

Maria Amélia Schmidt Dickie

Afetos e circunstâncias

Um estudo sobre os Mucker e seu tempo.

Volume I

Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social
da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Orientador: Prof. Dr. Renato da Silva Queiroz

São Paulo

1996

Abstract

O movimento sócio-religioso dos Mucker aconteceu entre 1869 e 1874, na região de colonização alemã, no sul do Brasil entre imigrantes e seus descendentes. Neste trabalho, ele é **ouvido** como um discurso. Através de documentos da época, em especial processos judiciais, a tese busca entender os significados produzidos, num contexto cultural específico, pelos Mucker e outros sujeitos em presença, que se definiram (e foram definidos por eles) como seus inimigos. É uma abordagem processual em que os significados são pensados como integrantes das relações entre sujeitos e, portanto, como sendo construídos e re-construídos junto com a dinâmica destas relações. Por se tratar de sujeitos étnicamente definidos, as especificidades étnicas do catolicismo, protestantismo luterano e liberalismo são discutidas, bem como construções particulares de etnicidades alemãs.

The Mucker socio-religious movement took place in a region of southern Brazil settled by German immigrants between the years 1869 and 1874. In this work, the movement is *heard* as a discourse. Through documents, in particular records of judicial processes, the thesis investigates the meanings produced, in a specific cultural context, by the Mucker and others present, those who defined themselves (and were defined by the Mucker) as their enemies. This is a processual approach in which the meanings are assumed as an integral part of the relations between subjects and thus are constructed and re-constructed together in the dynamics of these relations. Because of treating the subjects as ethnically defined, the specific ethnic features of local catholicism, lutheranism and liberalism are discussed, as well as particular constructions of German ethnicities.

Dedico este trabalho
a minha filha, Betina,
que é presente e futuro.

AGRADECIMENTOS

Deixo registrados meus débitos com as pessoas que, ao longo do percurso, me ofereceram sugestões, auxílio, livros raros, manuscritos, oportunidades, apoio, amizade, afeto, crítica, estímulo e me apresentaram desafios, em combinações as mais diversas. Delas extraí a força que me impeliu a continuar. Por ordem alfabética:

Godelieve Baeck	Alicia Barabas
Miguel Alberto Bartolomé	Francisco Baptista Neto
Anamaria Beck	Klaus Becker
Gilda Bier	Neusa Maria Bloemer
Andrew Booth	José Paulo Pereira Cândido
Roberto Doernte	Neide Fiori
Alberto Groisman	Maria Elena Hermosilla
João Klug	Esther Jean Langdon
Zuleika Mussi Lenzi	Maria Regina Azevedo Lisboa
Maria Hortense F. C. Marcier	Matias Marcier
Sebastian May	Paula Montero
Telmo Müller	Kabengele Munanga
Lisias Nogueira Negrão	Silvia Caiuby Novaes
Ruben Oliven	Maria Emília Lisboa Pacheco
Valdete Inês Pauli	Maria Ignês Paulilo
Eliane de Fátima Pereira	Tânia Piacentini
Francisco S. Dantas Quental	Alcida Rita Ramos
João Batista Cintra Ribas	Etiènne Samain
Silvio Coelho dos Santos	Pe. Ignácio Schmitz S.J.
Elisabeth Schneider	Anthony Seeger
Carlos Moreira Henriques Serrano	Giralda Seyferth
Mario Aurélio Teixeira	Daltro Tomm
Paulo Freire Vieira	Maria Helena Villela
Eduardo José Viola	
Meus alunos	

Glacy e Neida, do Arquivo Público do R.S. e, através delas, todos os funcionários dos Arquivos e Bibliotecas que consultei.

in memoriam,

Alberto Pedroso de Albuquerque

Carlos Hunsche

Carmen Cinira Macedo

Devo agradecimentos especiais a

Renato da Silva Queiroz, meu orientador, sempre presente para me auxiliar, a quem agradeço, também, pelo respeito e pela confiança com que me distinguiu.

Otávio Velho que fez a leitura dos primeiros esboços tentativos desta tese e ofereceu comentários, críticas, bibliografia e sugestões.

Stephen Nugent e o Goldsmiths College da Universidade de Londres que me possibilitaram um rico período de pesquisa na Inglaterra e, desta forma, o contato com várias instituições e pesquisadores e o acesso imprescindível a uma bibliografia muito diversificada e instigadora.

Os colegas do Departamento de Ciências Sociais da UFSC, especialmente os da área de Antropologia, que me permitiram o tempo necessário para a tese.

Martin Dreher e Helga Iracema Landgraff Piccolo que, com críticas a meus textos e a enorme disponibilidade para muitas horas de discussão, enriqueceram minha percepção da história dos colonos e do Rio Grande do Sul e me forneceram materiais indispensáveis para a tese.

Quatro amigas privilegiaram-me com sua generosidade, expressa no despreendimento, na disponibilidade e na paciência com que me assistiram durante diferentes etapas da tese. Maria José Reis e Julia Silvia Guivant fizeram várias leituras de diversas fases dos originais. Julia foi uma fonte imprescindível de objetividade. Maria José, de críticas perspicazes e estimulantes. Ambas me forneceram alicerces para a reelaboração de idéias e texto e alimentaram minha confiança quando ela estava desnutrida. A sensibilidade de Dagmar von Lisingen ajudou-me a penetrar os significados não só dos textos em alemão, mas do

universo de sua produção. Angela Sperb, repartiu comigo suas "descobertas" nos arquivos, seu espírito inquieto, sua inteligência aguda, e um retorno às terras dos Mucker que foi quase uma experiência mística.

Maria Noemi C. Brito (in memoriam) e Marcia Maria Gramkow, minhas amigas, pela cumplicidade e pelo companheirismo, nascidos junto com os desafios de nossa jornada pela aventura da antropologia.

Betina Dickie Humeres, minha filha, por todas as vezes em que eu tive de dizer "não posso, agora estou trabalhando". Eduardo Humeres, companheiro de todas as horas, solidário nas angústias, euforias e encargos, ao longo destes anos, pelo afeto que sempre norteou suas atitudes. De ambos aprendi o sentido do afeto pleno.

Elio e Lilian Dickie que me presentearam com o primeiro computador, cuidaram de Betina nas minhas viagens de pesquisa e deram todo o seu apoio. Para além do afeto, a memória viva.

As seguintes instituições financiaram meu aprendizado e parte da pesquisa:

*Convênio Museu Nacional/Finep
Bochum Ökumenisches Studienwerk
CAPES
CNPq*

Índice

Abstract	ii	
Agradecimentos	iv	
Lista de abreviações	x	
Apresentação	1	
Parte I	8	
Capítulo I "Trabalho de campo"	9	
a. Sobre quem chegou antes	11	
a.1. A. Schupp	11	
a.2. L. Petry	12	
a.3. M. Domingues	13	
a. 4. J. Amado e M.I.P. Queiroz	15	
a.5. J.G. Biehl	22	
b. O material de pesquisa e a proposta	24	
c. Juntando fragmentos e outras coisas	33	
e. Documentos, sensibilidades e versões	40	
Parte II	47	
Capítulo II Tempo da denúncia	50	
a. A denúncia e o sentido do perigo	50	
b. A definição do delito	60	
Capítulo III Tempo do medo da morte	69	
a. A voz dos notáveis	70	
b. A voz dos colonos	81	
Capítulo IV Tempo da morte e do fogo	86	
a. A presença da morte	86	
b. O fogo e a etnia	97	
c. O perfil Mucker	104	
d. O caso do "bom Mucker"	123	
Capítulo V Tempo do raconto	127	
a. A inocência de Einsfeld	128	
b. As vítimas	134	
c. Os inimigos	139	
Capítulo VI Tempo de silêncio	151	
Capítulo VII Mucker, legalidade e identidade	161	
a. Pacificidade e segurança	166	
b. Identidade e conflito	172	
Parte III	187	

Capítulo VIII	A visão religiosa de mundo, a liberdade e a segurança	188
a.	A bagagem	188
b.	A tessitura da liberdade	196
b.1.	A religiosidade, as religiões e a consciência de tempo	197
b.2.	A escola dos colonos	221
b.3.	A família	225
b.4.	A propriedade e o trabalho.	229
c.	O espaço da reconstrução: cidadania e etnia	234
Capítulo IX	O triângulo e as cruzes - projetos e versões	245
a.	O Reino de Deus e a retórica da precariedade	249
b.	Os Mucker e a retórica da precariedade	267
c.	A salvação e a retórica da guerra	272
d.	Os Mucker e a retórica da guerra	289
e.	A "integração" e a retórica da cidadania étnica	295
f.	Os Mucker e a retórica da cidadania étnica	316
g.	Afeto e circunstância	326
Parte IV		335
Capítulo X	Tempo de esperança	338
a.	O "curandeirismo"	342
b.	A armas	343
c.	Finalidades e direitos	344
d.	Inspiração, remédios, profecias e identidade	347
e.	Experiência e testemunho	359
f.	O "espírito e o "mundo"	364
g.	Religião, antinomia e liberdade	369
h.	O texto, a lei e o milênio	385
Capítulo XI	Tempo das palavras vãs	396
a.	Ao Imperador	397
b.	Ao delegado	399
c.	Aos inquiridores	400
d.	Ao acusador	402
e.	Ao primo	403
Capítulo XII	"Tempo de salteadores"	407
a.	A hierarquia	415
b.	A mulher e o marido	420
c.	Fogo, briga, vingança e direitos	424

d. Os fiéis e o tempo	431
Capítulo XIII Tempo de "esclarecimento"	434
Capítulo XIV Homens e deuses	445
Bibliografia	462
Documentos	484
Outras referências	487
Apêndice I Artigos do Código Criminal do Império	488
Apêndice II Unidades de medidas	491
Apêndice III Cronologia dos casos	492
Apêndice IV Principais personagens não-Mucker	499
Apêndice V Famílias acusadas de serem Mucker	500
Apêndice VI Mapas e Lista	516
Mapa I Municípios atuais da antiga região da "Colônia Alemã de São Leopoldo"	517
Mapa II Mapa do Município de S.Leopoldo e Linhas coloniais em 1870	518
Mapa III Mapa esquemático da região do Ferrabráz	519
Lista dos proprietários da Linha do Ferrabráz em 1874	520
Quadros	
Quadro I As principais datas de referência	7
Quadro II Datas iniciais das etapas dos processos	97

Lista de abreviações

AAL - Anais da Assembléia Legislativa do R.S.

AIP - Autos do Inquérito Policial de 1873.

AH - Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul.

AN - Arquivo Nacional

AP - Arquivo Público do R.S.

BP - Biblioteca Pública do R.S.

KSK - Processo contra Klein, Scheffel e Konrath pelo assassinato da família e incêndio da casa de M.Cassei.

MHVSL - Museu Histórico Visconde de S.Leopoldo.

PJM - Processo judicial contra João Jorge Maurer por quebra do Termo de Bem Viver.

PJS - Processo contra Jacob e Rodolfo Sehn por agressão armada contra João Lehn.

PKE - Processo judicial contra Carlos Einsfeld pelo assassinato de Jorge Haubert.

PKM - Processo judicial contra J.J.Maurer e J.J.Klein por sedição.

PKO - Processo judicial contra J.J.Klein e outros por assassinatos e incêndios.

PLK - Processo crime contra Guilhermina Luppa e Cristiano Karst por bigamia.

PME - Processo judicial contra Jacob Mentz por ferir um oficial de justiça.

Apresentação



*O Morro do Ferrabráz.
Vê-se a encosta onde ficava a casa dos Maurer.
(setembro, 1995)*

Meu trabalho de tese tem por eixo o movimento sócio-religioso¹ que se denomina "os Mucker" ou "dos Mucker". Ele ocorreu no interior da zona de colonização alemã antiga, no Rio Grande do Sul, entre 1869 e 1874². Os Mucker do Ferrabráz³ eram um grupo de, aproximadamente, 150 pessoas, entre homens, mulheres e crianças, que se organizaram ao redor das interpretações da Bíblia e das mezinhas curativas de Jacobina Maurer e seu marido João Jorge Maurer, um casal de agricultores.

A região que habitavam era, na época, uma zona cuja ocupação datava de 30 anos, aproximadamente. Era uma das franjas territoriais da ex-Colônia Alemã de São Leopoldo (parte, ainda, do Município de S.Leopoldo), e uma das áreas por onde se expandiu a pequena propriedade rural dos descendentes dos imigrantes alemães que haviam começado a chegar em 1824. A região é referida, na época, pelas denominações de Padre Eterno, Leonerhof, Fazenda Leão e Ferrabráz.⁴

¹ Utilizo o conceito de movimento socio-religioso por ser mais genérico do que milenarismo, messianismo, profetismo, etc. Sigo Lanternari, 1962 e 1974 e Barabas, 1984, utilizando-o para expressar a complexidade destes fenômenos e a necessidade de pensar suas diversas dimensões.

² Ver Mapa III, Apêndice VI.

³ O Ferrabráz - ou Linha do Ferrabráz - era uma íngreme encosta de morro, na zona de expansão da ex-colônia de S.Leopoldo, totalmente ocupada por imigrantes alemães e seus descendentes: lavradores, artesãos e alguns poucos comerciantes da produção rural. Como se pode ver pelo mapa II, Apêndice VI, as terras destinadas à instalação de colonos foram "recortadas" por um sistema de definição de lotes que partia da definição de uma linha reta - a *Linha* - usada como testada para a medição dos terrenos. As linhas definiram, também, a reunião de moradores para a construção de igrejas e a instalação de "Vendas" que serviam como referência para as atividades coletivas dos moradores da Linha.

⁴ Padre Eterno e Fazenda Leão eram nomes de antigas grandes propriedades, transformadas em zonas coloniais. Leonerhof era um termo *pidgin* para Fazenda Leão. Ferrabráz é o nome do morro ao

Nos seis anos em que exerceu suas atividades, o casal Maurer granjeou um número expressivo de simpatizantes e com isto legitimou sua existência e suas práticas. J. Amado estima que a rede de apoio ao casal, e ao grupo menor a ele mais chegado, pode ter contado com 700 a 1000 pessoas, o que é significativo dentre uma população total estimada em 14.000 (Amado, 1978:128). O grupo menor a que me referi acima estava composto por aproximadamente dez famílias, algumas das quais tinham sido as primeiras a ouvir Jacobina, e estavam relacionadas entre si por parentesco, afinidade ou parentesco ritual. (Autos dos Processos, Domingues, 1977 e Amado, op.cit. 151 e 152)

Mucker é um designativo cujo significado exato é motivo de controvérsias entre diferentes autores. De acordo com Brockhaus (Brockhaus s/d) é um termo antigo na língua alemã e qualifica uma pessoa que tem a aparência de santa mas não é confiável. Além disto, diz que o termo foi utilizado na Alemanha, desde o século XVI, como um pejorativo para os pietistas, uma corrente "purista" do luteranismo. Os autores que escreveram sobre os Mucker do Ferrabráz (Schupp, s/d; Petry, 1957; Pereira de Queiroz, 1977; Domingues, 1977 e Amado, 1978) traduziram Mucker como santarrão ou beato. Em todas estas acepções é comum a depreciação do designado e, no caso do Ferrabráz, a depreciação é um componente importante da atribuição do nome. Consta que ele foi atribuído por um pastor evangélico estabelecido na região da colônia alemã. Apesar de ter sido amplamente usado para referir os que se uniram aos Maurer, o termo só aparece nos

pé do qual corria a Linha do Ferrabraz, e onde os Maurer tinham sua terra. O Morro do Ferrabráz deu nome à "linha" onde os Maurer moravam.

documentos oficiais a 25/7/74, numa carta entre militares, durante a campanha contra os Mucker. (AN-605, carta do Cap.H.G.de C.e Melo ao Barão de S.Borja, Marechal de Campo).

Os chamados Mucker não deixaram registrada nenhuma autodenominação. Mauristas, sectários ou adeptos de Maurer são termos recorrentes nos documentos, sempre expressando uma perspectiva externa ao grupo. Vou usar o termo Mucker, para me referir aos seguidores dos Maurer, ao longo da maior parte da tese. Em parte, por ser uma referência que permite maior fluência ao texto. Em parte porque, nesta maior parte, meu objeto é constituído das versões acusatórias contra os Mucker. Na última parte, em que trato da versão deles mesmos, evito o termo, para evitar, também, a dubiedade possível de seu significado, naquele contexto.

No período em que me ocupo dos Mucker, os "adeptos" mais fervorosos já se haviam estruturado em um grupo que tinha por bússola as pregações de Jacobina. Ela se dizia inspirada pelo Espírito. Lia a Bíblia enquanto J.J.Maurer fabricava e "aplicava" poções para quaisquer males. Apesar do grande número de pessoas que conseguiu agregar, o grupo dos Maurer granjeou a antipatia de parte significativa da população de S.Leopoldo.

Em maio de 1873, a reação de seus contemporâneos e seus vizinhos, contra os Mucker não se limitava à atribuição pejorativa do nome. Alguns habitantes do Ferrabráz e de outras linhas coloniais próximas percebiam os Mucker como um problema grave para a manutenção do que chamavam de "sua segurança." Devido aos ânimos exaltados destes colonos, suas queixas foram oficializadas na instauração de um inquérito policial que se propunha investigar as

finalidades das reuniões que os Maurer promoviam em sua casa. Maurer foi preso, por 45 dias e condenado a assinar um Termo de Bem Viver, pelo qual se obrigava a não mais promover reuniões em sua casa, e sua mulher mandada para um hospital, pelo mesmo período.

