3. Identidade Religiosa e Geografia Cultural

Introdução

A Revelação não é, pois, uma fórmula confiada à Igreja para sua custódia, mas uma Palavra viva que interpela a existência humana em todas as épocas, e cuja compreensão avança à medida que a humanidade cresce e se aprofunda em suas próprias perguntas... Os limites da Igreja não obstam a universalidade da salvação.
Juan Luís Segundo¹

É no mundo que Deus se encarna, não na Igreja. Esta não é nem o sujeito e nem o objeto da missão, mas é seu meio, o espaço libertado em que se celebra a presença de Deus no lado inverso do mundo. Não é o lugar em que nasce, mas apenas aquele em que ressoa o anúncio. É só isso que se diz quando se afirma a Igreja como criatura da Palavra, de uma Palavra outra, cuja alteridade está em apresentar-se em o que não tem o semblante de Deus. Portanto, a revelação é celebrada, acolhida e discernida na Igreja, mas não é nela nem criada e nem mantida, nem assegurada. A revelação não é a mensagem da Igreja para o mundo, mas a mensagem de Deus que, através de sua presença mascarada no mundo, cria e recria a Igreja.
Vitor Westhelle²

A reelaboração teológica de sua identidade religiosa tornou-se tarefa inadiável à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, a partir dos seus primórdios no Brasil, das exigências da mentalidade colonial à qual respondiam e das opções feitas pelos Sínodos e pelas comunidades que os formaram.

Neste capítulo busca-se mostrar como a identidade religiosa e a geografia cultural se mostraram na Eclesiologia Protestante, no efeito da mercantilização e na impermeabilidade cultural das comunidades luteranas, trazidas pelos imigrantes alemães para estas plagas há quase dois séculos. O primeiro subcapítulo atém-se às perspectivas do reformador, sua compreensão da Igreja como criatura do Evangelho, da relação entre Igreja e Palavra de Deus, e da defesa da cidadania espiritual associada à rejeição às estruturas eclesiais absolutizadas.

Como a eclesiologia subjacente à teologia luterana deu sustentação a esse projeto em sua fase inicial e sofreu alterações durante o período da mercantilização da imigração, é o assunto do 2º subcapítulo. Este, investiga o esforço de afirmação do grupo étnico, a mercantilização como ingerência exógena e suas conseqüências para a compreensão da missão da Igreja e a auto-compreensão dessas comunidades.

¹ SEGUNDO, J. L. *Teología abierta para el laico adulto*; 1 esa comunidad llamada Iglesia. Buenos Aires, Lohlé, 1968, p. 37, 45.

² WESTHELLE, V. Missão e poder; o Deus abscondido e os poderes insurgentes. *Estudos Teológicos/EST*, 1991/31 (2): 191.

Indago como estruturas eclesiais e formas de atuação pastoral colaboraram para a impermeabilidade cultural das comunidades e dos Sínodos que as agregaram, para descobrir as razões porque a cidade acorda a comunidade do sonho colonial, e, como as perspectivas feministas podem contribuir para as novas percepções.

3.1. A Eclesiologia da Reforma Protestante

Para entender as comunidades e as estruturas eclesiais que foram sendo criadas após a chegada dos imigrantes alemães na primeira metade do século passado, é preciso retornar a Lutero e à luta travada em torno da afirmação da igreja alemã, frente à Igreja romana, da associação desta postura religiosa com a luta dos príncipes alemães, frente ao Imperador Carlos V, do Sacro Império Romano Germânico.

O século XVI, que começa com uma única Igreja e não termina com mais uma, a Igreja Reformada, mas com quatro, a Católica Romana, a Luterana, a Calvinista e a Anglicana, é marcado pelo fracionamento. São os herdeiros teológicos deste movimento reformador na Europa, especialmente na Alemanha, com a situação geo-cultural da época, que imigram para o Império do Brasil, três séculos depois, chegando ao Rio de Janeiro.

3.1.1. A Igreja como criatura do Evangelho

Sem muitos elementos inovadores, a eclesiologia de Lutero labora em torno da comunidade que se congrega livremente a partir do mandado do Evangelho. “Não é a fé, apesar de sua dinâmica própria, que fornece o critério para a legitimidade da Igreja. A Igreja é legitimada pelo Evangelho, a mesma fonte da qual nasce a fé. Deus, e só Ele, quer falar, agir e governar, em sua Igreja”³. Ela existe, “não só por causa dos poucos santos que a habitam, mas devido ao próprio

³ LUTERO, M. *Contra o papado em Roma*, 1545 (WA 54).

Deus que a habita”. Ela “contém em si o Deus que nos arrebatou, para nos vivificar, guardar e sanar”⁴.

As origens da autoridade da Igreja são as primeiras perguntas do reformador, nas teses que divulgou na porta da Igreja do Castelo, em Wittenberg, Alemanha. No comentário à 13ª tese, ele observa: “Vê também que eu verifiquei que foi observado inclusive por leigos (o Espírito de Cristo está também nos leigos) que essa palavra de Cristo não pode ser entendida como se fosse dirigida somente a Pedro, visto que Cristo perguntou não só a Pedro, mas a todos os apóstolos, dizendo: ‘Vós, porém, quem dizeis que eu sou?’. Ele não disse: ‘Tu, Pedro, quem dizes que eu sou?’ Por conseguinte se não tivessem respondido todos os discípulos através de Pedro, certamente não teriam sido discípulos, nem teriam ouvido ao Mestre, nem teriam correspondido ao que perguntava”⁵.

Na compreensão de Lutero, se esta palavra “designa a fé, segue-se que todas as Igrejas estão edificadas sobre ela, porque Cristo diz: ‘Sobre esta pedra edificarei a minha Igreja’. Portanto, cabe a cada uma ser chamada de ‘minha Igreja’ por Cristo, à mesma se refere pedra e Pedro, sobre a qual é edificada”. Assim, “tudo é comum, porque onde há a mesma fé, ali também existe o mesmo poder das chaves. Pois está claro que as chaves foram dadas à fé à rocha. Seria, de fato, ridículo que todas as Igrejas tivessem o mesmo Batismo, a mesma eucaristia, a mesma confirmação, a mesma palavra de Deus, o mesmo sacerdócio, os mesmos Sacramentos da Penitência, Unção, Matrimônio e todos os demais, a mesma fé, esperança, amor, graça, morte, vida, glória, e que só esse poder temporal tivesse sido atribuído a uma única Igreja pela palavra divina que é comum a todos”⁶.

“Lutero não enfatizou a questão referente à Igreja, quer em sua reflexão teológica quer nas medidas reformadoras, que foram tomadas”⁷. Na verdade, não se ocupou o reformador alemão na elaboração de um novo ideal de igreja ou mesmo de um programa inovador de reforma eclesial. Os problemas da Igreja,

⁴ WA 43, 600.

⁵ LUTERO, M. Comentário de Lutero sobre a 13ª Tese a respeito do poder do Papa (enriquecido pelo autor). *Obras selecionadas*. São Leopoldo, Sinodal, Porto Alegre, Concórdia, 1987, v. 1, p. 275.

⁶ *Ibid.*, v. 1, p. 296.

⁷ KINDER, E. *Der evangelische Glaube und die Kirche*. Berlin, 1958, p. 57 ap JERKOVIC, J. & SCHUMANN, B. *Martinho Lutero...* Petrópolis, Vozes, 1967, p. 28.

propriamente ditos, nunca chegaram a adquirir relevância própria ou merecer interesse fundamental, distinguindo-a dos outros movimentos reformatórios precedentes, como o de Wyclif e Hus.

3.1.2. Igreja, Palavra de Deus e Salvação

Sem intenção de criar outra Igreja, a “reforma de Lutero centralizou-se no problema da salvação, constituindo a proclamação do Evangelho sua preocupação primeira, o impulso básico. E é nessa perspectiva soteriológica que se situa sua eclesiologia. A tarefa básica da Igreja reside no anúncio do Evangelho para o mundo”⁸. A eclesiologia luterana não nasceu da antítese às concepções católicas e nem aos grupos entusiástico-espiritualistas da época, mas da relação direta com o que ele entendeu ser “o centro mesmo da ação salvífica de Deus, através do Evangelho: a justificação pela fé, por meio da graça de Jesus Cristo. ‘O artigo da Justificação é o mestre e soberano sobre todas as doutrinas e sobre toda a Igreja’”⁹. Lutero parte da compreensão de que o crente, justamente porque crê, sabe-se incluído na Congregação dos Santos, na Igreja.

Numa prédica de 1523, Lutero afirmou que o batismo “cria homens espirituais. Mas, através dele, somos introduzidos na arca, que significa o Senhor e Cristo, ou Igreja cristã ou o Evangelho, que anuncia o Cristo, ou o corpo de Cristo, ao qual estamos vinculados, pela fé, sendo salvos... Onde houver pessoas vinculadas ao Cristo, haverá certamente uma Igreja cristã”¹⁰. No Catecismo Maior, Lutero enfatiza que o Espírito Santo “realiza a santificação através da comunhão dos santos ou Igreja cristã, conduzindo-nos para dentro da sua santa comunidade”, colocando-nos “no seio da Igreja” e criando uma “comunidade especial no mundo, mãe que, através da palavra de Deus, gera e sustenta cada cristão”, colocada sob o senhorio de Cristo e mantida “unida no amor, sem seitas ou separatismo”¹¹. Essa é

⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁹ D. MARTIN LUTHERS WERKE. Weimar 1883ss, 39/I, 205, *Debate sobre Romanos 3.28* ap JERKOVIC, J. & SCHUMANN, B. *Op. cit.*, p. 29.

¹⁰ WA 12,370. WA é a edição de Weimar das Obras de Lutero.

¹¹ O catecismo Maior foi publicado em 1529. *Die Bekenntnisschriften...* ap WITT, O. L. & Zwetsch, R. E. *Op. cit.*, p. 31.

a base de onde surge na obra sobre os Concílios e a Igreja (1539), a afirmação “a Palavra de Deus não pode existir sem o povo de Deus”¹².

