa local que fazia do telégrafo um meio eficaz para colocar o cidadão santa-mariense a par das notícias do País e do exterior.

A Religiosidade popular e o projeto de igreja

Além das permanentes iniciativas da Igreja católica para conquistar almas para o catolicismo romano, havia um projeto mais amplo por parte do episcopado brasileiro, principalmente a partir do final dos anos de 1920. Assim, a disputa em torno da religiosidade popular pode explicar a situação da Igreja frente a outras formas de expressão de religiosidade e a outras crenças.

Construir uma definição de religiosidade popular é em si mesmo problemático, pois não há unanimidade entre os autores ao defini-la. As definições de religiosidade popular que se apresentam como religião são muito diversas. Os estudos marxistas, até a década de 1990, analisam a religiosidade popular como uma via para expressar seus protestos sociais, para distrair o povo da necessidade de mudança, sobretudo através das relações sociais clientelistas que a população mantém com os santos populares e na participação das festas dos padroeiros (MASSOLO, 1994, p. 107).

Assim, trabalhar com religiosidade popular, segundo Cristian Parker (1995), significa dedicar-se ao estudo de certas

manifestações religiosas do povo, em especial aquelas que se referem à vida cotidiana e à visão de mundo. Ao analisar a religião popular, observa que a tendência é classificá-la como religiosidade tradicional, supersticiosa, pagã, em relação à religião oficial, esta julgada a *priori* como autêntica e verdadeira.

As controvérsias da abordagem do conceito de catolicismo popular, apresentadas por Süuss (1979, p. 30), dão conta do significado do vocábulo “povo” que se tornou uma categoria difusa carregada de afetos e ideologias, por isto adverte que deveríamos falar em catolicismos populares, pois para o catolicismo popular serve como rótulo para conteúdos muito diferentes. O autor distingue algumas conotações do que para ele caracteriza o crente da religiosidade popular: sem poder, pobre, leigo, sem cultura, não reconhecido criativamente e próximo à vida. Afirma ainda, que o catolicismo popular contrasta com o oficial por considerar este poderoso, rico, clerical, instruído, criativamente dominante e abstrato. Neste caso o catolicismo oficial é aquele doutrinal, da religião católica apostólica romana, e pode ser rico ou pobre, poderoso ou não, instruído ou menos instruído, dominante ou não, mas nunca abstrato e sempre clerical.

Em sua análise sobre o catolicismo popular Süuss (1979, p. 55 e 56), a partir da teoria de Thales de Azevedo sobre a multiplicidade do fenômeno catolicismo no Brasil, ele refere as diversas possibilidades de expressões da religiosidade católica e apresenta quatro formas de catolicismo: o catolicismo cultural ou social, que é para ele a “religião do berço”, à qual não se pertence por convenção ou aceitação cônica da fé, mas por nascimento, onde ele caracteriza a infraestrutura institucional do país. Depois, ele diz que há o catolicismo formal ao qual pertencem aqueles que têm conhecimento suficiente da fé, praticam as suas prescrições, deduzindo por convicção do “outro mundo” os seus modelos de santidade e perfeição moral. Neste tipo de catolicismo que ele apresenta, o desejo de salvação

está relacionado com a frequência aos sacramentos. Para Azevedo, existe ainda o catolicismo nominal ou tradicional que traz consigo uma identificação transitória e superficial com a Igreja. O católico nominal se considera independente quanto a certas prescrições de ação e quanto a doutrinas da Igreja. Neste catolicismo ser católico é uma rotina e tradição, por participar das funções institucionais e sociais da Igreja católica: missas festivas, cerimônias que dão prestígio e solenidade de núpcias. Imagens de santos e crucifixos em edifícios públicos muitas vezes devem ser vistos neste plano. Azevedo propõe ainda, uma quarta forma de catolicismo, o Popular “mais na vizinhança do folclore, com elementos católicos que estão misturados com práticas populares e sincréticas. É o catolicismo de festas com as suas procissões, festas de santos e devoções dos santos. Tem assim função terapêutica”. Para Azevedo o termo “popular” não significa “ligado a uma classe”, pois o Catolicismo Popular pode ser encontrado em todas as camadas sociais já que se estende às mais diversas subculturas nacionais e aos diferentes contextos socioculturais. Thales de Azevedo também tentou classificar os catolicismos no Brasil, em grupos sociais mais católicos ou menos católicos, mais instruídos ou menos instruídos, superficial e não superficial, pagão e não pagão e, conclui que no catolicismo popular encontram-se misturadas práticas sincréticas e pode ser encontrado em todas as classes sociais.

Como o catolicismo festivo, ou seja, as festas dos santos padroeiros, os dias de festa do ciclo do ano, em especial a Sexta-Feira Santa com a procissão de Jesus morto ornado festivamente, incluem elementos sagrados e profanos, entende-se a importância da paróquia no espaço da cidade, pois o pároco que a partir da reforma católica, obrigou-se a colocar sob a hierarquia da Igreja as manifestações de religiosidade popular.

A partir das condições históricas, de práticas e discursos religiosos que envolveram líderes religiosos de Santa Maria, no

Rio Grande do Sul, pode-se estabelecer conexões entre o controle das crenças populares com o projeto de Igreja da Restauração Católica.

Considerando que a historiografia sul rio-grandense apontava para a predominância do catolicismo no campo religioso, buscamos na religiosidade popular e sincrética expressões da mensagem cristã. Quando Nossa Senhora Medianeira de Todas as Graças é reconhecida como padroeira do estado do Rio Grande do Sul, significou em nível estadual a força do catolicismo na imposição da devoção com o auxílio do clero das paróquias de Santa Maria. Neste sentido, destacamos alguns acontecimentos relacionados à legitimação do catolicismo frente as outras crenças, no caso de Santa Maria.

Um estratégia estaria relacionada a alteração de uma insígnia pública municipal, quando, numa alusão ao nome de Maria, mãe de Jesus, a Câmara de Vereadores aprovou a inserção da letra “M” no brasão de armas do município. E, ainda, outro fato, a propagação da devoção a Nossa Senhora Medianeira de Todas as Graças, não somente para controlar a expansão de outras crenças na cidade e região, mas também para frear a propagação das ideias comunistas entre os operários, pois elas poderia desviar os trabalhadores brasileiros dos princípios cristãos, numa cidade com uma significativa população de ferroviários.

Para reforçar as iniciativas do clero D. João Becker afirmava que Nossa Senhora Medianeira era modelo, símbolo de aprovação ou aceitação, por parte do governo brasileiro das ações da Igreja junto aos operários, pois a Igreja havia confiado a ela o controle da movimentação comunista entre os operários no Rio Grande do Sul.

Essas iniciativas estavam ligadas a um projeto maior, o de legar uma identidade católica à nação brasileira da qual a cidade de Santa Maria se colocava como lugar estratégico, pois

recebia muitos viajantes estrangeiros de passagem para a Argentina ou para o centro do país. Como o governante Getúlio Vargas contava com o beneplácito daquele episcopado e vice-versa, as ações em relação à cristianização da classe operária estavam respaldadas. A ideia de sacralizar a política social implantada após 1930 (SOUZA, 2002, p. 152-155 e 187) e restaurar a dignidade do trabalhador, de manter a nação católica afastada da sociedade de experiências radicais vindas pelo sindicalismo e pelo capitalismo liberal, foi sacralizada, em 1939, quando a Virgem foi elevada a condição de Padroeira dos Círculos Operários. A devoção projetava Santa Maria e o catolicismo, e indicava a confiança do governo no projeto da Igreja: doutrinar os operários de acordo com os princípios e moral cristã para que as ideias de comunismo não encontrassem espaço naquelas agremiações. Com isto, o clero tratava de afastar das famílias católicas os agnósticos, os anticlericais e outras crenças.

O impulso dado a esta devoção mariana motivou o bispo do Rio Grande do Sul a elevá-la a Padroeira do Estado, em 1942. O ideal do clero estava sendo alcançado: a devoção se propagava e conquistava fiéis, além disso, fez Santa Maria ser reconhecida por sua catolicidade a nível estadual e nacional.

Outro acontecimento que pode referendar a importância dessa devoção mariana, e com ela a projeção do catolicismo no Rio Grande do Sul, foi o deslocamento da imagem de Nossa Senhora Medianeira a capital do Estado, Porto Alegre, no dia 1º de maio de 1948, “em carro-motor especial”, como Rainha e Padroeira dos Círculos Operários, “poderosa e disciplinada agremiação trabalhista, disseminada em todo o território nacional”. Um percurso que mobilizava autoridades civis e militares, dando a dimensão do poder simbólico da devoção. A santa teria sido recebida “pelo povo com júbilo e preces na estação de trem”. A difusão da “mãe dos operários”, a “Senhora” do mundo do trabalho estava permeada por ideologias po-

líticas e praticas devocionais que remetiam ao sofrimento da população oprimida, um desafio radical proposto aos fiéis para alcançar suas súplicas, pois “a prática do sacrifício está fundada sobre a mesma ideia de comunhão com o divino [...]” (SEGALLEN, 2002, p. 23). Assim, analisando pelo viés da teoria marxista a religiosidade popular, neste caso, poderia servir para manter as relações de “mercado” com os santos, ou seja, o devoto mantém com o santo um sistema de troca, ele deve pagar pelas graças que são alcançadas e fica passivo diante dos problemas sociais esperando uma solução divina (MASSOLO, 1994).

A devoção a Nossa Senhora Medianeira veio, ainda, reforçar o projeto da Igreja submetida à autoridade de Roma. Era a Igreja da Restauração Católica que colocava sob controle da hierarquia as devoções populares.

Mas, a devoção pretendida a Nossa Senhora Medianeira a partir de Santa Maria, surgiu da piedade popular, consequência do fato de a população confiar a Nossa Senhora Medianeira à cidade por ocasião da Revolução de 1930. Todavia, tal devoção esteve sempre sob o controle da hierarquia da diocese de Santa Maria e tinha um objetivo maior: legitimar o catolicismo como religião predominante na cidade, conquistar e cristianizar a classe operária do Brasil e combater as ideias comunistas, principalmente entre os operários. Estes é que dariam o cunho popular à devoção, pois, quando a piedade popular, no caso da devoção a Nossa Senhora Medianeira, ficava sob a tutela da Igreja, não era mais julgada como sincrética ou “excessivamente sentimental, ignorante e mágica”, conforme referem Brandão, González e Irrarázavel (1992, p. 47), mas necessária para manter os populares afastados de outras crenças ou ideologias contrárias ao catolicismo.

Outra iniciativa do clero que pode atestar o estímulo a religiosidade popular refere-se a proposta de construção do Santuário Basílica Menor Nossa Senhora Medianeira na cida-

de de Santa Maria. A ideia lançada em 1935 alcançou resultado significativo somente na década de 1970. O Santuário como lugar, espaço religioso, onde se manifesta o sagrado foi sendo conquistado, pois, é de fundamental importância para o devoto, para que possa experimentar a vivência religiosa no lugar. A busca por lugares sagrados é aspecto da vida cultural, social do indivíduo. Estas prerrogativas, aliadas à adesão dos devotos, as romarias, a divulgação na imprensa foi fortalecendo a devoção a Nossa Senhora Medianeira de Todas as Graças.

Como consequências às iniciativas do clero a repercussão foi atestada pelo afluxo de devotos e turistas. Na década de 1970, por exemplo, a Revista Rainha, editada pelos padres palotinos, publica uma edição “*Rainha-Turismo-Medianeira*”, que evidencia o teor político-religioso em torno das romarias e a importância do retorno econômico que ela trazia para o município.

As discussões sobre a religiosidade popular avançaram em Medellín¹⁷, à luz do Concílio Vaticano II, quando é avaliado teologicamente o catolicismo popular, com predileção pelo pobre. Gonzáles, Brandão e Irarrázaval (1992, p. 217) citam a Pastoral Popular para explicar teologicamente: sua caridade, adesão crente e uma necessária reevangelização. Em segundo lugar, analisam o caráter cósmico, desejo de segurança, magia, superstição, motivações egoísticas, fatalismo. Em terceiro lugar, ao mesmo tempo em que lamenta desconfigurações na Religião Popular, favorece o desenvolvimento e a libertação a partir de uma eclesiologia com predileção pelo pobre.

No entanto, na conferência de Medellín os bispos apresentam somente breves indicações. Para os autores, no Concílio Vaticano II a religiosidade popular foi discutida a partir de

¹⁷ A III Conferência de Medellín, Colômbia, foi promulgada por D. Larraín ao final do Concílio Vaticano II. Cf. BEOZZO José Oscar. A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II. De Medellín a Santo Domingo. Petrópolis: Rio de Janeiro, 1993, p. 117-121.

outras religiões, pois perceberam a necessidade de uma reevangelização, ou seja, dar maior atenção às formas de expressões da religiosidade popular valorizando o sentimento devocional do povo simples. Tema também foi abordado na III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Puebla, México, (1979, p. 199) onde avançam as discussões sobre as categorias de povo, cultura, religiosidade, bem como as categorias de pobre, libertação e religião do povo latino-americano, são entendidas como religiosidade popular ou piedade popular, um conjunto de crenças profundas marcadas por Deus, das atitudes básicas que derivam dessas convicções e as expressões que as manifestam.

Outro conceito de religiosidade popular divulgado a partir da III Conferência de Puebla está ligado a piedade popular, onde é elencada: a iconografia; a veneração a Mãe Imaculada de Deus e dos homens, como Rainha de diversos países e Continentes; os santos como protetores; os defuntos a capacidade de expressar a fé numa linguagem total que supera o racionalismo (cantos, imagens, gestos, cor, dança; a fé situada no tempo (festas) e em lugares (santuários e templos); a sensibilidade para a peregrinação como símbolo da existência humana e cristã; o respeito filial aos pastores como representantes de Deus; a capacidade de celebrar a fé em forma expressiva e comunitária; a integração profunda dos sacramentos e sacramentais na vida pessoal e social; o afeto particular pela pessoa do Santo Padre; a capacidade de sofrimento e heroísmo para suportar as provas e confessar a fé; o valor da oração; a aceitação dos outros¹⁸.

A partir da III Conferência de Puebla a religiosidade popular é mais bem compreendida pela Igreja, pois esta passou a dar mais atenção às expressões da cultura popular agregada as devoções, embora se mantivesse sob a hierarquia da

¹⁸ Cf. Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, 1979, n. 454, p. 202.

Igreja. Assim, a linguagem corporal (gestos, danças), característica da cultura popular latino-americana, foram incorporados às práticas religiosas católicas. A educação, a orientação pastoral foi reconhecida como necessária para orientar a população sobre a diferença entre o sagrado do profano, pois reconhecem que é pela falta de orientação que a religiosidade popular desacralizou-se.

Assim, a própria Igreja percebe que não soube lidar com a religiosidade popular e sincrética, permitindo que o devoto incorporasse aleatoriamente elementos míticos na religião.

Considerações finais

Quando nos perguntamos sobre o lugar das crenças, institucionalizadas ou não, na construção da identidade local, as continuidades e rupturas destas manifestações religiosas, estamos propondo que não é possível entender o funcionamento do campo religioso, bem como os demais campos, a partir de uma única vertente, a do catolicismo.

A fim de esclarecer a nossa proposição de disputa neste espaço de jogo, ou seja, no campo religioso urbano de Santa Maria, delinearíamos, minimamente, o perfil da cidade, a partir de alguns registros da imprensa local e confessional, no início do século XX, que denotam a preocupação do clero católico, não somente com a ignorância religiosa de seus seguidores, mas com a difusão das outras religiões na cidade.

Tendo em vista que muitas informações sobre as casas de religião de matriz africana, sobretudo na historiografia santa-mariense, ainda são insipientes, nos restringimos a mencionar algumas informações, pois acreditamos que este tema merece ainda ser melhor estudado. Em geral os templos possuem registro institucional de ambas orientações religiosas, tanto na Liga Espírita de Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros (LEU-

CAB) quanto na União Santa-mariense de Umbanda “Cavaleiros de Cristo” (UNIÃO), sendo que foi concedido a esta última uma distinção religiosa pela Câmara de Vereadores de Santa Maria pelo decreto Nº 921, de 25.11.1960, quando ela passou a ser considerada “de utilidade pública”. O prestígio religioso certificado pelo poder público aos umbandistas, concorria com o que foi concedida à Igreja católica, no mesmo ano, quando foi aprovado pelo legislativo municipal, a inserção da letra “M” no brasão da cidade, numa alusão ao nome de Maria, mãe de Jesus.

