
RELIGIÃO, IDENTIDADE E SEGURANÇA ENTRE IMIGRANTES LUTERANOS DA POMERÂNIA, NO ESPÍRITO SANTO (1880-2005)

André Droogers

Abordagem da segurança e insegurança por meio do repertório de esquemas

A religião tem sido fonte tanto de segurança como de insegurança. Neste artigo explora-se o papel da religião na construção de segurança existencial ou ontológica (Giddens 1990:92) em uma situação de insegurança, através do estudo de caso dos imigrantes pomeranos que, no século XIX, chegaram à região onde fica hoje o município de Santa Maria de Jetibá, no interior do estado do Espírito Santo (Brasil). Este estudo cobre longo espaço de tempo e inclui seus descendentes. O foco está na relação, no correr do tempo, entre religião, origem étnica e segurança ontológica, com particular atenção na construção da identidade desses migrantes e no papel da igreja luterana nessa construção. Entende-se identidade como um baluarte da segurança, apesar da busca da identidade ser muitas vezes marcada pela insegurança e a incerteza.

Para relatar e analisar o caso de Santa Maria de Jetibá, eu escolhi o conceito de repertório de esquemas como ponto de partida para meu arcabouço teórico. Esquema é um conceito criado em antropologia cognitiva, especialmente no conexionismo (Bloch 1998; D'Andrade 1995:136; Strauss e Quinn 1997). Essa abordagem é chamada conexionismo porque enfatiza o papel das conexões físicas

entre neurônios no cérebro, conexões que formam esquemas. Strauss e Quinn (1997:6) definiram esquemas como sendo “redes de elementos cognitivos fortemente conectados que representam os conceitos genéricos armazenados na memória”. Os esquemas podem ser entendidos como diminutos cenários (ou enredos ou protótipos ou modelos) culturalmente aceitas, para, ou de, determinada ação, pensamento, emoção ou sensação. Eles tornam a vida previsível, e, por isso, segura. No entanto, em caso de insegurança crescente eles também permitem flexibilidade e adaptação na interação entre pessoas, ajudando a superar uma experiência social ou pessoal de crise. A nível do ator, eles guiam o comportamento e também proporcionam formas de interpretação de acontecimentos vividos pela pessoa. A nível social, eles proporcionam cenários e códigos de comportamento aceitos, e oferecem possibilidades de adaptação em contextos variáveis. Em suma: ainda que garantindo certo nível de continuidade, os esquemas podem ser transformados ao longo do tempo e com sua utilização. Sendo compostos por um pequeno número de elementos, a substituição de um só elemento em um esquema, ou uma pequena mudança de seu modelo, será suficiente para criar um esquema diferente. Isso pode acontecer de propósito e explicitamente, mas também involuntariamente e imperceptivelmente. Os esquemas são instrumentos importantes para enfrentar experiências e sentimentos tanto de segurança como de insegurança. Ao mesmo tempo, resultados inesperados e esquemas novos e pouco conhecidos podem provocar insegurança, gerando reações.

Um exemplo concreto em Santa Maria de Jetibá é o esquema da *Kirchweihfest*, a festa que marca o aniversário da consagração do prédio da igreja (Droogers 2001). Os elementos básicos são um culto, seguido de uma refeição em comum e de uma venda de caridade, com um bingo destinado a aumentar a renda da paróquia. A festa, principalmente a venda de caridade, atrai praticamente todos os que moram na região, e até visitantes de outras regiões. Os políticos locais conchavam e confabulam enquanto circulam na festa. Cada ano, esse pequeno e básico esquema é transformado em importante acontecimento social que reproduz a sociedade local e da paróquia, e confirma assim seus esquemas dominantes. Nos detalhes, a festa é diferente a cada ano, e todos, homens e mulheres, jovens e velhos, luteranos e católicos, participam da festa a seu modo.

Outro exemplo de esquema – na realidade um subesquema da festa de consagração da igreja – envolve os cultos. Todos os cultos seguem um esquema litúrgico e ritual, com variações semanais, dependendo do pastor, e influenciado pelo calendário litúrgico e da paróquia, o qual reflete igualmente eventos e assuntos do momento. Por isso, todos os cultos são similares mas nenhum é igual ao outro.

O conceito de esquema combina-se aqui com o conceito de repertório, o repertório de esquemas sendo um conjunto de esquemas e subesquemas, próprios

a um campo determinado. “Campo” tem o sentido neste caso que Bourdieu dá ao termo como “o mundo de”, por exemplo, da religião, da educação, da política, da economia. A metáfora de repertório tem a vantagem de combinar continuidade e mudança; contém elementos latentes e evidentes. Em geral há lugar para a inconsistência e a contradição, e é usado e construído tanto a nível do ator como do grupo. “Repertório” reflete algumas percepções comuns na antropologia sobre o modo atual de ver a cultura e de teorizar a seu respeito. Este é especialmente o caso em sua forma de combinar pólos, como ator e estrutura, continuidade e mudança, regra e desvio, o social e o cultural – em suma, as dicotomias que em suas formas unilaterais infestaram a teorização nas ciências sociais. A noção de repertório ajuda a evitar o pensamento parcial sobre esses termos dicotômicos. Ela também concilia a relação delicada entre experiências envolvendo segurança e insegurança.

Os repertórios de esquema podem ser organizados de várias formas. Podem existir esquemas-chave, dotados de alguns subesquemas, quiçá organizados em estrutura de árvore, ou em estrutura dual de opostos. Os esquemas também podem ser organizados em seqüência linear através do tempo, possivelmente formando cadeia causal. Também podem assumir uma forma paralela correlativa ou uma forma repetitiva cíclica. Sua utilização em determinado campo influencia e muda a forma como são organizados.

No mundo inteiro, os processos de migração, transnacionalização, globalização, de comunicação de massa e de hibridização introduziram repertórios de esquemas muito além dos limites familiares locais ou dos limites culturais nacionais. Eles colocam as pessoas em contato com repertórios de esquemas diferentes daqueles que lhes são familiares em razão da socialização original em sua própria cultura – cultura tomado aqui no sentido localizado, como conjunto de repertórios de esquemas, conhecimento daquilo que é preciso dentro de determinada sociedade para participar de seus diversos campos, e assim encontrar segurança econômica, política, social e ontológica. Mas os processos acima têm a ver com toda a humanidade e assim envolvem cultura no sentido geral, universal e singular, como a típica capacidade humana de criar esquemas e repertórios que dão sentido a vidas e contextos, velhos e novos, criando sensações de segurança e reduzindo a insegurança. Esse conceito mais geral de cultura depende da capacidade humana de dirigir e administrar os lados oferta e procura dos esquemas e repertórios que estão ou estarão disponíveis, seja em culturas no sentido localizado, ou superando fronteiras culturais, tomando emprestado de outras culturas ou de estruturas supraculturais. Não obstante, esse processo de fazer sentido geralmente ocorre no contexto local, no qual culturas – no sentido restrito, limitado e plural – ainda podem predominar, apesar dos processos acima terem furado seus limites. Um critério para a escolha definitiva de esquemas plausíveis pelo ator é a contribuição deles para uma situação ou sensação de

segurança, seja econômica, política, social ou ontológica – tradicional ou inovadora. Se é necessário reforçar a identidade e diminuir a insegurança, qualquer esquema que satisfaça essas necessidades é bem-vindo. Assim aquilo que é pouco familiar pode se tornar familiar, gradualmente ou de maneira mais rápida e dramática.

Nesse contexto, a etnicidade representa um repertório de esquemas particular, favorecendo os recursos culturais localizados, relativos à construção de identidades e de fronteiras de um grupo de pessoas com cultura e origens similares, e que querem diferenciar-se de grupos de culturas e origens distintas. Tal repertório contém alguns sinais que servem para enfatizar a identidade étnica que está sendo afirmada.

Outro aspecto importante na estrutura teórica aqui proposta é o papel de poder, já implícito no sentido de “campo” segundo Bourdieu. A utilização de repertórios de esquemas depende das relações de poder prevalentes em certo momento em campos específicos, a nível micro, meso e macro. O conteúdo dos repertórios é, em larga medida, fixado pelos que têm poder. Eles buscam determinar a escolha e a utilização dos esquemas. Assim, é importante não só procurar os esquemas e os repertórios correspondentes, mas também estar atento às relações de poder que sinalizam sua produção.

O estudo de caso

A abordagem bastante abstrata do repertório de esquema precisa ser complementada por trabalho de campo concreto. O caso de um grupo de migrantes serve como bom caso de prova, pois o processo de mudança e assentamento exige a redefinição de esquemas antigos e a adoção de esquemas novos, inclusive sua organização em uma constelação de repertórios. No caso dos imigrantes pomeranos, durante bom tempo após sua chegada ao Brasil, essa constelação incluía a terra natal, sua língua e sua organização eclesial, mas também, por exemplo, a lei consuetudinária. Mas, além disso, eles tinham se tornado cidadãos brasileiros, do país que os recrutou e facilitou sua mudança. As autoridades brasileiras os haviam submetido, pelo menos formalmente, ao poder e às leis da nação. No contexto novo, dentro da tensão entre dois conjuntos de repertórios, novos padrões pactuados de poder econômico, político e religioso surgiram lentamente, sinalizando a identidade dos imigrantes. Para os pomeranos luteranos de Santa Maria de Jetibá (ES), a religião estava entre as marcas principais, juntamente com características raciais, culturais, lingüísticas, geográficas e econômicas. O que nos interessa aqui é a forma como os imigrantes pomeranos e seus descendentes têm utilizado a religião desde que se instalaram no Brasil – numa constelação com outros repertórios – para criar a sensação de sentirem-se em casa em seu novo contexto, experimentando certo nível de

segurança. As dinâmicas da situação vão mostrar como as pessoas conseguem combinar continuidade e mudança. Assim, o pesquisador em campo precisa descobrir que esquemas, em que campos e que repertórios representam um papel na transferência dos imigrantes de um cenário para outro. A dimensão histórica deve receber a atenção devida, especialmente na identificação de esquemas que desaparecem, que são transformados, rejeitados ou englobados por outros. Esses esquemas podem estar ligados a determinado campo ou abranger vários campos. Assim o foco deste capítulo está no campo religioso; estuda os esquemas que tiveram um papel na busca de segurança ontológica pelos migrantes, sem ignorar a ligação com esquemas de campos diferentes. Como a motivação dos imigrantes era principalmente econômica, os esquemas religiosos devem ser considerados nesse contexto. Os esquemas étnico e político também são importantes.

