



Com apoio em ampla pesquisa de fontes escritas e orais, Luis Fernando Beneduzi recupera as percepções dos imigrantes italianos no sul do Brasil, no final do século XIX, nesta travessia entre a Europa e a América, em um contexto de transformações profundas. A tarefa não é fácil, pois para atacar de frente a alteridade do passado, resgatando as formas pelas quais, em uma outra época, os homens foram capazes de construir representações sobre si próprios, sobre seu tempo e seu espaço, sobre sua vida em um novo mundo. Nesse contexto, avulta a importância do projeto de restauração cultural aqui instaurado, que se tornará um fio condutor das reelaborações simbólicas que se processam. Entre a *mancanza*, a saudade da terra deixada e a imperiosa necessidade de adaptar-se às novas condições, a religiosidade está no centro desse novo contexto de adoção, marcando as práticas e as representações dos imigrantes italianos, fosse por confirmação ou por transgressão das normas da Igreja. Como resultado dessa análise, tem-se um trabalho que discute o estereótipo consolidado sobre a figura do imigrante, através de questionamentos lançados.

Dra. Sandra Jatahy Pesavento
Professora Titular de História da Arte
Universidade Federal do Rio Grande do Sul



LUIS FERNANDO
BENEDUZI



IMIGRAÇÃO E ITALIANA CATOLICISMO

entrecruzando olhares, discutindo mitos





Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Chanceler:

Dom Dadeus Grings

Reitor:

Joaquim Clotet

Vice-Reitor:

Evilázio Teixeira

Conselho Editorial:

Alice Therezinha Campos Moreira

Ana Maria Tramunt Ibaños

Antônio Hohlfeldt

Draíton Gonzaga de Souza

Francisco Ricardo Rüdiger

Gilberto Keller de Andrade

Jaderson Costa da Costa

Jerônimo Carlos Santos Braga

Jorge Campos da Costa

Jorge Luis Nicolas Audy (Presidente)

José Antônio Poli de Figueiredo

Lauro Kopper Filho

Lúcia Maria Martins Giraffa

Maria Eunice Moreira

Maria Helena Menna Barreto Abrahão

Ney Laert Vilar Calazans

René Ernaini Gertz

Ricardo Timm de Souza

Ruth Maria Chittó Gauer

EDIPUCRS:

Jerônimo Carlos Santos Braga – Diretor

Jorge Campos da Costa – Editor-chefe

Luis Fernando Beneduzi

IMIGRAÇÃO ITALIANA
E CATOLICISMO:
entrecruzando olhares,
discutindo mitos



Porto Alegre

2008

© EDIPUCRS
1ª edição: 2008

Capa: Vinicius Xavier

Preparação de originais: Patrícia Aragão

Editoração e composição: Suliani Editografia

Impressão e acabamento: Gráfica EPECÊ

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B463i Beneduzi, Luis Fernando.
Imigração italiana e catolicismo: entrecruzando olhares, discutindo mitos / Luis Fernando Beneduzi. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
122 p.

ISBN 978-85-7430-723-7

1. Imigração Italiana – Rio Grande do Sul. 2. Igreja Católica – Rio Grande do Sul. I. Título.

CDD 981.65053

Ficha Catalográfica elaborada pelo
Setor de Tratamento da Informação BC-PUCRS

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra
sem autorização expressa da Editora.



Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 33 – Caixa Postal 1429
90619-900 – Porto Alegre – RS – Brasil
Fone/fax: (51) 3320.3523
E-mail: edipucrs@pucrs.br

*Para ver as coisas, devemos,
primeiramente, olhá-las
como se não tivessem nenhum sentido:
como se fossem um advinha [...].
Parece-me que o estranhamento
é um antídoto eficaz
contra um risco a que todos nós estamos expostos:
o de banalizar a realidade
(inclusive nós mesmos).
Carlo Ginzburg*

Sumário

Apresentação	9
Introdução	17
1 A construção de um novo catolicismo no Brasil do século XIX	31
1.1 A Igreja das últimas décadas do Império.....	31
1.2 O panorama religioso brasileiro em crise	39
1.3 A suspensão no retorno	47
1.4 A comunhão de experiências eclesiais na Igreja que se reforma	52
2 Direita volver: o controle religioso no meio italiano ... 56	
2.1 A padronização das ações quotidianas.....	56
2.2 Morte, juízo, inferno, paraíso.....	69
2.3 A formação na verdade	76
2.4 O poder do papel.....	81
3 Mas nem todos viram à direita	91
3.1 A questão da sociabilidade e da cultura religiosa	93
3.2 A figura do sacerdote	102
4 Apontamentos conclusivos	111
Fontes	117
Documentos de fontes primárias.....	117
Depoimentos	118
Bibliografia básica	118

Apresentação

Fico honrada com o convite para apresentar este trabalho de Luis Fernando Beneduzi, professor e historiador, que atualmente é docente e pesquisador na Itália. O livro a ser apresentado é resultado de sua dissertação de mestrado, defendida na UFRGS em maio de 1999, sob a orientação da Dra. Sandra Pesavento. Trata-se de um livro encaminhado recentemente pelo autor à publicação e prontamente recomendado pelo rigoroso Conselho Editorial da EDIPUCRS, pelas tantas qualidades que possui e que serei incapaz de enumerar e comentar, sob pena de dobrar o número de páginas previstas.

Destaco alguns desses atributos, começando por comentar brevemente uma primeira inferência relacionada à concepção de História como descoberta, apreensão e análise dos inúmeros fios que amarram as múltiplas faces da realidade humana, que enlaçam os infinitos fenômenos entre si, no tempo e no espaço; aquilo que Marrou já nos ensinava em livros que circulavam nas Faculdades de História do sul brasileiro, nos anos sessenta, quando a pesquisa histórica era ainda uma miragem.

Em suma, já às primeiras linhas da leitura do texto, Beneduzi aponta para a experiência da complexidade do real, para o historiador como organizador de múltiplos aspectos que compõem essa complexidade, esforçando-se por compreendê-la nas suas relações estruturais e de interdependência, assim como na correlação entre sucessivas etapas. São sempre aquelas recomendações do velho Marrou, visto que a realidade do passado nunca deixou de ser complexa e confusa, sempre apresentando uma enorme diversidade de elementos e de forças em ação.

Tratando-se de uma obra sobre imigração, um segundo atributo logo aparece: a atualidade, mesmo que o livro venha a ser publicado sete anos depois da defesa da dissertação que o precede, pois é um dos primeiros a se inserir no movimento de revitalização do tema, que compreende a consideração de diversos matizes, assim como o senso da distinção entre diferentes momentos e processos. Nada que aponte para a idéia do *melting pot*, ou de uma sociedade capaz de assimilar prontamente imigrantes, independentemente de suas origens. Nada dessa idéia de natureza romântica, mas que por vezes ainda norteia estudos sobre a nossa imigração.

Assim, o autor distancia-se da perspectiva ingênua de assimilação, porque está narrando uma História pluridimensional, acontecida entre aquilo que os emigrantes deixaram na pátria de origem e aquilo que ocorreu como parte de um processo de integração nas terras sul-brasileiras. Uma História que apreende vasta gama de estímulos oferecidos a esses estrangeiros e de alternativas por eles escolhidas; uma História em que afloram infinitas combinações entre heranças culturais e contextos sociais diferenciados, em que homens pretenderam primeiro sobreviver para depois inserir-se. Nada de assimilação pura e simples, mas a paulatina construção de novas relações sociais.

Beneduzi claramente substitui a antiga noção do *melting pot*, à medida que demonstra acreditar que um grupo étnico precisa ter sua história contada como processo influenciado por forças centrífugas e centrípetas; não é grupo a-histórico, imutável, cuja cultura original foi transportada na velha mala de papelão do imigrante. O autor trata de grupo étnico e etnicidade, admitindo que a cultura de origem foi transformada, reelaborada, apresentando sinais diacríticos de uma identidade, em permanente negociação com outras culturas. Logo, o conceito de etnicidade permeia o estudo, sendo definido como construção cultural, o que pressupõe o conhecimento de diferentes representações e concepções, além da capacidade de deter o olhar em realidades cambiantes, como está registrado no texto.

Nos últimos anos aprofundou-se a análise dos processos de formação de identidades étnicas, sobretudo em decorrência do uso do conceito de *construção*. O pensamento de Barth vem sendo utilizado por historiadores, e um importante estudo pioneiro nessa linha foi desenvolvido nos Estados Unidos principalmente por Conzen e Vecoli, durante a década de 1980, hoje considerado um clássico da historiografia. Os autores então já sublinhavam aspectos fundamentais à compreensão do fenômeno da etnicidade, afirmando que identidade étnica é construção cultural que se realiza em determinado tempo histórico; que grupos étnicos encontram-se em constante recriação; que a etnicidade é sempre reinventada para fazer frente a realidades que mudam; que uma identidade é decorrência de diálogos culturais. Portanto, um conceito-ferramenta para analisar o fenômeno da imigração paralelo àquele utilizado por Hobsbawm, quando discutiu a invenção das tradições, em publicação de Cambridge, do ano de 1983.

Entretanto, se a questão da diversidade étnica foi analisada no presente estudo, também percorrido com competência foi o viés da Restauração Católica que seguiu à queda de Napoleão, acompanhada pela reorganização dos estados europeus e reforçada a partir do Concílio Vaticano I, que estabelecia mudanças a serem efetivadas com relação à prática dos sacramentos e à construção de uma igreja que tivesse o olhar direcionado para Roma. Daí a vinda das primeiras ordens religiosas para o Brasil meridional, visando a assistir os contingentes de imigrantes e, assim, articulando-se com a imigração italiana.

Tal articulação é foco de importantes estudos que vêm sendo publicados nesta última década, como aqueles de Luiz Eugênio Vescio, Vítor Otávio Biasoli e, mais recentemente, Paulo César Possamai, Maíra Inês Vendrame e Gustavo Valduga. Vescio trata de apontar divergências nos núcleos coloniais, entre sacerdotes e colonos; Biasoli lembra que os sacerdotes palotinos foram representantes da igreja ultramontana na região de Santa Maria;

na mesma região Vendrame demonstra a intensidade dos conflitos. Possamai, ao questionar afirmação recorrente na historiografia de que uma identidade entre imigrantes foi construída através da catolicidade, afirma que a Igreja também buscou na imigração um meio de substituir a religiosidade popular e sincrética, pela nova forma de catolicismo surgida após a restauração da velha ordem. Esse movimento de romanização do catolicismo brasileiro pretendia fortalecer a hierarquia da Igreja, reforçando a autoridade do Papa.

Ao criticar uma historiografia *pasteurizada*, apresentando flagrantes de sociabilidade, sexualidade e religiosidade popular entre os colonos, Beneduzi encontra ressonância em trabalhos posteriores, como é o caso daqueles já citados, ou ainda nos estudos de Dilce Corteze e de Ismael Vanini. A primeira autora analisa a historiografia e os mitos da imigração italiana no Rio Grande do Sul; Vanini trata de questões relacionadas às práticas sexuais na zona colonial.

Quanto a essa religiosidade popular discutida por Beneduzi, duas palavras precisam ser ditas para lembrar as memórias do padre palotino Francisco Burmann e os documentos da lavra do padre Frederico Schwinn, analisados por Vendrame. O primeiro admira-se da frequência com que os colonos pediam que fossem realizadas bênçãos para proteger suas plantações. Registrou que, a pedido desses colonos, passava de casa em casa para benzer os animais, os enfermos, as sementes, os galpões, a própria casa. O padre Schwinn, desenvolvendo seu ministério na colônia Silveira Martins, também lembra de ter visitado todas as famílias e distribuído bênçãos em suas casas, sublinhando que isso costumava acontecer seguindo o costume italiano. O mesmo costume foi ainda lembrado em estudo de Vânia Merlotti, quando comenta declaração de um clérigo que atuou na serra gaúcha sobre o costume dos colonos de benzer tudo que possuíssem.

Essa religiosidade popular torna-se melhor compreendida à leitura de Emilio Franzina, quando o autor aprofunda aspectos relacionados à região do Vêneto. Comenta os bem-humorados escritos de Gigi Meneghello sobre o papel da mulher na religiosidade do Vêneto, lembrando que o homem era naturalmente pagão e que a esposa era responsável pela salvação de sua alma. O marido bebia, jogava, blasfemava, brigava e molestava mulheres; a esposa missionária não era suficientemente forte para combater esses costumes, mas preocupou-se com o fundamental: aquele mínimo de missas, sacramentos e devoções que permitiam permanecer bem com o céu, para depois buscar perdão no leito de morte, quando a alma do marido seria encomendada. Franzina também busca em Meneghello a afirmação de que os clérigos trabalhavam com muita habilidade através da mulher, a quem influenciavam pela educação e práticas religiosas. Assim, é reconhecido o papel de destaque do pároco no Vêneto rural. A religião dos camponeses era definida pela frequência às pregações, às Exposições do Santíssimo Sacramento com bênçãos, aos rosários públicos nas igrejas, em suma, nas exteriorizações da crença, como procissões, a que os camponeses compareciam com grande prazer, pois constituíam ocasião de festa, segundo escrevia um proprietário de Belluno, em manuscrito citado por Franzina.

Não é, portanto, de estranhar-se uma religiosidade exteriorizada e superficial nas colônias, entre tantos imigrantes recém-chegados do Vêneto. Uma religiosidade popular vinculada a antigos costumes, como destaca Beneduzi, defendendo a pluralização do imigrante e encontrando ressonância em estudo que desenvolvi bem mais tarde também sobre a prática de outras religiões entre os imigrantes italianos, como é o caso dos *valdenses* que se encontravam nas colônias desde o final do século XIX.

Os seguidores do *herético* Valdo fugiram de Lion pelos Pireneus, sobreviveram a inúmeras perseguições e, desde o século XII, organizaram a sua igreja no Piemonte. No arquivo histórico de Torre Pellice encontram-se documentos que confirmam a atuação de valdenses em diversas regiões do Brasil e também nas colônias do Rio Grande do Sul; há cartas que dão conta de todo um trabalho missionário que teve continuidade quando a minoria religiosa passou a fazer parte da Igreja Metodista, no final do século XIX, cujo primeiro templo na região colonial surge nos primeiros anos do século XX.

Durante muito tempo narrou-se sobre os imigrantes emoldurados pela ideologia do *melting pot*. Em contextos influenciados pelo nacionalismo, no início do século XX, quando os imigrantes representavam imensos contingentes, era fundamental defender que a união do país decorria da coesão política, pois sua gente começava a apresentar diferenças culturais que de alguma forma iriam contribuir para a construção da nação brasileira. Daí a aceitação do conceito de *melting pot* também entre nós, refletindo na historiografia da imigração. Talvez por essa influência conceitual, a consciência de pertencimento cultural por parte de imigrantes italianos tardava a expressar-se nas publicações, como lembra Rosemary Brum; o imigrante europeu teria uma inserção tardia na literatura rio-grandense e na historiografia, onde surge timidamente na década de 1920.

Entre nós, a reação à velha historiografia dita “científica” também é extremamente tardia. Tal reação por vezes manifestou-se em um materialismo histórico que se detém a investigar relações de produção. Costumo afirmar que à historiografia *laudatória* sucedeu aquela *miserabilista*, expressões que penso darem conta das duas vertentes. A nossa historiografia dita marxista, então, é caracterizada pela forma como opõe os chamados opressores e oprimidos que, quase sempre, são massas sem rosto. Por outro lado, toma uma feição reducionista, quando produzida por historiadores que pasteurizaram essas massas.

Curioso é que a teoria do conflito, fundamento do pensamento marxiano, deixa de existir no cotidiano do imigrante/colono, narrado a partir da idéia de um consenso. A vida nas colônias transcorreria para o trabalho e para a família, com fervor religioso, em torno da capela, nas procissões e no filó, na reunião vespertina para rezar o terço. O padre seria sempre o líder da comunidade, posicionando-se ao lado da massa de imigrantes contra os poderosos.

O que estou tentando dizer, em pouco espaço e sobre assunto tão amplo, é que Beneduzi faz parte da nova historiografia da imigração que tem como característica fundamental a noção de complexidade e de especificidade de processos históricos e, pelo óbvio, de negação de tais clichês e estereótipos.

Deste modo, é capaz de afirmar que, se houve importante ingerência por parte da Igreja no meio colonial italiano, sempre estiveram presentes as reações e resistências, assim como desvios e conflitos. Este livro de Luis Fernando Beneduzi fazia falta.

NÚNCIA SANTORO DE CONSTANTINO
Doutora em História Social
Docente do PPGH-PUCRS
Dezembro de 2007

Introdução

A presente obra constitui-se em um projeto de releitura de minha dissertação de mestrado, sendo uma forma de pensar esse trabalho acadêmico, produzido em 1999, para um público mais amplo. O ato de “re-trabalhar” com instrumentos e conceitos que marcam um processo formativo e um momento específico da produção do conhecimento histórico traz consigo a necessidade de escolhas: o que deve permanecer e o que deve ser retirado. Nesse sentido, escolheu-se permitir que a marca do tempo da escritura permanecesse, apenas reelaborando elementos inerentes à comunicação com públicos diversos.

Dessa forma, sob o ponto de vista da diversidade étnica, objetivava-se discutir a problemática da imigração italiana, como fator de promoção da Restauração¹ Católica no Rio Grande do Sul, no processo de estruturação das primeiras comunidades italianas (1884-1930). Busca-se analisar as relações entre essa corrente imigratória e o fortalecimento da Igreja Católica no Rio Grande do Sul, especificamente na ex-colônia de Conde D’Eu,² assim como sua contribuição na implementação das transforma-

¹ Entende-se como Restauração a busca de um retorno às práticas sacramentais: a Celebração da Eucaristia, a frequência ao Sacramento da Confissão – que foram deixados de lado por uma religiosidade popular de matriz lusa que se havia instaurado, além de uma certa negligência do clero secular, o qual se preocupava com outras atividades mais rentosas. A desmistificação da figura do padre no Brasil também pode ser relacionada ao declínio dessas práticas (MARIN, 1993).

² A ex-colônia de Conde d’Eu compreendia parte dos atuais municípios de Garibaldi e Carlos Barbosa – no Rio Grande do Sul – Brasil, juntamente aos seus distritos. Torna-se importante mencionar que, em 1878, já existia um forte fluxo imigratório para a ex-colônia.

ções advindas do Concílio Vaticano I (1869-1870). Essas mudanças fazem referência a experiências vinculadas à prática sacramental, à busca de um maior atrelamento a Roma e à prática das determinações do Concílio de Trento.

A organização socioeconômica-cultural dos rio-grandenses tem como traço marcante a mescla de populações egressas da Europa. Essa diversidade étnica constitui-se em foco de inúmeras pesquisas; contudo, são pouco numerosos os trabalhos que procuram tecer a relação da imigração italiana com as transformações propiciadas pelo Concílio Vaticano I (1869-1870), buscando, além de reconstituir as características da época, analisar socioculturalmente as transformações promovidas pelos egressos da Península Itálica e a relação da comunidade diante das ingerências da Igreja Católica. A historiografia carece, particularmente, de trabalhos que apresentem a recepção que o imigrante tem das ingerências da Igreja Católica, nesse processo de formação das primeiras comunidades italianas.

Dois aspectos da temática salientam sobremaneira sua relevância: a *diversidade étnica*, como promotora de uma religiosidade particular e diferente, e o *projeto de Restauração Católica*, que transformou a Igreja como um todo e repercutiu fortemente na comunidade católica brasileira e, de uma forma específica, na comunidade gaúcha. No que concerne à diversidade étnica, pode ser ressaltada a contribuição que a imigração trouxe, enquanto diferenciadora cultural entre a região Sul do Brasil e os demais estados que o compõem. No Sul, encontra-se uma Igreja voltada para Roma e com uma grande valorização da hierarquia; diferentemente, no restante do país, percebe-se uma religiosidade sincrética, misturando o catolicismo romano com os cultos africanos. As Irmandades Religiosas constituem-se em outro ponto diferenciador, mantendo muito poder nos estados do norte e nordeste do país, onde continuam dificultando as decisões das Dioceses. No Rio Grande do Sul, as associações que se mantiveram vêm sofrendo, desde a década de 1930, um processo de restrição de seu poder. A escolha

das comunidades italianas para esta análise, deve-se ao fato da sua formação específica em torno da capela, modo organizativo trazido do país de origem.

No que tange ao segundo aspecto, o projeto de Restauração Católica, pode ser destacada sua pertinência, tanto como fruto de uma reorganização dos Estados-nação quanto como uma busca de retomada do poder por parte da própria Igreja. A escolha da comunidade de Conde D'Eu vincula-se mormente à instalação, em finais do século XIX, de um dos primeiros grupos de sacerdotes religiosos vindos da Europa – após o Concílio – os Frades Menores Capuchinhos. Cientes das transformações conciliares, a Ordem passou a atuar no meio imigrante, e por intermédio dos frades vieram ao Rio Grande do Sul os Irmãos Maristas e as Irmãs de São José de Moutiers. Deve-se recordar que os imigrantes dessa localidade eram provenientes de uma Itália pós-conciliar e de uma religião pródiga de devoções populares. Nessa localidade, podem ser percebidos inúmeros exemplos da relação imigrante-renovação da religiosidade, bem como casos que desmistificam a idéia do italiano totalmente dominado pelo ideário da Igreja Católica, sem espaço para expressar sua cosmovisão.

A Igreja, no Rio Grande do Sul e no Brasil como um todo, antes do Concílio, era formada quase que completamente por um clero secular, mal instruído e sem uma articulação interna, isto é, sem uma ação integrada que se refletisse como um corpo uníssono. Nesse período, havia um afastamento contínuo da vivência dos sacramentos, os quais não eram vistos como fundamentais pelo povo. Encontrava-se, nesta realidade, a própria idéia de que a freqüência à missa era parte estrita da vida feminina e sacerdotal. No que se refere à participação popular, ela se expressava sobretudo em organizações religiosas, irmandades, as quais mais pareciam agrupamentos sociais, sendo pouco perceptível o seu caráter religioso.

No que concerne à ação do clero, cabe mencionar que se resumia ao cumprimento de obrigações fundamentais, tais como missas, batizados, catecismo e funerais, entre outras atividades essenciais à vida cristã-católica, todas feitas mediante um pagamento predeterminado. Como exemplo dessas práticas, havia a missa pelos mortos, para a qual se deveriam pagar altas taxas para que fossem oficiadas.

Outro elemento importante, específico do Rio Grande do Sul, tendo em vista ser esse um estado fronteiro, no qual inúmeras lutas de ocupação eram travadas, é a concepção do masculino, a qual é associada ao lutador e não ao “rezador”. Nesse extremo sul do Brasil, o clero, além de mal instruído, o que consistia numa séria preocupação para os bispos, era pouco numeroso, prejudicando ainda mais as possibilidades de substituições ou afastamentos, pois muitas vezes o afastamento de um sacerdote alijava uma vasta região da execução dos ofícios sagrados.

O Concílio Vaticano I configurou-se em uma tentativa de reorganizar a Igreja sob o ponto de vista da espiritualidade e da hierarquia, implementando uma série de medidas tomadas no Concílio de Trento, terminado em 1563, as quais ainda não tinham sido postas em prática. No que tange às alterações na prática espiritual, pode ser ressaltada a obrigatoriedade de cada Diocese construir e organizar um seminário diocesano, permitindo que todo o clero tivesse um conhecimento mínimo acerca da doutrina e uma instrução elementar para seu magistério. Essa determinação já havia sido solicitada no Concílio de Trento; contudo, em várias dioceses brasileiras, só toma vulto após o Concílio Vaticano I e, especialmente no Rio Grande do Sul, no bispado de Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão.

No plano hierárquico, deve-se ressaltar a remodelação de uma Igreja voltada para Roma, objetivando – dessa forma – um maior atrelamento dos sacerdotes às ordenações de seu Bispo e, desse, ao Papa, que foi considerado infalível em decisões con-

cernentes à fé e à moral.³ Para a aplicação dessas iniciativas de centralização das decisões da Igreja, bem como para uma maior padronização das ações do clero, referentes ao magistério da Igreja, duas práticas contribuíram grandemente: *a vinda de congregações religiosas e a reestruturação dos seminários*.

No que se refere à vinda de congregações religiosas, destaca-se, além do expresso anteriormente, a busca de um melhor atendimento espiritual aos imigrantes que chegavam em grande número ao estado. Para esse fim, Dom Cláudio, segundo Carlos Zagonel,⁴ trabalhou com muito afinco, junto ao Sumo Pontífice, Leão XIII, e aos superiores de congregações religiosas. Primeiramente, solicitou a vinda de congregações italianas, pensando na questão lingüística; mas, com as negativas recebidas, foi buscar o auxílio dos Frades Menores Capuchinhos – franceses.

Na França, a aceitação do convite não se deu sem dificuldades; mas, em reunião, em 30 de março de 1894, foi definida a missão no Rio Grande do Sul, sendo que o estado foi tido como um lugar de *asile*, como se explica na seção que segue: a nossos jovens religiosos durante seus estudos, “aos outros em caso de expulsão [...], a missão do Rio-Grande é aceita em princípio”.⁵ Para melhor decidir a viabilidade dessa missão, foi enviado um grupo de irmãos para observar as colônias italianas. Assim, em carta ao Provincial – de 20 de fevereiro de 1895 – o grupo informou suas atividades de reconhecimento junto aos núcleos de imigrantes, enfatizando a aceitação que teriam os capuchinhos nas comunidades e o esteio de vocações que lá se encontraria. Essas perspectivas foram confirmadas nos primeiros anos de

³ Para melhor apreender as idéias do Concílio Vaticano I e seus desdobramentos junto ao alto clero brasileiro, ver RUPERT, 1969. Quanto aos acontecimentos do referido concílio, podemos ver em obras citadas pelo autor RONDET, H. *Vaticane I*. Paris, 1962; e BUTTLER C. *Das I Vatikanische Konzil*. München, 1961.

⁴ ZAGONEL, Carlos Albino. *Igreja e Imigração Italiana*. Porto Alegre: EST/Sulina, 1975.

⁵ CAPUCHINHOS, Frades Menores. *Arquivo Provincial – recebidas e expedidas (1894-1930)*. Caxias do Sul: Província dos Frades Menores Capuchinhos, 30 de março de 1894.

seus trabalhos, como percebe-se na carta enviada por Frei Bruno de Gillonnay ao Provincial, em 02 de setembro de 1903.

O povo nos ama. Habitados na Itália com os religiosos, eles não se surpreendem com nosso modo de vida pobre e simples. Nós fazemos o pedido como na Europa, e este bravo povo envia aos filhos de São Francisco a sua parte, crêem por um instante serem transportados ao país de sua infância.⁶

Com o mesmo intuito que a Igreja incentivava a vinda de ordens religiosas ao Brasil, via com bons olhos a intensificação da imigração européia, em especial italiana, visto que os recém-egressos traziam consigo a observância da nova política da Igreja Católica. A imigração, dessa forma, não só fornecia indivíduos possuidores das idéias “corretas” sobre a religião, como também uma grande reserva de pessoal para os seminários. Nessa época, devido à reorganização dos seminários, sacerdotes religiosos e seculares tinham formação intelectual semelhante, permanecendo apenas as diferenciações advindas das vivências específicas, comunitária e secular. Essa reserva de pessoal vocacionado já havia sido advertida pelo grupo de frades enviados para observação da área colonial, em sua primeira impressão sobre o trabalho missionário no Rio Grande do Sul.