Em novembro do mesmo ano, trinta e dois dos seguidores dos Maurer foram presos sem acusação formal, depois de um atentado em que saiu ferido a tiros o Inspetor de Quarteirão encarregado de vigiar o cumprimento do Termo de Bem Viver. Maurer foi preso por quebra do Termo. Dois dos outros presos foram acusados do atentado. Durante esta prisão, um menino órfão foi retirado, judicialmente, da guarda de seu padrinho, um Mucker notório. Cinco jovens Mucker foram, ainda, recrutados para a Marinha, como medida punitiva.

No ano seguinte (1874), ao final de abril, o menino órfão, mencionado acima, foi assassinado a bala na casa de seu novo tutor, no centro da cidade de S.Leopoldo. Dois homens com o rosto encoberto foram vistos atirando no menino e fugindo sem serem reconhecidos. O crime foi atribuído ao Mucker ex-tutor e a um seu companheiro. Só o segundo foi preso e levado a julgamento. Em 15 de maio, a casa de um homem que se havia retirado do grupo de Maurer (M.Cassel) foi incendiada, sendo mortos sua mulher e vários filhos menores. Três homens foram acusados e julgados por este crime. Dois deles eram Mucker assumidos, o terceiro, um cunhado de Jacobina Maurer, acusado de pertencer ao grupo, negou sua participação até o fim da vida.

Vários incêndios (7 casas, alguns galpões, algumas vendas) foram levados a cabo pelos Mucker nas noites de 25 e 26 de junho de 1874. Muitas pessoas foram assassinadas, todas tendo alguma relação com a oposição feita aos Mucker. Muitas casas de Mucker foram saqueadas

e incendiadas também, por colonos seus inimigos. Em seguida a estas noites trágicas, as autoridades provinciais, que haviam sido insistentemente chamadas pelas autoridades locais de S.Leopoldo, iniciaram uma verdadeira operação de guerra que tinha, por finalidade primeira, entregar um mandado de prisão a J.J. Maurer. Os Mucker haviam se aquartelado no Ferrabráz. Uma força militar, desproporcional ao pequeno número de homens adultos e à pobreza do armamento Mucker, foi mobilizada e só em 19 de julho, depois de algumas tentativas mal sucedidas, conseguiu incendiar a casa dos Maurer, matar muitos Mucker e prender vários outros (inclusive mulheres e crianças). 17 deles, no entanto, escaparam e se esconderam nos matos da encosta do morro, entre eles Jacobina e seus mais próximos seguidores. Foram encontrados em virtude da delação de um Mucker preso, e mortos a 2 de agosto. (PKO; AIP; Klein, 1957, Dantas,1877) J.J.Maurer e alguns outros não foram encontrados entre os mortos, nem foram presos.

Os julgamentos dos Mucker presos pelos diferentes crimes a eles atribuídos levaram de 4 a 6 anos. Todos eles foram absolvidos, em recursos encaminhados a tribunais superiores, inclusive aqueles mortos durante o processo. Muitos não voltaram a S.Leopoldo. Instalaram-se em outras localidades e, de acordo com os relatos de Schupp (s/d), Petry (1957) e Domingues (1977), mantiveram-se unidos, casando-se entre si, morando próximos uns dos outros, por muito tempo. Outros retornaram a suas casas e a suas famílias. No final do século houve um incidente em Terra dos Bastos, onde alguns moravam: a morte de uma mulher foi-lhes atribuída. Os moradores os apanharam numa emboscada e mataram vários Mucker. (Schupp, s/d.; Amado, 1978 e Domingues, 1977)

You me deter sobre os Mucker e o seu entorno durante o período em que duraram o Inquérito Policial (AIP) e os Processos Judiciais que foram instaurados contra eles, antes e depois da morte de Jacobina. As referências a um tempo anterior a este serão necessárias pela própria proposta, como esclarecerei adiante. Não me ocuparei, no entanto, do episódio posterior à absolvição dos Mucker por que isto exigiria uma ampliação da pesquisa além das minhas possibilidades.

A tese está dividida em partes. Na Parte I, discuto as condições de produção da tese, passando pela crítica aos autores que me precederam. Na Parte II, interpreto a acusação feita pelos colonos contra os Mucker, tal como aparece nos documentos judiciais. Na Parte III, incursiono pelas matrizes culturais que localizam e constituem esta acusação. Na Parte IV, trato de interpretar o escasso material disponível como discurso Mucker.

Quadro I - as principais datas de referência

1873	maio	-Inquérito Policial
	novembro	-Atentado contra Inspetor Lehn e prisão sem mandado de 33 Mucker. -Menor (J.Haubert) retirado judicialmente da guarda de seu padrinho Mucker (preso) -Iniciado Processo contra os irmãos Sehn, acusados do atentado.
1874	30-abril	-J.Haubert é assassinado por dois homens encapuçados.
	15 - junho	- Incêndio da casa e assassinato da família de Martin Cassel, ex-Mucker.
	25 e 26 junho	- Incêndios de várias casas de colonos e Mucker e assassinatos de várias pessoas.
	28 -junho	- Primeira incursão da Força Pública contra a casa dos Maurer no Ferrabráz.
	19 -julho	- Segunda incursão da Força Pública contra a casa dos Maurer no Ferrabráz.
	2-agosto	- Ataque ao esconderijo de Jacobina Maurer, na encosta do Morro do Ferrabráz.

Parte I



*No interior de Dois Irmãos, "casa de colono",
provavelmente centenária.
(setembro de 1995)*

Capítulo I

"Trabalho de campo"

Até hoje, falar dos Mucker entre os descendentes dos imigrantes alemães, na região da "colônia alemã antiga", como é conhecida a região da ex-colônia alemã de S.Leopoldo, evoca sentimentos fortes, especialmente na geração que está agora na faixa dos 60/70 anos de idade; mais ainda, entre aqueles cujas famílias estiveram envolvidas, seja como Mucker, seja como "anti-mucker", no episódio distante mais de cem anos. O universo simbólico das crianças "de origem" alemã, da minha geração, em São Leopoldo, foi povoado pelos "fanáticos do Ferrabráz". Na minha fantasia infantil eles eram um perigo sempre na iminência de se renovar e facilmente eu confundia as crises políticas nacionais ou locais com a possibilidade de reinstauração do "desvairio de Jacobina". Na adolescência, fui arrebatada, com paixão, pelo fato histórico de uma batalha ter ocorrido no lugar que conhecíamos como excelente para "pic-nics" e excursões do colégio. Sucumbi ao sabor de epopéia das histórias sobre os "fanáticos". Mais tarde ainda, minha relação com eles foi temperada pela curiosidade intelectual. A articulação de sentimentos e interesse teórico acabou nesta tese, depois de um longo percurso

Periodicamente, os Mucker se tornam notícia, no R.S., seja pela mão de intelectuais que se aventuram mais uma vez pelos meandros da história, na tentativa de entender melhor o que até hoje aparece como uma página turva e mal contada que empana o mito de origem da colonização alemã no Rio Grande do Sul, contruído que é sobre os pilares do trabalho, da produtividade, da indústria; seja pela mão das gerações

mais jovens, na de reabilitar este episódio como digno de respeito e não da vergonha histórica.⁵

Além de inúmeros artigos de jornal, os Mucker já foram objeto de cinco monografias. Elas são **Os Muckers**, de A.Schupp, escrita no final do século passado; **O episódio dos Mucker**, de L.Petry, do final da década de 50; **A nova face dos Mucker**, de M. Domingues; **Conflito social no Brasil - A revolta dos Mucker**, de Janaína Amado, ambos do final da década de 70 e **Jammerthal, o vale da lamentação**, de J.G.Biehl, de 1991. Maria Isaura Pereira de Queiroz dedica-lhe algumas páginas no seu já clássico **O messianismo no Brasil e no mundo**.

As quatro primeiras monografias se prendem ao esforço de reconstrução historiográfica, com diferentes graus de sucesso e estão todas tentando entender o que possibilitou/causou o que qualificam como a "revolta" dos Mucker. A última inaugura a interpretação crítica e o esforço interdisciplinar. Cada um destes autores teve uma importância específica para a realização do meu trabalho. Vou começar explicitando sua especificidade e, através disto, ir definindo, por contraste, o meu percurso.

5 Em 1986, um grupo de teatro de vanguarda de Porto Alegre fez contato comigo para assessorar a montagem de uma peça sobre os Mucker. Infelizmente, o projeto não foi levado adiante pelo grupo. Em 1985, o curso de extensão promovido pela Universidade do Vale do Sinos (UNISINOS), sobre Educação e Pastoral Popular, organizou um grupo de alunos num trabalho comunitário de resgate da "verdadeira história dos Mucker". A finalidade era envolver toda a comunidade local de Sapiranga (o nome atual da antiga Linha do Ferrabráz onde se reuniam os Mucker) num trabalho ecumênico de "recuperação da história...principalmente através dos grupos oprimidos que terão a oportunidade de comparar sua realidade com a que este grupo (Mucker) vivenciou no passado. Será, então, percebido ... que os Mucker sofreram maior opressão, por que não tinham sindicatos, associações ou qualquer entidade representativa capaz de defendê-los bem"(Jornal Vale do Sinos, 28/11/1985). O livro de Janaína Amado (Amado, 1978) foi utilizado, no projeto, como fonte para uma das etapas que era o trabalho junto às escolas de primeiro grau de Sapiranga.(Idem,ibidem). Recentemente, 1995, a Companhia das Operas, em P.Alegre, montou uma "**Balada para a Cristo Mulher**", uma versão musical poético/critica muito bonita.

a. Sobre quem chegou antes

a.1. A. Schupp

Ambrósio Schupp foi um jesuíta alemão que esteve presente durante o desfecho do episódio dos Mucker e o julgamento dos sobreviventes. Schupp é, para mim, um "informante". Por um lado, seu livro é um libelo católico numa disputa entre catolicismo e protestantismo luterano no âmbito da colonização alemã no R.S. Por outro, seu relato está embutido de emoções e especulações sobre sentimentos de pessoas, tentativa de reconstrução de diálogos (alguns, como os supostamente passados no último esconderijo de Jacobina Maurer no qual todos os Mucker morreram). A ordem cronológica dos acontecimentos que dá é discutível. Ao mesmo tempo, no entanto, reproduz depoimentos de pessoas que participaram dos acontecimentos, especialmente como opositores dos Mucker, e que assinaram uma declaração dizendo que Schupp os tinha reproduzido fielmente. Seu livro foi publicado pela primeira vez, em tradução portuguesa, provavelmente pelo ano de 1901.⁶

Pela perspectiva da explicação, a versão de Schupp é reducionista mas coerente: os Mucker eram um dos resultados funestos da difusão do luteranismo e a falta de educação formal dos leitores da Bíblia levava a estas interpretações falseadas e fanáticas da palavra de Deus.

⁶ Na pag. 221, Schupp diz que J.J.Klein, que foi julgado como Mucker, ainda vive, com 85 anos, no ano da publicação do livro. Nos processos (PKO e PKM) Consta que Klein nasceu em 1816. Estas indicações apontam 1901 como a provável data de publicação do livro.

Porque escreve tomando um partido explícito, Schupp é um valioso testemunho de sua época e do contexto. No capítulo IX volto a ele, com mais detalhe.

a.2. L. Petry

Petry foi um autor muito interessante para o meu trabalho. Perdoem-me os historiadores que (não sem razão) criticam o valor historiográfico de seu livro, em nome das inúmeras inexatidões, da falta de remissão às fontes e dos freqüentes juízos de valor com que caracteriza personagens e eventos. Meu critério para avaliá-lo é outro e advém, exatamente, do meu interesse pelos valores associados aos assuntos que são objeto do estudo de Petry: a etnia, a religião, a "revolta" de um segmento étnico. Ele e Schupp são os dois autores que, por história de vida, se envolveram diretamente com a historiografia que fizeram. Deles, Schupp oferece uma versão linear e unívoca, "amarrada". Petry oferece toda a riqueza dos dilemas, expressos sutilmente, do drama que significava ser "alemão" e conviver com a pecha de algum parentesco étnico com esta coisa indecifrável e indelével que foram os Mucker, no universo simbólico de auto-valorização étnica alicerçado sobre o trabalho produtivo e a ordem. (Seyferth,1982; Porto, 1934; Dickie, 1980).

O livro de Petry deixa ver ao leitor atento seu conflito pessoal. Conflito este que deve ter sido altamente estimulado pelo fato do livro ter tido financiamento parcial de famílias descendentes de Mucker, com

a intenção de garantir sua reabilitação histórica.⁷ Registre-se, como fato curioso, que estas pessoas se sentiram traídas pela versão de Petry por julgarem ser ela demasiadamente crítica dos Mucker.

É interessante que Petry não consegue produzir uma explicação das causas do episódio dos Mucker frontalmente diferente da de Schupp. Talvez por ser um "alemão" católico, talvez por falta de melhor opção, Petry utilizou a mesma categoria explicativa central de Schupp: o fanatismo. A diferença é que tenta justificar as ações dos Mucker e relativizar um pouco as culpas atribuídas.

Um outro mérito do livro é trazer em apêndice a tradução de alguns documentos originais que tem sido valiosos para os pesquisadores que o sucederam.

a.3. M.Domingues.

O livro de Domingues se realiza como um diálogo simultâneo com três interlocutores explícitos: os dois autores precedentes, Schupp e Petry, e o material documental (inédito) e jornalístico com que ele inaugura uma cuidadosa análise dos Mucker, preocupada em remeter o leitor às "fontes". Domingues faz a crítica das versões de Schupp e Petry, qualificadas por ele de tendenciosas, e se propõe uma objetividade baseada em fatos. Este positivismo declarado não é reducionista nem impeditivo do brilhantismo da reflexão de Domingues sobre aspectos

⁷ Esta informação me foi dada por uma testemunha privilegiada dos acordos entre Petry e estes descendentes e corroborada por várias pessoas.

sociológicos, psicológicos e militares do episódio dos Mucker. A sensibilidade do autor e suas inegáveis qualidades intelectuais, aliadas a uma responsável meticulosidade no tratamento das informações resultam num livro cheio de revelações e pistas, em que se percebe um relativismo inovador em relação às versões precedentes. A "imaginação sociológica" de Domingues o leva a questões tais como qual a classe social a que os Mucker pertenciam? Eram "ignorantes"? De quem foi a iniciativa da violência? Qual a relação do episódio com os conflitos entre protestantismo e catolicismo no interior da colônia? Com estas, Domingues coloca em pauta outras questões, mais sutis, como a própria definição de violência (e entende que a pressão social contra os Mucker constituía violência) e de ignorância. O percurso de construção das respostas passa sempre por considerar os Mucker enquanto um problema de origem social, num sentido amplo que expande o alcance das reflexões sobre o episódio, e pela busca das coerências dos Mucker, pois os pensa como sujeitos de ideais e metas. Este respeito de Domingues pelo ator principal é outra novidade singular em relação aos autores que o precederam.

Domingues expressa opiniões pessoais e oferece ao leitor um estudo comparativo das versões disponíveis, completando um trabalho de reconstituição histórica que tem o mérito de, no seu interior, discutir suas condições de possibilidade. O fornecimento em apêndice de documentos originais inéditos e um estudo genealógico cuidadoso das principais famílias Mucker complementam o livro. Os **Apontamentos de Noe**, que inclui, traduzidos, são a mais articulada versão Mucker dos acontecimentos e é uma das duas fontes principais que nutrem a Parte IV desta tese.

a. 4. J. Amado e M.I.P. Queiroz

Os dois primeiros estudos acadêmicos sobre os Mucker foram os de M.I.P. de Queiroz e de Janaína Amado. Discuto-os sob um mesmo ítem porque são referências que se cruzam. Ambos foram elaborados com a preocupação de avançar explicações teóricas sobre as causas do surgimento dos Mucker, ainda que, como salientei na Apresentação, o primeiro deles, de M.I.Pereira de Queiroz (Pereira de Queiroz, 1968), seja apenas um ítem de um longo livro. Apesar disto, e de ter se baseado nas informações contidas nos livros de Schupp e Petry, é uma contribuição significativa porque inscrita num esquema explicativo abrangente. A autora classifica os Mucker como um *messianismo rústico* que foge ao padrão dos demais messianismos rústicos brasileiros por que não se dá como reação à anomia social mas como reação ao processo de estratificação de uma sociedade igualitária. (Pereira de Queiroz, 1977: 340) Como messianismo, o movimento dos Mucker se caracterizava por ter a expectativa da vinda de um salvador, num tempo indeterminado, o milênio, na esperança de que ele realize o futuro, seja reinstaurando a Idade de Ouro do passado, seja definindo um mundo novo. (Pereira de Queiroz, op.cit.: 26 e ss) Identificado o movimento como messianismo, o importante, para Pereira de Queiroz, é mostrar as regularidades sociológicas que definem as condições para o seu surgimento e o seu desenvolvimento. As seguintes citações exemplificam e resumem seu argumento sobre os Mucker:

A simples constatação de que os mais ricos se tornavam mais importantes, mandavam, ocupavam funções administrativas, podiam comprar tudo quanto lhes apeteceesse, distanciando-se não só pela posição social mas também pelas

comodidades e pelo luxo da vida de seus antigos iguais, levava à reação messiânica sem que a situação tivesse chegado às demasias da total alienação. (Pereira de Queiroz, op.cit.:311)

Tratava-se não só de um movimento inovador, como subversivo e revolucionário, segundo a diferenciação que E.J.Hobsbawm traça entre reforma e revolução: (...) (as instituições), no segundo caso, não prestam mais, é preciso tudo destruir e reiniciar de zero, a começar pela própria estrutura social.(idem,ibidem)

O segundo trabalho acadêmico é a tese de doutorado de J.Amado (Amado,1978). Ela reinterpreta Pereira de Queiroz, alicerçada sobre o conceito de modo de produção. Fala de um confronto entre o *modo de produção capitalista*, que se originava com o progresso da colônia de S.Leopoldo, a acumulação nas mãos dos comerciantes e transportadores da produção rural e que ditava a direção do futuro, e um "*modo de produção auto-suficiente*" que havia sido a forma autônoma de organização da produção na Colônia até a década de 1870.⁸ De acordo com esta análise, os colonos empobrecidos pela ruptura da coerência interna de seu modo de produção reagiram na forma de um movimento messiânico que propunha o retorno ao passado igualitário, negando o presente cheio de desigualdades e conflitos.