O estudo de caso focaliza os imigrantes pomeranos e seus descendentes na paróquia luterana de Santa Maria de Jetibá, pequena mas próspera cidade, a 700 metros de altitude, distante 80 quilômetros a oeste da capital do estado, Vitória. Segundo o censo de 2000, o município de Santa Maria de Jetibá tem 19.315 habitantes, numa área de 736,3 km². A agricultura é a principal fonte de recursos, tendo legumes, café, avicultura e ovos como produtos principais.

A pesquisa começou quando – entre 1980 e 1985 – fui professor de ciências sociais da religião na escola de teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil em São Leopoldo. Entre 1982 e 2006 passei sete curtos períodos de trabalho de campo em Santa Maria de Jetibá (entre uma e seis semanas). Além de entrevistas abertas e de observação participante, os dados de que disponho vêm de material publicado. Também utilizei dados de arquivos, tanto do Brasil como da Alemanha¹.

Neste estudo de caso vários aspectos devem ser considerados. Assim, a questão é como os pomeranos que vieram se estabelecer na região de Santa Maria de Jetibá construíram, reproduziram, desconstruíram e reconstruíram sua identidade – e conseqüentemente sua segurança – desde sua chegada até agora. Mais particularmente, é preciso estudar o papel da religião. Em segundo lugar, é preciso estudar os repertórios de esquemas que tiveram um papel na sua mudança gradual – do foco quase exclusivo no país de origem para a perspectiva predominante sobre a sociedade brasileira. Um terceiro aspecto tem a ver com os mecanismos e processos de poder que eram característicos no processo de construção da identidade e da segurança. Em quarto lugar, os processos de migração, globalização, hibridização, de formação do estado e de transnacionalismo devem ser considerados na sua relação com os repertórios e mecanismos dominantes. E por fim, a questão de saber o papel da etnicidade, como forma particular de construção da identidade e da segurança, com relação à identidade religiosa, isto é, à afiliação à igreja luterana com antecedentes alemães.

O artigo seguirá uma seqüência mais ou menos histórica, pois em cada período as pessoas desenvolveram sua forma própria de utilizar repertórios e marcas disponíveis e de definir novos. Eu distinguirei três períodos. O primeiro é aquele da imigração e fixação na colônia. O segundo se caracteriza pela consolidação, com a Alemanha se mantendo como principal ponto de referência, especialmente quando Hitler estava no poder. O terceiro período é aquele de crescente integração na sociedade brasileira, começando aproximadamente depois da II Guerra Mundial e tomando forte impulso nos anos 80 com a chegada da Teologia da Libertação à região. Concluindo, eu voltarei às cinco questões mencionadas, resumindo assim o que este trabalho, com o caso e sua abordagem teórica, nos ensinou sobre a relação entre religião, identidade e segurança ontológica. Isso nos leva a redefinir os conceitos de transnacionalismo, globalização, hibridização e diáspora. O caso também contém um ensinamento sobre o conceito de segurança ontológica.

Migração e assentamento na colônia

A primeira migração significativa de alemães para o Brasil data de 1824. Os imigrantes foram para a região de São Leopoldo, no estado sulino do Rio Grande do Sul. O nome da cidade se refere indiretamente à imperatriz Leopoldina, filha do imperador da Áustria Francisco I, casada com o imperador do Brasil, Dom Pedro I. A família real portuguesa havia se refugiado no Brasil quando o exército de Napoleão se aproximava de Portugal. Em 1822, Dom Pedro I havia proclamado o Brasil independente de Portugal. O nome de São Leopoldo foi dado seguindo o costume brasileiro de dar nomes de santos a cidades e aldeias, mas na realidade refere-se à imperatriz, que teria tido um papel crucial no recrutamento para o Brasil de imigrantes europeus de língua alemã (Dreher 1984:29). Camponeses alemães foram selecionados para ocupar e desenvolver o espaço ainda relativamente vazio do Brasil. Durante várias décadas, agentes de recrutamento visitaram regiões de fala alemã por conta do governo imperial brasileiro. A maioria dos imigrantes assim recrutados foi instalada no sul do Brasil, especialmente nos três estados do extremo sul: Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Mas um número significativo de alemães foi para o estado do Espírito Santo, muitos deles pomeranos.

Um grupo inicial de pomeranos chegou entre 1829 e 1833, vindo do que é atualmente o nordeste da Alemanha e do noroeste da Polônia. Foram recrutados para trabalhar na abertura de uma estrada entre Vitória e Ouro Preto. Quando essa obra foi concluída, eles foram assentados na região a oeste de Vitória (Schwarz 1952a). Em 1831 juntaram-se a eles mercenários alemães que haviam servido no exército de Dom Pedro I. Após darem baixa, foram viver na mesma região (Schwarz 1952a). Mais ou mesmo à mesma época foi fundada na região

uma aldeia chamada Santa Leopoldina, também em homenagem à imperatriz. Entre 1856 e 1859 uma segunda onda de imigrantes alemães (inclusive pomeranos), austríacos, luxemburgueses, holandeses e suíços chegou à região, ocupando terras especialmente demarcadas para eles (Schwarz 1952a). A região foi visitada em 1860 pelo então imperador, Dom Pedro II (Schwarz 1952b).

Em 1873 dois navios transportando, os dois juntos, quase 800 pomeranos da *Hinter-Pommern* (hoje noroeste da Polônia) que chegaram à região dando início à terceira onda de migração (Schwarz 1952b). Outros chegaram em 1877. Por volta de 1878, cerca de 7.000 pessoas viviam na região de Santa Leopoldina (Schwarz 1952b). Em 1884 a aldeia foi emancipada, formando um município (Schwarz 1952b).

Na Pomerânia Oriental a maioria destes imigrantes trabalhava como arrendatários nas terras de fazendeiros da aristocracia. Apesar de, em 1807, uma lei fundiária haver, temporariamente, favorecido os pequenos agricultores, uma década mais tarde a lei antiga voltou a ser aplicada (Roelke 1996:23). A promessa de terra própria havia empurrado muitos camponeses para o Brasil (e também para a América do Norte), no momento em que começava a mecanização da agricultura, expulsando-os da terra na qual muitos viviam e trabalhavam, pois os fazendeiros agora preferiam trabalhar lotes extensos e contratar mão de obra sazonal.

Alguns imigrantes podem ter tido motivação religiosa, por pertencerem a um movimento que se opunha à unificação da igreja prussiana na *Unierte Kirche* (Roelke 1996:31,32). Em 1839, um grupo de 570 pomeranos havia migrado para os Estados Unidos por motivos religiosos, dando o exemplo (Roelke 1996:33).

Quanto à presença da igreja entre os imigrantes, já em 1857 um pastor luterano, que viera por iniciativa do consulado prussiano no Rio de Janeiro, e que, aliás, era pago pelo Estado brasileiro, pastoreava na região de Santa Leopoldina; mas ele, após alguns meses, morreu de febre amarela. Um ano mais tarde, seu sucessor teve o mesmo destino, mas o terceiro pastor conseguiu ficar seis meses na região (Urban 1907:13). Após 1864, a Missão de Basileia enviou dois pastores (Urban 1907:15). Ante as dificuldades a enfrentar nas viagens e as distâncias a percorrer, os cuidados pastorais eram mínimos, segundo toda probabilidade, naquele período. A vida religiosa dependia muito fortemente das iniciativas de crentes leigos, que tinham autonomia. A devoção pessoal, focada nas bíblias, hinários e devocionários trazidos da Alemanha, deve ter sido a principal prática religiosa nessa época pioneira. Isso ajudou as pessoas a aceitar as aflições da fome, das doenças e da morte, com as quais se confrontavam como colonizadores pioneiros em uma região fronteira que ainda precisava ser conquistada para a agricultura (Urban 1907:9,10). A *Deutschtum*, ou “alemanidade”², como componente étnico da identidade dos imigrantes, não era um tema importante na época. Somente quando as paróquias começaram a

utilizar os serviços de pastores alemães o horizonte étnico dos imigrantes pomeranos dilatou-se para incluir a nação-Estado alemã.

Com o crescimento da população, inclusive a segunda e a terceira geração de descendentes das duas primeiras ondas migratórias, e fortalecida por novas chegadas, a colônia cresceu de Santa Leopoldina para oeste. Foi fundada a aldeia de Jequetibá, e dali formou-se Santa Maria de Jetibá, que teve seu próprio cemitério demarcado em 1889 (Roelke 1928, 1955:173). Ao mesmo tempo comerciantes abriram seu negócio na região. Suas *vendas* geralmente incluíam um botequim, que servia de ponto de reunião. Em 1891 foi construída uma escola em Santa Maria de Jetibá, que servia de igreja aos domingos; mais tarde acrescentou-se uma capela. Os proprietários rurais da região eram em sua maioria protestantes e pomeranos, mas havia uma minoria de imigrantes italianos católicos, que tinham vindo do norte, da região de Colatina, onde muitos italianos tinham se estabelecido, e que, como os pomeranos, tinham recebido terras na região de Santa Leopoldina.

Os imigrantes tinham uma tendência natural – ou melhor, cultural – de apegar-se à identidade com a qual chegaram, como forma de sobreviverem em um país desconhecido para o qual haviam sido trazidos, muitas vezes com passaporte e passagem só de ida. Aqueles que haviam sobrevivido à viagem marítima foram agregados em um grupo e assentados juntos. Assim, eles se tornaram maioria na região na qual receberam porções de terra. A ajuda mútua, entre vizinhos – correligionários e patrícios – era a regra. Apesar de se esperar que se tornassem cidadãos brasileiros, e de haverem obtido de maneira formal essa condição, nas condições terríveis do assentamento, eles optaram pela continuação e a segurança de sua identidade étnica, lingüística e religiosa. Os donos de *vendas* que compravam suas mercadorias fora da região, serviam de intermediários para os inevitáveis contatos externos, e por isso a necessidade de aprender e falar português era reduzida. Apesar de o português figurar no currículo das escolas que eram criadas, o alto-alemão (língua culta) servia como língua comum e formal, não só nas escolas mas também na igreja, sendo o dialeto pomerano falado em todas as demais ocasiões.