Lutero atribui importância fundamental à Palavra e aos Sacramentos para a existência, a manutenção e a administração do Corpo de Cristo. “Deus só quer agir conosco através de sua palavra externa e do sacramento”¹³. Esses instrumentos instituídos por Cristo são eficazes tanto para a salvação pessoal como para a criação e a manutenção da Igreja. Lutero vê todos os demais aspectos da vida da Igreja como secundários, afirmando que “onde existir a pura e certa palavra de Deus, haverá todo o resto: o Reino de Deus, o Senhorio de Cristo, o Espírito Santo, batismo, sacramento, sacerdócio, pregação, fé, amor, cruz, vida, salvação e tudo o que a Igreja tem de possuir”¹⁴.

Esses instrumentos próprios da ação de Deus situam-se num vasto âmbito de atividades da Igreja, através dos quais a Igreja se torna visível. No entanto sua dignidade própria só existe na correta relação e subordinação à Palavra e aos Sacramentos, os elementos essenciais da ação salvífica de Deus, que se constituem no “portal que conduz a Deus”¹⁵. Onde a Palavra de Deus não for pregada, “também não existe Igreja cristã. Onde não anunciar o Cristo, não há Espírito Santo, que cria, chama e convoca a Igreja, fora da qual ninguém pode vir ao Senhor”, afirmou Lutero. Ernst Kinder, conclui que “a única base vital da Igreja constitui assim, simultaneamente, sua mais elevada regra de vida. Pois, em última análise, ‘só aquilo que redime o homem, libertando-o para Deus e incorporando-o à Igreja, fornecerá o elo que o vinculará a esta’”¹⁶.

3.1.3. Cidadania e rejeição à estrutura absolutizada

Em seu polêmico texto *À Nobreza Cristã da Nação Alemã*, Lutero contesta “que o papa, os bispos, os sacerdotes e os monges sejam chamados de estamento espiritual (*Geystlich stand*); príncipes, senhores, artesãos e agricultores, de

¹² WA 50, 629.

¹³ *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BELK), p. 456.

¹⁴ WA 38,237.

¹⁵ WA 43,559.

estamento secular”, orientando os cristãos alemães a não se intimidarem “por causa disso, e pela seguinte razão: todos os cristãos são verdadeiramente de estamento espiritual, e não há qualquer diferença entre eles a não ser exclusivamente por força do ofício, conforme Paulo diz em 1Co 12.12ss.: Todos somos um corpo, porém cada membro tem sua própria função, com a qual serve aos outros. Tudo isso se deve ao fato de que temos um Batismo, um Evangelho, uma fé e somos cristãos iguais, porque é um só Batismo, Evangelho e fé que tornam as pessoas espirituais e cristãs”¹⁷.

Lutero relaciona a cidadania espiritual à cidadania política nos territórios alemães ao questionar o que ele entende ser privilégios dos religiosos em relação aos demais cristãos. “Também é demais que no direito canônico se elevem tanto a liberdade, corpo e bens dos clérigos, como se os leigos também não fossem cristãos espiritualmente tão bons quanto eles, ou como se não pertencessem à Igreja. Por que razão seu corpo, vida, bens e honra são tão livres, e não os meus, sendo nós cristãos iguais, tendo igual batismo, fé, Espírito e todas as coisas? Se é assassinado um sacerdote, o respectivo território recebe o interdito; por que não também quando é assassinado um agricultor? Donde vem tão grande distinção entre os cristãos iguais? Somente de leis e invenções humanas?”¹⁸.

Essa é a explicação para sua intransigência ao negar que qualquer instância ou potência tenha recebido o mandato de continuar a edificação da Igreja. Cristo é a fortaleza da Igreja¹⁹, que se constrói na palavra do Evangelho²⁰, cujo “verdadeiro tesouro é o sacrossanto evangelho da glória e da graça de Deus”²¹. A partir disso Lutero afirma, dialeticamente, que “não existe pecadora maior do que a Igreja cristã”²². “Porque é denominada de Cristandade? Não é a partir de nossa cabeça que nos chamamos cristãos. A Cristandade, que é um corpo de Cristo, subsiste somente a partir de Cristo, que é seu Cabeça”²³. Lutero lembra o caráter de santidade e vinculação ao Cristo, conceituando a Igreja como “um povo remido”,

¹⁶ KINDER, E. *Op. cit.*, p. 63 ap JERKOVIC, J. & SCHUMANN, B. *Op. cit.*, p. 32.

¹⁷ LUTERO, M. *Obras selecionadas*. São Leopoldo, Sinodal, Porto Alegre, Concórdia, 1987, v. 2, p. 282.

¹⁸ *Ibid.*, v. 2, p. 285.

¹⁹ WA 3, 12.

²⁰ WA 4, 189.

²¹ Tese nº 62, das 95 fixadas na porta da igreja do Palácio de Wittenberg em 31.10.1517.

²² Prédica sobre Mateus 28.1 (WA 34/I, 267,7), por isso a Igreja roga: “perdoa-nos nossas ofensas. Ela sabe e confessa que depende totalmente do perdão dos pecados, que sua santidade não é atributo adquirido, mas graça reiteradamente conferida por seu Senhor”.

“há diversos povos no mundo, mas os cristãos são um povo especialmente *vocado*, pelo que não se chamam apenas Igreja ou Povo e sim, santa, católica, cristã, isto é, um povo cristão e santo, que crê em Cristo. Por isso é povo santo, cristão (...), no qual Cristo vive e governa pela redenção, pela graça e perdão dos pecados, e o Espírito Santo, pela vivificação e santificação”²⁴.

A subversão das relações de poder é que coloca em risco a caminhada e o testemunho da Igreja. Ao enfatizar a ação criadora, regeneradora e restauradora da realidade, que torna a Igreja o que ela é e deve sobressair sempre, o reformador evita definir o que é Igreja. Também por esta razão, se explica sua intransigência ao negar a qualquer instância ou potência que tenha recebido o mandato de continuar a sua edificação. “Sempre que a Igreja tentar tornar-se mãe do Verbo, em vez de reconhecer sua honrosa posição de filha, estará invariavelmente e inevitavelmente entregue a seu próprio *Cativeiro Babilônico*”²⁵. O risco absoluto é quando os poderes diretivos e administrativos se sobrepõem ao Evangelho. Quando isso acontece a Igreja se manifesta principalmente como estrutura hierárquica e não como Povo de Deus. Isso significa que a Igreja, em tais circunstâncias, se emancipa do Evangelho, tornando-se autônomas as instituições que, em última análise, só existem para servi-lo.

Para o reformador, “a Igreja não pode emancipar-se nem possuir uma eclesialidade própria, em si mesma, seja através do institucionalismo seja pela espiritualidade de seus membros. Cumpre-lhe, pelo contrário, manter constante disponibilidade para a ação divina, constante abertura, o que se torna evidentemente impossível toda vez que se conduzir a si própria ao imobilismo, através de codificações, legalismos e dogmatismos”²⁶.

Lutero considera que o defeito do sistema reside no fato de as instâncias passarem a ser normativas, decidindo em nome de toda a Igreja, o que está ou não em conformidade com o Evangelho. Ao mesmo tempo, as mesmas instâncias não se submetem à norma e ao controle do Evangelho, prescindindo de sua

²³ WA 6, 295 e 299).

²⁴ (Sobre os Concílios e a Igreja, 1539), WA 50,624ss. Cf. tb WA 8,163; 8,588; 40/I,445; 40/II,106).

²⁵ WA 42,334 *ap* JERKOVIC, J. & SCHUMANN, B. *Op. cit.*, p. 33 e 41.

²⁶ *Ibid.*, p. 33-4.

legitimação”. A partir disso conclui: “quando as instâncias e instituições eclesiais se absolutizam, a própria essência da Igreja é atingida. Nesse caso, as instituições absolutizadas não obscurecem ou ferem apenas o Evangelho, mas, sim, tornam-se contrárias a ele. É por essa razão que Lutero chega a falar em anticristo”²⁷.

As controvérsias teológicas a respeito das eclesiologias católica e luterana ajudam a situar o quadro de perspectivas teológicas, pastorais e políticas subjacentes às bagagens trazidas pelos imigrantes europeus para as terras brasileiras. Com essa base, teremos mais elementos para analisar a dinâmica interna desse processo migratório.

3.2. O efeito da mercantilização para os imigrantes luteranos

Para compreender a cosmovisão de uma Igreja associada a um grupo humano, precisamos descobrir como ele se via ao chegar ao Brasil, as mudanças que sofreu por causa da propaganda ideológica e como isso resultou no modelo de Igreja que se formou, especialmente no último século.

Neste capítulo buscamos mostrar como os imigrantes, que vinham de comunidades luteranas dos territórios alemães, reagiram das formas possíveis às contradições que marcaram sua vinda, como ser parte de um grupo étnico, com tradição religiosa e bagagem cultural distintas da sociedade imperial brasileira.

3.2.1. Grupo étnico, unificação e mercantilização

Um grupo étnico é caracterizado como aquele que adota como sinal da sua unidade um conjunto de tradições não compartilhadas por seus vizinhos, utilizadas simbolicamente e emblematicamente por seus membros como elemento de distinção de sua cultura, de forma a realçar sua diferença dos demais grupos humanos presentes²⁸. Essa identidade não se desenvolve num ambiente afirmativo, mas

²⁷ *Ibid.*, p. 42-4.

²⁸ *Cf Infra*, nota 59.

precisa afirmar-se em meio ao diferente, fato que também é constituinte. “As teorias da etnicidade acentuam que o nós é construído a partir de um confronto a um eles. A identidade étnica é construída, assim, a partir da diferença”²⁹.

Entre os vários estudos sobre a imigração europeia do século XIX e suas conseqüências para a formação da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, o texto de Lauri Wirth³⁰ destaca-se por levantar questões que ainda não tinham sido discutidas, como a centralidade do fator étnico como decorrência natural da falta de identidade nacional dos imigrantes e a maneira como esta se desenvolveu como ideologia, com envio de recursos e empreendimentos comerciais, de forma intensa como a ocorrida após a unificação alemã (1871) até a queda do chanceler Bismarck (1890).

Os imigrantes eram portadores de uma bagagem cultural e uma tradição religiosa distintas da sociedade brasileira da época do Império, que os acolheu. “Essa bagagem representa um fator de coesão do grupo e lhe confere uma identidade no meio que lhe é estranho e muitas vezes adverso”³¹. Houve também esforços conjuntos para a preservação da cultura, especialmente o idioma, além de “iniciativas que superaram a rivalidade entre protestantismo e catolicismo – tão característica na relação dessas denominações até meados deste século [XX] – para suprir demandas específicas, por exemplo, com o estabelecimento de cemitérios para uso comum de todas as denominações religiosas de determinada aldeia, bem antes que a separação entre Igreja e Estado os tornasse de acesso público”³².