Paradoxalmente à sua proposta teórica, que assume o messianismo como decorrência lógica de uma situação de crise econômica, o livro de Amado é rico em detalhes dos múltiplos fatores que poderiam tê-la levado a explicar os elos desta decorrência: afinal, por que uma crise econômica gera uma crise religiosa, ou uma solução

⁸ Em meu artigo "Colonos e Mucker"(1978) faço a crítica deste emprego do conceito de modo de produção por Amado.

religiosa? Apesar de apontar várias possibilidades, seu trabalho se restringe a considerar todos os fenômenos presentes - as tradições religiosas dos colonos; a especificidade étnica e de inserção na realidade do Rio Grande do Sul; a presença relativamente recente de intelectuais alemães, maçons e ateus, tentando granjear suporte dos colonos para seu projeto de participação política institucional; a presença massiva de uma missão jesuíta, as tentativas de unificação das diversas tradições evangélicas dos colonos e a institucionalização recente das religiões - como secundários à diferenciação econômica que ocorria, efetivamente, entre os colonos. Ela não se detém sobre a relação que possam ter tido como fenômeno religioso, exceto por sugerir que faziam parte de um quadro geral de desestruturação de um mundo concebido por ela como coerente.

Tanto Pereira de Queiroz como Amado tem em comum a ênfase na análise causal. Tentam responder à pergunta: o que fez surgir um movimento messiânico? Tão enfática é esta perspectiva que Pereira de Queiroz chega ao ponto de dizer que a repressão aos Mucker não estava relacionada com as causas que lhe ocasionaram o surgimento, considerando como repressão somente a ação militar. Esta é atribuída a uma ação policial normal em casos de violência contra a vida e a propriedade. (Pereira de Queiroz, op.cit.341) Em J.Amado esta ênfase é percebida pela sua insistência em alicerçar o messianismo sobre a idéia de que a população do Ferrabráz estava empobrecendo. Além da inconsistência que já apontei, sobre a relação causa x efeito, o critério mesmo de medida de riqueza que usa é bastante discutível. Diz ela que a quantidade de terras de propriedade dos colonos de S.Leopoldo tinha diminuído na última geração, por que os pais tinham tido mais terra há

anos atrás do que tinham agora e seus filhos não tinham muita terra. Ainda que se possa assumir, em alguns casos, uma fragmentação da terra por razões de herança, Amado está desconsiderando dois aspectos importantes, que discuto a seguir.

O primeiro é que havia, em curso, um processo de expansão da ocupação territorial de colonização que acompanhava o processo imigratório e o próprio processo de reprodução social do contingente já instalado em S.Leopoldo. 1848 é a data que J.Roche (Roche, 1969) aponta como definindo o começo deste movimento de enxameamento, para usar seu termo, o qual respondeu tanto pela ocupação de terrenos distantes (como Cruz Alta, no noroeste do R.S. que também recebia contingentes recém imigrados) como das franjas territoriais da Colônia de S.Leopoldo original. O Ferrabráz, por exemplo, é uma linha colonial aberta em meados da década de 40 e estava, à época dos Mucker, quase que totalmente ocupada pela segunda geração dos imigrantes e as parcelas tinham sido compradas. (Mapa,Cod.605,AN) Assim, se não havia terra livre para ocupação, como aconteceria numa situação de campesinato de fronteira tradicional (Woortmann,1976 e Velho,1976), os colonos tinham capacidade para comprar terra adicional exatamente no momento de maior potencial produtivo da família, quando os filhos ainda não tinham casado mas já produziam como adultos. A segunda é que os colonos desenvolveram o hábito de comprar terras para doarem ou venderem barato a filhos adultos casadouros. A diferença que Amado registra pode ter sido, e provavelmente era, produto do ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico. (Woortmann, op.cit.)⁹

⁹ Em mapa militar de 1874, sobre o qual baseei minha reconstituição da Linha do Ferrabráz, cf. Mapa III, Apêndice VI, lotes contíguos ao ocupado por Jacobina e João Jorge Maurer estão no nome

A avaliação da pobreza crescente dos colonos é, ainda, interessante por que deixa a descoberto outra inconsistência: ao advogar a pobreza dos Mucker, ignora informações importantes, fornecidas pela tese e por Domingues (1977), Petry (1957) e Schupp (s/d), sobre pelo menos duas famílias Mucker que eram consideradas ricas pelos padrões locais¹⁰ e que faziam parte do grupo mais próximo de Jacobina Maurer. (As famílias Sehn e Luppa, comerciantes, os primeiros, transportadores da produção colonial por embarcações, os segundos)¹¹. Assim, ainda que se possa concordar com a estimativa de Amado sobre a quantidade de pessoas que acudiram ao Ferrabráz e supor que muitos deles eram parte de um contingente de "despossuídos", os seguidores dos Maurer que permaneceram com eles e formaram um grupo exclusivo ao seu redor não podem ser caracterizados como tal.

Tanto a perspectiva de Amado quanto a de Pereira de Queiroz são construídas à luz de teorias de mudança social. E, apesar de reducionistas, fazem o esforço de resgate da legitimidade dos movimentos messiânico/milenaristas como objeto da História e das Ciências Sociais. Barkun (1972) discute esta questão e mostra que, quando os movimentos deste tipo começaram a ser registrados pela historiografia ocidental, já havia começado nosso processo de

de Andreas e Liborius Mentz, pai e tio de Jacobina. Um destes lotes era ocupado pelo irmão de Jacobina, Jacob Mentz. Ver também Livros Tombo, AP.

¹⁰ Os autos dos Processos Judiciais confirmam que os Sehn e os Luppa estavam entre os "ricos" locais, mas esta informação Amado não tinha. (PKO e PKM).

¹¹ O processo de diferenciação social em S.Leopoldo se deu nos moldes do descrito por Seyferth para o Vale do Itajaí Mirim (Seyferth, 1974). Os intermediários da produção "colonial" foram os primeiros a acumular. Ver também Roche, 1967.

secularização. Os próprios termos milenarismo e messianismo nasceram num contexto que lhes imprimiu valores e significados que transbordaram da descrição factual: foram considerados eventos periféricos, ocasionais, eclosões periódicas, rápida e violentamente suprimidas e que não guardavam nenhuma relação com os grandes eventos formativos da história do mundo. (Barkun, op.cit: 11, 26 e ss.) Na América Latina e em grande parte dos países do chamado terceiro mundo (mas não só) e na literatura especializada sobre estas regiões, a discussão dos movimentos sócio-religiosos está referida à possibilidade de sua classificação como movimentos políticos e providos de racionalidade. Em vários autores, a tentativa de mostrar a conexão entre o "espontaneísmo" das populações autóctones ou camponesas com os movimentos fazedores da história, como as revoluções proletárias - numa vertente valorativa. Em alguns casos, o exagero de considerá-las como "proletariados externos" ao centro capitalista. (Ver Mühlmann, 1968). Em outros - na vertente desvalorizadora - o espontaneísmo é a causa de seu fracasso. Voltarei a isto na Parte IV. A vinculação destas análises a um corpo teórico ou, ao menos, alguma referência marxista não é de estranhar, portanto.

Apesar do reducionismo que Amado opera com o conceito de modo de produção e Pereira de Queiroz, com a aceitação da sentença de Hobsbawm de que movimentos sócio-religiosos são meros "movimentos anárquicos de agitação social", é o trabalho da última que levanta as questões que permanecem pertinentes, ainda quando a perspectiva que legitima os movimentos sócio-religiosos como "objeto" são outros.

Ao associar o processo que chama de estratificação de uma sociedade igualitária com a perspectiva de Hobsbawm, que busca uma

correspondência política às mudanças econômicas, Pereira de Queiroz enfatizou dois pontos importantes como características dos movimentos messiânicos/milenaristas: seu componente de subversão da ordem e, por decorrência, sua intervenção e ação efetivas para a construção de uma alternativa. Descartou, com isto, a idéia de que os messianismos/ milenarismos fossem contemplativos e que os fiéis dependessem e ficassem a espera de uma intervenção divina para a concretização da mudança, idéia esta presente nas formulações de Hobsbawm. Pereira de Queiroz atribuiu uma positividade aos movimentos de cunho religioso que a interpretação marxista originada em Hobsbawm¹² lhes havia retirado ao considerá-los como incapazes de eficácia para a mudança da ordem, entendida aqui como a ampla ordem social.

Na trilha de Balandier (1973), que informou todas as gerações posteriores de teóricos dos movimentos sócio-religiosos do "terceiro mundo", Pereira de Queiroz operou a possibilidade de um radical deslocamento do ponto de referência principal para considerar a eficácia política dos messianismos/milenarismos: não era mais a mudança social ampla que servia de medida, mas a intenção declarada de subversão e a ação (na tentativa) de construção da nova ordem. A isto chamou de função política dos messianismos. Com este conceito possibilitou trazer para "dentro" dos movimentos o critério de sua classificação como relativo à "esfera do político", pois reforçou duas dimensões fundamentais para o entendimento deste tipo de fenômeno social: a da contestação e a de construção de alternativas. Elas foram

¹² Ver Worsley, 1974; Talmon, 1965 para interpretações na linha de Hobsbawm sobre a eficácia política dos movimentos messiânico/milenaristas.

privilegiadas nas discussões posteriores entre os teóricos do assunto, sempre na tentativa de integrá-las num esquema explicativo.

Sua abordagem dos Mucker, ainda que breve, se considerada em relação ao livro de que faz parte, foi a que primeiro colocou, para mim, a oposição colonos/Mucker como relativa a algo mais do que diferenciação econômica, porque salientou, na análise, sua dimensão étnica. Ela me estimulou a perguntar por que, afinal, um grupo de aproximadamente 150 pessoas, unidos por uma fé e uma forma específica de pensar e viver o mundo, teve esta importância e foi considerado tão agressivo pelos seus contemporâneos da mesma etnia, a ponto de sua própria constituição ter provocado antagonismos que se realizaram em agressões violentas, de lado a lado; a ponto de ter mobilizado toda a zona colonial e todo o exército disponível nas cercanias; a ponto de ter resultado numa guerra fratricida que continua sendo reconstruída como história?

Terei ocasião, ao longo da tese, de voltar a alguns pontos que aqui menciono. É importante registrar, ainda, que a quantidade e a diversidade das fontes, bem como a precisão dos registros de J. Amado, foram um guia importante do trabalho de pesquisa de quem, como eu, teve de aprender "no campo" as técnicas e as sutilezas do trabalho com documentos históricos.

a.5. J.G.Biehl

A tese de Biehl chegou-me às mãos quando minha tese estava quase toda escrita. A perspectiva crítica que a informa é uma novidade entre os que escreveram sobre os Mucker, e as informações sobre a retórica dos intelectuais alemães que escreveram contra eles, uma

contribuição importante. Seu trabalho explora o discurso destes intelectuais, que na época eram chamados de os *Brummer*, como uma versão sobre os Mucker, cotejada, constantemente, com a versão dos colonos, dos Mucker e usando como contraponto a atual versão dos habitantes do interior das regiões de colonização alemã. É uma agradável leitura, provocativa, que articula poesia e erudição com o cotidiano de colonos, sem esconder uma perspectiva afetiva.

Tratei de incorporar algumas contribuições relevantes desta tese. Na parte em que discuto os Brummer e seu projeto acrescentei vários parágrafos adicionando informações ou discussões propiciadas por Biehl. Ele teve acesso ao jornal alemão *Deutsche Zeitung* (D.Z.) dos anos 1873/74, onde todas as cores momentâneas do discurso menos articulado do principal porta-voz dos Brummer, Karl von Koseritz, aparecem, mostrando a dinâmica deste discurso e corroborando o que dele se depreende através de outros textos, mais articulados, disponíveis. O cotejamento das informações contidas nos Processos com a cronologia do D.Z. foi extremamente interessante. Em alguns casos, esclareceu certos pontos que os processos deixam subentendidos e que se referem a fatos ou opiniões que não estavam em nenhum outro dos registros que consultei.

Nossa diferença mais fundamental está expressa pelo conceito de *colonos*, de duas perspectivas complementares. A primeira, que Biehl constrói *colonos* e *Mucker* como o mesmo e, mais especificamente, *Mucker* como representando uma essência colona. "Meus" colonos são a oposição aos Mucker, e isto está discutido na Parte III. A segunda é que, a construção dos Mucker como essência colona constrói um dualismo em que os vizinhos opositores aos Mucker são reduzidos a

presa fácil de um "discurso instituinte" (externo e estranho à "colônia") enquanto os Mucker são o "discurso colono" e, mais especificamente, a essência da colônia, em resistência ao discurso instituinte. Na Parte IV desenvolvo minha discordância com esta interpretação, ao definir colonos e Mucker como sujeitos de identidades diferentes, cujas escolhas e ações delas decorrentes manifestam, antes, diferentes possibilidades de (tomando emprestada a expressão de Blehl) "realização colona".

b. O material de pesquisa e a proposta.

Apesar de ter percorrido, fundamentalmente, as mesmas fontes que os outros autores, com exceção de Schupp e Biehl, meu percurso teve objetivos diferentes. A preocupação não era com a possibilidade de uma explicação causal vinculada a uma generalização teórica, ou remetida à estrutura social (em qualquer de suas matrizes teóricas), mas, tão somente, compreender os sentidos produzidos por e sobre os Mucker, durante o tempo em que tiveram sua existência reconhecida pelos seus contemporâneos, até o momento em que foram declarados, oficialmente, extintos como grupo ou seita. Estou assumindo, na trilha de uma tradição weberiana, que os sentidos atribuídos pelos Mucker e pelos seus inimigos são integrantes de suas ações. Assumo, também, que a produção destes sentidos dependeu da relação entre os diferentes sujeitos em presença e entre os sentidos produzidos por eles mesmos, e pelos que eles consideravam "o(s) outro(s)". Qualquer referência a "causas", nesta tese, ainda que implícita, será sempre no

sentido de reafirmar que os significados produzidos, os sentidos atribuídos são também "causa" eficiente. Aproveitando de Geertz a concepção de que a cultura é um contexto, o que proponho é compreender os significados produzidos num contexto específico: aquele constituído pela relação entre os colonos, os Mucker, os pastores evangélicos, os padres jesuítas, os Brummer e, perifericamente, as autoridades policiais e judiciais brasileiras. (Geertz, 1978:24) É no contexto onde eles "conversam" que eu vou "meter o nariz" e tentar entrar na conversa. Considero, portanto, estar fazendo uma abordagem cultural dos Mucker e de seu tempo. Considero também que só poderia falar dos Mucker no seu contexto. Mas esta perspectiva cultural insiste em lidar com a dinâmica de um processo que se caracteriza pela produção de sentidos conflitantes.

Estarei ocupada com a interpretação dos sentidos produzidos no tempo posterior à existência reconhecida de uma "seita" (na terminologia dos atores) e que acompanha a trajetória dela. O período sobre o qual me deterei é o que está balizado, no início, pela instauração de um inquérito policial para apurar denúncias de perturbação da ordem pelo grupo de pessoas que se reunia na casa de João Jorge Maurer, no lugar chamado Padre Eterno (1873). No fim, a baliza é o último veredicto dos julgamentos dos Mucker sobreviventes (1880).

Meu acesso a estes sujeitos se deu através de seu discurso, cristalizado em tipos diversos de documentos. Talvez o conjunto mais significativo de documentos seja o dos Autos dos Processos Judiciais (aos quais me referirei como Processos), em que os réus eram considerados Mucker, e que me foram apresentados por A.Sperb, pesquisadora do Instituto Histórico de S.Leopoldo, quando uma parte

significativa da pesquisa já tinha sido feita por mim. O encontro com este material, na época inédito, conduziu-me a uma reformulação das propostas iniciais e, conseqüentemente, a uma ampliação da pesquisa original. A principal novidade destes Processos é que eles traziam o discurso dos colonos que acusaram os Mucker.

A categoria *colonos* utilizada aqui engloba os habitantes "alemães" de São Leopoldo, tanto da sede do município quanto das Linhas Coloniais, que produziram uma versão acusatória dos Mucker. A categoria expressa menos um critério de lugar do que uma certa homogeneidade étnica/cultural/política a que correspondia uma visão de mundo suficientemente homogênea para compartilhar uma versão sobre os Mucker. Os historiadores, em geral, se referem a esta versão e a estes colonos como "anti-Mucker". A ausência de uma categoria de autoreferência dos colonos, suficientemente geral para englobar todos os sentidos da sua oposição aos Mucker, fez-me optar por definir a diferença a partir de uma categoria construída por mim. *Colonos* é uma categoria que uso, portanto, para definir não só a diferença entre os Mucker e seus oponentes na região de S.Leopoldo, como para diferenciar setores de imigrados alemães e seus descendentes no Rio Grande do Sul, pois o contingente imigratório não se constituiu só de colonos. Não sendo uma categoria "nativa" e tendo aparecido nos processos somente no discurso de autoridades policiais, militares e judiciais brasileiras, a categoria *colonos*, no meu discurso, não se confunde com aquela e será sempre considerada entre aspas, pois a definição das características do que por ela estou englobando é, em grande medida, um objetivo desta tese. Voltarei a este ponto na Parte III. É importante salientar que, na minha utilização, ela se desvincula das conotações

avaliativas que tinha no uso das autoridades mencionadas acima, ou das que hoje estão a ela associadas, no Rio Grande do Sul.¹³

A categoria "alemães" para designar pessoas, utilizada durante a tese, refere-se à especificidade étnica e não ao lugar de nascimento, a menos que explicitamente referida à Alemanha. Descendentes dos imigrantes serão designados como alemães quando o que estiver em jogo for sua característica étnica. É importante deixar claro que esta categoria étnica foi utilizada e reconhecida pelos "alemães" e pelos "brasileiros" na situação de relação interétnica, no R.S., no século passado. (Dickie, 1983 e 1988) Os sentidos pejorativos ou valorativos a ela atribuídos não fazem parte do sentido em que a utilizo.