Em 1896 chegou da França a *Ordem dos Frades Menores Capuchinhos* que se destacaria no estímulo de vocações na região e na aplicação das diretrizes conciliares, chegando à direção do seminário diocesano – em Porto Alegre⁷ – em 1903, marcando uma nova fase do mesmo. Os Frades Capuchinhos são uma comunidade religiosa que se originou dos Frades Menores Franciscanos – no século XVI – sendo sua cisão a busca de um retorno ao ideal do primeiro século franciscano. A referida província passou por inúmeras dificuldades no transcorrer de sua história, em especial no final do século XVIII, com a Revolução Francesa e, no século XIX, com o anticlericalismo francês, so-

⁶ Idem, 02 de setembro de 1903.

⁷ A cidade de Porto Alegre é a capital do estado do Rio Grande do Sul.

frendo, inclusive, perseguição e tendo grande parte dos membros mortos pelo Estado. Foi um momento de dificuldades, na medida em que cada frade capturado tinha duas alternativas: renegar a fé ou ser fuzilado. De sua história pregressa, entendem-se muitas das opções que foram tomadas pelos frades, as quais serão abordadas no transcorrer do livro.⁸

Neste universo rural do interior do Rio Grande do Sul, procura-se compreender a vivência quotidiana do imigrante a partir de *três colunas principais*: as missões populares e os sermões dominicais, as escolas confessionais católicas e o jornal da localidade. A relevância desses três instrumentos na elaboração de uma representação da realidade comunitária era já percebida quando dos primeiros passos dos frades capuchinhos na região, como pode ser observado em carta remetida por Frei Bruno de Gillonnay ao Bispo João Batista Scalabrini, hoje considerado apóstolo dos imigrantes, em 12 de outubro de 1904.

Esses três pilares eram considerados fundamentais para sustentar a comunidade frente aos “três grandes perigos” que a circundavam:

a distância e o entendimento [...] que não permitem aos padres fazer entender a todos a palavra de Deus, nem aos fiéis de freqüentar assiduamente a Igreja; a falta de padres; a ignorância religiosa.⁹

Com a implementação das missões populares, da escola e do jornal, esperava-se conservar e aumentar a fé dos italianos estabelecidos no Rio Grande do Sul “para fazer um povo verdadeiramente católico e agradável a Deus”, pois deveriam ser mantidas suas virtudes, as quais são explicitadas na carta redigida por frei Bruno:

Outrossim uma grande pureza de costume reina entre as famílias. As crianças, dia e noite estão sob a guarda de seus pais e separados das más companhias, conservam facilmente a inocência. Os

⁸ COSTA, Rovílio; DE BONI, Luis Alberto. *Os Capuchinhos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST Edições, 1996.

⁹ CAPUCHINHOS, Frades Menores. Op. cit., nota n. 05, 12 de outubro de 1904.

país, estes também ocupados e retirados, se entre ajudam e são fiéis a seus deveres. [...] Eles são verdadeiramente ávidos de festas religiosas, de pregações e de sacramentos.¹⁰

No início da década de 1920, marco temporal que se constitui em limite do período estudado, tem-se um novo processo de mudança na atuação da Igreja. Esse momento retrata mais uma vez uma situação de crise ao interno da Igreja Católica, criando uma abertura em direção aos movimentos de ação social.

Objetiva-se, dessa forma, perceber a visão do imigrante frente às transformações que se efetivavam e às ingerências da Igreja, discutindo o modo como essas normatizações afetavam o seu cotidiano. A análise das ingerências da Igreja e da construção que ela organiza na ex-colônia, constitui-se em pano de fundo da obra e não em seu cerne, pois a centralidade é o imigrante e a forma como ele percebe todo este cercamento da Igreja.

No momento da chegada dos imigrantes italianos, o catolicismo encontrava-se em uma conjuntura de crise: o mundo institucional vivia um conflito com o mundo da vida quotidiana, as normatizações da Igreja Universal não encontravam eco no laicato brasileiro. Denota-se uma mudança no sentido do “ser católico”, pois o catolicismo vai perdendo sua centralidade na constituição da identidade nacional brasileira. Primeiro, construía-se uma relação direta entre católico e brasileiro, pois a existência legal dependia dos registros da Igreja. No entanto, durante o século XIX, especialmente após a Constituição de 1891, essa relação sofre um processo de dissolução, sendo separadas as existências civil e religiosa.

No bojo dessas transformações estruturais, encontram-se os sujeitos do mundo real, os quais se apresentam de forma diversificada, isto é, não se encontra um modelo único de sujeito: alguns aderem à política da Igreja, outros se mantêm atrelados em nível de discurso e outros, ainda, desvinculam-se dela. Uma grande parte dos indivíduos parece cooptada pela Igreja em seu

¹⁰ Idem, *ibidem*.

sistema de vigilância e punição;¹¹ contudo, quando se observam aspectos da vida diária, podem ser observados diversos momentos de singularidade, quando o indivíduo se liberta da estrutura.

Em síntese, tem-se a construção de uma estrutura coercitiva e cooptativa dos imigrantes. A Igreja utiliza todos os recursos disponíveis para mantê-los fortemente atrelados às suas determinações. Os sermões, as missões populares, o jornal, as escolas, as associações e as festas devocionais são instrumentos para o controle da comunidade, para que ela permaneça caminhando de acordo com as práticas do catolicismo que se busca instaurar no Brasil.

Mesmo assim, dois pontos importantes ressaltados por Chartier¹² levam a perceber um reverso da medalha, ou seja, é possível perceber dois outros processos complementares de recepção: a dessacralização da representação do poder e a diversidade de leituras e visões que os receptores têm de um mesmo objeto. A primeira dimensão apresenta a desconstrução dos poderes estabelecidos, ou das representações aceitas como naturais, a partir da desmoralização do próprio poder. Pode-se fazer referência aos acontecimentos na comunidade italiana que envolveram um sacerdote, como ver-se-á mais adiante, os quais motivaram uma transformação na figura do sacerdote, que era tido como o Cristo em meio ao povo. O segundo ponto refere-se às formas diferenciadas como cada receptor compreende uma determinada mensagem, isto é, indivíduos diversos, com diferentes experiências de vida e visões de mundo, responderam diversamente aos artifícios de controle da Igreja.

Na leitura das relações quotidianas na ex-colônia, assume grande relevância o conceito de representação, possibilitando desvelar as diferentes percepções que os diversos grupos de imigrantes produziam acerca das normatizações da Igreja e a comunidade de sentido que se forjava entre a intenção da Igreja e a

¹¹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.

¹² CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

tradução da comunidade. Esse mesmo conceito, segundo Roger Chartier, permite articular “três modalidades da relação com o mundo social”, quais sejam: o modo como a realidade social é contraditoriamente constituída por diferentes grupos, o modo como “as práticas [...] visam a fazer reconhecer uma identidade social” e o modo como determinados grupos marcam com maior ênfase a coletividade.¹³

Cabe mencionar que essa nova vertente da historiografia entende a construção dos acontecimentos como uma representação possível do passado: a mais verossímil dentro das condições dadas; procura-se fazer um estudo das descontinuidades e das diferenças, não excluindo a busca da verdade. Nesse percurso de busca das representações possíveis dessas construções simbólicas das identidades coletivas, vislumbra-se a dimensão edificadora da realidade presente na noção de imaginário:

O imaginário é, por vezes, um real ‘mais real’ do que as condições concretas da existência, mobilizando as ações dos indivíduos, motivando práticas sociais e legitimando situações.¹⁴

Pode ser percebido, então, que o poder simbólico tem uma grande força atreladora ou transformadora das realidades sociais. Entende-se que a elaboração do mundo social perpassa, muito fortemente, as disputas de representações:

As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio.¹⁵

Tem-se a idéia de algo a ser construído, de um embate em sua elaboração, isto é, tendo em vista que o acontecido não é possível de ser alcançado, faz-se, na visão de Paul Ricoeur,¹⁶

¹³ Idem, p. 23.

¹⁴ PESAVENTO, Sandra Jatahy. O Desfazer da Ordem Fetichizada: Walter Benjamin e o imaginário social. *Cultura Vozes*, Rio de Janeiro, v. 89, n. 5, set./out. 1995, p. 02.

¹⁵ CHARTIER, Roger. Op. cit., nota n. 12, p. 17.

¹⁶ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa* – Tomo III. São Paulo: Papirus, 1996.

uma refiguração temporal, uma representação do tempo passado. Essa refiguração será possível a partir de uma configuração narrativa, de uma construção discursiva. Logo, a história constrói discursivamente o transcorrido no passado, tendo essa construção a função do real; tem-se, assim, a pretensão da história à verdade, ao real acontecido.

Discute-se, assim, a dimensão de imutabilidade do conhecimento histórico: “o que era previamente considerado imutável é agora encarado como uma ‘construção cultural’, sujeita a variações, tanto no tempo quanto no espaço”.¹⁷ Com isso, pode ser percebido – através de Peter Burke – que a realidade é social e culturalmente constituída.

Quando se faz referência à leitura de determinada realidade, não pode ser esquecido que em cada formulação discursiva está inserida a maneira como o grupo que a forjou percebia os acontecimentos. Com isso, torna-se necessário cruzar o discurso com a posição de quem o proferiu: não se pode deixar de reportar ao interlocutor, a quem se está questionando ou de onde provém a leitura que se está fazendo.

Para Paul Ricoeur,¹⁸ essa é a função de representância, relacionada especificamente à escrita, e que é verificável no domínio da produção do texto, da escritura, sendo fruto de uma relação indireta entre discurso, narrativa, linguagem, palavra e o que passou. Assim, a escritura tem em si um agente que a pensou e a teceu; de forma consciente ou inconsciente expressou a sua realidade vivida, o seu modo pessoal, mas também social, de perceber a realidade.

A essa função denominada representância, o autor acrescenta outra, a função da significância, isto é, a forma como o texto é lido e/ou recebido, o sentido que se estabelece entre o mundo do texto e o mundo do leitor. Dessa forma, toda a escrita faz parte de uma comunidade de sentido, a qual se expressa no momento

¹⁷ BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. p. 11: Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro.

¹⁸ RICOEUR, Paul. Op. cit. nota n. 16.

da narração. Da mesma maneira, o leitor participa de um mundo vivido específico, sendo a significância a coadunação desses dois mundos em uma nova construção. A partir dessas duas funções inter-relacionadas é que, na visão de Ricoeur, tem-se a construção discursiva do passado.

Entrelaçando as percepções sobre as representações sociais, no primeiro capítulo, a Restauração é apresentada em suas linhas gerais, tendo por pano de fundo a questão das mudanças no seio da Igreja Católica no Brasil – a alteração na visão de Igreja, do ser Igreja,¹⁹ do perceber a realidade de ser cristão e as suas atribuições. A Igreja deixa de ser um espaço oficial do Estado e selo de “status” e transforma-se em uma instituição com inúmeras vantagens já adquiridas, mas participe de um mercado religioso cada vez mais competitivo. Em grande parte, essa alteração tem por marco a separação Igreja/Estado, o que promoveu a saída de muitos “cristãos” e a permanência de um grupo mais voltado para uma nova concepção de Igreja, na perspectiva romana.

O segundo capítulo relata a questão da normalidade, explícita ou simbólica na comunidade, como ela é forjada, através de seus ritos e mitos. Discute as três colunas mencionadas, fundamentais para perceber a ação da Igreja na região e a reprodução dos exercícios espirituais diários dos imigrantes: o jornal católico, as escolas confessionais católicas e as missões populares.

Por fim, o terceiro capítulo procura discutir os processos de resistência e/ou subordinação e, muitas vezes, de antecipação, o qual forçava uma decisão do bispo e/ou do sacerdote. Neste capítulo, percebe-se um processo de desmistificação da figura do sacerdote no meio italiano, a partir da perda de sua dimensão semidivina. O padre não é mais a figura de Deus presente em meio aos homens, mas o emissário de Deus, o qual, ao errar, sofre com maior rigor a punição, pois seu delito é maior devido a sua proximidade de Deus.

¹⁹ O termo “ser Igreja” refere-se ao pertencimento à instituição, a maneira de viver a fé nas práticas cotidianas, o conceber-se enquanto parte da Igreja Católica.

O trabalho de pesquisa científica, bem como aquele de produção narrativa dos resultados, é sempre fruto de uma atividade coletiva. Mesmo tendo a responsabilidade última da obra, o autor não pode se perceber como único no processo de criação, pois muitas mãos percorreram, direta ou indiretamente, o texto. Essa consciência de um débito com colegas, amigos e parentes que colaboraram com a atividade de pesquisa ou com a elaboração e publicação do texto me conduz à importante tarefa de agradecer. Tenho presente que organizar uma lista de nomes comporta esquecimentos, mas decidi correr esse risco, contando com a compreensão de todos.

Duas pessoas foram de vital importância na realização e publicação deste trabalho, tendo participado em momentos diferentes da produção: Sandra Jatahy Pesavento e Núncia Santoro de Constantino. À primeira quero agradecer pela leitura atenta, a qual se transformou em estímulo e aperfeiçoamento na caminhada de pesquisa e de produção do texto; à segunda, pelos conselhos na elaboração do texto a ser publicado e pelo apoio para a publicação do mesmo. Devo ainda agradecer à CAPES, que com uma bolsa de mestrado, tornou possível a realização do projeto de pesquisa e a elaboração da dissertação, a qual é base da presente publicação.

No que se refere ao amadurecimento intelectual que permitiu a produção desta obra, quero muito agradecer ao professor Giovanni Levi que, no longínquo ano de 1998, me abriu as portas da Università Ca' Foscari di Venezia, possibilitando a descoberta de rico material bibliográfico, e que comigo compartilhou discussões individuais e coletivas. Estar em Veneza significou um encontro com o desconhecido, mas, também, um mergulho em um tempo mítico e em memórias imaginárias; para viver as primeiras experiências de estranhamento e contato com o mundo *veneziano* o papel desempenhado por Giovanni Gentile e Christabel Dharkman foi muito importante, além de outros amigos como Luca de Bona e Marco Rech que deram suporte humano ao trabalho de pesquisa.

A construção de um novo catolicismo no Brasil do século XIX

1.1 A Igreja das últimas décadas do Império

No último quarto do século XIX, observa-se – no contexto nacional brasileiro – uma grande crise do catolicismo como Igreja oficial do império, dentro do antigo conceito de Igreja Nacional. A instituição religiosa tem de descobrir novas formas de resposta a um complexo processo de modernização da sociedade, tanto no plano tecnológico quanto nas suas concepções de mundo. De um lado, permanecem as antigas formas organizativas do padroado régio, de outro, institui-se um acelerado processo de romanização. Nesse contexto, na região de colonização italiana²⁰ – no Rio Grande do Sul – ver-se-á o alvorecer de uma nova percepção religiosa, fundada em uma expressiva participação popular, em uma forte piedade, em uma profunda vivência sacramental e, sobretudo, em um grande atrelamento à Igreja Romana.

Vive-se um período de fenecimento de uma forma de viver a religião e de florescimento de novas práticas religiosas, provocando a coexistência de percepções conflitantes da vivência da

²⁰ Entende-se como região de colonização italiana – no Rio Grande do Sul – o conjunto formado pelas antigas colônias imperiais: Conde d'Eu, Dona Isabel, Campo dos Bugres e Alfredo Chaves. Essas localidades deram início aos atuais municípios da “serra gaúcha”: Garibaldi, Carlos Barbosa, Farroupilha, Bento Gonçalves, Caxias do Sul, Monte Belo do Sul, Veranópolis, Galópolis, entre outros.

fé. Dessa forma, em um processo reformista, as antigas formas de viver a religião adquirem uma conotação negativa, sendo vinculadas ao erro. Essa situação provoca um tensionamento entre a realidade vivida pela população brasileira – sincretismo e vulgarização da fé – e parte da Igreja institucional, voltada para a Cúria Romana.

Tem-se presente que o momento vivido pela Igreja brasileira tem suas raízes em um modo de expressão religiosa construído ao longo dos três séculos de colonização – desde o século XVI – com forte característica lusitana. A forma como está articulada a religião, no século XIX, apresenta, ainda, traços marcantes do padroado régio, o qual contribuiu para o forjamento de uma Igreja Católica Brasileira, com características próprias e rosto nacional.

O momento de crise experimentado pela Igreja constitui-se no ápice de um processo iniciado em meados do século XIX, vinculado à proclamação da República e à separação entre a Igreja e o Estado. Essa dissociação provoca uma transformação de *status* na Igreja nacional, que produz uma resposta conservadora, fruto do Concílio Vaticano I (1869-70). A crise da Igreja no Brasil e a Restauração Católica são processos que transcorreram simultaneamente, interagindo entre si. Enquanto o Império Brasileiro era substituído pela República e a Igreja se separava do Estado, a religião encontrava meios para reagir a este momento de transformações a partir de uma perspectiva conservadora. Nessa conjuntura, a imigração italiana fornecerá uma contribuição às idéias ultramontanas.²¹

A Igreja brasileira – no século XIX – era formada quase que completamente por um clero secular mal instruído e desorganizado internamente. Mais do que isso, o clero era “muito escasso

e, até bem pouco, mal preparado e, sobretudo, pouco virtuoso”.²² Nesse período, experimentava-se um afastamento dos sacramentos, os quais não eram vistos como fundamentais pelos fiéis. Encontra-se, nessa realidade, a idéia de que a frequência à celebração eucarística era uma atividade para a mulher e para o padre. No que se relaciona à participação popular, ela se expressava sobretudo em organizações religiosas, irmandades, as quais não transpareciam um caráter religioso, tendo em vista sua forte característica social.

As atividades do clero eram restritas à observância de obrigações fundamentais – missas, batizados, catecismo, enterros – todas feitas mediante um pagamento substancial. No seio desse clero secular, não era observável nenhum tipo de prática de cunho evangelístico, de atividades que objetivassem a evangelização do povo ou sua instrução religiosa; percebia-se uma atividade quase profissional, no sentido de cumprir suas obrigações para com o empregador, o Estado. Segundo Jérri Marin, a cobrança de elevadas taxas sob os sacramentais ou sacramentos ministrados devia-se à negligência do governo imperial, o qual era responsável pela arrecadação do dízimo e, dessa forma, pelo sustento dos sacerdotes seculares.²³ Não pode ser esquecido que o sacerdote, antes de religioso ou representante de Deus, era um funcionário do Imperador, que pagava seu salário; portanto, o clero devia obediência ao poder público governamental.

Além da má instrução, também a vida moral do clero não era condizente com as ordenações da Cúria Romana, tampouco sua participação política, a qual ocupava – na maioria das vezes – mais espaço no cotidiano do sacerdote do que a experiência religiosa:

²¹ Sobre a questão da problemática da Igreja Católica no Brasil, neste período, podem ser observados, dentre outros, os artigos de Riolando Azzi, *O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX*; Oscar Beozzo, *História da Igreja no Brasil*; Oscar Lustosa, *Pio IX e o Catolicismo no Brasil* ou *A Igreja e a Política no Brasil: do Projeto Católico a LEC (1874-1945)* e Jérri Marin, *Ora et Labora: o Projeto de Restauração Católica na ex-Colônia de Silveira Martins*.

²² D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno de. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul (1896-1915)*. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/UCS, 1976. p. 19.

²³ MARIN, Jérri Roberto. *“Ora et Labora”*: o Projeto de Restauração Católica na ex-colônia de Silveira Martins. Porto Alegre: CPGHistória/UFRGS, 1993. (Dissertação de Mestrado).

Em geral, possuíam má formação intelectual, teológica e vida pouco disciplinada, pois o celibato sacerdotal não era observado. A maioria possuía família, sem no entanto causar indignação ou espanto entre os fiéis. O clero participava ativamente da política partidária, da maçonaria, visando alcançar postos na hierarquia eclesiástica e também obter posições econômicas mais vantajosas.²⁴

Dessa maneira, o clero, que seria o responsável pela manutenção das determinações canônicas, era o primeiro a desobedecê-las. A população não mais se escandalizava com o desrespeito ao celibato sacerdotal e à constituição de família, pois já havia colocado essa situação dentro de um quadro de normalidade. Um outro ponto de tensão histórica dentro da Igreja será a participação político-partidária. No projeto de transformação da Igreja, a ênfase será dada ao plano espiritual, e abandonar-se-á – por algum tempo – a participação no plano político. Para a população brasileira, tinha-se um clero “humano”, aquele homem normal que participa de todas as funções humanas, tem mulher, filhos, participa politicamente, pode ser eleito e recebe um ordenado; porém, a sua profissão é ser presbítero.

Esse processo de transformação adquire maior relevância quando se tem presente que – no período imperial – todos os registros eram feitos pela Igreja, fossem eles de nascimentos, de casamentos ou de óbitos. Logo, a existência social do indivíduo – no Brasil do século XIX – acontecia legalmente, a partir de sua aceitação, ao menos formal, da fé católica.

Além da existência real dos indivíduos perante o Estado, também a sua situação após a morte era determinada pelo pertencimento ou não à Igreja. Segundo Oscar Beozzo, os cemitérios eram mantidos e organizados pelas irmandades religiosas e paróquias; portanto, para se receber sepultura, não se podia ser herege ou pessoa excomungada²⁵. Em síntese, só existiam lugares nos cemitérios para os cristãos-católicos.

No interior da Igreja, não se percebe nem a busca de uma experiência mística, pelo aprofundamento de uma relação com a transcendência, nem a busca de uma vivência do “dever-ser”, daquilo que é correto fazer segundo as normas. A relação que se estabelece é norteada pelo poder e pelo “status”, na medida em que a população apenas terá existência plena dentro do catolicismo, religião constitucional do Estado. Assim, o indivíduo percebia na instituição a possibilidade de aceitação e elevação social e a instituição enxergava o indivíduo como um instrumento de manutenção de seu poder.

Mesmo que a Constituição de 1824 tenha permitido outros cultos cristãos, eles deveriam permanecer confinados no ambiente doméstico, não competindo com o catolicismo no espaço público:

A Constituição de 1824, no artigo 5º, proclamava que a Igreja Católica seria a oficial do império. As demais religiões não católicas eram permitidas, podendo realizar seus cultos, possuir igrejas e capelas, porém o culto deveria ser doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma exterior de templo e sem serem abertas ao público em geral.²⁶

Nesse artigo da constituição, observa-se que – além da Igreja Católica ser confirmada como religião oficial do Estado – a permissão de culto a outras religiões se restringia à demonstração discreta da fé: no mercado religioso nacional o marketing era, ainda, privilégio exclusivo do catolicismo. Também na existência política, apesar das amenizações feitas à Constituição, a partir da segunda metade do século XIX, que possibilitavam o exercício de funções públicas e o pertencimento ao corpo de instituições de ensino superior, ser católico continuava a ser determinante para uma boa situação financeira.

No período imperial, o “ser católico” não se constituía em uma especificidade identitária dentro do contexto da nação, mas em um pressuposto para ser brasileiro, pois “era católico o ma-

²⁴ Idem, p. 30.

²⁵ BEOZZO, Oscar. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985. Tomo II/2.

²⁶ MARIN, Jéri. Op. cit. nota n. 23, p. 26.

com, o católico se considerava o próprio anticlerical”.²⁷ Mesmo que já se encontrem outras religiões no Brasil, tem-se uma profissão de fé nacional, que é católica, a qual produz um grande ritualismo nas manifestações exteriores da religião:

A religião da maioria dos brasileiros é a católica. O catolicismo é sincero, mas carente de base. Quanto à prática, este catolicismo limita-se quase sempre às cerimônias externas, tanto profanas como religiosas, um tanto grotescas para os europeus.²⁸

Na realidade brasileira, será contra este específico “ser da Igreja” que o ultramontanismo se insurgirá, contra a produção de uma particular Igreja Nacional. Nesse contexto, aumentava sempre mais o distanciamento entre a fé romana e a leitura que o clero brasileiro fazia da instituição – em muito ocasionada pela falta de conhecimento religioso – o que contribuía para um crescente ecletismo de ritos romano-africanos. Inclusive, com a associação católico-brasileira, manifestavam-se sincretismos de composição mais complexa. Todos eram católicos e, assim como os maçons e os anticlericais, aqueles que participavam de cultos afro-brasileiros também o eram, freqüentando com a mesma devoção tanto a Festa de Nossa Senhora dos Navegantes quanto as cerimônias de oferendas à Rainha do mar.

Não podem ser esquecidos, como pontos facilitadores desse sincretismo, bem como do florescimento de cultos populares a beatos e ermitões, a pouca quantidade de sacerdotes e o pequeno número de bispos.²⁹ A doutrina é esfacelada, sendo que cada grupo desenvolve apreensões próprias e visões específicas do ser católico e da vivência ritual do catolicismo. Tem-se um catolicismo particularizado em cada espaço e grupo, quase personalizado, em uma religião mais secular e burocrática do que a experiência mística da transcendência.

²⁷ BARROS, Roque Spencer apud MARIN, Jéri. Op. cit. nota n. 23, p. 28.

²⁸ D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno. Op. cit. nota n. 22, p. 18.

²⁹ MARIN, Jéri. Op. cit., nota n. 23.

Contra esse projeto de romanização, crescia na sociedade brasileira – portadora de um catolicismo anêmico e sem vitalidade – uma forte oposição da maçonaria, a qual detinha grande representatividade no Estado Monárquico. A “questão religiosa” é um momento de manifestação desse embate entre Igreja Universal e o Estado Brasileiro. Segundo o Padroado Régio, as normas e decisões tomadas por Roma deveriam passar pelo crivo do Imperador, sendo implementadas no Brasil somente depois de sua aprovação. No entanto, a Igreja encontrava-se em um momento de reafirmação das teses do “Syllabus” e da proclamação da infalibilidade do Papa, o que provocou forte resistência das ordens maçônicas, relativas à própria instituição e a seus dirigentes. A eclosão do conflito deu-se quando os Bispos de Belém e Olinda decidiram retirar das irmandades dessas dioceses o “vírus maçônico”, fechando irmandades e igrejas. Os maçons mantiveram-se firmes, argumentando que as bulas condenatórias da maçonaria, como nos fala Oscar Lustosa, não vigoravam no Brasil, pois não tinham o *placet* imperial e recorreram à coroa.³⁰ Assim, em 1873, os Bispos foram presos, visto que não poderiam aceitar a ingerência do Estado em uma questão pertinente à Igreja. O Papa Pio IX, Sumo Pontífice Romano no período do conflito, lhes escreveu estimulando-os na luta; após inúmeras tratativas, os Bispos foram libertados, saindo fortalecidos do conflito. Ao fim e ao cabo, o ultramontanismo apresentou sua força e coesão frente à maçonaria e aos anticlericais.

Com isso, denota-se que a “questão religiosa” apresentou-se como estopim de uma expressão de contrariedade da Igreja no Brasil frente às ingerências imperiais embasadas no Padroado Régio. Se a consciência de liberdade vinha sendo construída na prelazia brasileira, esse foi o momento de expressá-la, assumindo sua pretensão frente ao governo e sua obediência ao Sumo Pontífice.

³⁰ LUSTOSA, Oscar. Pio IX e o Catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 40, n. 158, jul. 1980.

No que se refere à vivência da religião no estado do Rio Grande do Sul – no início do período republicano, em finais do século XIX – percebe-se a permanência da ignorância religiosa e da falta de frequência aos sacramentos. Em um relato de Frei Bruno de Gillonnay – em Missão na comunidade de Vacaria – local habitado por nacionais,³¹ descrevem-se os ricos estancieiros marcados pela tradição patriarcal e pelo abandono da religião:

são bons, mansos, de antigos costumes patriarcais. Entre eles a família é respeitada, mas estão mergulhados em profunda ignorância religiosa. O casamento civil se propaga largamente entre eles, já pela própria ignorância religiosa, já também pela propaganda maçônica. Vivem e morrem sem sacramentos. Respondem com altivez imperturbável que os sacramentos são um costume que o brasileiro não aceita e não adota.³²

Quando se refere aos mais pobres, destaca, além da inexistente vivência sacramental, o desaparecimento de uma moral e ética cristãs:

Essa pobre gente está na floresta num estado entre o selvagem e o civilizado. Eles não têm casa; fazem e desfazem o lar de acordo com a paixão do momento. Perderam quase totalmente o sentimento da conveniência e da moral e mesmo o respeito pela vida; não se pode descrever o interior de suas palhoças. A maioria não são batizados (*sic*). [...] Essa gente é dócil e boa. Escuta e atende o Missionário. Talvez com o decorrer do tempo seja possível trazê-la à prática da moral evangélica.³³

Concluindo, apresenta as dificuldades missionárias, devidas à realidade brasileira, que criaram uma religiosidade privada:

³¹ Na produção historiográfica sobre a imigração no Brasil, entende-se como nacionais aqueles indivíduos – mesmo que descendentes de espanhóis e portugueses – que já habitavam em terras brasileiras antes da imigração em massa de finais do século XIX. O termo surge em contraposição aos imigrantes de finais do século XIX e a seus descendentes.