Como a *Sociedade Espiritualista de Umbanda Reino de Santa Antônio*, teria iniciado suas atividades em 1935, se caracteriza como uma das mais antigas da cidade e ainda está ativa, merece ser estudada, bem como o pluralismo do campo afro-religioso santa-mariense e a prática de diferentes ritos num mesmo templo. De tal modo, na cidade de Santa Maria vamos encontrar o modelo de culto exclusivo aos orixás nos templos de nação ou Batuque; nos templos de Linha Cruzada, o culto aos Exús, Pomba-gira, caboclos e pretos-velhos; a Umbanda, a Quimbanda, sendo que destes cada um ainda contempla diferentes rituais.

Muito embora poucas pessoas se declarem seguidores de uma religião de matriz africana, o número de pessoas que circulam pelos templos é significativo. Do ponto de vista dos ritos, o fazer-se da religião, não foi nosso objetivo de análise, mas o que pretendemos foi destacar a pluralidade de expressões religiosas e crenças num mesmo território como resultado de uma cultura híbrida o que provavelmente justificaria a alcunha, menos difundida da cidade: “*Santa Maria, terra da magia*”, um indício do reconhecimento das outras práticas religiosas na “*terra da Medianeira*”.

No entanto, a disposição do município de Santa Maria para o turismo-religioso seria alargada com outra devoção

mariana que se difunde principalmente a partir dos anos de 1950, a Mãe Rainha e Vencedora Três Vezes Admirável de Schoenstatt.

Referências

AZZI, Riolando. *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978. (Cadernos de Teologia e Pastoral/ 11).

_____. *A Igreja do Brasil: da apologética à renovação pastoral*. Belo Horizonte: O Lutador, 1991.

_____. *O Altar Unido ao Trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992. (História do Pensamento Católico no Brasil, v. 3).

_____. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994. (História do Pensamento Católico no Brasil, v. 5).

_____. *O Estado Leigo e Projeto Ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994. (História do Pensamento Católico no Brasil, v. 4).

_____. *Alceu Amoroso Lima, 1893-1983: notas para a História do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Paulinas, 2001.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II. De Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Rio de Janeiro, 1993.

_____. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). *O Brasil Republicano: Economia e cultura (1930-1964)*, Cap. VI, Livro Segundo: Igreja, Educação e Cultura, 3. ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, Tomo III, v. 4, n. 11. (História Geral da Civilização Brasileira).

BORIN, Marta Rosa. *Por um Brasil católico: tensões e conflitos no campo religioso da República*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

CASTILLO, José Manuel Sanz del. O Movimento de Reforma e a “paroquialização” do espaço clerical do século XIX ao XX. In: LON-

DOÑO, Fernando Torres (Org.). *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997.

CHECHINATO, Pe. Luiz. *Os 20 séculos da caminhada a Igreja: principais acontecimentos da cristandade, desde os tempos de Jesus até João Paulo II*. Petrópolis: Vozes, 1996.

CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1979.

DIEHL, Artor Antônio. *Círculos Operários no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1990.

GONZÁLES, José Luís. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. IRARÁZAVAL, Diego. *Catolicismo popular: história, cultura e teologia*. Petrópolis: Vozes, 1992, Tomo III. (Desafios da Religião do Povo). Tradução de Jaime A. Clasen.

HALBWACHS, Maurice. *Memória coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

ISAIA, Artur César. Os intelectuais da umbanda e o mundo do trabalho. In: *Anais da XX Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, Curitiba, 2001

LIBANIO, João Batista. *Igreja contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2000.

LONDOÑO, Fernando Torres. Introdução: Elementos para uma história da paróquia no Brasil. In: LONDOÑO, Fernando Torres (Org.). *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997.

MASSOLO, Maria. El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa: perspectivas recientes. In: FRIGERIO, Alejandro; CAROZZI, María Júlia (Orgs.). *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994.

MONTENEGRO, João Alfredo de Souza. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972.

ORO, Ari (Org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 1994.

_____. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. *Estudos afro-asiáticos*, v. 24, n. 2, Rio de Janeiro, 2002, p. 345-384 Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X2002000200006&script=sci_arttext>. Acesso em: 12 mar. 2014.

ORTIZ, Renato. *A Consciência Fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

_____. *A morte branca do feiticeiro negro*. Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes, Petrópolis: Vozes, 1978.

PARKER, Cristian. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996. Tradução de Attílio Brunetta.

PESAVENTO, Sandra. *O imaginário da cidade: visões literárias do urbano*. Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

SANCHEZ, Wagner Lopes. Sincretismo e migração. Notas a partir do pensamento de Afonso Maria Ligorio Soares. *Rever*, Ano 16, n. 01, jan./abr. 2016.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, política e religião. In. ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). *Religião identidade e território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SILVA, Joseli Maria. Cultura e territorialidades urbanas: uma abordagem da pequena cidade. *Revista de História Regional* 5 (2), Inverno, 2000

SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Círculos Operários: a Igreja católica e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

SÜSS, Günter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Loyola, 1979.

A Reforma Religiosa do século XVI e as migrações

Martin Norberto Dreher

1. Preliminares

O que denominamos de reforma religiosa do século XVI não diz respeito apenas a Lutero (1483-1546) e à Reforma de Wittenberg, na Saxônia. Refere-se, igualmente, a movimentos acontecidos em Zurique, na Suíça, onde localizamos Ulrico Zwínglio (1484-1531) e os Anabatistas, à Genebra, também na Suíça, onde nos deparamos com João Calvino (1509-1564) e os primórdios do Calvinismo, com fortes reflexos na França, onde encontramos os huguenotes. O movimento assim caracterizado vai ter desdobramentos para o moderno catolicismo romano a partir do Concílio de Trento (1545-1564), o grande concílio da Reforma católica, com raízes no século XV, principalmente na Espanha de Isabel a Católica (1451-1504) e em Francisco Ximénes de Cisneros (1436-1517). Ximénes de Cisneros reformou as universidades de Valladolid e Salamanca e criou as universidades de Alcalá de Henares, Sevilha, Granada e Toledo. Aí o espírito da formação do clero ficou sendo o humanismo que Ximénes de Cisneros conheceu na Itália. A Teologia passou a ser o centro do estudo teológico. No lugar das Sentenças de Pedro Lombardo, passou-se a estudar a Suma Teológica de Tomás de Aquino. Assim, um tomismo com características humanistas determinou o catolicismo espanhol da época. Aqui temos o que de mais profundo a Idade Média havia produzido em termos teológicos.

Além do humanismo, e do tomismo, a mística e a *devotio moderna* deitaram raízes profundas na Espanha. Vamos nos deparar com elas em Inácio de Loyola (1491-1556), o fundador da Companhia de Jesus, mas também em Teresa d'Ávila (1515-1582) e em São João da Cruz (1542-1591). A *devotio moderna* é movimento leigo surgido nos Países Baixos e buscava vivência cristã no cotidiano. Para se manter os Irmãos da Vida Comum, iniciadores do movimento, dedicavam-se ao ensino. Entre alguns de seus alunos vamos encontrar Adriano de Utrecht, preceptor de Carlos V e, depois, papa, Erasmo de Rotterdam, Copérnico, Lutero e o próprio Inácio de Loyola.

As reformas acontecidas na Espanha foram possíveis porque a Espanha que se formou sob a liderança de Isabel de Castela e de Fernando de Aragão faz parte daquele período da história da humanidade que designamos de formação de estados nacionais. Lembramos o surgimento do Estado português, do Estado francês e do Estado espanhol. Nesses países, a religião foi colocada a serviço do Estado e, quando necessário, em oposição a Roma. Sem essa premissa, a do surgimento dos estados nacionais, não conseguimos entender o uso que os estados alemães do século XVI farão da religião, optando ora por catolicismo, ora por luteranismo, ora por calvinismo, já antes da Paz da Vestfália. Resumindo: a reforma religiosa do século XVI, incluindo seus primórdios no século XV deve ser vista no contexto do surgimento dos estados nacionais. É óbvio que não desconsideramos as incertezas teológicas então existentes, os movimentos camponeses, as profundas transformações da economia, o papa do Renascimento, a ampliação dos horizontes com os descobrimentos, as guerras, principalmente contra os turcos, o humanismo e os constantes clamores por uma reforma “na cabeça e nos membros”, no seio do Sacro Império Romano Germânico.

Não nos cabe aqui discorrer sobre a Reforma Religiosa do Século XVI e suas diversas consolidações na forma de de-

nominações cristãs, tendo cada uma sua confissão de fé, sendo a primeira a Confissão de Augsburgo de 1530. O que nos interessa é descrever, aqui, o impacto produzido pela Reforma Religiosa do Século XVI sobre as migrações, bem como a utilização feita pela Reforma Religiosa das migrações já acontecidas. É importante, contudo, destacar uma vez mais que Reforma não é conceito que se restringe a Lutero e à Reforma de Wittenberg (DREHER, 2013, p. 215-320).

2. Migrações decorrentes da Reforma de Isabel e de Ximénez de Cisneros

As reformas de Isabel a Católica e de Ximénes de Cisneros atingiram em cheio duas das três comunidades humanas da Península Ibérica: a moura e a judaica. Dedico-me, aqui, especialmente, à comunidade judaica por causa do impacto de sua migração na história do Brasil, geralmente silenciado.

Lisboa foi, durante séculos, cidade que atraiu judeus. Nela desenvolveu-se, então, uma intensa atividade intelectual e cultural. A influência da comunidade judaica sobre a vida portuguesa não pode ser minimizada de modo algum. Lisboa foi também, em determinadas épocas, um bastião no qual os filhos de Israel encontravam proteção em tempos de perseguição. Em outras, judeus tiveram que deixar Lisboa às pressas. Em duas épocas especialmente, Lisboa acolheu, propiciou e permitiu a fuga de judeus: na passagem do século XV para o século XVI e nas décadas de 1930 e 1940.

Em 1478, foi instalada a Inquisição na Espanha. Em grande parte, a inquisição espanhola voltou-se contra pessoas que se haviam convertido ao cristianismo, tanto árabes quanto judeus. Independentemente das atividades da Inquisição ao longo do século XV, sinagogas haviam sido incendiadas, quarteirões judeus foram destruídos e muitas comunidades judaicas

tiveram que deixar de existir. Milhares de judeus fugiram da Espanha. A situação chegou a um ponto culminante em 31 de março de 1492: por ordem dos reis Fernando e Isabel, todos os judeus deveriam, no espaço de três meses, converter-se ao cristianismo ou abandonar o país. Foi esse, em resumo, o decreto dos reis católicos.

À época desse decreto, existia, na parte de Lisboa designada de Alfama, um bairro judeu. A palavra, originária do árabe *aljamaa*, significa asilo, abrigo. Os judeus de Lisboa eram requisitados no comércio, na navegação e na cartografia. Participaram, assim, desde o início das atividades que propiciaram a expansão europeia em direção às Américas, à África e à Ásia. Na Alfama, o bairro judeu ficou conhecido como *Judiaria*. Foi ali, na Judiaria, que existiu a mais importante escola de copistas da Bíblia Hebraica de toda a Europa.

Já antes de 1492, Dom João I, acolheu judeus expulsos de Espanha e permitiu-lhes o retorno ao judaísmo, quando convertidos à força. Foi entre esses judeus que surgiu o primeiro livro impresso em Portugal: uma edição da Torá, da Lei (Os primeiros cinco livros da Bíblia).

A situação, porém, mudou, quando as tendências espanholas passaram a ter influência em Portugal. Dom João II ainda acolheu judeus expulsos de Espanha em 1492, mas por pouco tempo. Seu sucessor, Dom Manuel II, o Venturoso, duas vezes genro de Isabel a Católica, ordenou que até o final de outubro de 1497 todos os judeus abandonassem o país. Boa parte da população voltou-se contra os judeus. A Judiaria foi incendiada, e quase todos os judeus foram convertidos ao cristianismo com o uso da violência. Aqueles que, às ocultas, mantiveram sua antiga fé foram designados de *marranos* (imundos). Os próprios judeus usaram o conceito hebraico *anusim*, os violentados, em relação a si. Aqueles judeus que quiseram continuar com a fé dos pais abandonaram o país.

Quando, na segunda metade do século XVII, foi inaugurada a sinagoga portuguesa em Amsterdam, reuniram-se nela marranos que haviam sido expulsos da Espanha e encontrado acolhida em Portugal. Ali haviam sido violentamente cristianizados, tornando-se cristãos-novos ou criptojudeus, condenados a uma existência esquizofrênica. Judeus formam, ao lado de indígenas e negros, a base do pensamento violentado na América Latina. O judeu trouxe consigo o pensamento europeu para o qual não havia diálogo.

Devemos, pois, partir do pressuposto de que o cristianismo introduzido na colônia portuguesa brasileira foi uma religião obrigatória. Era impossível viver no domínio português sem ser concomitante e obrigatoriamente católico. Para entendermos esse aspecto, devemos levar em consideração a inquisição portuguesa, mesmo que ela tenha tido uma atuação peculiar no Brasil. Diferentemente dos demais países latino-americanos, jamais existiu um Tribunal do Santo Ofício no Brasil. Acusados ou suspeitos eram embarcados para Lisboa. Mesmo assim, a Inquisição representou, por mais de duzentos anos, um poder que não era controlado por qualquer instância. Ao lado das tradicionais instâncias da Igreja e do Estado, a Inquisição representava uma terceira instância.

Sob a pressão da Inquisição surgiu a impressão de que o catolicismo brasileiro formava uma unidade. No fundo, porém, jamais existiu a unidade dos desiguais: indígenas, negros, cristãos-novos. Na realidade, a aceitação do cristianismo era garantia de sobrevivência.

Quando a Inquisição foi organizada em Portugal em 1536, grupos consideráveis de cristãos-novos emigraram ao Brasil. O Brasil representava, ao lado dos Países Baixos, o refúgio mais indicado. Os Países Baixos receberam, naquele mesmo século, os dissidentes anabatistas, que clamavam pelo direito à liberdade de consciência. Dessa junção entre cristãos-

novos e anabatistas saiu a união que fez dos Países Baixos uma área de gestação do pensamento histórico-crítico europeu. No Brasil, porém, os cristãos-novos e outros eventuais dissidentes não encontraram tal liberdade. Aqui se acentuaram as denúncias e deportações, pois os “familiares do Santo Ofício”, uma espécie de Ordem Terceira da Inquisição, haviam se fixado nas riquezas acumuladas por dissidentes.

Favorecido pelo clima de medo e terror, formou-se um “catolicismo ostensivo”, no qual se cuidava em usar determinadas fórmulas. A ortodoxia devia ser comprovada. A forma era importante. O conteúdo, porém, não podia ser controlado nem julgado. Surgiu, dessa maneira, um sincretismo singular. Judeus, negros e indígenas aprenderam a encenar religião. Durante o domínio holandês no nordeste brasileiro, houve a primeira oportunidade de voltar à religião anterior. No Recife, surgiu a primeira escola talmúdica das Américas. Após a expulsão dos holandeses, a situação voltou às origens (DREHER, 2013, p. 339-341).

3. A Expansão da Reforma Luterana

Para se entender a expansão da Reforma Luterana é de fundamental importância sabermos das migrações de populações de língua alemã em direção ao Leste europeu e em direção às cidades italianas. Como sabemos, “migração” é conceito bem mais amplo do que “emigração”. Toda migração abrange o ato de romper uma relação e iniciar uma nova. Na moderna utilização do conceito emigração, que só se tornou corriqueiro desde o surgimento dos estados nacionais, o processo ligado ao abandono do torrão natal vem carregado de sentimento de perda, de diminuição da pessoa que parte. Pouco é visto como pioneirismo em sua ação. Na emigração inglesa, a leitura é um pouco diferente. No fundo, você não emigra, mas migra para outra área do *Empire*. Já na leitura norte-americana, emigrar é

tido por digna decisão de abandonar a escravidão europeia e optar pela liberdade transatlântica.