Na aldeia e na região de Santa Maria de Jetibá, novos esquemas e repertórios desenvolveram-se gradualmente, como forma de proporcionar uma vida segura. Geograficamente, a região de Santa Maria de Jetibá é uma região montanhosa com altitudes acima de 1.000 metros. O clima é muito mais frio, e assim, de certa forma, mais europeu, do que nas regiões mais baixas do Espírito Santo. As primeiras décadas foram marcadas pela luta para ganhar a vida nas novas terras próprias e para sobreviver às dificuldades iniciais. O apoio do governo brasileiro foi suspenso após os primeiros anos. Alguns colonos foram bem sucedidos, enquanto outros viram seus sonhos tornar-se pesadelo. Os esforços iniciais para reproduzir a agricultura da terra natal fracassaram, e demorou até

que os conhecimentos necessários para cultivar as espécies locais se tornassem corriqueiros. Colonos antigos na região foram úteis no processo de aclimação. A maioria das pessoas vivia esparramada pela região, em casas construídas sobre sua terra. As casas de madeira dos pomeranos eram construídas segundo o modelo usado na Pomerânia. Eram pintadas de azul, como era costume lá, provavelmente uma sobrevivência da influência sueca. As pessoas conservavam outros costumes próprios da Pomerânia, como copiosos banquetes de casamento. Eram em geral endógamos dentro de seu grupo pomerano, apesar de às vezes se casarem com pessoas de outros grupos germanófonos da região. Assim, eles continuavam reproduzindo esquemas trazidos da Pomerânia em novo contexto, inclusive na vida eclesial. A partir de 1892, dois cultos por ano eram celebrados pelo pastor de Jequetibá no prédio da escola de Santa Maria de Jetibá, cavalgando para isso os 15 quilômetros que separam as duas povoações. Retornando no mesmo dia, era o tempo certo para dirigir o culto. Qualquer outro trabalho pastoral era impossível nessas circunstâncias (Droogers 1984:22).

O conselho da igreja de Jequitibá, em defesa de seu trabalho precursor, só havia consentido que o pastor alemão de sua igreja dirigisse um culto em Santa Maria de Jetibá sob a condição que nunca fosse criada uma paróquia independente. Casamentos só podiam ser realizados na igreja de Jequitibá: o conselho da igreja não estava disposto a perder os membros, que lhe garantiam a coleta nos cultos e a contribuição anual.

Cerca de dez anos antes, os membros da igreja em Jequitibá tinha passado pela mesma experiência que a gente de Santa Maria de Jetibá experimentava agora, de criar sua escola e sua igreja, e de encontrar – e financiar – seu primeiro pastor (Burger 1955:222). A prussiana *Evangelische Oberkirchenrat* (EOK, Conselho Superior da Igreja Evangélica) da *Unierte Kirche* (Igreja Unificada) em Berlim havia enviado o primeiro pastor, a pedido do conselho de igreja de Jequetibá. O EOK era uma das organizações alemãs que apoiavam o trabalho pastoral entre os protestantes alemães da diáspora, em qualquer lugar do mundo.

Em 1902, as 40 famílias luteranas que então viviam em Santa Maria de Jetibá construíram uma capela perto da escola. Apesar das promessas de assistência, elas ergueram o prédio sem ajuda de Jequetibá (Brasilien 1904). Ao almejar sua própria comunidade eclesial e seu próprio pastor, essas famílias simplesmente seguiam o modelo ou esquema tradicional das aldeias pomeranas. Em agosto de 1903, o conflito com Jequetibá levou à completa ruptura de relações, quando o pastor de Jequetibá recusou-se a celebrar o casamento de um par de Santa Maria de Jetibá que, com parentes e amigos, tinha chegado à igreja de Jequetibá (Roelke 1928:84).

Na vizinha Santa Joana, o pastor alemão não tinha vindo da EOK mas sim da concorrente *Gotteskasten*, organização fundada na Baviera em 1860. Enquanto a EOK enviava pastores com formação acadêmica e que geralmente tinham

opiniões teológicas liberais, os pastores da *Gotteskasten* tinham formação em seminários de missões, como os de Neuendettelsau ou Hermannsburg, e tinham posições teológicas mais rigidamente luteranas e confessionais, com mais ênfase em rígida moralidade e mentalidade mais missionária e reavivalista. Talvez houvesse também diferença de classe, pois os pastores da EOK eram de famílias de classe média urbana. Em geral, os pastores da EOK vinham por um tempo determinado, enquanto os da *Gotteskasten* ficavam por um período indefinido. Os da EOK, os primeiros a chegar ao Espírito Santo, viam os da *Gotteskasten* como intrusos em suas paróquias e suas regiões, o que os outros sempre negavam. Em conseqüência, conflitos profundos e pessoais aconteceram durante anos a fio (Rie 1907-08:67-68). No Brasil, ambas as organizações acabaram tendo seu próprio sínodo, reunindo diferentes grupos de pastores, com os dois buscando aumentar sua influência (Fischer 1922:38).

Utilizando estrategicamente as relações de poder e os conflitos prevaletentes, as famílias de Santa Maria de Jetibá pediram ajuda ao pastor de Santa Joana. Aqueles que tinham vindo para o Brasil por motivações religiosas, em protesto contra a unificação da igreja prussiana, talvez tenham sugerido essa solução. Já no contexto prussiano, antes da emigração, os pomeranos eram conhecidos como fortes defensores da confissão luterana, que tinham antipatia pela influência calvinista na igreja unificada. O pastor de Santa Joana conseguiu que a *Gotteskasten* mandasse um pastor para Santa Maria de Jetibá, que aconteceu ser seu cunhado. Assim, o primeiro pastor da paróquia de Santa Maria de Jetibá, *Pfarrer* Heinrich Wrede, chegou em 1904 e permaneceu até 1923.

Demorou algum tempo depois da chegada de Wrede para a paróquia funcionar plenamente. Para completar os sinais exteriores de uma paróquia independente, e seguindo um esquema familiar do repertório da igreja alemã, sinos de igreja foram importados da Alemanha em 1906. Em 1917 e 1918 a capela foi ampliada para tornar-se uma verdadeira construção eclesial. Em regiões afastadas demais da igreja, às vezes celebravam-se cultos no local. O pastor Wrede calculou certa vez que durante um ano ele havia passado 280 horas a dorso de cavalo (carta de Wrede ao presidente da *Gotteskasten* Stirner, 15/2/1909).

Antes de partir, Wrede conseguiu manter a afiliação da paróquia à *Gotteskasten*, pedindo à organização que lhe mandasse um sucessor. O pastor Hermann Roelke foi o escolhido; havia sido capacitado em Neuendettelsau e tinha 29 anos quando chegou, em 1924 (Roelke 1955:174,176). Durante quase 40 anos seria o pastor da paróquia de Santa Maria de Jetibá.

A relação com Jequetibá continuou tensa. Após esforços iniciais, em 1906, para alcançar um acordo (carta de Peter a Stirner, 16/5/1906), somente em 1925 o conflito terminou oficialmente, sendo o pastor Roelke o construtor do acordo. Até então, os membros que estavam em conflito com o pastor de sua paróquia,

por exemplo, sobre medidas disciplinares em questões morais, ou que achavam elevada demais a contribuição anual, procuravam a paróquia concorrente em busca de melhores condições (Roelke 1955:176). Os repertórios das duas paróquias eram diferentes; às vezes, diferenças teológicas tinham seu papel. Quando um membro sublinhava a importância da confissão luterana, o pastor que simpatizava com a EOK respondia: “você quer ir para um céu luterano?” (Carta de Wrede a Stirner, 29/6/1910).

Segundo o repertório tradicional da igreja, o pastor era uma autoridade. No entanto, nas novas paróquias de imigrantes, ele precisava negociar sua influência com os comerciantes do lugar. Estes em geral também eram alemães, mas raramente pomeranos. Enquanto o pastor era a figura religiosa central, o comerciante tinha um papel econômico central. Na sociedade local, o pastor e o comerciante se encontravam a todo momento, pois ambos eram gestores do repertório de esquemas no campo respectivo. Os pastores precisavam determinar seu repertório formal da igreja, acabando com as práticas informais dos tempos pioneiros em que não havia pastor. Da mesma forma, os donos de *venda* haviam gradualmente definido e desenvolvido o novo repertório econômico para a região, situando seu domínio nesse campo. Assim, compravam produtos agrícolas dos produtores rurais, vendendo-lhes na mesma ocasião aquilo de que precisavam para o lar e para o campo. O preço que pagavam era mantido baixo, enquanto o preço dos artigos que vendiam refletia o monopólio de que gozavam geralmente os donos de *vendas*. Esses comerciantes gradualmente assumiram uma posição mais elevada, reforçada por seu papel como intérpretes e intermediários nos contatos dos agricultores com as autoridades e o mundo fora da *colônia*, como a região era chamada. Desenvolveram sua própria esfera de influência e suas redes, sendo muitas vezes escolhidos como padrinhos dos recém-nascidos. Sua loja – especialmente o botequim – servia de ponto de reunião para a região. Quando um agricultor ficava endividado com a *venda*, como acontecia quando a safra era ruim ou em caso de doença, o dono da venda acabava, a longo prazo, dono da terra. Assim tornava-se fazendeiro, muitas vezes deixando o camponês explorando a terra como arrendatário, geralmente a meias como pagamento. Em termos de segurança, o imigrante voltava à situação em que se encontrava antes de sair da Pomerânia, ou até pior. Também em assuntos religiosos esses novos ricos muitas vezes assumiam posições de poder, sendo eleitos e reeleitos várias vezes por seus clientes para funções no conselho da igreja. Seu poder se espalhava do campo econômico para outros campos; não raramente assumiam os negócios financeiros da paróquia, e através de sua ajuda material eram cruciais para a sobrevivência da paróquia (carta de Zijlman para Stirner, 25/7/1910; carta de Wrede para Stirner, 7/7/1914). Mesmo o pastor podia endividar-se ao dono da venda quando o apoio vindo da Alemanha falhava, como acontecia com frequência nos primeiros meses após a chegada (carta de Roelke para Schmidt,

26/6/1927). A nível político, a nova elite econômica também dividia e alternava os empregos entre si quando escolhiam representantes no município. O pastor era gente importante no seu campo, mas ele precisava levar em conta as pessoas importantes do município.

