

PERFAZENDO CAMINHOS DE SINGULARIDADE

Marcos Batista Schuh*

1. Introdução

Este artigo é parte de um trabalho de pesquisa maior, realizado na graduação (1998-1999) e financiado pelo Fundo de Apoio à Pesquisa (UNOESC – Chapecó), no qual procurei levantar evidências dos momentos de conflito, silenciosos ou silenciados, desencadeados entre brasileiros¹ e colonos de origem² no Distrito de Marechal Bormann, no município de Chapecó - SC, na primeira metade do século XX. Para tanto, afasto-me do campo econômico de expropriação da terra e

* Pesquisador do PEC/CEOM, mestrando em História pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

da exploração da mão-de-obra cabocla e esgueiro-me para outro campo de conflito, que provocou grande ruptura no modo de vida dos brasileiros ali residentes no primeiro momento de entrada de migrantes de origem: o campo religioso. Não que o momento esteja desligado da discussão econômica, mas os conflitos se dão simultaneamente. O que me proponho, no entanto, é lançar o olhar para as ressignificações que se materializaram na religiosidade destes brasileiros a partir da entrada dos colonos de origem no distrito.

A pesquisa em torno das relações interétnicas permitiu perceber que, apesar da diluição dos grupos no cotidiano do trabalho e da luta pela sobrevivência, do convívio da partilha do "peso da vida, a dificuldade de viver, ou de viver nesta ou noutra condição, com esta fadiga, com este desejo" (CERTEAU, 1996, p. 31), não implicou na perda da identidade de seus integrantes. Antes de se dissolver e desaparecer, a relação só reforçou, deu visibilidade à diferença. Segundo Barth

Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifesta a pertença e a exclusão. Os grupos étnicos não são simples ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos (1998, p. 195).

Isto significa dizer que a relação torna manifesta a diferença e permite que o grupo construa bases mais significativas em suas representações, solidificando-se enquanto grupo com uma identidade bem definida. Desta forma, afastaria os resquícios dos sentidos comuns,

referentes à diferença; essas folhas secas que se espalham como véus e encobrem levemente o que realmente mantém a unidade do grupo, fazendo com que aqueles que olham “de fora para dentro” não percebam os conflitos ali evidenciados, as resistências construídas e as reelaborações feitas enquanto grupo que se mantém coeso, com fronteiras, apesar de maleáveis bem definidas.

2. Caminhos e descaminhos do pensar a religiosidade

Enredar por uma discussão religiosa nos exige calma e, freneticamente, uma discussão sobre as construções feitas pelos grupos étnicos em questão. Estou, assim, trabalhando com um campo que foge da racionalidade cartesiana e que foi, por muito tempo, relegado do “espaço” da História. Campo este povoado de representações, de imagens que trazem à tona o mundo afetivo carregado de emoções, de desejos, de sonhos que perpassam o próprio campo social.

Quando este mundo do imaginário religioso se torna protagonista e elemento concreto na base organizacional de grupos que, a partir disto, demarcam sua diferença, afloram-se embates que se traduzem em conflitos de afirmação e tentativas de homogeneização de uma visão de mundo. Essas tentativas, por sua vez, podem ser externalizadas através de conflitos silenciosos/silenciados, ou através de ressonantes guerras étnicas.

As práticas religiosas que permeavam a vida dos brasileiros do Distrito de Marechal Bormann, no início do século XX, distanciavam-se das práticas costumeiras da Igreja Católica européia, as quais os colonos estavam habituados e que traziam das “colônias velhas”³ do Rio Grande do Sul, uma vez que os migrantes, em sua maioria, provinham dos centros urbanos daquele estado.

As práticas religiosas dos brasileiros no Oeste Catarinense, com toda uma gama de ritos, de rezas e símbolos próprios, por sua vez, podem ser englobados no nominado “catolicismo popular” ou “catolicismo antigo”, ou seja, um catolicismo não-romanizado.

Falar de práticas religiosas, sejam elas pertencentes à Igreja Católica ou não, significa entrar em um mundo permeado de símbolos, de rituais, todo um imaginário envolvido em um mundo de magia e mistério. É enveredar por um caminho que se embrenha no cotidiano “com suas mil maneiras de caçar” (CERTEAU, 1996, p. 31). É no enredar pelas margens deste mundo simbolizado, buscando em cada nuance da fala, em cada lembrança, uma luz em meio aos sistemas densos, e nos detalhes das reelaborações que se configuram e se percebem, ainda que de forma indelével, os momentos de conflito.

Foi no escavar de lembranças, adentrando neste mundo muito próprio destes brasileiros, foi andando na periferia de suas vidas, foi buscando compreender “a resposta mental e emocional, [...] a muitos acontecimentos interrelacionados” (CERTEAU, 1996, p. 15)

que me foi possível levantar dados que fossem minimamente palpáveis para a realização do trabalho.