Para o período anterior ao do surgimento dos estados nacionais, valemo-nos de outros conceitos que correspondem à valoração que fazemos do ato de emigrar. Falamos da “migração dos povos bárbaros”, se bem que apenas quando de seu início tenha havido abandono de torrão natal. Ao fim, deparamo-nos com a fundação de novos reinos. As ordens de cavaleiros medievais colonizaram o leste europeu; a Liga Hanseática fundou novos pontos de apoio para seu comércio, o que determinou o surgimento de Estados no Norte europeu. Temos a memória das invasões normandas. Houve a fundação de estados de cruzados, mesmo que tenham sido de curta duração. Houve a expulsão de “hereges”, como os albigenses, os valdenses, os irmãos moravianos, os hussitas.

No período da Reforma religiosa do século XVI, além do acontecido com os judeus ibéricos no final do século XV também houve migrações provocadas por perseguição, expulsão ou tratados, para as quais, no entanto, não nos podemos valer dos conceitos emigração ou imigração por causa das muitas fronteiras então existentes. Emigração para além das fronteiras nacionais só pode ser percebida a partir dos dias da Restauração católica na Itália, Áustria, Polônia e Países Baixos, bem como quando das guerras huguenotes na França, quando vamos nos deparar com incontáveis números de refugiados em territórios alemães. Essa recepção de refugiados, aliás, só vai ser possível porque no que hoje designamos de Alemanha não havia unidade política.

Creio que podemos afirmar que é somente desde a independência dos Estados Unidos da América do Norte que pasamos a nos valer dos conceitos “emigração” e “imigração”.

Não nos cabe descrever aqui as lutas de populações europeias em sua busca pelo direito de migrar que poderia, per-

feitamente, ser exposta nas lutas do campesinato por tal direito e nas diversas revoltas camponeses (FRANZ, 1963). Voltamo-nos à evolução que percebemos na luta pelo direito ao direito de saída de determinado território na Reforma Lutera.

Principiamos, apresentando o resultado: surgem Estados confessionalmente determinados. Eles são luteranos, reformados (calvinistas) ou católico-romanos. Os Estados determinam o tipo de Igreja que existirá dentro de suas fronteiras. Ao Senhor Territorial é conferido na Paz Religiosa de Augsburg (1555) o *ius reformandi*, limitado a luteranos e católicos. Caso o Senhor Territorial alterasse sua confissão de fé, os súditos deveriam se adequar ou abandonar o território. Na segunda hipótese estavam obrigados a pagar o imposto correspondente e pagar por sua emancipação da terra (servidão da gleba). Não se pode falar aqui de um direito fundamental à liberdade de parte do indivíduo. O único ser livre era o Senhor Territorial. Mesmo assim, a liberdade, a *Eleutheria*, tem significado especial a partir de Lutero.

Para Lutero, o Evangelho, a “Palavra”, é a mais importante posse/bem da Igreja e forma aquilo que ele designa de “Igreja invisível”. Sua unidade não se constitui a partir de pressão externa, por exemplo, de parte do Estado. Já a Igreja visível é o lugar a partir do qual o Evangelho é pregado, mas somente por aqueles que foram chamados pela comunidade para tanto. O ingresso na comunidade espiritual é decisão pessoal, ligada à fé, sem a qual os sacramentos não se tornam eficazes. O príncipe enquanto indivíduo e autoridade também pertence à Igreja. Em tempos de normalidade não se percebe sua função enquanto autoridade; em tempos de necessidade, porém, tem o dever de, como autoridade e membro da Igreja, assumir a direção da Igreja. Foi, por isso, que em 1525 Lutero pediu ao Príncipe Eleitor que ordenasse visitas nas paróquias de seu

território. Nesse contexto falou da expulsão de tais pessoas que não conseguem se submeter à ordem sugerida e à liberdade cristã. Tais pessoas, a Igreja não pode tolerar em seu meio. Por isso, deve apartá-las de si assim como a palha é separada do trigo. Disso resulta que o Senhor Territorial deve expulsá-las. Seu ministério exige que assim proceda. Nessa postura de Lutero nos deparamos com a convicção da época de que unidade confessional é indispensável para o Estado. O direito à exclusão também é concedido por Lutero à Igreja católica. Constatamos, pois, que Lutero defendia a intolerância: não admite religião que desista de seus princípios; isso seria sua autodissolução. Por outro lado, não admitia que o Estado impusesse sua doutrina pela força ou violência. Nesse aspecto, voltou-se contra a intolerância medieval. Ninguém deve ser castigado por causa de sua fé, nem mesmo os hereges, sendo que não considera os católicos hereges. Quem é expulso do território são as pessoas que se pronunciam abertamente contra a Trindade ou contra a divindade de Cristo e que falam abertamente contra a ordem pública (DREHER, 2011).

Em 1527, o Príncipe Eleitor da Saxônia, território ao qual Lutero estava confinado desde 1521, ordenou aos que não concordassem com a fé em sua expressão luterana que abandonassem o território. Como já observamos acima, em 1555 foi concedida ao *príncipe* a liberdade de optar por uma das duas confissões toleradas no Sacro Império Romano Germânico (*cuius regio eius religio*¹). Os súditos que optassem por outra confissão tinham a liberdade de emigrar. Esse direito, contudo, ficou restrito a luteranos e não se aplicava a zwinglianos e anabatistas.

A legislação relativa à confissão religiosa e à emigração foi regulamentada em definitivo na Paz de Osnabrück, de 1648,

¹ De quem a região, deste a religião.

também conhecida como Paz da Vestfália. Foi mantido o *ius reformandi*, mas também se optou pelo direito ao *ius emigrandi*, sofrendo inclusive pequenas alterações. A novidade foi que o direito também foi estendido aos reformados (calvinistas). Quem optasse por mudar de confissão religiosa após 1648 poderia obter tolerância de parte do Senhor Territorial ou ser por este expulso do território, não podendo, contudo, haver confiscação de seus bens. A implementação das decisões de 1648 e sua interpretação levaram a perseguições e posturas de intolerância, principalmente em razão de os territórios hereditários dos habsburgos e partes da Silésia não estarem incluídos no tratado de paz de 1648 (PARKER, 1987).

Não deveríamos omitir, aqui, algumas exigências de maior liberdade ou de liberdade que foram formuladas no contexto do movimento da Reforma. Elas encontraram sua expressão maior no contexto das Guerras Camponesas de 1524/1525. Em seus 12 Artigos, os camponeses fizeram três tipos de exigências. Exigiram liberdade para caça, pesca e uso da mata. Ao lado dessas exigências de ordem material foram feitas exigências de ordem pessoal: eliminação da servidão da gleba, pois Cristo também redimiu aos camponeses com seu precioso sangue; liberdade para eleger seus próprios pregadores para que eles os instruassem na verdadeira fé. Temos aqui expressão de uma característica que se acentuará nos próximos decênios e séculos: uma mistura de exigências de ordem material e espiritual. Observe-se que as exigências de ordem material são deduzidas do aspecto espiritual. O ser humano da modernidade começa a reivindicar o *direito de opção*. Não precisamos discutir aqui a postura de Lutero na Guerra dos Camponeses. Fato é que não ocorreram transformações significativas neste aspecto. Somente nos primórdios da emigração alemã para o Brasil é que estará acontecendo o fim da servidão da gleba (FRANZ, 1977; DREHER, 2010).

4. Migrações provocadas pela Reforma Luterana e pelo direito à emigração

A Reforma Luterana viu-se, desde o início, confrontada com a jurisprudência formulada pela Igreja Católica em relação aos hereges e que levava à morte ou ao abandono do território. De fato, a doutrina luterana da justificação por graça e fé, isso é o ensino de que é Deus quem aceita, incondicionalmente, o ser humano como o demonstrou em Jesus de Nazaré, se alastrou muito rapidamente pela Europa Central e não só aí. Indivíduos levavam a descoberta de maneira nada organizada, espontânea seja em suas andanças, seja através de sua atividade profissional. Logo esses indivíduos tiveram que experimentar perseguição e em sua perseguição tornaram-se arautos da nova fé, seus pregadores. Migrações propagaram a nova fé ou foram por ela provocadas.

A nova oposição religiosa teve seu centro em membros da ordem religiosa, à qual Lutero pertencia e uma primeira área geográfica nos Países Baixos, onde também temos a primeira interferência da Inquisição, determinada pelo Editto de Worms de 1521. Ainda no ano de 1521 um certo Jakob Propst teve que comparecer ante tribunal em Antuérpia, mas conseguiu fugir, dirigindo-se a Wittenberg. Johann van den Essen e Lambert Thorn não tiveram a mesma sorte foram levados à fogueira em Bruxelas.

Logo o novo movimento ultrapassaria as fronteiras da atual Alemanha, estabelecendo-se naquelas áreas em que durante a Idade Média a Liga Hanseática fincara raízes. Já em 1520 o rei Cristiano II chamou o teólogo Martin Reinhard para atuar em Kopenhague, na Dinamarca. Também permitiu que sua esposa, irmã do imperador Carlos V, confessasse abertamente sua conversão à nova fé. Sob seus sucessores, a Dinamarca se tornaria luterana. Na Suécia já se nota presença lute-

rana em 1523 durante o governo de Gustavo Wasa, o qual na Dieta de Västeras, de 1527, rompe com Roma. Desde 1523 há presença luterana na província sueca da Finlândia. Na localidade de Bergen, antiga sede da Liga Hanseática forma-se a primeira congregação luterana da Noruega, em 1530. Ao longo do Báltico também surgirão congregações: Riga (1521). Aí logo também teremos migrantes anabatistas (Melchior Hoffman). Quando o Czar Ivan IV (1538-84) convidou artesãos alemães a se estabelecem na Rússia, a nova fé também se fez presente ali. Logo também se formaram comunidades luteranas na Polônia: Gdansk (1518) e em muitas outras localidades. Em Cracóvia (1538) Katharina Weigel foi queimada como herege, aos 70 anos de idade (ELTON, 1982, p. 83-111).

A migração das ideias luteranas poderia ser detalhada em relação à Lituânia, na Boêmia, Hungria², na Transilvânia (hoje Romênia). Sabemos que por volta de 1540 nos territórios austríacos da Estíria (Steiermark), Caríntia (Kärnten) e Carniola (Krain) a quase totalidade da população se tornara luterana. Na França a primeira presença pode ser atestada já para 1522. Lisboa teve desde 1291 presença de alemães: comerciantes, cosmógrafos. Há correspondência entre Lutero e o historiador Damião de Goes. Em 1572 o Tribunal da Inquisição condenou-o à prisão em mosteiro. Os registros da Inquisição Portuguesa referem o nome de alemães que foram inquiridos por estarem lendo Bíblia coletivamente. Na Espanha formaram-se congregações em Valladolid, Sevilla. A intervenção da Inquisição logo as dissolveu. Comunidades de comerciantes alemães na Itália logo levaram ao surgimento de cultos luteranos, mas também a discussões de expulsões.

² No ano de 1560, 442 húngaros já haviam estudado em Wittenberg.

Resumindo: uma primeira expansão da Reforma Luterana teve como protagonistas membros de ordens religiosas e comerciantes.

5. Expulsões e migrações provocadas pela Contrarreforma

A Contrarreforma é o fortalecimento dos restos ainda existentes do catolicismo nos territórios que haviam sido perdidos total ou parcialmente. Para tanto houve uso de violência e expulsão de protestantes, tomando por base a formulação *cuius regio eius religio*. No entanto, a aplicação do princípio e das medidas de repressão não foram uniformes. As medidas de repressão estão de tal maneira imbricadas em acontecimentos políticos que para nós se torna impossível expô-las no espaço do presente texto. Nos anos que se seguiram a 1555 deparamo-nos com o governo comedido de Fernando I que usou de muita tolerância no Reino Alemão. Seu sucessor Maximiliano II (1564-76) talvez tivesse se convertido ao protestantismo, caso não se tivesse enojado com as brigas existentes entre os próprios protestantes. Foi tolerante nos territórios dos habsburgos; na Boêmia boa parte da população aceitava a Confissão de Augsburg. Foi somente sob seu sucessor Rudolfo II, educado na corte de Felipe II de Espanha, que começaram a surgir medidas de repressão. Em Viena foi proibido o culto evangélico e a nobreza protestante perdeu seus cargos de direção. Colônia, Estrasburgo e Aachen foram recatolizados. Como os protestantes estivessem divididos em luteranos e calvinistas sua força de resistência foi diminuída. Na Saxônia eleitora, além disso, começou-se a perseguir os ditos “cripto-calvinistas”. Sob o duque Alberto V, a Baviera foi totalmente recatolizada. Houve migração para territórios luteranos vizinhos. O movimento decisivo foi iniciado por Fernando II (1590-1637) que pratica-

mente erradicou o protestantismo no interior da Áustria nos anos de 1598-1603. Em sua qualidade de imperador (desde 1619) publicou, em 1625, um edito, segundo o qual até à Páscoa do ano seguinte todos os habitantes dever-se-iam confessar católicos ou emigrar. Os valores a serem pagos antes da emigração e as dificuldades impostas aos mesmos levaram a revoltas. Sabemos que 800 pessoas de 85 famílias nobres deixaram a Áustria, migrando para a Hungria, Regensburg, Ulm e Nürnberg. Como reação à contrarreforma surgiu a União Protestante e sua rival a Liga Católica e, em consequência, a Guerra dos Trinta Anos. Ela foi seguida de muitas fugas caóticas que quase não podem ser reconstruídas. Após a Paz da Vestfália de 1648, na qual se relaxou um pouco as condições para que uma pessoa pudesse emigrar, a guerra confessional continuou. Houve fortes perseguições na Silésia. De 1652 a 1654 foram fechadas 650 igrejas evangélicas, mais de 500 pastores expulsos do território e milhares de fiéis migraram para outros territórios.

Mais fácil de reconstruir é a história dos Irmãos Boêmios, expulsos da Boêmia. Teve início em 1620 e se prolongou até o Edito de Tolerância de José II. Checos e Alemães foram atingidos por essa perseguição. Fala-se em 30.000 famílias, formadas por 150.000 pessoas. Foram acolhidas na Saxônia, na Prússia, Polônia, Rússia e na Transilvânia (Romênia). O principal mentor da Contrarreforma foi a Companhia de Jesus (SCHRÖDER, 1960, p. 51-53).

6. O Calvinismo e os Huguenotes

Gregório VII e Inocêncio III baseavam-se na teoria do domínio universal dos papas para afirmar que o poder real nada mais era que invenção de pessoas despojadas do conhecimento de Deus. O poder real não é santo em si; sua santidade provém de poder que lhe é conferido pelo papa. Os reformadores Lute-

ro, Calvino e Zwínglio, em contrapartida, declararam que o Estado tinha incumbência divina. O Estado deve exercer seu mandato segundo princípio cristãos e os súditos devem se submeter a esse mandato. Nem mesmo Calvino admite um direito à revolução. Caso o governante extrapolar seu mandato, os *populares magistratus* devem se opor ao poder estatal. O indivíduo, porém, não deve se rebelar. Deus é o único que pode se vingar em relação ao tirano.

É nesse ponto que a tradição luterana e calvinista vem a se separar. Na Europa central, predominantemente luterana, o desenvolvimento foi aquele que traçamos anteriormente. O rei decide, súditos obedecem ou têm que migrar em decorrência de expulsão. O desenvolvimento político ocorrido na Suíça e, principalmente, na França levou a uma revisão dos conceitos calvinistas de Estado, Igreja e dos direitos do indivíduo.