Uma igreja alemã

Ainda que, inicialmente, o assentamento dos novos imigrantes e a fundação de aldeias e paróquias parecesse um assunto local, os acontecimentos em torno da vinda do primeiro pastor para Santa Maria de Jetibá mostraram que o mundo dos imigrantes era muito maior que suas terras, sua aldeia e sua paróquia. Ao construir e reproduzir sua identidade em seu novo país, eram conduzidos por repertórios do país de origem, e através da igreja mantinham relações transnacionais. Apesar de, em certo sentido, enterrados no interior do Brasil, em isolamento auto-imposto em relação à sociedade brasileira, eles também se sentiam alemães, ou pelo menos pomeranos, e por isso eram parte de um arcabouço global, mais até do que qualquer brasileiro. Eles formavam uma clara cabeça de ponte para as ambições expansionistas do jovem estado alemão. A organização alemã que enviava pastores era instrumental nessa política, à qual aderiu explicitamente. Os acontecimentos das duas Guerras Mundiais transnacionalizaram ainda mais os teuto-brasileiros, já que sua identidade germânica havia sido mantida, ou mesmo reinventada e reforçada por meio de seus contatos eclesiais com organizações religiosas alemãs para alemães do exterior, como a *Gotteskasten*. Era o caso já muito antes de Hitler chegar ao poder, pois representantes dessas organizações alemãs, inclusive alguns dos pastores, propagavam a *Deutsches Volkstum*, ou *Deutschtum* (“alemanidade”) como ideal. Todavia, depois do Brasil se envolver nas duas guerras mundiais do lado anti-alemão, os brasileiros de língua alemã e seus pastores alemães tiveram de encarar o fato de estarem em posição vulnerável e insegura.

Não se tratava apenas de usar o alto-alemão como idioma, ou de conservar uma forma de protestantismo que tinha origens na Alemanha. Os pastores, e também os professores nas escolas (às vezes o pastor era o professor), promoviam e serviam a *alemanidade* da comunidade imigrante. Alguns tinham essa atitude por não falarem português, principalmente no início, mas em geral se viam como defensores não só do cristianismo alemão mas também da civilização alemã. Essa última posição também ilustrava sua opinião sobre a sociedade brasileira. Como escreveu um pastor alemão na revista do “Instituto dos Alemães no Exterior” (*Deutsche Ausland-Institut*) de Stuttgart, o Brasil era *sittlich minderwertig* (moralmente inferior) (Fischer 1922:37). O papel da igreja era de conservar a *Deutschtum* (“alemanidade”) (Fischer 1922:36,37). Ele declarou: a igreja e a fé serviam como “*eine Kraftquelle zur Bewahrung deutscher Sitte und Zucht im Kampf*

mit den mancherlei Versuchungen die Land und Leute der neuen Heimat in sich tragen” (“uma fonte de força para conservar os costumes e a disciplina alemães na batalha contra as múltiplas tentações que a terra e o povo da nova pátria contêm em si”) (Fischer 1922:36). Os pastores tinham uma definição própria do que era uma vida segura. Um periódico do início do século XX chama-se *Gut Deutsch um Evangelisch Allewege* (“Bons alemães e bons evangélicos em qualquer lugar”). Utilizando seus contatos com bancos alemães, alguns pastores tiveram um papel econômico servindo de caixa econômica, prevenindo assim suas ovelhas de utilizarem os bancos brasileiros (Fischer 1922:38). Possuíam também uma pequena biblioteca particular, com livros em alemão, que eram emprestados aos membros da igreja (Fischer 1922:37). Já em 1905 Santa Maria de Jetibá tinha sua biblioteca e clube de leitores, com uma centena de livros alemães (Roelke 1928:84). Fischer achava que somente pastores que defendiam a *Deutschtum* deveriam ser enviados, mas acrescentava que deveriam aprender português antes de viajar para o Brasil (Fischer 1922:38). Assim, Hermann Roelke, que foi pastor em Santa Maria de Jetibá entre 1924 e 1962, tanto se cansou de esperar a permissão para ir para o Brasil que, ainda na Alemanha, sugeriu ao presidente da *Gotteskasten* que o deixasse ir sem o convite da paróquia, para fazer o trabalho que pudesse encontrar e ao mesmo tempo aprender português (carta de Roelke para Schmidt, 1/12/1923). Em 1924 os luteranos dos Estados Unidos tentavam ajudar paróquias no Espírito Santo, mas isso era visto pelas organizações alemãs como sendo anti-alemão (Dreher 1984:192). Outra ameaça veio de adventistas missionários que, já em 1906, foram mencionados em carta do pastor Wrede a seu superior na Alemanha (carta de Wrede a Stirner, 3/9/1906).

O domínio do pastor sobre a identidade étnica de seus paroquianos era em parte devido à autoridade implícita em sua função – especialmente quando usando a veste talar, nos cultos – mas muitas vezes também à autoridade natural de sua personalidade. Os pastores gozavam de certo conceito entre os membros da igreja. “*As pessoas hoje não respeitam Deus como antigamente respeitavam o pastor*”, disse um dos meus informantes. E outro resumiu assim o prestígio do pastor: “*Quando víamos o cachorro do pastor chegando já tirávamos o chapéu*” (Droogers 1984:23). Podemos dizer que os paroquianos geralmente aceitavam a autoridade do pastor e aprovavam a ordem que ele representava na comunidade. Os pastores serviam de juizes nos conflitos, muitas vezes evitando os tribunais brasileiros e baseando-se em noções do direito alemão. Alguns pastores tentaram elevar o nível da agricultura. O pastor Roelke introduziu o tomate como novo produto, tendo conseguido sementes na Alemanha. Atualmente, o tomate é um dos principais produtos da região (Granzow 1972:20).

Resumindo, enquanto os imigrantes, na fase pioneira, organizavam sua vida religiosa como leigos, mais tarde eles pediram pastores na Alemanha, como profissionais em religião; estes, em relativamente pouco tempo, já agiam como

se fossem proprietários da igreja e do repertório religioso, se possível não sendo vistos como empregados da paróquia, o que na realidade eram. Naturalmente, o pastor tinha seu próprio esquema de vocação e de teologia sacramental para definir e defender sua posição. Essa posição de autoridade tornou possível fazer da *alemanidade* parte essencial da vida dos imigrantes, apesar de, no início, não ter sido um elemento forte na sua identidade. A *pomeranidade* (desculpe o neologismo) era muito mais forte. A *alemanidade* provavelmente resistia muito mais às influências brasileiras do que a *pomeranidade*, principalmente por estar apoiada transnacionalmente por uma motivação religiosa e nacionalista.

Paradoxalmente, do ponto de vista da sociedade brasileira e das autoridades, os imigrantes eram considerados atrasados, mal adaptados e isolados, e com certeza não eram os produtores rurais nos quais a imperatriz Leopoldina um dia havia colocado suas esperanças. Os comerciantes e os funcionários públicos em Vitória consideravam a inabilidade dos pomeranos para negociar na sociedade fora de sua região um convite à exploração e à discriminação. Indo a Vitória somente quando era inevitável, os colonos não conseguiam dizer em português o que queriam, quanto mais negociar o preço a pagar. Os cuidados com a saúde eram um problema em razão da falta de fluência em português. Ainda nos anos 80 a igreja luterana empregava um assistente social cujo trabalho consistia em acompanhar pessoas idosas ao hospital em Vitória, servindo de intérprete. Quando a segunda e a terceira geração começaram a buscar possibilidades de educação em português fora da região, a igreja no Espírito Santo criou um ambiente protegido fundando seu próprio centro de formação profissional, dirigido por influente pastor alemão, no qual durante muito tempo o alemão foi o idioma principal.

É preciso acrescentar que além do alemão oficial (alto-alemão) falado pelos pastores e professores, e também pelos donos de vendas, os produtores pomeranos haviam conservado sua própria língua (uma forma do baixo alemão) e muitas vezes não falavam corretamente a língua do pastor. Nesse caso também o *vendista* servia de intérprete, por exemplo, quando eram solicitados os serviços rituais do pastor em batizados, casamentos ou enterros. Era normal que o conselho da igreja ou reuniões da paróquia funcionassem com intérprete, muitas vezes o *vendista*, que passava os comentários do pastor para o dialeto pomerano e vice-versa (Soboll 1934:236). Às vezes a situação do pastor, de estranho à sua paróquia, era reconhecida a nível do sínodo e refletida em relatórios oficiais (Dreher 1984:212, nota 140). Dizia-se que o alto-alemão parecia uma língua estrangeira para as crianças pomeranas quando estas iam à escola pela primeira vez. Assim, o professor tinha de servir de intérprete (carta de Wrede para Stirner, 18/7/1905; entrevista com Gerda Roelke, antiga diretora de escola primária). Enquanto a primeira geração de imigrantes trouxe consigo a educação recebida no país de origem, as gerações seguintes tinham de passar sem essa instrução, até que houvesse escolas capacitadas para oferecer educação. Entrementes, os próprios

imigrantes às vezes serviam de professores sem conseguir um trabalho satisfatório. Muitas vezes eles não conseguiam escrever em alemão sem erros.

Quando o pastor servia de intermediário com a Alemanha e a *alemanidade*, o *vendista* servia de corretor para os contatos econômicos, políticos e civis com a sociedade brasileira, mas também com o pastor. No conselho da igreja havia uma tensão latente entre a autoridade do pastor e aquela do dono da venda, o grande homem do lugar. Este e o pastor dirigiam os dois lugares nos quais as pessoas se encontravam, o botequim e a igreja. Em razão do isolamento relativo no qual viviam os produtores rurais, a função social daqueles dois lugares era importante, o botequim durante a semana e a igreja aos domingos. Aliás, as pessoas chegavam muito antes do culto e ficavam na igreja depois, socializando e até fazendo negócios. Normalmente, a casa do pastor, junto à igreja, tinha um pasto para seu cavalo ou sua mula, que servia aos domingos para cavalos, mulas e carroças dos paroquianos (Volkert 1929:11).