Seria fácil simplesmente relatar os rituais desenvolvidos neste catolicismo popular, mas será isto que basta? E o que farei então com os sorrisos sufocados, os calafrios que percorrem os corpos dos sujeitos quando no desenrolar do novelo de Teseu, no rememorar, que reconstroem alguns momentos destes rituais? O que farei com as lágrimas que se formam, suaves e tensas nos olhos e rolam pelo rosto sulcado de Dona Felisbina⁴, de 84 anos, ao cantar a saudação no momento do encontro das bandeiras do Divino?

Para isto, não me basta ser um "ladrão de lembranças" que anda pelas casas armazenando memórias em um gravador. Não basta me esgueirar pelos arredores da vida das pessoas e depois analisar suas falas de maneira fria e distante. Seria preciso apropriar-me do corpo, da alma e da memória desta senhora de 84 anos, para com seus sentimentos escrever nestas linhas o que ocorria nos momentos ritualísticos. Mesmo assim, ainda teria o problema do como transubstanciar os sentimentos dela em palavras. Como este apossar-se não é possível, tentarei nestas poucas linhas descrever (com o perdão dos academicistas) as informações que me foram possíveis coletar e, dessa forma, algumas vezes, que afastando-me de uma perspectiva metodológica acadêmica.

No Distrito de Mal. Bormann, por ser um local percebido enquanto pouco ocupado e por estar isolado de outros centros, o padre, vindo de Palmas, passava

esporadicamente para realizar os rituais de iniciação e passagem como casamentos, batizados, primeira eucaristia, crisma ou, simplesmente, rezar uma missa. Breves (1985, p. 54), em seu relato, nos diz que:

A população era quase toda católica, no sentido de que batizava os filhos. Mas quando o excelente frei Leonardo, franciscano do Colégio de Palmas, vinha, uma ou duas vezes por ano, dizer missa e fazer batizados em Xanxerê, Passo Bormann e outros lugares, onde haviam capelas, o bom padre ficava desanimado, porque suas missas eram bem pouco freqüentadas.

O pequeno trecho do relato de Breves (1985), permite-me levantar algumas questões a respeito da não-freqüência às missas realizadas pelo padre. Possibilita pensar em um "mundo simbólico" próprio dos sujeitos destas coletividades. Os brasileiros residentes no Passo Bormann consideravam-se e eram considerados católicos. No entanto, suas práticas religiosas não estavam estreitamente ligadas aos dogmas da Igreja Católica Romana, isto pode ser percebido, por exemplo, nas crenças aos monges João Maria e José Maria, nas festas do Divino, de São Sebastião, no batismo em casa, no cantar do terço, entre outras.

Assim, a imagem concretizada em forma organizacional atua, enquanto processadora de desejos, medos, significados/significantes que conduzem, inevitavelmente, à construção de práticas, de normas e valores muito particularizados aos grupos, que permite pensar este mundo onde

Os imaginários sociais fornecem, [...] um sistema de orientações expressivas e afetivas, que correspondem a outros tantos estereó-

tipos oferecidos aos agentes sociais: ao indivíduo relativamente ao grupo social, aos grupos sociais relativamente à sociedade global, às suas hierarquias e relações de dominação (BACZKO, 1985).

O imaginário, assim constituído, encontra-se imbricado ao corpo social e, no caso específico aqui estudado, o imaginário religioso se manifestou e se tornou mais visível através de um conjunto ritualístico dos grupos em questão.

3. Festa: tempo de exceção

Dos rituais externalizados pelos brasileiros no “tempo de antes”⁵, o mais abrangente e, segundo Dona Felisbina Ferreira dos Santos, talvez o mais importante para esta coletividade, era a Festa do Divino Espírito Santo.

Tentarei agora, apesar do medo de cair em um simples relato, trabalhar com as especificidades desta festa.

A festa em si era realizada no período das celebrações de Pentecostes, ou seja, quarenta dias após a Páscoa, mas a preparação se dava com semanas e até meses de antecedência. O desapego dos brasileiros ao acúmulo de bens materiais, a sua diferenciação em relação à concepção capitalista de trabalho e a diferença em relação à concepção de tempo permitiam que se afastassem de suas terras e de seus afazeres por vários dias, sem causar “maiores danos”. A noção de tempo não estava restrita ao tempo relógio, mas a outros tempos: havia o tempo de preparar a roça, o tempo de se-

mear, o tempo de colher... Além disto, a festa ocorria ao final da época da colheita e antes do novo período de plantio. Retorno, brevemente, às caracterizações criadas em relação aos brasileiros, pelos de origem. Segundo Renk estes

classificaram os brasileiros como pobres, desapegados aos bens materiais, não preocupados com o futuro, tampouco com o tempo em termos de perda e ganho e como corolário eram desprovidos de um ethos de poupança e acumulação. Em auto-avaliação os brasileiros entendem que no tempo d'antes todos eram pobres, mas 'pobre era modo de dizer, porque tinha fartura de terra, comida e saúde' (1993, p. 15).