À exceção de um breve relato de Sperb (1981), os chamados "Processos dos Mucker" não foram ainda objeto de análise dos historiadores.¹⁴ Isto se deve a que eles não haviam sido "descobertos" até 1980, correndo boatos, no R.S., de que haviam sido escondidos ou até destruídos por pessoas descendentes dos Mucker ou de seus inimigos, interessados em impedir que se tornassem públicas informações comprometedoras. O mistério sobre os Processos povoou, por muito tempo, os relatos sobre os Mucker e fez parte das versões populares nas ex-colônias alemãs do R.S. Os autos dos sete processos em que são réus Mucker ou supostos Mucker se encontram no Arquivo

¹³ Atualmente, colono é o termo utilizado para referir o pequeno agricultor proprietário, tanto no RS como em Santa Catarina. É usado, também, para expressar uma diferença qualitativa entre rural e urbano, em que o urbano está relacionado a comportamento polido, sofisticação, conhecimento do mundo, etc., o que dá a colono um sentido pejorativo que varia do "pessoa simples" ao "grosso". Biehl, 1991, usa colonos para se referir à população de S.Leopoldo, da época dos Mucker e atual, que se identificou com eles.

¹⁴ Amado viu PJS, um processo menor, dentro do conjunto, mas não faz uma análise dele. (Amado, 1978). Domingues teve acesso a PJS, que está em A.P. e a uma boa parte do Inquérito referente ao processo PKE, que está no A.H.

Público do Rio Grande do Sul, no Cartório do Juri de Porto Alegre. Talvez a dificuldade de encontrá-los tenha se devido a que os processos percorreram várias comarcas até que se formulassem os veredictos finais. Interessante explorar um pouco, porém, o fato de que, pelo menos dois dos processos (os abaixo referidos como PKE e KSK) aparecem noticiados no jornal *A Reforma* de 5 e 7 de maio de 1877 e, na notícia, aparecem o foro e o veredicto. A leitura destes e dos outros autos revelaram que, antes de 1980 e depois dos veredictos, alguém leu os autos e teve o cuidado de fazer anotações a lápis nas margens de algumas páginas. Estas anotações mostram um leitor preocupado com os nomes pessoais que aparecem nas acusações. A letra, de talhe miúdo e nitidamente germânico, pode ser sugestiva. E torna ainda mais candente a pergunta "a quem interessava o silêncio dos autos?" Não parece suficiente reportar-se a rebuscadas manobras de importantes famílias porto-alegrenses, parentes de Mucker notórios, ou de seus afins.¹⁵ Há mais que isto na convivência de alguém com autoridade intelectual para dar voz aos Processos e que não o fez. Esta convivência com o mistério me faz supor o temor de permitir aos fatos relatados de geração a geração receberem a confirmação do documento histórico. Este temor teria sobrevivido até cem anos depois da morte da "seita" e isto possibilita assumir que fazia parte de um sentimento coletivo, diretamente referido à etnia alemã no Rio Grande do Sul.

Como mencionei acima, na verdade, são sete os processos geralmente referidos como "o processo dos Mucker". Em ordem cronológica das denúncias:

¹⁵ Domingues,1977 e Petry,1957 sugerem algo neste sentido. Conversas informais com historiadores locais revelaram que esta era uma versão bastante creditada entre eles.

1. (PJS) Os réus são Jacob e Rodolfo Sehn, acusados de tentativa de assassinato do Inspetor J. Lehn. (nov. 1873)

2. (PJM) O réu é João Jorge Maurer, acusado de romper um Termo de Bem Viver. (nov. 1873)

3. (PME) O réu é Jacob Mentz, acusado de resistir a mandado de prisão e ferir a um policial. (Jun. 1874)

4. (PKE) Os réus são Carlos Einsfeld e Jorge Robinson, acusados de assassinar um menor. (Jun. 1874)

5. (KSK) São réus João Jorge Klein, Frederico Scheffel e Pedro Conrad, acusados de mandante, o primeiro, e executorês do incêndio da casa e morte da família de Martin Cassel. (Jul. 1874).

6. (PKO) Os réus são João Jorge Klein e todos os sobreviventes Mucker presos, acusados de perturbar a paz, cometer assassinatos, incêndios e resistência à autoridade. (Out. 1874).

7. (PKM) Os réus são J.J.Klein e J.J.Maurer por sedição, como mandantes dos atos de que são acusados os outros Mucker. (Este processo resulta do desmembramento do antecedente em dois, por motivos técnicos, uma vez que só podiam responder à acusação de sedição, os mandantes. 15.6.1876 é a data da decisão do desmembramento. Os procedimentos de PKM só iniciam em setembro de 1878).¹⁶

Em 1880 é dado o último veredicto destes Processos.¹⁷ Eles perfazem 13 volumes, num total aproximado de seis mil páginas manuscritas. Além destes, considerarei como parte do material central para meu trabalho os chamados Autos do Inquérito Policial (AIP) que se encontram no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul e que foram minuciosamente trabalhados por Domingues (Domingues, 1977). Estes autos incluem as sindicâncias iniciais sobre os Mucker, datam de maio de 1873 e, junto com notícias do jornal *A Reforma* de data

¹⁶ Com exceção de PJM, os demais processos correm simultaneamente, a maioria das vezes sendo objeto de uma mesma sessão de juri. Isto ocasionou alguma confusão nos autos, principalmente perceptível em PKM. Nestes autos constam grande parte do inquérito referente a PKE e KSK, apesar da data oficial de abertura de inquérito referente a PKM ser bem posterior às datas dos inquéritos nos dois outros processos. PKM e PKO são parcialmente transcrição um do outro, até 16/3/1877. Até então havia um só processo geral contra todos os Mucker sobreviventes que incluía os incêndios e assassinatos e a resistência à força pública. Nesta data, por apelação da defesa, o julgamento é anulado e acusações diferentes dão início a PKM, pelos crimes de resistência, e a PKO, pelos incêndios e assassinatos. A partir daqui, farei referências aos processos, dentro do texto e em notas, através destas siglas. As referências e citações respeitarão o lugar onde a informação efetivamente se encontra, independentemente de a que seja relativa.

¹⁷ Schupp, s/d, diz que os processos duraram até 1886. É possível que outros processos, além destes, tenham sido abertos contra Mucker e tenham durado mais tempo. Os processos a que tive acesso, no Arquivo Público do R.S., se encerram em 1880.

reconhecida dos adeptos dos Maurer como um grupo diferenciado. Além disto, estes autos contêm os únicos discursos de Jacobina e João Jorge Maurer cuja origem não pode ser contestada.¹⁸

Assim, se trabalhar documentos colocou-me problemas técnicos, como abaixo explico, trabalhar estes documentos "quase virgens" colocou-me a responsabilidade de auxiliar o rompimento do mistério. Tal responsabilidade é um privilégio por que estes "quase virgens" são, paradoxalmente, "muito prenhes". Utilizá-los me permitiu o contato mais direto possível com atores privilegiados dos acontecimentos da época: alguns Mucker sobreviventes, inclusive algumas mulheres; seus vizinhos e acusadores; os policiais; alguns notáveis locais. Permitiu-me, ainda, ousar algumas "hipóteses" sobre a relação da *intelligentsia* alemã da época, dos padres católicos e dos pastores protestantes com os colonos e os Mucker.

Não estarei fazendo uma análise dos Processos enquanto tais. No entanto, apresento um resumo informativo, em ítem especial, sobre seu desenvolvimento e alguns dos problemas jurídicos neles inscritos porque fazem parte do tecido social em que os depoimentos foram dados e registrados. (Ver Apêndice III) Em algumas situações, as dificuldades processuais são úteis para entender a versão dos colonos. Utilizei, além dos Processos, relatórios oficiais, Anais da Assembléia Legislativa, discursos eleitorais, literatura do século passado, livros escritos sobre os Mucker, biografias de personagens importantes do processo de colonização alemã no Brasil, livros acadêmicos e não

¹⁸ Refiro-me aos depoimentos do casal Maurer no Inquérito Policial. Há cartas assinadas por Jacobina Maurer e sua irmã Carolina Mentz cuja autoria tem sido atribuída ao cunhado de ambas, J.J.Klein. Estas cartas são parte de KSK e estão publicadas em Petry, 1957.

processo de colonização alemã no Brasil, livros acadêmicos e não acadêmicos sobre este processo, jornais e outras publicações da época. (Ver ítem e., abaixo). Em especial ao lidar com o discurso dos padres, pastores e Brummer, o "material bruto" foram publicações diversas que fizeram sobre os Mucker. Além disto, entrevistei, informalmente, algumas pessoas que tinham histórias para contar a respeito da relação de seus antepassados com os Mucker. Estas entrevistas, no entanto, apesar de constituírem um valioso material documental, serviram mais como evidência da legitimidade atual do tema de pesquisa e como indicadores de fontes documentais do que como material de análise. As indicações dos diversos autores sobre suas fontes foram muito úteis como sugestões e as utilizei para selecionar os tipos de documentos originais aos quais tive acesso direto.

Ir a estas fontes foi uma etapa importante do trabalho de pesquisa: possibilitou-me entender melhor a utilização do "material bruto" feita pelos autores e permitiu-me ir definindo nossos contrastes. Sem isto, eu teria deixado de enriquecer minha percepção tanto do "cenário" quanto dos "personagens". Sem isto, teria sido mais difícil situar os Processos e perceber os limites e potenciais de cada documento, seja como informação, seja como veículo de um autor, i.e., expressão de uma visão específica dos fatos a que alude, uma versão. A análise dos significados expressos por cada fonte precisou contar com a nitidez dos marcos (molduras) de tempo e espaço - tempo e espaço sociais - dos documentos utilizados.

c. Juntando fragmentos e outras coisas

Apesar de ter escolhido trabalhar com documentos e, assim, aparentemente, ter escolhido fugir da tradição antropológica da vivência junto ao objeto empírico, escolhi, antropologicamente, meus documentos. Não fugi, por isto, à viagem xamanística nem aos "anthropological blues" de que tão bem fala Roberto da Matta. (Matta, 1978). O tempo definiu o percurso que me permitiu encontrar o "outro" num espaço simultaneamente próximo e distante.

O específico do trabalho antropológico com documentos parece residir, principalmente, na maior imobilidade do pesquisador perante o seu "campo". A forma cristalizada dos documentos dispensa o antropólogo de exercer sua sensibilidade inventiva para estabelecer relações sociais que lhe permitam o acesso às informações pertinentes. Esta dispensa, sobretudo no início da pesquisa "de campo", cria algumas frustrações pois o máximo de inventividade se reduz à paciente leitura e uma infundável quantidade de papéis, a maior parte manuscritos (quase indecifráveis, às vezes), na expectativa de que "algo" apareça: o pesquisador pode pouco no sentido de ajudar a produzir a informação. Por outro lado, as constantes reformulações de propostas e hipóteses, regra do trabalho científico, são ainda mais frequentemente necessárias pela ausência de elementos que possibilitem compreender a relação do que temos com o contexto e/ou a "demonstração" de um argumento. A constatação disto é feita, muitas vezes, depois de longos períodos de visitas de dia inteiro aos Arquivos e Bibliotecas e da leitura "inútil" de uma quantidade incomensurável de páginas.

Pensei, em várias e freqüentes oportunidades, e talvez pela cabeça da inexperiência, que a pesquisa antropológica centrada na técnica da observação participante, ou mesmo na entrevista, tinha vários privilégios em relação à que eu fazia. Um deles era o de poder fazer as perguntas antes de ter as respostas! Eu só podia passar dias em arquivos, na expectativa de, primeiro, encontrar informação pertinente para o problema que eu havia proposto; segundo, conseguir ler nas entrelinhas e, terceiro, definir quais as perguntas possíveis ... limitadas que eram pelas respostas, dadas de antemão e intocáveis para esclarecimento, aprofundamento, etc. Se numa redução epistemológica as duas situações de que falo não diferem, do ponto de vista da complexidade da vivência de "campo", ou vivência da pesquisa, elas se assemelham à oposição vida x morte. Eu estava limitada a textos "congelados".

Outros limites das minhas possibilidades na construção e reconstrução de propostas de trabalho passaram por fatores que incluem a fragmentação da informação disponível - por sua vez produto parcial da estrutura ineficiente da maioria dos Arquivos e Bibliotecas e de seus poucos recursos para a preservação adequada, já que a memória escrita ainda não conta com uma valorização social que justifique o interesse oficial pelo setor - e a boa vontade de particulares que dispunham de documentos pertinentes. Estes limites do "campo" aproximaram minha "viagem xamanística no tempo" a outras viagens antropológicas pela necessidade comum de paciência perseverança. A diferença está em que a solidão do pesquisador não corria o agradável risco de ser quebrada: não havia nativos para o surpreenderem com

presentes.¹⁹ (Ver Da Matta, 1978:34) Paradoxalmente, foram estes limites que me incutiram uma "sanha malinowskiana" de tomar por peixe tudo o que caísse na rede; era muito difícil, especialmente no início da pesquisa, determinar, a priori, que um documento era dispensável. A rigor, foram raras as vezes em que tive certeza de que o achado não era uma parte de um possível conjunto de fragmentos do qual eu supunha já ter algumas partes. Nas fases posteriores, ficou sempre a expectativa de conseguir formular mais algumas perguntas importantes. Por aqui, sim, andaram as surpresas.

Este problema de pesquisa remete a uma questão metodológica mais geral que é a da relação entre o "campo" e a proposta de análise. Minha proposta inicial foi a de fazer uma antropologia concebida nos moldes de Geertz, a partir de um conceito semiótico de cultura e da intenção de uma descrição densa. (Geertz,1978:13).

Se, por um lado, não apareciam incompatibilidades aprioristas sobre a relação documento/discurso e análise de significados, por outro, produzir uma descrição densa requeria mais que os discursos. Como produzi-la na ausência dos sons, dos gestos, dos movimentos e das expressões faciais, como prescindir das piscadelas? Como prescindir da capacidade de visualização do objeto? Como fazer o percurso inverso ao que decorreu das propostas de Geertz e, ao invés de reduzir a realidade cultural a discurso, conseguir transformar este discurso num sentido estrito, no discurso social que Geertz inicialmente propôs? Em outras palavras, como conseguir as condições de relação perceptiva com o objeto empírico para chegar à captação de sentido (ou sentidos)

¹⁹ Devo registrar aqui, porém, que a solidão foi muito amenizada pelos presentes - materiais imprescindíveis - que recebi de vários pesquisadores.

próprios da investigação que eu desejava fazer? Na medida em que alcançar este tipo de resultados dependia da minha capacidade e sensibilidade como pesquisadora, eu me perguntava como exercitá-la sobre o tipo de material de que eu dispunha. E as respostas começaram a surgir no momento em que aceitei o fato de que não podia depender do sentido da visão, tão imprescindível na Antropologia que se apóia sobre o modelo visual da realidade ao se constituir sobre o fundamento do método da observação participante (Fabian, 1983: 109 e ss). Dediquei-me a explorar as possibilidades do texto, não como um artifício metodológico - o de tomar a realidade como texto - mas porque textos era o que eu tinha. Era da leitura que se alimentaria meu trabalho. A visão, no meu caso, assumiria um papel imprescindível mas secundário. Meu exercício mais específico seria o de simular a audição destes discursos, sobre o pano de fundo das suas relações harmônicas ou dissonantes com os outros discursos seus contemporâneos. Seria, também, o de "ouvir" os silêncios.

Dei o passo importante de criticar a classificação que eu fizera do material e substituí-la: de morto ele passou a ser somente inerte. A tarefa passou a ser a de reconhecer os movimentos próprios, possíveis, mais ou menos sutis contidos nos documentos de que eu dispunha. Se é verdade que a relação dos documentos entre si corresponde a uma dinâmica específica entre atores contemporâneos, não era possível deixar de lado a dinâmica temporal implícita não só na idéia de documento histórico, mas explícita na presença de diferentes relações entre os mesmos atores durante um lapso de tempo determinado. Por outro lado, havia uma dinâmica que me competia, a de transformar fragmentos em um conjunto articulado, "fixá-los num todo inspecionável",

o que significou colocá-los à luz de referências que lhes evidenciasse a articulação de novos movimentos.

A moldura integradora da diversidade dos documentos disponíveis foi dada pela noção de testemunho que deriva da reflexão de Ricoeur (Ricoeur, 1980) quando define o testemunho absoluto para qualificar os testemunhos bíblicos. Além de estabelecer um critério unificado para a consideração e uso dos diferentes tipos de documentos, sem tirar-lhes a possibilidade de expressão de suas individualidades, a noção de testemunho dá relevo à dinâmica da interação temporal dos discursos e, portanto, permite o acesso à densidade de um "contexto discursivo" que, aqui, assume as vezes do tecido social. Tomo testemunho no seu sentido mais geral que é o da ação de testemunhar, i.e., relatar o que se viu ou ouviu. É um sentido que tem origem num contexto jurídico e traz consigo implicações, a maioria das quais dali também derivadas.