6.1. Genebra

Para Calvino, a Igreja não significa nem uma instituição de salvação sacramental e hierárquica, nem é igreja de pastores. A verdadeira Igreja só é conhecida por Deus, tanto no céu quanto na terra. O que se designa de Igreja visível, no entanto, está sujeita às maiores exigências. Dominante é a ideia da disciplina, que a Igreja como mãe dos fieis deve exercer em relação aos mesmos e que os fieis devem exercitar entre si. O exercício da disciplina é de competência do *consistório*, conselho formado por todos os pregadores e por doze leigos eleitos. Tudo está sob o seu controle; toda a vida no que toca a ações, conversas e opiniões, tanto em casa quanto fora dela. Os costumes são vigiados e não há distinção: faltas civis, eclesiais e religiosas estão submetidas ao mesmo juízo/tribunal. Daí ser consequente que infração contra a verdade divina seja castigada com o pior castigo: morte na fogueira. Entre 1542 e 1546 houve, em Genebra, 58 execuções e 76 exílios, em sua maioria por faltas

religiosas. Na prática, temos a mesma ideia que determinou as práticas da Inquisição (PFISTERER, 1957).

6.2. Os huguenotes

Na França, a expressão maior do calvinismo vão ser os huguenotes (STEPHAN, 1967).

Apesar das violentas perseguições sob Francisco I (1515-47) e Henrique II (1547-59) o protestantismo francês teve rápido crescimento. Francisco II era menor de idade ao ser coroado rei. Francisco de Guise e seu irmão, o cardeal, foram os regentes. Quando seu sucessor Carlos IX (1560-74) assumiu o trono, tinha ele apenas dez anos. A regência foi exercida por sua mãe, Catarina de Medici. O ardor de Catarina na tentativa de erradicar o protestantismo que já contava com 2.500 congregações levou a uma politização do calvinismo na França, após o rompimento de edito de tolerância em 1562.

O protestantismo também penetrou na França e esteve sujeito a muita perseguição que atingiu também antigas comunidades medievais: os valdenses. Houve muitas fogueiras, execuções, invasão de templos, assassinato de homens, mulheres e crianças, crianças foram vendidas como escravas, galeras... Em 1562 a disposição de aceitar o sofrimento por causa da fé chegou a seu final. Rouen e Lyon foram atacadas e estabelecem-se as Guerras Huguenotes que se estenderão até 1589 e que recebem sob Henrique de Navarra (1589-1610), com o Editto de Nantes, base legal de existência.

Lembramos aqui que após a matança acontecida em Vassy, na Champagne, um grupo de huguenotes sob a liderança de Villegaignon, um Cavaleiro de Malta, buscou estabelecer em 1555 um refúgio na Baía da Guanabara, fundando a cidade do Rio de Janeiro. Em 1560 foram expulsos. Uma segunda tentativa de estabelecer refúgio para huguenotes aconteceu em 1562, quando fundaram na baía de Charleston, na Flórida, um forte

“Arx Carolina”. Depois huguenotes participaram da colonização do Canadá, mas Richelieu viria a proibir sua permanência no território canadense.

A maioria dos huguenotes, no entanto, dirigiu-se para o Leste. Foram para territórios suíços e para aqueles que haviam aderido à Reforma na Alemanha. Foram para os cantões de fala francesa da Suíça e para a própria Genebra. Calcula-se que estes tenham sido 25.000. Em Zurique e Basileia também se formaram congregações huguenotes. Outra área de acolhida foram os Países Baixos. Os Países Baixos encontravam-se em guerra com a Espanha e buscavam sua independência. Também a Inglaterra de Elisabeth I ofereceu-lhes asilo. Calcula-se que 80.000 huguenotes tenham encontrado refúgio na Inglaterra. Nos territórios alemães a acolhida foi mais complicada, pois os calvinistas não estavam equiparados aos luteranos. Mesmo assim, houve penetração de huguenotes nos territórios alemães. O mais receptivo foi o território de Brandenburgo, onde em 1613, o príncipe-eleitor João Sigismundo se converteu ao calvinismo. Mesmo convertido, João Sigismundo não exigiu que seus súditos seguissem seu exemplo, rompendo com o princípio *cuius regio eius religio*. Com isso, Brandenburgo pode ser considerado o primeiro território paritário europeu, antes da Paz da Vestfália. Seu sucessor foi além e declarou seu território aberto a todos que estivessem sendo perseguidos por causa de sua confissão religiosa. Cerca de 25.000 huguenotes migraram para seu território e fundaram as colônias de Berlim, Magdeburg, Halle, Frankfurt/Oder, Oranienburg, Potsdam, Stendal, Königsberg (hoje: Kaliningrado), Wesel, Cleve. Para Brandenburgo, o recebimento desses fugitivos significou enorme progresso. Boa parte deles era artesã. Por isso, também, não nos deve admirar os fatos de que muitos dos “alemães” emigrados no Brasil tenham vindo com sobrenomes nada alemães: Toilier, Ravache, Dupont, Dentee, Laurett, Noé, Quinot, Devantier.

Nossa exposição sobre muitos grupos que tiveram que migrar em consequência da Reforma Religiosa do Século XVI deveria abranger ainda os católicos ingleses que fundaram Maryland, nos Estados Unidos da América do Norte. Mais significativa nos parece a migração a que se viram forçados os anabatistas, grupo que não recebe muita atenção na América Latina, mas sem cuja história não conseguimos entender liberdades, das quais desfrutamos na atualidade.

7. Os anabatistas

A história dos anabatistas (DREHER, 2013, p. 263-275) é história de martírio, de perseguição, de fuga. Surgiram em 1524 em Zurique e foram severamente perseguidos por Zwínglio. Migraram para o sul da Alemanha e para a Áustria, Morávia e Hungria. Foi nas cidades que formaram conventículos entre os artesãos. Sua rápida proliferação é sinal evidente de que perseguição leva a expansão. Originalmente silenciosos que aguentavam todo o tipo de escárnio, alguns chegaram à convicção sob Meclchior Hoffmann e Jan Matthys que Deus ordenava aos seus fieis que eliminassem os descrentes. Foi o que tentaram fazer na cidade de Münster, na Vestfália, o que levou à catástrofe de 1535 e o retorno ao quietismo, que encontrou sua consolidação no Mennonismo, no Huterismo. Seu pensamento foi, mais tarde, difundido também pelos Quacres. Diferenciavam-se dos demais movimentos reformatórios pela afirmação de que a fé é produzida no indivíduo pelo próprio Deus, mesmo sem o concurso da Bíblia. Bíblia, aliás, é apenas um testemunho da fé. A experiência religiosa tem, pois, autonomia absoluta, independente da autoridade da Igreja e da tradição. No interior do ser humano dormita a “luz interna”, fonte da Revelação. Daí resulta também novo conceito de Igreja. Os que são eleitos desta maneira devem separar-se do mundo e da Igre-

ja. Quem a ela quiser pertencer e o puder fazer, será batizado. Aqui nasce o conceito da Igreja à qual se pertence por “opção”, desconhecido da Igreja medieval e dos reformadores do século XVI. A reforma proposta pelo movimento anabatista, porém, carecia de uma reforma social. Como os príncipes não pudessem concordar com ela, foram designados de “tiranos”. Exigiram constituição democrática, a qual combinada com seu distanciamento do mundo e da Igreja levou à formação de guetos, sempre dependentes de estados hospedeiros, p.ex. o Paraguai.

8. Resumindo

A história da Reforma Religiosa do Século XVI pouco tem de gloriosa. Ela faz parte de um mundo que se encontra em profundas transformações políticas, econômicas e sociais. É mundo de surgimento dos estados nacionais, de transformações na economia, de gritos por liberdade que se veem confrontados com estados, nos quais o Absolutismo vai encontrando espaços. Ela faz parte de novo mundo que está sendo gestado. Períodos de gestação também produzem sofrimento e houve camadas da humanidade que experimentaram tal sofrimento. Ao fazerem sentir seus anseios, no entanto, puderam contribuir para que novidade fosse produzida.

Referências

DREHER, Martin N. *História do Povo de Jesus*. Uma leitura latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

DREHER, Martin N. *Degredados de Mecklenburg-Schwerin e os Primórdios da Imigração Alemã no Brasil*. São Leopoldo: OIKOS, 2010.

DREHER, Martin N. *Igreja, Ministério, Chamado e Ordenação*. Estudos a partir de Lutero. São Leopoldo e Porto Alegre: Sinodal e Concórdia, 2011.

ELTON, G. R. *A Europa durante a Reforma 1517-1559*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

FRANZ, Günther. *Der Deutsche Bauernkrieg*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

FRANZ, Günther. *Quellen zur Geschichte des Deutschen Bauernstandes in der Neuzeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

PARKER, Geoffrey. *Der Dreissigjährige Krieg*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987.

PFISTERER, Ernst. *Calvins Wirken in Genf*. Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1957.

SCHRÖDER, Ferdinand. *Der Mensch zwischen Heimat und Fremde*. Das Verhältnis von Staat und Kirche zum wandernden Menschen in der europäischen Geschichte. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1960.

STEPHAN, Raoul. *Gestalten und Kräfte des Französischen Protestantismus* (Histoire du Protestantisme Français). München: Claudius, 1967.

Reforma protestante, migração e diáspora na história latino-americana

Ricardo Willy Rieth

O presente estudo tematiza aspectos da inserção protestante na América Latina, priorizando sua relação com processos de migração e a constituição de comunidades que se auto-compreenderam como diáspora. Com o intuito de fugir, ao menos em parte, a uma tendência dominante na historiografia, à qual tem focalizado prioritariamente critérios institucionais, toma por referência também elementos associados às práticas de espiritualidade de migrantes protestantes a partir da análise de uma obra de edificação muito popular em seu meio até meados do século XX.

Refletindo a partir da diáspora jamaicana no Reino Unido, Stuart Hall pergunta: “Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento após a diáspora?” Se a identidade cultural traz consigo tantos traços de unidade essencial, primordial, invisibilidade e mesmice, como se deveria pensar as identidades construídas pela diferença, na disjuntura, a partir das relações de poder? Hall desafia a que se supere um conceito fechado de diáspora, apoiado sobre um entendimento binário de diferença. Uma noção recorrente baseada em uma fronteira de exclusão e que depende da construção de um outro e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Ao invés disso, as diferenças não devem ser entendidas através de binarismos, dualismos, mas precisam ser vistas como

lugares de passagem, uma passagem sem começo ou fim, onde os significados são posicionais e relacionais (2013, p. 30-36).

Migração e diáspora

O termo “diáspora”, originado do grego e com o sentido de “dispersão”, passou a ser adotado desde o século XIX para designar grupos religiosos e étnicos que abandonam sua região de origem e se encontram dispersos pelo mundo. Também pode designar simplesmente a condição de minoria, em especial de um grupo religioso. Originalmente, após a derrocada do Reino de Judá, em 586 a. C., os assentamentos fechados, formados por judeus no exílio, foram chamados de diáspora. Isso se deu primeiramente no exílio babilônico e, a partir daí, e também da Palestina, para outros lugares. Trata-se da assim chamada diáspora judaica. Posteriormente, o uso estendeu-se também para a diáspora cristã.

Para estimar a conotação inicial dada ao termo, notável por descrever uma circunstância de vida extremamente desfavorável, vale mencionar a passagem do livro de Deuteronômio 28.64 em seu contexto imediato, onde a tradução grega da Septuaginta empregou “diáspora” para verter o texto hebraico. Diáspora tornou-se um eufemismo para descrever uma condição repugnante, vergonhosa e terrível:

[62] Ficareis poucos em número, vós que éreis como as estrelas dos céus em multidão, porque não destes ouvidos à voz do SENHOR, vosso Deus. [63] Assim como o SENHOR se alegrava em vós outros, em fazer-vos bem e multiplicar-vos, da mesma sorte o SENHOR se alegrará em vos fazer perecer e vos destruir; sereis desarraigados da terra à qual passais para possuí-la. [64] **O SENHOR vos espalhará entre todos os povos, de uma até à outra extremidade da terra.** Servirás ali a outros deuses que não conheceste, nem tu, nem teus pais; servirás à madeira e à pedra. [65] Nem ainda entre estas na-

ções descansarás, nem a planta de teu pé terá repouso, porquanto o SENHOR ali te dará coração tremente, olhos morços e desmaio de alma. [66] A tua vida estará suspensa como por um fio diante de ti; terás pavor de noite e de dia e não crerás na tua vida. [67] Pela manhã dirás: Ah! Quem me dera ver a noite! E, à noitinha, dirás: Ah! Quem me dera ver a manhã! Isso pelo pavor que sentirás no coração e pelo espetáculo que terás diante dos olhos. [68] O SENHOR te fará voltar ao Egito em navios, pelo caminho de que te disse: Nunca jamais o verás; sereis ali oferecidos para venda como escravos e escravas aos vossos inimigos, mas não haverá quem vos compre.

No contexto do cristianismo europeu, a partir do séc. XIX, o termo passou a ser usado sistematicamente para descrever a situação de uma minoria. “Diáspora” acontece quando um tipo específico de crença se acha num contexto majoritariamente determinado por outra crença. Tal situação de minoria é interpretada na perspectiva da fé para encontrar auxílio nos momentos de dificuldade (WINKLER, 1998).

Após o período da Reforma na Europa, com o surgimento de igrejas nacionais identificadas com o catolicismo romano, passou a existir uma diáspora protestante. Isso ocorreu também em consequência da expansão da Reforma para regiões onde a maioria era católica ou ortodoxa. Diáspora protestante, de igual modo, surgiu como resultado de emigração por razões religiosas. Por fim, houve o caso da diáspora protestante como consequência de crescimento econômico e comercial, de emigração e colonização. Como personagem símbolo desse movimento foi escolhido o rei Gustavo II, Adolfo, da Suécia. Dois séculos antes ele havia tombado em terras alemãs, lutando contra tropas católicas durante a Guerra dos Trinta Anos.

Glaubensfreiheit für die Welt	(Para o mundo a liberdade religiosa)
Rettete bei Breitenfeld	Em Breitenfeld resgatou
Gustav Adolf	Gustavo Adolfo
Christ und Held	Cristão e herói se mostrou)

A memória do rei luterano, que pegara em armas para salvar a Reforma de sua extinção, deveria mobilizar o povo evangélico a se engajar pacificamente pelas minorias protestantes em condição desfavorável ou, até mesmo, oprimidas. Desse engajamento surgiu a “Associação Gustavo-Adolfo” (“Gustav-Adolf Verein”; nos estatutos “Associação Evangélica da Fundação Gustavo-Adolfo” – desde 1946 “Obra Gustavo-Adolfo da Igreja Evangélica na Alemanha”) (BEYER, 1932). Iniciou sob a liderança de Gottlob Grossmann, na Saxônia, em 1832, e, desde 1841, ampliou sua abrangência por toda a Alemanha, e mesmo fora dela, com o apoio decidido de Karl Zimmermann. A associação teve seu objetivo definido assim nos primeiros estatutos (1843): a Associação Gustavo-Adolfo é uma união de todos os membros da Igreja Evangélica Protestante, cujo coração é tocado pela necessidade de seus irmãos, que são privados dos meios da vida eclesial e por isso correm o risco de se perderem para a Igreja. Assim, lembrando a palavra apostólica: “Façamos o bem a todos, mas principalmente aos da família da fé” [Gálatas 6.10], tem o objetivo de amparar com todas as forças a esses irmãos na fé, dentro e fora da Alemanha, em sua necessidade, conquanto não possam obter auxílio suficiente em sua própria pátria. Além da palavra de Gálatas, os fundadores sentiam-se movidos pelo que Jesus diz a Pedro em João 21.16: “Apascenta minhas ovelhas” (RÖRIG, 1991).

Reforma protestante na América Latina e no Caribe

Movimentos religiosos e eclesiais inspirados na Reforma protestante somente estarão presentes em maior escala e de forma permanente na América Latina e no Caribe a partir do século XIX. No período colonial, algumas experiências, a exemplo da de huguenotes no litoral do Rio de Janeiro, no século XVI, e da de calvinistas holandeses no nordeste brasi-

leiro, no século XVII, ocorreram de forma pontual e não se consolidaram. A penetração do protestantismo, a partir do começo do século XIX, trouxe outras facetas ao cristianismo latino-americano e caribenho, o qual deixou de identificar-se exclusivamente com a cristandade latino-americana tradicional (PRIEN, 1985).