A caracterização feita leva a pensar na reinvenção do tempo por parte dos brasileiros, principalmente quando isto se tornava uma questão de sobrevivência, ou seja, nos momentos em que trabalhavam como tarefeiros para os colonos e na manutenção de modos de vida peculiares, quando se referia ao espaço da casa.

Desta forma, semanas antes do dia de Pentecostes a coletividade se reunia, fizesse chuva ou sol, com crianças, recém-nascidos, mulheres grávidas, anciãos... Homens e mulheres invocavam a presença do "ser divino" materializado nas flâmulas vermelhas, trazendo em seu centro a figura da pomba branca. A essência de um deus imaterial, sem rosto definido, o Espírito Santo, contra o qual não se podia pecar. O louvor ecoava através do canto suave de vozes toscas e ao mesmo tempo lapidadas, que faziam estremecer a alma, o terço de contas gastas rolando nas mãos, pedindo a bênção, a paz e a garantia de mais um ano de boas colheitas, de boa caça e o afastamento das doenças.

Feitas as preces e invocações ao divino, guardiões a cavalo dividiam-se em dois grupos, cada um carregando um mastro com a bandeira do divino, e partiam um para cada lado. Dirigiam-se aos locais mais distantes do Distrito e, alcançada a última casa, entre preces, cantos e rufar de tambor, iniciava-se a peregrinação. Chegando a casa era solicitado licença ao dono para a entrada da bandeira. Antes de adentrar na residência, após concedida a autorização, era entoada a saudação à bandeira:

*Os devotos do Divino
vão abrir sua morada
prá bandeira do Divino
ser bem vinda e ser
Louvada.*

Os donos da casa faziam questão de oferecer sua humilde morada para o descanso ou pouso dos peregrinos para compartilhar da honra de receber em seu lar a bandeira, objetivando assim alcançar as graças do Divino. Fazendo também, na oportunidade, sua oferta para o dia da festa.

Eram arrecadados mantimentos, animais, dinheiro, qualquer coisa que fosse oferecida, com a finalidade de realizar a confraternização e a partilha no dia consagrado à festa.

O grupo de peregrinos se avolumava e se condensava conforme a caminhada, pois, além dos que percorriam todo o trajeto, havia também os que participavam somente em parte dele. Para ser agraciado pelo Divino, além de permitir a entrada da bandeira em sua

residência, oferecer alimento e bebida aos peregrinos, o dono da casa também deveria acompanhar a caminhada, ao menos até a casa seguinte. Alguns se juntavam para todo o trajeto da peregrinação, outros, quando a distância era muito grande ou por problemas diversos, acompanhavam até a casa seguinte e depois retornavam.

Os membros da comunidade se sentiam honrados em receber e acompanhar a bandeira, pois além da busca da bênção do Divino, havia o sentimento de amizade, de reciprocidade, de pertencimento a um grupo e, portanto, a busca e o reforço de uma identidade.

As bandeiras só retornavam quando todas as residências tinham sido visitadas. Chegando próximo à sede do agora Distrito, estabelecia-se comunicação com o grupo que havia se dirigido para o outro lado e sincronizava-se a chegada das duas bandeiras, o momento do grande encontro.

Eu queria que o senhor estivesse junto, hoje, no encontro que dava [...] fazia a volta e se encontrava [...] eu fico toda arrepiada [...] O encontro que eu queria, fazia fé que o senhor estivesse ali, garanto que o senhor tremia até os pé com a voz dos dois capelão [...]

No encontro das bandeiras, novo momento de emoção e devoção; a comunidade se reunia para saudar o retorno e louvar ao Divino. Orações, preces, pedidos e o canto do terço. Um ritual que se construía a partir do imaginário da coletividade em torno da sua devoção.

O arrepiar de Dona Felisbina faz-me pensar no quanto o ritual estava emaranhado ao corpo social desta coletividade, e o quanto era importante para o grupo, para o fortalecimento da idéia de pertencimento da coletividade de brasileiros. Faz pensar também, no que Ecléa Bosi, referindo-se ao trabalho de Halbwachs, diz ao se referir a lembrança, quando afirma que “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado” (BOSI, 1994, p. 17).

Dona Felisbina, ao lembrar da chegada, do encontro das bandeiras, reconstrói, remonta, pedaço a pedaço, os estilhaços de sua memória e concretiza esta remontagem de seu passado com a expressão “parece que ainda vejo [...]”. É nesse reconstruir através da memória que ela percebe a importância do ritual religioso na sua vida e na vida da coletividade de brasileiros.

O escrever sobre a experiência do relembrar de Dona Felisbina, fez lembrar Walter Benjamin, escrevendo sobre Proust, quando fala que este

[...] não descreveu em sua obra uma vida como de fato ela foi, e sim uma vida lembrada por quem a viveu [...] e que [...] o importante para o autor que rememora, não é o que ele viveu, mas o tecido de sua rememoração, o trabalho de Penélope da reminiscência (BENJAMIN, 1993, p. 37).