O fator étnico, conquanto seja elemento de coesão dos imigrantes, não tem centralidade para explicar o tipo de protestantismo que se desenvolveu na América do Sul, pelo fato de que “o imigrante alemão não possuía uma identidade nacional. A unificação dos estados alemães só viria a acontecer em 1871, ou seja, quase 50 anos após a chegada dos primeiros imigrantes ao Brasil. Os imigrantes eram portadores de culturas regionais distintas que, no plano interno da propalada coesão

²⁹ DREHER, M. N. O Estado Novo e a Igreja Evangélica Luterana. In: MÜLLER, T. L., org. *Nacionalização e imigração alemã*. São Leopoldo, Unisinos, 1994, p. 89.

³⁰ WIRTH, L. E. Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração. *Estudos Teológicos/EST*, 1998/38(2): 156-72.

³¹ *Ibid.*, p. 157.

³² *Ibid.*, p. 158.

étnica, às vezes funcionavam mais como elemento de diferenciação do que de identificação comum. Esse aspecto se evidencia especialmente na questão da língua. Entre os imigrantes, poucos se expressavam em alemão clássico, mas em dialetos regionais, às vezes tão estranhos entre si como o próprio vernáculo português. É o caso, por exemplo, dos imigrantes da Pomerânia, para os quais o alemão clássico era ‘língua estrangeira’ tanto quando o português”³³.

Ao dispensar a influência do fator étnico, Wirth afirma que “a explicação da preservação da identidade étnica precisa ser buscada em ingerências exógenas. Essas ingerências estavam relacionadas a interesses políticos e econômicos, vinculados a disputas entre as potências expansionistas européias em torno da busca de novos espaços comerciais e territoriais, na segunda metade do século XIX até os anos 40 deste século (XX) [Segunda Guerra Mundial]. É a partir desse fundo histórico que o papel na preservação da etnia ganhou relevância fundamental no caso do protestantismo de imigração. Mais do que decorrente de fatores conjunturais locais, a preservação da etnia foi imposta como canal de influência cultural e política aos imigrantes e seus descendentes. Não está na raiz da experiência religiosa do imigrante. Fatores conjunturais locais favoreceram o desenvolvimento deste protestantismo. Embora importantes para se entender a relação entre a religião e a etnia a partir da dinâmica interna das sociedades emergentes, esses fatores são insuficientes para explicar a preservação de determinadas características étnicas em seu interior por tão longo tempo”³⁴.

3.2.2. Ingerência exógena: expansionismo colonial

A imigração em massa dos estados alemães, que para Wirth explica as profundas transformações sociais ocorridas na Europa do século XIX, inclusive a passagem de um modelo agrário de sociedade para o industrial, começou em 1815 e perdurou até a Primeira Guerra Mundial. “O Brasil recebeu cerca de 2% desses imigrantes, sendo que a grande maioria se dirigiu aos Estados Unidos”³⁵. A maior parte dos imigrantes “eram excluídos sociais, forçados a migrar para outros

³³ *Ibid.*, p. 159.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cf. MARSCHALK, P. *Deutsche Überseewanderung im 19. Jahrhundert*. Stuttgart, 1973, *ap Ibid.*, p. 160.

continentes como única forma de sobrevivência”³⁶, “coagidos pelas misérias européias. O povo da IECLB é, em suas origens, povo profundamente miserável: bóia-fria, sem-terra, meeiro, artesão falido e sem perspectiva”. “O nível cultural da comunidade é no geral muito baixo. Os antigos imigrados são jornalheiros, trabalhadores braçais, pequenos agricultores, operários”³⁷.

Esses imigrantes não sofreram apenas com o descumprimento das promessas feitas pelos agenciadores que atuavam em nome do Império do Brasil na Europa. O país de onde imigraram tirou proveito da sua saída, mas sobretudo com o uso que fez de sua presença em outros países, sobretudo em áreas de interesse do governo e de setores comerciais. Com o passar do tempo, essa imigração seria uma preocupação de importantes setores da sociedade alemã, à medida que se descobriu a fragilidade

que “o imigrante tinha vínculos frágeis com as instituições religiosas, não pertencia ao ‘núcleo fiel’ das mesmas e estava pouco familiarizado com suas estruturas de poder. Portanto é pouco provável que os imigrantes reproduzissem espontaneamente os modelos de poder religioso de seus países de origem. Aliás, sua indiferença, senão sua aversão, diante de tal poder, principalmente nos espaços urbanos emergentes, é uma das queixas mais constantes de missionários e teólogos que seguiram os imigrantes com a incumbência de implantar uma Igreja”³⁸.

É nessas circunstâncias que começa um processo de aproximação, a partir das necessidades sofridas pelos colonos alemães. Um memorando enviado a um senador da cidade de Bremen em 1826, anota Wirth, lembrando a afinidade entre os colonos que viviam no Brasil e sugerindo que “entre os alemães dos dois hemisférios estabelecer-se-á um relacionamento semelhante ao que existe entre a Inglaterra e suas colônias na América do Norte, e a Alemanha não continuará sentindo falta de colônias como privação”³⁹. “Três décadas mais tarde”, observa Wirth, “as companhias de navegação estariam entre as instituições alemães que

³⁶ *Ibid.*

³⁷ DREHER, M. N. *Igreja e Germanidade*. 2. ed. rev. e ampl. São Leopoldo, EST/Sinodal, 2003, p. 269. Ver tb WIRTH, L. E. *Protestantismus und Kolonisation in Brasilien*. Erlangen, Ev. Luth. Mission, 1992, p. 63.

³⁸ *Cf. infra*, p. 34.

³⁹ WITT, O. L. *Igreja na migração e colonização*. São Leopoldo, Sinodal, 1996, p. 22.

mais se beneficiavam com a imigração, precisamente com o transporte de imigrantes”⁴⁰.

Após a revolução alemã de 1848 começa um crescente interesse de setores sociais ligados ao comércio internacional e às companhias de navegação, instaurando o segundo período da imigração, caracterizado pela mercantilização⁴¹. Esses projetos de colonização substituem os agentes dos países receptores da primeira etapa da colonização, nesta época em que várias cidades do sul foram colonizadas por alemães, coincidindo com mudanças no cenário político brasileiro, como a proibição da importação de escravos e o esperado aumento da mão de obra livre.

A participação da Igreja no acompanhamento religioso sistemático e institucionalizado aos imigrantes alemães no Brasil coincide com a unificação alemã de 1871. Logo começou a criação de entidades cujo objetivo era, segundo Wirth, um programa patriótico para transformar os imigrantes em alemães-evangélicos. Assim foi criado um Comitê para os alemães protestantes do Brasil em 1864 na cidade de Wuppertal, transformado em 1881 na Sociedade Evangélica para os Protestantes Alemães da América, fazendo propaganda e arrecadando fundos para organizações religiosas e escolares de imigrantes e seus descendentes. Na visão do seu idealizador Friedrich Fabri, regiões do sul da América configuravam espaços disponíveis para um projeto de colonização⁴².

Fabri participou de vários projetos de colonização, como o Companhia Hanseática de Colonização e escreveu no jornal da Sociedade Evangélica que “não existia perspectiva alguma de o Brasil se manter por muito tempo como unidade estatal independente”, pois para ele “a formação de várias repúblicas (...) fortalecerá a germanidade no sul do Brasil e aumentará sua influência nas respectivas províncias”⁴³. Mesmo após a queda de Bismarck em 20 de março de

⁴⁰ SUDHAUS, F. *Deutschland und die Auswanderung nach Brasilien im 19. Jahrhundert*. Hamburg, 1940, p. 129 ap WIRTH, L. E. *Protestantismo e etnia...*, p. 161. A cidade de Mecklenburg deportou para o Brasil 99 ex-servos de glebas, que estavam presos como mendigos, ver HELL, J. *Die Politik des deutschen Reiches zur Umwandlung Südbrasilien in ein überseeisches Neudeutschland (1890 bis 1914)*. Rostock, 1966, p. 44 e SUDHAUS, F. *Op. cit.*, p. 27-33.

⁴¹ WIRTH, L. E. *Protestantismo e etnia...*, p.162.

⁴² *Ibid.*, p.164.

⁴³ *Der deutsche Ansiedler*, nº 1, p. 4-5, 1890 ap *Ibid.*, p.165-6.

1890 e diante do fracasso das colônias alemãs na África, a lei de imigração de 9 de junho de 1897 ainda tinha como objetivo “preservar a germanidade entre os emigrados e tornar a imigração frutífera de acordo com os interesses da pátria, através de seu direcionamento a alvos apropriados”⁴⁴.

3.2.3. Conseqüências da mercantilização para a Igreja

Desta realidade de aumento de influência do germanismo, que ainda subsiste em proporção muito pequena, a IECLB sofreu com o conjunto do processo de mudanças que aconteceram no Brasil. Com o fim da mercantilização e a perenização da mercantilização na Igreja e na Escola, os imigrantes “viram-se coagidos a organizar a sua vida social praticamente a partir do nada. Criaram não só escolas, centros de recreação e cultura, entidades encarregadas da saúde, como também, desde que fossem de confissão protestante, comunidades evangélicas. O modelo orientador era o da livre associação”⁴⁵.

As comunidades que surgiram desse modelo, se assemelhavam a uma sociedade cultural ou um clube, do ponto de vista da sua constituição. “Tratava-se de entidades altamente fechadas, não por último em razão do aspecto da etnia, fortemente determinante nos primeiros tempos”. Outra característica era que essas “comunidades assim constituídas vigiavam por manter sua independência. A sujeição a uma autoridade eclesiástica superior lhes era suspeita. A posterior constituição dos sínodos iria enfrentar sérias dificuldades por esse motivo”⁴⁶.

Com os anos, as comunidades foram surgindo e se espalhando, formando os sínodos, com suas cisões e fusões, que se juntam para fundar a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil em 1968. Esse mesmo modelo de comunidade perpassa todo esse processo, subsistindo na colônia alemã, ainda bem viva e exuberante nesta época. Os efeitos da teologia etnicista desenvolvida ao longo destas décadas moldou comunidade e sínodos “concebidos para uma sociedade sem

⁴⁴ BADE, K. *Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit: Revolution – Depression – Expansion*. Freiburg, 1975, p. 363 ap WIRTH, L. E. *Protestantismo e etnia...*, p.166.