No contexto jurídico, o testemunho é prestado no decorrer de um julgamento. O julgamento é o processo de solução de uma disputa; portanto, pode se dizer que o testemunho é prestado sempre que há uma disputa acontecendo. No âmbito da disputa, o testemunho é um elemento que se interpõe entre a disputa e sua solução com função de prova. Ao se interpor, o testemunho dá bases para o julgamento e se mostra como algo mais do que o mero registro de fatos: ele é elemento de argumentação. Impossível, portanto, a neutralidade do testemunho. Ele será sempre a favor ou contra. Disto decorrem três outras características importantes.

A primeira é a de que o testemunho pode ser "derrotado", i.e., enfraquecido ou desqualificado, seja por contraposição de um argumento lógico ou da descrição alternativa de um evento. A segunda, é que sendo

uma história contada pela testemunha, como elemento da argumentação, o testemunho, ao se fazer, recorre a técnicas de persuasão: leva em conta a disposição receptiva da audiência e articula com o caráter do orador, misturando provas materiais com provas lógicas. Desta segunda característica se depreende a dupla noção embutida já na origem jurídica do testemunho: a de ser um evento e ser uma história.

Uma última característica, talvez a mais definitiva, do testemunho, está relacionada com os conceitos de verdadeiro e falso. É neste ponto que o uso que faço da noção assume uma distância significativa da acepção jurídica tanto do testemunho como da verdade. O que define um testemunho como verdadeiro, nesta tese, não é um critério exterior, mas um que leva em conta a relação entre testemunha e seu testemunho. A testemunha é alguém que vai a público defender uma causa pois, como explicitarei acima, não há neutralidade no testemunho. Defender uma causa supõe um compromisso com ela e supõe uma convicção. É esta convicção que define o engajamento da testemunha com o testemunho. É este engajamento que define o testemunho como verdadeiro. Pode-se assumir que, sustentada pelo engajamento, a testemunha se coloca numa ação cujo escopo lhe possibilita, no limite, ir até as conseqüências extremas do seu testemunho.

É esta característica que mostra o testemunho como algo que transpassa a mera narrativa de fatos e a fala: o testemunho se refere a ações, feitos, movimentos, histórias de vida, etc. porque tudo isto constitui a prova de uma convicção e a põe a descoberto, faz dela algo público. O testemunho, então, será sempre verdadeiro. A mentira, ao

contrário do que ocorre na acepção jurídica, não é um critério de definição do falso testemunho. Por outro lado, ao trabalhar com a noção de testemunho, ele passa a operar no espaço que fica entre o evento e seu significado, produzindo a interpretação. A interpretação é intrínseca ao testemunho, algo que ele demanda, e está implícita na sua estrutura dialética. Por isto, ao mesmo tempo em que interpreta, dá algo para ser interpretado. (Ricoeur, op.cit.145) É preciso, pois, para considerar o discurso como testemunho, que ele seja articulado como um evento e compreendido como um significado. Necessário explorar a tensão entre evento e significado.

A descrição densa, proposta por Geertz, tem sido objeto de várias críticas - muito severas - quanto a sua falha em lidar com aquilo que "os símbolos fazem", para além daquilo que os "símbolos dizem". (Ver Kaplan e Kelly, 1990 e Asad, 1983). A noção de testemunho faz incidir uma perspectiva de ação e de relação entre os significados constituídos no espaço de encontro, da tensão, da disputa e da constituição de diferentes sujeitos, ao longo de um tempo. Para além de símbolos, os testemunhos são ações significativas. (Ricoeur, 1990:197 e ss).

A perspectiva da dinâmica temporal, por outro lado, permitiu incorporar a noção de testemunho à proposta de Fabian (1979) para abordar os movimentos sócio-religiosos: pensá-los como discursos, como o processo de produção de significados; estes significados sendo fatores indispensáveis à compreensão do próprio movimento. Voltarei a este ponto na Parte IV, mas o que aqui deve ser reforçado é que ao tomar por eixo o movimento sócio-religioso dos Mucker não me restrinjo a entender os Mucker mas, para entendê-los preciso entender todo o processo de "discussão" e embate que se desenrolou entre sujeitos de

um mesmo grupo étnico, para quem os Mucker também tinham um significado. Por outro lado, preocupo-me de situar estes significados em relação às referências culturais dos sujeitos.

A noção de testemunho permitiu-me maximizar os resultados do "desavisado" esforço inicial de ler tudo o que pudesse ter um parentesco, ainda que remoto, com o episódio dos Mucker. Pude selecionar por critérios próprios, dentre a variada gama de documentos, o que era relevante como parte do discurso social amplo no qual a dinâmica dos discursos que examino aparece. Colonos, Mucker, intelectuais, padres, pastores, assumiram seus papéis de produtores da história e de partes no discurso social amplo. Possibilitou-me, por último, produzir sobre eles o meu próprio discurso. O tempo definiu o percurso que me permitiu encontrar o outro num espaço simultaneamente próximo e distante e de uma perspectiva que privilegia os sentidos atribuídos pelos sujeitos de um processo a este processo. Disto quero dar testemunho.

e. Documentos, sensibilidades e versões.

Mencionei, nos itens anteriores que meu material empírico mais importante é o conjunto dos Processos Judiciais em que os Mucker são réus. Mencionei, também, que além destes processos utilizei uma grande variedade de documentos, livros, relatórios oficiais, etc. Explicito, agora, a forma como trabalhei estes discursos para poder chegar às versões dos atores contemporâneos. Dito de outra forma, explico como lidei

com estes mediadores interpostos entre os contemporâneos dos Mucker e os Mucker, de um lado, e eu mesma, do outro.

Os discursos verbais dos colonos e boa parte dos dos Mucker foram produzidos a partir da inquirição policial ou judicial. Os demais discursos estão cristalizados em formas que não eram ingênuas nem inocentes, mas que claramente definem o patamar de onde foram produzidos. Duas questões centrais se colocaram para os discursos inseridos nos processos ou nas publicações: a. o viés provocado pela mediação como limitador do sentido produzido; b. a necessidade de entender o viés e ultrapassá-lo.

Em primeiro lugar procurei definir diferentes tipos de mediação classificando os discursos dos atores em dois tipos: o que foi autorizado pelo ator a que se refere e o que é reproduzido sem esta autorização, no interior de um discurso de outro ator social. No primeiro tipo estão os discursos dos colonos e dos Mucker inseridos nos Processos e no livro de Schupp. No segundo, as informações contidas, por exemplo, nos escritos dos pastores luteranos e que, supostamente, reproduzem o que foi dito pelos colonos. Com esta classificação ficava definida uma condição de produção do discurso e uma baliza importante para o reconhecimento das limitações impostas pelo veículo mediador. Definia, também, a possibilidade de um tratamento diferenciado entre os dois tipos. Exemplifico.

Os Processos, como era de praxe, têm a assinatura de concordância da testemunha com a transcrição e as certidões de notificação das testemunhas, no caso das ausências. Os réus também assinam, em geral. Em muitas sessões a ausência das testemunhas não é justificada e, em algumas, fica evidente que as testemunhas foram

notificadas e não compareceram. Disto infiro que o comparecimento foi voluntário no que toca às determinações do tribunal. Neste sentido, a assinatura nos depoimentos é interpretada como um ato voluntário de concordância com a leitura dos autos, feita em juízo e, em alguns casos necessários, pelo intérprete oficial. No livro de Schupp, como já mencionei no item a. desta introdução, os colonos produzem um documento atestando a fidelidade da transcrição de Schupp com os depoimentos que haviam feito. Tanto os processos quanto o livro de Schupp reproduzem discursos que foram produzidos num tempo e num espaço ao qual os sujeitos do discurso conferiram legitimidade - a análise destes discursos, portanto, pode assumir que eles expressaram o que lhes era importante em relação aos acontecimentos para aqueles interlocutores.

No caso das informações sobre falas e ações dos colonos fornecidos por outros autores (Hunsche, 1978 e Rotermund 1874,p.ex.) considere-as como informações "de segunda mão", quando explicitam discursos dos colonos. São versões sobre as quais não se pode supor a anuência do sujeito. Neste caso, considerei primordialmente o autor do documento como produzindo sua versão, na qual interpreta o que classifica como discurso vindo dos colonos. Mais do que condições de produção do discurso dos colonos, estes documentos (e alguns artigos publicados) são versões que considerei como partes do discurso social da época.

Creio não suscitar problema quando afirmo que a transcrição de Schupp caracteriza uma versão apesar de se auto-afirmar como a verdadeira, bem como a dos pastores luteranos ou a dos intelectuais alemães da época dos Mucker. Mas quero explicitar a forma como

considerarei as versões e porque trabalhei com a possibilidade de cruzar os limites impostos por elas, na apreensão do discurso dos colonos. Farei isto através do tratamento que dei aos Processos que, entre todos os documentos disponíveis, são os que mais rigidamente se prendem a uma forma pré-estabelecida de produção da verdade. (Foucault, 1974) Por analogia, estarei me referindo às demais "fontes".

Afirmar que a versão jurídica dos Mucker é também uma versão significa contradizer o próprio discurso jurídico que se propõe, por meio da processualística, estabelecer fatos e demonstrá-los. Ao contradizê-lo estou assumindo que ao estabelecer a lei escrita como parâmetro para esta demonstração, o Direito se coloca como produtor de uma configuração representativa dos fatos, o que o seu discurso positivista trata de obliterar. Assim, os fatos chegam à lei através de um recorte cujos critérios estão definidos pela própria lei e estão informados por um sentido específico de justiça - o que Geertz (1983) chamou de sensibilidade jurídica no artigo em que propõe um diálogo cooperativo entre a Antropologia e o Direito. Esta sensibilidade jurídica é que vai definir a condução do fato ao Direito na medida em que lhe atribui significação jurídica. Um fato, para a lei, não é o fato mas o fato jurídico, i.e., constituído pela sensibilidade jurídica expressa no conjunto de leis e processos instituídos. De acordo com Geertz (1983:172), o Direito opera, pela letra da lei, sua própria "esqueletização" do fato, ou seja, uma redução dele ao conjunto de qualidades com capacidade jurídica. Correndo o risco da simplificação: o Direito, como qualquer outra disciplina (ou ideologia), "vê" do fato o que lhe diz respeito e o que lhe diz respeito está previamente definido.

Por outro lado, como aponta Foucault, os procedimentos pelos quais se faz a demonstração de culpa ou inocência obedecem a princípios gerais. No caso do Direito brasileiro do século XIX, estes princípios estavam bastante colados nos do Direito Canônico. (Carreteiro, 1989)

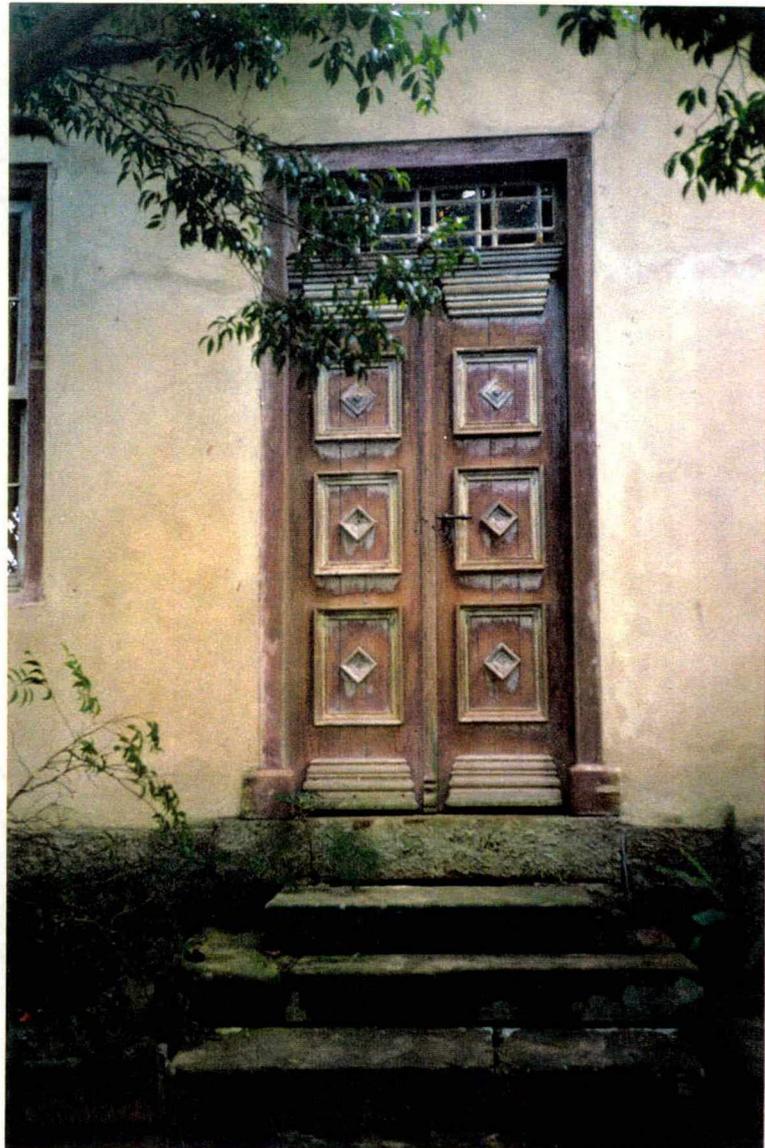
O que a discussão de Geertz releva como uma característica do Direito anglo-saxão é o localismo dos critérios de definição dos crimes e das provas. Mesmo havendo a existência de uma lei geral, a história da aplicação da lei, sua atualização nos Processos, foram passos na sua constante transformação pelo exercício. Apesar da tradição totalmente diferente que construiu o Direito brasileiro, é interessante explorar a possibilidade de que seu exercício permita falar de construções jurídicas particularizadas por idiosincrasias específicas das situações concretas em que uma lei geral é usada como parâmetro primeiro de esqueletização do fato. Não estou falando, aqui, portanto, dos princípios gerais de concepção e aplicação da lei que é objeto dos textos de Kant de Lima. Falo de localismo idiosincrático e quando falo do Direito ou da lei como parâmetro primeiro significo ser o ponto de partida mas, não necessariamente, o ponto de chegada. O percurso seria o espaço que Geertz chamou de "conhecimento local" - o conhecimento produzido localmente, com bases sociais específicas, matizado de uma certa maneira - informante da aplicação da lei e até de maior ou menor flexibilidade na atualização da processualística. Nesta perspectiva, o Direito seria considerado como o discurso socialmente produzido, a partir de um corpo de leis, escritas, cujos critérios culturais de exercício não se limitam à ordem geral da produção legislativa, mas estão modificadas pelas condições locais de sua atualização.

A análise que considera o discurso jurídico - que neste caso está solidificado em Autos de processos criminais - tem de considerar a(s) sensibilidade(s) jurídica(s) locais construtoras de fatos jurídicos, para poder entender os efeitos de seu exercício. Fazendo isto, assume também a possibilidade da presença de diferentes sensibilidades jurídicas no desenvolvimento de um mesmo Processo, considerando a existência, portanto, de diferentes sujeitos destas sensibilidades. No caso que analiso, em que o Sistema Jurídico, de um lado, e acusados e testemunhas, do outro, estavam informados por diferentes sistemas culturais, esta consideração é muito importante. Desta forma evito tomar os discursos dos colonos como limitados, no sentido do que foi evitado ou impedido. Antes, tomo as condições de produção dos discursos dos atores como constrangimentos que também tiveram seus limites e não puderam "ler" o que foi produzido para além dos limites de suas sensibilidades (jurídicas ou religiosas, ou outras), uma vez que os mediadores têm também sua visão constrangida pelo viés que constrói sua versão. Assumo, assim, a capacidade relativa dos constrangimentos colocados pelos mediadores de limitar o discurso dos colonos aos parâmetros definidos pelo veículo mediador, o grau destes constrangimentos sendo indicado, no primeiro momento, pelo critério anteriormente explicitado de autorização do discurso pelo sujeito. Assumo, também, que a cultura dos colonos é o fator fundamental na análise das condições de produção de seu discurso social e, conseqüentemente, de sua interrelação com os veículos mediadores (os Processos, Schupp e outros autores).

Nos processos e demais transcrições mais foi dito do que a esqueletização (jurídica ou outra) do fato pode considerar. A leitura

que faço dos Processos não é uma leitura jurídica, como não é religiosa a que faço de Shupp ou dos pastores luteranos. A que faço tem como perspectiva e preocupação central a visão de mundo dos colonos, dos Mucker e dos outros atores alemães. Por isto e porque entendo a visão de mundo como a baliza principal para a construção que os colonos fazem dos Mucker, passo a analisar o seu discurso, as relações que ele estabelece com outros discursos presentes para, ao final, analisar o escasso material disponível do discurso dos próprios Mucker.

Parte II



*A porta entalhada de uma casa de pedra.
Marcas de uma diferença. Perto do Ferrabráz, 1995.*

O tempo é a dimensão que escolhi para fazer o primeiro esquadramento dos testemunhos dos colonos. Uso, aqui, o tempo como uma "duração" marcada por uma progressiva diferenciação qualitativa na relação entre os Mucker e seus contemporâneos etnicamente afins. Os marcos desta diferenciação são eventos que podem ser percebidos como expressão de diferentes vivências, no caso sucessivas, dos mesmos atores em relação. O calendário que utilizo, portanto, é um calendário vivencial dos atores²⁰, mantendo como marcos de começo e fim, as datas oferecidas pelos registros que mencionei na parte anterior.