Se o pastor tinha bastante visão estratégica, ele mantinha uma boa relação com o dono da venda, também porque este contribuía melhor que a média dos membros da igreja para o orçamento paroquial. Fischer (1922:37) se queixava que o conselho da igreja muitas vezes via o pastor como seu empregado (ele usa a palavra *Knecht*, serviçal), esquema de um repertório econômico no qual os donos de vendas eram peritos. Cada ano o conselho da igreja decidia o orçamento da paróquia, fixando o valor da contribuição dos membros e o salário do pastor. Uma das filhas do pastor Roelke contou-me que seu pai sentia essa assembléia anual da paróquia como sendo a reunião mais difícil do ano. O pastor Roelke também relata as dificuldades pelas quais passou para conseguir que sua casa fosse consertada (Roelke 1954). Parece que a casa estava em péssimo estado, devido à negligência do conselho da igreja. Roelke dizia que se uma moeda caísse no chão da cozinha, estava perdida para sempre no fundo da terra. E acrescenta, bem humorado, que só quando desapareceu alguém dentro do soalho é que construíram nova cozinha (Roelke 1954). Em relatório anual sobre sua paróquia, Roelke menciona explicitamente a ajuda financeira dos donos de venda na venda de caridade anual, citando nomes e o valor doado (Roelke 1954). O pastor também dependia do conselho da igreja para seus meios de transporte, cavalo ou mula. Em Santa Maria do Jetibá, somente em 1963 foi comprado um jipe, um ano após sua jubilação.

Esse repertório de esquemas para a vida da igreja local havia sido estabelecido décadas após a chegada do primeiro pastor alemão em Santa Maria de Jetibá. Nas duas guerras mundiais, as circunstâncias geopolíticas influenciaram a vida da igreja local, introduzindo novos esquemas. Nos primeiros anos da Primeira Guerra Mundial, os luteranos no Brasil até organizaram *Missionskriegsfeste*, festas de guerra da missão. Nas duas guerras, mais tarde, o Brasil juntou-se aos aliados contra a Alemanha. Na Primeira Guerra isso ocorreu em 1917, quando torpedos

alemães atingiram um navio brasileiro. Os laços com a Alemanha foram rompidos e a ajuda pessoal e financeira já não chegava às paróquias (Dreher 1984:17). As escolas alemãs no Brasil nas quais o português não era a língua principal foram fechadas (Dreher 1984:47). Depois da guerra essa política foi suavizada e mais tarde abandonada.

A Segunda Guerra Mundial foi antecedida por anos de propaganda alemã nazista nas comunidades eclesiais de descendentes de alemães no Brasil. Exibiam-se filmes alemães. Estandartes com a suástica eram içados em festas de igreja. Alguns pastores aderiram ao movimento hitlerista, enquanto outros (como Roelke) mantinham-se neutros, sem se opor ativamente. As publicações regionais e nacionais da igreja (em alemão) continham artigos nos quais Hitler, Lutero e a *alemanidade* eram apresentados ao rebanho brasileiro como uma trindade concedida por Deus. Em 1935, o pastor Roelke se tornou editor do recém-fundado *Heimatbote*, periódico para as comunidades luteranas do Espírito Santo.

Assim, a ideologia nazista era um impulso novo para a *Deutschtum*, reforçando o foco na Alemanha. O Reino de Deus e *Das dritte Reich*, (Terceiro Reich) associavam-se um ao outro. É claro que esses luteranos eram influenciados por idéias que eram comuns na Alemanha na época, ainda que parece também que seu isolamento mantinha essas influências a certa distância. A atitude negativa em relação à sociedade brasileira foi reforçada pelas idéias racistas da Alemanha nazista. Em minhas entrevistas com pessoas mais velhas da região, eu às vezes ainda ouvia ecos daquele período, inclusive negações da realidade do Holocausto. Sentimentos de superioridade haviam sido encorajados. Acreditava-se que os alemães do Brasil eram parte de um processo global alemão de expansão e civilização. Os casamentos mistos eram vistos com desagrado. A idéia básica era que, mantendo-se fiel à sua identidade germânica, as pessoas de descendência alemã poderiam estar trazendo sua melhor contribuição à sociedade brasileira. O isolamento das paróquias era visto como uma vantagem e como uma forma de manter afastadas as influências brasileiras (leia-se: negativas). A igreja era chamada de Igreja Luterana Alemã no Brasil. A ideologia nazista chegava a encorajar mais unidade entre os luteranos de descendência alemã, inclusive os sínodos que os administravam.

Inicialmente, a propaganda nazista parecia entender-se com a tendência integralista na política brasileira dos anos 30. O governo de Getúlio Vargas adotou uma política de integração. Vargas queria mesclar as diversas comunidades de imigrantes que povoavam o Brasil e utilizou a educação, com o português língua oficial, como um dos instrumentos dessa política. O partido integralista (Ação Integralista Brasileira, AIB) apoiava essa orientação. Essa abordagem era influenciada pelo nazismo e pelo fascismo italiano, mas não copiava seu racismo. Recebeu a simpatia de membros da comunidade alemã (e italiana) que militaram na AIB. No entanto, quando Vargas em novembro de 1937 assumiu plenos

poderes na presidência e decidiu medidas contra as escolas onde o português não era ensinado, perdeu a simpatia daquelas comunidades. A AIB foi dissolvida, após o fracasso de uma tentativa de golpe integralista. As escolas foram nacionalizadas e todas as aulas, inclusive de religião, eram obrigatoriamente proferidas em português. De maneira indireta, Vargas conseguiu silenciar a propaganda pro-alemã e pro-nazista dos anos anteriores. Após a entrada do Brasil na guerra, o uso da língua alemã foi proibido. Como periódico todo redigido em alemão, o *Heimatbote* tornou-se suspeito. As reuniões, inclusive os sínodos, se tornaram quase impossíveis, pois muitas pessoas não falavam português. Em 1942, os pastores alemães, inclusive o pastor Roelke, ficaram um ano internados. Após sua soltura, ainda foram proibidos de pregar durante um ano. De certo modo, as paróquias voltaram ao ponto em que estavam antes da chegada dos pastores alemães. Muitas se sentiram abandonadas.

Em suma, enquanto na fase inicial da imigração a identidade dos colonos de descendência pomerana era basicamente pomerana, reproduzindo o estilo de vida da região de origem, o trabalho dos pastores alemães trouxe uma dimensão mais alemã e nacionalista a essa etnicidade regional. A igreja luterana na Alemanha coincidia virtualmente com a nação alemã, e a maioria dos seus pastores no contexto brasileiro servia os interesses da nação no exterior. No fim, os paroquianos precisaram descobrir que a *alemanidade* representava uma experiência fracassada em relação à segurança, e em última instância contribuía para a existência de fortes sensações de insegurança; tiveram de enfrentar o preço elevado da utilização de repertórios alemães. A ambição global da Alemanha havia fracassado, e a maioria das pessoas de descendência alemã havia aprendido a lição. Essa experiência preparou o caminho para um direcionamento rumo à sociedade brasileira, que se iniciou após a Segunda Guerra Mundial. Os descendentes dos imigrantes pomeranos tinham de encontrar outras fontes de segurança ontológica e religiosa.

Uma igreja brasileira

A experiência de duas guerras mundiais, nas quais a igreja havia sofrido reveses em razão da origem alemã de seus pastores e de seus membros, teve conseqüências quando, após a última guerra, tudo voltou à normalidade. O normal já não era natural, e a nível da igreja nacional houve muitas discussões sobre o papel dos luteranos de origem alemã na sociedade brasileira. Depois de terem utilizado o repertório alemão durante mais de um século, vivendo ao mesmo tempo dentro e fora da sociedade brasileira, sempre olhando para a Alemanha em busca de pastores, de ajuda e de orientação teológica, a igreja gradualmente deu um giro e decidiu seguir um esquema brasileiro, tornando-se uma igreja brasileira. *Heimat* gradualmente virou *Pátria*.

Depois da guerra, uma primeira geração de pastores brasileiros foi trabalhar nas paróquias, sendo geralmente fluentes tanto em português como em alemão – e às vezes também em um dos dialetos alemães conhecidos como *platt*. Já em 1921 uma escola pré-teológica havia sido aberta pelo sínodo do Rio Grande do Sul (Dreher 1984:17). No entanto, após cursar essa escola, os futuros pastores eram enviados à Alemanha para terminar sua formação teológica. Depois da Segunda Guerra Mundial, a escola pré-teológica de São Leopoldo foi transformada em escola de teologia, que devia formar pastores brasileiros para paróquias brasileiras. Não precisavam ir à Alemanha, exceto se fosse para receber uma formação mais avançada como doutorado ou algum curso de especialização. Apesar de a escola ter dependido durante algum tempo de especialistas alemães como professores, nos anos 70 o corpo docente ficou sendo predominantemente brasileiro, sendo que muitos professores eram antigos alunos com doutorado na Alemanha ou nos Estados Unidos. Atualmente a escola tem seu próprio programa de doutorado.

Depois da Segunda Guerra Mundial foi estabelecido um sistema de contatos regulares entre os diferentes sínodos regionais, apesar de raízes teológicas e históricas diferentes, como por exemplo aquelas já referidas, no Espírito Santo, na controvérsia entre os pastores da EOK e da *Gotteskasten*. Em 1950, realizou-se em São Leopoldo o primeiro conselho de sínodos. Isso tinha um valor simbólico e histórico muito grande, pois a cidade era o mais antigo destino de imigrantes alemães no Brasil. Em 1954 foi fundada uma federação de sínodos, e foi adotado o nome em português da igreja luterana, ainda vigente hoje: *Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)* (Dreher 1984:18). É significativo que o nome expresse a identidade tanto evangélica (EOK) como de confissão luterana (*Gotteskasten*), assim como a intenção de ser uma igreja brasileira e não mais uma igreja alemã no Brasil. A escola teológica de São Leopoldo se tornou o centro oficial de formação de pastores da igreja. No entanto, durante dezenas de anos o número de pastores formados no Brasil não bastava para tornar supérflua a utilização de pastores alemães. E assim Santa Maria de Jetibá ainda teve dois pastores alemães depois que Roelke se jubilou em 1962. No fim dos anos 70, o primeiro pastor brasileiro começou a trabalhar lá.