E é isto que se torna instigante, é perceber como, juntando os fragmentos da memória, tecendo, desfazendo e selecionando, começamos a traçar interrogações sobre os momentos do passado que ainda permanecem obstruídos pela malha do esquecimento.

Assim, o importante para a coletividade de brasileiros do Distrito de Marechal Bormann não se resumia ao momento da festa, o mais importante se encontrava nos preparativos, no rezar juntos, no passar de casa em casa, no conhecer cada membro da coletividade, no viver juntos o momento sagrado de devoção e de partilha. A própria criação de significados/significantes em torno da simbologia da bandeira, a qual representa o próprio espírito santo, em que a pomba branca, cercada de fogo (o vermelho da bandeira) vem queimar os pecados e trazer a paz. Ninguém era obrigado a comungar com o desenrolar da celebração, mas todos o faziam, pois tratava-se de construir e manter viva uma tradição e, assim, todos os atores sabiam dos papéis que lhes cabiam e os desempenhavam de bom grado.

Isto pode ser percebido na fala de Romilda, quando, referindo-se às orações e ao modo como a festa se estruturava, diz que "se hoje tudo fizesse isso no mundo, pode sê que mudasse, acho que deus olhava melhor pro povo se fizesse isso"⁸.

Não quero dar aqui a idéia de uma comunidade perfeita e harmoniosa, na qual todos se relacionavam bem, sem conflitos e a paz reinava o tempo todo. No entanto, trabalhando com a idéia de grupos étnicos e da sua diferença, sendo esta sempre relacional, não busco perceber conflitos internos ao grupo, e sim os conflitos evidenciados na relação com outros grupos. As desavenças e conflitos internos ao grupo também eram comuns entre os brasileiros, assim como em qualquer coletividade. Porém, as desavenças no período da festa eram relevadas em nome do Divino ou então

externalizadas através dos cantos de desafios ou no baile que se seguia à festa, como bem trabalha Zaluar quando escreve que

[...] na passagem da bandeira do santo, os conflitos também encontravam vazão. Uma das atrações da folia eram seus jongueiros que passavam a noite cantando desafios, nos quais não só competiam individualmente entre si, como também se referiam a problemas locais e ridicularizavam figuras malvistas (1983, p. 71).

O dia da festa simbolizava o momento da partilha, quando os alimentos arrecadados pelos peregrinos eram preparados em conjunto e oferecidos, gratuitamente, aos presentes. Era o momento de comunhão e de integração da coletividade. Iniciava-se a festa com o agradecimento ao Divino pelas graças alcançadas e a renovação dos votos, depois ocorria a festa seguida de baile animado pelas modas de viola e cantos de desafio.

Pouco se encontra na literatura da época sobre a Festa do Divino no Distrito de Marechal Bormann, e as poucas informações denotam a não-compreensão dos motivos, da devoção e da festa. Os que escreveram não eram pessoas da coletividade, como é o caso de Breves, quando afirma que

Havia também uma curiosa devoção pelo Divino Espírito Santo. Sua bandeira, não sei onde era guardada. Sei que, por mais de uma vez, a encontrei nos caminhos, mantida numa haste como um pendão pelo devoto homem a cavalo que a levava, em cumprimento de uma promessa. Essa promessa, em geral, era a realização de um baile em louvor ao Divino. Quem encontrava a bandeira, apejava-se, e descoberto, vinha beijar a sua fimbria e contribuir com a sua espóntula (1985, p. 55, grifo meu).

Além da Festa do Divino, outras práticas eram comuns à coletividade, como o batismo "em casa", a "mesada dos inocentes", o terço cantado, a recomendação das almas, as "rezas de 25 de março" e outras.

O batismo em casa, além de prática comum entre os "brasileiros da velha estirpe"⁹, nas coletividades onde a Igreja Católica "oficial" não havia "chegado", também o era nas coletividades onde não havia a fixação de um padre. Entre o grupo de brasileiros, mesmo que o padre passasse esporadicamente pela coletividade (a partir da segunda década do século XX) e realizasse o batismo coletivo na Igreja, o batismo em casa não era dispensado. O batismo era realizado com água recolhida de alguma fonte "abençoada" pelo monge João Maria.

A "mesada dos inocentes", por sua vez, como já foi levantado por Renk (1993) em seus estudos em Vargeão e Ponte Serrada, consistia em, no dia da realização da Festa de São Sebastião, proporcionar às crianças de até sete anos de idade uma "mesada"(mesa), com farta alimentação e bebida. Tanto na "mesada" como na festa em si, incluíam-se os adultos. A alimentação era oferecida gratuitamente como "pagamento de uma graça alcançada" e, também, por que as festas se realizavam com mantimentos recolhidos como donativos.

Já o "terço cantado" não possuía um dia específico para a sua realização. Era feito tanto nos "dias santos" em celebrações realizadas por "capelões", quando as pessoas se reuniam, como também, podia ser reali-

zado semanalmente entre vizinhos. Estes combinavam um dia de encontro para rezar e fazer seus pedidos aos santos, com orações cantadas. Podemos comparar sua prática com a dos “de origem” quando da passagem da “capelinha”, em que a família se reúne para rezar o terço. No entanto, a prática dos “de origem” dificilmente ultrapassa o âmbito familiar.