A primeira metade do século XIX foi marcada pelas lutas independentistas e pela consolidação dos jovens estados. Estes se abriram definitivamente ao capitalismo e ao ideário do liberalismo, caindo na dependência do império mundial britânico na qualidade de mercado fornecedor de matérias-primas. Muitos tentaram interpretar a expansão imperialista como determinada pela dialética entre civilização e barbárie. Dentro de cada estado, os grupos cujos interesses coincidiram com a Grã Bretanha partilhavam de suas noções de civilização. Chefes políticos liberais manifestaram certa abertura e tolerância em relação ao protestantismo como dimensão religiosa dessa civilização. De lugar para lugar, havia um apoio mais ou menos discreto à causa protestante. Houve uma sincronia entre a ascensão de governos liberais e anticlericais e o começo da atividade missionária protestante na América Latina.

Representantes de sociedades bíblicas, comerciantes, técnicos e industriais de várias nações, estabelecidos especialmente em cidades portuárias, trouxeram nesse período o protestantismo. Os representantes de sociedades bíblicas dirigiram-se inicialmente aos católicos e à hierarquia católica, sem intenções proselitistas. Os residentes estrangeiros, por outro lado, fundaram suas comunidades, frequentadas exclusivamente por eles: comunidades anglicanas, presbiterianas escocesas e evangélicas de fala alemã. Nesse período, formaram-se também as primeiras comunidades de colonos protestantes vindos de territórios alemães. Em meados do século, formaram-se as primeiras congregações de presbiterianos e metodistas norteamer-

ricanos. Em geral, o trabalho de evangelização protestante limitava-se aos residentes estrangeiros e aos imigrantes. O mesmo valeu para as comunidades protestantes mais permanentes, iniciadas em 1807 por metodistas ingleses no Haiti, país que fora o primeiro a emancipar-se em 1803. Os metodistas trabalharam ali, não com a população que falava francês, mas com os negros de fala inglesa, que vieram à ilha fugindo da escravidão. Os metodistas fixaram-se em 1836 na Argentina e, em 1839, no Uruguai; os presbiterianos, em 1836, na Argentina e em 1846, no Chile (MENDONÇA, 1995).

Da segunda metade do século XIX até Primeira Guerra Mundial, deu-se a época áurea da influência europeia, principalmente inglesa. Houve imigração em massa para Brasil, Argentina, Uruguai e Chile, o que levou a intensas transformações sociais. A onda de imigrantes protestantes levou ao reforço das comunidades com tradição europeia, as assim chamadas igrejas transplantadas. Vieram grupos totalmente novos, como, por exemplo, os valdenses ao Uruguai e à Argentina, em 1858-1861, que a princípio não fizeram missão entre católicos. A missão protestante propriamente dita só começou nos últimos 25 anos do século XIX. Os únicos protestantes a fazer trabalho missionário antes disso foram os irmãos moravianos, oriundos do movimento pietista de Herrnhut, Alemanha, que atuavam em colônias holandesas desde 1734 e desde 1849 na costa da Nicarágua, quando era ocupada por britânicos (WIRTH, 1992).

Quem ultrapassou os limites dos grupos imigrantes foram presbiterianos, metodistas e episcopais, que formaram as primeiras congregações com atividades exclusivamente em idioma local. Houve um grande impulso com a imigração de um maior número de batistas, metodistas e presbiterianos vindos dos estados sulistas dos EUA, derrotados na Guerra da Secessão. Suas igrejas de origem lhes apoiaram na formação de con-

gregações, financiando o trabalho missionário. As congregações de estrangeiros que já existiam foram anexadas às denominações. Os presbiterianos entraram em 1856 na Colômbia, em 1859 no Brasil, em 1872 no México e em 1882 na Guatemala; os metodistas em 1873 no México; em 1886 no Brasil, em 1890 nas Antilhas e, ao final do século XIX, na Costa Rica, Panamá e Bolívia. Fora das possessões britânicas, os anglicanos e episcopais expandiram sua presença com maior lentidão, tendo-se instalado nos pontos estratégicos e economicamente mais importantes do continente.

A simples existência de comunidades protestantes de imigrantes, ou formadas a partir de atividade proselitista, representou um grande desafio à cristandade tradicional, defendida pelos setores políticos conservadores. Isso porque tais comunidades passaram a exigir a tolerância religiosa e a separação entre estado e igreja. O fato de colocar-se o *status quo* eclesiástico, cultural e social em xeque coincidia com as exigências dos políticos liberais. Essa afinidade entre os liberais, que admiravam as civilizações inglesa, francesa, alemã ou ianque e sua ligação com o protestantismo, levou ao estabelecimento de um projeto de modernização social dos estados latinoamericanos recém emancipados comum em muitos pontos. James Thompson, um dos primeiros representantes de sociedade bíblica vindos à América Latina, apresentou-se como reformador do sistema escolar, divulgando o método lancasteriano de ensino, uma metodologia pedagógica desenvolvida na Inglaterra em resposta ao grande crescimento urbano decorrente da industrialização. Além da educação, os protestantes contribuíram também no campo da medicina rural. Questões centrais, que provocavam debate público, eram: o casamento civil, a gestão do registro civil e a administração dos cemitérios. Assim, lutava-se pelo reconhecimento da identidade e igualdade jurídica. Dentre as influências positivas que o protestantismo trouxe a contextos

predominantemente marcados pelo catolicismo tradicional estão: a difusão da Bíblia em língua popular, a promoção dos leigos e a seriedade com que se encarava a conversão – a transformação daí decorrente ou proveniente do batismo de adultos – em oposição à pertença religiosa como mera adesão cultural (REILY, 1984).

Com a crise e decadência do modelo de cristandade, influência da romanização do catolicismo e formas de espiritualidade subjetiva, estabeleceu-se um processo de privatização da religiosidade. Isso favoreceu, sem dúvida alguma, o trabalho missionário dos protestantes. As elites assumiram crescentemente formas de deísmo e foram se afastando do catolicismo. O pensamento positivista quis ressaltar o valor utilitário e pragmático da religião e da ética para a sociedade humana. De modo especial, os intelectuais latinoamericanos buscaram emancipar-se do pensamento religioso vinculado à cristandade.

A partir de começos do século XX, a hegemonia europeia entrou em recesso. Aumentou a área de influência dos Estados Unidos. A Primeira Guerra Mundial foi um divisor de águas. A partir de então, aumentaram enormemente o comércio e os investimentos dos EUA na América Latina e no Caribe, e estes se tornaram o maior credor das repúblicas latinoamericanas. Somente na Argentina e no Uruguai a influência britânica permaneceu por mais algum tempo até a Segunda Guerra Mundial. Desde o começo do século XX intensificaram-se as invasões e ocupações militares dos EUA. Entre 1898 e 1900, houve guerra entre Espanha e EUA, após a qual foi anexado Porto Rico, e Cuba foi ocupada. O Panamá foi seccionado da Colômbia, em 1903, pela interferência dos EUA. Os “marines” controlaram o Haiti, de 1915-1935, a República Dominicana de 1916 a 1924 e a Nicarágua, de 1912 a 33. À sombra da crescente presença política, econômica e militar norte-americana, reforçou-se a atividade missionária de grupos pro-

testantes nesses países invadidos. No Haiti, tinha-se o maior percentual de protestantes da região caribenha. Porto Rico só começou a ter missões protestantes depois da anexação (RIETH, 1996).

No cone sul, onde ocorreu de forma mais intensa a imigração europeia, começaram a ser organizados sínodos eclesiais. No caso do Brasil, foram cinco: Sínodo Riograndense (1886), Sínodo Evangélico-Luterano de Santa Catarina, Paraná e outros estados da América do Sul (1905); Associação de Comunidades Evangélicas de Santa Catarina e Paraná (1911), Sínodo Evangélico do Brasil Central (1912) e Distrito Brasileiro do Sínodo Evangélico Luterano de Missouri, Ohio e outros estados (1904). Os quatro primeiros vieram a integrar-se na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), ao passo que o último viria a constituir-se na Igreja Evangélica Luterana do Brasil. No Chile, foi fundado o Sínodo Evangélico Alemão, e na região do Rio da Prata, uma entidade supranacional, o Sínodo Evangélico Alemão de La Plata (1899-1900), abrangendo Argentina, Uruguai e Paraguai (DREHER, 1984).

Nas igrejas do protestantismo de missão, as tendências à administração autônoma iniciam paralelamente ao surgimento de movimentos sociais e nacionalistas na América Latina. O maior crescimento quantitativo deu-se no Brasil. Em 1903, ocorreu uma cisma entre os presbiterianos brasileiros, vindo a surgir a Igreja Presbiteriana Independente. Os metodistas se tornaram independentes em 1930. Em 1925, os batistas ligados à Convenção Batista do Norte separaram-se dos demais batistas. Em 1934, houve uma reconciliação da Associação Batista Brasileira com a Convenção e com a Igreja Batista Brasileira da Paraíba. Surgiram muitas missões apoiadas por igrejas livres: Batistas no Brasil (1871), México (1880) e Argentina (1884); Discípulos de Cristo; Quakers; Hermanos Libres (1882) na Argentina; Adventistas do 7º Dia no Brasil, Chile (1894) e Peru

(1906); diversas missões de fé, como a South American Evangelical Mission (1897) e a Help for Brazil Mission (1892), além da Associação Cristã de Moças, na Argentina (1890) e a Associação Cristã de Moças, no Brasil (1896) (PRIEN, 1985).

Esse trabalho extremamente heterogêneo dos protestantes foi bastante desproporcional do ponto de vista geográfico. Os centros mais procurados foram México, Brasil, Caribe e Rio da Prata. Nos estados andinos, da Venezuela até a Bolívia, poucas foram as iniciativas. No Chile, a situação foi outra. Lá, já em 1914, havia mais protestantes que em todos os países andinos juntos. Ao que tudo indica, a cristandade colonial não era mais tão impermeável ali como em outros países andinos, já que o processo de ruptura social tinha se ampliado com uma industrialização e urbanização mais intensivas.

A intensificação da imigração para a América Latina, após as duas grandes guerras mundiais, trouxe novos grupos protestantes. Em consequência da revolução na Rússia, chegaram ao Paraguai os menonitas, no final dos anos 1920. Estes mesmos, realizavam trabalho missionário já em 1917 na Argentina, avançando depois ao Uruguai, Paraguai, Brasil, Peru e Colômbia. Reformados holandeses vieram para a Argentina e o Brasil em consequência das Guerras dos Boeres, na África do Sul.

Um fenômeno novo será a ligação entre protestantismo tradicional e o protestantismo conversionista, oriundo dos movimentos reavivamentistas norteamericanos. Nas igrejas protestantes tradicionais de imigrantes e seus descendentes, a preocupação maior era pastorear e manter as congregações sem ir além de seus limites. Missionários de igrejas protestantes vindos dos EUA, por sua vez, passaram a dar grande importância à reanimação da fé entre os protestantes por tradição, assumindo uma pastoral reavivamentista. Nos EUA, devido à característica de sociedade religiosamente pluralista e a partir das in-

fluências pietistas vindas da Europa, o protestantismo tradicional já tinha entrado em crise. Começaram a vir missionários de sínodos luteranos dos EUA, que colocavam grande ênfase no viver conscientemente a fé, na perspectiva de igrejas livres (PRIEN, 1985).

O trabalho de inúmeros grupos protestantes surgidos nesse período, e mesmo antes, de modo algum levou a uma perda numérica para o catolicismo, pois seus integrantes não passam de 5% da população. Marcante, por outro lado, será o estabelecimento e a expansão do movimento pentecostal. Começou no Chile, onde os grupos pentecostais foram expulsos de dentro do metodismo. O protestantismo de conversão, especialmente de metodistas, presbiterianos e batistas, tinha alcançado certo êxito entre as classes médias ascendentes do Brasil e do México. O movimento pentecostal no Chile, por sua vez, veio a transformar-se em religião de massas no Brasil, Haiti, Guatemala e México. Seus resultados numéricos foram muito mais significativos que os das assim chamadas denominações históricas. No Brasil, o pentecostalismo estabeleceu-se inicialmente nos estados do Pará e São Paulo, expandindo-se nas ondas das migrações populacionais regionais e inter-regionais e do processo de crescimento das cidades. Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil foram denominações pentecostais que se destacaram desde o princípio. No transcurso da segunda metade do século XX, surgiram novas igrejas pentecostais a partir dos movimentos de cura divina e exorcismo, do cristianismo positivo e da teologia da prosperidade e de crescente presença nos meios de comunicação, principalmente rádio e televisão (CAMPOS; GUTIÉRREZ, 1996).

Um desafio completamente novo foi o “aggiornamento” católico e sua abertura ao ecumenismo por meio do Concílio Vaticano II. Houve uma crise de identidade e da autocompreensão dos protestantes, visto que tinham a pregação do an-

ticatolicismo como denominador comum e base para a unidade doutrinária protestante.

Espiritualidade na migração e na diáspora

As primeiras gerações de imigrantes europeus e seus descendentes, fixados no sul do Brasil a partir de 1824, sofreram um grande abandono. Este foi marcado também pela ausência de assistência espiritual, seja de pastores protestantes formados e ordenados, seja de sacerdotes católico-romanos oriundos de sua terra natal. É interessante notar que os mesmos relatos de imigrantes ou viajantes, que descrevem a situação de carência espiritual na colônia, muitas vezes também dizem como as pessoas a procuravam contornar:

No domingo seguinte, éramos cerca de dez pessoas que se reuniram. Nenhum sino chamou, nenhum órgão ressoou, mas assim mesmo, sentimos esse momento como um momento solene. Cantamos um hino, depois foram lidas uma prédica e uma oração do livro de orações de Stark. Com outro hino encerramos o culto. Este foi o primeiro culto que nós, pessoas pobres e abandonadas na selva brasileira, celebramos” (WITT, 1996, p. 44, n. 4).

O que aqui aconteceu se repetia com frequência: como recurso litúrgico e homilético, como auxílio para a meditação individual e comunitária, é citado um livro de orações, “das starksche Gebetsbuch”. Muitos leitores desconheciam que “Stark” (o correto é “Starck”) se referia a um sobrenome, o do autor, e não ao adjetivo “stark”, que por sua vez significa “forte” em alemão. Isso apenas reforçava o prestígio da obra, que passava a ser, literalmente, “das starke Gebetsbuch”, ou seja, um “livro de reza forte”.

O volume trazido juntamente com a Bíblia, o Catecismo Menor de Lutero e o hinário – relíquias em meio à mísera bagagem trazida da Europa por muitos imigrantes – era o “Tägli-

ches Handbuch in guten und bösen Tagen...”, de Johann Friedrich Starck (1680-1756), título que ao pé da letra se traduz por “Manual cotidiano em dias bons e maus...”. Em especial por essa característica, a de ser um livro de edificação espiritual de estrutura e conteúdos pautados pela rotina diária das pessoas, é que a obra de Starck se revela interessante para investigar representações associadas aos migrantes na diáspora.

A obra se insere entre as obras de edificação espiritual, uma categoria literária muito difundida e de grande influência nos movimentos reavivamentistas posteriores à época da Reforma e Contrarreforma. As obras de edificação espiritual precisam ser compreendidas sob o pano de fundo da situação política, social e cultural do século XVII, principalmente em sua primeira metade, quando amplas áreas da Europa central foram devastadas durante a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), com redução drástica da população e desaparecimento de aldeias inteiras. Certos conteúdos teológicos e éticos passaram a ser acentuados e outros ignorados. Numa situação em que a vida se tornara tão efêmera e a morte estava tão próxima, os autores dessas obras convocavam antes de mais nada ao arrependimento. Numerosas poesias, prédicas e hinos traziam advertências e exortavam à penitência. Reformulou-se a relação entre a prática da espiritualidade e a pertença eclesiástica. Não mais, como no século XVI, se enfatizava o significado da Igreja para as pessoas crentes individualmente. Agora, os autores de literatura de edificação concordavam com a noção de que a pessoa crente, sozinha, poderia ir em busca da salvação eterna, sem a cooperação ou intermediação da hierarquia eclesiástica. Contribuíram, assim, para uma individualização da espiritualidade cristã, para sua separação da Igreja e, como a maioria das igrejas eram territoriais, para sua retirada debaixo do poder do Estado.