A IECLB é atualmente a maior igreja luterana do Brasil, com uma estimativa de 715.000 membros, que encontram um lar religioso em quase 1800 comunidades (www.ieclb.org.br). Uma segunda igreja confessional luterana, menor e mais ortodoxa, é a *Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB)*, que tem sua origem na influência, a partir do início do século XX, de igrejas e organizações luteranas dos Estados Unidos, especialmente do Sínodo de Missouri, cujo nome exato é *Sínodo Alemão Evangélico Luterano de Missouri, Ohio e Outros Estados*, sendo o Brasil um desses outros estados. No Brasil, a IELB é conhecida geralmente como a “Missouri”. Em Santa Maria de Jetibá, a IELB tem uma pequena paróquia

também. A relação entre as duas paróquias e entre os pastores nem sempre foi amistosa, principalmente porque havia membros que, em conflito com a paróquia ou com o pastor, mudavam facilmente para a outra comunidade, como havia ocorrido antigamente entre Santa Maria de Jetibá e Jequetibá. Quanto à questão da *alemanidade*, a história da IELB difere radicalmente da história da IECLB e de seus sínodos iniciais, pois a influência alemã chegava indiretamente e já havia passado por uma reinterpretação estado-unidense.

A intenção de ver a IECLB como igreja brasileira não era motivada somente pelas experiências da guerra, mas era também nutrida por novas percepções teológicas, originadas em parte na teologia de Karl Barth, que enfatizava a missão da igreja na sociedade na qual se situa. Sendo ainda alemãs pela origem, essas idéias eram implementadas no contexto brasileiro. O processo de transformar a instituição em uma igreja brasileira foi lento, inclusive porque muitos membros – que falavam alto-alemão ou *platt* entre eles - ainda vivenciavam os antecedentes alemães dentro dos quais haviam sido socializados pela escola e pela igreja durante décadas. Em muitos lugares os cultos ainda eram realizados em alemão, ainda que o português ocupasse cada vez mais espaço. Já antes da Segunda Guerra Mundial, em razão do integralismo de Vargas, ocorriam debates sobre o papel da língua e da cultura alemãs, a experiência da guerra tendo acrescentado argumentos a favor da orientação brasileira (Dreher 1984:212). Por isso, os pastores alemães que ainda chegavam precisavam ter um conhecimento suficiente do português. Assim mesmo, eram enviados, de preferência, para paróquias onde a maioria dos membros tinha o alemão (ou em muitos casos o *platt*) como língua principal. Alguns desses pastores, como havia acontecido em certos casos, como o do pastor Roelke em Santa Maria de Jetibá, acabaram imigrando para o Brasil e nunca voltaram à Alemanha.

Nos anos 60, surgiu uma nova e importante razão para a missão da igreja na sociedade brasileira com o desenvolvimento da Teologia da Libertação (TL), primeiro nos círculos teológicos católicos da América Latina e logo alcançando também a IECLB. A visão de esquerda de uma sociedade ideal e sem classes combinava-se com uma leitura da Bíblia que focalizava os pobres e os fracos. As histórias bíblicas do livro do Êxodo e de exílio sobre libertação da escravidão e de ida para a Terra Prometida eram consideradas paradigmáticas. Na educação teológica, essa abordagem tornou-se um elemento importante que, nos anos 70 e 80, era predominante no corpo docente do seminário teológico de São Leopoldo e na formação de pastores. A igreja teve seus próprios teólogos da libertação. Ao mesmo tempo promoveu-se uma tendência mais *evangelical*, que foi introduzida por um pastor estado-unidense que havia trabalhado em uma das paróquias. Além das alas da teologia da libertação e *evangelical* da igreja, havia também uma ala confessional luterana, enfatizando as raízes, a teologia e os textos confessionais luteranos. Assim, o número de repertórios teológicos havia aumentado.

No caso de Santa Maria de Jetibá, o repertório libertador adquiriu influência no início dos anos 80. Os pastores e obreiros de várias paróquias da região, quase todos formados em São Leopoldo, se uniram e criaram uma equipe pastoral chamada 01 (Zero Um), segundo o primeiro artigo na sua lista de prioridades, que era inspirada nas formulações teológicas da TL sobre trabalho pastoral. É interessante observar que vários desses pastores eram de origem pomerana e que eram fluentes não só no dialeto pomerano (que utilizavam nos sermões – uma novidade) mas também em alemão e em português. No entanto, sua missão, tal como eles a viam, era totalmente brasileira. A *alemanidade* era assunto fora de suas cogitações. Para que a igreja fosse realmente uma igreja brasileira, ela deveria esforçar-se ao máximo para promover uma sociedade justa, começando no contexto direto da paróquia. Assim, sua vocação era de melhorar a sorte dos pequenos agricultores, especialmente os arrendatários de terras e os operários agrícolas. A mensagem libertadora principal, central à sua teologia, foi traduzida para a situação econômica e política concreta dos membros pobres de sua igreja. Eles procuravam as causas da insegurança econômica que prevalecia na vida de muitos dos membros de sua igreja, justificando sua abordagem por meio de paradigmas bíblicos.

Inevitavelmente, isso significava entrar em total rota de colisão com os donos de vendas-latifundiários, que dominavam a vida econômica e política. A tensão, tradicionalmente delicada, entre pastor e dono de venda ganhou assim outra dimensão. Os pastores da 01 utilizavam o púlpito para legitimar sua mensagem econômica e política com razões religiosas, provocando choques com os comerciantes locais que dominavam a vida da região, inclusive os conselhos de igreja. Os *vendistas* eram às vezes diretamente citados nos sermões, quando erros e abusos de poder eram abertamente condenados, em aplicação do texto bíblico à realidade do dia a dia. Ajudavam os arrendatários endividados em sua luta com os *vendistas*-latifundiários. A assistência a agricultores em conflito sobre a propriedade da terra se tornou parte corrente do trabalho pastoral quando foi aprovada uma lei que garantia a propriedade da terra ao arrendatário que houvesse trabalhado nela durante cinco anos. Apesar de um número importante de membros aprovar a abordagem dos pastores, não poucos dependiam demais dos *vendistas* e se opunham aos pastores. Os *vendistas* às vezes apelavam para suas redes, e mesmo para seu papel de padrinho (no sentido próprio), para conservar seu poder.

Como conseqüência dessa abordagem, os pastores procuravam influir não só na eleição dos membros do conselho da igreja, mas também na eleição de prefeitos e vereadores na região. Envolveram-se na política local, tarefa que teria sido impensável no tempo dos pastores alemães, em particular quando, por causa da situação política, esses estrangeiros foram internados durante a II Guerra Mundial. Os pastores brasileiros agiam como cidadãos responsáveis, e

também se esforçavam para mudar os sindicatos rurais locais, que consideravam instrumentos dos grandes latifundiários.

O principal método pastoral adotado pela *OI* era a formação de grupos ou células, segundo o modelo das Comunidades Eclesiais de Base (Cebs) da Igreja Católica, reunindo os agricultores de determinado lugar para estudo bíblico e para conscientização. Esses grupos eram organizados de forma horizontal, como uma micro sociedade igualitária. Como era adequado, o pastor descia do pedestal historicamente concedido e divinamente legitimado e tentava considerar os membros da igreja sem a autoridade que tinha sido característica de muitos dos pastores alemães. De certo modo, isso se constituía em importante despedida da *alemanidade*, não só porque o estilo pastoral mudava radicalmente, mas também em razão do direcionamento para a sociedade brasileira. Na expressão de Vertovec, seguindo Waardenburg, quanto à posição da religião (Vertovec 2000:34), os pastores da *OI* estimulavam fortemente a mudança das opções “étnico-religiosa” e “cultural” para a “opção cooperativa”, com aspectos das opções “comportamental” e “ideológica”. Enquanto a religião havia sido durante muito tempo uma razão para evitar o contato com a sociedade brasileira, ela agora proporcionava motivos para agir fortemente nela. Um esquema que era característico das Cebs é o modelo dos três passos, conhecido como “ver, julgar, agir”. Descrevia-se e analisava-se uma situação concreta, – geralmente local – quase sempre em termos de ricos e pobres, de exploração e submissão, de inquilino e proprietário, em suma, de pertencimento a uma classe. Refletia-se sobre um texto bíblico que incluísse uma lição sobre aquela situação, e com isso se definia e se tomava decisão.

Os novos pastores preferiam ser chamados pelo nome e não pelo sobrenome, ainda que as pessoas se dirigissem a eles como pastor (“pastor Pedro”, por exemplo). Aqueles que tinham origem pomerana falavam pomerano com os membros, principalmente com os idosos. Nas reuniões dos grupos, também falavam pomerano. Os novos pastores assumiam atitude obsequiosa, quase humilde; era aplicação direta de um dos esquemas básicos da Teologia da Libertação, segundo o qual o membro comum da igreja, no seu contexto e em razão de sua experiência de vida, era um exegeta tão bom quanto o teólogo, e estava perfeitamente capacitado a descobrir novos significados no texto bíblico. O sinal de “quem ensina a quem” estava invertido, mas na prática isso nem sempre funcionava, pois os membros muitas vezes eram inibidos demais para falar, e para o pastor era às vezes difícil deixar de lado sua autoridade, colocando seus conhecimentos entre parênteses. Em suma, tanto pastor quanto o crente sentiam dificuldade em desviar-se de seu papel tradicional. Mas um dos pastores fez uma opção radical e, com sua mulher, foi viver e trabalhar como agricultor, após conseguir um pequeno lote de terra com uma casa rústica, compartilhando assim dos problemas dos agricultores de forma direta. Mais tarde dois casais de jovens pastores recém formados em teologia em São Leopoldo juntaram-se ao primeiro casal.