³² Artigo publicado por Frei Bruno de Gillonnay na revista “Rosier”, de 20 de fevereiro de 1901 apud VERONESE, Frei Dionísio. As Origens. In: *História das Missões Populares: Província do Rio Grande do Sul*. Vernópolis, 1990. Mimeo. p. 08.

³³ Idem, *ibidem*.

Era difícil pregar para os brasileiros: o abandono quase sistemático, os escândalos do clero, as distâncias quase inimagináveis para um europeu, etc. [...] criou um povo religioso, mas indiferente à prática religiosa.³⁴

Esse esboço final traçado por Frei Bruno apresenta de forma objetiva o que significava participar da religião para uma grande parte do povo do Rio Grande e, generalizando, de grande parte do Brasil. A falta de uma sólida instrução religiosa e de uma participação nos sacramentos era fruto do abandono e dos escândalos do clero. Percebe-se, assim, que o panorama religioso brasileiro vive um momento de transformação, com locais onde a religião institucionalizada se mantém e outros em que as práticas romanizadas começam a tomar vulto. Como se dizia no início do capítulo, um modo de vivência religiosa fenece *pari passu* ao florescimento de um outro.

1.2 O panorama religioso brasileiro em crise

As diferentes transformações que começam a aparecer na realidade brasileira – sob os mais diversos aspectos, sociais ou políticos – promovem uma gradual alteração na forma de expressão da Igreja. Mesmo assim, as mudanças não se devem apenas a ocorrências internas, mas, também, sofrem forte influência dos eventos que se sucedem na Europa do século XIX. Dessa maneira, tem-se no país uma coadunação de fatores externos, como as revoluções liberais da Europa do século XIX, e a laicização do Estado e de fatores internos, como a crise entre Igreja e maçonaria, a chegada de imigrantes, a libertação dos escravos e a proclamação da República.

A Igreja daquele período – pré-conciliar³⁵ – encontrava-se em um processo de sucessivo desatrelamento do Estado. Assim, emerge uma instituição cada vez menos subordinada aos inte-

³⁴ ZAGONEL, Carlos Albino. Op. cit. nota n. 04. p. 157.

³⁵ Por Igreja pré-conciliar entende-se a organização e constituição da Igreja imediatamente anterior ao Concílio Vaticano I (1869-1870).

resses dos diversos Estados, mas com uma centralização de poder na figura do Sumo Pontífice. Especialmente na Europa, a Igreja que se reconfigura tem como oponente o anticlericalismo que se difunde largamente pelo continente, desde manifestações liberais na França até os carbonários italianos ou os liberais de Viena.

Durante o século XIX, o panorama internacional sofre uma série de transformações. A Revolução Francesa, assim como as manifestações liberais da metade do *Ottocento*, conduz a uma forte laicização do Estado e, com isso, a sua total separação da Igreja, como nos casos da França e da Itália unificada de 1870. Neste momento de forte embate com as forças do anticlericalismo, percebe-se o fortalecimento, ao interno da instituição, de uma visão sacramental e combativa.

Como primeiro ponto relativo às transformações internas, recorda-se a luta contra a maçonaria, a qual se constituiu em um treinamento para todas as batalhas que depois seriam travadas quando da proclamação da República. Com a questão religiosa, tratada anteriormente, a Igreja pôde aprimorar os instrumentos de pressão e sentir sua recepção junto à população, além de perceber as infiltrações maçônicas na estrutura eclesiástica.

A imigração européia – em especial a italiana, ponto central desta obra – propiciou alterações tanto nas novas práticas trazidas pelos imigrantes católicos quanto na luta religiosa travada contra os imigrantes protestantes, em sua maioria alemães. Nesse contexto, a proclamação da República fortaleceu o espírito de luta, pois a liberdade de culto deixava os protestantes com maiores possibilidades de se organizar publicamente e professar sua fé, criando assim um mercado religioso mais disputado.

A libertação dos escravos agiu como mais um fator importante na transformação do panorama religioso brasileiro. Livres do jugo dos senhores e de sua religião, puderam se dedicar mais livremente às práticas antes escondidas e codificadas. Agora, com o fim da escravidão, podem decidir também sua crença e,

com a liberdade propiciada pela República, podem, teoricamente, manifestá-la.

Por fim, tem-se na Proclamação da República um grande marco divisor do catolicismo brasileiro. Assim como o sucessivo afastamento entre o Estado e a Igreja ocasionou grandes mudanças na Europa, no Brasil, onde a separação transcorreu no final do século XIX, muitas alterações ocorreram, tanto nas relações institucionais da Igreja quanto em suas articulações com a coletividade. Além disso, a cisão legou à Igreja uma liberdade de autogestão, nunca antes conquistada, em que pese o fato de a instituição, em um primeiro momento, não antever este efeito positivo da República, devido a sua forte vinculação ao *statu quo*:

Paradoxalmente, no entanto, vivia toda a Igreja no Brasil na rotina de uma tradição 'unionista', enquadrando-se, sob a força de um quase fatalismo, na aceitação do *statu quo*, seriamente prejudicial à liberdade e a seus interesses e desinteressando-se das demarches do processo de gestação da República.³⁶

Relativo a esse momento de alteração no regime político brasileiro, alguns elementos do mundo religioso tornam-se relevantes e necessários de serem discutidos: (1) a relação da Igreja com a idéia de separação do Estado; (2) a unidade episcopal que é construída; (3) a declaração de guerra ao liberalismo; e (4) a disputa pelo ensino e registro matrimonial.

No primeiro ponto, salienta-se, como já foi dito, que a Igreja buscava a liberdade frente ao Estado, ou seja, queria a independência, nunca a separação. Tinha como pontos inspiradores desse ideário o próprio Concílio de Trento, no qual as determinações teológicas, práticas e morais do catolicismo foram traçadas. Uma outra analogia possível é com a reforma gregoriana, movimento do século XI, que buscava a liberdade da Igreja frente ao poder temporal. Contudo, em nenhum momento a questão da

³⁶ LUSTOSA, Oscar. *Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890)*: uma passagem para a libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 35, n.139, p. 624-647, set. 1975. p. 629.

subvenção do Estado é questionada. Em momento algum, por parte dos prelados – conforme relata a PEB³⁷ – pensou-se na constituição de um Estado laico ou, como diziam na época, sem Deus:

Não queremos, não podemos querer esta união de aviltante subordinação que faz do Estado o árbitro supremo de todas as questões religiosas [...]. Queremos, sim, a união, mas essa união que resulta do acordo e da harmonia.³⁸

A idéia de mudança para a Igreja era vinculada à de uma perda de *status*, pois só conseguia perceber os males da República. Com o republicanismo, antevia a liberdade religiosa, o casamento civil, a vitória do liberalismo, do anticlericalismo, enfim, enxergava todos os seus inimigos ganhando o “jogo de braço”, mas esquecia a liberdade de estruturação que a República propiciava, bem como de atuação junto à sociedade. Na medida em que o processo republicano foi se desenvolvendo, a Igreja foi percebendo seu poder de barganha junto ao Estado.

A formação da intelectualidade republicana que ascende ao poder, composta amplamente por positivistas científicos, segundo José Murilo de Carvalho, ou por liberais – sem esquecer dos maçons – contribuirá para a elaboração de uma percepção pessimista do futuro, por parte da Igreja.³⁹ Com isso, parecia que todos os inimigos da Igreja começavam a convergir de diferentes grupos – os quais estavam gestando a república – e se unir no centro do poder contra ela. Nessa nova unidade de forças denotava-se desde os maçons, provindos de uma luta secular contra a

³⁷ Como PEB sintetiza-se a denominação da Pastoral Coletiva de 1890, assinada por onze bispos brasileiros, mais o vigário capitular do Rio Grande do Sul, sede vacante, cujo título era “Ao Episcopado Brasileiro, ao Clero e aos Fiéis da Igreja do Brasil”, publicado em São Paulo pela Tipografia de Jorge Seckler e Cia, em 1890, perfazendo 86 páginas.

³⁸ PASTORAL. *O Episcopado Brasileiro ao Clero e aos Fiéis da Igreja do Brasil*. São Paulo: Typ. de Jorge Seckler e Cia., 1890, p. 19 apud LUSTOSA, Oscar. Op. cit. nota n. 36, p. 633.

³⁹ CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

hierarquia eclesiástica, até os positivistas ou liberais, que vislumbravam um Estado laico. Certamente, no momento anterior à proclamação da República, não se constrói uma única idéia nacional, pois cada clube republicano tinha uma estratégia própria para construir sua propaganda, sendo a simpatia dos católicos algo que os tentava. Entretanto, São Paulo – através dos liberais radicais – expressou-se claramente sobre sua idéia de um Estado Republicano, abrangendo, além da separação entre Igreja e Estado, a laicização do ensino, o casamento civil e a secularização dos cemitérios.⁴⁰

Nesse embate entre os grupos republicanos e a Igreja, além do espaço político e de critérios bastante objetivos como cemitérios e ensino, o mundo das idéias apresentava posições antagônicas. Enquanto positivistas e liberais aplaudiam o progresso da humanidade e buscavam a cientificização do país, a Igreja tinha um olhar bastante desconfiado sobre esse processo de modernização, percebendo nele a perda de sua hegemonia. Não se observa apenas um conflito objetivo, com questões concretas e palpáveis, mas algo muito mais profundo, marcado por um embate entre diferentes visões de mundo e de soluções para a própria existência.

Essa transformação na relação entre a Igreja e o Estado, por um lado, permite uma liberdade de autogestão para a Igreja, alterando a prática religiosa, por outro, produz uma relativa perda de poder e de controle sobre os fiéis. Quando a Igreja caminhava de mãos dadas com o Estado, observava-se uma “participação popular” obrigatória: a Igreja não precisava se preocupar com a perda de fiéis, pois era obrigatório ser católico – para existir, casar e morrer. Com a separação do Estado, tem início um novo momento para a Igreja Católica. Se por um lado os fiéis diminuíam, por outro, os que restarem, em sua maioria, não serão

⁴⁰ CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

mais cristãos arrastados às fileiras do catolicismo pelas vantagens de uma religião oficial.

Na construção da unidade episcopal, segundo ponto a ser tratado, tem-se como ápice do processo a construção da Pastoral Coletiva de 1890, momento de congregamento dos bispos brasileiros e de redação da primeira carta subscrita coletivamente, por prelados, no Brasil. Contudo, não se pode pensar que isso se constituiu em uma idéia nascida no momento; pelo contrário, foi um processo quase secular de construção de uma unidade da hierarquia, tendo iniciado ainda antes da independência.

No período colonial, a Igreja encontrava grandes dificuldades de articulação, pois as dioceses eram poucas e as sedes distantes umas das outras. Com a vinda da família real portuguesa para o Brasil, no início do século XIX, tal situação começa a ser transformada. Além das várias alterações sob o ponto de vista econômico, político e cultural – abertura dos portos, constituição do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves e incentivo à imigração de artistas e intelectuais europeus – observa-se, também, um vento de mudança na dimensão religiosa.

Assim, na década de 1820, têm-se os primeiros passos para a construção da idéia de uma liberdade frente ao Estado. Essa noção, que possibilitou a construção de um sentido de pertencimento à Igreja Universal, conduziu a uma unidade frente a um inimigo comum, o próprio Estado. Este momento começou a ser forjado – como consciência de liberdade da Igreja frente ao Estado – cinco décadas antes da “questão religiosa”, transcorrida na década de 1870.⁴¹

Nesse sentido, o momento de passagem para a República é o encerramento do Padroado Régio, coadunando os fatores propiciatórios desse ato comum dos bispos brasileiros. Essa conjuntura de embate entre o clero e o Estado (anticlerical e ateu) propiciará a redação da Pastoral Coletiva, pois virá a fortalecer a

⁴¹ AZZI, Riolando. Dom Antônio de Macedo Costa e a Reforma da Igreja no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vozes, v. 35, n. 139, p. 683-701, set. 1975. p. 688.

consciência de pertencimento à instituição. A formação comum recebida pelos bispos brasileiros no seminário constitui-se em outro agente promotor de uma unidade de discurso, pois em sua maioria os bispos reformadores tiveram os mesmos mestres. Como se pode denotar – a partir deste momento – a Igreja brasileira procurará produzir diretrizes de uma caminhada comum, não mais dividida em iniciativas diocesanas.

A guerra declarada pela Igreja ao Liberalismo é outro elemento importante que deve ser discutido. Cabe – no entanto – uma ressalva: o liberalismo combatido pela Igreja era uma versão do tipo de liberalismo que se instaura no Brasil, o qual é fortemente anticlerical. Suas idéias de laicização do ensino e dos registros civis dirigiam-se frontalmente contra a autopercepção da Igreja como formadora social e mantenedora da sociedade, por ela defendida vigorosamente. A partir dessas iniciativas de desinstalação da Igreja de seus fóruns de controle social, a instituição já antevia o prenúncio de um Estado no qual não participaria decisivamente.

A promulgação do Decreto nº 119^a,⁴² de 07 de janeiro de 1890 – apresentado por Rui Barbosa e unanimemente aprovado – trará ainda mais temor, pois proíbe o Estado de estabelecer uma religião oficial ou criar diferenças de acesso à coisa pública por crença religiosa; ainda libera todas as crenças de se manifestarem publicamente, extingue o padroado, elimina o pagamento dos sacerdotes católicos, apenas sustentando os já contratados; e, por fim, reconhece a personalidade jurídica das instituições religiosas, permitindo a aquisição de bens, de acordo com as leis relativas a propriedades de mão-morta. Em todos esses pontos, a Igreja via claramente a perda de seu espaço na sociedade, ao mesmo tempo em que antevia uma difícil realidade de competição com as religiões que se libertavam das proibições do período imperial.

⁴² O Decreto nº 119A, bem como comentários acerca do Decreto nº 181 e da Constituição de 1891, pode ser visto em LUSTOSA, Oscar. Op. cit., nota n. 36.

Na trilha das transformações pretendidas por liberais e positivistas – tanto as já efetivadas pelo Decreto nº 119A quanto as oriundas do Decreto nº 181, de 24 de janeiro de 1890, o qual institui o casamento civil – é possível perceber os primeiros movimentos do Estado nessa disputa pelo controle do ensino e do registro matrimonial. Essa iniciativa provoca uma séria reação da Igreja: o primeiro movimento das tropas episcopais se dá com a construção da Pastoral Coletiva que se pronuncia incisivamente contra as determinações dos decretos, afirmando que apenas o evangelho pode salvar a nação.

As manifestações da Igreja faziam-se sentir ainda na carta enviada ao Marechal Deodoro da Fonseca, na qual enfatiza que se fossem mantidas as determinações, o militar seria “diante da história, da consciência e de Deus, o principal responsável dos males ingentes e profundos que à Religião indubitavelmente hão de acarretar aquelas cláusulas constitucionais”.⁴³ Seguindo essa linha ameaçadora, a carta aos constituintes de 1891, apresenta queixas contundentes contra o teor anticlerical da magna carta:

Apesar dos recentes retoques – retoques realmente ilusórios! – ao projeto primitivo, as cláusulas anticlericais de que nos queixamos ali permanecem ameaçadoras da santa liberdade das almas. [...] ainda em ferros ou no exílio, à custa da própria vida, ergueremos sempre com apostólica intrepidez a nossa voz. [...] Sobre outros recairá a tremenda responsabilidade da agitação religiosa a que o sistemático esquecimento de nossos direitos vai forçosamente condenar o país.⁴⁴

A partir dessas iniciativas, denota-se que a Igreja não assiste passivamente às transformações da República e as idéias de mudança positivo-liberais; pelo contrário, luta com todas as armas, apelando para um julgamento histórico-divino, ou para uma ação combativa heróica do clero, ou ainda, de forma mais amea-

çadora, através de uma agitação religiosa. Esses posicionamentos renderam algumas transformações nos decretos; talvez não as esperadas pela Igreja, mas as normas da aquisição de bens foram alteradas, a proibição de novos conventos e a normativa de expulsão dos jesuítas foi suprimida e o casamento civil perdeu sua obrigatoriedade. Mesmo assim, o ensino manteve-se laico, os cemitérios foram publicizados e a relação de independência entre o Estado e qualquer agremiação religiosa foi mantida.

Como saldo, tem-se a certeza de que a Igreja – a partir deste momento – teria que se adaptar a uma outra realidade e reelaborar seu plano de ação. Uma nova expressão da fé católica deveria emergir, conduzindo a uma transformação na maneira de abordar os fiéis e “infieis” e na forma pela qual os membros da instituição passaram a se ver e a se perceber como parte da Igreja.

1.3 A superação no retorno

A Igreja viveu – na segunda metade do século XIX – um momento de profunda transformação e, buscando readequar a instituição às mudanças pelas quais passava a sociedade, os bispos reformadores trilharam um caminho conservador, retomando o Concílio de Trento, reafirmando a universalidade da Igreja e os dogmas de fé e moral. A partir dessa opção – que segue as diretrizes do Sumo Pontífice, Pio IX – os prelados buscam reforçar no país as idéias ultramontanas, reforçando o atrelamento à hierarquia e a independência frente à ingerência do Estado, promovendo a Restauração Católica no Brasil.

Neste momento de crise, no qual a Igreja opta por uma saída conservadora, o Concílio Vaticano I constitui-se em uma confirmação da opção reacionária. Ainda no século XIX, um conjunto de medidas Papais – a instituição da infalibilidade do Papa, o reforço à hierarquização, a ênfase na dogmatização da fé – reforçará a solução conservadora escolhida pela Igreja. O Projeto de Restauração Católica no Brasil pode ser percebido a partir

⁴³ Extraído do texto em F. de Macedo Costa, *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao Chefe do Governo Provisório*, de 06 de agosto de 1890, apud LUSTOSA, Oscar. Op. cit., nota n. 36, p. 638.

⁴⁴ Idem, p. 639.

de um projeto de conservação de uma teologia tradicional, tridentina.

O Concílio Vaticano I agiu como centro irradiador da opção conservadora, configurando-se como uma tentativa de reorganizar a Igreja sob o ponto de vista da espiritualidade e da organização hierárquica, implementando uma série de medidas tomadas quando do Concílio de Trento, terminado em 1563, e ainda não posta em prática. Pode-se lembrar, exemplificando essa retomada do Concílio de Trento, a questão do celibato sacerdotal. A castidade, apesar de regulamentada no século XVI, não havia sido posta em prática na maior parte do país e, como já mencionado, sua não-observância era vista como natural pela população. Recordar-se a idéia de Foucault, que nos fala das ilegalidades que, cometidas em grande escala e de forma contínua, tornam-se legalidades.⁴⁵ Dessa forma, atos condenados pela Igreja, mas muito freqüentes, transformam-se – com o passar do tempo – em atos normais aos olhos dos observadores. A Igreja vai procurar se debruçar sobre essas questões, para tentar chamar à ordem as ilegalidades que tomaram o lugar da verdade, aos erros que, com a prática constante, se tornaram parte da normalidade da vida.

Como conseqüência prática do Concílio, tem-se no Brasil um forte impulso no processo de romanização⁴⁶ da Igreja, o qual não se deu de uma forma tranqüila. Pelo contrário, foi um processo difícil e de muita luta, experimentando um atraso em sua implementação em solo brasileiro. Com um clero dividido, sendo grande parte obediente ao Estado por conveniência ou conivência, tendo uma vida dogmaticamente desregrada e sem uma sólida instrução para exortar os fiéis, os bispos não tinham grandes facilidades para organizar movimentos reformadores. No en-

⁴⁵ FOUCAULT, Michel. Op. cit., nota n. 11.

⁴⁶ Os embates entre romanistas ou ultramontanos – que buscavam reafirmar o poder central do pontífice romano sobre toda a Igreja – e jansenistas, galicanos ou regalistas – que defendiam a ingerência do Estado sobre a igreja nacional – remontam à Europa dos séculos XVIII e XIX.

tanto, apesar das dificuldades – durante o império – os bispos reformadores como D. Antônio Ferreira Viçoso, da diocese de Mariana e D. Antônio Joaquim de Melo, da diocese de São Paulo, dão início ao processo de transformação do clero nacional, o qual será levado a cabo sob a égide de D. Antônio de Macedo Costa, bispo de Belém.

Destaca-se, ainda, uma das peculiaridades desse processo: o seu caráter hierárquico. A implementação da Restauração no Brasil deve-se, sobretudo, à ingerência dos bispos reformadores, que agiram como locomotivas para essa mudança. Nesse sentido, o processo de reforma do clero, devido ao seu forte cunho hierárquico, não teve como pontos de base as aspirações dos fiéis ou dos padres. Inclusive, podem-se trilhar os passos da reforma seguindo as sucessivas nomeações de bispos que comungavam dessas idéias.⁴⁷

Nesse contexto de ênfase na centralização do poder eclesiástico, a reorganização dos seminários será muito útil para a consolidação do poder dos bispos. O novo processo de formação de sacerdotes, além de produzir um clero obediente ao Bispo e ao Papa, constituir-se-á em um veículo eficaz de controle da educação dos presbíteros, buscando edificar uma Igreja unívoca em relação à doutrina e à prática evangélica. Entretanto, esse foi um processo longo e, no caso do Rio Grande do Sul, por exemplo, o seminário só adquiriu um papel representativo a partir do episcopado de D. Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão (1890-1912).

A reorientação dos seminários e a obrigatoriedade de que cada Diocese construísse e organizasse um seminário tinha como objetivo central possibilitar ao clero um conhecimento mínimo acerca da doutrina e uma instrução elementar para seu magistério. Caminho para a ruptura com o senso comum, com os ritos supersticiosos, o seminário procurava distinguir-se como um

⁴⁷ AZZI, Riolando. O Movimento Brasileiro de Reforma Católica durante o Século XIX. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 34, n. 135, set. 1974.

centro formativo que fornecia os conhecimentos necessários para a exortação do povo e para sua condução pelos trilhos da Restauração. Dessa forma, buscava-se produzir uma nova face de santidade na Igreja brasileira:

o ideal que envolve todas as atividades dos prelados e seus colaboradores no movimento reformador é a criação de uma nova imagem da Igreja do Brasil, marcada pela santidade de seus ministros e pelo esplendor do culto, freqüentado por um povo devoto e cumpridor de seus deveres religiosos.⁴⁸

Assim, partindo do pressuposto de que vida cristã e santidade são noções paralelas, os bispos tinham por meta a renovação, tanto espiritual quanto moral dos futuros presbíteros e alguns reformadores insistiam também no aprimoramento intelectual. Todo o programa de atividades no seminário inspirava essa tentativa de renovação, a forte ênfase na vida de oração, a grande quantidade de tempo dedicado aos estudos e o grande controle moral.

As transformações implementadas pelos bispos brasileiros tiveram uma relevante matriz européia, na medida em que a maior parte dos prelados que assumiu a liderança do movimento reformador teve – ao menos em parte – seus estudos eclesiológicos feitos na Europa. D. Sebastião Dias Laranjeiras, bispo do Rio Grande do Sul entre os anos 1860 e 1888, fazia parte desse grupo que freqüentou seminários europeus.

O projeto convidava à “europeização”, ao afastamento do catolicismo luso-brasileiro, portanto, buscou-se apoio e ajuda das Igrejas da Europa (italiana, francesa, espanhola) e – sobretudo – da Cúria Romana. O envio de ordens religiosas constituiu-se em uma das maiores contribuições da Igreja européia para a promoção de um “branqueamento” religioso do país. Dessa forma, as ordens religiosas européias enfraqueciam a estrutura secular, colocando em prática – nas comunidades – as decisões conciliares.

Essa imigração religiosa – sempre como fruto de um convite do bispo diocesano – ocorreu no caso dos Frades Menores Capuchinhos, dos Palotinos, dos Lazaristas, Maristas, Irmãos de São José de Moutiers. As congregações transformaram-se em um instrumento valioso para os prelados diocesanos, pois contribuíam para a ruptura das estruturas pré-conciliares, principalmente a partir do seu trabalho de condução dos seminários diocesano.

No caso do Rio Grande do Sul, o seminário foi entregue – em um primeiro momento – à administração dos Jesuítas, que cuidaram de sua economia doméstica por nove anos (1888-1897). Em sua administração do seminário, como em todas as transcorridas em seu episcopado, foi marcante a ingerência do então bispo, Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão.

No processo de reorganização do seminário diocesano, devem-se destacar duas ordens de alterações: a reforma curricular e o regramento da vida comunitária. A primeira transforma o seminário em um local específico de formação para a vida sacerdotal, tanto no que se refere às disciplinas quanto à espiritualidade e à moral.⁴⁹ A segunda, complementarmente, será responsável por uma nova marca de obediência e pela oração na vida cotidiana dos seminaristas.

Depois dos Jesuítas, Dom Cláudio convidou os sacerdotes Lazaristas, congregação com a qual desenvolveu seus estudos em Paris, que permaneceram por poucos anos. Ressalta-se que os curtos períodos de administração, tanto de jesuítas quanto de Lazaristas, foram sempre motivados pelos grandes desentendimentos com o bispo, o qual buscava ter um controle excessivo sobre todas as ações relacionadas ao seminário, contratação de docentes, atividades curriculares e estruturação da vida de oração. Por fim, em 1903, os capuchinhos assumiram a direção do seminário diocesano, permanecendo na administração até 1913, quando foram destituídos por Dom João Becker, que assumiu o lugar de Dom Cláudio.

⁴⁸ AZZI, Riolando. Op. cit., Nota n. 41, p. 684.

⁴⁹ ZAGONEL, Carlos Albino. Op. cit., nota n. 04.

A instituição procurava, a partir da criação de um ideário de luta religiosa, formar cristãos que acreditassem no que faziam e – de certa forma – vivessem sua crença. Essa nova percepção adquiria relevância em um momento de ruptura entre Igreja e Estado, no qual novos critérios de pertencimento começavam a ser estabelecidos. Assim, o critério convencional da existência civil perde força, por não apresentar mais um sentido partilhado, pois Igreja e Estado tinham se tornado instituições distintas e, em contrapartida, o critério sacramental e do medo, no caso do inferno, começam a demonstrar sinais de avanço substancial. Em um mercado de fé cada vez mais competitivo, o catolicismo perdia na disputa o privilégio de religião oficial com a proclamação da república e devia continuar a batalha em igualdade legal com as outras profissões religiosas. Efetivamente, as vantagens vinculadas ao poder secular da Igreja não se desfizeram na aurora seguinte à República, mas, legalmente, criava-se uma situação de igualdade perturbadora para o catolicismo.

1.4 A comunhão de experiências eclesiais na Igreja que se reforma

Se todo um processo de romanização transcorreu no seio do clero brasileiro, provocando importantes alterações na representação e expressão religiosa popular, a vinda dos imigrantes certamente teve uma grande participação nesses acontecimentos. Os imigrantes, em especial italianos, já renovados pelo espírito tridentino e ultramontano, contribuíram relevantemente na transformação das práticas religiosas na região colonial – a serra e as localidades do planalto médio – do Rio Grande do Sul. Esses grupos trouxeram uma religiosidade viva, não-institucionalizada e obrigatória, mas inculturada e impregnada do espírito conciliar, preenchida por práticas caseiras como a reza do rosário, as ladainhas de Nossa Senhora e pela vivência comunitária da religião.