O forte do livro está no fato de não exigir de seus leitores que se entreguem à complexidade de uma mística profunda.

Quer acompanhá-los em seus problemas concretos, dando conselhos práticos e bíblicamente fundamentadas.

O “Tägliches Handbuch...” foi editado por primeira vez em 1727/28. Constantin Grosse (1900) computou mais de 60 edições da obra, publicadas até o final do século XIX, sem contar as numerosas edições clandestinas, que por vezes alteravam completamente o título e omitiam o nome do autor. A grande variação nas edições posteriores se deve ao fato de parte delas terem se baseado em edições feitas por Starck ainda em vida (em especial a 4ª, de 1734), parte em edições feitas por seu filho (principalmente a de 1776). Quanto às tiragens, pode-se ter uma ideia a partir do exemplar de uma edição alemã provavelmente da 2ª metade do século passado, pertencente, como informa a folha de rosto, ao lote do 21º ao 40º milheiro.

Ao estruturar os conteúdos do “Tägliches Handbuch...”, Starck orientou-se pelo transcorrer do dia e do ano. Traz devoções matutinas, para o meio-dia e verpertinas. Além disso, traz devoções para datas festivas. Também se referiu a situações especiais do cotidiano. O livro consta de partes destinadas a aflitos, enfermos, moribundos e pessoas com eles envolvidas. Devoções são destinadas a mulheres grávidas, a quem sofre com a morte de crianças (Starck foi antecedido na morte por 5 de seus 7 filhos!), a atingidos por boas e más colheitas, a quem empreende viagens ou corre perigo.

O cristão fiel

ora quando se forma um temporal
agradece a Deus após o temporal
ora quando vai viajar
ora quando está no exterior
pede uma consciência ileasa

Starck descreve o comportamento exigido à pessoa cristã durante o domingo. Ela deve evitar passar o dia em meio à preguiça e à indolência, pois assim se comportam cavalos, bois e outros animais de carga nesse dia. Deve evitar comilança,

bebedeira e luxúria, pois o que diariamente é pecado, no domingo se torna duplamente pecado. Não deve profanar o domingo trabalhando, tratando de negócios terrenos, passeando, cobrando ou fazendo dívidas, empregando pessoas. Com isso, a disposição para viver o domingo se torna dispersiva. Também deve ser considerado incorreto visitar-se exageradamente, jogar, dançar e frequentar sociedades onde vigora a licenciosidade. Tudo isso impede a edificação da alma, o repouso em Deus, o crescimento no cristianismo, sendo totalmente contra o objetivo final do dia do descanso. A pessoa que pratica essas coisas, não é verdadeiramente filha de Deus, mas cristã apenas da boca para fora.

Semelhante combinação de orientação espiritual e recomendação prática para o dia a dia pode ser vista em meditações destinadas a mulheres que se recuperam do parto. As senhoras bem-aventuradas, após um parto bem-sucedido, deixam de lado todo o pesar e louvam a Deus. Devem louvar a Deus, pois em sua onipotência as conservou. Devem enaltecer sua graça, pois ele abreviou e amenizou as dores do nascimento. Devem agradecer a Deus pelo fato de receberem seu bebê com alegria, ou, em se tratando de natimorto, agradecer porque Deus o recebeu na alegria e glória eternas. As puérperas também devem respeitar o descanso a elas concedido por Deus, não o interrompendo em razão de indiscrição, cobiça, movimentos e esforços desnecessários, mas devem usufruí-lo e aceitá-lo. Pois quando puérperas, muitas vezes, querem ser heroínas, indo para lá e para cá e revelando-se mais sábias do que Deus – que prescreve seu repouso no capítulo 12 de Levítico –, enfermam-se gravemente e ficam com sérias sequelas físicas. Da mesma forma, os maridos não devem importunar suas esposas durante o puerpério, forçando-as a suspendê-lo antes do tempo e obrigando-as a trabalhar, mas devem deixá-las usufruir dele por ser ordenação divina. Diversas vezes, nas diferentes “animações” e orações, Starck acentua o fato do puerpério consistir de seis

semanas de repouso e explicita a necessidade de a puérpera ser substituída em suas atividades diárias.

O fato de Starck ter publicado um “Devocionário cotidiano para Grávidas, Parturientes, Puérperas e Estéreis” em anexo, contribuiu bastante para a grande repercussão do “Täglichen Handbuch...”. As meditações e orações, embora de conteúdo situado no contexto marcadamente patriarcal de então, revelam uma grande sensibilidade para as situações enfrentadas pelas mulheres em seu cotidiano. Chama a atenção o fato de todos os exemplares examinados para a elaboração deste trabalho terem pertencido a mulheres. Considerando que as mulheres têm sido os principais pilares da vida de fé de famílias e comunidades no âmbito da colonização teuto-brasileira, não se pode excluir a influência deste devocionário nos modelos de espiritualidade aqui vividos.

Starck igualmente sugere meditações para as situações em que a pessoa rompe sua rotina diária por motivo de viagem. Uma pessoa cristã fiel é levada a viajar por diversos motivos: por assuntos ligados ao trabalho, problemas de saúde, ou motivada pelo amor aos semelhantes. Ela, contudo, não viaja por opulência ou prazer. Se há uma razão justificada para viajar, então, antes de partir, a pessoa cristã fiel deve orar pedindo que Deus esteja com ela em todos os lugares por onde passar. Não deve esquecer que Deus vê todas as coisas, sendo imprescindível que, à face dele, ela se comporte de forma honrada, disciplinada, piedosa e cristã. A pessoa fiel deve pedir por um retorno com saúde, pois muitos perdem a vida e a saúde com desastres durante viagens. Deve pedir em favor de quem fica, a fim de que os santos anjos protejam de incêndio, enchente e desgraças. Por fim, deve pedir que Deus permita um feliz reencontro com os seus.

Esta obra de edificação espiritual prega um modelo de espiritualidade fortemente centrado na oposição entre o que é

“de Deus”, “espiritual” ou “próprio da pessoa cristã fiel” (tudo aquilo que é fruto do renascimento) e o que é “do mundo”, “terreno”, ou “próprio da pessoa ímpia” (tudo aquilo que é fruto da indiferença e do pecado). Surpreendente, porém, é o jeito profundo, mas ao mesmo tempo singelo e acessível, com o qual Starck traduz esse modelo de espiritualidade para situações da vida cotidiana. Seria injusto, porém, dizer que Starck se limitou a expor conteúdos importantes exclusivamente para seu tipo de piedade, identificada com o pietismo eclesiástico luterano da região de Frankfurt/Meno. “Tägliches Handbuch...” traz elementos centrais da tradição bíblica e cristã. Seu mérito está em trazer tais elementos numa linguagem acessível às pessoas simples, interpretando-os do ponto de vista teológico e ético no horizonte de sua realidade, consideradas não só em sua dimensão intelectual, mas também afetiva.

Dentre as muitas razões para o “Tägliches Handbuch...” ter boa aceitação também entre imigrantes alemães e seus descendentes teuto-brasileiros, provavelmente está a semelhança – pelo menos em certos aspectos – entre a realidade das primeiras gerações aqui chegadas e estabelecidas e a realidade que produziu obras de edificação espiritual a partir do século XVII na Europa central. Como lá, também aqui a vida se tornara algo efêmero para boa parte das pessoas. Aqui o direito à vida precisava ser reconquistado a cada dia, algo que muitas famílias infelizmente não conseguiram. A morte sempre esteve muito próxima. Nessa situação, em que o cotidiano se resume à luta pela sobrevivência, as pessoas sabem muito bem do que precisam. Quando não alcançam o mínimo necessário, só lhes resta a esperança, baseada em algo muito maior e mais poderoso do que a realidade que as sujeita, oprime e ameaça. Para manter viva a esperança, é bem possível que um cântico, com melodia conhecida desde a infância e palavras que calam fundo no coração, seja o mais significativo:

1. Deus meu! Estou em terra estranha / Longe da casa de meu pai;
Quem está ao meu lado aqui? / Quem me ajuda na necessidade agora?
Deus meu! Certeza minha / Não me abandones no estrangeiro!
2. Contigo saí de casa / A conselho do meu bom amigo;
Contigo dei início a isso / Por isso digo cedo e tarde:
Fica sempre comigo no estrangeiro / De ti, meu Deus, não me afasto.
3. Dá-me muitos bons amigos / No lugar aonde vou;
E também faze meus inimigos / Serem tocados por tua graça;
És meu amigo, fico contigo / Mesmo no estrangeiro eu te amo.
4. Preserva meu corpo e minha vida / Membros, forças e minha face;
Saúde queiras dar-me / Também não me abandones na doença;
Lembra que é teu filho / este que no estrangeiro se acha enfermo. [...]
7. Ajuda para que fique fiel a ti / Na doutrina de fé conhecida;
Que nada me afaste da verdade / Riqueza, luxúria, sorte ou vaidade;
Quem te nega aqui / para a bem-aventurança se mata.
8. Dá também a mim, ó Deus, a tua bênção / Concede meu pão de cada dia;
Esteja sempre comigo em meus caminhos / E seja meu companheiro na necessidade;
Deixa-me permanecer sob tua bênção / Ó Pai, permita que eu me saia bem.

Referências

- BEYER, Hermann Wolfgang. *Die Geschichte des Gustav Adolf-Vereins in ihren kirchen- und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1932.
- CAMPOS, Leonildo Silveira; GUTIÉRREZ, Benjamín F. *Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Aipral, Pendão Real, Ciências da Religião, 1996.
- DREHER, Martin Norberto. *Igreja e germanidade: estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal; EST São Lourenço de Brindes: Porto Alegre; Editora da Univ. de Caxias do Sul, 1984.
- GROSSE, Constantin. *Die alten Tröster: ein Wegweiser in die Erbauungsliteratur der ev.=luth. Kirche des 16.-18. Jhs*. Hermannsburg, 1900.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: ASTE/IMS, 1995.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en America Latina*. Salamanca: Sígueme; São Leopoldo: Sinodal, 1985.

REILY, Duncan A. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984.

RIETH, Ricardo Willy. Luteranismo rio-grandense no século 20: da independência à institucionalização. In: FISCHER, L. A.; GERTZ, René E. (Coords.). *Nós, os teuto-gaúchos*. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 1996, p. 283-289.

RÖHRIG, Hermann-Josef. *Diaspora – Kirche in der Minderheit: eine Untersuchung zum Wandel des Diasporaproblems in der evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Zeitschrift “Die evangelische Diaspora”*. Leipzig: Benno Verlag, 1991.

WINKLER, Eberhard. *Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora: eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1998.

WIRTH, Lauri Emilio. *Protestantismus und Kolonisation in Brasilien: der evangelische Gemeindeverband in Brasilien – Kontextualität, Ekklesiologie und Institutionalisierung einer deutschen Einwandererkirche in Santa Catarina*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1992, 198 S. (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene; 15)

WITT, Osmar L. *Igreja na migração e colonização: a pregação itinerante no Sinodo Rio-Grandense*. São Leopoldo, 1996.

Fontes de pesquisa sobre religião e migração: coleções do Memorial Jesuíta

Isabel Cristina Arendt

Diante da necessidade de novo olhar para a história das religiosidades no mundo e no Brasil, o presente texto tem o intuito de apresentar aos pesquisadores interessados pela temática “Religiosidades em migrações históricas e contemporâneas”, uma possibilidade de acesso a fontes, que talvez esperassem encontrar apenas nas bibliotecas europeias. Considerando a temática do presente livro, enfatizamos coleções reunidas em acervos específicos que compõem o Memorial Jesuíta – Biblioteca da Unisinos. Os acervos aí reunidos têm em sua base a própria história e atuação dos jesuítas no sul do Brasil. Trata-se de um acervo localizado em espaço universitário, portanto de acesso público, porém pouco conhecido pelos pesquisadores.

Desde o retorno da Companhia de Jesus ao sul do Brasil, em meados do século XIX, na então Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, os jesuítas organizam um projeto pastoral, social e educacional, em cuja base esteve a organização de bibliotecas.¹ Seu projeto educacional, especificamente, consolidou-se em 1869, com a instalação do Colégio Nossa Senhora da Conceição de São Leopoldo (RAMBO, 2009). Atendia, a

¹ Para informações detalhadas sobre a presença dos jesuítas no sul do Brasil, sugerimos especialmente as obras de Bohnen e Ullmann (1989); Lutterbeck (1977), A. Rambo (2009, 2011 e 2013).

partir de então, a uma formação complementar e secundária, além da formação do clero jesuíta e secular, o que culminou na instalação de uma universidade, cem anos mais tarde – a Universidade do Vale do Rio dos Sinos em São Leopoldo. Na biblioteca desta instituição universitária, vem sendo reunidas, desde o ano de 2000, diversas coleções – de livros, periódicos e documentos históricos – oriundas de instituições relacionadas à obra dos jesuítas no sul do Brasil.

Acompanhando a história e constituição da primeira coleção, a do Cristo Rei, verificamos a estreita relação desta com a própria história dos jesuítas, cuja ordem tem sede ainda hoje em Porto Alegre. A *Coleção Cristo Rei* começou a ser reunida desde o final do século XIX, primeiramente no Seminário Diocesano em Porto Alegre, passando em 1913 para o Seminário Provincial de São Leopoldo, e em 1942 nas Faculdades de Filosofia e Teologia Cristo Rei. Neste contexto, a Coleção foi composta em parte pela biblioteca do Seminário Episcopal em Porto Alegre (1892 a 1898); outra parte veio a integrar-se no acervo a partir de 1913, quando o arcebispo D. João Becker confiou aos jesuítas a formação do seu clero, especialmente a nível de Filosofia e Teologia, no Seminário Central de São Leopoldo, o qual abrigou e formou não só o clero da arquidiocese de Porto Alegre, mas abriu as portas e acolheu candidatos ao sacerdócio, tanto secular como regular, de todo o Rio Grande do Sul e Santa Catarina e até de outros estados até 1956. Neste ano, ocorreu o fechamento do Seminário Provincial de São Leopoldo, porém não afetou a continuidade da Faculdade de Teologia Cristo Rei, que foi transferida em meados de 1960 para Belo Horizonte. A Coleção Cristo Rei permaneceu, a partir de então, restrita ao uso interno, ou seja, indisponível aos pesquisadores externos até 2001, quando foi transferida para a Biblioteca da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, com a intenção de torná-la acessível ao público pesquisador em geral.

Suas referências podem ser consultadas no próprio sistema online da Biblioteca Unisinos. A Coleção compreende livros e está subdividida, originalmente, em trinta grandes áreas, conforme sistema de biblioteca criado e utilizado enquanto esteve sob a guarda do Seminário Central de São Leopoldo. Destas áreas, salientamos as relacionadas ao tema de interesse deste livro, que são as seguintes: filosofia; teologia e história da Igreja: dogma (obras datadas a partir de 1600); exegese (1600ss), bulas, liturgia, teologia pastoral, teologia moral (1800ss), catequese, apologética, história eclesiástica, Companhia de Jesus, teologia mística e espiritualidade; patrologia (desde 1700, com destaque para a patrologia de Migne, com seus 230 volumes sobre os primeiros 400 anos da história do Cristianismo); direito canônico; história (subdividida em universal, pré-história, história antiga, da Europa, da Alemanha, de Portugal, da América e do Brasil).