Sendo expressão de vivências, os eventos fazem do tempo um processo no qual as experiências dos atores são consideradas mais como o resultado da sua relação com forças contextuais do que como produtos determinados por uma estrutura social, mas informados por um contexto cultural e uma percepção valorativa deste contexto. Considero os atores como sujeitos de sensibilidades informadas por uma cultura e aquelas como elementos cruciais de sua vivência. As sensibilidades são produtoras e produtos das relações dos atores entre si, das visões de mundo que expressam, dos significados que comunicam. Considerá-las no tempo traz como vantagem a possibilidade de entender suas dinâmicas e variações específicas nas diferentes situações de

²⁰ O que aqui coloco se inspira em um comentário de Ferrarotti sobre "Über die Zeit", de Norbert Elias, que discute a temporalidade do que hoje experimentamos como "tempo". Uma pequena citação mostra a direção das reflexões de ambos autores: "With Einstein it was discovered that time was a form of relation and not an objective flux. ... The temporal concepts of the past/present/future type cannot be applied to the physical levels of what we call nature. Outside the reference to men who experience it, the subdivision of the natural continua of change into past, present and future, is meaningless. Temporal concepts could be distinguished into 'referring to structure' and 'referring to experience'. (Ferrarotti, 1990:141) A experiência é subjetiva, no meu texto, por que é produzida por sujeitos de uma cultura e de uma história específicas.

relações contextuais que estabelecem. Utilizar o calendário vivencial é uma forma de alcançar os contextos ouvindo os atores. A linearidade sugerida pela demarcação com datas e meu empenho em seguir a seqüência dos eventos não impede, desta forma, que as diferentes conceituações de tempo dos atores intervenham para mostrar a sua especificidade e relevância na constituição da própria seqüência de eventos. Portanto, ao lado de usá-lo como primeiro critério de esquadramento, exploro o que Ricoeur chamou de plurivocidade do tempo, ou seja, a gama incomensurável de possibilidades de conceber e vivenciar tempo. (Ricoeur, 1985).

Reitero, neste momento, que tomo todo o tempo açambarcado nesta visita histórica como um tempo de contenda, de confronto. Esta parte do trabalho, que se ocupa dos tempos produzidos pela relação entre Mucker e Colonos, vai analisar esta relação tal como ela se manifesta na versão dos Colonos. O primeiro deles é o tempo da denúncia.

Capítulo II

Tempo da denúncia.

a. A denúncia e o sentido do perigo.

O registro dos primeiros discursos dos colonos sobre os Mucker é anterior a qualquer evidência de sua culpa criminal²¹. Dele fazem parte tanto os procedimentos da sindicância que desencadeou um inquérito policial sobre as reuniões de homens, mulheres e crianças na casa de J.J.Maurer, quanto um "abaixo-assinado", firmado pelos vizinhos dos Mucker, os procedimentos do próprio inquérito²², bem como a ativa correspondência entre as autoridades policiais de S.Leopoldo, seus superiores provinciais e o Presidente da Província. A tônica deste primeiro tempo é a denúncia: a tentativa de constituição dos Mucker como objetos de ação repressora policial.

A sindicância é a primeira manifestação formal de denúncia. Ela foi instaurada pelo sub-delegado Spindler, em 8 de maio de 1873, a pedido do Delegado de Polícia Lucio Schreiner, com a finalidade expressa de averiguar o que acontecia no Ferrabráz²³ (Carta de Schreiner a Sampaio,

²¹ Por razões que ficarão claras ao longo do texto, utilizo as palavras *crime* e *criminal* sempre no sentido a elas dado pelo Código Penal do Império, expressando uma transgressão às leis compiladas neste código.

²² Os documentos referidos e utilizados neste ítem formam o conjunto dos Autos do inquérito Policial (AIP): a correspondência entre as autoridades policiais envolvidas, os registros dos interrogatórios, um "abaixo assinado" dos colonos pedindo providências das autoridades contra os Mucker e um auto do Exame de Corpo do Delito, sobre o estado letárgico em que Jacobina Maurer foi conduzida a S. Leopoldo para responder ao inquérito. Além destes, utilizei a correspondência do Chefe de Polícia, Dr. Sampaio, com o Presidente da Província.(in Cod.603-AN)

²³ São Leopoldo, elevada à categoria de cidade em 1846, sediava uma delegacia de Polícia. Cada um dos distritos do município tinha um sub-delegado, assessorado por Inspetores de Quarteirão,

15.1.73 in AIP). Dos cinco depoentes, um esteve presente a uma das reuniões conduzidas por Jacobina Maurer (C. Lanzer). Os outros quatro (F.Dreyer, J.N.Kraemer, F. Heinrich e J. Saenger) ouviram o seu relato e depuzeram sobre ele adicionando informações que "eram do conhecimento de todos".

Esta sindicância é importante sob cinco aspectos. O primeiro por mostrar que os colonos estão com os "ânimos exaltados" e dispostos a "fazer justiça com as próprias mãos" se as autoridades não tomarem providências para fazer cessar as reuniões dos Maurer. Os depoentes não se referem explicitamente a si mesmos ao dizerem isto, mas a um sentimento coletivo em que a categoria "colonos" engloba uma população genérica, indefinida e abrangente. Eles expressam, também, um certo temor de que isto venha a acontecer, sugerindo a iminência de uma reação violenta e, por decorrência, deixando clara a gravidade atribuída à existência dos Maurer, seus adeptos e suas atitudes, consideradas inaceitáveis.

Um segundo aspecto importante diz respeito à sensibilidade jurídica que informa esta sindicância, revelada por uma coerência de critérios entre o sub-delegado e os depoentes. O sub-delegado pediu, inicialmente, que os depoentes falassem sobre o que sabiam das reuniões de Maurer, "como é voz pública". Depois de deixá-los contar o que sabiam, formulou duas perguntas diretas: uma, sobre as finalidades da "seita"; a outra, se eram ou não pacíficos os adeptos dos Maurer. O sub-delegado aceitou as respostas dos depoentes como

distribuídos pelas Linhas Coloniais que integravam o distrito. O sub-delegado que conduziu a sindicância é Cristiano Spindler, responsável pelo Quarto Distrito, com jurisdição sobre o Ferrabráz.

evidências de que não eram pacíficos e representavam perigo. Não corrigiu a interpretação que deram as suas perguntas nem insistiu para que as respostas fossem mais detalhadas. A limitação do número de depoentes aos cinco que haviam estado a conversar sobre o assunto mostra uma ausência de preocupação com a qualidade das evidências que a sindicância deveria apontar para ter a eficácia jurídica que pretendia. Ela não buscava uma adequação estrita à lei, mas julgava o que estava sendo dito como suficientemente eloquente. Os depoentes e o sub-delegado eram colonos, moradores de Capela Piedade, região vizinha do Ferrabráz e faziam uma mesma esqueletização do perigo. A sindicância, portanto, é um discurso auto-referido que pode ser tratado como uma unidade coerente. Quero registrar, neste momento, que esta sindicância parece ser, mais do que a tentativa de averiguar novos fatos, como pretende Schreiner na correspondência com seus superiores, a formalização jurídica de uma notícia amplamente conhecida. Adiante voltarei a este ponto.

O relato de uma experiência de proselitismo dos Mucker é o terceiro aspecto. C.Lanzer havia sido convidado pelo irmão de Jacobina, Jacob Mentz, para "ver o verdadeiro Cristo." Levado à casa dos Maurer, lá foi acompanhado por João Jorge Maurer e seis outros homens ao quarto de Jacobina. Ela mandou-o sentar, perguntou-lhe se acreditava em tudo o que a Bíblia dizia e recebeu uma resposta afirmativa. Outros três depoentes relatam terem ouvido de Lanzer que Jacobina lhe disse ser Cristo e "desmaiou" quando Lanzer recusou-se a acreditar. Ainda em estado alterado, Jacobina teria ordenado a Lanzer e a outros três dos presentes que comprassem sacas de sal e café e voltassem no dia seguinte. O relato indica que, neste momento, o grupo reunido ao redor

dos Maurer já tinha um ritual específico de adesão à "seita", que seu eixo era a aceitação de Jacobina como reencarnação de Cristo, e que estava empenhado em cativar adeptos. Indica também, que o proselitismo estava sendo considerado como um componente do perigo.

O ponto central dos depoimentos reunidos pela sindicância, no entanto, é a preocupação com a qualidade pacífica ou não das reuniões de Maurer e os elementos apresentados como parâmetros de avaliação. As perguntas do sub-delegado são específicas sobre este assunto, como mencionei acima, e as respostas revelam uma concepção de pacificidade muito particular. Os colonos disseram que os Mucker não eram pacíficos por que haviam retirado seus filhos das escolas; "riscado" seus nomes dos registros das igrejas; acusado padres e pastores de serem falsos profetas já que a verdade estava com os Maurer; pregado a separação de casais e o antagonismo entre pais e filhos se isto fosse necessário para seguir a nova fé; proclamado que não deviam obediência às autoridades e que dentro em pouco não haveria necessidade de justiça (referindo-se às agências de administração da justiça). A rigor, estas alegações não foram feitas em bloco, por todos os depoentes. Mas a presença de uma, duas ou três, em um depoimento, para definir os Mucker como não pacíficos, mostra que estas eram razões igualmente suficientes para esta definição. A obediência à autoridade é acionada por três depoentes (Dreyer, Kremer e Senger), a manutenção da unidade familiar por um (Heinrich), o cumprimento das obrigações com igreja e escola por dois (Dreyer e Senger) e a auto-proclamação de Jacobina como Cristo, por um (Lanzer). A todas o sub-delegado aceitou como evidências da mesma ordem.

Do quinto aspecto, vou fazer somente o registro, para discutí-lo mais adiante: intimado a depor na sindicância, João Jorge Maurer recusou-se, alegando que não havia cometido crimes. (AIP, também Domingues 1977:119) A recusa de Maurer, naquele momento, acabou corroborando, aos olhos dos acusadores, pelo menos a alegação de que ele não obedeceria mais às autoridades e provavelmente, estimulou a desconfiança de que os Mucker tinham algo a esconder.

A sindicância foi realizada a 9 de maio de 1873 e remetida ao Delegado Schreiner, no dia seguinte, acompanhada de uma carta do Inspetor de Quarteirão, João Lehn, vizinho de Maurer, que o intimara a depor. Nesta carta, Lehn reiterou que as reuniões estavam provocando o afastamento das pessoas da igreja e o das crianças da escola e que o "povo está bastante alterado", o que poderia trazer consequências funestas para os moradores. (Carta de Lehn, 10.5.1873-AIP)

Paralelamente à sindicância, aparece um "abaixo assinado", encabeçado pelo Pastor da comunidade que incluía o Ferrabráz e pelo professor católico da escola da Linha do Padre Eterno, subscrito por 47 "chefes de família" (in AIP), vizinhos dos Maurer. Cuidadosamente elaborado, este documento relata a trajetória dos últimos quatro anos de João Jorge Maurer que de carpinteiro passou a "médico de milagres" e intérprete da Bíblia e de como isto lhe grangeou um grande número de novos amigos. Estes haviam se tornado freqüentadores assíduos de sua casa, especialmente "nos últimos 14 dias." Dois dos signatários do documento contam que haviam comparecido a uma reunião, uma vez, respondendo ao convite de um cunhado de Maurer. Lá ouviram de Jacobina Maurer que ela era Cristo, que as suas palavras eram palavras do espírito de Cristo, que ela também ressurgiria dos mortos e os que a

seguissem receberiam a felicidade do céu. Jacobina havia nomeado três apóstolos, entre os quais seu marido, e dentro de 14 dias eles e mais nove sairiam pelo mundo a pregar a nova religião. Além destas informações, públicas e notórias, de acordo com o documento, e sobre as quais ele se estende, os signatários aludem a outras, tidas igualmente como condenáveis: a dissolução de famílias, o rompimento com as igrejas e a proibição de enviar os filhos à escola. Fazem uma adição importante ao afirmar que os amigos de Maurer estavam procurando comprar muitas "libras de chumbo etc.", numa clara referência a armamentos e munição. Ao final, solicitam ao Delegado de S. Leopoldo que mande fazer averiguações para garantir "a segurança dos moradores" e dizem estar prontos a conseguir mais testemunhas, reforçando o que afirmam.

Este documento é uma peça chave do conjunto dos Autos do Inquérito por que sintetiza as avaliações gerais que se faziam sobre os Maurer, mostrando, também, que suas atividades não eram recentes, mas que só recentemente haviam se tornado perigosas. Tal como a sindicância, o "abaixo-assinado" registra oficialmente o que se diz ser do conhecimento geral. Reforça, de uma forma sutilmente esclarecedora, a concepção do perigo que os Maurer e seus seguidores significavam, já expresso na sindicância, e adiciona a possibilidade de estarem se armando. A sutileza consiste em confirmar que neste momento a "seita" estava completamente estruturada - desenvolvera um ritual específico de admissão de fiéis; contava com uma organização que definia papéis e funções de algumas pessoas e desenvolvia um eficiente proselitismo, congregando cada vez mais gente e aumentando também seu raio geográfico de influência.

Estes documentos foram encaminhados ao Delegado de Polícia de S.Leopoldo. Ao recebê-los, o Delegado Schreiner já havia tomado outras providências com a intenção explícita de testar informações veiculadas pela imprensa e pela boataria local. Ele entrevistou um Mucker, Carlos Einsfeld, casado com uma irmã de Jacobina, acusado de comprar armas; interrogou, em sindicância, cinco pessoas relacionadas com o jornal A Reforma, órgão do Partido Liberal, editado em P.Alegre, que havia noticiado haver 500 homens armados no Morro do Ferrabráz e grande estoque de comida sendo armazenado pelos associados; e entrevistou Luiz Nagel, um comerciante alemão, estabelecido em Porto Alegre que estava de visita na colônia. Nagel conta que veio a S.Leopoldo em busca de tratamento médico e havia estado na casa de Maurer.

O interrogatório de Einsfeld resultou numa carta ao Chefe de Polícia da Província em que Schreiner relatou a boa vontade do interrogado em comparecer à Delegacia, contrariando expectativas, e a plausível justificativa para a compra de chumbo: era um material necessário ao seu ofício de ferreiro; chocado, Schreiner qualificou como "de dar dó" o que ouviu sobre o grupo de Maurer e alarmado, disse que eles estavam se preparando para um grande acontecimento no próximo dia 22 (de maio). Informado de que a Polícia teria de intervir firmemente caso as reuniões continuassem, Einsfeld teria dito saber que ia ser assim por que Maurer lhes dissera, através de sua mulher, que "força humana alguma" o tiraria do "seu lugar"; mas, se Maurer saísse antes do dia 22, cessaria seu (de Einsfeld) compromisso com ele (Carta de 16.5.1873-AIP). Após o interrogatório dos cinco liberais - suspeitos de serem os autores da notícia d'A Reforma - Schreiner ficou convencido de que ela era só a transcrição de um boato (Carta de 18.5.1873-AIP).

A transcrição da entrevista de Nagel é muito reveladora do que estava em jogo para os colonos e, portanto, para Schreiner, ao tentar convencer as autoridades provinciais do perigo. Nagel era um alemão de fora de S.Leopoldo, de posição social respeitável e isto, provavelmente, foi um fator determinante da importância que Schreiner atribuiu ao seu depoimento, já que confirmava seus próprios argumentos para o Chefe de Polícia. Nagel esteve em algumas "casas de negócio", na sua visita às Linhas Coloniais, e nelas ouviu que as pessoas estavam preocupadas e alarmadas com as reuniões dos Maurer. Na casa de Maurer, Nagel conversou com ele e assistiu a uma reunião noturna dos Mucker. Cânticos, leitura da Bíblia, homens e mulheres reunidos, um velho fez uma oração e todos foram cear. Nagel e outros visitantes foram convidados a compartilhar a ceia. Pelas 10 horas, todos se retiraram depois de um cântico. Nagel pernitoou na casa de um cunhado de Maurer, seu vizinho (provavelmente Jacob Mentz). Na manhã seguinte partiu cedo e não viu mais os Maurer.

A conversa convenceu Nagel de que Maurer era "estúpido" mas não era mau. Seus conselhos podiam gerar problemas "no seio das famílias" e alguns de seus adeptos já se haviam separado das mulheres. Outros, haviam "vendido suas dívidas pela metade do preço". Nagel perguntou o que Maurer queria - "regenerar" o gênero humano ou a religião? Maurer respondeu que se achava fortalecido pela inspiração divina recebida através da Bíblia para interpretá-la e que a Bíblia não devia ser entendida literalmente, mas de acordo com o "espírito" de quem a lia e era assim que ele procedia. Não adiantava querer deixar de levar adiante o que estava fazendo e não o faria por "qualquer força material" porque era esta a "vontade de Deus." Indagado sobre a proibição de freqüência à

escola e à Igreja, disse que a suspensão da ida à escola era provisória, e que mais tarde, "elas (as escolas) voltariam." Sobre a igreja, calou. Indagado a respeito de uma grande compra de armas, contou que necessitaram de pólvora para explodir uma pedreira, pois estavam construindo uma casa de pedras. Disse ainda que tinham, ali na sua casa, as armas que todos os colonos possuíam.²⁴

Em trabalho anterior (Dickie, 1983) eu havia explorado, detidamente, os depoimentos de AIP e mostrado que os critérios para qualificar os Maurer e seus "adeptos" como não pacíficos, neste momento da acusação, não são critérios consistentes com a ameaça de agressão violenta que os Mucker pudessem estar concretizando. São, antes, critérios que expressam uma concepção específica da ordem social através da definição valorativa das atitudes dos Mucker e atribui a eles a agressão a valores constitutivos da segurança dos colonos. Portanto, a segurança é um estado ou uma ordem que depende da manutenção do respeito às igrejas instituídas, ao ensino escolar, à unidade familiar.