Podem ser percebidas duas ordens de transformações, na experiência religiosa, trazidas pelos italianos: o tipo de organização religiosa que é estruturada na zona de imigração e a difusão dessa visão romanizada pelo estado. Com relação à primeira, a qual é objeto a ser desenvolvido nos capítulos que seguem, percebe-se que para a grande maioria dos imigrantes oriundos do Vêneto, de proveniência campesina e com grande respeito à hierarquia, a observância da obediência ao Sumo Pontífice ou do celibato do clero – as definições do concílio – já estavam em sua maioria internalizadas.

A observância dos sacramentos, a participação masculina no mundo religioso, o lugar primeiro da capela são algumas das formas de expressão da religiosidade que os imigrantes trouxeram consigo, as quais estarão em sintonia com a Igreja que se está produzindo. Não pode ser esquecido que esses recém-chegados, além de serem provenientes de uma região muito próxima ao poder central da Igreja, logo partícipes de uma interação constante com a hierarquia, eram campesinos, cujas comunidades foram formadas em torno da igreja comunal, onde o sino controlava os movimentos do tempo e o sacerdote, as normas de conduta.

Com o mesmo intuito que se incentivava a vinda de ordens religiosas ao Brasil, via-se com bons olhos a intensificação da imigração européia, em especial a italiana, quando os imigrantes traziam consigo a observância da nova política da Igreja Católica. Além da nova experiência religiosa, eles formavam – nas colônias italianas – uma grande reserva de pessoal para os seminários, visto que os jovens cresciam com uma forma de pensar coerente com as práticas reformadoras e atrelados a uma sacramentalidade da religião.

No que se refere à expansão da religiosidade ultramontana, lembra-se que com o imigrante também veio o sacerdote religioso – no caso da ex-colônia de Conde D'Eu, os Frades Menores Capuchinhos. Essa congregação tinha vivido um grande proces-

so de luta religiosa na França, o que os impulsionou no trabalho com o bispo para a moralização do clero e para a sua formação, particularmente junto ao seminário diocesano de Porto Alegre, durante os anos de sua administração. Assim, soma-se, na construção de uma nova imagem de Igreja, a vinda de uma mão-de-obra romanizada – os jovens filhos dos colonos – e de formadores ultramontanos – os frades franceses.

Esses novos presbíteros ajudaram a manter e reproduzir todo um conjunto de idéias de crenças que não buscam apenas o privilégio civil de ser católico, mas, em primeiro lugar, a observância preceitual dos sacramentos, com vistas a escapar das chamas eternas, e, especialmente na zona colonial italiana, o inferno era pintado bastante negro. As novas cores da religião são fortemente explicitadas pelo caráter escatológico e dogmático das missões populares, por exemplo, que enfatizavam a morte, o juízo, o inferno e o paraíso.

A visão evangelizadora e missionária dos imigrantes era partilhada pelos egressos da Península Itálica e pelo clero italiano, como se pode perceber em escritos da época, que falam da missão italiana de difundir a “civilização cristã” através das colônias dos emigrados.⁵⁰ Associa-se a essa concepção, a imagem do Brasil como “a terra prometida da Sagrada Escritura”,⁵¹ a terra de liberdade que deve ser conquistada – assim como fez o povo hebreu quando liberto das mãos do faraó – e mantida em nome de Deus.

Percebe-se uma sincronia de objetivos entre o Projeto de Restauração da Igreja no estado do Rio Grande do Sul e a experiência dos imigrantes italianos. Enquanto o primeiro busca a renovação da religião sob uma perspectiva conservadora, o segundo traz consigo uma religião conservadoramente mantida,

junto a um espírito de cruzada santa. As particularidades da vivência quotidiana dos emigrados, pontos trabalhados nos capítulos que seguem, permitirão perceber as idas e vindas dessa caminhada conjunta de imigrantes e Igreja, os pontos comuns e os pontos de resistência.

No final do século XIX, a Igreja e o Estado estão vivendo um momento de grande transformação e compartilham um processo conservador de mudanças e permanências. Muitas coisas estão sendo alteradas na Igreja, porém muitas estruturas são mantidas enquanto outras mudanças não ocorrem na realidade quotidiana. Assim, propõe-se uma imersão na realidade das colônias italianas, em especial na de Conde D’Eu, para nela perceber como estão se processando essas microscópicas renovações e reproduções da religiosidade popular.

⁵⁰ BRUNELLO, Piero. *Gli italiani in Brasile e il mito della frontiera*. Roma: Donzelli, 1994.

⁵¹ FRANZINA, Emilio. *L'immaginario degli emigranti: miti e raffigurazioni dell'esperienza italiana all'estero fra i due secoli*. Treviso: Pagus, 1992. p. 69.

2

Direita volver: o controle religioso no meio italiano

Os imigrantes italianos chegam ao Brasil em um momento de grande transformação no catolicismo nacional, quando a Igreja experiencia a ruptura com o Estado e a aceleração de um processo de romanização. Assim, no presente capítulo busca-se entender a participação desse imigrante no contexto religioso brasileiro, a partir da análise de aspectos de sua vivência quotidiana. Procura-se, ainda, perceber as formas como a Igreja construía as noções de normalidade e como aplicava na comunidade as suas normatizações. Nesse intuito, são estabelecidos quatro instrumentos de análise: as relações comunitárias, as missões populares, o jornal católico e as escolas católicas.

A partir desses quatro instrumentos busca-se apreender as diversas formas de controle aplicadas pela Igreja na construção e manutenção de um tipo específico de religiosidade que se desenvolve na zona colonial italiana. Pretende-se trilhar os diferentes processos de construção simbólica ao interno da comunidade – ritos, imagens, cantos – analisando o discurso religioso, através de atas, relatórios paroquiais, relatórios de missões, jornais.

2.1 A padronização das ações cotidianas

Como primeiro instrumento, destacam-se as relações cotidianas intra-comunitárias, a forma como os fiéis se comporta-

vam diante das determinações da Igreja. Nesse sentido, na excolônia de Conde D'Eu, tem-se o início da formação de uma comunidade por volta do ano de 1884. Os primeiros imigrantes foram assentados em lotes e dedicaram-se – em um primeiro momento – a uma agricultura de subsistência, produzindo aquilo que era mais necessário para a própria família. Uma produção dirigida especialmente para o comércio só surgiu posteriormente, com a chegada da estrada de ferro, pois as dificuldades de transporte eram muito grandes nos primeiros tempos.

Com a formação da freguesia, Conde D'Eu recebeu – no ano de 1884 – a distinção de paróquia, que lhe dava o direito de manter um sacrário. Novos privilégios advêm dessa mudança, os quais tiveram grande repercussão no meio italiano:

Portanto concedemos a supradita freguesia de São Pedro de Conde D'Eu pleno direito e faculdade para ter Sacrário em que se conserve o Sacramento da Eucaristia para consolação dos fiéis, havendo a necessária decência e ornato e tendo rendas suficientes para a conservação da lâmpada acesa dia e noite, pia batismal, cemitério para a sepultura dos paroquianos defuntos, campanários, torres, sinos, e todas as distinções de uma igreja paroquial, e residência para o respectivo Vigário anexa ou nas proximidades da Igreja Matriz.⁵²

Dentre as vantagens que a denominação de freguesia e a paróquia trazem, algumas eram fundamentais para o imigrante italiano. A possibilidade de manter um sacrário permanente na comunidade transformava a igreja (prédio) em um lugar especial, como na Itália. O fato de um sacerdote residir, estar quotidianamente a serviço da comunidade, dava certo alívio a esse recém-egresso, pois o sacerdote era um grande conselheiro na comunidade, tendo em vista que na maioria das vezes era a pessoa com maior grau de instrução, além de sua relação de proximidade com Deus. A paróquia deixava, também, uma aparência de que nada havia mudado, ou seja, que se estava na Itália, junto a sua igreja, com os seus. Essa presença de Jesus Eucarístico pa-

⁵² LIVRO TOMBO I. Paróquia de São Pedro. Garibaldi.

ra os momentos de súplica e do sacerdote para a bênção, oração e conforto, trazia consolo nas dificuldades vivenciadas no dia-a-dia.

A partir da rápida solicitação e concessão da elevação da capela à categoria de paróquia, pode-se perceber a importância dada pelos imigrantes à vivência em torno à capela, sendo imprescindível liturgicamente, mas, também, para o comércio e o lazer, enfim, para todos os atos da quotidianidade. Nessa perspectiva, percebe-se a relevância da religião como pólo aglutinador dos colonos, tendo em vista que – vindos de um país recentemente unificado – não se sentiam italianos; falavam dialetos diferentes e recém-chegados não se consideravam brasileiros:

A religião atuou como elo de união entre eles: a quase totalidade confessava-se católica, e a fé católica forneceu-lhes os subsídios indispensáveis para reiniciar, individualmente e coletivamente a existência.⁵³

Essa fé católica caracterizava-se, ainda, como uma recordação mantida da pátria distante. Se esses imigrantes, afastados de seus *paese*, em uma terra estranha, deviam recomeçar uma vida, a fé agia como um elemento que reforçava a manutenção de elos com as vivências deixadas no outro lado do oceano.

Não se quer dizer que os imigrantes não possuíam elos comuns, pois o fato de não falarem exatamente a mesma língua e não serem provenientes de uma nação unificada não significa uma falta absoluta de pontos convergentes. Primeiro, porque “a idéia de que existisse um território chamado Itália vem de muito mais longe”.⁵⁴ perpassando o inconsciente de todo habitante da península. Essa concepção perpassa o próprio termo utilizado para denominar o processo de unificação – *risorgimento* – que significa ressurgir, renascer, sendo uma “operação embasada sob a memória e a evocação do passado, visto que pretende acordar

a bela adormecida”.⁵⁵ Segundo Mario Isnenghi, a formação da identidade nacional de um povo é embasada em experiências concretas vividas em comum, é composta por mitos fundadores, por estruturas e símbolos comunitários e – nesse sentido – os imigrantes que chegaram ao Rio Grande do Sul, a partir das décadas de 1870-80, já tinham como parte de seu universo mnemônico muitos dos ingredientes constitutivos de uma identidade peninsular. Possuíam, inclusive, realidades experienciais comuns, compreendidas no campanário, na música, na paróquia, na praça, no *paese*, as quais – no processo de unificação – constituir-se-ão em elementos que alimentavam a nostalgia.

Os traços de nostalgia da vivência pátria podem ser percebidos nas estruturas construídas no país de chegada, podendo ser detectados na constituição das diversas linhas distritais, como Vittoria, Torino, Santa Clara, Boa Vista, São Silvestre, São Rafael e tantas outras que trazem na memória o velho *paese*, aquele também formado em torno de uma Igreja, na terra de partida. Mais do que um espaço físico, o *paese* constituía-se em um ente constantemente presentificado na memória daquele que chega em uma terra estranha. A formação e a denominação de distritos e linhas ao interno das colônias lembravam a constituição dos *comuni*, compressões e distritos, desde muitos séculos formadores da estrutura organizativa do espaço peninsular.

A experiência de catolicismo vivida na Itália, no *paese*, era marcada pelo misticismo e pelo ritualismo:

pouco universalista e de baixa racionalização, conserva traços mágicos não secundários e organiza localmente, em torno do burgo paesano, os próprios ritos e os próprios cultos.⁵⁶

A experiência mágica da transcendência marcava, também, a vivência dos imigrantes em torno da capela, no Brasil: uma vida circundada pelo místico, pelo sincretismo entre o sagrado e o

⁵³ DE BONI. O Catolicismo da Imigração: do triunfo a crise. In: DACANAL, José H. *RS: imigração e colonização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992. p. 235.

⁵⁴ ISNENGHI, Mario. *I Luoghi della Memoria*. Roma: Laterza, 1997: Presentazione, p. VIII.

⁵⁵ Idem, ibidem.

⁵⁶ GIOVANNINI, P. Solidarietà. apud CLEMENTE, Pietro. *Paese/Paesi*. In: ISNENGHI, Mario. *I luoghi della memoria: strutture ed eventi dell'Italia unita*. Roma: Editori Laterza, 1997. p. 27

profano, entre a romanização e a manutenção das crenças medievais. Eles elaboraram um catolicismo diferente, por terem uma matriz diversa daquela ibérica, que era majoritária no Brasil. Um catolicismo que é romanizado, mas não menos sincrético, apenas composto por um sincretismo diferente, não ibérico, mas itálico.

Com isso, a capela tornou-se um pólo aglutinador da comunidade, construindo códigos comuns partilhados pelos imigrantes. Ela se constituía em um importante espaço de trocas, porque – devido à distância dos grandes centros e à dificuldade de uma ligação ferroviária ou estradal – restavam apenas as picadas como percurso de transporte. Lentas e de difícil trânsito, elas eram pouco utilizadas pelos colonos, resultando em uma situação de quase incomunicabilidade com os centros maiores:

centro periférico e pobre, a instituição da paróquia é realmente providencial, sendo o único lugar onde a comunidade pode reunir-se e onde é possível confrontar-se com pessoas de diversas extrações sociais e culturais, sexo e idade.⁵⁷

Na constituição da capela pode ser detectada, também, a sublimação de um sentimento de *mancanza*.⁵⁸ Partindo da experiência vivida no *paese* pátrio, a organização paroquial representa uma lembrança das práticas religiosas da comunidade de proveniência. Faz-se um transporte de imagens, reelaborando a terra de partida, naquela de chegada.

A importância da capela e de sua constituição como imagem do sagrado pode ser vista nas comunidades italianas, a partir da rápida solicitação para a sua construção e bênção, como no caso de Arcoverde, distrito da ex-colônia de Conde D'Eu. Nesse distrito, os imigrantes começaram a chegar no ano de 1878 e logo

⁵⁷ BORZOMATI, Pietro. La Parocchia. In: ISNENGHI, Mario. *I luoghi della memoria: strutture ed eventi dell'Italia unita*. Roma: Editori Laterza, 1997. p. 79

⁵⁸ O termo *mancanza*, ao se fazer uma tradução direta, significa falta, isto em um sentido genérico. Contudo, ao usar essa palavra tem-se em mente a correlação com o termo saudade em português, tendo em vista que não existe uma expressão correlata em italiano.

após, em 1891, receberam a autorização para a construção de uma Capela:

27.06.1891 ⇒ Provisão concedendo licença aos moradores da Linha Boa Vista, Curato de São Luiz Gonzaga, na Freguesia de Conde D'Eu, para levantarem uma Capela à N. Sra. das Graças, em terreno para este fim doado pela comunidade católica do mesmo local nos lotes nº 11 e 12 ao sul e 16 ao norte, pelos concessionários João Talamini, João Pezzuol e José Sbaraini.⁵⁹

A forma de construção da capela em mutirão, como nos diz TFB, que na época habitava na Linha Boa Vista – Conde D'Eu – com 93 anos, mostra a importância que o templo tinha na zona colonial. Acrescenta – inclusive – que seu pai participou da construção da Capela de Nossa Senhora das Graças, na Linha Boa Vista.⁶⁰ A relevância da capela pode ser percebida, ainda, através de uma carta do padre Emilio d'Amore – cuja história será relatada no próximo capítulo, ao Vigário Geral, solicitando que a comunidade fosse ameaçada com a perda do *status* de paróquia:

Conforme pedi a minha última carta para que se domem ainda esses poucos que falam, pois quase todos já estão mansos que nem cordeirinhos, é preciso mandar uma carta ameaçando que não se sujeitando e não obedecendo, nunca aqui será curato. Garanto que é deitar água fria nas brasas.⁶¹

Segundo TFB, era ao redor da paróquia que as pessoas se encontravam todos os domingos para conversar e era lá que surgiam muitos namoros.⁶² As festas dos padroeiros também reuniam bastante gente, afirma CB, falando de sua infância: “a gente fazia a festa de Nossa Senhora das Graças, levava Nossa Senhora pelas ruas, tinha comida, churrasco e jogos”.⁶³

⁵⁹ PROVISÃO DE ORATÓRIOS. *Primeiro Livro de Provisão de Oratórios (1855-1905)*. Cúria Metropolitana de Porto Alegre, nº 244.

⁶⁰ Para manter a privacidade dos depoentes, escolheu-se informar apenas as iniciais de seus nomes. TFB. *Depoimento*, março de 1999.

⁶¹ REGISTRO DE SACERDOTES. *Pe. Emilio d'Amore*. Nº 278. Cúria Metropolitana de Porto Alegre, carta de 16 de junho de 1915.

⁶² TFB. *Depoimentos*, outubro de 1997.

⁶³ CB. *Depoimentos*, março de 1999.

CB ainda fala das missas, dizendo que eram muito frequentadas e que ocorriam uma vez por mês, porque moravam no interior de Garibaldi, Linha Carolina. Mas, nos outros domingos, relata que se fazia a oração do terço, a qual era organizada pelos ministros da comunidade. O espaço da capela funcionava como um espaço de reunião e formação ao interno da comunidade:

A função da paróquia na Itália tem sido importante, não só como instituição cotidiana voltada à formação de consciências, mas também por ter mantido a comunidade através de uma vigorosa obra de agregação que tem produzido reflexos profundos na vida social e religiosa.⁶⁴

A capela não pode ser vista apenas como único elemento de coesão frente a grupos completamente heterogêneos, mas como um elemento conector da comunidade, unido a diversos outros aspectos vivenciais.

A rápida resposta da cúria para a edificação da capela permite perceber o interesse que a instituição tinha na construção de igrejas, capelas e/ou oratórios. Esses espaços eram vistos como *locus* privilegiados da promoção do catolicismo no interior do estado, principalmente como mantenedores do tipo de religiosidade introduzida pelos italianos, que caminhava *pari passu* com as diretrizes da Igreja Romana e com os objetivos de Restauração Católica da Igreja Nacional.

No espaço da capela, o sino e o campanário – elementos que integravam a identidade italiana – funcionam como demarcadores de uma geografia e historicização da experiência comunitária:

o sino sobre o campanário historiciza a identidade, lhe dá profundidade e respiração, com os seus toques coloca um antes e um depois ao dentro e ao fora (*sic*); a comunidade adquire, outra identidade territorial, uma identidade temporal, logo uma identidade histórica.⁶⁵

Com ele, tem-se a ordenação dos ritmos da vida, dos tempos de trabalho e descanso, dos momentos de morte e de festa, enfim, das diversas ocorrências da comunidade, as quais eram divulgadas e temporalizadas por sua presença. Os diversos tons, toques, marcavam todo um código simbólico de anúncio do que transcorria no cotidiano das localidades.

No contexto brasileiro e, principalmente, no sul-rio-grandense, o tipo de religiosidade e de percepção do culto era bastante diferente. A proposta da capela diferenciava-se da paróquia tradicional, centrada no sacerdote e “sustentada” pelo império, e da igreja de campanha, sustentada por um estancieiro que a mantinha, pagando os sacerdotes que oficiavam a liturgia e convidando os habitantes circunvizinhos para os momentos celebrativos. Nesse novo modelo de organização em que se constitui a capela, ressalta-se sua característica maior de realização espontânea do grupo “que se organizou, traçou normas, escolheu dirigentes – os fabricantes – e que se sabia responsável por ela”.⁶⁶

A formação da normalidade buscada pela Igreja Católica é uma marca desse ambiente da capela, local onde se pode ver e ser visto, onde os sacerdotes ditavam as normas de moral e conduta, onde a sociedade se auto-regulava, formando um código de postura consuetudinário. No espaço do templo forjava-se uma idéia de vitrine, pois ele era local onde se podia perceber o modo correto e incorreto de se comportar.

Assim como as exposições universais, “vitrines do mundo capitalista, operavam como efeito demonstração de todo um conjunto de idéias, normas e valores a legitimar e a difundir”,⁶⁷ as práticas relativas ao viver a capela eram permeadas pelo mesmo efeito demonstração. O processo de vitrinização é concernente tanto ao ritual de culto, postura e expressão, quanto ao modo de se vestir, de ajeitar o cabelo, de adornar o corpo; enfim, concentrava em si um código, não escrito, nem pensado, de ati-

⁶⁴ BORZOMATI, Piero. Op. cit., nota n. 57, p. 69.

⁶⁵ SANGA, Glauco. Campane e Campanili. In: ISNENGI, Mario. *I luoghi della memoria: simboli e miti dell'Italia unita*. Roma: Laterza, 1997. p. 41.

⁶⁶ DE BONI, Luis Alberto. Op. cit., nota n. 53, p. 237.

⁶⁷ PESAVENTO, Sandra. Op. cit., nota n. 14, p. 12.

tudes e deveres pertinentes a todos que quisessem conviver corretamente naquele espaço específico.

É muito conhecida a tradicional expressão “a roupa de domingo ou a roupa de ir à missa”, o traje correto; afinal de contas, eram nesses momentos que os casais se viam. Assim, antes de se usar em qualquer outro local, a roupa deveria ser estreada na celebração dominical, como nos diz TFB. Além disso, o dia do Senhor constituía-se em um momento ímpar no cotidiano comunitário, pois os trajes comuns do dia-a-dia de trabalho nas propriedades eram trocados pelas roupas de festa e os sapatos substituíam as tamancas.

Os espaços que circundavam a capela adquiriam um valor muito grande nas relações afetivas, pois o baile era proibido nessa zona de colonização italiana: “Nós não íamos a baile, nada, só brincando e indo à missa”.⁶⁸ As relações eram impregnadas de um importante “código moral”, a forma como se poderia olhar, retribuir a um cumprimento, sendo cortês, sem ser vulgar. Normalizavam-se a troca de olhares e – particularmente – o encontro entre homens e mulheres, os quais não poderiam se ver sem a presença de algum parente que garantisse a moralidade:

Eu namorava à noite, mas pelas 22:30, 23:00 ele ia embora. Nós ficávamos na cozinha, com uma irmã e o namorado. Quando ela não estava, tinha um irmão mais novo. Sozinho não se ficava nunca.⁶⁹

No que concerne à regulação do social, além do espaço da capela, as festas devocionais constituíam-se em expoentes da religiosidade e aconteciam sempre no ambiente paroquial. O *filó*⁷⁰ – mesmo sendo um evento exterior à paróquia – era um lugar de regulação e manutenção do dever/ser na intimidade dos lares. As

⁶⁸ TFB. *Depoimentos*, outubro de 1997.

⁶⁹ TFB. *Depoimentos*, março de 1999.

⁷⁰ O “filó” constituía-se em um momento de descontração e lazer. Ocorria, geralmente, nas noites de sábado, quando os vizinhos se reuniam para jogar, conversar, comer e beber. Enquanto os homens jogavam bisco, três sete ou escova, as mulheres conversavam, costuravam e faziam crochê na cozinha, com as crianças brincando aos seus pés. Normalmente, comiam-se pinhões, crostoli, bebia-se vinho.

missões religiosas funcionavam – no interior da capela – como outro instrumento de ordenação da comunidade, partido de uma pregação que anunciava o Reino de Deus e assinalava o antagonismo entre o inferno e o paraíso.

No bojo da formação das comunidades, as festas de igreja constituíam-se em uma importante prática social e religiosa, reunindo todos os colonos e mantendo o espírito fraterno, em que pesem as inúmeras brigas que ocorreriam nessas festividades, após fortes bebedeiras. Esses momentos de rompimento com o fraterno espírito cristão são lembrados pelos mais antigos como vinculados às famílias que não buscavam a observância dos dogmas eclesiais. Nem todos se envolviam nesses acontecimentos mais intempestuosos, pois, normalmente, eram as mesmas famílias que transformavam as festas em um lugar de conflito:

Nas festas tinha pouca gente que bebia demais, mas a gente deixava de lado. Às vezes tinha briga, mas a gente quando via que eles brigavam, ia pra casa, não ficava ali. É, a gente ficava com medo que pudesse acontecer coisa ruim.⁷¹

O *filó* era um outro momento em que frutificava o espírito comunitário e a amizade entre as famílias. Os imigrantes viviam esse encontro com grande alegria, porque era o momento de esquecer as rudezas do dia-a-dia, dedicando-se somente à alegria, ao canto, aos jogos e à conversa. Nesse espaço, nesses olhares, as famílias percebiam-se, descobriam seus segredos e os segredos da coletividade, os quais eram relegados em nome do “domínio da aparência” – era um dos lugares por excelência da vivência do código moral da comunidade:

Nunca fui fazer filó na casa de meu namorado, diziam que ficava feio. Se ia nas casa próximas, se jogava tómbola, cada um com uma carta, se dizia o número e se ia marcando. Também se jogava carta, lá em casa o pai jogava, a mãe não.⁷²

⁷¹ CB. *Depoimentos*, março de 1999.

⁷² TFB. *Depoimentos*, março de 1999.

Mesmo sendo o *filó* um momento recreativo, não deixava de ser o lugar de síntese da moral da comunidade. As pessoas discutiam acontecimentos sociais, atitudes tomadas por membros da coletividade e muitas vezes julgavam, quer positiva quer negativamente. Dessa rede discursiva, somada as outras práticas sociais, emergiam os comportamentos, atitudes, trajes, modas, hábitos, enfim, o que a sociedade via como normal.

Nesses momentos, percebe-se a divisão do espaço da casa em dois universos: o masculino e o feminino. O masculino compreendia a sala, com a mesa, o jogo, o vinho, as discussões de política, o mundo da força e das decisões, ao menos visíveis. O feminino compreendia a cozinha, os bordados, o fogão, os alimentos, as conversas de sociedade e a própria reprodução cultural, enquanto as crianças brincavam de esconder e jogavam: "Nós, os mais novos, ficávamos lá fora, pulando no mato. Nós brincávamos de esconder ao redor dos barracos".⁷³

No que se refere ao terceiro aspecto, a missão popular,⁷⁴ é importante salientar que – em 1896 – chegou da França a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, que se destacaria no estímulo de vocações na região e na aplicação das diretrizes conciliares. Essa congregação destacou-se na formação do imaginário religioso italiano na região, sendo forjadora de uma Igreja de imigrantes diferenciada e renovada pelo ideário ultramontano.

Dentre as adversidades vivenciadas pelos frades capuchinhos é importante destacar a forte oposição feita pelos sacerdotes seculares, que há algum tempo trabalhavam nesses locais e sentiam seu poder ameaçado. Esse conflito trouxe uma mudança na atuação dos capuchinhos, visto que em um primeiro momento eles não tinham se dedicado às paróquias, trabalhando somente com as missões. Foi a resistência dos sacerdotes seculares que acabou obrigando os frades a exercer o sacerdócio em paróquias.

⁷³ EBRF. Depoimentos, março de 1999.

⁷⁴ Encontros paroquiais e/ou comunitários de dois ou mais dias para oração, ensino, com objetivo de atingir conversões, congregar a comunidade, promover vocações, conchamar ao trabalho pela Igreja, enfim, reanimar espiritualmente a comunidade.

O clero diocesano utilizava-se da proveniência francesa dos capuchinhos, aproveitando a rivalidade italo-francesa, para insuflar a comunidade contra eles. Assim, para evitar a morte por inanição, como revela Carlos Zagonel, tiveram de assumir paróquias, mantendo o trabalho missionário.⁷⁵

O trabalho missionário foi um dos instrumentos coercitivos da Igreja para a produção e manutenção da idéia de normalidade da Restauração. A característica vitrinal da capela também foi promovida por esses sacerdotes, na medida em que era apontado o modelo e sua antítese, isto é, o padrão correto de comportamento de um bom cristão e o seu contrário. O pecador – se não tiver uma mudança de vida, se não se converter – não terá outro destino que não seja o inferno.