⁴⁵ BRAKEMEIER, G. Um novo modo de ser IECLB? *Estudos Teológicos/EST*, 1994/34 (3): 47-63.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 48.

desníveis sociais, homogênea como aquela que prevalecia ainda há 40 anos na assim chamada ‘colônia alemã’⁴⁷.

Essas comunidades “alicerçavam-se na uniformidade cultural de seus membros e num sistema de valores supostamente inquestionáveis” e cuja “meta era o atendimento de seus membros, não a missão no mundo religioso brasileiro”⁴⁸. Houve circunstâncias em que o modelo do protestantismo de imigração cedeu espaço a atuações missionárias. No “Sínodo Teuto-Evangélico da Província do Rio Grande do Sul, o primeiro sínodo no Estado, de 1868-75, apenas dois pastores eram formados em Universidade (P. A. Collmann e Wilhelm Rotermund), enquanto os demais eram provenientes dos Seminários de Missão de Barmen, Basileia e St. Crischona. Dois eram de Universidade, e 15, de Missão”⁴⁹. Provavelmente a trajetória seria outra, se o maior número de pastores com formação para a missão se refletisse em tarefas de coordenação e direção.

A ausência de lideranças preocupadas com a missão mostrou seus efeitos, para o trabalho eminentemente eclesial, “à medida que se pensou na identidade étnica como sendo uma continuação ou extensão da nação alemã em terra brasileira, não houve uma teologia organicamente vinculada com as comunidades. Foi uma teologia que jamais aterrizou porque supunha que o caráter germânico destas comunidades sustentava-se pela continuação racial, confundindo etnia com matriz biológica. O meio em que se desenvolveu a teologia não foi, então, a comunidade, mas a estrutura eclesial, o sínodo”⁵⁰.

As conseqüências da mercantilização da imigração para os descendentes de imigrantes se mostram na presença estruturada nos estados brasileiros que receberam diretamente os fluxos imigratórios, nas instituições eclesiásticas e escolares que se estabeleceram e na conseqüente força política eclesiástica que determina os rumos da Igreja. Da mesma forma os efeitos podem ser claramente

⁴⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁹ FLUCK, M. R. Luteranismo “de Missão” no Brasil: um sonho irrealizável? *Estudos Teológicos/EST*, 1992/32 (2): 172.

⁵⁰ WESTHELLE, V. Uma fé em busca de linguagem; o sedicioso charme da teologia na IECLB. *Estudos Teológicos/EST* 1992/32 (1): 74-5.

sentidos. Que elementos a reflexão sobre essa impermeabilidade social pode trazer neste mundo marcado pela pluralidade, multiculturalidade e pós-modernidade?

3.3. Impermeabilidade cultural – romper ou sustentar?

As razões que determinaram a impermeabilidade cultural perpetuada nas comunidades luteranas brasileiras é o que investigamos nesse subcapítulo, indagando sobre o modelo de Igreja que se adaptou ao modelo colonial, que já estava sendo abandonado pelas nações colonialistas, e a teologia etnicista, que deu sustentação a esse modelo eclesial. Por último, tomamos contato com as propostas ecumênicas do feminismo no enfrentamento de problemas culturais.

3.3.1. A urbanização como desafio ao modelo eclesiástico

A impermeabilidade cultural em si mesma não tem fundamentos teológicos luteranos, como já ficou demonstrado no confronto entre as bases teológicas da eclesiologia de Lutero com o modelo de Igreja trazido durante o processo de mercantilização da imigração e perpetuado nas estruturas eclesiais aqui constituídas. Essa estrutura, elaborada sobretudo pelos pastores das diversas regiões, com vistas à obtenção da filiação junto ao Superior Conselho Eclesiástico da Igreja da Alemanha, que enviou ao Brasil supervisores, representantes e prepósitos, desenvolveu-se envolta em tensões que expressavam a necessidade de estruturação, ao mesmo tempo em que as comunidades revelavam boa dose de suspeita e até rejeição ao modelo eclesiástico que deixaram na Europa.

A facilidade no relacionamento das igrejas luterana e anglicana com o poder imperial brasileiro deveu-se em grande parte ao fato de que os luteranos ficaram isolados em colônias no interior, distantes da sede do Império, e os anglicanos atuavam apenas em suas capelas. Esse distanciamento não era apenas geográfico, mas contribuiu para dificultar todo o processo de integração dos imigrantes à realidade brasileira. “A aprendizagem lingüística, que é a aprendizagem de um discurso, cria uma consciência verbal, que une cada indivíduo aos membros de seu grupo social. Por isso, a aprendizagem lingüística está estreitamente vinculada à

produção de uma identidade ideológica, que é o papel que o indivíduo exerce no interior de uma formação social”⁵¹.

Esse conflito de expressão cultural, esbarrou também na presença indígena nos Estados do Sul. “Havia limitações tanto financeiras como humanas, mas sobretudo uma barreira ideológica, a germanidade, que impediu os nossos antepassados de estabelecerem relações significativas com os povos da terra. É que havia uma disputa em jogo. Esta prevaleceu sobre outras possíveis atitudes. Tratava-se de conquistar a terra de cultivo. E era terra indígena. Daí o conflito inevitável”⁵².

Na prática isso implicou numa presença urbana inexistente ou quase desconhecida. Com o avanço do processo migratório e a ocupação de áreas mais próximas do litoral, começaram a aparecer as dificuldades, inclusive no trabalho eclesiástico. O “fundador da colônia de Blumenau (SC) se referiu publicamente a essa ‘indolência e falta de abnegação’ dos imigrantes protestantes em relação à implantação de igrejas e escolas”⁵³.

As dificuldades são também resultantes da condição sócio-econômica. A condição sócio-cultural da comunidade é em geral baixa. Os imigrados exercem tarefas que não exigem formação. “A juventude, com poucas exceções, não tem interesse pela Igreja (...). É muito difícil encontrar pessoas capazes de administrar a Igreja, porque faltam os conhecimentos mais elementares”. “Até os anos 40 do século XIX, são poucas as reações da opinião pública e de órgãos governamentais diante da imigração. Na falta da unidade política dos estados alemães, obviamente não existia uma política alemã de imigração”. A expressão política e cultural das colônias de imigrantes era inteiramente desconhecida⁵⁴.

⁵¹ FIORIN, J. L. *Linguagem e ideologia*. São Paulo, Ática, 1998, p. 32.

⁵² ZWETSCH, R. E. Missão e alteridade. *Estudos Teológicos/EST*, 1994/34 (2): p. 159.

⁵³ KLUG, J. *Imigração e luteranismo em Santa Catarina; a comunidade alemã de Desterro*. Florianópolis, Papa-livro, 1994, p. 82 ap WIRTH, L. E. *Protestantismo e etnia...*, p. 160-1.

3.3.2. Do sonho colonial ao deserto da *urbis real*

O sonho colonial é uma metáfora para descrever um momento constitutivo básico das comunidades da IECLB. Imigrantes luteranos já começaram a viver em ambientes urbanos desde sua chegada em meados do século XIX. Posteriormente, as próprias comunidades passaram a também existir nos centros urbanos. Mas a simples constatação não tem muito mais que o valor de um registro histórico. A presença de comunidades luteranas tipicamente urbanas, sem o permanente conflito de adaptação, sem o sonho escatológico do paraíso pré-urbano e sem o canto lamurioso dos que se sentem sem-lugar na cidade já era realidade, em contraposição aos que se esforçaram para se adaptar, construíram seu presente e seu futuro, enxergando sua vida nos centros urbanos, ainda não desabrochou plenamente.

Os que o fizeram, acabaram por distanciar-se irreversivelmente da Igreja, não porque não tivessem o que dizer e fazer, mas porque a mensagem da comunidade é de tal forma distanciada do seu universo, que tendem a olhá-la com os olhos saudosos de quem revisita a infância, sente as emoções e volta a experimentar as saudades, decidido a retornar ao porto do seu presente.

O teólogo Gottfried Brakemeier, que exerceu a função de presidente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, tornou-se presidente do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC) e ainda foi eleito presidente da Federação Luterana Mundial, partilhou o resultado dos conhecimentos e experiências que acumulou no texto em que traçou o perfil atual da sua Igreja, a partir da história e dos desafios colocados pela realidade brasileira de meados da década passada.

Depois de constatar a crise no modelo de comunidade que desempenhou importante papel no passado, começa a elencar as dificuldades para sua adaptação em ambiente urbano. “É um modelo ‘sedentário’, para uma comunidade arraigada, fixa num lugar, não para uma comunidade em movimento. Pressupõe que seus membros se conhecem uns aos outros em seu mundo claramente confinado”... “A

⁵⁴ WIRTH, L. E. *Protestantismus und Kolonisation in Brasilien...*, p. 63ss.

comunidade tradicional foi feita para a ‘aldeia’. Mas ela fracassa nos grandes centros urbanos e na dispersão do interior”⁵⁵.

Refletindo a profunda experiência pastoral de pontífice, haurida na difícil tarefa de costurar as diversas pontas da ampla rede de tradições luteranas espalhadas pelo mundo, Brakemeier brada a urgência de “*romper as cercas* que a comunidade evangélica ergueu em torno de si. Se é verdade que a graça de Deus fundamenta a comunidade, por que há tantos entraves para a filiação de gente que não comunga a mesma origem étnica, a mesma classe social, o mesmo nível cultural? A padronização do ‘estilo de vida’ de uma comunidade redundando em exclusão das pessoas que nela não se sentem em casa nem encontram espaço. Onde estão, por exemplo, os jovens, os intelectuais, os negros luteranos? A comunidade evangélica precisa arriscar variedade, abrir suas portas e convidar à participação. Caso contrário, seus templos acabarão vazios, e o pequeno grupo que sobrar estará ameaçado de submergir em absoluta inexpressividade”⁵⁶.

3.4. Diferentes e iguais: da herança colonial à perspectiva feminista

Para continuar a reflexão teológica sobre a relação entre identidade religiosa e geografia cultural, é necessário um elemento externo para ajudar a compreender o caráter excludente da religiosidade de traço colonial dos imigrantes alemães, principal grupo étnico no universo da atual IECLB, e o desafio de ser inclusiva, condição básica para anunciar a salvação universal.