As cinco cartas que Schreiner escreveu ao Chefe de Polícia (de 10,12,16,17 e 18 de maio de 1873) têm um tom crescente de alarme. Nas primeiras, diz que está buscando informações, opina que o caso do Ferrabráz era provavelmente de "fanatismo religioso", que era necessário

24 Uma idéia aproximada do que eram as armas usuais dos colonos é dada por um texto de propaganda para imigrantes potenciais, distribuído na Alemanha. Entre as recomendações a imigrantes prospectivos, havia a de trazerem "uma boa espingarda de dois canos, com os necessários complementos: algumas libras de boa pólvora seca, grossa, ...; um polvorinho, espoletas, bucha, escumilha de diversos tamanhos, chumbo, forma para bala, chave de parafuso, sacatrapo e material de limpeza. Precisa ele também de uma faca de ponta de mais ou menos 16 polegadas de comprimento e 3 a 4 de largura, com uma bainha de couro e um cinto com cartucheira."(Gardelin,1972) Este rol é consistente com as armas encontradas nas casas dos Mucker, nas buscas efetuadas pela polícia, ainda em 1873.

agir com cautela e que esta "superstição" estava mobilizando um grande número de "infelizes que afluem de todas as partes do município." Maurer é também qualificado de "um infeliz", expressão da piedade que ele inspirava porque desprovido de qualidades positivas - a piedade era desqualificadora. As últimas duas cartas são entre alarmadas e nervosas, com informações recentes fornecidas pelo Sub-delegado do Quarto Distrito. Maurer é qualificado, agora, de "desvairado" que precisa ser contido. A data 22 de maio passa a ser a bússola da pressa de Schreiner. Ele pede que o Chefe de Polícia envie "forças" para impedir que Maurer continue com as reuniões e para estarem prontos para qualquer eventualidade. Solicita o envio de 100 homens de infantaria e tantos policiais a cavalo quantos estiverem disponíveis. Paradoxalmente, as evidências que apresenta para o crescimento do perigo dos Mucker são cada vez menos eloqüentes sobre o perigo de estarem se armando ou terem a intenção de uma agressão armada. Toda a informação que Schreiner consegue obter dá explicações plausíveis para a compra de chumbo, pólvora, etc. E ele mesmo havia concluído que a notícia de jornal era "mero boato". O que aparece como força crescente dos Mucker e, portanto, como "prova" de aumento do perigo, é a reiteração do rompimento dos Mucker com os valores estabelecidos, da sua disposição de resistir e a estruturação e o aumento do número de pessoas que lhe atribuíam legitimidade. Contra isto, os colonos e o Delegado queriam reagir com força. O Delegado procurava, no entanto, que a reação fosse dentro da lei. O Chefe de Polícia se sensibilizou...

b. A definição do delito.

Um dia após receber a última carta de Schreiner, o Dr. Luiz Sampaio, Chefe de Polícia, veio a S.Leopoldo e imediatamente instaurou um Inquérito Policial para o qual intimou, como depoentes, o casal Maurer e os signatários do "abaixo-assinado". Destes, oito vieram depor. Sampaio tentou definir a possibilidade de enquadramento legal das ações dos Maurer e seu grupo e privilegiou questões que pudessem conduzir à configuração de um delito. Todavia, ele pisou com cautela em terreno molhado: havia fragilidade legal nos argumentos dos colonos e na qualidade dos depoimentos que, em sua maioria, reproduziam o que "ouviram dizer". Seu questionamento dos depoentes difere daquele da sindicância e dos primeiros interrogatórios conduzidos por Schreiner. Estava numa posição distanciada das relações de parentesco, compadrio ou vizinhança, o que não era o caso dos condutores da questão até aqui. Seu interesse maior era saber das conseqüências possíveis deste episódio para a continuidade da colonização estrangeira na Província (Correspondência, Cod.603-AN). Procurando configurar um delito, buscava também algo que a lei pudesse solucionar. Portanto, o que procurou nos depoimentos tinha pouco a ver com os critérios pelos quais os colonos estavam acusando os Mucker de ameaçadores da sua segurança e essa dissonância entre o interesse de Sampaio e a preocupação dos colonos inaugurou a dualidade de sensibilidades jurídicas que acompanhou este inquérito e todos os processos posteriores.

Na parte em que os colonos são interrogados, o inquérito se caracteriza por ter poucas perguntas sistemáticas e privilegiar como

questão central o que acontecia nas reuniões promovidas pelos Maurer. A maior parte da informação atendia ao pedido do Chefe de Polícia para que o depoente relatasse o que sabia sobre elas. Algumas das perguntas específicas são decorrência do próprio depoimento dado e se prendem a alguns detalhes. Só dois tópicos foram levantados pelo Chefe de Polícia para todos os depoentes. Um, relativo à prática da medicina por J.J.Maurer, com perguntas que giravam em torno da origem de sua formação médica e do quanto cobrava por seus serviços. O outro, relativo a motivações e intenções do grupo, e as perguntas já sugeriam as respostas possíveis: as reuniões eram fruto da ignorância, da especulação, da imoralidade ou de um "diretor oculto"? A um dos depoentes foi perguntado sobre armas brancas que os Mucker teriam mandado confeccionar (Michel,in AIP) e a outro sobre a veracidade da acusação de que Jacobina tinha aconselhado a desunião de famílias e a ruptura com as igrejas e escolas (Kautzmann,in AIP). Vejamos o que dizem os depoentes.

Os signatários que vem depor são o Pastor Boeber²⁵, o Professor Weis e mais seis vizinhos, um dos quais um oleiro cujo irmão, J.Sehn, era considerado um dos mais ferrenhos associados dos Maurer. Os depoentes reiteram as acusações iniciais e dão mais detalhes sobre elas. Relatam o clima emocional das reuniões dos Maurer e de que na reunião de 4 e maio Jacobina aparecera vestida de branco, induzindo alguns dos presentes a acreditar que era uma aparição do além.

25 O Pastor Boeber era um pastor-leigo. Ele faleceu em abril de 1874 e seu sucessor, Pastor Schmierer formado pela Missão da Basílica, classificou sua teologia como ortodoxia morta. (In Hunsche, 1981: 178) O pastor Boeber foi eleito em substituição a João Jorge Klein. (idem,ibidem) O pastor-leigo era um colono eleito pela comunidade para assumir a sua orientação religiosa, realizar casamentos, batizados e dar assistência aos funerais. Ver Parte III.

Houvera pranto e enlevação entre os presentes. O Pastor conta que dois membros de sua igreja dela haviam se retirado, recentemente, para seguir os Maurer e que pessoas ligadas ao casal estavam fazendo proselitismo agressivo entre os vizinhos: solicitados a construir um moinho, os tres irmãos de Jacobina, carpinteiros especialistas no ramo, teriam imposto a condição de o moleiro só moer para os associados dos Maurer. Um depoente (Nadler, em AIP) conta que um conhecido seu deixou o grupo dos Maurer "por questões de adultério", sem especificar se o adultério era parte da pregação de Jacobina ou se havia presenciado um caso específico. O dinheiro não precisaria mais existir de agora em diante, pois todos deveriam praticar a permuta.(F.Sehn, em AIP). Jacobina teria dito que os que não os seguissem morreriam pela peste (F.Sehn, em AIP) e João Jorge afirmado que se não conseguisse seus fins por meios pacíficos usaria da força para conseguí-los. (Siebel,em AIP).

Além de tentar mostrar o abusurdo e o ofensivo das atitudes e ações dos Maurer e seu grupo, os depoimentos tentam desacreditar as qualidades atribuídas ao casal. Enquanto Jacobina é considerada incapaz para a tarefa de interpretar a Bíblia por ser "quase analfabeta", J.J. Maurer, é taxado de especulador por que "quer explorar os ignorantes", usando sua mulher (F.Sehn, in AIP). Ao mesmo tempo, Maurer é desqualificado como médico - alguns dos depoentes haviam tentado suas curas sem sucesso (Kautzmann e Michel,in AIP) - e considerado demasiado "estúpido"(sic) para poder atuar como mentor ou organizador das atividades que se descreviam como de sua responsabilidade. (Boeber, Nadler e Weis in AIP). São estes ultimos depoentes que introduzem a idéia de que deveria haver uma "inteligência

maior" por trás destas atividades dos Maurer e sugerem que J.J.Klein, casado com uma irmã de Jacobina, fosse o seu mentor.

Tendo tido todo o incentivo para falar o que achavam ser mais importante, os depoentes não fazem menção alguma à compra de armamento ou ao armazenamento de comida, o que completaria a idéia de que estivessem se preparando para uma luta armada. A menção à estocagem de alimentos só havia aparecido, enviezada, num depoimento da sindicância (ver Lanzer), de acordo com o qual Jacobina ordenara aos presentes que retornassem no dia seguinte com sacas de sal e café, e na notícia, desacreditada, do jornal A Reforma. Este silêncio sobre o assunto, durante o inquérito, reforça a idéia de que o sentido do perigo se fundava na agressão dos Mucker a valores que configuravam padrões adequados da organização social da colônia e eram concebidos como garantias da segurança. A concretude desta ameaça se expressava na estruturação, no proselitismo ostensivo e na ampliação progressiva do grupo dos Maurer.

As acusações de que estivessem se armando podem ser entendidas, por um lado, como tendo sido alimentadas pelo medo e pela insegurança e, por outro, como tendo sido usadas para suporte estratégico na tentativa de convencer as autoridades da gravidade da situação. Com os depoimentos dos Mucker (que negam estar comprando armas)²⁶ e as diversas buscas que manda fazer na casa dos Maurer, de seus amigos e nos matos que circundavam as casas sem ter encontrado nenhum armazém de armamentos, Sampaio se convence de que esta acusação é infundada. (Relatório de Sampaio, 3.6.1873-AN)

26 Um Mucker, C.Einsfeld, confirma o que havia dito a Schreiner sobre a compra de chumbo. Outros Mucker interrogados negaram estarem se armando. (AIP)

Pelo pronto comparecimento de Maurer e seus amigos ao inquérito, assim que intimados pelo Chefe de Polícia, este desconsiderou as acusações de que ele estivesse pondo em cheque a ordem jurídica ou política, como havia sido denunciado pelos colonos e para eles corroborado com a negativa de Maurer de responder à sindicância inicial conduzida pelo sub-delegado Spindler.

O inquérito concluiu que os Maurer estavam perturbando a ordem pública e, por isto, foram enviados a Porto Alegre; ele para o Quartel da Polícia, Jacobina, para a Santa Casa de Misericórdia, por se encontrar com "transtorno do sistema nervoso que se tem agravado pela leitura e má interpretação da Santa Escritura e de escritos misteriosos, até degenerar numa verdadeira mania religiosa e sonambulismo espontâneo." (Laudo de Hillebrand, in AIP.)²⁷ A explicação médica para os estados alterados de Jacobina Maurer atendia às expectativas do Chefe de Polícia. Era suficiente como explicação do comportamento "estranho" daquela mulher e justificava a remoção dela para longe do ambiente sobre o qual sua "doença" estava tendo um efeito ampliado. Sampaio não achava, todavia, que houvesse real ameaça às instituições e estava convencido de que os Maurer "não ensinavam uma nova doutrina". (Relatório ao Presidente da Província, 3.6.1873-AN) Reconheceu, para seus superiores, que a remoção do casal fora uma arbitrariedade que

27 A medicalização de fenômenos sociais era um padrão o século XIX, em especial na criminalística positivista, e fez parte do discurso produzido por diversos atores sociais sobre os Mucker. Ver Rodrigues, 1879 e 1938; Hobsbawm, 1970: 24; Di Tullio, 1956; Bruno, 1967 e Barreto, 1934. Ver também Sanmartin, 1947:64, que reproduz o pensamento do século XIX sobre estes fenômenos e diz: "Jacobina Mentz apresenta sintomas de uma enferma mórbida, onde o histerismo transformou uma esquisofrênica selvagem"; e adiante: "... João Jorge Maurer, seu marido, é, por sua vez, um tipo original de débil mental e acredita ser um predestinado". Ver Foucault, 1974. A medicalização é um mecanismo de exclusão, desqualificação dos sujeitos, no discurso jurídico, bem como de explicação do comportamento que foge da norma.

teve de cometer para proteger os Maurer das possíveis agressões de seus exaltados vizinhos.(idem) Toda a atitude de Sampaio, ao perceber a dificuldade de um enquadramento penal das atitudes e das reuniões dos Maurer foi no sentido de apaziguar ânimos e tentar desencorajar a continuidade das reuniões, vistas como o "pivot" de toda a comoção em S.Leopoldo. Pensou, provavelmente, que "medicalizando" a condição de Jacobina, estaria desqualificando suas supostas capacidades de comunicação com o espírito de Cristo e, com isto, desestimulando o culto ao seu redor. Por que Sampaio não tinha uma idéia muito clara da importância dos significados que estavam postos em jogo no surgimento e vida dos Maurer como líderes religiosos, não sabia da ilegitimidade do discurso jurídico entre os Mucker. O recurso ao internamento hospitalar foi o único de que dispôs pois não tinha como ou por que prender os Maurer nem como mantê-los afastados por muito tempo.

Com a decisão de remover temporariamente os João Jorge e Jacobina, o Chefe de Polícia evidenciou para os colonos a diferença entre suas sensibilidades jurídicas. Nos autos, os colonos haviam reiterado que era voz corrente a "necessidade de força para acabar com este negócio", o que sugeria a demanda por uma solução definitiva e a expectativa de que a "agressão" dos Mucker fosse passível de sanção policial. Por isto, a decisão de Sampaio foi interpretada como insuficiente e como um descaso pela opinião e vontade dos colonos. Ao mesmo tempo, apareceu como um reforço da legitimidade que Maurer alegava ter de receber pessoas em sua casa e praticar uma medicina que, de resto, era corriqueira no interior da região colonial e no resto do

Brasil²⁸ (Kautzmann e Michel, depoentes contra os Mucker e Nagel, o comerciante de P.Alegre, tinham recorrido a Maurer como curador). A remoção dos Maurer, pensada por Sampaio como uma temporização, só fez estimular a disposição dos colonos de "fazer justiça com as próprias mãos". De nada adiantou Maurer ser obrigado a assinar um Termo de Bem Viver, no final de sua estadia em Porto Alegre, pelo qual se comprometia a não mais promover

..reuniões noturnas, alterando o sossego público e a paz das famílias, desencaminhando (ilegível) por meio da superstição e falsas doutrinas religiosas, sujeitando-se a processos...de 30 dias de prisão e trinta mil réis de multa no caso de quebrarem na forma do art.12,... (PJM, 3 julho 1873)

Sua ausência de 45 dias serviu para que seus associados preparassem entusiasticamente sua volta. Esta renitência só fez aumentar as disposições repressivas dos colonos, que montaram um esquema de vigilância constante sobre todas as ações dos Mucker.

As tentativas de Schreiner não conseguiram fazer coincidir o sentido de perigo e a definição do delito. As reiteradas referências dos documentos apresentados por Schreiner à "voz geral" da colônia se destinava a mostrar a amplitude da comoção e a ausência de dúvida - porque todos **sabiam** - sobre o perigo que os Mucker representavam.

Alguns autores aceitam a possibilidade de Schreiner ter tido um interesse pessoal e direto na resolução do caso Mucker. Ele era primo irmão de Jacobina e um militante do Partido Conservador, e por razões políticas teria querido marcar uma distância social com este lado de sua

²⁸ Em um de seus depoimentos, o Mucker Carlos Luppa diz que, antes de ir a Maurer para curar sua mulher, tinha tentado um "tratamento com agulhas" feito por Felipe Dreyer. (PKO 404v.)

família. (Domingues, 1977; Petry, 1957; Klein, 1957; Noe, 1977.) Considerando-se exclusivamente o tempo da denúncia, a atitude de Schreiner parece menos a concretização de uma estratégia do que a tentativa de solucionar um problema que, em suas mãos, tinha poucas possibilidades de diminuir. A comoção pública parece ter sido genuína e o esforço de Schreiner foi o de canalizá-la institucionalmente para tentar o restabelecimento da ordem e a redução do antagonismo que aumentava de intensidade naqueles meados de maio.

O ambiente social de S.Leopoldo guardava, em 1873, grande parte das características do que Galeski tipificou como uma *village community*: ser um grupo primário, onde as relações entre os habitantes estavam baseadas em contatos pessoais, cuja principal atividade econômica é a produção rural familiar. (Galeski, c.1972: 76-79) A palavra "village", no caso de S.Leopoldo, teria uma conotação menos ligada a uma estrutura administrativa e mais referida a um espaço definido por outras características específicas. Neste espaço, a ação do Delegado foi legitimada pelas pessoas a quem ela dava voz legal. Esta relação de legitimidade é que fez com que se apresentassem os diversos depoentes, especialmente no inquérito. É ela que permite supor que o discurso contrário aos Mucker teve a capacidade de aglutinar diferentes atores sociais e políticos, distribuídos por diferentes segmentos da estrutura social de S.Leopoldo (cartas de Schreiner-AIP e relatório de Sampaio,Cod.603-AN). É esta legitimidade que imprime uma significação específica à ameaça representada pelos Mucker: ela torna rica e intrigante o articulado conjunto de elementos acionados como valores que estavam sendo desrespeitados e, ao serem desrespeitados tinham colocado em perigo um valor síntese, a segurança, quando a

tinham colocado em perigo um valor síntese, a segurança, quando a ameaça representada pelos Mucker ainda não se caracterizava pela violência física contra pessoas ou propriedades.