Além das missões, a reza do rosário era – no seio das famílias – um propagador da fé, da moral e da doutrina:

A mãe rezava o terço toda a noite, e ela era caprichosa, ela lia um trecho da Bíblia e explicava.⁷⁶

A mãe nunca deixou de rezar o terço, nunca, nunca deixou de rezar o terço. Eu também carrego sempre o terço comigo.⁷⁷

A reza do rosário em família – todas as noites – e as ladainhas de Nossa Senhora, seguidas de outras orações, eram práticas normais para a maioria dos italianos, fazendo parte das atividades formadoras do ideário religioso e mantenedoras do atrelamento das famílias à Igreja:

A noite, a gente chegava, tomava banho, bem dizer de canequinha, depois jantava e depois, ajoelhado rezava o terço, cansado da roça, mas ajoelhado rezava o terço toda a noite. Terminava o terço, conversava um pouquinho e ia dormir. Também a minha falecida mãe gostava que a gente cantasse orações para Nossa Senhora. Eu gostava. A minha mãe era muito devota de Nossa Senhora.⁷⁸

⁷⁵ ZAGONEL, Carlos Albino. Op. cit., nota n. 4.

⁷⁶ TFB. Depoimentos, outubro de 1997.

⁷⁷ AC. Depoimentos, outubro de 1997.

⁷⁸ CB. Depoimentos, março de 1999.

O hábito de recorrer às novenas comunitárias, familiares e pessoais era bastante usual no meio imigrante, sendo muito difundido para combater doenças infecciosas ou calamidades naturais. Recorria-se, também, aos santos, a partir de ritos mágicos, como a queima de um ramo seco de oliveira a Santa Bárbara nos dias de tempestade ou com selqüérios a Santo Antônio, buscando a cura de problemas graves de saúde. Em caso de perda de objetos ou más colheitas, pedia-se o auxílio de São José ou São Roque, ou da Madonna. Enfim, pode-se dizer que o mundo espiritual assumia um caráter quase corpóreo no quotidiano da comunidade, em grande parte transposto da terra de nascimento.

Os grupos voltados à manutenção do “espírito” religioso, todos com um forte sentido de oração e de cruzada religiosa, eram muito importantes nas comunidades. Além dos “Cavaleiros da Cruz” – defensores da cruz erguida quando da missão – diversas outras associações movimentavam o dia-a-dia da comunidade, como as “Filhas de Maria”, o “Apostolado da Oração”, a “Associação dos Moços Católicos” e a “Ordem Terceira de São Francisco”. Cada um desses movimentos agia como mantenedor da tradição devocional e dos códigos religiosos e morais.

Ao se observar as práticas religiosas dos imigrantes, a confissão e a eucaristia encontram-se dentre os sacramentos por excelência freqüentados pelos italianos. A freqüência à missa, com a comunhão, era uma prática comum, exigindo um jejum que iniciava na noite anterior e a observância da confissão. Nos relatórios das missões, os números eram contundentes. Na capela de Carlos Barbosa, parte da ex-colônia, foram 3.140 comunhões e 3.012 confissões na missão pregada entre 31 de outubro e 7 de novembro de 1926. São também expressivos os números da missão pregada na sede da freguesia de São Pedro de Garibaldi, entre 15 e 22 de agosto de 1926, 3.250 confissões e 3.880 comunhões. Esses números, em comunidades muito pequenas, representavam quase a totalidade dos habitantes, o que mostra uma forte participação, ao menos formal, nas atividades sacramentais.

Tanto os sacramentos da eucaristia e da confissão quanto a freqüência à missa eram percebidos como práticas exteriores da santidade interior, nelas se percebia quando um fiel estava desviando ou não do caminho “correto”. Eram nesses acontecimentos comuns à comunidade que se expressava esse poder disciplinar, que vai além da repressão e se pauta no controle sutil do modo de se comportar do imigrante, o “adestramento do gesto”, e que perpassa todo um processo de disciplinarização, desde o controle do espaço, até a vigilância e o registro dos acontecimentos.⁷⁹

Se a confissão era uma vigilância individual confessor/pecador, o controle – quando da eucaristia e da participação nos ritos religiosos – era de âmbito comunitário, pois todos viam e eram vistos, sendo a ausência sentida, comentada e questionada. Os espaços eram delineados na comunidade a partir da experiência da capela: os espaços do masculino e do feminino, os modos de se comportar, com quem e como conversar, o tempo de dormir, de levantar, de rezar o “Angelus” ou o terço, de ir à missa ou à lida no campo.

Entretanto, como se discutirá no próximo capítulo, um conjunto de práticas de resistência é ocultado por trás de uma aparente normalidade. A desobediência sistemática existe, é concreta, mas é “varrida para baixo do tapete”, no intuito de não dessacralizar a vida da comunidade.

2.2 Morte, Juízo, Inferno, Paraíso

A Missão Popular foi um dos instrumentos utilizados pela Igreja para a construção e a manutenção da noção de correto na comunidade de imigrantes italianos na serra gaúcha. Ela proporcionava o alcance dos indivíduos mais afastados do centro da colônia, bem como daqueles que eram analfabetos e não tinham

⁷⁹ FOUCAULT, Michel. Op. cit., nota n. 11.

condições de freqüentar uma escola católica. Era uma forma de trazer os desgarrados para a Igreja e de cooptar futuros padres.

Segundo o Frei Bruno de Gillonnay, em carta ao Bispo João Batista Scalabrini, hoje considerado o apóstolo dos imigrantes, em 12 de outubro de 1904, as missões eram consideradas uma atividade de grande importância para a prática cristã e para a instrução religiosa. Lembrava que essa ação pastoral fazia parte do ministério dos Frades Menores e lamentava que, até o momento, esse ministério tivesse sido exercido de maneira incompleta.

Quanto aos objetivos, tem-se de retomar as primeiras ordenações dos Frades Menores de São Francisco, congregação religiosa da qual os capuchinhos são originários. Segundo o privilégio de pregação delegado pelo Papa a São Francisco e aos seus seguidores, ainda no século XIII, essa deveria restringir-se ao anúncio da Boa Nova, sem discussões dogmáticas:

O privilégio da pregação recebido por São Francisco, cumpre observar, restringia-se ao simples anúncio do Evangelho e não à explanação das verdades da fé através do dogma. Por isso é que o capítulo 9º da regra adverte: '[...] admoesto e exorto os irmãos a que seja sua linguagem ponderada e piedosa para a utilidade e edificação do povo, ao qual anunciem os vícios e as virtudes, a pena e a glória, com brevidade de discurso'. Como se vê, era pregação moral; admoestações para a vida cristã; chamar ao bom caminho os transviados; afervorar os tíbios; animar os fervorosos.⁸⁰

Assim, a origem das missões populares está ligada à edificação dos fiéis. Os objetivos dividiam-se entre a pobreza da existência humana fora de Deus e as maravilhas da vida em Cristo, pois tudo neste mundo acabaria com a morte. Dessa forma, todos chegariam ao juízo, suas vidas seriam apresentadas diante de Deus e, a partir de sua vida terrena, aceitando ou fugindo dos vícios, receberia as penas ou as glórias eternas. Não existia um objetivo de aprimoramento da cultura religiosa, mas de conversão, de que os fiéis reconhecessem que esse modo de vida, distante

⁸⁰ VERONESE, Dionísio. As Origens. In: *História das Missões Populares*: Província do Rio Grande do Sul. Veranópolis, 1990. Mimeo, p. 01.

da Igreja, conduziria ao fogo eterno. Com isso, a salvação era associada ao paraíso, sendo que o caminho a percorrer era constituído pela observância das normas religiosas.

Para uma melhor eficácia da pregação edificante, existia um programa específico de ação, pois com o passar dos tempos esses exercícios espirituais foram adquirindo um rito muito organizado e estruturado, uma liturgia própria, fruto da disciplinarização da própria Igreja. A partir das pregações desarticuladas dos primeiros franciscanos, foi sendo estruturado um conjunto de atividades, com tempos específicos, simbologias e técnicas, uma tecnologia de conversão:

Por missões populares entende-se, desde o século XVIII, exercícios programados, comumente de oito dias, com pregação das verdades fundamentais da religião, com atendimento de confissão aos fiéis, entremeados de vários e expressivos atos de piedade cristã.⁸¹

Essas atividades faziam a comunidade parar por oito dias, os quais eram distribuídos de acordo com os temas que seguem: Salvação – Alma – Pecado – Morte – Juízo – Inferno – Paraíso. Uma seqüência dedutiva conduzia o ouvinte a perceber a bondade de Deus, o sofrimento da alma que buscava esse Deus, a miséria do ser humano que o conduzia à morte. Entretanto, deixava uma opção para o fiel, pois depois do juízo, de acordo com a vida que se tinha escolhido conduzir, chegar-se-ia ao inferno ou ao paraíso:

Os sermões principais, nos oito dias, eram fortes, contundentes, em particular sobre o pecado e os vícios, sobre a morte e a eternidade. Contudo, sempre terminavam apontando para a misericórdia do bom Deus, narrando, por exemplo, e de modo dramático, o episódio evangélico: A Parábola do Filho Pródigo.⁸²

Dessa forma, toda a articulação das missões, as diversas pregações, partindo das realidades da comunidade, com exemplos concretos, as orações e encenações, toda a ritualidade, procurava provocar um efeito único na comunidade: a conversão.

⁸¹ Idem, p. 02.

⁸² Idem, ibidem.

Buscava-se produzir um efeito de real nas representações, que faziam parte dessa teatralização do poder de Deus, o qual se manifestaria quando do juízo final, proporcionando o céu aos “bons” e o inferno aos “maus”.

Os exercícios espirituais diários de cada missão tinham início nas primeiras horas da madrugada, seguindo até as 10 horas com confissões. Depois, as atividades prosseguiam com a celebração da eucaristia e a pregação, findando com a administração do batismo a crianças e adultos. Após o almoço, havia o momento da catequese, preparação para a primeira comunhão e pregação, com o reinício das confissões.⁸³

Antes de iniciar a Missa um Missionário procedia ao Exame de Consciência; consistia na explicação prática dos Mandamentos. Cada dia, à tarde, havia a Conferência às classes: senhoras, moças, rapazes e homens. Reuniões e catequese às crianças. Após a conferência atendia-se a confissão a classe à qual fora dirigida a conferência. Organizavam-se procissões; passeatas com as crianças pelas ruas, etc. O encerramento, após a missa do Domingo, consistia na procissão com a Cruz – lembrança que se erguia ordinariamente em um lugar elevado ou em uma encruzilhada. Na cruz, gravadas ou pintadas as palavras: SALVA A TUA ALMA.⁸⁴

Muito interessante, dentre as práticas das missões, era a “conferência contestada”. Nela, enquanto um dos missionários fazia o papel de Deus, o outro fazia às vezes do diabo, recriando a eterna batalha do bem contra o mal:

Eram apresentadas as objeções que ordinariamente se fazem contra a necessidade da fuga do pecado. Durante hora e meia, sem que o auditório desse mostras de cansaço, o representante de Deus pulverizou as dificuldades propostas pelo adversário. No fim, vendo triunfar a verdade, o povo lamentava que já estivesse terminado.⁸⁵

Esse importante exercício espiritual mostrava – a partir da concretude da encenação – a vitória final de Deus sobre o demô-

⁸³ ZAGONEL, Carlos Albino. Op. cit., nota 04.

⁸⁴ VERONESE, Dionisio. Op. cit., nota 80, p. 02.

⁸⁵ Idem, p. 14

nio, ou melhor, a grandeza de Deus. Era a demonstração de que – mesmo diante da grande astúcia e engano do inimigo – ao final vencia o poder celeste. Assim, como a Igreja era a imagem visível desse poder celeste, no final, ela triunfaria sobre todos os demais.

Dentre os ritos missionários, destaca-se “a consagração a Nossa Senhora [...] a renovação das promessas do batismo e a bênção do Santíssimo Sacramento”.⁸⁶ Não podia faltar em uma missão a consagração à virgem Maria, proclamada recentemente Imaculada em sua concepção. Ela era o centro devocional das comunidades, muitas vezes mais ligadas à Virgem que a Deus.⁸⁷ Com a renovação da promessa batismal, recordava-se a fidelidade a Deus e à Igreja, a rejeição do mal, do pecado e a busca de viver a santidade no cotidiano. A bênção do Santíssimo constituía-se no selo final a essa transformação, com a presença viva de Cristo Eucarístico.

Na rotina da missão, um ponto importante era a procissão de encerramento, com a cruz. Para aqueles que vivenciaram os dias de pregação, esse ato final era o ápice simbólico de um reforçamento da fé, pois significava a reafirmação da glória de Deus, com a marcha triunfante da Igreja na comunidade, com os santos padroeiros, a cruz e os grupos, que desfilavam ornamentados com seus emblemas. Com a cruz que percorria a comunidade, proclamava-se a vitória de Cristo sobre o pecado, a blasfêmia, a embriaguez, a desobediência à Igreja, o desregramento moral, teatralizava-se o poder de Deus.

Por fim, a cruz era fixada em um lugar elevado, ponto a ser observado mesmo a distância, lembrando os tempos da missão, lembrando a vitória da santidade sobre os desvios. Para dar ainda mais representatividade à mensagem, completava-se a representação imagética com as palavras – “salva a tua alma”. Buscava-se – dessa maneira – unir imagem e texto para eternizar a

⁸⁶ Idem, p. 13

⁸⁷ COSTA, Il culto di Maria fra i discendenti degli italiani nel Rio Grande do Sul. In: COSTA, Rovílio, DE BONI, Luis Alberto. *La presenza italiana nella storia e nella cultura del Brasile*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli. 1991.

memória desse dia no qual a comunidade vivenciou a recuperação de sua salvação. Diante da cruz, um sermão comovente encerrava o exercício espiritual:

era o momento apropriado para um sermão valente e [...] emocional, no qual o povo, estendendo o braço para o Cruzeiro, respondia as interpelações calorosas do Missionário.⁸⁸

A realização da missão em uma comunidade produzia uma mudança maior que apenas a rotina daqueles oito dias. A participação sacramental era incrementada, os doentes recebiam o conforto da fé, as divergências entre vizinhos eram dirimidas, as crianças recebiam a primeira comunhão:

Essa corajosa população escutava com avidez a palavra de Deus, de que estava privada há longos anos. Todos queriam resolver seus problemas de consciência através de uma boa confissão. Os doentes aproveitavam de nossa passagem e nos chamavam junto a seu leito. Numerosas crianças se preparavam para a primeira comunhão. Nos atritos, os vizinhos desunidos submetiam suas diferenças ao arbítrio dos Missionários.⁸⁹

Mas nem todas as missões tinham de imediato uma resposta positiva. Mesmo com a articulação de um grande aparato simbólico, em alguns casos os frades tiveram de conviver – em quase todo o período da missão – com a frieza da comunidade. Frei Angelo Catelan, em 20 de maio de 1907, na revista *Rosie*, relata os problemas enfrentados na missão realizada em Azevedo de Castro, entre os dias cinco e doze de maio:

A chegada dos Missionários e da Missão parecia coisa supérflua; nada de entusiasmo, de animação ou alegria. Os homens nem cumprimentavam os sacerdotes, que se perguntavam o que iriam fazer nestas condições. [...] Contudo, o gelo não estava ainda derretido; nem mesmo os chefes do lugar. Um deles, antigo amigo da

missão, era muito amável; outro tinha cara de poucos amigos, e o terceiro, o principal, fugia dos padres.⁹⁰

Enfim, não eram apenas comunidades sedentas da palavra de Deus e de oração que os capuchinhos encontravam. Muitas vezes, essa vontade de participar tinha de ser construída aos poucos no decorrer da missão. Para isso, muito contribuía os exercícios espirituais e a própria idéia de inferno.

Aquilo que era escutado através das pregações, visto através dos rituais e exercícios espirituais, era fixado através dos cantos, pois a música trabalhava muito com a emoção do imigrante. Dessa maneira, era memorizada a idéia de como é triste morrer longe do Deus todo poderoso, pois o fim é o terrível inferno. Os cantos ainda narram que – apesar de todo pecado e iniquidade – Deus é bondoso, e o Sagrado Coração de Jesus nos fala de sua misericórdia. Por isso, a vida deve ser mudada, pois ainda há tempo para a conversão. Não se podia esquecer da Virgem Maria – um ícone da comunidade de imigração italiana – modelo de pessoa que soube viver na castidade, a pureza dos filhos de Deus:

Quem depois de as ter ouvido uma vez poderia esquecer as melodias do Padre Celeste Iddio – Vi adoro – Vieni, Vieni – Sai che voglio – O Bella mia speranza – Lodate Maria – Mira il tuo Popolo?... Melodias que na sua encantadora simplicidade, tocam o coração e enchem a alma de profunda saudade – saudade de Deus, saudade da Mãe Celeste, saudade da Pátria Feliz!⁹¹

Um dos objetivos centrais das missões era evocado através dos cantos, a saudade de Deus. Mostrar como era terrível a vida longe de Deus, como nosso ser ansiava por Deus, “a vós suspirando, gemendo e chorando neste vale de lágrimas”, esse era o objetivo primordial da missão. Os cantos buscavam fazer sentir no coração uma nostalgia do criador, conduzindo a uma mudança de vida.

Os exercícios missionários vivenciados na missão contribuíram para o forjamento de uma imagem panóptica de Deus, ou

⁸⁸ VERONESE, Op. cit., nota 80, p. 02.

⁸⁹ Idem, p. 06.

⁹⁰ CATELAN, Angelo. Brésil: une mission. In: *Rosier de Saint François d'Assisse*. VIII, 1907. p. 239.

⁹¹ VERONESE, Dionísio. Op. cit., nota 80, p. 15.

seja, a imagem do ente presente, embora invisível, aquele que tudo vê, tudo sentença, tudo escuta, mesmo os pensamentos mais íntimos da alma.⁹² Criou-se a percepção de que o menor erro poderia ser observado por Deus, mesmo aquele que não tenha sido expressos e que parece a todos desconhecidos. Permanecia a idéia de que Deus via cada movimento humano e anotava em seu caderninho, para – no juízo final – fazer a média entre os itens positivos e negativos.

2.3 A formação na verdade

Como parte da tríplice ação da Igreja, visando a manter uma imagem de força e poder no meio italiano, a escola católica funcionava como um importante instrumento para a manutenção de uma religiosidade romanizada. A educação moral e religiosa do imigrante era uma das principais preocupações dos capuchinhos, pois combatiam a escola estatal laica:

Um documento anônimo, de 1901, existente no arquivo de Anecy, acusa o clero gaúcho de indiferentismo perante a necessidade de escola para o imigrante. É uma tarefa relegada ao Estado que, por sua vez, tem uma escola leiga e quase inexistente na maioria das colônias italianas.⁹³

O documento acusa os sacerdotes de não cuidarem da instrução do imigrante, deixando-a nas mãos do Estado. Isso refletia em grande perda para a Igreja, pois esses jovens, em uma escola laica, tinham uma formação afastada da religião, sendo formados como membros do Estado, não como católicos.

O governo também tinha uma grande preocupação com a instrução do imigrante, principalmente com a aprendizagem do idioma pátrio. Tinha-se grande que ocorresse entre os italianos o mesmo que havia acontecido nas colônias alemãs, nas quais se teve grande problema com a observância da língua nacional, de-

vido a sua organização em escolas étnicas, onde o ensino era feito em alemão. Para evitar esse tipo de problema, tinha-se em mente a criação das escolas do Estado, que instruiriam em português o imigrante, fazendo com que a língua portuguesa se tornasse língua-mãe também para o imigrante.

Mesmo diante da deficiência de escolas na zona de imigração italiana e da necessidade de edificação de uma rede de ensino, tanto o governo quanto os imigrantes demonstravam um grande descaso. Segundo Carlos Zagonel, o imigrante italiano “reclamava a falta de igrejas e de sacerdotes e não sentia a falta de escolas”.⁹⁴ Nesse sentido, percebe-se uma grande diferença de percepção do ensino entre as colônias alemãs e italianas, fruto de processos diferenciados de construção identitária. No dizer de Olívio Manfroi, os alemães encontravam na escola o *locus* de preservação e defesa do ser “teuto-brasileiro”, enquanto os italianos encontravam esse *locus* de preservação dos costumes e da moral, sua identificação étnica, na religião, mesmo porque, antes de serem italianos, eram católicos.⁹⁵

A falta de uma escola católica na região e a necessidade de uma boa formação religiosa levaram os capuchinhos a assumir a instrução dos colonos e a intermediar a vinda de ordens religiosas francesas para a região:

Uma série de dificuldades reais obrigou os capuchinhos a diversificarem suas atividades. Dificuldades e necessidades. A necessidade de escolas encaminhou-os para a promoção da vinda de religiosas e religiosos. A cultura era um subsídio indispensável para a evangelização e inserção do italiano na vida do país.⁹⁶

De qualquer forma, iniciou-se – mesmo que de maneira lenta – um processo de criação de escolas católicas, as quais senti-

⁹⁴ Idem, *ibidem*.

⁹⁵ MANFROI, Olívio. *La colonisation italienne au Rio Grande do Sul et ses implications économiques, politiques et culturelles*. Paris: Centre de Recherches Coopératives, 1975.

⁹⁶ ZAGONEL, Carlos Albino. Op. cit., nota 04, p. 160.

⁹² FOUCAULT, Michel. Op. cit., nota 11.

⁹³ ZAGONEL, Carlos Albino. Op. cit., nota 04, p. 169.

am a forte concorrência das escolas laicas e sofriam com a falta de recursos dos colonos:

É verdade que o estabelecimento destas casas de educação encontra duas grandes dificuldades. De uma parte, as escolas governamentais, laicas e gratuitas [...]. De outra parte, os colonos, [...] não ricos e desde já sobrecarregados por manter seus padres [...] construir suas Igrejas, não podem fazer mais que sacrifícios pecuniários muito restritos para criar e manter escolas, no entanto, apesar das dificuldades, as escolas católicas começam a surgir.⁹⁷

Inicialmente, os investimentos no ensino serão escassos; mesmo assim, pela quase inexistência de escolas do governo, as instituições católicas de ensino irão iniciar as suas atividades. A atuação na formação escolar tinha um objetivo maior que a simples instrução do colono, constituía-se em fonte de apoio à evangelização e ao repasse das normas da Igreja. Com o passar do tempo, as escolas religiosas irão adquirir uma posição de grande prestígio no meio colonial, sendo freqüentadas pelos filhos dos colonos mais bem-sucedidos, construindo uma “boa” elite de colonos:

O vigário e os missionários concluíram que, entre esta gente de boa vontade, precisava alguém que se ocupasse para formar cristãos verdadeiros, a começar pelas crianças e pela juventude. Só assim seria possível ter boas famílias católicas.⁹⁸

A escola vinha ajudar os sacerdotes a formar crianças e jovens verdadeiramente cristãos, famílias saudáveis e mantenedoras dos trabalhos das missões populares, tanto moralmente quanto nas práticas de piedade, pois, se com a Missão se atingiam as mais diversas comunidades, com a formação na Escola Católica seriam preparados aqueles que dariam continuidade ao trabalho missionário em cada comunidade. Esses “disseminadores do evangelho” viriam a trabalhar tanto como leigos engajados

⁹⁷ CAPUCHINHOS, Op. cit., nota 05, carta de 12 de outubro de 1904.

⁹⁸ CORAZZA, *Notas informativas deixadas por Ir. Maria Otávia – Clorinda Corazza – 1ª Postulante da Província das Irmãs de São José do Rio Grande do Sul/Brasil (1899-1966)*. Garibaldi: Mimeo, 1965. p. 1.

quanto como sacerdotes, pois as escolas confessionais foram fortes arregimentadores de clérigos e religiosos – para os seminários e congregações – no meio italiano.

A formação das meninas e – em um primeiro momento – dos meninos foi entregue às irmãs de São José de Moutiers, sendo a dos rapazes passada, posteriormente, para os irmãos Maristas. Com o passar dos anos, outras congregações chegaram à localidade, mas essas duas primeiras comunidades religiosas, vinculadas à escola, tiveram um maior destaque, tendo em vista sua primazia no trabalho junto aos imigrantes. Também foi de grande importância na formação religiosa da comunidade a construção da Escola Seráfica, pelos capuchinhos, a qual permaneceu por algum tempo em Garibaldi, sendo transferida posteriormente para Veranópolis.

As irmãs de São José de Moutiers (Clotilde Dunand – Madre Paula, Benoite Diorcet – Ir. Azélia, Françoise Zaberer – Ir. Clotilde e Elisabeth Pachod – Ir. Dorothee) chegaram à região no dia 23 de dezembro de 1898 e, em 16 de janeiro de 1899, iniciaram as atividades de ensino. De imediato, apresentaram-se quatro meninas como candidatas ao noviciado, todas de famílias da região (Corazza, Bertotto, Salvadori e Danielli); era um indício das muitas vocações que surgiriam na comunidade de italianos. Poucos dias depois da inauguração das aulas, uma das noviças morreu devido a uma epidemia de febre tifóide, a qual acaba conduzindo à morte também a superiora, Madre Paula, e outra das quatro primeiras irmãs que haviam sido destinadas à região.

Depois de uma certa indecisão sobre o destino da missão, a Casa Mãe de Moutiers, na pessoa da superiora geral, destaca mais uma religiosa para se dirigir à missão em Conde D’Eu e dar continuidade aos trabalhos. Chegada a nova religiosa, dá-se início à construção, em forma de mutirão, da casa onde funcionará o colégio e que será residência das religiosas.

No dia 9 de outubro, mais religiosas partem da França para o Brasil, junto ao então bispo D. Cláudio Ponce de Leão. Após a chegada dessas últimas missionárias, deu-se início aos trabalhos

educacionais. As aulas eram em italiano, para os maiores, mas era oferecido o ensino de língua portuguesa para aqueles que quisessem, assim como o ensino de canto. Nesses primeiros movimentos da escola, uma das irmãs dedicava-se ao ensino dos rapazes, os quais ainda podiam freqüentar as aulas, pois uma instituição religiosa masculina, voltada à instrução, chegou somente depois de alguns anos.

Em junho de 1900, a casa definitiva das irmãs já estava pronta e, junto a ela, a capela e a escola. A missão estava plantando suas raízes, e as missionárias tinham agora mais tempo para se dedicar ao trabalho de instrução e evangelização. Não precisavam mais dividir seus dias entre o trabalho escolar e o auxílio no mutirão para construir a residência.

Os irmãos Maristas – Pequenos Irmãos de Maria – chegaram em 1904, depois de inúmeras tratativas, abrindo o Colégio São Luís, que recebeu, no primeiro dia, trinta alunos. Em 1906, instalavam um colégio de instrução religiosa e civil, recebendo os filhos das “melhores famílias da região”. Em anexo, funcionava um escola primária, muito freqüentada pelos filhos dos moradores de Conde D’Eu, sendo financiada pelo governo. No ano de 1908, a escola contava com 399 alunos, distribuídos entre primário e secundário.⁹⁹

A Escola Seráfica foi criada imediatamente após a chegada dos missionários – em 1896 – buscando formar boa mão-de-obra para a Igreja: “destinada a formar numeroso e ilustrado clero nacional, que, no futuro, sustentaria e daria sempre maior impulso a Missão recém-fundada”.¹⁰⁰

Procurava-se formar um clero nacional moralizado, a partir da formação de uma nova base eclesial, instruída em uma disciplina severa. Com uma vinculação de continuidade com a Escola Seráfica, surgia – em 1898 – o seminário religioso, denomi-

⁹⁹ D’APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno. Op. cit., nota 22.