Pensar sobre os modos de lidar com essa questão, possibilita ver aqueles que enfatizam as diferenças e os que acentuam as semelhanças. Um prioriza o específico, entende-se privilegiado e empenha-se por preservar o elemento cultural que o distingue; outro volta-se para o universal, identifica-se com a humanidade, percebe as possibilidades que se descortinam e atende à exigência da universalidade. Para compreender a diferença, introduzimos o debate com a noção

⁵⁵ BRAKEMEIER, G. Um novo modo de ser IECLB?... p. 49.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 58.

de identificação de Stuart Hall⁵⁷ e para em seguida nos defrontar com a visão de Dagmar Elisabeth Estermann Meyer⁵⁸, sobre a influência cultural dos imigrantes no sistema educacional do estado brasileiro que recebeu o maior contingente de imigrados, o Rio Grande do Sul, e com a perspectiva feminista de Susan Stanford Friedman⁵⁹, especialmente as noções de *Beyond* e *in between*, para falar de "além" da diferença e "entre" dois mundos.

A compreensão dessa relação na linguagem pós-moderna da atualidade exige conhecer os processos inconscientes de formação de subjetividades. Para não voltar à discussão sobre identidade, Hall propõe considerar algo da crítica desconstrutiva dos conceitos essencialistas de identidade, mas colocando os termos sob suspeita. Justifica-se, dizendo-se numa situação de contingência em que esses conceitos não foram dialeticamente superados, ao mesmo tempo em que ainda não surgiram conceitos inteiramente diferentes, que possam substituí-los. Chama esta estratégia de escrita dupla, baseado em Derrida⁶⁰, que a descreve como “estratificada, deslocada e deslocadora”, sugerindo que “devemos também marcar o intervalo entre a inversão que torna baixo aquilo que era alto [...] e a emergência repentina de um novo ‘conceito’ que não se deixa mais – que jamais se deixou - subsumir pelo regime anterior”.

A identificação é, na linguagem cientificamente aceita, “construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal”. É em cima dessa fundação, afirma Hall, que ocorre “o natural fechamento que forma a base da solidariedade e da fidelidade do grupo em questão”⁶¹. A identificação está situada na contingência que, mesmo assegurada, não anula a diferença, mas fantasia a incorporação ao fundir o mesmo no outro. É uma articulação, uma

⁵⁷ HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T., org. *Identidade e diferença*; a perspectiva dos Estudos Culturais. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis, Vozes, 2000, p. 103-33.

⁵⁸ MEYER, D. E. E. *Identidades traduzidas*; cultura e docência teuto-brasileiro-evangélica no Rio Grande do Sul. Santa Cruz, EDUNISC, São Leopoldo, Sinodal, 2000, 242p. Menciona relato de um observador enviado ao Brasil pela Liga dos Industriais Alemães, que manifesta preocupação sobre como a colonização poderá “reunir os filhos dispersos da nação alemã lacerada há centenas de anos” (Ramelow, 13/03/1905, p. 5, EZA, Bestand 5/2219).

⁵⁹ FRIEDMAN, S. S. *Mappings*; Feminism and the Cultural Geographies of Encounter. New Jersey, Princeton. p. 67-104.

⁶⁰ DERRIDA, J. *Positions*. Chicago, University of Chicago Press, 1981.

⁶¹ HALL, S. *Quem precisa...*, p. 106.

suturação. Participa do “jogo” da *différence*, com trabalho discursivo que fecha e marca fronteiras. Assim, o que ela tornou exterior é, na verdade, o que a constitui.

Hall vai a Freud para descrever identificação com semântica psicanalítica, “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa”⁶², mostrando-a como ambivalente desde o início, uma moldagem de acordo com o outro, e que está fundada na fantasia, na projeção e na idealização. E é transportada de volta ao eu inconsciente com a mesma frequência com que empurra o eu para fora de si mesmo, observando que foi a partir dessa idéia que Freud distinguiu entre “ser” e “ter” o outro.

Vistas de forma geral, as identificações não formam um sistema relacional coerente. “Coexistem no interior de uma agência como o superego [supereu], por exemplo, demandas que são diversas, conflituosas e desordenadas. De forma similar, o ego ideal é composto de identificações com ideais culturais que não são necessariamente harmoniosos”⁶³. Esse conceito de identidade não se refere “àquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história”⁶⁴, nem ao eu coletivo que esconde muitos *eus*, aceitando que as identidades não são unificadas mas fragmentadas e fraturadas, nem singulares mas construídas de formas variadas por discursos, práticas e posições, e, por isso, sujeitas às mudanças e transformações da historicização radical.

Elas ainda guardam relação com os processos de imigração forçada ou livre, presentes no caso estudado, um fenômeno global do mundo pós-colonial que afeta o caráter estabelecido de populações e culturas por invocar uma origem que reside num passado histórico com o qual continuam a manter correspondência. Por essa razão, as identidades são construídas, continua Hall⁶⁵, dentro do discurso sempre datado e situado histórica e institucionalmente, e emergindo num jogo de poder mais como marcação da diferença e da exclusão do que como signo de uma unidade idêntica, no sentido tradicional, “uma mesmidade que tudo inclui, uma

⁶² FREUD, S. Group psychology and the analysis of the ego. In: *Civilization, Society and Religion*. Harmondsworth, Penguin, 1921/1991, v. 12, p. 134.

⁶³ HALL, S. *Quem precisa...*, p. 107, cita LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. *The language of Psychoanalysis*. London, Hogarth Press, 1985, p. 208.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 109.

identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna”⁶⁶. A sutura está disfarçada, mas está presente.

Ao contrário do que afirma o discurso, a identidade não pode dispensar a diferença, pois é exatamente nesta que aquela se apóia. “As identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu *exterior constitutivo*, que o significado ‘positivo’ de qualquer termo – e, assim, sua ‘identidade’ – pode ser construído”⁶⁷.

Após considerar esses elementos e limites, Hall usa o termo identidade como “o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos ‘interpretar’, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais dos discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode ‘falar’”⁶⁸. Na perspectiva de Hall, “as identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós”⁶⁹.

3.4.1. O germanismo e os atropelos da formação da identidade

A cultura teuto-brasileira, que marca a maior parte do universo dos membros da IECLB não reproduz de forma pura os valores, as crenças e as tradições que foram “trazidas” pelos imigrantes e, obviamente, nem as das populações que viviam nas regiões que receberam a colonização. Sem referir-se claramente ao germanismo⁷⁰, que encontrou solo fértil nos relatos históricos da imigração ao

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 110.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 111-2.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 112. HALL, S. Fantasy, identity, politics. In: CARTER, E. DONALD, J. & SQUITES, J. orgs. *Cultural Remix: theories of Politics and the Popular*. London, Lawrence & Wishart, 1995.

⁷⁰ PRIEN, H.-J. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil*. Trad. Ilson Kayser. São Leopoldo, Sinodal, Petrópolis, Vozes, 2001, p. 351 se apóia em TILGNER, W. Volk, Nation und Vaterland im protestantischen Denken zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus (ca. 1870-1933). In: ZILLESSEN, H., ed. *Volk...* 1970, p. 135-71, para descrever o germanismo como “a ‘síntese guilhermino-burguesa de povo alemão e cristianismo da Reforma’, que já surgira na época do romantismo, foi paulatinamente estabelecida como norma desde a guerra de 1870/71 por meio de uma teologia palaciana política, ‘que daí por diante citava germanismo, monarquia e cristianismo

registrar o discurso dos imigrantes ao falar do abandono, do descaso governamental e das condições de vida que tiveram, Meyer mostra como este foi usado para justificar o modo próprio de se organizar e construir, motivados pela vida em colônias.

No processo da mercantilização da imigração, o germanismo é como a *sutura*, expressão que Hall toma emprestado do que Stephen Heath⁷¹ chamou de uma intersecção. Ao observar que ‘uma teoria da ideologia deve começar não pelo sujeito, mas por uma descrição dos efeitos de sutura, por uma descrição dos efeitos da efetivação da junção do sujeito às estruturas de significação’, vale dizer, “identidades são as posições que o sujeito é obrigado a assumir, embora ‘sabendo’ sempre, que elas são representações, que a representação é sempre construída ao longo de uma ‘falta’, ao longo de uma divisão, a partir do lugar do Outro e que, assim, elas não podem, nunca, ser ajustadas – idênticas – aos processos de sujeito que são nelas investidos”⁷².

Ao admitir que os grupos que foram denominados posteriormente de alemães eram compostos de gente que tinha em comum o fato de virem de regiões da Europa como Rússia, Polônia, Alemanha, Suécia, Dinamarca, Suíça, Finlândia, Noruega e Áustria, entre outros países⁷³, Meyer apresenta o embasamento ideológico ao mesmo tempo em que denuncia a falácia da base étnica no discurso do germanismo. Do ponto de vista social, a diversidade era maior. Tratava-se de camponeses, servos, operários urbanos marginalizados, excluídos da iniciante revolução industrial e militares, que vieram disfarçados de colonos para servir ao exército imperial brasileiro, além dos “socialmente indesejáveis”: doentes mentais, deficientes físicos, ativistas políticos, proletários andrajosos, ciganos, analfabetos, velhos, indivíduos de conduta imoral, criminosos, e, finalmente, as raças ‘atrasadas’, ‘não civilizadas’, ‘inferiores’, ‘decrépitadas’ para mencionar só alguns dos atributos empregados para desqualificar negros, asiáticos e outros⁷⁴, alguns

reformatório num só fôlego e os declarou como a imagem ideal da unidade alemã’. E ‘sem a tese teológico-eclesiástica da unidade histórica entre o verdadeiro germanismo e o cristianismo reformatório (...) o desenvolvimento posterior do protestantismo nacional alemão é inconcebível”.

⁷¹ HEATH, S. *Questions of Cinema*. Basingstoke, Macmillan, 1981, p. 106.

⁷² HALL, S. *Quem precisa...*, p. 112.

⁷³ MEYER, D. E. E. *Op. cit.* p. 38.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 65.

libertados de prisões com o compromisso de emigrar, e muito poucos intelectuais em exílio político.