A “reza de 25 de março” em honra à Nossa Senhora, também apresentava um ritual característico, como nos conta Dona Felisbina:

No dia 25 de março a gente jejuava. Não comia, nada, nada, nada até meio-dia. Meio-dia a mãe fazia o almoço, ponia a mesa, daí nós comia. E agradecia a deus o jejum que nós tinha jejuado até meio-dia. E depois nós ia rezar a reza de 25 na casa de um vizinho ali né. Capelãozinho, reunia o pessoal prá rezá, daí nós rezava o terço e rezava a reza do 25. Hoje se o senhor vai rezá o senhor cai na primeira pegada [...] Nós rezava, porque o senhor tem que rezá cem vez, cem vez faz o sinal da cruz, daí cem vez o senhor se ajoelha e daí, cem vez o senhor se alevanta, e daí diz, cem vez me ajoelhei, cem vez me aproximei, daí o senhor levanta, faz o sinal da cruz e aí reza a Nossa Senhora de Março. Mas cem vez, porque se algum viesse [...] porque se o senhor não tem competência de fazê as cem vez, tem que fazê pelo menos cinquenta senão o senhor quebra pecado [...] agora de um tempo prá cá ninguém faz mais isso.¹⁰

Outro momento lembrado por Dona Felisbina era a recomendação das almas feita na semana santa, no final da quaresma.

[...] chegava os dias da semana santa, que é no último mês da quaresma né, o senhor morava ali [indica a casa vizinha], nós começava, o capelão começava lá no vizinho, vinha aqui, daqui ia [...] até umas hora da noite, até dez onze horas da noite e recomendava lá na frente da tua casa, e quem tivesse dentro, não podia saí, até meia noite era nossas obrigação.¹¹

Com isso, é possível traçar o próprio espaço do sagrado, que para os brasileiros não estava restrito ao local da Igreja, tanto que, mesmo depois de construída a capela, os rituais, por um bom tempo, continuavam ocorrendo nos espaços da casa dos "fiéis". Me permito aqui pensar a relação que se estabelece no catolicismo popular, entre "o fiel" e o santo, ou seja, não se estabelece uma relação ritualística direta com Deus, e sim uma relação quase pessoal com o santo o qual funcionaria enquanto intermediário entre Deus e as pessoas.

Outro fator que caracteriza o "catolicismo popular" se encontra na crença que estes brasileiros tinham nas figuras dos monges, principalmente em São João Maria, figura recorrente nas falas da população. Não entrarei aqui em detalhes sobre a crença e os caminhos percorridos por esses monges, uma vez que já se possui, senão vasta, uma boa quantidade de registros dessa passagem¹².

Nestas poucas linhas, não tive a pretensão de fazer um estudo exaustivo das práticas religiosas dos brasileiros no Distrito de Marechal Bormann, o que quis mostrar aqui é que havia toda uma construção de práticas religiosas, de simbologias, de rituais, de crenças, enfim, toda uma criação ritualística própria dos brasileiros. Práticas estas fundamentais para a preservação de uma certa unidade e construção de uma identidade desse grupo. Este parco texto, no entanto, nos guia ao "ponto nevrálgico" desta pesquisa: o conflito.

Junto com os colonos de origem vem também a Igreja Católica oficial, com seus rituais específicos, seus dogmas, suas construções de imaginário. Quero aqui

retomar um pouco a discussão sobre este imaginário, permeado de afetividades, emoções, sentimentos que são concretizados enquanto forma organizacional do grupo e sinalizadores de diferenças. Pode-se perceber que a relação estabelecida entre diferentes grupos, com construções distintas deste imaginário, traz à tona o embate na tentativa de uma homogeneização de visão de mundo.

Pode-se perceber claramente o embate a partir da segunda metade da década de 20. Em 1921, o superintendente local fez a doação de um terreno no Distrito de Marechal Bormann para a construção da Igreja (não que não houvesse um espaço de "culto" no Distrito antes de 1921). Mas este fator me permite pensar no esforço do "poder político instituído" neste período de fazer a colonização "dar certo". Ou seja, apesar de perceber e pensar as dificuldades enfrentadas pelos colonos vindos do Rio Grande do Sul¹³, visualizando também que, a partir de sua instalação no Oeste Catarinense, cresceram as preocupações das autoridades locais em proporcionar os considerados "serviços básicos" e adequação mínima ao tradicionalmente construído e conhecido por esse grupo nas "colônias velhas". Assim, surgiram, segundo Peluso Jr., "os serviços indispensáveis" – casa comercial, igreja, escola, hotel (PELUSO, 1982/83).

Conhecendo a importância de uma igreja na vida destes colonos, enquanto instituição oficial, cresceu também a preocupação em garantir o espaço de "celebração", bem como a pressão sobre a Igreja Católica para garantir a presença mais constante de padres na re-

gião, uma vez que esta presença era uma constante nas "colônias velhas" do Rio Grande do Sul.