¹⁰⁰ ALFREDO CHAVES, Pe. Teodoro de. *Cinqüenta anos de atividades apostólicas dos Capuchinhos no Rio Grande do Sul (1896-1946)*. Porto Alegre: Tipografia do Centro, 1946. p. 45.

nado “Sorbonne”. Constituíam-se, basicamente, em uma sala de estudos destinada aos estudantes de teologia, tanto aos que vinham da missão que se encerrava no Líbano quanto aos que – em terras brasileiras – queriam entrar para a Ordem. Era o sopro da intelectualidade francesa na serra gaúcha, pois todos os professores eram frades vindos da França, com caixas cheias de livros e belas imagens.¹⁰¹

A escola deveria ocupar um importante papel no processo de disciplinarização dos filhos do campo. Para isso, servir-se-ia de características presentes na ordenação doméstica dos lares dos imigrantes, com a qual eram habituados os filhos dos colonos. A família patriarcal, na qual o pai não era jamais questionado e os castigos tinham o sentido de levar à observância das normas, constituía-se no modelo formativo da escola religiosa. Dessa maneira, a representação hierárquica de onipotência do patriarca é transposta ao superior da congregação. A observância de horários precisos e a rotina de trabalho também faziam parte do cotidiano do imigrante, que tinha o seu término com as orações da noite. Esses hábitos do campo vão sendo progressivamente transpostos para o *Ora et labora* da vida religiosa.

2.4 O poder do papel

O jornal constituiu-se – no processo de desenvolvimento das comunidades de imigração italiana na serra gaúcha – em outro forte instrumento mantenedor, não apenas do dialeto, mas da cultura, em seu sentido amplo, abarcando a vivência da religiosidade. Além do repasse e da defesa das diretrizes romanas, mantendo o credo tradicional, promovia a normatização moral dos imigrantes, através dos mais diversos contos e exortações. Na aplicação dessas diretrizes conciliares, muitas batalhas foram travadas, tanto contra os anticlericais quanto contra os protestan-

¹⁰¹ COSTA, Rovilio; DE BONI, Luis Alberto. *La presenza italiana nella storia e nella cultura del Brasile*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli. 1991.

tes, heréticos. No embate, a identidade católica era reforçada, a partir do incentivo à oração e às práticas sacramentais.

A carta do Frei Bruno de Gillonnay ao Bispo Scalabrini, em 12 de outubro de 1904, apresenta o objetivo formativo e evangelizador do jornal católico, assim como sua estratégia de atuação:

Nós trabalhamos para estabelecer, simplesmente, aqui, ao centro mesmo da colônia italiana uma pequena gráfica, na qual será periodicamente levado ao seio das famílias, em sua língua materna, uma página do Santo Evangelho, explicada e comentada, uma história edificante, algum conselho de agricultura, alguma brochura adaptada às necessidades dos colonos, etc.¹⁰²

A explicação do Santo Evangelho era uma forte exortação moral e religiosa, constituindo-se em fonte de formação e instrução para o colono. Com a história edificante, são percebidas as mudanças nefastas que estão ocorrendo na sociedade e como cada um pode se proteger contra a ação corrosiva do demônio. A publicação compreendia, ainda, os conselhos de agricultura e as brochuras que buscavam fornecer uma instrução geral ao produtor, funcionando como estratégia de aproximação com a realidade do leitor.

Esse conjunto de ações visava – como mencionado anteriormente – a manter a experiência religiosa trazida da Itália, sempre cortando os desvios e fortalecendo ensinamentos sobre a prática da “sã religião”. Para tal fim, os mantenedores do jornal combatiam os três principais problemas presentes na comunidade: os desvios morais, os anticlericais e a “seita” protestante.

No que se refere ao primeiro ponto, os desvios morais, destaca-se a ênfase em histórias de fácil assimilação, normalmente ligadas à quotidianidade dos imigrantes. Os relatos procuravam demonstrar – a partir das relações domésticas e das relações de vizinhanças – os prejuízos do desregramento religioso e moral na comunidade.

Bons exemplos desse tipo de exortação podem ser percebidos na coluna “De quem é a culpa?”. Na publicação de sete de maio de 1910, o jornal apresenta – nessa seção – um diálogo entre o pároco e um casal preocupado com o modo de agir de seu filho. Os pais procuram o sacerdote para contar a tristeza que sentiam com a desobediência e o desrespeito do filho. Por fim, o pároco lembra a união que existe entre o respeito à família e a vivência da religião, mostrando como esse casal deixou de cumprir suas obrigações para com a religião e as conseqüências que tal atitude trouxe:

Compreenderam aquilo que vos disse? Vocês obedeciam aos vossos pais, porque esses vos faziam obedecer a Deus; vocês amavam vossos pais, porque os vossos pais vos ensinavam a amar a Deus. Recordam que mais de uma vez vos disse: Vocês são muito indulgentes com este filho, o deixam descumprir os deveres cristãos, anda com más companhias, ele vos fará chorar... Me enganei? Ah! Meus bons amigos, entretanto vocês têm esquecido da vossa oração, são pouco freqüentes à igreja, deixaram vosso filho viver esquecido de Deus e vocês também têm esquecido; este Pai que temos no céu; então Deus tem se afastado de vossa casa e quando Deus se vai de uma casa leva consigo seus bens, vale dizer foge daquela casa a paz, a união, a obediência, a alegria.¹⁰³

Os pais são sentenciados como culpados do mal que os aflige, a desobediência do filho. Foram eles que se descuidaram da educação religiosa da família, pois permitiram que o filho se afastasse de Deus. Os próprios pais deixaram de praticar a religião, fazendo com que Deus ficasse fora de sua casa. A infelicidade, a tristeza e a guerra entre os membros da família são o pagamento pelo descuido na vivência da religião. A sociedade está se perdendo porque os pais estão deixando seus filhos longe da religião e eles mesmos estão se distanciando.

Um outro exemplo – muito ilustrativo – é observável na narrativa da história de Giulietta, uma bela moça de aproximadamente 20 anos, a quem os pais davam liberdade demasiada,

¹⁰² CAPUCHINHOS, Op. cit., nota 05, carta de 12 de outubro de 1904.

¹⁰³ *Il Colono Italiano*, 07 de maio de 1910.

permitindo, inclusive, que ela deixasse de rezar o Rosário. Falava também de Marco, um rapaz que desprezava a palavra de Deus e adorava “Garibaldi”. O padre, um santo sacerdote, sempre vigilante, tinha avisado muitas vezes do perigo. Certo dia, ao final de um baile, após muito vinho, Marco propôs a fuga. Giulietta primeiro resistiu depois aceitou. No dia seguinte, os pais – chorando – perguntam, de quem é a culpa?¹⁰⁴

Mais uma vez o grande culpado da tragédia familiar é a falta de controle e pulso por parte dos pais. Estes, deixando seus filhos livres, pensando fazer-lhes o bem, acabam deixando-os entregues ao engano do mundo. Essa menina já não rezava o terço e, ao final de um baile, depois de muito vinho, foge. A narrativa apresenta três elementos que se constituem em alvo importante da luta dos sacerdotes na região italiana, o abandono da piedade por parte de muitas famílias, a participação em bailes e a embriaguez. O abandono da oração deixa a pessoa mais livre para a ação do mal. A freqüência aos bailes, os quais eram considerados obra do demônio, vai levando à perdição, pois aproxima maliciosamente as pessoas. A embriaguez reflete o momento de fuga, esquecimento dos padrões ensinados pela mãe Igreja, ausência da razão. Assim, aos poucos, foi se construindo o triste fim da família de Giulietta, sem que os pais se dessem conta do que acontecia. A mensagem do jornal servia fundamentalmente como um aviso aos demais pais, para que não permitissem tal desgraça em suas famílias.

No ano de 1912, um artigo publicado no jornal “Il Colono Italiano” resume as funções ao interno da família. O pai é responsável pelo governo da mais perfeita das sociedades – a família – sendo imagem do Deus todo-poderoso. A mãe deve ser o ministro, constituindo-se em um “santuário de sacrifício”. Ao filho compete o posto de súdito, não escravo, mas com uma obediência afetuosa. Dessa maneira, o governo vai mal porque a de-

sobediência e a desordem invadem o seio da família, a partir do afastamento de Deus.¹⁰⁵

A família deveria se parecer com a Santíssima Trindade, mas se encontra desestruturada, não vive mais a obediência. Eis o grande questionamento: Por quê? Porque pais e mães não estão se comportando como tabernáculo de Deus; logo, os filhos, não percebendo essa presença do altíssimo, desviam-se. Essa situação de desordem familiar acaba deteriorando todo o sistema, pois estando a família comprometida, tendo perdido sua unidade, o governo e a sociedade sofrem com essa desorganização.

O anticlericalismo constitui-se em um segundo foco de ataque do jornal católico, como se observa no “Il Colono Italiano”. Trava-se um embate com as publicações irreligiosas, promotoras de idéias contrárias à religião, as quais se expandem com a radicalização de um processo de laicização no estado do Rio Grande do Sul.

Em uma primeira manifestação contrária à imprensa anticlerical, ainda no ano de 1910, é apresentada uma análise comparativa entre o jornal católico – promotor da família – e o jornal irreligioso – que se direciona à destruição dessa instituição divina. A imprensa liberal é vista como imoral: “O jornal [anticlerical] irreligioso, é o veneno que intoxica pouco a pouco o princípio vital da família e da sociedade, que é a moralidade”.¹⁰⁶ De outra maneira, o impresso católico é considerado a única maneira de vencer o mal que cresce quotidianamente na sociedade, o único antídoto, pois é ele que mantém os vínculos com os seculares ensinamentos da Igreja, somente nele pode ser encontrada a verdade revelada por Deus: “Único antídoto a tanto mal é o jornal católico, sinceramente católico, isto é, aquele que não se afasta um passo do ensinamento da Igreja”.¹⁰⁷

Alguns anos mais tarde, em 1918, mais uma vez o jornal faz referência à pestilência dos impressos irreligiosos, destacando o

¹⁰⁵ *Il Colono Italiano*, 03 de agosto de 1912.

¹⁰⁶ *Il Colono Italiano*, 10 de setembro de 1910.

¹⁰⁷ *Idem*, *ibidem*.

¹⁰⁴ *Il Colono Italiano*, 1º de outubro de 1910.

imobilismo dos diversos setores da sociedade frente à expansão de uma imprensa “pornográfica” e ao empobrecimento do jornal católico:

Quereis vós? – Católicos. Quereis vós que a nossa colônia conserve a integridade da fé e mantenha a sua nobre e religiosa tradição? Repulse o jornal não-católico; assine somente os jornais católicos. Combatei o jornal pornográfico, que embrutece a inteligência e enfraquece todas as energias; sustente o jornal católico. Pais de Família. Quereis vós que os vossos filhos sejam obedientes e submetidos e, um dia, a vossa consolação e o vosso sustento? Não deixe que entre mais em vossa casa o jornal que não respeita a fé e a moral. Mães de Família. Quereis vós que os vossos filhos e vossas filhas sejam flores de juventude, de robusteza e de ilibada candura? Não leiais mais, nem recebais sob o vosso teto, o jornal pornográfico, das crônicas elegantemente sórdidas e finamente maliciosas. Jovens. Quereis vós resplandecer de alegria juvenil e de orgulho sem fim? Coloque ao fogo ou à estrumeira o folhetim provocativo, que arde de apresentar-se diante de vós. Católicos, é tempo de dar um basta. Vós haveis muito, muito, muito freqüentemente comprado, sustentado e lido o jornal liberal, quase sempre não católico e pornográfico; é tempo de dar um basta. Comprais, leiais, sustentais somente os jornais católicos. Famílias Católicas. Freqüentemente haveis permitido que o santuário doméstico fosse profanado de torpes e não católicos jornais; é tempo de dar um basta. Ricos. Haveis freqüentemente gasto mal o vosso dinheiro para a difusão dos jornais corruptores das massas; é tempo de dar um basta. Operários e trabalhadores. Vós quereis um jornal que defenda os vossos direitos, abertamente, sem submeter-se e que ao mesmo tempo não deixe esmorecer a fé de vossas almas. O jornal católico tem essa missão. Todos. Amemos, salvemos o povo dando-lhe o jornal católico.¹⁰⁸

No Brasil, percebe-se uma forte expansão das idéias anticlericais, na passagem do século XIX para o XX. Desde a proclamação da República, com a separação entre a Igreja e o Estado, tinha-se um grande fortalecimento dos detratores da Igreja. Especialmente no Rio Grande do Sul, estado cujos governantes ti-

¹⁰⁸ *Staffetta Riograndense*, 11 de abril de 1918.

nam uma forte formação dentro do ideário positivista, a atuação da religião católica era dificultada. A busca da sociedade positiva conduzia à promoção de um processo de laicização do ensino e à racionalização da vida, excluindo – por conseqüência – as marcas da fé. Enfim, o objetivo central da aplicação dessa teoria visava a ultrapassar esse estágio religioso da evolução social.

Nesse sentido, escuta-se, principalmente, a voz dos jornais católicos, que saem em defesa da religião. O “*Staffetta Riograndense*”, em artigo intitulado “O Ensino Religioso nas Escolas Públicas”, comenta a opinião de vários juristas renomados que interpretam a Constituição de fevereiro de 1891, no que tange à separação entre Igreja e Estado, não como ateização, mas como liberalização do culto. Ao referir-se propriamente ao ensino religioso, diz não prescrevê-lo, mas destaca seu caráter facultativo.¹⁰⁹

Segundo o jornal, a liberdade de culto não deve ser um sinônimo de perseguição ao catolicismo, especialmente no âmbito escolar: “que liberdade é esta que deixais aos católicos que freqüentam a escola pública, se lhes proibis ouvir o nome de Deus e da Igreja?”¹¹⁰ Cita o exemplo de dois estados: o Rio Grande do Norte e o outro, que – segundo o jornal – não é bom nominar. No Rio Grande do Norte é permitido o ensino religioso, no “outro” não. Quando se apresentarem ao tribunal da liberdade de consciência, o primeiro dirá de sua liberdade do ensino religioso, enquanto o segundo terá de narrar sua parcialidade:

Quando um menino é filho de ateu que não quer saber de catecismo, a esse eu deixo livre de não aprender. Quando o pirralho é católico e quer aprender a religião de sua santa mãe, nas páginas do catecismo, cujo ensino a professora quer ministrar-lhe, eu... sabe o que eu faço? Proíbo ao menino aprender e à professora ensinar.¹¹¹

O jornal constrói seu discurso a partir da liberdade de culto normatizada pela constituição, buscando mostrar o paradoxo criado na carta magna, quando declara a separação entre a Igreja e o

¹⁰⁹ Idem, 29 de agosto de 1918.

¹¹⁰ Idem, ibidem.

¹¹¹ Idem, ibidem.

Estado, com direito a todas as religiões de livre manifestação da fé e, ao mesmo tempo, proíbe o ensino religioso nas escolas públicas. Reclama, assim, de uma liberdade que permite ao ateu não ouvir falar de Deus, mas obriga o católico a não ouvir também.

Como parte da terceira questão, o combate ao protestantismo, em vinte e quatro de outubro de 1918, começa a ser publicada uma série de artigos ofensivos às igrejas protestantes. Por mais de dez meses, até vinte e oito de agosto de 1919, em quase todas as edições, eram publicados escritos que, ao contarem a história das “seitas” evangélicas, narravam as crueldades e imoralidades dos fundadores do protestantismo.

Em vinte e quatro de outubro, o primeiro artigo narra a conversão ao catolicismo do ministro protestante Giovanni Piana. Em cinco de dezembro de 1918, publica-se a primeira parte da série “Os Fundadores do Protestantismo”. O primeiro número fala sobre Lutero e sua apostasia, com os subtítulos: Lutero corrompe as Sagradas Escrituras, inconstância de Lutero, Lutero e suas contradições, Lutero não acreditava naquilo que ensinava, Ruína das sublevações causadas por Lutero na Alemanha, Os funestos frutos dos ensinamentos de Lutero.

O segundo, fundado do protestantismo, foi Zwinglio, atacado com artigos como: Zwinglio é empurrado à pretensa “reforma” unicamente pela inveja; o espírito dominante em Zwinglio foi a soberba; Zwinglio, para impor a nova doutrina, usa a violência; sacrílego matrimônio de Zwinglio. Falava ainda sobre os desvios de Calvino: se resolveu à inovação por uma venda, costumes depravados de Calvino (sodomia), o espírito dominante em Calvino foi uma soberba e uma arrogância retumbantes, Calvino corrompe as Sagradas Escrituras, contradição e inconstância de Calvino em seus ensinamentos, morte ignominiosa e desesperada de Calvino.

Em dezesseis de janeiro de 1919, conclui-se a série sobre os fundadores, declarando como não-verídico aquilo que diziam os pais do protestantismo, ou seja, que com a reforma a Igreja era

purificada dos abusos. Na visão do jornal, o que realmente os movia era o desregramento, a culpa e o ressentimento:

empreendido por ressentimentos privados, por impotentes desejos de vingança, por uma fantástica culpa e por isso não fizeram outra coisa que se entregarem a uma baixa paixão.¹¹²

A partir de vinte e três de janeiro de 1919, foram publicados vários artigos, agora buscando denegrir o caráter – astúcia, brutalidade, crueldade, malignidade, ignorância, vida imoral – daqueles que por primeiro abraçaram o protestantismo: Carlostadio, Melantone, Amsdorfio, Ecolampadio, Beza e Martino Bucoro. Em vinte de fevereiro de 1919, buscou-se contar a história daqueles que introduziram e favoreceram o anglicanismo. As temáticas falavam sobre a conduta sanguinária do primeiro papa anglicano, Henrique VIII, sua voracidade, seu divórcio da papisa, a quem fez decapitar, bem como sobre os seus seis matrimônios.

Em quatorze e vinte e oito de agosto de 1919, eram publicadas as últimas histórias sobre o protestantismo, destacando a continuidade na busca de corromper a verdadeira fé. As temáticas centrais foram “Os Metodistas não dormem” e “Os dólares dos Metodistas”. Com isso, apresentava-se o potencial perigo que representavam os metodistas, os quais são percebidos – no relatório de 1930 – como uma das principais dificuldades a serem enfrentadas na paróquia.

Essas temáticas publicadas tinham um endereço certo, pois em todos os relatórios paroquiais a que se teve acesso, a partir de 1925, é mencionada a existência de uma seita protestante na região e a pregação de pastores evangélicos. Em uma das perguntas do referido relatório, “se na comunidade tinham igrejas protestantes construídas”, é respondido que havia uma barraca para os cultos. Observa-se, então, que o problema estava próximo e criando raízes, pois uma igreja havia sido construída.

Os freis Bruno de Gillonnay e Bernardin d’Apremont – no início do século XX – já davam informações sobre uma presença

¹¹² Idem, 16 de janeiro de 1919.

problemática dos protestantes – metodistas, evangélicos, adventistas e sabbatistas – nas comunidades italianas. Comentavam que as missões populares, conduzidas pelos capuchinhos, foram um grande reforço na luta contra o protestantismo, o que tinha contribuído para o seu enfraquecimento. Segundo eles, houve poucas perdas de fiéis e, apesar de continuarem os esforços de tais seitas, sua penetração não é mais como em tempos anteriores. Entretanto, o relatório de 1925 demonstra que o prognóstico dos primeiros freis não se realizou, pois informa sobre a grande dificuldade enfrentada no combate aos protestantes.

No interior da colônia, utilizando-se desses quatro pilares apresentados – a capela, as missões populares, a escola católica e o jornal – a Igreja buscava construir um mundo de perfeita observância da fé e da moral ditadas pela instituição. Assim, pretendia conformar a vida comunitária com a imagem de bom colono que os freis anunciavam nos sermões e nas pregações. Entretanto, esse oásis religioso que se queria produzir não espelhava a realidade comunitária, pois podem-se observar muitos indícios de violação dos códigos morais do catolicismo.

3

... Mas nem todos viram à direita

No primeiro capítulo, discutiram-se as transformações experimentadas pela religião católica no Brasil. No segundo, procurou-se mostrar a ação da Igreja para a construção de uma comunidade romanizada, na qual os desvios fossem combatidos. Percebe-se então uma diversidade de ritos e discursos, que se utilizam de uma rica simbologia, tentando forjar essa normalidade – esse “dever-ser” – ao interno das relações de sociabilidade no meio imigrante. Neste capítulo, enfim, busca-se problematizar o processo de recepção das normatizações da Igreja e das diversas formas de controle institucional, na vivência religiosa cotidiana das comunidades italianas. Entende-se que existiam momentos de fuga à rigidez do processo de disciplinarização, mesmo que muitos vivessem de acordo com os preceitos católicos. Dessa forma, o imigrante deve ser considerado em sua diversidade, não apenas como um corpo homogêneo.

O sistema simbólico de vigilância construído pela Igreja, que repousava sobre sermões e confissões, cantos, figuras e encenações, não controlava inteiramente o cotidiano dos imigrantes. Em diferentes momentos, quer por fatores morais, familiares ou financeiros, os dogmas de fé não eram vividos de uma mesma maneira, pois cada indivíduo experimentava uma recepção específica às ingerências da Igreja. Percebe-se, dessa maneira, que se podem encontrar imigrantes que apresentavam reações desviantes, fugindo do conceito de normal imposto na época –

tanto sob a perspectiva moral quanto da vivência da fé. Reapropriando-se do real, elaboravam um outro percurso de leitura das normatizações religiosas:

ler, olhar ou escutar são, efetivamente, uma série de atitudes intelectuais que – longe de submeterem o consumidor à toda-poderosa mensagem ideológica e/ou estética que supostamente o deve modelar – permitem na verdade a reapropriação, o desvio, a desconfiância ou a resistência.¹¹³

As diversas estratégias utilizadas pela Igreja para manter nos trilhos os imigrantes tiveram como ponto desestabilizador as diferentes recepções possíveis na comunidade. A instituição servia-se de uma eficaz máquina coercitiva, mesmo assim, percebe-se que cada indivíduo tinha uma experiência anterior, uma forma pessoal de enxergar o mundo e compreendê-lo; algo próprio, que impedia uma apreensão sempre convergente com a forma prevista pela Igreja e que conduzia a formas pessoais de apropriação. Assim, além da dessacralização do poder, tem-se a resistência a esse poder como formadora de uma nova forma de conceber o real, a qual não é nem a vontade da Igreja – pois a comunidade não se submete – nem à resistência total, mas o entrecruzamento entre as determinações da instituição, o pensamento dos indivíduos e as concepções produzidas na coletividade.

A Igreja deparar-se-á com os saberes da religiosidade popular, das superstições e da tradição, os quais serão ativados em uma leitura do “saber verdadeiro”:

Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome de uma ciência detida por alguns.¹¹⁴

Esses saberes locais descontínuos e desqualificados são os propiciadores das diferentes formas de ler, olhar e perceber as

¹¹³ CHARTIER, Roger. Op. cit., nota 12, p. 59.

¹¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990. p. 171.

normas ensinadas pela instituição. A partir de uma pluralidade de olhares divergentes, emerge a possibilidade da construção de uma nova maneira de ser e de se expressar como cristão-católico. Permite-se, a partir de então, vislumbrar expectativas diferentes entre os sujeitos, bem como respostas diferentes, pois não são mais massas compactas.

As questões que serão abordadas neste capítulo partem do pressuposto de que existem diversas formas de recepção possíveis às normas ditadas pela Igreja. Busca-se trazer à luz situações que se referem à sociabilidade, à cultura religiosa e à figura do sacerdote, sempre destacando os momentos desviantes na comunidade. Objetiva-se, então, mapear as diversas problemáticas relativas à construção da normalidade, discutindo as possibilidades de fuga.

3.1 A questão da sociabilidade e da cultura religiosa

O primeiro elemento a ser focado refere-se a ações que fugiam à padronização da Igreja, concretamente presentes nas relações de sociabilidade e no âmbito da cultura religiosa do imigrante italiano. A primeira relaciona-se a problemas como as bebedeiras e a sexualidade, enquanto que a segunda faz referência às *bestemmie*¹¹⁵ e às benzeduras. Mesmo tendo presente que a primeira questão se relaciona mais à moral e a segunda à religião, percebe-se que o ponto de vista moral está indiretamente ligado à prática religiosa, como fruto da vivência de uma piedade popular. Parte-se do pressuposto de que a moral da Igreja deve ser observada em sua integridade pelos membros de instituição, caso contrário, não há uma total cooptação do crente. Assim, essas questões relacionam-se, mesmo que indiretamente,

¹¹⁵ O uso do termo *bestemmia*, no lugar de blasfêmia, deve-se ao fato de representar com maior propriedade o sentido dado a ele pelo imigrante. O termo provém de *bestia*, besta, animal. Assim, ao proferir uma *bestemmia*, se está fazendo algo instintivo, animalesco, em suma, diabólico.

aos desvios nas práticas religiosas, propiciando a percepção de uma falha na observância das determinações da Igreja.

Na bebedeira ou embriaguez podem ser percebidos alguns pontos de resistência às normatizações da Igreja, pois o indivíduo fugia da prática da boa moral e da boa religião. Segundo os depoimentos colhidos entre os moradores da localidade Arcoverde,¹¹⁶ os casos de embriaguez – em especial masculina – eram parte do cotidiano da comunidade. No entanto, essa não era uma especificidade do sexo masculino, visto que foram relatados alguns casos de mulheres bêbadas. O que diferenciava a embriaguez feminina da masculina era o local, ou seja, enquanto os homens bebiam na praça, na *bodega*,¹¹⁷ nas festas, nas dependências da residência, as mulheres se restringiam ao ambiente doméstico.

Esses casos de embriagamento – apesar de rotineiros – eram condenados veementemente pela comunidade e pela Igreja, sendo recriminados publicamente quando das missões. Também os relatórios dos missionários – como aquele da Missão dos Reverendos Padres Capuchinhos, de doze de abril de 1925, pregada na capela de São Marcos, freguesia de São Pedro de Garibaldi, no período de vinte e oito de março a quatro de abril de 1925 – falavam da necessidade de combater a blasfêmia e a bebedeira:

Foi esta a primeira missão pregada nesta Capella que existe desde 1892. Insistiram os missionários particularmente contra as blasphemias e embriaguez.¹¹⁸

Os momentos de embriaguez também podem ser considerados momentos de fuga; esconder-se atrás da bebida, de um con-

¹¹⁶ Foram ouvidos – na comunidade de Arcoverde, antiga Boa Vista – os depoimentos de TFB, AC e LZ.

¹¹⁷ A “bodega” era, e ainda é, em muitas comunidades do interior da zona colonial italiana, o local dos jogos, da bebida, não deixando de ser o armazém do local. Concentrava a função de abastecimento e diversão na comunidade, com uma presença majoritariamente masculina.

¹¹⁸ Documento paroquial – dezembro de 1923 a dezembro de 1932. Garibaldi: Paróquia de São Pedro. Relatório de Missões.

junto muito fechado de regras de convivência, podendo fazer as vezes do louco, aquele que diz o que quer e o que pensa, estando protegido pela loucura ou – nesse caso específico – pela ação de desregramento da bebida. Não é o homem ou a mulher que se rebelam, mas o bêbado, em seu estado de consciência alterado, que expressa sua recusa ao sistema de vigilância e controle institucional e comunitário.

A embriaguez, como relatado por CB,¹¹⁹ poderia ter uma grande ligação com a liberdade sexual. A depoente apresenta uma conexão lógica: embriagar-se, ter maldade, querer fazer “coisa feia”. Essa idéia de fazer “coisa feia”, no contexto do depoimento, demonstra uma grande relação com a sexualidade; fazer “coisa feia” significava desde dançar muito próximo até manter relações sexuais pré-matrimoniais.