Aplicando esse método a seu trabalho pastoral de modo coerente, os pastores da *OI* conseguiram criar uma maioria a favor desse procedimento, não só na igreja, mas também no município de Santa Maria de Jetibá. É interessante observar que o jovem prefeito eleito com a ajuda explícita da *OI* – ainda que por uma pequena margem de votos – era neto por parte de mãe do pastor Roelke que havia servido na paróquia durante quase 40 anos. E, mais interessante ainda, seu pai era de uma família de *vendistas* da região. Durante certo tempo o conselho da igreja de Santa Maria de Jetibá continuou com uma representação minoritária da família de *vendistas* mais importante da cidade – causa de muitas discussões e conflitos – até que também saíram do conselho. A esposa desse *vendista* mais tarde colocou sua energia e sua influência a serviço da paróquia local da IELB (Missouri) que – com fundos luteranos dos Estados Unidos – fundou um hospital em Santa Maria de Jetibá.

No começo dos anos 90, diferenças ideológicas e alguns conflitos de pessoas acabaram com o trabalho da *OI*. No entanto sua obra de conscientização havia convertido alguns membros influentes da igreja às causas da T.L., e alguns também desenvolveram uma consciência ecológica. Eles haviam assimilado o discurso dos pastores, e podiam aplicá-lo sem ajuda deles; tinham-se tornado mais atuantes, especialmente as mulheres. A semente havia sido semeada e estava dando frutos. Ainda que em versão mais suave, as idéias da *OI* continuavam a influenciar a vida da igreja e permaneciam sendo um fator na política local. O prefeito eleito com o apoio da *OI* continuou sendo um ator importante nesse contexto, e conseguiu ser reeleito. No entanto, no momento em que escrevo, as elites locais, na realidade, recuperaram a força que tinham antes da *OI* perturbar a constelação de poder que essas elites haviam conseguido manter durante décadas. Atualmente, os pastores focalizam a ação pastoral em vez do trabalho político, e fortalecem a identidade confessional luterana para prevenir a saída de membros rumo a alguma das igrejas pentecostais que recentemente surgiram na cidade.

Uma interessante mudança recente vale a pena de ser mencionada. A virada na direção da sociedade brasileira foi acompanhada por uma abertura econômica da região para o resto do estado do Espírito Santo e até além do estado. Após o asfaltamento da estrada que leva à capital do Estado, em 1990, ficou muito mais fácil vender os produtos da agricultura local na capital e também, bem mais longe, no Rio de Janeiro e em São Paulo. E Santa Maria de Jetibá atraiu novas iniciativas. Outra mudança foi a promoção do turismo pela prefeitura, com as paisagens da região representando um atrativo possível. O prefeito eleito com o apoio da equipe pastoral da *OI* abriu um pequeno museu com objetos dos primeiros tempos da imigração. Várias lojas faziam alguma menção à Pomerânia em seus letreiros, escritos em letras góticas, assim como o logotipo municipal (www.pmsmj.es.gov.br). Reformaram suas fachadas para mostrar

estruturas de enxaimel, ou com pintura azul. O provedor de internet se chama Pomernet. Além disso, algumas festas anuais foram criadas, com a intenção de atrair gente da quase vizinha Vitória. Um dos marcos para versão turística da etnicidade pomerana é a banda, que tem sua origem na igreja, onde o *Posaunenchor* (coro de trombones) acompanha o canto dos hinos pela comunidade. Durante as festas, essa banda, em uniforme cáqui, toca musica profana, principalmente música alemã *Heimat*, como tocou durante dezenas de anos na festa de aniversário da consagração da igreja.

Houve também a criação, igualmente apoiada pelo prefeito eleito com apoio da *Ol*, de grupos de dança e de música que atuam em festividades e outros eventos. São agora sete grupos, que apresentam danças consideradas pomeranas, ou mais genericamente alemãs na origem, pois – como me disse um dos líderes – as danças pomeranas não são consideradas muito interessantes. No entanto quase todos esses grupos usam o adjetivo “pomerano” no nome. Na maioria dos casos, o repertório de danças e os trajes podem ser considerados uma tradição inventada, mas o aspecto interessante é que a *alemanidade* ainda cumpre um papel, ainda que seja como versão folclórica e atração turística. Assim, o direcionamento para a sociedade brasileira é acompanhado de uma versão nova e pactuada do direcionamento para a Alemanha, que durante tanto tempo marcou a vida local em Santa Maria de Jetibá. Em 2004 o sínodo nacional da IECLB reuniu-se em Santa Maria de Jetibá para discutir das atuais diretrizes e posicionamentos da igreja. Durante um intervalo, um grupo de danças apresentou-se para os membros do sínodo, reunindo assim vários temas em discussão neste artigo.

Conclusão

Na introdução a este artigo, levantaram-se várias questões. Cada uma delas pode agora ser resumidamente respondida. A primeira questão era sobre como os pomeranos que emigraram para a região de Santa Maria de Jetibá construíram, reproduziram, desconstruíram e reconstruíram sua identidade – e assim, sua segurança – desde sua chegada até agora. Mais particularmente, a questão era sobre o papel da religião. Sugeria-se que o primeiro grupo de imigrantes para a região de Santa Maria de Jetibá chegou por razões econômicas, e talvez também religiosas. Buscavam segurança econômica e também existencial, esperando uma vida melhor no Brasil. Enquanto para o Império brasileiro eram alemães, e por essa razão haviam sido recrutados, eles se sentiam antes de mais nada pomeranos, pela origem e pela língua. A religião, sob sua forma popular, era um bem que os ajudava a sobreviver, tanto socialmente como existencialmente. Quando pastores alemães chegaram para trabalhar em meio a esses alemães da diáspora, a religião ganhou novas conotações. O tipo de religião

trazido por esses pastores estava muito ligado ao fato de serem cidadãos alemães, oriundos de todas as partes da Alemanha. No novo contexto brasileiro, eles representavam uma clara e explícita identidade étnica e religiosa do país de origem dos imigrantes. Essa identidade foi reforçada e ao mesmo tempo tornou-se problemática em razão das duas guerras mundiais. A propaganda nazista, em particular, propiciou um forte impulso e uma nova sensação de segurança e de força à identidade alemã. Na igreja, a religião e a etnicidade estavam ligadas às ambições do III Reich. A política de Vargas, assim como o fato de a Alemanha finalmente perder a guerra, foram um golpe forte na promoção dessa identidade alemã. Aliás, depois da guerra a lição aprendida foi um primeiro impulso para rever os laços transnacionais com a Alemanha, apesar de prosseguir a dependência de recursos financeiros e humanos. A influência da Teologia da Libertação, envolvendo experiências relacionadas com insegurança política e econômica no contexto local, reforçou o argumento a favor de uma igreja totalmente brasileira, assumindo ainda responsabilidade no progresso da sociedade brasileira. Apesar de a resistência haver diminuído, a orientação ainda existe. A mudança, de uma igreja transnacional para uma igreja nacional, ainda não terminou, mas está em execução adiantada.

Em segundo lugar, estudaram-se os repertórios de esquemas que tiveram um papel na mudança gradual, de um foco quase exclusivo no país de origem para a ênfase na sociedade brasileira. A observação da história dos imigrantes pomeranos mostra que – junto com esquemas permanentes como esquemas rituais litúrgicos ou esquemas de casamento – os repertórios de esquemas surgiram e desapareceram, às vezes reforçando uns aos outros, às vezes se substituindo. O impulso inicial da imigração proveio do esquema de migração da imperatriz Leopoldina, que atribuía um papel decisivo à imigração alemã. A situação econômica dos imigrantes incluía esquemas que os empurravam para fora da Pomerânia em direção ao Brasil. Quanto à identidade, eram antes de tudo agricultores em busca de mais segurança. Os pastores alemães aplicaram a eles esquemas novos, fazendo deles imigrantes luteranos e alemães da diáspora. Cada uma das guerras mundiais trouxe esquemas que justificaram esses novos aspectos de sua identidade, mas que em seguida também revelou os riscos que continha. Após 1945, iniciou-se a virada para esquemas brasileiros. Havia razões teológicas que justificavam essa virada, especialmente quando o repertório de esquemas das teologias da libertação foi introduzido nos anos 80. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento econômico da região abriu-a para esquemas econômicos novos que intensificaram a participação na sociedade brasileira. A nível político, a emancipação do município contribuiu para esse processo.

A terceira questão tem a ver com os mecanismos e processos de poder que foram marcantes no processo de construção da identidade e na segurança. Durante as dezenas de anos aqui mencionadas, os imigrantes pomeranos e seus

descendentes foram confrontados a diversos mecanismos e tensões do poder. Depois de se livrarem do poder do latifundiário na Pomerânia, alguns imigrantes rapidamente se tornaram tão dependentes, sob esse aspecto, quanto estavam antes de imigrar. O poder do Império do Brasil trouxe os imigrantes e facilitou seu assentamento, mas não sabiam como lidar com esse poder, tendo então de aceitar outra dependência, dos donos de *venta*, os *vendistas*. Depois dos pastores alemães se fixarem no país, os imigrantes e seus descendentes afrentaram o poder do pastor, instruído e conhecedor, especialmente dos rituais de transição. As Guerras Mundiais trouxeram para a região os mecanismos de poder global. O próprio pastor muitas vezes precisava enfrentar a influência local do *vendista*, e vice-versa. Essa tensão se tornou muito mais delicada nos anos 80 do século XX, quando os pastores seguiam as idéias das teologias da libertação. Todas essas diversas formas de exercício do poder tiveram impacto na construção da identidade dos membros da igreja; estes às vezes influenciavam conflitos de poder entre grupos religiosos diferentes, no interior da igreja ou fora dela. Em geral, dependendo dos atores e das ideologias, as relações de poder criavam situações tanto de insegurança como de segurança.

Em quarto lugar, os processos de imigração, de globalização, de hibridização, de construção do estado e de transnacionalismo eram considerados na sua relação com repertórios e mecanismos dominantes. O caso aqui estudado mostra que a abordagem através de repertórios de esquemas ajuda a compreender conceitos modernos correntes. A mudança dos pomeranos-brasileiros de uma perspectiva transnacional para uma perspectiva nacional foi ao mesmo tempo perturbada e facilitada pela adoção de esquemas desses dois repertórios. Quando identificados, torna-se claro o que está realmente em jogo nos processos mencionados. Isso deve ser levado em conta em relação à questão anterior, isto é, deve se deixar claro quem está inserindo, defendendo e impondo alguns repertórios de esquemas. A abordagem antropológica de procurar como estão ligados os níveis econômico, político, religioso e social tem conteúdo mais consistente quando se identificam os repertórios de esquemas.