A colônia, um ambiente cultural com poucas formas de interlocução social, foi a principal política de ocupação de terras despovoadas, implementada com a intenção clara de povoar o território constantemente ameaçado por invasões dos países platinos, e desenvolver uma agricultura de gêneros alimentícios. A concentração e o isolamento étnicos, associados ao abandono imposto pelos governos, são apresentados como motivação para que essas colônias tenham assumido a responsabilidade por sua própria educação, criando um sistema educacional confessional privado nas regiões de imigração⁷⁵.

Com a perenização da mercantilização da imigração, coincidente com o projeto desenvolvimentista e nacionalista da República brasileira, surgem colisões nos discursos das comunidades de imigrantes, embora as diferenças sejam superadas quando dizem respeito ao papel da Escola e da Igreja na preservação da identidade étnica, criando ambiente para um discurso com animosidade, como no artigo chamado *Suicídio*⁷⁶. Nesse contexto, a religião tornou-se um elemento de hierarquização interna do grupo, “enquanto se difundia a idéia de que língua, nacionalidade e algumas características étnico/raciais naturalizadas – por exemplo a capacidade de trabalho alemã – constituíam elementos homogênea e extensivamente compartilhados, os quais foram (e ainda são) apresentados como sendo o substrato fundamental da ‘cultura teuto-brasileira’”⁷⁷. No entanto, esse ímpeto de afirmação da unidade cultural fica arrefecido quando está em jogo o

⁷⁵ *Ibid.*, p. 39. Meyer mostra-se crítica em relação aos relatos históricos. “A História, no entanto, não é uma instância em que se registra a *verdade* dos fatos, acontecimentos, sua evolução e/ou transformação, de forma uniforme, neutra e definitiva. Sua escritura está articulada com interesses e necessidades bem concretas e específicas, o que faz dela um campo conflituoso, aberto a múltiplas leituras e interpretações; um campo que está ativamente implicado com a produção de saberes e significados históricos acerca de ‘um passado’ que melhor responda às necessidades (de várias ordens) postas pelo presente. É assim que poderíamos ler algumas das histórias da imigração que, unilateralmente, apresentam o abandono e a negligência governamentais como justificativa para a auto-organização e para a não assimilação cultural; histórias essas que também foram produzidas, algumas vezes, num contexto de resistência a representações como a do ‘perigo alemão’, postas em circulação nos períodos que circunscreveram a Segunda Guerra Mundial e a campanha de nacionalização do ensino promovida pelo governo de Getúlio Vargas”, p. 40.

⁷⁶ “Os pais não percebem que as escolas públicas são os mais ferozes inimigos da germanidade, que elas nos tiram a nossa língua e, com ela, a nossa força de espírito e a nossa energia, que elas fecham para as crianças as ricas fontes que, pela escolarização alemã, fluem para a cabeça e o coração, para a razão e para o sentimento” *Deutsche Post*, 25.03.1907, p. 1.

⁷⁷ MEYER, D. E. E. *Op. cit.* p. 42.

fortalecimento da Igreja Evangélica⁷⁸ e nos conflitos entre protestantes e católicos na organização de associações nacionalistas, fundos de manutenção de escolas comunitárias e fundação de hospitais.

Havia outros elementos de diferenciação dentro grupo de imigrantes que delimitavam fronteiras, como o poder aquisitivo, a inserção nas relações econômicas e de produção, e a pertença a determinada classe social. Meyer informa que essa informação é “silenciada nos estudos que tratam da temática da imigração, sobretudo naqueles que se dedicam a estudar o século XIX⁷⁹”. Da mesma forma, as relações de gênero, que tinham o poder de posicionar os sujeitos no interior do grupo, foram evocadas para distinguir os grupos entre si e apresentadas como naturais e determinadas por Deus ou pela natureza humana, com a função de definir papéis nas comunidades, reger as relações homens/ mulheres e pais/filhos/as, delinear tarefas domésticas e na propriedade, tendo sido mostradas como *necessidade*, como *destino* e como *inevitável*, sem dispensar as medidas educativas para que pudessem ser asseguradas.

A autora citada levanta a suspeita sobre como se constituiu e se representou a idéia de uma cultura homogêna e de um sujeito teuto-brasileiro unificado, com tantas diferenças, nomeadas, silenciadas, legitimadas ou negadas. Cita Manoela Carneiro da Cunha, que “trabalha com a noção de cultura de contraste, para enfatizar o fato de que a cultura de um grupo étnico não se perde com os movimentos migratórios, mas adquire uma nova função porque nela tende a se acentuar e visibilizar um conjunto mais restrito de traços culturais que irá garantir a distinção do grupo na sua relação com outros grupos, na sociedade em que estão inseridos. A cultura de origem passaria, nessa perspectiva, por um processo de transformação, sendo reinventada, recomposta e investida de novos significados.

⁷⁸ “Foi comprovado que, embora língua, costumes e cultura constituam um forte laço em torno de tudo que se chama de alemão, as diferenças religiosas são intransponíveis. Pelo contrário, o fosso se aprofundou e com o maior rigor possível foi dito que, naquelas áreas em que a visão de mundo se coloca em questão, (...) uma aproximação está fora de questão” Sincerus, *Deutsche Post*, 24.01.1913, p. 1.

⁷⁹ F. ANTHIAS e N. YUVAL-DAVIS “destacam o fato de que, nos contextos em que grupos de migrantes passam a ser identificados (ou a identificar-se) com uma classe social ou fração de classe, acaba-se assumindo a idéia de uma homogeneidade interna, a qual repousa sobre o pressuposto da unidade étnico/racial e obscurece as divisões de classe que funcionam no interior do grupo (*Racialized Boundaries*. 2.ed. London, Routledge, 1995). Isso se aplica aos imigrantes alemães e seus descendentes no Rio Grande do Sul, que eram genericamente identificados (e identificavam-se) como colonos e pequenos proprietários rurais” MEYER, D. E. E. *Op. cit.* p. 45.

Isso constituiria a etnicidade, entendida por ela como uma forma de definição e organização política de grupos, onde se invoca uma origem e uma cultura comuns, acionadas por determinados agentes sociais, em momentos politicamente relevantes”⁸⁰.

A autora faz referência à pesquisa de Giralda Seyfert, que enfatiza que conceitos como etnia, grupo étnico e etnicidade referem-se a populações nacionais fora do seu espaço nacional. “A cultura de contraste é, para ela, a instância onde se afirma o ‘nós’ diante do ‘outro’. No caso dos imigrantes alemães que se fixaram no sul do Brasil, a autora argumenta que a etnicidade deste grupo teria se constituído a partir da segunda metade do século XIX, quando os/as imigrantes passam a conviver e a se relacionar mais de perto com os outros grupos culturais”⁸¹. Entre Cunha e Seyfert, destaca Meyer, há quatro idéias em comum: 1. cultura como conjunto de valores, símbolos e tradições compartilhadas; 2. grupos étnicos são formados por grupos nacionais deslocados para fora de seus países; 3. a afirmação do grupo envolve uma dimensão política; e 4. a cultura de contraste.

Ao seguir a dicotomia proposta por Derrida, a autora “entende que a linguagem, ao redor e dentro da qual se produziu a cultura teuto-brasileira, está estruturada em torno de algumas dicotomias ou oposições binárias básicas: alemão/caboclo, alemão/negro, protestante/católico, alemão/brasileiro, teuto-brasileiro/alemão, homem/mulher, nacionalidade/cidadania”⁸². Nelas há “um termo dominante ou prioritário que acaba funcionando como padrão ou referência, cuja definição só pode ser sustentada pelo funcionamento do segundo termo, enquanto falta ou negação; e, por outro lado, que a suposta unidade interna de cada termo da relação – ao escamotear a fragmentação e a pluralidade que aí estão contidas – sustenta, naturaliza, essencializa e fixa significados, posições de sujeito e identidades sociais”⁸³.

Dessa situação resulta que a cultura chamada *teuto-brasileira* é um campo com duplo processo de diferenciação/identificação, no qual o grupo manejava

⁸⁰ *Ibid.*, p. 46-7.

⁸¹ *Ibid.*, p. 47.

⁸² *Ibid.*, p. 53 ss.

⁸³ *Ibid.*, p. 54.

semelhanças e diferenças em relação ao que conhecia como sendo cultura alemã, tanto quanto ao que lhe foi apresentado como cultura luso-brasileira⁸⁴. Nessa moldura política das representações dentro do grupo é que era travado um embate entre as concepções de cultura teuto-brasileira (*Deutschbrasilianertum*) e de cultura germânica (*Deuschtum*). O campo de batalha cultural foram as associações, mantidas e dirigidas por pastores e professores vindos da Alemanha, e os currículos das escolas elementares nas colônias e o Seminário Evangélico de Formação de Professores. A cultura teuto-brasileira, articulada neste contexto, pregava a dupla pertença: a nacionalidade alemã e a cidadania brasileira. A situação político-jurídica facultava essa possibilidade, mas havia as imbricações resultantes do fato de o catolicismo ser a religião oficial do Estado, de os imigrantes não terem direitos civis e políticos integrais, como o do casamento, concedido somente a partir de 1861, ou de exercerem funções eletivas restritas, apenas em 1881, determinados pelas diferentes leis e critérios dos estados vinculados ao Império Alemão, só assegurados na figura do cidadão alemão com a unificação do Estado Alemão, ocorrida em 1871⁸⁵.

Esse conjunto de situações e fatos são determinantes para explicar a homogeneidade cultural construída pelas representações, ao mesmo tempo que contribuíram para a atropelada formação da identidade dos descendentes dos imigrantes alemães, contingente humano do qual se origina a maioria dos membros da IECLB. Para fazer um contraponto com esta perspectiva, teremos contato com a contribuição do movimento feminista, visto a partir das contradições internas que perpassam o discurso aparentemente integrado e coerente dessa nova forma de abordagem, aplicada a diferentes áreas do saber humano.

3.4.2. Perspectiva feminista: a universalidade possível

⁸⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁸⁵ René Gertz simplificou, com base no Direito: “Na tradição brasileira, a cidadania é pensada basicamente como uma questão ligada ao território, o que no jargão jurídico é denominado *jus soli*, isto é, brasileiro é todo aquele que nasce em solo brasileiro. Inversamente, na tradição alemã domina o *jus sanguinis*, o que significa que se considera ‘alemão’ todo aquele que possui ‘sangue alemão’, independente do solo em que tenha nascido. Nesse caso admite-se que uma pessoa pode, juridicamente, ser cidadão de um outro estado que não a Alemanha, mas continuar pertencendo à abstração ‘povo alemão’. *Ibid.*, p. 71-3.