Não eram apenas os bêbados, ou o sexo masculino, que eram enquadrados entre os maldosos, também as mulheres poderiam fazer parte dessa classificação. A afirmação de TFB permite perceber que algumas mulheres eram colocadas fora do enquadramento da “moça de bem”: “O meu namoro era assim, os das outras eu não sei, porque tinha, também, naquele tempo lá, umas meia [risos]”.¹²⁰

Algumas jovens fugiam à normalidade das relações, ou seja, não seguiam as prescrições morais da comunidade: namorar sempre acompanhada por um familiar, não sair à noite, não correr atrás do namorado, não beijar publicamente, não dançar muito próximo. O controle extensivo da Igreja não conseguia determinar o comportamento cotidiano de todos os imigrantes. A instituição conhecia essa situação e procurava vencer esses comportamentos com os meios de que dispunha – como as publicações do jornal. Em especial, recorda-se da história de Giulietta e Marco, apresentando a fuga da menina como fruto da dissolução da moral da família. Ao mesmo tempo, a mensagem

¹¹⁹ CB. *Depoimentos*, março de 1999.

¹²⁰ TFB. *Depoimentos*, março de 1999.

funciona como um aviso aos pais, pois estão sendo muito permissivos com os seus filhos.

A existência de um combate persistente às questões de sexualidade é um sinal de que existia uma necessidade de corrigir certas práticas contrárias à “boa e santa” moral. Quando são escritas críticas a situações específicas, elas têm em mira um inimigo específico, que está se manifestando: as escapadas dos jovens são um problema real e concreto na comunidade. O mesmo pode ser expresso na questão dos bailes, que serão comentados mais adiante, eles são tão duramente combatidos, justamente porque acontecem com muita frequência. Esses momentos de fuga possibilitam conhecer uma outra perspectiva de leitura do imigrante italiano, uma maneira distinta de enxergar as determinações da Igreja, diferente daquela imagem de aceitação que foi instituída como emblema da imigração.

Os comportamentos “indecentes” são, também, tema da solicitação feita pelo vigário da Paróquia de São Pedro de Garibaldi, Frei Gentil de Caravaggio, ao Arcebispado. Nela, o sacerdote pede autorização para imprimir uma página com algumas normas e regras ditadas por Bispos italianos, a qual seria colocada na entrada da igreja e onde mais fosse necessário. Na carta, o sacerdote justificava a aprovação do pedido pelo prestígio e pela força moral que as normas trariam, tendo em vista que muitas senhoras não se comportavam corretamente dentro do ambiente religioso:

a moda indecente com que vestem certas senhoras e senhoritas que se dizem devotas. Visto como muitos se comportam na Igreja (sic) durante as cerimônias do culto. Visto outrossim quão facilmente se esquecem as normas da Pastoral Collectiva a respeito dos padrinhos, e do Sacramento do Baptismo.¹²¹

As modas, os bailes e os relacionamentos desviantes eram grandemente combatidos, pois faziam parte da vida quotidiana. A crítica às modas, por exemplo, aparece nos relatórios paro-

¹²¹ Documento paroquial, carta de 20 de dezembro de 1924.

quiais compreendidos entre os anos de 1925 e 1930, como principal dificuldade para a paróquia. No relatório de 1928, destacasse o problema dos bailes como um mal a ser enfrentado com urgência.

A Igreja associava – aos bailes e à moda – o desregramento moral e a corrupção dos valores cristãos. A festa – fora do âmbito religioso – era sinônimo de bebedeira, tendo como consequência as brigas e as “coisas feias”. Por isso, os sacerdotes não queriam que acontecessem os bailes e muitas famílias católicas compartilhavam da mesma idéia, não frequentando os salões de baile, nem permitindo que seus filhos o fizessem:

Se ia na missa [...]. Porque eu no baile não ia, se era uma festa ou uma coisa assim, sim, se não, baile não. A minha mãe e o meu pai não gostavam que fosse, então eu não me importava.¹²²

Entretanto, algumas famílias não seguiam essa orientação da Igreja, frequentando os bailes e não percebendo neles um efeito de dissolução da comunidade:

Tinha baile na casa dos Toldo, tinha muita gente que ia. Os bailes eram à tarde e quando o sol estava se pondo, se corria para casa.¹²³

Pra se divertir não tinha nada. A gente ia no baile, assim pra se divertir, dança e só. O baile tinha só gaita, mas era muito bom, muito divertido.¹²⁴

Não se pode dizer que essas pessoas ignoravam as instruções da Igreja a respeito dos bailes, pois tinham um constante medo de que o padre aparecesse. TFB¹²⁵ conta que – numa certa vez – o padre apareceu no meio do baile, com uma vara. Ele dirigiu-se para o andar superior, onde acontecia o baile, batendo a vara no chão. Quando ele chegou ao local onde dançavam e todos ouviram as batidas, vendo que era o padre, saíram todos correndo.

¹²² TFB. *Depoimentos*, março de 1999.

¹²³ Idem.

¹²⁴ CB. *Depoimentos*, março de 1999.

¹²⁵ TF. *Depoimentos*, março de 1999.

Nas palavras da depoente, “Quando viram o padre escaparam como um tiro, de medo”.

Mesmo vivendo um desvio à orientação da Igreja, aqueles que freqüentavam os bailes tinham um código de moral, pois nem tudo era permitido. Existiam algumas atitudes corretas, as quais deveriam ser respeitadas: “as pessoas tinham de se comportar bem, andar na linha, não ter maldade”.¹²⁶ Quando se recusava a aceitar a proibição imposta pela instituição, o imigrante não entendia abandonar a moral cristã e continuava a controlar o mau comportamento: “se uma menina dançasse muito junto, se comportasse mal, devia ser deixada de lado, não se podia conservar a amizade”.¹²⁷

O distanciamento entre as determinações da Igreja e o modo de perceber do imigrante, sua recepção das normas, não era apenas observado em práticas escondidas ou vistas como nefastas, mas faziam parte do conteúdo de muitas canções populares: músicas que eram cantadas pela comunidade nos mais diversos momentos. Pode-se utilizar o exemplo de “Ho girato l’Italia e il Tirolo”,¹²⁸ que fala de uma busca – em todo o território – de uma virgencinha, a qual não se encontra. Então, basta que seja bela – e “viva l’amor”. Na moral cristã, a virgindade anterior ao casamento é de extrema relevância, sendo que até hoje o matrimônio pode ser anulado se a noiva – sem o conhecimento do noivo – casa sem ser virgem. Mesmo assim, é cantado pela comunidade com toda a naturalidade, faz parte do dia-a-dia dos imigrantes.

A canção “La Marianna”, diz: “Se co le forme se fa le scarpe, co le ragazze si fa l’amor”. Percebe-se uma forma de pensamento muito diferente da doutrina ensinada pela Igreja, daquilo que pregavam os missionários, do que era visto na esco-

¹²⁶ CB. *Depoimentos*, março de 1999.

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ Ho girato l’Italia ’l Tirolo sol per trovarmi ’na verginella. Ciombalarilalella e viva l’amor. Verginella non posso trovare solo mi basta che la sia bella. Ciombalarilalella e viva l’amor.

la ou na catequese, do que publicava o jornal. De qualquer forma, apesar das promessas do inferno, muitos criavam uma maneira própria de leitura das “leis religiosas”, permitindo o desvio.

Os casos de *bestemmia* eram freqüentes, muito condenados pela Igreja, mas largamente praticados pela comunidade. *Bestemmiare* era proferir uma expressão agressiva para com Deus, como resposta a um acontecimento desagradável. Muitos são os exemplos de *bestemmia*, como: “Porco Dio”, “Porca Madonna” ou “Sacramiato dell’Ostia” – que de uma maneira desrespeitosa se dirige ao sacramento da eucaristia. Entretanto, essa atitude era característica do universo masculino, pois as mulheres, em sua minoria, não as pronunciavam. Ao contrário, repreendiam seus maridos quando eles diziam alguma *bestemmia*, falando em seguida uma bênção. Nesse sentido, TFB – a partir do relato de sua experiência familiar – possibilita perceber a relação entre os universos masculino e feminino:

Na nossa família ninguém bestemiava, só o pai, quando ia tocar os bois e as vacas e elas não paravam quietas e ele segurava, elas pulavam, aí ele bestemiava. A mãe dizia: Ah! que coisa triste. Que Deus seja bendito, que te perdoe. Não tinha que ter raiva de Deus, era o bicho.¹²⁹

Existiam, também, famílias que não tinham esse hábito de maldizer a Deus, famílias que se constituíam na diferença diante de um cotidiano circundado de *bestemmie*: “Nós não, isso meu pai e minha mãe, meu Deus, não podia bestemiar. A gente era católico, né”.¹³⁰ No entanto, nem todos se sentiam católicos da mesma maneira e – para a maioria – a *bestemmia* fazia parte do vocabulário diário; dizê-la era tão natural como um “oi” ou um “tchau”, expressões de saudação corrente.

A idéia de controle social pressupunha também o combate a uma outra alteridade considerada negativa pela Igreja e um en-

¹²⁹ TFB. *Depoimentos*, março de 1999.

¹³⁰ CB. *Depoimentos*, março de 1999.

trave à implementação de um catolicismo ultramontano, a benzedeira. Esse personagem é muito controverso, pois era rejeitado por parte da comunidade e ao mesmo tempo procurado, em momentos de necessidade, quando uma doença ou peste ameaçava a família.

Uma das depoentes – CB – quando questionada sobre como eram as benzeduras, responde: “Nem me lembro, porque eu não acreditava em benzeduras. Benzedura, tô fora!”.¹³¹ TFB também fala da existência das benzedadeiras, citando o nome de duas – Massimina e “Muta” – mas destacando que ela não acreditava, nem seus pais: “Ela veio, me benzeu uma vez, mas eu não acreditava, comecei a rir. Ela disse: Menina tu tá rindo, pára quieta. E eu ria, não acredito”.¹³²

Os sacerdotes combatiam fortemente essa *strega* e a comunidade sabia que procurá-las era desobedecer à Igreja: “Mas se os padres soubessem. O padre Arlindo, mamma mia!”.¹³³ O fato é que essas superstições, em sua maioria trazidas da Itália, tinham grande aceitação no meio popular, em grande parte, como afirma Elizia Ribeiro de Freitas,¹³⁴ pela falta de hospitais e médicos ou pela ineficácia – em muitos casos – das práticas curativas:

Tinham muitas pessoas que benziavam. [...] Porque lá, naquele tempo, não tinha médico. E daí, ia na benzedeira pra se curar. [...] Se era pra curar, porque benzedeira é meio difícil. Mas tinha quem curava.¹³⁵

Assim, os meios não-científicos e contrários à religião se propagavam, pois tinham em seu favor a eficácia, ou seja, resolviam o problema imediato, constituindo-se em parte da experiência vivida. Foi assim que aconteceu na vida da mãe de Elizia

¹³¹ Idem.

¹³² TFB. *Depoimentos*, março de 1999.

¹³³ Idem.

¹³⁴ EBRF era filha de uma benzedeira e ainda algumas vezes utiliza os ritos que aprendeu com sua mãe.

¹³⁵ CB. *Depoimentos*, março de 1999.

Ribeiro de Freitas, que se tornou benzedeira quando procurou auxílio para sua mãe:

A minha mãe era benzedeira. Mas foi o seguinte: a minha vó levou uma mordida de aranha, mas naquela época não existia a medicina como hoje. Então, a minha vó ficou três meses de cama. E tinha uma morena [brasileira], benzedeira. A minha vó muito mal, os médicos cortavam e não resolviam, cada vez abria mais. Então, a minha mãe chamou esta benzedeira. E ela disse assim para a minha mãe: Aprende, que eu já estou velha, porque é uma coisa muito boa. Eu sei é que ela benzeu a minha vó e ela se curou. Depois minha mãe continuou benzendo, até eu, de vez em quando, faço as minhas curas [risos].¹³⁶

Segundo Rovílio Costa, procurava-se primeiro o curandeiro e buscava-se o auxílio do médico, somente quando a doença se agravava. Ao final, se o paciente viesse a falecer, a culpa seria do médico, pois a incapacidade de curar teria sido sua.¹³⁷

Se Deus quer o bem dos homens e o demônio, a sua destruição, logo, as benzeduras só podem ser de Deus, são “um coisa boa”, pois ajudam a curar, a restabelecer a saúde. Esse é mais um olhar, uma leitura diferente daquela buscada pelo discurso de normatização, pois o catolicismo institucional condenava as benzeduras. As pessoas mais idosas eram unânimes em dizer que em caso de doença se devia experimentar de tudo e que, de qualquer forma, mal não fazia¹³⁸. As próprias benzedadeiras contribuíam na formação dessa maneira de pensar, pois eram as primeiras a dizer que a bênção não fazia mal: “era para ficar melhor”. Mesmo em seus ritos, o nome de Deus e da virgem são proclamados, pois a graça vem de Deus, como pode ser percebido em uma das fórmulas antigas para benzer:

¹³⁶ EBRF. *Depoimentos*, março de 1999.

¹³⁷ COSTA, Rovílio. *Imigração italiana no Rio Grande do Sul: vida, costumes e tradições*. EST/EDUCS, Porto Alegre 1986.

¹³⁸ Idem.

Se pega o galinho de funcho e diz assim: Cobreiro sapeiro comprei santa Iliá, perguntei com que curaria, com raminho de funcho e água fria, com o nome de Deus e da Virgem Maria.¹³⁹

Freqüentemente era utilizado o sinal da cruz e eram feitas orações, o que criava um sincretismo entre o catolicismo e o curandeirismo, deixando uma boa impressão naqueles que procuravam benzeduras. Essa ligação acabava relativizando a imagem diabólica da benzedeira, pois ela se utilizava de ritos e exortações próprias da Igreja católica.

O desregramento e as contraposições que perpassavam o cotidiano da comunidade da ex-colônia de Conde D'Eu trazem à luz uma imagem diferenciada do imigrante italiano. A observância da religião e a fidelidade à Igreja constituem-se em uma das imagens do imigrante – aquela que foi construída como parte do imaginário da imigração. Dessa forma, buscando penetrar as relações quotidianas da comunidade, percebe-se uma segunda realidade: muitos imigrantes entendiam diversamente as normas da Igreja, freqüentavam bailes e benzedeiros, “bestemiavam” e tinham relações sexuais antes do matrimônio.

3.2 A figura do sacerdote

A figura do sacerdote e sua relação com a comunidade italiana é um lugar de memória da imigração, sendo o padre visto como um semideus. Assim, busca-se reconstruir os acontecimentos que promoveram, em um dos distritos da comunidade, uma completa alteração nessa percepção do presbítero. Mostra-se, também, a especificidade da formação das igrejas na comunidade italiana, a partir de um modelo cooperativo – com grande participação da comunidade.

O padre – no meio rural vêneto – tinha uma característica de semideus, ou melhor, era a imagem do transcendente na terra, sendo que a ele eram atribuídos, inclusive, poderes quase sobre-

¹³⁹ EBRF. *Depoimentos*, março de 1999.

naturais. A sua relação com a comunidade era marcada por um forte paternalismo e todas as decisões eram tomadas de acordo com sua vontade.¹⁴⁰

Mesmo diante da representação divina que o sacerdote engendrava, os acontecimentos que tiveram como epicentro a comunidade de Arcoverde propiciaram uma alteração na maneira de perceber o sacerdote. No entanto, isso não se deu de uma forma rápida e não atingiu a todos de uma forma. De fato, o que aconteceu gerou múltiplas percepções: alguns apoiaram o sacerdote, outros se colocaram contra ele e outros ainda preferiram não se manifestar.

Antes de prosseguir deve-se informar o leitor sobre esse acontecimento que marcou profundamente a comunidade, explicar em que se constituiu esse conflito entre parte da comunidade e um sacerdote.

A história que envolveu um sacerdote – Pe. Emilio d'Amore – na comunidade de Nossa Senhora das Graças, em Linha Boa Vista, atual Arcoverde, ocorreu no ano de 1915. Pe d'Amore apresentou alguns comportamentos não condizentes com sua condição celibatária, parte das “fraquezas humanas” e, quando descoberto, foi expulso da localidade. Dito de outra maneira, envolveu-se com meninas da comunidade, com faixa etária entre os quinze e os dezesseis anos. Segundo Parmagnani, esse evento provocou o arrefecimento das práticas religiosas de famílias pouco esclarecidas.¹⁴¹

A maior parte das informações sobre o caso encontra-se nas cartas enviadas pela professora da comunidade – Luisa Perazzoli – que comenta algumas atitudes suspeitas do sacerdote:

¹⁴⁰ BORZOMATI, Piero. Op. cit., nota 57.

¹⁴¹ PARMAGNANI, Jacob José. *Irmão Clemente Luís*. 2. ed. Vidas Lassalistas nº 3. Tipografia Editora La Salle, Canoas, 1980.

Uma menina de 14 anos que durante todo o mês de novembro de 1914, a chamou quase todos os dias, disse-me: ele cuidava do meu penteado e do modo de me vestir.¹⁴²

Há poucos dias, fez cumprimentos às alunas sem olhar os alunos. No dia seguinte com os meus cerca de 70 alunos o vimos na cozinha a sós com a filha do sacristão de 15 ou 16 anos.¹⁴³

Outro evento particular envolvendo o padre é narrado por TFB: “Eu sei, que tinha uma vez, que eu fui me confessar, e tinha uma amiga. Ela não alcançava, então, ele disse: Entra aqui [no confessionário]. Ela entrou, e eu não”.¹⁴⁴

Durante o ano de 1915, desenvolveu-se uma importante troca de cartas entre o arcebispo de Porto Alegre – Dom João Becker – e os membros da comunidade ou entre ele e o sacerdote, o que permite observar a grande repercussão do ocorrido. A comunidade ficou dividida, sendo que alguns membros escreviam solicitando a suspensão do padre ou sua transferência, enquanto outros – somando a eles o próprio Dom Emilio – enviavam cartas em sua defesa.

Os acusadores diziam que o sacerdote havia se negado a confessar um homem que estava vomitando sangue, que ele fomentava a vaidade e a inveja no sexo feminino, presenteando algumas mulheres. Contavam, também, que um dia, uma certa moça (filha do sacristão) ao passar pela canônica, foi convidada a entrar, permanecendo dentro por aproximadamente trinta e cinco minutos. Ao fim, o padre observou pela janela e, logo depois, a moça saiu. Essa mesma menina, segundo a carta, foi vestida pomposamente pelo sacerdote, com o dinheiro do patrimônio da capela.¹⁴⁵

Os detratores tinham como objetivo a expulsão do sacerdote para outro local, fora da comunidade, o que se pode perceber em

¹⁴² REGISTRO DE SACERDOTES, *Pe. Emilio d'Amore*. Nº 278. Cúria Metropolitana de Porto Alegre, carta de 16 de abril de 1915.

¹⁴³ Idem, 08 de julho de 1915.

¹⁴⁴ TFB. *Depoimentos*, março de 1999.

¹⁴⁵ Registro de Sacerdotes, Op. cit., nota 142, 18 de março de 1915.

um abaixo assinado endereçado à Don João Becker, no qual são destacadas algumas falhas de Pe. d'Amore:

Os abaixo-assinados de pais de família, residentes na fração, do curato da Linha Boa Vista, vêm perante V. Exa. dizer o seguinte: que, o padre Emilio d'Amore não cumpre com seus deveres católicos, tanto na igreja, como fora. Assim pedem a V. Exa. se dignes retirar Emilio d'Amore e mandar outro que fará nestes termos. Vários assinam.¹⁴⁶

A história de d'Amore abalou profundamente a comunidade, provocando, inclusive, a morte do *fabbricieri*¹⁴⁷ – Tiago Perazzoli – pessoa de grande prestígio na comunidade. Ele foi internado em uma clínica psiquiátrica, vindo a falecer em decorrência do abalo nervoso.

O efeito devastador das ações de d'Amore deveu-se a uma dupla perversão: religiosa – a falta de fidelidade ao celibato – e moral – a profanação de meninas de 15 anos. Tem-se o cruzamento de uma multiplicidade de questões nessa imagem de pureza pervertida pelo sacerdote, pois – aproveitando-se do ministério concedido por Deus – atenta contra as normas da Igreja, contra as normas divinas e contra as normas da comunidade.

O sacerdote, como representante de Deus, era distinguido por um discurso de “mais poder”, a partir de um forte ritual, centrado nos sacramentos, que perpassava a vida de cada membro da comunidade. Ele era o instrumento divino para a transubstanciação do vinho e do pão, para o perdão dos pecados, para o batismo e para a unção dos enfermos. Com o transcorrido, padre d'Amore torna-se a figura simétrica e invertida da representação sacerdotal, a codificação do “menos poder”. Os mes-

¹⁴⁶ Idem, 3 de abril de 1915.

¹⁴⁷ O fabricante ou *fabbricieri* era o chefe religioso da comunidade, era comum em capelas onde a presença do sacerdote se fazia esporadicamente. Suas funções perfaziam desde a celebração do culto, passando pelo ministério da eucaristia, até a organização da capela, sendo o que chamaríamos hoje de presidente do conselho paroquial. Era o substituto do sacerdote na comunidade, devendo ser uma pessoa de moral inquestionável e observador das práticas religiosas, ferrenho defensor da cristandade.

mos instrumentos de construção do discurso de “mais poder” tornam-se constituintes de um discurso de “menos poder”. Os sacramentos, reinterpretados pela comunidade, quer seja pelo mau uso – utilização do púlpito para praguejar contra a comunidade – ou pela não-atuação do presbítero – negativa em dar a extrema-unção aos moribundos que haviam posto seu nome no abaixo-assinado contra ele – vão causar-lhe um efeito depreciativo.¹⁴⁸ Além da pessoa de Emilio d’Amore, a figura da instituição sacerdotal é abalada: “A miúdo há pessoas que dizem: nunca teria pensado, tivesse padres de tal gênero”.¹⁴⁹

A crise gerada por D. Emilio apresenta duas formas de fuga à normalidade, tanto no que se refere à figura do sacerdote quanto no que tange à imagem do italiano – fechado em sua vivência religiosa e obediente à Igreja. Quanto ao primeiro ponto, percebe-se a ruptura com uma visão sacralizada do sacerdote, pelos mesmos critérios por ele ensinados; dessa maneira, a justiça de Deus é implacável. Não se pode falar em uma desconstrução no entendimento da instituição sacerdotal, mas em uma relativização em sua concepção como modelo de perfeição evangélica. Quanto ao segundo ponto, percebe-se – no arrefecimento da fé – uma situação desviante da figura de bom católico do imigrante italiano. Esses colonos – apresentados como homens de fé inabalável – encontram em Pe. d’Amore uma desordenação de seu código de crenças, transformando sua concepção sobre a pessoa do sacerdote.

Deve-se ressaltar que esse acontecimento desvela – no bojo das contraposições sobre a veracidade ou falsidade do pecado do sacerdote – questões étnicas, familiares, morais. O debate traz à luz questões de proveniência regional, quando um dos defensores dos sacerdotes, sacristão do curato, diz que toda a discussão se deve a brigas entre veroneses e bergamascos, sendo que cada um quer um sacerdote proveniente de sua região e este

sacerdote era da Itália meridional.¹⁵⁰ Inveja, vingança e despeito são elencados ao Arcebispo como motivadores das infâmias levantadas contra o sacerdote.

Da parte dos detratores, é ressaltada a defesa da sã religião, a necessidade da tomada de alguma atitude, tendo em vista que muitos membros fiéis à Igreja já não mais participavam das atividades religiosas, pois o referido sacerdote era um contra-exemplo.¹⁵¹ Falam, ainda, da quebra do sigilo da confissão, o que implicava um atentado às normas seculares da instituição e, também, da utilização do púlpito, lugar de exortação e edificação, para reclamações de ordem financeira – como o não-pagamento da cônica – e lançamento de maldições sobre a população.¹⁵²

Um grande jogo de acusações, intrigas e espionagem são postos à luz, sendo sempre fundamentados pelos próprios princípios do catolicismo. Irrompe uma disputa desconstrutora da normalidade e que, ao mesmo tempo, utiliza uma argumentação proveniente da instituição, a qual é construtora e mantenedora dessa normalidade. Nesse sentido, a denúncia apresentada pela Maestra Luisa – em carta dirigida ao Arcebispo, de vinte e seis de abril de 1915 – demonstra a constante vigilância da comunidade, que observa cada movimento, cada desrespeito do sacerdote à verdade evangélica:

A escola é mista, mas o padre ocupava-se quase sempre das meninas: do penteado, da moda do vestido, dos enfeites, falando muitas vezes da beleza de uma ou de outra. Amiudadas vezes ele chamou algumas meninas ao andar superior da habitação dele e quase sempre uma por uma. Uma menina de 14 anos que durante todo o mês de novembro de 1914 a chamou quase todos os dias, disse-me: ele cuidava do meu penteado e do modo de me vestir.

Durante o recreio me rodeavam todas pedindo licença de ir varrer a igreja; agora ninguém. Eu não mando elas ir, porque do padre parecem todas ter horror. Como do que acabo de dizer, afastou-se o povo da confissão e de outros atos da religião.

¹⁴⁸ FOUCAULT, Michel. Op. cit. nota n. 11.

¹⁴⁹ Registro de Sacerdotes, Op. cit., nota 142, 08 de julho de 1915.

¹⁵⁰ Registro de Sacerdotes, Op. cit., nota 142, 21 de junho de 1915.

¹⁵¹ Idem, 08 de julho de 1915.

¹⁵² Idem, 27 de abril de 1915.

Quando chega o domingo é uma lástima. Ao evangelho saem queixas que o não pagam, acompanhadas de ameaças, chegando até a rogar pragas.¹⁵³

Emilio d'Amore, por sua vez, joga com os desejos da comunidade, solicitando ao vigário geral – em dezesseis de junho de 1915 – que a comunidade seja ameaçada:

Conforme pedi na minha última carta para que se domem esses poucos que faltam, pois quase todos já estão mansos como cordeirinhos, é preciso mandar uma carta ameaçando que não se sujeitando e não obedecendo, nunca aqui será curato. Garanto que é deitar água fria nas brasas.¹⁵⁴

No relato, percebe-se uma tentativa de elaborar uma estratégia coercitiva para vencer a comunidade, pois o padre sabia da importância – para o imigrante – da elevação da capela à categoria de paróquia. A presença de um sacerdote nas localidades de imigração italiana era algo de grande relevância para o colono e alvo de inúmeras solicitações à cúria, tanto pela perspectiva do *status* social dado à comunidade quanto pela proximidade para administração dos sacramentos. Com essa ameaça – presente na carta ao vigário geral – o padre busca um instrumento para amordaçar a comunidade, que se sentiria envergonhada perante as demais localidades, como é relatado em outra carta e, ao mesmo tempo, dividida, pois desejava a presença de um sacerdote, mesmo com os efeitos expressos na vida deste que lá residia.

Esse tipo de acontecimento gera conseqüências imprevisíveis, e a comunidade apresentou diversas formas de reação. Algumas famílias se afastaram por completo da Igreja, como diz JP, não permitindo por diversos anos que um sacerdote entrasse em suas casas;¹⁵⁵ outras continuaram a participar da paróquia, tendo apenas esperado a saída de Padre Emilio d'Amore. De qualquer forma, a percepção da comunidade foi alterada com o transcorrido, especialmente, quando se teve o conhecimento de

¹⁵³ Idem, 26 de abril de 1915.

¹⁵⁴ Idem, 16 de junho de 1915.

¹⁵⁵ JP. *Depoimentos*, outubro de 1997.

que o mesmo sacerdote continuava a “fazer das suas” em outras comunidades, como em Caxias e Veranópolis.

Um elemento que corrobora na análise desse conflito é a forma autônoma da construção das capelas na zona de colonização italiana, muitas vezes sem que houvesse chegado a autorização do bispo. As igrejas eram edificadas em mutirão, em terra doada por famílias da comunidade, com material e trabalho doado pelos imigrantes, o que fazia o colono se sentir dono da religião. Na Linha Boa Vista, por exemplo, as pessoas se reuniam nos domingos para construir a capela, pois o trabalho pela Igreja era permitido no dia do Senhor.