Obviamente, as obras constantes desta Coleção são resultado de uma seleção dos responsáveis pela sua composição. Arthur Blasio Rambo chama atenção para o caráter mais doutrinário das obras constantes destas coleções, originalmente compostas para servir de base para a formação dos jesuítas. Lembra que seria mais interessante o acesso a outra coleção, intitulada Coleção Antônio Vieira, ainda não catalogada. Esta tem sua origem na “reunião das bibliotecas dos colégios, seminários, paróquias e outras instituições dos jesuítas que foram sendo desativados a partir da década de 1950” (ARENDDT, 2012, p. 476). Esta tinha a característica de ser uma coleção aberta, que poderia incorporar novos títulos, ao menos até 2013². Presumia-se que

² Até meados deste ano de 2013, Arthur Blasio Rambo e eu estivemos vinculados à Biblioteca Unisinos e trabalhávamos especificamente com estas coleções que compõem atualmente as Coleções Especiais do Memorial Jesuíta. Disponível em: <<http://unisinos.br/biblioteca/fique-sabendo/memorial-jesuista/con-fira-as-obras-do-acervo-de-colecoes-especiais>>.

houvesse, então, em torno de 83.000 itens nesta Coleção. Salientamos sua importância, pois compreende também obras que estiveram presentes nas comunidades, ou seja, revelam mais da prática de religiosidade e das fontes utilizadas e presentes nas bibliotecas particulares, comunitárias ou paroquiais. Tendo manuseado praticamente todas as obras que compõem esta Coleção, Rambo salienta que lá encontram-se em abundância biografias de santos, catecismos, livros de reza e de cantos.

Dentre outra coleção importante, a de jornais, destacamos o *Deutsches Volksblatt*. Uma coleção quase completa deste periódico foi preservada por longo período junto ao acervo do Instituto Anchieta de Pesquisas, até a recente transferência deste Instituto para o campus da UNISINOS.³ Interessa, para a finalidade do presente texto, o fato de o *Deutsches Volksblatt* ser também fonte para o estudo da religiosidade católica, de um lado, como porta-voz dos jesuítas em sua relação com as comunidades compostas por imigrantes e descendentes de alemães; de outro lado, talvez em menor proporção, expressão de uma religiosidade católica praticada em meio a estas comunidades. O historiador René Gertz enfatiza, porém, o caráter político deste jornal, assim como seu contemporâneo, o *Deutsche Post*:

Ambos se entendiam, inequivocamente, como jornais políticos, e como tais agiam. Mas eram simultaneamente destacados representantes de interesses religiosos, e, nessa qualidade, veiculavam interessantes matérias típicas de um jornal de caráter religioso. No caso do primeiro, tratava-se de interesses católicos, no do segundo de interesses luteranos (GERTZ, 2004, p. 103).

³ Até 2014, o Instituto funcionava integralmente em prédio no centro da cidade de São Leopoldo – de propriedade da Associação Antônio Vieira – também chamado de “Antiga Sede da Unisinos”. Mais informações em: <<http://www.anchietano.unisinos.br/>>; <<http://institutoanchietanodepesquisas.blogspot.com.br/2015/07/instituto-anchietano-de-pesquisas-de.html>>.

O *Deutsches Volksblatt* foi editado por longo período, que compreende 1871 e 1941, inicialmente duas vezes por semana, com quatro páginas. Atingiu 900 assinantes em início de 1891, que em 1923 já somavam 7.000.⁴ Uma seção específica, intitulada *Aus Kirche und Schule* [Sobre igreja e escola], será fonte importante para estudo. Cabe destacar que realizamos, atualmente, em projeto específico – Transfopress Brasil⁵ – levantamento detalhado deste e de outros jornais editados em língua alemã no Rio Grande do Sul.⁶

No que se refere à *Coleção Santo Inácio de Loyola*, composta, conforme informações disponíveis na página *online* da Biblioteca da UNISINOS, por mais de 1.200 títulos de periódicos, editados nos séculos XIX e XX, além de um conjunto documental de partituras de música⁷ (sacra e profana), especialmente para orquestra e canto. Não cabe aqui relacionar todos os títulos presentes nesta Coleção, o que pode ser consultado diretamente na página específica do Memorial Jesuíta⁸ ou na própria base. Chamamos atenção para a disponibilidade destes títulos, que abrangem desde os editados no exterior e no Brasil até os periódicos em língua estrangeira editados no Brasil. Des-

⁴ Informações detalhadas a respeito em: *Deutsches Volksblatt*, v. 51, n. 53, 10/03/1921; v. 53, n. 52, 26/12/1923, *Wochen-Ausgabe*.

⁵ Inserido em um grande projeto – de abrangência internacional, o TRANSFO-PRESS, o projeto Transfopress-Brasil é composto por um grupo de pesquisadores de diversas universidades, que se ocupa com o levantamento de periódicos em língua estrangeira, porém editados no país, com coordenação sediada na Universidade Estadual de São Paulo – UNESP.

⁶ Sugerimos a respeito, artigo que está no prelo, *Deutsches Volksblatt*: entre os jornais de língua alemã publicados no Rio Grande do Sul (1870 e 1940) – autoria de Marluza M. Harres e Isabel C. Arendt, e consulta ao site do Transfopress Brasil, o qual em breve receberá informações sobre estes jornais.

⁷ A listagem e descrição completa podem ser consultadas em: <<http://unisininos.br/biblioteca/images/memorial-jesuita/partituras-santo-inacio-loyola.pdf>>.

⁸ Por ora disponível em: <<http://unisininos.br/biblioteca/images/memorial-jesuita/obras-santo-ignacio.pdf>>. Há certamente movimento de catalogação destes títulos, os quais serão inseridos no catálogo online da Biblioteca Unisininos. Esta informação deve ser verificada, antes de realizar pesquisa.

tacamos, por exemplo, dentre os títulos relativos ao tema religiosidade, o *Mensageiro do Coração de Jesus*. Há no acervo três coleções: uma editada em Braga (Portugal), outra em São Paulo (Brasil), e uma terceira editada em Buenos Aires (Argentina), sob o título *Mensajero del Corazon de Jesus*. Há informação de que se encontram respectivamente exemplares de 1881-1960; 1896-1987; 1920-1980⁹.

Ainda com o propósito de ilustrar a abrangência deste acervo, relacionamos a seguir alguns títulos – selecionados dentre os primeiros da lista. Salientamos os títulos editados em diversas cidades – europeias, americanas e brasileiras – e o considerável número de exemplares, conforme segue:

Título	Local de edição	Exemplares
ACADEMIA MONATSSCHRIFT DES C.D. DER KATHOLISCHEN DEUTSCHEN STUDENTENVER-BINDUNGEN	BERLIN	1912-1914
AÇÃO CATÓLICA	RIO DE JANEIRO	1938-1946
ALMANAQUE ILUSTRADO DAS FAMÍLIAS CATÓLICAS BRASILEIRAS	NITERÓI	1954-1955
ALMANAQUE POPULAR SANTO ANTÔNIO	RIO DE JANEIRO	1986-1991
ALMANAQUE SÃO MIGUEL	PORTO ALEGRE	1954 - 1958
ANAIS DA ASSOSSIAÇÃO DOS ANTIGOS ALUNOS DOS PADRES JESUÍTAS	RIO DE JANEIRO	1953
ANUÁRIO CATÓLICO DO BRASIL – CERIS	RIO DE JANEIRO	1965, 1970-1971, 1981, 1985, 1989, 1993, 1997
ANUÁRIO DE SANTO ANTONIO ver anuário santo Antônio	PORTO ALEGRE	1937-1955
ANUÁRIO DO APOSTOLADO CATÓLICO ANUÁRIO DO SEMINÁRIO CENTRAL DA IMACULADA CONCEIÇÃO E DO	SANTA MARIA	1948
COLÉGIO MÁXIMO S.J.	SÃO LEOPOLDO	1940-1946
ANUÁRIO DOS RELIGIOSOS DO BRASIL	RIO DE JANEIRO	1955, 1958

⁹ Esta é a abrangência, porém uma catalogação efetiva precisará os números exatos constantes na Coleção.

ANUÁRIO EVANGÉLICO	PORTO ALEGRE	1972-2004
ANUÁRIO INACIANO	PORTO ALEGRE	1948-1969
ANUÁRIO SANTO ANTÔNIO	PORTO ALEGRE	1937-1955
APOLOGETISCHE VOLKSBIBLIOTHEK	S.L.	1906-1912
APOSTOLADO DA ORAÇÃO	PORTO ALEGRE	1932-1963
ARCHIV FÜR KATHOLISCHES KIRCHENRECHT	MAINZ	1883-1929
ARCHIV FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT	REGENSBURG	1950-1980
ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS	PARIS	1957-1982
ARCHIVO MARIANO ACADÊMICO	BAHIA	1924-1927
ARCHIVUM HISTORIAE PONTIFICIAE	ROMA	1963-2005
ARCHIVUM FRANCISCANUM HISTORICUM	FIRENZE	1954
ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU	ROMA	1932-2004
ARIEL, REVUE DES ARTS, LETTRES ET	JÉRUSALEM	1963-1971
SCIENCES EM ISRAËL ART D'EGLISE	BRUGES (BELG.)	1958-1980
ART SACRÉ, LA	PARIS	1949-1968
AUS DER PROVINZ	VALKENBURG	1914-1974
AUS DER STELLA MATUTINA	FREIBURG	1909-1949
AVE MARIA, THE. CATHOLIC HOME WEEKLY	NEW YORK	1957-1970
AVGVSTINVS: REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS PADRES AGUSTINOS RECOLETOS	MADRID	1974-1979

Para concluir, enfatizamos que estas coleções são resultantes de ações seletivas. Além disso, caso seu estudo esteja centrado na prática da religiosidade, é importante que o pesquisador tenha conhecimento da formação das respectivas coleções. Por vezes, haverá necessidade de buscar fontes complementares. Até mesmo acervos não diretamente focados na temática poderão revelar fontes preciosas. Referimo-nos, por exemplo, a acervos bibliográficos e documentais que se encontram sob a guarda de museus, como é o caso do Museu Histórico Visconde de São Leopoldo. No próprio Memorial Jesuíta, há ainda acervos específicos relacionados à história da imigração no Rio Grande do Sul, nos quais são encontrados os diferentes almanaques, tanto católicos como luteranos, que poderão surpreender enquanto fontes de pesquisa. Por fim, também

sugerimos consultar os acervos pessoais de jesuítas, como Pe. Balduino Rambo e Pe. Arthur Rabuske, os quais estão inseridos no Memorial Jesuíta.

Referências

ARENDT, Isabel C. A atuação do historiador junto a acervos universitários: caso do Memorial Jesuíta UNISINOS. XI Encontro Estadual de História, Rio Grande, jul. 2012. *Anais Eletrônicos...*, 2012. Disponível em: <http://www.eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/18/1346360570_ARQUIVO_Texto_ANPUHRS_2012_IsabelArendt.pdf>. Acesso em: out. 2016.

ARENDT, Isabel C.; HARRES, Marluza M. *Deutsches Volksblatt* entre os jornais de língua alemã publicados no Rio Grande do Sul (1870 e 1940). Livro Transfopress Brasil [no prelo].

BOHNEN, Aloysio; ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *A atividade dos Jesuítas de São Leopoldo 1844-1989*. São Leopoldo: UNISINOS, 1989.

LUTTERBECK, Jorge Alfredo. *Jesuítas no sul do Brasil*. Instituto Anchietano de Pesquisas, Publicações Avulsas, São Leopoldo, n. 3, 1977.

GERTZ, René E. Imprensa e imigração alemã. In: DREHER, Martin; TRAMONTINI, Marcos J. (Orgs.). *Imigração e imprensa*. Porto Alegre: EST Edições, 2004.

MEMORIAL JESUÍTA. Disponível em: <<http://unisinis.br/biblioteca/memorial-jesuista>>.

RAMBO, Arthur Blasio. *Um Sonho e uma Realidade; o Projeto Educacional dos Jesuítas no Sul do Brasil*. São Leopoldo: Unisinis, 2009.

RAMBO, Arthur Blasio. *Somando Forças; o Projeto Social dos Jesuítas no Sul do Brasil*. São Leopoldo: Unisinis, 2011.

RAMBO, Arthur Blasio. *Jesuítas no Sul do Brasil; o Projeto Pastoral*. São Leopoldo: Unisinis, 2013.

Sobre os autores

Arthur Blasio Rambo

Doutor em Filosofia e Livre Docente em Antropologia pela PUC/RS, realizou pós-doutorado na Universidade Paris V – René Descartes, de Paris. É professor titular emérito de Antropologia/UFRGS e UNISINOS. Foi coordenador do PPG em História da UNISINOS entre 1994 e 2002. Suas pesquisas enfatizam temas da imigração e colonização alemã, associativismo, ecologia e meio ambiente. Possui em torno de cem artigos e palestras sobre a imigração alemã no sul do Brasil, publicados em revistas nacionais e internacionais ou como capítulos de livros. Publicou diversos livros, dentre eles: *A Escola Comunitária Teuto-Brasileira* (2 vol.); *O Associativismo Teuto-Brasileiro e os Primórdios do Cooperativismo no RS*; *Um Sonho e uma Realidade – O Projeto Educacional dos Jesuítas no Sul do Brasil*; *Somando Forças – O Projeto Social dos Jesuítas no Sul do Brasil*; *Jesuítas no Sul do Brasil – O Projeto Pastoral*, todos pela Editora Unisinos, e *A Natureza como Síntese* – Editora Oikos. Destaca-se também pela tradução das seguintes obras: *O Brasil como Império Independente* (de Georg Schaefer); *Viagens ao Sudoeste do Rio Grande do Sul* (de Balduino Rambo); *Porto Novo: a Terra dos Sonhos* (Balduino Rambo); *Três Meses na América* (Balduino Rambo), publicados pela Editora UFSM; *Cem Anos de Germanidade – 1824-1924* (de Theodor Amstad) e *Reminiscências* (de Max von Lassberg) foram editados pela Unisinos. Em coautoria editou os seguintes títulos: *A Pluralidade na Unidade: Memória, Religião, Cultura e Ciência*; *Pe. J. E. Rick – Cientista, Colonizador, Apóstolo Social, Professor*, ambos pela Unisinos; e *Cooperar para Prospe-*

rar – A terceira Via, pelo SESCOOP/RS. Encontra-se no prelo: O Diário de Cambará (de Balduino Rambo). Em preparação está “Reflexões à margem da Encíclica do Papa Francisco sobre a Questão Ecológica”.

Eloisa Helena Capovilla da Luz Ramos

Mestre e Doutora em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS (1990, 2000), professora do Programa de Pós-Graduação em História e do Curso de Licenciatura em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Coordenadora do Curso de Especialização em História do Rio Grande do Sul. Pesquisadora na linha de pesquisa Populações, Territórios e Grupos Étnicos (PPGH) com publicações que fazem interface entre imigração, memória e patrimônio do/no Brasil e do/no Cone Sul. Desenvolve pesquisas sobre museus e os monumentos à imigração no Sul do Brasil e no Cone Sul e sobre A festa do Divino Espírito Santo e suas representações como patrimônio imaterial no Brasil, no Cone Sul, em Portugal, nos Açores e no Canadá. É membro efetivo do Instituto Histórico de São Leopoldo – IHSL. Organizou, em parceria com Isabel Cristina Arendt e Marcos Antônio Witt, o livro *Imigração, práticas culturais e sociabilidade: novos estudos para a América Latina*. São Leopoldo: Oikos; UNISINOS, 2016 [E-book]; e, com Éder da Silva Silveira, o Dossiê Patrimônio Cultural e Educação, na revista *Ágora* (UNISC), v. 17, p. 1-09, 2016.

Gianpaolo Romanato

Professor de História Contemporânea na Universidade de Padova, membro do Comitê Pontifício de Estudos Históricos (Cidade do Vaticano), designado por Benedetto XVI. Faz parte de diversas instituições culturais italianas. Colabora para vários jornais e periódicos entre os quais o “L’Observatore Ro-

mano”, jornal da Santa Sé, publicado em várias línguas, inclusive em português. Dedicou-se particularmente aos estudos de História do Catolicismo no século XIX e XX, a História das Missões na África e na América Latina (em particular nas Reduções Jesuíticas), História Social e Política Italiana entre o século XIX e o XX e a história da emigração. No que se refere às questões de migração é membro do Comitê Regional da Emigração da Região Vêneta. Participou de várias missões internacionais como professor e palestrante na Polônia, Hungria, Brasil, Perú, Paraguai, Argentina e Sudão.