É a partir deste fator que se intensificaram os conflitos religiosos entre a construção simbólica oficializada, estruturada nos centros urbanizados do país a partir de um modelo romanizado do final do século XIX e início do século XX¹⁴, e a construção simbólica não-oficializada, o catolicismo popular. Como já vimos anteriormente, apesar de católicos, os brasileiros construíram ao longo dos anos práticas e rituais bastante particularizados ao grupo e que fugiram aos dogmas instituídos pela Igreja Oficial. Práticas estas consideradas não-preocupantes à Igreja, enquanto esta se encontrava distante, mas que a partir da entrada dos colonos, por medo de um acaboclamento e sob o olhar disciplinador do padre, agora figura presente na coletividade de Marechal Bormann, se torna preocupante.

Até meados da década de 20, a ausência de fiéis à missa quando da passagem do padre pelo distrito era comum e, como registra Breves (1985, p. 54) "o padre ficava desanimado, porque suas missas eram bem pouco freqüentadas", no entanto não causava maiores preocupações.

O próprio Breves, na seqüência do texto, demonstra a preocupação que causava a ausência de um vigário no município a partir da colonização, ao dizer que

não havia vigário residente no município, para o desespero do Sr. Bertaso, católico fervoroso e colonizador.

[...] Perspicaz, sabia que sem um vigário, dificilmente conseguiria trazer os colonos de origem italiana, muito católicos por tradição (BREVES, 1985, p. 54).

Apesar do Distrito de Marechal Bormann não fazer parte da área de colonização da Cia. Bertaso, nele residiam colonos que, além de cobrar do “poder político local”, também se preocupavam com o modelo que poderia vir a atrair novos colonos.

As afirmações permitem-me fazer uma leitura dos motivos da vinda e instalação definitiva da Igreja Católica oficial à região, quando a preocupação maior não estava dirigida ao atendimento dos brasileiros ali residentes, mas aos colonos de origem que já residiam e aos que, porventura, viessem a ocupar esse espaço. No entanto, após a instalação da Igreja seu foco também é dirigido à “conquista” de novos fiéis que passassem a adotar os “preceitos oficiais”.

A Igreja oficial se utilizava de certos mecanismos que coíbiam as práticas religiosas dos brasileiros, uma delas era tornar obrigatório o batismo na igreja.¹⁵

O padre, no entanto, não se instalou no Distrito, mas em Passo dos Índios, atual cidade de Chapecó. Porém, a proximidade das duas localidades permitiu a ele “vigiar” e criar mecanismos de “vigilância na coletividade”.

A partir da observação, atrevo-me a pensar em Foucault, quando descreve o funcionamento do panóptico e do poder disciplinador do olhar, afirmando que

[...] para se exercer, esse poder deve adquirir o instrumento para uma vigilância permanente, exaustiva, onipresente, capaz de tornar tudo visível, mas com a condição de se tornar ela mesmo invisível. Deve ser como um olhar sem rosto que transforme todo corpo social em um campo de percepção: milhares de olhos postados em toda parte (FOUCAULT, 1987).

Baseado nos postulados “oficiais”, o padre dirigia, semeava e estendia os tentáculos da Igreja Católica romanizada em direção à coletividade, objetivando coibir as manifestações religiosas do catolicismo popular.

Um dos meios utilizados para essa coibição e, para fazer com que os brasileiros freqüentassem a Igreja, era trazer as festas para dentro deste local, historicamente construído enquanto espaço privilegiado do sagrado, ou seja, transformar as festas religiosas mais comuns em festas do padroeiro, deslegitimando o ritual considerado “profano”.

Essas festas, já completamente controladas pela Igreja, marcavam significativamente a autoridade do padre em todas as atividades religiosas, acima de qualquer autoridade leiga, e conseqüentemente a subordinação de seus adeptos à hierarquia eclesiástica no que se referia a questões religiosas (ZALUAR, 1983, p. 65).

Assim, a festa do Divino e a mesada dos inocentes passaram a perder o simbolismo construído pelos brasileiros, que era a socialização dos alimentos arrecadados, pois eles passaram a ser vendidos no dia da festa, objetivando arrecadar fundos para a Igreja.

É possível, a partir disto, também pensar em outro enfoque, no qual a disputa não se deu apenas entre sagrado e profano, mas a partir de um novo modelo econômico que se instalou definitivamente na região a partir do processo colonizador. O tempo era o tempo do trabalho e, por sua vez, também vinculado ao espaço da festa. Um tempo e um espaço que giravam em torno do econômico. Esse processo, seja o do poder do

padre ou a passagem para o campo econômico é também trabalhado por Zaluar em outras coletividades.

À proporção que avança o processo de urbanização e burocratização [...], e à medida que se introduziam no campo as relações capitalistas de produção, as festas deixavam de ter um caráter essencialmente sagrado e adquiriam um caráter marcadamente comercial [...] os serviços do padre eram sempre pagos em dinheiro e os lucros da festa [...] revertiam em benefício da igreja (ZALUAR, 1983, p. 65).