Diversas vezes, terminada a construção da igreja, não havia um padre para assumir as funções religiosas, fazendo com que algum membro da comunidade – o mais instruído na doutrina, o que geralmente se resumia ao conhecimento de algumas orações – assumisse a função de ministro nas atividades litúrgicas da comunidade. Esse padre-leigo, como era denominado, exercia desde as funções de animar a oração do terço até a administração dos sacramentos.

Construtor e mantenedor da capela, pois a Igreja marcava presença apenas com a licença para a construção, os imigrantes sentiam-se donos daquilo que tinham edificado. Tal situação provocou diversos atritos entre colonos e sacerdotes, pois ambos queriam ter o controle sobre o edifício religioso e sobre as práticas que se davam em seu interior. Em uma das cartas relativas ao caso d'Amore, percebe-se muito bem esse conflito, pois a comissão da igreja exige do Vigário Geral, Luiz Mariano da Rocha, o respeito a sua solicitação, tendo em vista que a capela era fruto do trabalho da comunidade:

Com respeito a vossa pessoa viemos perguntar que se pode mandar um padre ‘veronese’ é melhor para nós [sic], porque este não pode falar o nosso dialeto e o compreendemos pouco. [...] não o queremos, também, porque proíbe os bailes aos domingos. [...] é muito enérgico. [...] o outro padre jogava conosco e bebia junto, este ao invés é soberbo, quer comandar só ele e quer que se faça

sempre aquilo que ele diz. Mas a igreja foi feita por nós. Não querem mesmo que a maestra comande na igreja¹⁵⁶ [sic].

A estruturação da comunidade em torno ao “padre-leigo” destoava fortemente dos objetivos da Igreja no período,¹⁵⁷ pois uma Igreja fortemente hierarquizada não tinha espaço para comunidades que se autogerenciavam, que não dependiam do clero para sua constituição e, muitas vezes, o rejeitavam. Assim, esse modelo organizativo era mais um *locus* de diferenciação entre o prescrito pela Igreja e o experimentado na realidade capilar das comunidades italianas.

As normas institucionais não atingiam a todos, seja pela falta de um conhecimento mais pormenorizado dos imigrantes sobre elas, seja pela falta de uma comunidade de sentido entre o determinado pela Igreja e os membros da comunidade ou, ainda, pelas diferentes experiências de vida, desde a terra de partida, passando pela expatriação, até a chegada na nova pátria. De qualquer forma, os italianos não responderam sempre afirmativamente a todas as exigências da religião e muitos construíram um mundo de práticas sincréticas – no qual conviviam a fé e a religiosidade romana, com as benzeduras e as rezas populares, os chás e as ervas.

Dessa forma, o imigrante italiano não pôde ser percebido como algo homogêneo, como um conjunto de indivíduos absolutamente normatizados pela Igreja. No processo da imigração, observa-se uma pluralidade de sujeitos, portadores de formas diferenciadas de apreender a realidade vivida. Entretanto, esse olhar somente é possível a partir de uma análise das relações que se desenvolveram capilarmente no cotidiano da comunidade, e permite compreender, então, as diversas recepções que os habitantes da ex-colônia de Conde D’Eu apresentaram à institucionalização da religião.

¹⁵⁶ Registro de Sacerdotes, Op. cit. nota n. 142, 21 de junho de 1915.

¹⁵⁷ GALIOTO, Antônio. As nossas Capelas: um caso único no mundo. *Enfoques*. Bento Gonçalves, v. 4, n. 20, p. 1-68, dez. 1976.

Apontamentos conclusivos

O presente livro buscou discutir a articulação entre o Projeto de Restauração Católica e a imigração italiana no estado do Rio Grande do Sul. Nesse sentido, entende-se que se podem coadunar duas ordens conclusivas: uma referente à ação da Igreja no sentido de cooptar os imigrantes e outra referente à recepção que esses egressos da península itálica têm sobre as normatizações da instituição. Para esse fim, vasculharam-se tanto arquivos paroquiais e provinciais de ordens religiosas, assim como aquele da Cúria Metropolitana, quanto arquivos pessoais, cartas, documentos, e fizeram-se entrevistas.

Para traçar os apontamentos conclusivos que ora seguem, trilhou-se um caminho de soma de fatores nacionais e étnicos. Procurou-se perceber os diferentes acontecimentos à luz das transformações nacionais de finais do século XIX – como o Projeto de Restauração Católica, a transição do Império para a República – e de especificidades étnicas – a vivência dos imigrantes na terra pátria, os emblemas constituintes de sua identidade e a experiência da expatriação, somada à reestruturação de suas vidas em uma terra estrangeira. Procurou-se perceber como essas duas ordens de fatores contribuíram para a organização das comunidades italianas, no tipo de ação da Igreja, principalmente aquela gaúcha, e no tipo de recepção, olhar, leitura, por parte dos imigrantes.

Deve-se relembrar que a Igreja no Brasil vivia – quando da imigração – um momento de transição, de transformação, tanto em sua relação com o Estado quanto em sua articulação interna, pode-se dizer que eram simultâneas e inter-relacionadas essas transformações. A Igreja buscava maior autonomia e fuga da idéia de uma Igreja nacional, pois atrelada às decisões do imperador; pretendia uma maior autonomia para determinar a criação de dioceses e a nomeação de padres e bispos. O Estado, diferentemente, com a mudança de sistema governativo, procurava separar-se da Igreja, adquirir autonomia nos registros civis, desvinculando-os dos registros eclesiásticos e edificar um Estado laico. Essas alterações conduziram a uma nova postura da Igreja frente à sociedade, a um novo modo de organização das práticas religiosas. A partir dessa separação entre poder civil e religioso, o “mercado da fé” estava aberto, o catolicismo disputava em igualdade jurídica com as demais religiões, logo, o marketing deveria ser melhorado. Os imigrantes, especialmente italianos, entravam nesse momento no país e constituíram-se em um ponto de apoio às ações eclesiásticas, pois traziam em sua bagagem a vivência de uma Igreja combativa, experimentada na Itália da unificação.

Os habitantes da península itálica que chegam ao Brasil, em especial os que se dirigem ao Rio Grande do Sul, são em sua maioria vênets. Eles tinham como laços identitários comuns a vivência em torno da igreja do *paese*, da praça em frente à igreja, da condução do tempo pelo sino do campanário. Enfim, os acontecimentos eram marcados de alguma forma pelo catolicismo. A experiência de abandonar um mundo conhecido, em busca de uma nova vida em terra estrangeira, o trajeto da imigração, a chegada e os primeiros passos na nova terra deixaram uma forte marca entre os imigrantes e seus descendentes. A junção dessas características identitárias e dessa experiência de expatriação constituíram-se em elementos norteadores da imagem do italiano no sul do Brasil, pois foram formativos em suas ações como etnia, apesar das particularidades pessoais.

Enquanto o panorama religioso brasileiro se encontra em transformação, os imigrantes vivenciam uma mudança de mundo, uma reconstrução identitária e cultural. Nesse processo de mutação, buscaram-se analisar as normatizações da Igreja e a recepção por parte dos italianos. No que se refere ao primeiro ponto, as práticas de controle desenvolvidas pela Igreja, não se pode deixar de recordar as práticas religiosas e devocionais, as missões populares, as escolas católicas e os jornais católicos. Por outro lado, no que se refere à visão do imigrante, devem ser destacados os diversos momentos de desvio, tanto concernentes às questões de sociabilidade e cultura religiosa quanto à figura do sacerdote no meio italiano.

A piedade popular ou as práticas religiosas e devocionais contribuíram muito para a manutenção de uma cosmovisão trazida da vivência na mãe-pátria. Com a manutenção das orações comuns, o terço, as ladainhas, da vivência ao redor à capela, da mistificação do sagrado, perpetuavam-se as formas de controle da Igreja sobre a comunidade. O correto e o incorreto, o decente e o indecente, o moral e o imoral eram decodificados no seio da vivência comunitária.

A experiência das missões populares também foi um dos mecanismos fortalecedores desse conjunto de normas de controle e subordinação implementadas pela instituição. Nesse sentido, elas contribuíram para o forjamento de uma imagem panóptica de Deus, de um ser imanente, mesmo que transcendente, presente em todas as atividades dos indivíduos. Em sua onisciência, onipotência e onipresença, nada escapava ao seu controle, até os menores deslizes do cotidiano, apenas pensados, eram por Ele conhecidos. As missões tentavam inculcar uma idéia de que Deus observava todas as ações dos homens, produzindo uma lista de crédito e débito do fiel, a qual serviria – no final dos tempos – para determinar o lugar do “repouso” eterno.

Também as escolas católicas, a partir da formação dos imigrantes, eram um instrumento normatizador das relações comunitárias e religiosas. O controle desenvolveu-se demasiadamente

a partir de um processo de disciplinarização dos filhos do campo. A escola seria o meio de atingir – através da instrução e do intelecto – esse objetivo central de cooptação do imigrante e manutenção de sua prática religiosa originária.

Para completar esse entrecruzamento multifacetário de mecanismos de controle dos colonos, analisou-se o jornal católico. A imprensa pode ser percebida como um forte instrumento de divulgação do catolicismo, de suas idéias e normatizações no meio imigrante. É verdade que nem todos tinham acesso a esse tipo de meio de informação, pois grande parte do povo era analfabeta; mesmo assim, ele funcionava como um modo de publicizar questões de moral e fé. Também aquelas pessoas mais letradas, os professores, tornavam-se divulgadores das discussões e análises apresentadas pelo jornal.

A partir desses quatro instrumentos apresentados, a Igreja articulava uma estratégia de controle comunitário, permeando com suas idéias todo o espectro social. Atingia – dessa maneira – desde o analfabeto até o letrado, desde o menino até o idoso, não escapava ninguém em suas manifestações orais ou escritas. A instituição colocava em movimento uma ampla e estruturada tecnologia de cooptação, sendo que cada espaço da vida e cada momento do dia tinham algo relacionado com a religião católica.

Mesmo com sua importante ingerência no meio colonial italiano, houve momentos de desvio, de fuga às determinações eclesiais. A Igreja normatizava a vida dos indivíduos a partir de uma série de padrões de conduta, de coisas que deviam ser aceitas e rejeitadas, no entanto, a recepção por parte da comunidade se dava de múltiplas maneiras. Isso se devia tanto a experiências individuais quanto coletivas da comunidade, perpassando os mais diversos níveis de relações.

No que se refere às questões de sociabilidade e cultura religiosa, podem ser destacados os bailes, a sexualidade, a embriaguez, as benzeduras e as *bestemmie*. Esses comportamentos desviantes vinham de encontro às normatizações tanto morais quanto àquelas relacionadas com o sagrado. Enquanto a Igreja proi-

bia os bailes, muitos continuavam a participar deles, e o mesmo acontecia com o combate à embriaguez, a qual seguia sendo usual entre os colonos. Com as benzeduras e *bestemmie* não era diferente, os freis criticavam nas missões e nos sermões e a comunidade continuavam procedendo da mesma forma. Não se quer dizer que todos procediam da mesma maneira – agindo reativamente às determinações da Igreja; pelo contrário, busca-se justamente apresentar uma visão multifacetada das ações da comunidade. Mas, sejam quais forem os motivos, a falta de médicos ou de instrução, no caso das benzeduras, ou a força do hábito, no caso das *bestemmie*, os desvios ocorriam contrariamente à vontade da Igreja, a qual permanecia constantemente no ataque, sempre procurando apertar o cerco aos resistentes.

Também no que concerne à figura do sacerdote no meio colonial italiano, tem-se um grande exemplo de quebra mítica, no caso de Arcoverde, no qual o sacerdote é expulso da comunidade e, antes disso, provoca uma multiplicidade de conflitos ao interno da localidade e com a instituição. Se não é destruída a imagem do sacerdote nesse núcleo colonial, certamente esta ficou abalada. Mesmo que não sejam todos os sacerdotes perversos como o Pe. Emilio d'Amore, há a possibilidade de que outros padres d'Amore voltem a perturbar a comunidade. Logo, a imagem de semideus, ser inquestionável, é relativizada. Como é dito em uma das cartas enviadas ao arcebispo, não se sabia da existência de padres como d'Amore, mas de agora em diante se sabe que eles existem.

No momento em que se observa a Igreja conduzindo com uma grande operosidade sua ação no meio italiano, combatendo tenazmente os desvios de toda ordem, pode-se ter a certeza de que eles aconteceram e tiveram uma grande relevância, pois certamente não se falaria de problemas inexistentes na comunidade, sob o risco de torná-los presentes. Dessa maneira, falava-se de uma problemática que pertencia ao dia-a-dia, porque não teria sentido o combate a algo que não se constituía em um entrave concreto à ação disciplinadora da Igreja.

Por fim, não pode ser omitido que a percepção do imigrante italiano não deve ser feita a partir de uma visão homogênea do mesmo, como um conjunto de indivíduos absolutamente normatizado. Eles não devem mais ser vistos como pessoas exclusivamente dominadas pela Igreja, com um respeito cego à Instituição e aos clérigos, mas como vários sujeitos, portadores de formas diferenciadas de apreender a realidade vivida. Deve-se romper com a idéia de santidade do imigrante, sem cair em uma demonização de sua figura, afinal eles não eram nem santos nem demônios, eram apenas imigrantes italianos.

O imigrante italiano deve ser pluralizado, observado em suas peculiaridades, penetrando nas trajetórias de suas vidas quotidianas, dos acontecimentos que constituíam sua vida diária. Triham-se, assim, os caminhos de uma história densamente escrita; não uma história sem artérias, sem veias, um corpo oco, mas uma história de corpo preenchido, com uma narrativa formada também pelos peculiares microacontecimentos, que a tornam rica e diferenciada.

Apenas a partir da observação dos fatos minúsculos da ex-colônia de Conde D'Eu, é que se tem a possibilidade de perceber a recepção diferenciada do imigrante às ingerências da instituição. Sem esquecer de levar em conta a noção de olhares múltiplos que a Nova História Cultural nos aponta, a partir de uma relativização da percepção do próprio real, percebendo na narrativa histórica uma versão do acontecido, mesmo que seja a mais verossímil possível.

Fontes

Documentos de fontes primárias

ALFREDO CHAVES, Pe. Teodoro de. *Cinqüenta anos de Atividades Apostólicas dos Capuchinhos no Rio Grande do Sul (1896-1946)*. Porto Alegre: Tipografia do Centro, 1946.

CAPUCHINHOS, Frades Menores. *Arquivo Provincial – recebidas e expedidas (1894-1930)*. Caxias do Sul: Província dos Frades Menores Capuchinhos.

CATELAN, Angelo. Brésil: Une Mission. *Rosier de Saint François d'Assise*. VIII, 1907.

CORAZZA, Clorinda. *Notas Informativas deixadas por Ir. Maria Otávia – Clorinda Corazza – 1ª Postulante da Província das Irmãs de São José do Rio Grande do Sul/Brasil (1899-1966)*. Garibaldi: Mimeo, 1965.

D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno de. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul (1896-1915)*. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/UCS, 1976.

DOCUMENTO PAROQUIAL – DEZEMBRO DE 1923 A DEZEMBRO DE 1932. Garibaldi: Paróquia de São Pedro.

EXPEDIDOS DA CÚRIA DE PORTO ALEGRE – *Livro de Registros de Ofícios Expedidos (Bispado do Rio Grande do Sul – 04.01.1882 À 22.10.1887)*. Porto Alegre: Curia Arquidiocesana de Porto Alegre.

II COLONO ITALIANO, de Garibaldi, entre os anos de 1910 e 1917, Setor de Microfilmagem do Correio Riograndense, Caxias.

LA LIBERTÁ, de Garibaldi, no ano de 1909, Setor de Microfilmagem do Correio Riograndense, Caxias.

LIVRO TOMBO I. Garibaldi: Paróquia de São Pedro.

PROVISÃO DE ORATÓRIOS. *Primeiro Livro de Provisão de Oratórios (1855-1905)*. Cúria Metropolitana de Porto Alegre, nº 244

REGISTRO DE SACERDOTES. Pe. Emilio d'Amore. Nº 278. Cúria Metropolitana de Porto Alegre.

STAFFETTA RIOGRANDENSE, de Garibaldi, entre os anos de 1917 e 1921, no Setor de Microfilmagem do Correio Riograndense, Caxias.

VERONESE, Frei Dionísio. As Origens. In: *História das Missões Populares*: Província do Rio Grande do Sul. Veranópolis, 1990. Mimeo.

Depoimentos

CB. Garibaldi, março de 1999.

TFB. Carlos Barbosa, outubro de 1997.

TFB. Carlos Barbosa, março de 1999.

AC. Carlos Barbosa, outubro de 1997.

EBRF. Garibaldi, março de 1999.

JP. Porto Alegre, outubro de 1997.

EAZ. Porto Alegre, março de 1999.

LDZ. Carlos Barbosa, outubro de 1997.

Bibliografia básica

ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ARAÚJO, José Carlos Souza. *Igreja Católica no Brasil*: um estudo de mentalidade ideológica. São Paulo: Paulinas, 1986.

AZEVEDO, Thales de. *Igreja e Estado em tensão e crise*. São Paulo: Ática, 1978.

AZZI, Riolando. O Movimento Brasileiro de Reforma Católica durante o Século XIX. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 34, n. 135, set. 1974. (p. 646-662).

_____. Dom Antônio de Macedo Costa e a Reforma da Igreja no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: Vozes, v. 35, n. 139, set. 1975. (pp. 683-701).

_____. *O episcopado brasileiro frente ao catolicismo popular*. Petrópolis, Vozes, 1977.

BATTISTEL, Arlindo. *Colônia italiana: religião e costumes*. Porto Alegre, EST, 1981.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II*: Rua de Mão Única. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BEOZZO, José Oscar. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985. Tomo II/2.

BOEHRER, George. A Igreja no Segundo Reinado: 1840-1989. In: KEITH, Henry; EDWARDS, S.F. *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

BORZOMATI, Pietro. La Parocchia. In: ISNENGHI, Mario. *I luoghi della memoria: strutture ed eventi dell'Italia unita*. Roma: Editori Laterza, 1997. (p. 67-91).

BRUNELLO, Piero. Agenti di Emigrazione, Cotadini e Immagini dell'America nella Provincia di Venezia. *Rivista di Storia Contemporanea*, Torino, Loescher, 1982. n. 1. (pp. 95-122).

_____. Emigranti. In: LANARO, Silvio. *Il Veneto*. Torino: Einaudi, 1987. (pp.579-634).

_____. *Pionieri: gli italiani in Brasile e il mito della frontiera*. Roma: Donzelli Editore, 1994.

BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. (pp. 7-37): Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro.

CARVALHO, José Murillo. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Paz e Terra, 1994.

_____. Le représentations du passé. *Sciences Humaines Hors Série: L'Histoire aujourd'hui*, n. 18, setembro-outubro, 1997. (p. 28-29).

CLEMENTE, Pietro. Paese/Paesi. In: ISNENGHI, Mario. *I luoghi della memoria: strutture ed eventi dell'Italia unita*. Roma: Laterza, 1997. (p. 5-39).

CIBAI MIGRAÇÕES.... *E Cantavam* – Coleção de Cantos Populares da Região de Imigração Italiana no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Editora Meridional EMMA, 1972.

CORBIN, Alain. *Le temps, le désir et l'horreur: essais sur le dix-neuvième siècle*. Paris: Aubier, 1991. (p. 227-244): Histoire et Anthropologie Sensorielle.

_____. Désir, subjectivité et limites: l'impossible synthèse... *Espaces Temps*. 59-60-61/1995. (p. 40-46)

COSTA, Rovílio. *Imigração italiana no Rio Grande do Sul: vida, costumes e tradições*. EST/EDUCS, Porto Alegre 1986.

_____. Il culto di Maria fra i discendenti degli italiani nel Rio Grande do Sul. In: COSTA, Rovílio & DE BONI, Luis Alberto. *La presenza Italiana nella storia e nella cultura del Brasile*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1991.

COSTA, Rovílio; DE BONI, Luis Alberto. *Os Capuchinhos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST Edições, 1996.

DE BONI, Luis Alberto. *A presença italiana no Brasil*. Porto Alegre: EST/Fundazione Giovanni Agnelli, 1987.

- _____. *A presença italiana no Brasil*. Porto Alegre: EST/ Fundação Giovanni Agnelli, 1990. v. 2.
- _____. O Catolicismo da Imigração: do triunfo a crise. In: DACANAL, José H. RS: imigração e colonização. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992. (p. 234-255).
- DE CERTEAU, Michel. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975. (p. 9-23): *Ecriture et Histoire*.
- FEBVRE, Lucien. La Sensibilité et l'Histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? In: CHARTIER, Roger et al. *La sensibilité dans l'histoire*. Brionne: Collection Imago Mundi, 1987. (p. 95-111).
- FOCHESATTO, Itoni. *Descrição do culto aos mortos entre descendentes italianos no Rio Grande do Sul*. Caxias do Sul: EST/UCS, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- _____. *Microfísica do poder*. 9. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- _____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FRANZINA, Emilio. *La grande emigrazione: l'esodo dei rurali dal Veneto durante il secolo 19*. Venezia: Marsiglio, 1976.
- _____. Mérica! Mérica! Emigrazione e colonizzazione nelle lettere dei cotadini veneti in America Latina (1876-1902). Milano: Feltrinelli, 1980.
- _____. *L'immaginario degli emigranti: miti e raffigurazioni dell'esperienza italiana all'estero fra i due secoli*. Treviso: Pagus, 1992.
- _____. *Gli italiani al Nuovo Mondo: l'emigrazione italiana in America (1492-1942)*. Milano: Mondadori, 1995.
- FUMIAN, Carlo. La Cultura Proprietaria nella Grande Crisi. Letteratura rustica ed esodo dalle campagne. In: FRANZINA, Emilio (a cura di). *Un altro veneto: saggi e storia dell'emigrazione nei secoli 19. e 20*. Abano Terme: Francisci, 1983. (pp. 447-460)
- GALIOTO, Antônio. As nossas Capelas: um caso único no mundo. *Enfoques*. Bento Gonçalves, v. 4, n. 20, dez. 1976. (p. 1-68).
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ISAIA, Artur Cesar. "O Cajado da Ordem"; *catolicismo e projeto político no Rio Grande do Sul*: D. João Becker e o autoritarismo. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1992. (Tese de Doutorado em História).
- ISNENGI, Mario. *I luoghi della memoria*. Roma: Laterza, 1997: Apresentação.
- LAZZARINI, P. "Languire o Fuggire": alle origini dell'emigrazione veneta. In: FRANZINA, Emilio (a cura di). *Un altro veneto: saggi e storia dell'emigrazione nei secoli 19. e 20*. Abano Terme: Francisci, 1983. (p. 19-32).

- LUPI, Cecilia. Partano pure, ma senza imprecare: le guide per gli emigranti fra ideologia e consigli pratici (1855-1927). In: FRANZINA, Emilio (a cura di). *Un altro veneto: saggi e storia dell'emigrazione nei secoli 19. e 20*. Abano Terme: Francisci, 1983. (p. 168-174).
- LUSTOSA, Oscar. Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a libertação. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 35, n.139, set. 1975. (p. 624-647).
- _____. Pio IX e o Catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 40, n. 158, jul. 1980. (p. 270-285).
- _____. *A Igreja e a política no Brasil: do Projeto Católico a LEC (1874-1945)*. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983.
- MANFROI, Olívio. *La colonisation italienne au Rio grande do Sul et ses implications économiques, politiques et culturelles*. Paris: Centre de Recherches Coopératives, 1975.
- MARIN, Jéri Roberto. "Ora et Labora": o Projeto de Restauração Católica na ex-colônia de Silveira Martins. Porto Alegre: CPGHistória/UFRGS, 1993. (Dissertação de Mestrado).
- MERLOTTI, Vânia. *O mito do padre entre os descendentes italianos*. Caxias do Sul: EST/UCS, 1979.
- MIGOT, Aldo Francisco. *História de Carlos Barbosa*. Carlos Barbosa: Prefeitura Municipal de Carlos Barbosa/EST/EDUCS, 1989.
- OLIVEIRA, Pedro A. R. de. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 36, n. 141, mar. 1976. (p. 131-171)
- PARMAGNANI, Jacob José. *Irmão Clemente Luís*. 2. ed. Vidas Lassalistas nº 3. Tipografia Editora La Salle, Canoas, 1980.
- PERCO, Daniela. Fonti orali ed emigrazione. Il caso del Rio Grande do Sul (Brasile). In: FRANZINA, Emilio (a cura di). *Un altro veneto: saggi e storia dell'emigrazione nei secoli 19. e 20*. Abano Terme: Francisci, 1983.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *O Brasil contemporâneo*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1991.
- _____. O desfazer da ordem fetichizada: Walter Benjamin e o imaginário social. *Cultura Vozes*, Rio de Janeiro, v. 89, n. 5, set./out. 1995.
- _____. Relações entre História e Literatura e representação das identidades urbanas no Brasil (séculos XIX e XX). *Anos 90*. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS. Porto Alegre: Editora da UFRGS, nº 4, 1995a. (p. 115-127).
- PICCOLO, Helga I. L. Século XIX: o Rio Grande do Sul e a estruturação do Estado Nacional Brasileiro. A questão da identidade. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 157(390) jan./mar. 1996. (p. 79-95)

QUASI, Annarella. Aspetti della Legislazione in Materia di Emigrazione nel Periodo Liberale. In: FRANZINA, Emilio (a cura di). *Un altro veneto: saggi e storia dell'emigrazione nei secoli 19. e 20.* Abano Terme: Francisci, 1983. (p. 257-284)

RABUSKE, Arthur. *Os inícios da colônia italiana do Rio Grande do Sul em escritos de jesuítas alemães.* Caxias do Sul: EDUCS/EST, 1978.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa – Tomo III.* São Paulo: Editora Papirus, 1996.

ROSOLI, Pe. Gianfausto. O Papel da Igreja entre os Emigrados Italianos no Rio Grande do Sul. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 35, n. 140, dez 1975. (p. 880-892).

_____. La Problematica dei patronati cattolici di emigrazione sotto Pio X. In: FRANZINA, Emilio (a cura di). *Un altro veneto: saggi e storia dell'emigrazione nei secoli 19 e 20.* Abano Terme: Francisci, 1983. (p. 175-189)

RUPERT, Arlindo. Os Bispos do Brasil e o Concílio Vaticano I: 1869-1870. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 29, n. 1, mar. 1969. (p.103-120).

_____. *Clero secular italiano no Rio Grande do Sul: 1815-1930.* Santa Maria: Pallotti, 1977.

SANGA, Glauco. Campane e Campanili. In: ISNENGGHI, Mario. *I luoghi della memoria: simboli e miti dell'Italia unita.* Roma: Editori Laterza, 1997. (p. 29-41).

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SORI, Ercole. *L'emigrazione italiana dall'Unità alla Seconda Guerra Mondiale.* Bologna: Il Mulino, 1979.

STAWINSKI, Alberto. *Capuchinhos de "Primeira Hora" no Rio Grande do Sul (1896-1942).* Veranópolis, 1977. Mimeo.

SURDICH, Francesco. L'emigrazione di Massa e la Società Geografica Italiana. In: FRANZINA, Emilio (a cura di). *Un altro veneto: saggi e storia dell'emigrazione nei secoli 19. e 20.* Abano Terme: Francisci, 1983. (p. 234-256)

VIOTTI, Hélio A. Pio IX e o Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 48, n. 192, p. 924-943, dez. 1988.

ZAGONEL, Carlos Albino. *Igreja e imigração italiana.* Porto Alegre: EST/Sulina, 1975.