Isabel Cristina Arendt

Doutora e Mestre em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS (2005 e 1998, respectivamente), graduada em Letras Português/Alemão por esta mesma universidade (1991). Atualmente é professora dos Cursos de Letras, Pedagogia e Especialização em História do Rio Grande do Sul da Universidade do Vale do Rio dos Sinos e dos Cursos de História e Letras do Instituto Superior de Educação Ivoti – ISEI. É associada ao Instituto Histórico de São Leopoldo e à Associação Nacional dos Pesquisadores da História das Comunidades Teuto Brasileiras e membro da Diretoria do Museu Histórico Visconde de São Leopoldo. Integra a equipe do Núcleo de Estudos Teuto-Brasileiros, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em História – UNISINOS. Possui experiência nas áreas de Letras com ênfase em literatura e acervos literários; História, com ênfase na história cultural, atuando principalmente nos seguintes temas: história da educação, da imigração alemã, imprensa em língua alemã, identidade e patrimônio histórico-cultural, acervos históricos. Dentre suas publicações, está o texto *Nationalsozialismus in lutherischen Gemeinden in Brasilien – Die Verbreitung völkischen Gedankenguts durch die Allgemeine Lehrerzeitung – eine vergleichende Dar-*

stellung. In: Hanns Lessing; Tolman Dederling; Jürgen Kampmann; Dirkie Smit (Orgs.). *Umstrittene Beziehungen – Protestantismus zwischen dem südlichen Afrika und Deutschland von den 1930er Jahren bis in die Apartheidzeit.* 154ed. Wiesbaden – Alemanha: Harrassowitz Verlag, 2015, e a sua tese de doutoramento: *Educação, religião e identidade étnica: o Allgemeine Lehrerzeitung e a escola evangélica alemã no Rio Grande do Sul.* São Leopoldo: Editora Oikos; Editora UNISINOS, 2008.

Klaus Koschorke

Nasceu em Wuppertal (Alemanha), em 1948. De 1967 a 1973, estudou Teologia (evangélica) em Berlim, Edimburgo, Tübingen, Heidelberg, universidade na qual também se doutorou, em 1976. A seguir, trabalhou como assistente nesta universidade, transferindo-se, depois, na mesma condição, para a universidade de Berna (Suíça). Ali, elaborou e defendeu sua tese de livre-docência (1991), sobre eclesiologia grega do século IV. Simultaneamente, exerceu docências como visitante em outros países, incluindo Sri Lanka. Em 1993, tornou-se professor-titular na universidade de Munique, e organizou ali um centro de estudos sobre a história extra-europeia e global do cristianismo. Desenvolveu o conceito de uma história policêntrica do cristianismo, a qual pretende dar conta não apenas de sua pluralidade confessional, em nível mundial, mas também de sua multiplicidade geográfico-cultural, e analisar a variedade regional do seu desenvolvimento, bem como verificar suas interações transcontinentais. De 2003 a 2005, foi decano da Faculdade de Teologia Evangélica da universidade de Munique.

Durante todo esse tempo, atuou como visitante em universidades de Ásia (Índia, China, Japão, Coreia, Myanmar, Singapura, Paquistão), África (África do Sul, Uganda) e América Latina (sobretudo, no Brasil). Em Munique, também foi responsável pelo desenvolvimento de uma base para estudos interdisci-

plinares, visando à elaboração de uma nova subdisciplina histórica chamada “História do cristianismo mundial”, fato que rendeu a ele e ao seu grupo o título “The Munich School of World Christianity”. Atualmente, seus projetos de pesquisa se concentram num amplo espectro de “internacionalismos cristãos, em torno de 1910”, abrangendo o mundo ocidental e não ocidental.

Entre suas muitas publicações, podem ser citadas: “*Cristãos e especiarias*”: *confronto e interação entre variantes coloniais e autóctones do cristianismo* (1998); *Estruturas policêntricas na história do cristianismo mundial* (2014); *Discursos de elites cristãs-autóctones em sociedades coloniais da Ásia e da África, em torno de 1900* (2016).

Lauri Emilio Wirth

Graduação em Teologia, pela Escola Superior de Teologia – São Leopoldo-RS (1983), e em Ciências Sociais, pela Universidade Metodista de São Paulo – UMESP (2016); é doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg – Alemanha (1991), onde defendeu tese sobre a imigração alemã no Brasil e a formação da Associação de Comunidades Evangélicas em Santa Catarina, publicada com o título *Protestantismus und Kolonisation in Brasilien*. Foi coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo (2001-2004), Diretor da Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião (2005-2006) e Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa (2007-2010), na mesma IES. Atualmente é professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo. Principais ênfases: História do Protestantismo, com ênfase na história e teologia da reforma Protestante do século XVI – História do Cristianismo na América Latina – Religião e Cotidiano. É membro do Centro de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA) e da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR).

Marcos Antônio Witt

Graduado (1998) e Mestre (2001) em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS e Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2008). Atualmente é professor no Programa de Pós-Graduação em História, no curso de Licenciatura em História e no curso de Especialização em História do Rio Grande do Sul, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Atua como Coordenador do Núcleo de Estudos Teuto-Brasileiros – NETB, vinculado ao PPGH – UNISINOS. Coordena o Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência – PIBID, da área de História, desde 2012. É associado ao Instituto Histórico de São Leopoldo, à Associação Nacional de Pesquisadores da História das Comunidades Teuto-Brasileiras e à Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos – AHILA. Integra a Red de estudios migratorios en perspectiva comparada, vinculada ao Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de Madrid, e financiada pelo Ministerio de Economía y Competitividad, desde 2016. Organizou o livro *Imigração, práticas culturais e sociabilidade: novos estudos para a América Latina*. São Leopoldo: Oikos; UNISINOS, 2016 [E-book], em parceria com Isabel Cristina Arendt e Eloisa Helena Capovilla da Luz Ramos. Publicou o texto “Excepcionais normais? A(s) trajetória(s) de três pastores no Sul do Brasil (1824-1893)”, na *Revista História Unisinos*, vol. 20, n. 3, setembro/dezembro 2016, p. 287-299. É autor de *Em busca de um lugar ao sol: estratégias políticas (Imigração alemã – Rio Grande do Sul – século XIX)*. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2015. Pesquisa os temas: História Política; História da Imigração na América Latina; História Comparada e Imigração.

Contato: mawitt@unisinos.br

Mariela Ceva

Doctora en Historia, Estancia postdoctoral de CONICET en el Laboratorio de Demografía Histórica –Social (EHESS), Investigadora del CONICET (Consejo Nacional de Ciencia y Técnica de la Argentina) y docente de Historia Social Argentina, en la Universidad Nacional de Luján. Categorización en el Programa de Incentivos a docentes investigadores N° 2. Directora del Programa: Población, Migración y Sociedad, en IICS-UCA. Directora del Doctorado en Historia de la Universidad Católica Argentina. Profesora en seminarios de posgrado en la Universidad Católica Argentina y en la Universidad de Luján. Ha obtenido varias becas nacionales e internacionales. Especializada en historia de la inmigración e historia de empresas en Argentina y en el área de la preservación del patrimonio histórico industrial. Ha intervenido como jurado de premios, organismos nacionales, concursos y tesis. Ha publicado diversos libros, entre otros: *“Empresas, Inmigración y Trabajo en la Argentina: dos estudios de caso (Fábrica Argentina de Alpargatas y Algodonera Flandria),* en colección La Argentina Plural, Biblos, Buenos Aires, 2010; con C.Touris, *Los avatares de la nación católica. Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina contemporánea,* Buenos Aires, Biblos, 2012; con C.Touris y P.Fogelman, “El culto mariano en Luján y San Nicolás. Historia regional y religiosidad local”, Biblos, Buenos Aires, 2013. Asimismo, ha publicado numerosos artículos.

Contacto: mariela.ceva@gmail.com

Marta Rosa Borin

Pós-Doutorado pela Universidade Federal do Piauí (PNPD/CAPES/UFPI, 2012-2013); Doutora em Estudos Históricos Latino-Americanos, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS/RS, 2010); Mestrado em História Ibero-Americana, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande

do Sul (PUC/RS, 1993); Licenciada em História pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras Imaculada Conceição” (UNIFRA). Atualmente é professora Adjunta do Departamento de Metodologia de Ensino, Centro de Educação, Universidade Federal de Santa Maria (UFSM); Professora do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH/UFSM) na Linha de pesquisa Cultura, migrações e trabalho; Memória e patrimônio; Professora do Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional (PROFHISTÓRIA/UFSM); Professora do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural, Mestrado Profissional (PPGPPC/UFSM), na Linha de pesquisa História e Patrimônio Cultural; Professora colaboradora do Mestrado em Arte, Patrimônio e Museologia (UFPI); Membro do Grupo de Trabalho História das Religiões e Religiosidades, (GTHRR/RS), Seção Rio Grande do Sul da Associação Nacional de História (ANPUH-RS); membro do Diretório de Pesquisa do Curso de História, Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/CNPq), Grupo de Pesquisa História Platina: sociedade, poder e instituições; membro do Diretório de Pesquisa do Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (NEMEC/PPGH) da Universidade de Passo Fundo; membro do Grupo de Pesquisa História: Religiosidade e Cultura (UFSC/ CNPq); membro do Grupo de Estudos sobre Religião e Evangelização (GERE), Universidade de Buenos Aires (FFL/UBA).

Martin Norberto Dreher

Graduação em Teologia pela Escola Superior de Teologia (1970) e doutorado em Teologia com concentração em História da Igreja – Ludwig-Maximilians-Universität München (1975). Após atuar na Faculdades EST e na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, é professor emérito. Associado ao Instituto Histórico de São Leopoldo – IHSL. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Latino-Americana,

atuando principalmente nos seguintes temas: imigração, imigração alemã, história da igreja, religião. Últimas obras publicadas: *A Religião de Jacobina*. 1.ed. São Leopoldo: OIKOS, 2017; *190 Anos de Imigração Alemã no Rio Grande do Sul: esquecimentos e lembranças*. 3.ed. São Leopoldo: OIKOS, 2015; *Wilhelm Rotermund. Seu tempo – Suas Obras*. 1.ed. São Leopoldo: OIKOS, 2014; *De Luder a Lutero: uma biografia*. 1. ed. São Leopoldo/RS: Sinodal, 2014. Artigo publicado: *Sträflinge aus Mecklnburg-Schwerin und die Anfänge deutschr Einwanderun in Brasilien*. WELTRUF. Zeitschrift für Kultur, Wirtschaft und Geschichte Deutscher im Ausland, v. 02, p. 36-43-43, 2016.

Oneide Bobsin

Graduação em Teologia pela Escola Superior de Teologia, em 1981; Mestrado em Ciências da Religião, em 1984, e Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, em 1992. Professor de Ciências da Religião da Faculdades EST. Reitor da Faculdades EST entre 2007-2014. Integrante da Comissão da Verdade/RS entre 2014-2014. Editor da Revista *online* Protestantismo em Revista. Secretário de Educação do município de São Leopoldo, RS, a partir de janeiro de 2017. Tem realizado pesquisa e estudos na interface das diversas manifestações do Protestantismo com outros fenômenos religiosos brasileiros e globais. Textos e livros publicados: *Igreja e ditadura civil-militar: vozes dissonantes*. *Estudos Teológicos* (Online), v. 56, p. 150-165, 2016; REBELIN, I. A.; BOBSIN, O.; ALTMANN, L. *Outros Cheiros, outros sabores – o pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos, 2014; REBELIN, I. A.; SCHAPER, Valério; BOBSIN, O. (Orgs.). *Cartografias do sagrado e do profano – religião, espaço e fronteira*. São Leopoldo: EST, 2014.

Renata Siuda-Ambroziak

Professora do Centro de Estudos Latino-Americanos (CESLA) da Universidade de Varsóvia, Polônia; vice-diretora do Instituto das Américas e Europa (CAS/CESLA/EURO-REG) da Universidade de Varsóvia (gestão 2016-2020); secretária geral da Sociedade Polonesa de Latino-Americanistas (gestão 2012-2015); coordenadora institucional da promoção internacional por meio dos ranking acadêmicos da Universidade de Varsóvia (Pro-reitoria de Relações Internacionais e Pesquisa Científica, gestão 2012-2016); doutora em filosofia social; pós-doutora em direito da propriedade intelectual; pós-doutora em gerência das instituições do ensino superior; mestre em psicologia social, filologia inglesa e estudos ibéricos e ibero-americanos. Diretora da revista indexada de estudos latino-americanos da Universidade de Varsóvia – “Revista del CESLA”. Bolsista da União Européia (Programa Erasmus Mundus), bolsista da CAPES, Programa Professor Visitante no Brasil, Universidade Federal de Santa Catarina. Editora da série dos livros acadêmicos inter-institucionais *Brazil-Poland. Focus on...* (*Economy*, 2014; *Environment*, 2016). Autora da monografia “Religião no Brasil. Determinantes Socio-Culturais” (2015), publicada em polonês. Os seus interesses científicos concentram-se nos estudos latino-americanos, especialmente ligados ao Brasil. A sua pesquisa abrange principalmente temas como: relações entre política e religião na América Latina; migrações e migrantes na América Latina; problemática da liderança e movimentos religiosos e sociais na América Latina. Integrante de quatro redes internacionais de pesquisa sobre religião e migrações. Organizadora e co-organizadora de 12 conferências e simpósios internacionais, incluindo o 50 Congresso Internacional dos Americanistas (ICA), em Varsóvia, no ano de 2000.

Contato: renata.siuda-ambroziak@uw.edu.pl

Ricardo Willy Rieth

Possui graduação em Ciências Sociais/Bacharelado pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1988), graduação em Teologia/Bacharelado pelo Seminário Concórdia, de Porto Alegre, RS (1986), doutorado em História da Igreja (Kirchengeschichte) pelo Instituto de Estudos em História da Baixa Idade Média e da Reforma da Universität Leipzig, Alemanha, (1992) e pós-doutorado pela mesma instituição (2000). Foi bolsista da CAPES, CNPq e do Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), Alemanha. Entre 1992 a 2010 foi professor titular no Programa de Pós-Graduação em Teologia (Mestrado/Mestrado Profissional/Doutorado) das Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Coordenou este programa entre 2000-2006 (CAPES – Conceito 7). Em 2000, tornou-se professor adjunto na Universidade Luterana do Brasil (ULBRA), Canoas, RS, nos Cursos de Teologia/Bacharelado, História-Licenciatura/Bacharelado e Ciências Sociais. É docente credenciado no Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado/Doutorado) da ULBRA. De 2009 a 2011, foi Pró-reitor de Extensão e Assuntos Comunitários da ULBRA. De 2011 a 2012, exerceu a função de Pró-reitor de Graduação da ULBRA. De 2013 até novembro de 2014, foi Pró-reitor Acadêmico da ULBRA. Desde novembro de 2014, é Vice-reitor da ULBRA. Integra o Comitê Científico Permanente do Congresso Internacional de Pesquisa de Lutero e o conselho de colaboradores do periódico Lutherjahrbuch (Göttingen, Alemanha/Vandenhoeck & Ruprecht) e da Oxford Encyclopaedia on Martin Luther. É membro e atual presidente da Comissão Editorial Obras Seleccionadas de M. Lutero. Em 2011, foi condecorado com a Medalha do Mérito Farrroupilha, da Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul. Tem experiência docente em nível de graduação e pós-graduação, modalidades presencial e ensino a distância, ori-

enta pesquisas, publica e integra associações e comitês científicos no país e no exterior nas seguintes áreas: educação e Estudos Culturais, história moderna e contemporânea, história e pensamento da Reforma protestante, ciências da religião e etnicidade.

Coleção
Estudos Históricos
Latino-Americanos



30 ANOS
ESCOLA de Humanidades
HISTÓRIA
MESTRADO E DOUTORADO
UNISINOS

OKOS
EDITORA

ISBN 978-85-7843-663-6
9 788578 436636