Alguns dos conceitos fundamentais podem agora ser redefinidos em termos de repertórios de esquemas e de segurança. Assim, o *transnacionalismo* pode ser entendido como o processo – ativado pela migração e a insegurança – por meio do qual as relações através das fronteiras de estados e nações (e em reação a sua dominação) mantém-se pela utilização de repertórios de esquemas comuns, a fim de encorajar os sentimentos de companheirismo e, deste modo, de segurança. A *globalização* é o processo através do qual cada vez mais repertórios de esquemas se tornam disponíveis para utilização comum, a influência do tempo e do lugar sendo reinterpretada segundo a forma como esse novo número de repertórios de esquemas se torna disponível e aplicável na situação local e na sua demanda de segurança. A *hibridização* é o processo pelo qual repertórios de esquemas de

diversas origens são utilizados, desconstruídos e reconstruídos, para atender a finalidades estratégicas no contexto do usuário, especialmente proporcionando nova segurança – até que novos acontecimentos tragam de novo insegurança, demandando melhores repertórios e esquemas. A *diáspora* é a comunidade supralocal de pessoas que, apesar de não estarem vivendo juntas, compartilham repertórios de esquemas, geralmente de tipo religioso, mas complementados por repertórios de esquemas de nível econômico, político e social.

A última questão era o papel da etnicidade, como forma particular de identidade e de edificação da segurança, especialmente na ligação com a identidade religiosa, isto é o pertencimento a uma igreja luterana de origem alemã. O caso dos imigrantes pomeranos em Santa Maria de Jetibá mostra como dois repertórios de esquemas diferentes, um étnico alemão e um religioso luterano, podem ser reunidos para fortalecer um ao outro. O papel da etnicidade pomerana certamente todavia não se esgotou, ainda que talvez seu último vestígio seja os grupos de dança que se apresentam para turistas (e para membros do sínodo). Dependendo do contexto em que se encontrem, e com quem, as pessoas irão escolher entre os esquemas dos repertórios de identidade. É significativo que, a nível nacional, o sítio da IECLB na internet faça uma referência “étnica”, mas chamando a atenção para o trabalho realizado – há décadas – entre tribos indígenas do Brasil.

Por fim, o caso e a estrutura do repertório de esquemas podem ser considerados importantes para estudar segurança e insegurança. O estudo de caso serviu de caso de teste. Um repertório de esquemas comum é geralmente fonte de segurança em determinado campo, garantindo continuidade. Todavia, condições novas, como maior insegurança na região de origem, mas também a mudança para um novo habitat, implicam em desafio, pois nem todos os velhos esquemas se mostram eficientes para proporcionar segurança. Além disso, o novo ambiente pede novos esquemas, especialmente em razão da insegurança econômica inerente a uma situação-limite. Assim, continuidade e mudança estão inevitavelmente ligadas em uma estratégia para administrar repertórios de esquemas disponíveis. É preciso adotar novos roteiros, e roteiros antigos podem necessitar de adaptação ou serem reativados. O objetivo é garantir segurança, mas isso pode também criar mais sentimento de insegurança. A luta constante em busca de segurança pode se tornar obsessiva, especialmente quando a mudança para a nova pátria não proporciona a segurança que se esperava. A cultura, como conhecimento de repertórios de esquemas que garantem segurança, fica então sob pressão constante para ser reconsiderada, seja porque as condições obrigam as pessoas a essa reconsideração, ou porque as pessoas tomam a iniciativa de experimentar repertórios de esquemas. Os esquemas religiosos geralmente se destinam a promover segurança, mas podem também (como ficou claro no caso estudado) provocar insegurança. Em suma, uma abordagem por meio dos

repertórios de esquemas é um instrumento útil para descrever e analisar, detalhadamente e em uma perspectiva histórica, a relação delicada entre segurança e insegurança.

Tradução: Henry Decoster

Referências Bibliográficas

- BLOCH, Maurice. (1998), *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- BURGER, Georg. (1955), "Die Pommern-Gemeinde Jequetibá (Espírito Santo)". In: *Lutherische Kirche in Brasilien, Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der lutherischen Synode am 9. Oktober 1955*. Joinville: Lutherische Kirche in Brasilien, pp. 222-238.
- D'ANDRADE, Roy. (1995), *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DREHER, Martin N. (1984), *Igreja e Germanidade: Estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Editora Sinodal.
- DROOGERS, André. (1984), *Religiosidade Popular Luterana*. São Leopoldo: Sinodal.
- _____. (2001), "Feasts: A View from Cultural Anthropology". In: P. Post, G. Rouwenhorst, L. van Tongeren, and A. Scheer (eds.), *Christian Feast and Festival: The Dynamics of Western Liturgy and Culture*. Leuven: Peeters.
- FISCHER, H. (1922), "Das Deutschtum in Espírito Santo (Brasilien): I. Die Bedeutung der Kirche für das Deutschtum". *Der Auslanddeutsche*, Jahrgang V, nr. 2: 36-39.
- GIDDENS, Anthony. (1990), *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- GRANZOW, Klaus. (1972), "Blau-weisz ist auch die Farbe der Urwald-Pommern". *Globus*, 4. Jg., nr. 2: 20-21.
- RIE, Pfarrer. (1907-08), "10 Jahre Gotteskastenarbeit in Brasilien". *Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt*, Jahrgang 3, no. 9: 67-69.
- ROELKE, Hermann. (1928), "25-jähriges Jubiläum der ev.-luth. Gemeinde Sta. Maria, Esp. Santo". *Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt*, 22e Jahrgang, no. 11: 83-85.
- _____. (1954), "Sta. Maria". *Heimatbote/Folha de Notícias*, Ano 4, no. 7.
- _____. (1955), "Sta. Maria – Espírito Santo". In: *Lutherische Kirche in Brasilien, Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der lutherischen Synode am 9. Oktober 1955*. Joinville: Lutherische Kirche in Brasilien: 172-177.
- ROELKE, Helmar Reinhard. (1996), *Descobrindo Raízes: Aspectos Geográficos, Históricos e Culturais da Pomerania*. Vitória: UFES.
- (sem autor) (1904), "Brasilien". *Der Lutherische Gotteskasten*, no. 3:43-47.
- SCHWARZ, Francisco. (1952a), "Die Einwanderung in Santa Leopoldina (I)". *Deutsches Wochenblatt*, 6e Jahrgang, no. 24, 14.6.1952.
- _____. (1952b), "Die Einwanderung in Santa Leopoldina (II)". *Deutsches Wochenblatt*, 6e Jahrgang, no. 25, 21.6.1952.
- SOBOLL, Pfarrer. (1934), "Deutsches Volkstum im Staate Espírito Santo, Brasilien". *Der Deutsche Auswanderer*, Jahrgang 30, nr. 11: 235-239.
- STRAUSS, Claudia, e Naomi Quinn. (1997), *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- URBAN, Pfarrer. (1907), "Santa Izabel, die erste deutsch-evangelische Gemeinde im Staate Espírito Santo (Brasilien)". *Gut Deutsch und Evangelisch Allewege*, Jahrgang 16, no. 1: 1-16.

- VOLKERT, Pfarrer. (1929), "Die Synode zu Santa Maria (Brasilien) 1928". *Gotteskasen Bote aus Bayern*, 1. Jahrgang, nr. 1: 11-12.
- VERTOTEC, Steven. (2000), "Religion and Diaspora". Comunicação apresentada na Conferência 'New Landscapes of Religion in the West', School of Geography and the Environment, University of Oxford, 27-29 Setembro de 2000. <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working20papers/Vertovec01.PDF>

Notas

- ¹ Outras versões deste artigo foram lidas na conferência da *Society for the Anthropology of Religion*, em Vancouver (8 a 10 de abril de 2005), durante a sessão sobre "Religião, Migração e Conversão: A moral de adaptar crenças a contextos novos", organizada por Mara Leichtman, e no decorrer da conferência sobre "Religião e Deslocamentos: Estudos comparativos", organizado pelo Programa Paulo Freire na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 4 a 6 de setembro de 2006.
- ² Ndt: Tomo a liberdade de usar a palavra "alemanidade" como usamos "brasilidade" ou "mineiridade".
- ³ Todos meus agradecimentos a Henrique Krause por sua valiosa ajuda a esse respeito.

Recebido em 20 de setembro de 2007
Aprovado em 07 de fevereiro de 2008

André Droogers (AF.Droogers@fsw.vu.nl)

Antropólogo. Até aposentar-se em 2006, era professor de antropologia cultural, especialmente antropologia da religião e antropologia simbólica, no Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais, Vrije Universiteit (Universidade Livre), Amsterdã. Entre 1980 e 1985 atuava como professor de ciências da religião na Escola Superior de Teologia da IECLB em São Leopoldo (RS).

Resumo:

No século 19, muitas pessoas de diversas regiões rurais da Alemanha emigraram pra o Brasil. Vários contingentes oriundos da Pomerânia Oriental (hoje noroeste da Polônia) fixaram-se no estado do Espírito Santo. A maioria era seguidora da igreja luterana. Neste artigo, examinamos como sua religião ajudou esses imigrantes a conservar um nível de segurança satisfatório. A palavra segurança é utilizada especialmente – mas não exclusivamente – no sentido existencial ou ontológico. Na busca de certo nível de segurança em sua nova pátria, eles e seus descendentes construíram, reproduziram, desconstruíram e reconstruíram suas identidades coletiva e individual. Mostra-se como a religião ressaltou entre os recursos transnacionais utilizados, junto com a cultura e a língua pomeranas.

Palavras-chave: migração, identidade, luteranos, pomeranos.

Abstract:

In the 19th century, many people from various rural areas in Germany migrated to Brazil. Several contingents from Eastern Pomerania (now North-West Poland) settled in the state of Espírito Santo. In majority they were members of the Lutheran church. In this chapter the question is discussed how their religion helped these immigrants to maintain a satisfying level of security. The term security is especially – but not only – taken in the existential or ontological sense. Seeking some degree of security in the new homeland, these migrants and their descendants constructed, reproduced, deconstructed and reconstructed their collective and individual identities. Religion is shown to have been prominent among the transnational resources they used, alongside Pomeranian culture and language.

Keywords: migration, identity, Lutherans, Pomeranian.