Nesta “nova concepção” de festa, os donativos não eram distribuídos gratuitamente nos leilões simulados¹⁶, e sim comercializados, seja em barracas específicas, ou através de leilão, objetivando pagar os serviços do padre ou revertidos à Igreja, sob a alegação de necessidade de reformas e pagamento de serviços diversos.

Se, por um lado, há a deslegitimação de algumas práticas, principalmente as de maiores dimensões, por outro percebe-se também a resistência dos brasileiros em manter algumas práticas. Não há uma recusa por parte dos brasileiros em batizar seus filhos na Igreja, no entanto, antes é feito, ainda hoje, o batismo em casa, com água coletada da fonte “abençoada por João Maria”. O mesmo se dá em relação aos trabalhos de benzimento, às rezas que ainda são mantidas, não mais de forma coletiva, mas restritas ao âmbito familiar e até o fato de se manter guardada a Bandeira do Divino e a pomba esculpida em madeira.

As questões levantadas vêm alterar profundamente as práticas, a “visão” e o “modo de vida” destes brasileiros, o que pode ser percebido na fala de Romilda,

[...] aquela época o povo tirava aquele tempo prá ir fazer aquilo, era uma obrigação [...] fazia aquilo porque tinha fé [...] hoje não, se faz fez, se não faz [...]

*A gente ainda se visita, mas a maioria a gente não conhece [...] agora ninguém mais é unido, tudo se isola um do outro, brasileiro gosta de brasileiro, italiano de italiano, alemão de alemão, [...] desde a igreja hoje já é discriminado, lá tu vai hoje na igreja, se tu vai bem arrumado, tu é bem recebido [...] e se não, tu não é [...]*¹⁷

Procurei, aqui, realizar uma breve discussão a respeito das relações que se estabeleceram no âmbito religioso, seja no período anterior ou posterior à “entrada” de colonos de origem no Distrito de Marechal Bormann. Não me cabe aqui estabelecer juízos de valor em relação às alterações ocorridas, muito menos rastrear culpados, mas buscar perceber como as novas relações foram se estabelecendo, alterando concepções, modificando interpretações, gerando e intensificando relações de poder.

4. Considerações Finais

Em relação às práticas religiosas, pode-se perceber que os brasileiros, no “tempo de antes”, mantinham suas práticas baseadas no catolicismo popular, com rituais e festas distintas da Igreja Católica oficial, como é o caso da Festa do Divino Espírito Santo, a Festa de São Sebastião, o batismo em casa, o terço cantado, as rezas de 25 de março e as recomendações das almas. Com a entrada da Igreja Católica oficial no Distrito, muitas dessas práticas foram ressignificadas ou então absorvidas pela Igreja oficial. Um exemplo disso é a Festa do Divino que, absorvida pela Igreja, passou por várias

reelaborações ritualísticas sendo realizada como uma Festa de Padroeiro em moldes econômico-capitalistas, na qual o objetivo principal está centrado na oração e na arrecadação de fundos para a manutenção e funcionamento hierárquico da Igreja Católica.

Em meio a um emaranhado de relações vê-se os grupos afirmando e reafirmando suas diferenças, construindo suas fronteiras, seus limites maleáveis. Nessa plasticidade de relações afloram conflitos, embates, amizades e solidariedades. Muitos vão aparecer e são percebidos, muitos enfoques são privilegiados, outros relegados, pois não objetivei exaurir as possibilidades de leitura, por entender que, por mais exaustivamente que se analise um objeto, não se pode esgotá-lo. Há sempre novos enfoques e perspectivas de análise que estarão sendo construídas pelo historiador.

5. Notas

1. *BRASILEIRO*, segundo Renk (1997) é como esses moradores se autonominam. A literatura tem tratado de caboclos. Em razão da colonização, os descendentes de italianos e alemães estigmatizaram essa população rotulando-a de caboclo. Hoje, no entanto, no Distrito de Mal. Bormann, os brasileiros se autonominam, também, de *cabeclos* de forma positiva, como forma de marcar sua diferença em relação a outras "origens". Assim, neste trabalho, apesar de usar preferencialmente a categoria *brasileiro*, a exemplo de Renk, no entanto, usarei também a categoria *caboclo* no sentido da sua autonominação. Ressalto, no entanto, que esta diferenciação é sempre relacional.
2. *COLONO DE ORIGEM*, segundo Renk, é a autonominação dos camponeses descendentes de imigrantes europeus, principalmente italianos, alemães e poloneses. A condição de *colono* é