Se é verdade que “o futuro de nossa terra pode depender sobretudo da habilidade de toda mulher para identificar e desenvolver novas definições de poder e novos padrões de relação através da diferença”⁸⁶, sua experiência e testemunho podem ser de grande valia para o processo de visão pastoral nos centros urbanos, em que por vezes fica mais fácil ver o velho cedendo lugar ao novo. “Eu nasci entre 2 tradições & eu quero explorar aquele espaço vazio, aquele-lugar-entre-2-lugares, aquele caminho-em-2-mundos. Eu quero fazer isso em um novo caminho”⁸⁷.

Para obter outros estímulos para compreender os desafios que marcam a atualidade da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, tomo o terceiro capítulo da obra⁸⁸, na qual a autora descreve a busca da diferença pela perspectiva feminista, a partir das fronteiras e sem negar as contradições presentes neste discurso desde o nascedouro. Começa com Audre Lorde, ao ser chamada em 1980 para lidar com "novos padrões", cansada das exclusões tão comuns no ambiente da pesquisa dos anos 70, que surgiram de seu esforço para reconhecer as diferenças e, a partir das quais, concluiu que "não são nossas diferenças que separam as mulheres, mas nossa relutância para reconhecer aquelas diferenças"⁸⁹.

Lorde mostra o que entende serem outras veredas vitais para o feminismo e de forma geral para a sobrevivência de toda a terra, segundo Henrietta Moore; e a necessidade de suplementação do trabalho de Lorde nos processos de relação no lugar, a partir do trabalho da poeta Diane Glancy⁹⁰. Similarmente a estas perspectivas, Friedman afirma que seu projeto é mover o feminismo para além das diferenças teóricas com o propósito de teorizar os espaços entre as diferenças. Para tanto reúne elementos de correntes de pensamento como Estudos Culturais, Estudos Pós-Coloniais, antropologia e geografia, incluindo as versões feministas.

Ao debater as paixões feministas pela diferença, a filósofa argentina María Lugones destaca que elas não concordam a respeito do que produz essa diferença,

⁸⁶ LORDE, A. *Sister Outsider* ap FRIEDMAN, S. S. *Op. cit.*, p. 69.

⁸⁷ GLANCY, D. *Claiming Breath* ap *Ibid.*, p. 71.

⁸⁸ FRIEDMAN, S. S. *"Beyond" Difference: Migratory Feminism in the Borderlands*.

⁸⁹ *Sister Outsider*, p. 122 ap *Ibid.*, p. 67-8.

⁹⁰ H. Moore. *Passion for Difference*, p. 1, e D. Glancy. *Claiming Breath*, ap *Ibid.*, p. 68.

falando algumas da biologia, da história, da natureza e da nutrição⁹¹. Descreve um emaranhado de linhas de pesquisas e suas principais defensoras, registrando avanços e recuos. Os discursos a respeito da múltipla opressão foi articulado principalmente pelas mulheres negras, que representam a segunda onda do feminismo, embora sinalizada, freqüentemente ignorada, especialmente em áreas dominadas por feministas brancas e/ou heterossexuais.

Aparecem as tensões com o racismo, o etnocentrismo, a homofobia e o viés de classe que resulta pervasivo no discurso feminista da diferença de sexo e gênero dos anos 70. O que começou como um desafio foi intensificado, sendo organizadas confrontações nas quais mulheres negras (*colored*), lésbicas, judias, do terceiro mundo e de classes de trabalhadoras demandaram a atenção para as diferenças a respeito das mulheres, como uma das primeiras prioridades para o feminismo. A urgência do debate deste tema tem contribuído para a marginalização ou invisibilização de outras formas de diferença.

O tema começa a receber certo afunilamento para dentro da realidade latino-americana no texto, quando Friedman descreve o fascínio lírico do ensaio teórico da filósofa feminista María Lugones⁹², que tem vivido nos Estados Unidos desde 1967. O escrito é uma muito eloqüente chamada para as diferenças a respeito das mulheres, produzida nos últimos vinte anos. Nele ela se mostra como uma mulher que escreve das sombras, de onde vê as mulheres brancas e de origem inglesa como se estivessem no outro lado, no lado iluminado. Isso faz uma profunda diferença quando "estou escrevendo daqui"⁹³ do lugar das nossas possibilidades, do lugar *in between*, o lugar do peregrino, da verdadeira liminalidade, do lugar *de La Raza*, da gente de cor", o lugar de dentro (*within*), ou de onde se cruza para o outro lado, onde luz e sombras são refletidos. "Eu habito o lugar do cruzamento do 'outro lado' com raiva, dor, urgência, um senso de ter caído na cilada, colocando as paredes com discursos que cortam minhas próprias orelhas. É por cruzar 'o outro lado' que eu quero explorar a lógica do feminismo pluralista"⁹⁴.

⁹¹ *Ibid.*, p. 69.

⁹² *On the Logic of Pluralist Feminism*, 1991, p. 35, *ap Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 72.

⁹⁴ *Logic*, p. 35 *ap Ibid.*

Qual o papel das mulheres descendentes de imigrantes alemães para o futuro da presença luterana na sociedade brasileira, mormente em centros urbanos? Para chegar a ele, é preciso descobrir a importância que já tiveram no processo da imigração alemã no século XIX, na reprodução das coletividades nacionais e de estados, à medida que não se limitaram à reprodução biológica, mas inseriram-se no “processo de construção/ reprodução das identidades culturais das crianças pela mobilização/ transmissão de mitos, simbologias, práticas sociais e identificações que representam o grupo em suas especificidades”⁹⁵. A perspectiva de Meyer ajuda a situar a perspectiva feminina naquela época e a de Friedman mostra como o feminismo pode contribuir na elaboração de uma forma de intervenção neste momento⁹⁶.

Friedman observa que as afirmações de Lugones precisam ser lidas cuidadosamente, como um poema, para sua retórica binária depender não da lógica aludida no seu título em um padrão retórico de imagens separadas por um obscuro ponto e vírgula no meio e iluminado através de vírgulas dobradas que solapam a fixidez do plano binário, como eles afirmam. Um dos lugares onde ela vê a oposição entre luz e sombra é a binariedade de mulheres brancas e de origem inglesa, e a sombra nas mulheres de cor, se constituindo de fato no lugar de onde ela escreve o ensaio, atacando o falso pluralismo do feminismo que ainda não compreendeu a significação da diferença racial⁹⁷.

Ela se mostra irritada com o racismo que torna suas possibilidades líricas impossíveis no espaço *in between*, e cria dificuldades para escapar à cilada. Essa realidade de desigual distribuição de poder baseada nas identificações do grupo constrói uma queda para dentro da diferença que inevitavelmente coloca o liminal como um sonho variadamente caracterizado como visionário, *naive*, ou sempre traidor de um grupo (gênero, raça, nação, religião, classe, entre outras coisas). Mas,

⁹⁵ “Se a mulher, como mãe, exerce uma influência decisiva sobre a nação pelo fato de que a ela cabe construir a ponte espiritual entre a criança e seu povo e, se ela é, como primeira transmissora da língua materna, a ‘cuidadora’ pré-destinada da consciência nacional, então a sua inclinação [natural] para o cuidado e a conservação é de grande importância para a existência da nação [alemã]” (Pleimes, *Deutsche Post*, 07.11.1925, p. 3). MEYER, D. E. E. *Op. cit.* p. 84-5.

⁹⁶ Dagmar E. E. Meyer ajuda na recuperação do papel da mulher, as expectativas que projetavam os homens, a Igreja e a sociedade no interior do Rio Grande do sul, durante o primeiro século da imigração. A partir deste patamar, pode-se perceber o desafio que a perspectiva feminista de Susan S. Friedman significa para as comunidades da IECLB.

quais as conseqüências de desfazer o visionário como irrelevante num mundo através do qual o poder circula de forma desigual?, indaga, respondendo com a expressão de Glória Anzaldúa, "nada acontece no mundo real, sem que primeiro aconteçam em imagens nas nossas cabeças"⁹⁸. Essas perguntas também deverão ser feitas pelas mulheres da IECLB. A partir das suas respostas, surgirão as propostas de inserção em ambiente brasileiro e urbano.

Desse contexto de relação simbiótica é que surge a paixão pela diferença, pela necessidade de misturar, no qual a resistência pela impureza do outro é inseparável do desejo de misturar-se com o outro. Esse escrito é oriundo de dentro de uma imaginação híbrida, de dentro de uma tradição articulada recentemente por uma escritora latina que enfatiza a mestiçagem e a multiplicidade como atadas a possibilidades resistentes e libertadoras, que associaram a condição de mulher branca e de origem inglesa com o desejo de pureza e controle⁹⁹, e desse mover-se através da pura diferença, ela finaliza retornando à barreira absoluta entre branco e cor.

Para discutir as noções de semelhança (*sameness*), se acerca das conclusões de Henrietta Moore, de quem tira a observação de que identidade e diferença não dizem respeito a categorias de grupos, mas a processos de identificação e diferenciação, nos quais todos estão engajados por diferentes caminhos. Assim a identidade de uma pessoa como mulher, chicana ou judia, ou lésbica, emerge de uma identificação com outros naquele grupo. Ao assumir sua identidade como cristã, distingue-se de judias, muçulmanas, budistas ou taoístas, e se dá conta de que nenhuma destas categorias são fixadas num modismo *a priori*, mas todas são produzidas na história e através de sofridas mudanças que envolvem igualmente a simbiótica percepção da semelhança com alguns e da diferença de outros. E mais, que decidir sobre a diferença é um caminho para delinear identidades. Ao se dar conta da diferença dos outros, freqüentemente se está formando e mantendo as fronteiras do grupo¹⁰⁰.

⁹⁷ Esse lugar é descrito como *the place of our possibilities as companions in play or from the place 'in between', the place of pilgrimage, or true liminality.*

⁹⁸ *Borderlands*, p. 87 *ap Ibid.*, p. 73.

⁹⁹ Chamado *the categorical eye*, in: *Purity, Impurity, and Separation*, 1994, *ap Ibid.*, p. 74.

O outro lado do conflito são os efeitos da hegemonia da diferença no discurso da teoria feminista, especialmente as diferenças entre as mulheres, com a atenção focalizada nas identificações comuns, baseadas em sexualidade, raça, etnicidade, nação, religião ou classe, ao mesmo tempo que isso causa, separadamente, uma sensação de quebrar a identidade do grupo, baseada apenas em gênero. Assim, o discurso da diferença tende a suprimir a atenção à semelhança, produzindo os espaços liminais entre as diferenças raciais, étnicas, sexuais, de classe, religiosas ou geopolíticas.

O que a autora propõe é um agir com e através da diferença, que não envolve abandonar o conceito de diferença numa aura rósea de semelhança imaginada ou numa irmandade (feminista). Isto envolve, em vez de restaurar o conceito de semelhança à consideração da diferença, reconhecer a inescapabilidade da mimese (*mimesis*) e da alteridade, e significa ir viajando nos espaços atrás e à frente, através da diferença, compreendendo como este espaço é carregado com uma energia magnética, positiva e negativa, de mistura e separação. O avanço desta compreensão na teologia feminista pode fazê-la avançar significativamente e dar uma fundamental contribuição ao processo de identificação de grupos de imigrantes com populações locais, especialmente num país de grande diversidade cultural, como é o Brasil.

Não significa meramente a instabilidade dos significados movediços, onde as palavras se referem a outras palavras, mas que a interposição de marcas culturais de identidade depende de uma oscilação da semelhança e da diferença, que estão historicamente incorporadas dentro do contexto das complexas relações de poder¹⁰¹. Isso implica que a teologia feminista de mulheres de ascendência alemã deverá elaborar diversos conceitos que povoam o imaginário popular, especialmente em regiões com perfil étnico definido, desenvolvendo a reflexão que contribuirá para a superação de preconceitos e ensaiará espaços de aproximação, encontro e trocas reais.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 75.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.75-6.

A função de mãe da nação, na perspectiva colonial alemã que marcou a imigração, implicava “conhecer, exercitar e inculcar costumes e comportamentos sociais e culturais adequados, modos apropriados de comer, vestir, cuidar da casa e do lar e, principalmente, fazer tudo isso no âmbito de casamentos aprovados e legitimados pela coletividade em questão”, regulada por poderosos mecanismos que proviam as representações de masculinidade e feminilidade¹⁰², na perspectiva de perpetuação da cultura na qual casamento e maternidade eram o destino inexorável das mulheres. Perceber as mudanças no perfil cultural deste grupo daquela época para a atualidade cria a possibilidade de avaliar propostas de mudanças dentro do grupo.

A possibilidade de mover-se bem além do absolutismo étnico e de gênero, numa viagem por entre o foco isolado na diferença, é a recente perspectiva de María Lugones¹⁰³. Friedman vê a mudança de abordagem da filósofa argentina, mostrando como ela se põe a imaginar a possibilidade de atravessar as divisões, raciais e outras, baseando sua noção no conhecimento de como indivíduos ocupam muitos 'mundos', simultânea e freqüentemente, viajando através deles e das identidades parciais que eles evocam. Com isso ela rejeita um modelo angustiante em favor de um modelo não-competitivo e assim uma interação potencialmente amante, que "envolve com abertura para a surpresa, abertura para a brincadeira, abertura para a autoconstrução ou reconstrução e para a construção e reconstrução do mundo em que habitamos plenamente". A partir dessa atitude fundamental, ela argumenta que mulheres brancas e de origem inglesa e mulheres de cor podem interagir com amabilidade.

Nesta e em outra obra¹⁰⁴ Lugones associa a profunda diversão com uma habilidade necessária a mulheres negras para ver as margens duplas das representações estereotipadas e auto-definidas, a reconhecer a pluralidade de

¹⁰² (...) lá fora, nos países além-mar, o homem alemão precisa ainda mais de uma mulher alemã do que aqui na pátria querida. Ele precisa dela desde o início, isto é, desde o momento em que passa a ter condições de fundar um lar próprio, para que ela o ajude a constituir este lar da forma mais alemã possível, se é que nele se pretende nutrir e cuidar da germanidade; uma tarefa que cabe principalmente à dona de casa, uma vez que o homem é muitas vezes obrigado a fazer concessões aos usos e costumes de sua nova pátria, o que é poucas vezes exigido da mulher (...). Se não há mulheres alemãs disponíveis, ele fará de uma mulher de outra raça a companheira que lhe supre as necessidades. Neste caso ele logo perde também a sua germanidade (...) (von Busch, *Deutsche Post*, 02.07.1924, p. 2). MEYER, D. E. E. *Op. cit.* p. 85.

¹⁰³ *Playfulness, 'World'-Travelling, and Loving Perception* (1987), p. 401, *ap. Ibid.*, p. 76.

'indivíduos' baseados nos diferentes 'mundos' através do qual eles viajam, e para ativar intencionalmente as diferentes vozes e linguagens em seus seres multidimensionais. "O reconhecimento de como 'Eu sou uma pluralidade de seres' é uma ponte que permite a Lugones imaginar a viagem pelo mundo dos outros: 'sem conhecer os outros *mundos*, um não conhece o outro...' Através da viagem para o *mundo* da outra pessoa nós descobrimos que eles são *mundos* nos quais aqueles que são as vítimas da arrogante percepção são realmente sujeitos, seres vivos, portadores de resistência e construtores de visões"¹⁰⁵. Se teologia feminista conseguir significativa interação entre a minoria de mulheres de diversas etnias e as de origem alemã que compõem as comunidades da IECLB, terá encaminhado a solução de parte significativa das tensões que dificultam a mudança do perfil étnico nesta Igreja.

No mesmo ensaio Lugones tende a voltar atrás, aos binários de pura diferença (inglesa/latina; branco/de cor; opressor/oprimido), ao ter dificuldade de imaginar que uma outra branca/inglesa pode também ser uma "viajante do mundo", pode também ser uma "pluralidade de seres", ou pode merecer ser "percorrida" (*travelled*) para tal. Não obstante, suas noções de diversão e viagem são altamente sugestivas para feministas buscando mover-se por entre o impasse da diferença.

Friedman conclui mostrando o trabalho de Lugones, entre outras, e argumentando que cada uma negocia o dialógico entre a diferença e a fronteira performativamente, corporificando um aspecto das questões cruciais que reveste o feminismo. Lugones e Anzaldúa operam fora dos binários raciais reducionistas que suprimem as heterogeneidades de ambos os 'lados', ambas também insistem sobre sua mestiçagem, como latinas, afirmando o particular hibridismo daquelas pessoas de quem descendem como latino-americanas e mexicanas. Lugones, especialmente articula a dinâmica da necessidade da diferença em oposição ao desejo de viajar pelo mundo, um divertir-se através da pura diferença e da transgressiva natureza da mistura¹⁰⁶.

¹⁰⁴ *Hablando cara a cara* (1990), *ap Ibid.*

¹⁰⁵ *Playfulness*, *ap Ibid.*

Conclusão

A compreensão de Igreja no reformador nos faz deparar com sua lúcida perspectiva teológica, especialmente para a Idade Média tardia. Radical, libertária, iconoclasta! Coloca novos parâmetros teológicos, critica abertamente os privilégios e questiona as estruturas e os centros de poder, cindidos em temporal e espiritual.

O impacto da mercantilização da imigração, imposta como canal de influência cultural e política aos imigrantes e seus descendentes, da teologia etnicista desenvolvida, que deixou marcas indeléveis sobre as estruturas mentais e emocionais dos membros e as institucionais das comunidades e Sínodos que viriam a formar a IECLB, e dos empreendimentos, recursos, projetos políticos e a ilusão da redenção inerente à etnia estão presentes nas estruturas eclesiásticas. Essa conjunção de fatores tem significado frente às adversidades do processo imigratório, à sua ingerência na missão e às conseqüências que deixou para a presença da Igreja luterana em terras brasileiras.

As crises geradas pela intensa movimentação de pessoas, os conflitos interétnicos e religiosos, e as adaptações econômicas colocam igrejas com esse perfil de membriezia da IECLB diante do desafio da aprender que cidadania e nacionalidade não são direitos naturalmente adquiridos em função do lugar de nascimento, de tradições culturais ou de princípios jurídicos transcendentais, mas são fatos políticos de disputa pelos que se sentem privilegiados ou destituídos. Direitos não são concebidos e aprovados de forma definitiva e duradoura, mas são elaborados no esforço de resposta aos conflitos entre povos e grupos, implicam interpretações divergentes e sofrem reformulações, supressões ou acréscimos¹⁰⁷, observou Meyer. As comunidades da IECLB deveriam aprender dessas situações vividas em sua história, para conseguir adaptar-se em centros urbanos, na atualidade.

A pergunta que dá título ao terceiro subcapítulo permanece, por causa da irretocabilidade do passado, da necessidade premente de defrontar-se com os novos

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 103-4.

¹⁰⁷ MEYER, D. E. E. *Op. cit.* p. 72.

limiaries ou da insistência na recusa, e da contribuição da perspectiva feminista para o agir dos descendentes das populações marcadas pelo germanismo e, sobretudo, porque em muito maior número, para o posicionamento dos brasileiros/as que se aproximam dessa Igreja e esbarram em seu estigma. E como as identidades são constituídas pelas diferenças, é preciso enfrentar o desafio da relação com o Outro, com o que não é, com o seu exterior constitutivo, para construir seu significado positivo. Sem o Outro sua constituição não será completa.

As mulheres que descendem daquelas que reproduziram a identidade cultural nas crianças, transmitiram mitos, simbologias e práticas sociais podem usar esse mesmo potencial, em perspectiva feminista, para contribuir para um processo de identificação e inserção, rico de possibilidades para a Igreja luterana e a sociedade brasileira.

Para assumir a decisão dessas é preciso deixar-se embalar pela certeza de que “sempre que a Igreja se assusta diante da jornada e se ‘instala’, tem início a perversão. E não acredito em ‘reformismos graduais’ de estruturas superadas. Só acredito que justamente a fé em Deus nos capacite a adotar soluções criativas e originais nesse campo”, como expressou-se Breno Schumann¹⁰⁸.

¹⁰⁸ *CEI Suplemento*, 1974 (7): 31-2. O Centro Evangélico de Informação (CEI), tornou-se Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e atualmente é chamado Koinonia.