- entendida como prerrogativa dos *de origem*. Estes se opõem aos *sem origem*, ou seja, os nativos desclassificados como *caboclos*. A constituição dessa identidade contrastiva foi objeto de trabalho de SEYFERTH (1982, 1992, 1993) e RENK (1990, 1993 e 1997).
3. Colônias Velhas: colônias onde habitavam os imigrantes europeus no Rio Grande do Sul. Neste sentido, ver: WERLANG (1992) e RENK (1990, 1993 e 1997).
 4. A entrevista feita com D. Felisbina foi privilegiada no corpo deste artigo por se tratar de uma das mulheres mais idosas da coletividade, com 84 anos, com uma lucidez invejável e por possuir uma história bastante singular. Sempre trabalhou como parteira da localidade, até que uma doença causada pelo trabalho com a erva-mate atingiu sua mão esquerda e, por erro médico, ficou sem movimento. Por trabalhar também como benzedeira, a partir da entrada dos *colonos de origem*, da Igreja Católica oficial e de igrejas pentecostais, passou a ser tratada por muitos como macumbeira, feiticeira, pessoa ligada à "magia negra", principalmente por ser mãe de um deficiente. Por seu envolvimento junto à coletividade, optei por trabalhar mais com os seus depoimentos, pois não são muitas as pessoas, com essa idade e lucidez, que ainda se encontram no Distrito.
 5. Expressão utilizada pelos brasileiros para diferenciar os tempos, antes e depois da entrada dos colonos de origem. O termo é trabalhado por RENK (1990).
 6. SANTOS, Felisbina Ferreira dos. Comunicação pessoal.
 7. SANTOS, Felisbina Ferreira dos. Comunicação pessoal.
 8. LAZZAROTTO, Romilda. Comunicação pessoal.
 9. Ao caracterizar esta população, Breves afirma que "percebia-se em quase todos uma distante mistura de brancos com índios. Também em seus métodos de trabalho, em seus defeitos e qualidades se percebia a velha ascendência indígena" (BREVES, 1985, p. 18).
 10. SANTOS, Felisbina Ferreira dos. Comunicação pessoal.
 11. Idem.
 12. Neste sentido ver: RENK (1991, 1993, 1997); AURAS (1997); MARCON (1999); FACHEL (1995).
 13. Ver neste sentido os trabalhos de WERLANG (1992); WOLFF(1999).

14. Ver neste sentido: SERPA (19--).
15. Ver neste sentido: RENK, op. cit., 1997.
16. Como forma de divertimento, leiloavam-se os donativos por um valor insignificante e o vencedor não necessariamente tinha que pagar, levando o donativo mesmo assim.
17. LAZZAROTTO, Romilda. Comunicação pessoal.

6. Referências

AURAS, Marli. *Guerra do Contestado: a organização da irmandade cabocla*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1997.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*. (ed. Portuguesa). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BARTH . Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.

BELLANI, Eli Maria. *Madeiras, balsas e balseiros no rio Uruguai - 1917-1950*. Chapecó: UNOESC, 1996.

BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

BREVES, Wenceslao de Souza. O Chapecó que eu conheci. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina*. Florianópolis: IHGSC, v.3, n.6, 1985.

CERTEAU, Michel et al. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

D'ANGELIS, Vilmar. Para uma história dos índios do oeste catarinense. In: *Cadernos do CEOM*, n.06. Chapecó: FUNDESTE, nov. 1989.

FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: a recusa dos excluídos*. Porto Alegre/Florianópolis: UFRGS/UFSC, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir : o nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

MARCON, Telmo. *Memória e cultura: modos de vida dos caboclos do Goio-Ên (SC)*. (Tese de doutorado). São Paulo: PUC, 1999.

PELUSO JR, Víctor. A evolução da cidade de Chapecó: do povoado ao centro regional. In: *Revista do IHGSC*. n.04. Florianópolis: UFSC, 1982/83.

POLI, Jaci. Caboclo: pioneirismo e marginalização. In: *Cadernos do CEOM*, n.07, Chapecó: FUNDESTE, abr. 1991.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.

RENK, Arlene. As representações da colonização, no oeste catarinense, a partir dos brasileiros. In: *Cadernos do CEOM*, n.07 Chapecó: FUNDESTE, abr. 1991.

_____. *A luta da erva: um ofício étnico no oeste catarinense*. Chapecó: Grifos, 1997.

_____. A religião como idioma de identidade faccional entre os brasileiros no oeste catarinense. In: *O peso da cruz*. Chapecó: UNOESC/Secretariado Diocesano de Pastoral, 1993.

SERPA, Élio Cantalício. *Igreja e poder em Santa Catarina*. Florianópolis: UFSC, [s.d].

SEYFERTH, Giralda. *Nacionalismo e identidade étnica*. Florianópolis: FCC, 1981.

ZALUAR, Alba. *Os homens de deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

WERLANG, Alceu A. *A colonização às margens do Rio Uruguai no extremo oeste catarinense; atuação da Cia Territorial Sul Brasil - 1925 a 1954*. (Dissertação de Mestrado). Florianópolis: UFSC, 1992.

WOLFF, Juçara Nair. Festa do Kerb: espaços de sociabilidade, conflitos e resistências. In: *Cadernos do CEOM*. n.11. Chapecó: Grifos, 1999.