Capítulo III

Tempo do medo da morte

Poucos meses depois do retorno dos Maurer ao Ferrabráz, a segurança foi direta e indelevelmente relacionada com a violação física. No final de novembro de 1873, o Inspetor de Quarteirão, João Lehn, foi alvejado e ferido, ao abrir a porta de sua casa, à noite, por "dois embuçados". O medo da morte se instalou como realidade palpável, definindo um tempo marcado por um ritmo acelerado de acontecimentos extraordinários e pela intervenção de suas conseqüências, em cadeia, nas rotinas cotidianas da colônia. Dois processos estão relacionados com este crime. Um, contra Jacob e Rodolfo Sehn, acusados pela vítima de terem sido autores do atentado. O outro, contra João Jorge Maurer por quebra do Termo de Bem Viver, caracterizada pela continuidade das reuniões em sua casa.

Lehn disse que havia reconhecido os "dois embuçados" como adeptos de Maurer.²⁹ Mas o Delegado de Polícia não prendeu só os suspeitos, e é esta a primeira peculiaridade: ele prendeu os suspeitos, Maurer e mais 30 de seus associados, incluídos aí adultos e filhos homens menores. Cinco rapazes entre 18 e 25 anos foram encaminhados para a Marinha como recrutas. Durante o curto período de prisão de todos eles, um menino de 16 anos (J.Haubert), órfão que

²⁹ Em PKM 200v. e 270, as testemunhas Major João Schmidt e Felipe Dreyer dizem, em 4 de dezembro de 1974, que C.Luppa, Mucker, contou-lhes que os agressores de Lehn tinham sido Rodolfo e Martin Sehn. Lehn disse ter reconhecido Jacob Sehn.

estava sob a guarda de um dos Mucker presos (J.Robinson), foi retirado da cadeia e entregue, pelo Juiz de Paz, a um outro tutor legal (G.Clos) sob alegação de que não estava sendo bem educado pelo tutor Mucker. (PKE 98) Depois de alguns dias, o delegado soltou todos os presos, inclusive os suspeitos do atentado, menos Maurer.³⁰ Sob a acusação de ter quebrado o Termo de Bem Viver, uma vez que "havia continuado a fazer reuniões ", Maurer foi submetido a um inquérito que resultou na condenação a 30 dias de prisão e a uma multa de trinta mil réis. (PJM) Este inquérito é muito peculiar e, por isto, um testemunho dos mais significativos.

a. a voz dos notáveis.

O inquérito contra Maurer foi instaurado em P. Alegre, a partir de uma carta de Schreiner ao Chefe de Polícia Sampaio, na qual relatava o atentado, a incontrolável alteração do "sossego público" que ele produzira, o "povo alarmado" que encontrara ao fazer investigações no Ferrabráz, e no qual se empenhava em demonstrar, também, que seu discurso alarmista anterior não tinha sido infundado. (PJM, 3) No primeiro inquérito policial (AIP) Schreiner reproduzira o discurso dos colonos dando-lhe a chancela do seu discurso de oficial da lei. Agora reiterava sua convicção de que o discurso dos colonos estava certo.

O inquérito do crime contra Lehn não foi dirigido por Schreiner, mas pelo delegado Bormann. Nele, os depoentes foram escolhidos a

³⁰ Em PJM não há indicação de que os Sehn suspeitos tenham ficado presos. Em PJS fica claro que eles estão soltos e não podiam ficar presos por não se ter configurado a prisão em flagrante delito. Os mandados de prisão de Martin e Rodolfo Sehn são de 19 de junho de 1874 e estão em PKM, 131v. Não consta o mandado de prisão de Jacob Sehn.

dedo para reforçar o discurso do delegado. Só uma das testemunhas pode ser caracterizada como colono (Pedro Schmidt), porque era comerciante em S.Leopoldo. Os demais depoentes chamados são alguns notáveis que interpretam e dão voz ao discurso dos colonos, aparentemente com a intenção de dar, também, eloquência à denúncia original. Em AIP apareceu a discrepância entre sensibilidades jurídicas, entre a visão de perigo dos colonos e o enquadramento legal que pareceu cabível ao Chefe de Polícia. Aqui transparece, claramente, uma tentativa de produzir uma versão que pudesse possibilitar a adequação do caso às exigências da lei, através de recursos menos ligados ao texto jurídico do que ao que se poderia classificar, temporariamente, como "tráfego de influências".

O rol de testemunhas da desobediência de Maurer é, portanto, a segunda peculiaridade do inquérito. A começar por seu lugar de moradia: três são moradores de P.Alegre, dois, da cidade de S.Leopoldo. Depois, pela relação destes homens com os acontecimentos: dos três de P.Alegre, um é um jornalista alemão, Karl von Koseritz, diretor do Jornal do Partido Conservador, acusado, pela imprensa liberal, de ser a eminência parda do Presidente da Província ; o outro é o Barão de Jacuhy, dono de terras adjacentes ao Padre Eterno; o terceiro, um comerciante que era primo de associados de Maurer, Guilherme Bier. Os de S. Leopoldo eram um engenheiro espanhol, José Maria Vidal, que fora o agrimensor oficial numa medição litigiosa das terras do Padre Eterno, em 1870 ³¹, e Pedro Schmidt, o comerciante.

³¹ Ver AH, Autos de Medição da Fazenda do Pe. Eterno, 1870. O Barão de Jacuhy era parte interessada, tanto quanto outros moradores das colônias das diversas picadas, pois o proprietário anterior das terras (Schmidt e Kraemer) vendera colônias que extrapolavam o limite de sua propriedade, invadindo terras devolutas e as terras do Barão.

Descoladas de um contato mais íntimo com Maurer e seus amigos e, no caso de três delas, sem uma experiência direta de convívio com a existência dos Mucker na colônia, estas testemunhas tiveram, ainda assim, muito a dizer sobre o que ouviam falar. Deixaram claro seu vivo antagonismo, seu temor e, em alguns casos, sugeriram a solução que julgavam possível e desejável para o que consideravam um problema: a remoção definitiva dos Maurer. Seus depoimentos são coleções, mais ou menos iguais entre si, de opiniões, reproduções de boatos ou informações de terceiros. Só Guilherme Bier relatou uma experiência pessoal.

Os dois moradores de S.Leopoldo atestaram que todos os dias chegavam à cidade notícias de que as reuniões continuavam e um deles, em visita ao Ferrabráz, soube disto diretamente pelos vizinhos de Maurer. O Barão de Jacuhy, em visita recente às suas terras, soubera por vizinhos de Maurer que ele persistia nas reuniões que "desencaminha(vam) o povo do trabalho", desuniam famílias e produziam um alto grau de fanatismo entre os adeptos. A todos Maurer proibia o enterro de mortos em cemitérios oficiais, aterrorizava com profecias de catástrofes, pestes, fim do mundo e revolução "onde os cavalos dos guerreiros seus adeptos nadarão em sangue." Ouvira contar, também, que assim que os adeptos prestavam juramento na "seita de Maurer" eram chamados a beijar a mão da "Crista" e, então, seu marido estendia aos homens o mesmo direito que ele tinha sobre Jacobina. Portanto, além de impedir as crianças de irem à escola e seus adeptos de irem à igreja e pregarem que Jacobina era reencarnação de Cristo, Maurer e sua mulher "aconselha(vam) a poligamia" .(PMJ, 9-11) O Barão atribui ao fanatismo o atentado contra o Inspetor Lehn, e considera-o como embrião de muitos outros males.

Kozeritz, por sua vez, relata que recebia despachos de seus correspondentes no interior de Capela Piedade, Padre Eterno e Campo Bom dizendo que as reuniões continuavam "fanatizando o povo e conduzindo-o a excessos, minando a moral pública ...introduzindo usos comunistas que segundo consta estendem-se às próprias mulheres." Faz coro com Jacuhy sobre o fanatismo como a origem do atentado a Lehn, o terror das profecias e sobre os perigos de perturbação da ordem. Diz mais: qualifica o atentado e tudo o que se faz no Ferrabráz como "maquinações", apontando João Jorge Klein, o cunhado de Jacobina, como o provável cérebro por trás delas.

Guilherme Bier repete os outros dois e adiciona uma experiência pessoal que considera significativa: seu pai havia morrido há pouco tempo atrás e nenhum dos sobrinhos Mucker havia comparecido ao funeral, apesar de terem tido uma relação afetuosa com o tio. Bier e o delegado interpretam esta ausência como resultado da cega obediência dos associados a Maurer e sua mulher. Prevalencendo sobre os princípios da união e respeito familiares estava a recusa de solidariedade à família quando o enterro de seus mortos fosse feito em cemitérios oficiais.

P.Schmidt e J.M.Vidal, habitantes de S.Leopoldo, incrementam este rol de impropriedades Mucker: um casal Mucker negou a benção a uma filha moribunda que não tinha ingressado na seita; práticas "pouco decorosas" tinham lugar na casa nova do réu; os habitantes do lugar estavam indignados com o comportamento dos Mucker e estavam redigindo um abaixo-assinado às autoridades pedindo a remoção do casal Maurer por acharem que sua ausência promoveria o fim da "seita".

Nestes depoimentos, o fanatismo aparece como síntese indutora da violência dos Mucker contra o encarregado de vigiar sua boa conduta, bem como o alicerce para outras práticas descabidas: o comunismo, que incluía o acesso de todos os homens Mucker ao leito de Jacobina, e era demonstrativo da imoralidade reinante na seita; o terror propagado pelas profecias de calamidades e de revolução sangrenta, evidências do desrespeito Mucker às autoridades, conseqüentemente, ao Estado e, mais que isto, demonstrativo de sua predisposição agressora e violenta; a desqualificação dos cemitérios oficiais e sua substituição pelas roças, reforçando, por um lado, a idéia de que a união familiar havia sido suplantada pela obediência cega aos Maurer, mesmo frente a algo tão irreversível como a morte e, por outro, que o respeito pelas religiões instituídas não só tinha dado lugar ao respeito pelos Maurer como líderes religiosos mas demonstrava o alcance deste deslocamento através de uma re-significação dos espaços diferenciados da terra: roças viravam cemitérios e cemitérios, espaços proibidos para funerais Mucker.

Na presença de um ato específico de violência, ele é imediatamente atribuído aos Mucker. Toda a lógica da argumentação dos depoentes está fundamentada na inextricável relação - já comprovada, para eles - entre o rompimento com valores, a consolidação do fanatismo e a agressão física que passa a compor sua concepção de segurança e, por decorrência, sua concepção de ordem, ameaçada agora, também, por um discurso que incluía "rios de sangue". Os que falam pelos colonos detalham ainda mais as evidências de rompimento com os três valores acionados em AIP: o respeito às igrejas instituídas, ao ensino escolar e à unidade familiar. O detalhamento e a explicitação de formas de

rupturas que tinham sido insinuadas nas perguntas e depoimentos de AIP mostram, por um lado, uma disseminação deste conhecimento e deste discurso e, por outro, efetuam uma substantivação adicional dos elementos da denúncia, reforçando elementos indicativos de uma radicalização dos preceitos e dos atos dos Maurer e seus seguidores.

Mas um elemento é novo na argumentação: a alegação de que o fanatismo estaria afastando os Mucker do trabalho. Ao formulá-lo, o Barão de Jacuhy está expressando uma concepção específica de trabalho, diretamente vinculada ao papel que as elites rio-grandenses definiam para os imigrantes alemães e seus descendentes: o trabalho familiar na terra para o abastecimento das cidades. (Dickie, 1988:6; Roche, 1969:704; AAL. 21/9/1857 e 1871, pp.20 e 226) Em depoimentos constantes de outros processos (KSK, p.ex.) há evidências de que os Mucker não haviam abandonado o trabalho na lavoura. No entanto, dois fatores causavam a indignação expressa pelo Barão de Jacuhy. Em primeiro lugar, o tempo destinado ao trabalho estava definido, entre os Mucker, pela prioridade dos compromissos com a pregação de Jacobina. Por outro lado, na concepção de seus adversários estes compromissos dos Mucker implicavam o rompimento da unidade familiar e como esta unidade era a responsável pelo trabalho produtivo dos colonos, a relação entre trabalho e família se diluía ante os olhos estarecidos tanto dos colonos quanto de notáveis diretamente relacionados com o estabelecimento e/ou o desenvolvimento da colonização de S.Leopoldo e com a continuação da imigração estrangeira para colonização em outros lugares da província.³² Além disto, as colheitas dos Mucker estavam

32 Além da continuidade da própria imigração alemã, a imigração italiana tem início em 1875. Ver Dacanal, 1980:47.

sendo direcionadas (ainda de acordo com KSK) para estocagem e abastecimento da casa de Maurer e seus hóspedes. Ainda que não se possa supor que esta estocagem localizada ameaçasse, por seu volume, o abastecimento de P.Alegre ou outras cidades, o fato da produção estar cumprindo um ciclo alternativo e contrário às finalidades para as quais era concebida pelos padrões das elites provinciais e mesmo dos comerciantes locais, intermediários privilegiados do escoamento da produção, parece ter representado uma ameaça suficiente para que o trabalho fosse incluído nesta acusação. Mais do que "desvio" da produção, este ciclo alternativo era evidência de um "desvio" da conduta esperada e entendida por trabalho que implicava uma temporalidade específica (os dias de semana, nos quais reuniões dos Maurer também ocorriam), a unidade familiar e o fluxo comercial da produção. Se cotejado com a alegada instituição das roças como cemitérios, este "desvio" estava também carregado de uma simbologia poderosa aos olhos dos notáveis e, provavelmente, dos colonos, pois evidenciava que os Mucker estavam tentando legitimar uma outra ordem da vida apoiados sobre uma outra ordem de significados. O espaço do trabalho, por excelência, estava assumindo a função de espaço da morte.

Tudo de que acusavam os Maurer foi resumido pelo delegado condutor do inquérito como "atrocidades" de Maurer que, por elas, deveria ser punido. As particularidades deste inquérito parecem decorrer dele ter sido instalado não só para dar sustentação ao outro, instaurado contra os alegados responsáveis pelo atentado, reconhecidos e identificados pela vítima, mas para "solucionar" o problema Mucker. Ele repetiu, assim, a tentativa do inquérito anterior

com os depoentes propondo a remoção definitiva dos Mucker. Mas, desta vez, o inquérito reforçou a associação dos Mucker ao perigo através da factualidade do crime (o atentado), cuja existência estava provada pelo ferimento da vítima e da opinião "pesada" de notáveis que argumentaram a respeito do pernicioso domínio de Maurer sobre seus adeptos. Neste movimento estratégico das autoridades policiais que aparecem como pertencentes à mesma etnia³³, os colonos passaram a segundo plano como personagens da acusação, apesar do discurso do Delegado Schreiner, dos depoentes e do Delegado Bormann, condutor do inquérito, fazerem por afirmar que os depoimentos eram a expressão do sentimento destes colonos. Os reforços adicionados a esta repetição da tentativa anterior para uma solução considerada definitiva não evitaram a repetição da duplicidade de sensibilidades jurídicas presentes: o Juiz somente condenou Maurer a mais um mês de prisão e ao pagamento da multa de 30\$000 (trinta mil réis), quando os depoentes propunham a sua remoção definitiva de S.Leopoldo.

Além da mudança dos atores, este processo opera um segundo deslocamento, decorrente da existência do atentado, com a re-semantização da segurança. O sentido dado a ela, agora, na presença de um crime e na boca de notáveis, privilegiou a segurança física dos colonos, enquanto os valores, tidos como condição mesma da existência e do sucesso da colonização porque incluíam o trabalho familiar, serviram de sustentação para a legitimidade do argumento. Há um período de quase 4 meses entre o retorno de Maurer de seu primeiro

³³ Não me foi possível saber detalhes sobre a identidade étnica do Delegado Feliciano Joaquim de Bormann, mas a forma como conduz e compõe o inquérito indica um comprometimento com a estratégia já demonstrada por Schreiner em AIP e que se contrapõe à forma como as demais autoridades policiais não alemãs haviam conduzido a questão dos Mucker.

período na prisão (4/7/1873) e o atentado a Lehn (22/11/1873) (PJM). Durante este período não foi interrompida a construção da casa de pedra, cujo início tinha sido registrado por depoimentos em AIP.³⁴ Foi um período em que, pelo menos para fins da construção da casa, houve reuniões! A participação dos notáveis na montagem deste inquérito foi uma intervenção oportunista e arbitrária das autoridades: se as reuniões haviam continuado e o inspetor agredido sabia disto, por que não haviam as autoridades interferido anteriormente? Por que Maurer só foi indiciado por quebra do Termo de Bem Viver no momento do atentado a Lehn? Esta intervenção oportunista expressa uma articulação entre vários atores - representados pelo Barão de Jacuhy, Koseritz e "cidadãos honrados" (como se auto-intitulam nos documentos) de P.Alegre e S.Leopoldo e dois delegados de polícia - para se verem livres dos Maurer e seus associados. Esta articulação provocada pelo atentado a Lehn coloca um foco de luz sobre o aumento dos frequentadores do Ferrabráz e a finalização próxima da casa de pedra.

Construída em adjacência à casa de madeira original de Maurer, a casa de pedra destinava-se a alojar o crescente número dos que buscavam curas.³⁵ Eles deviam permanecer alguns dias no Ferrabráz para a aplicação dos remédios e realização dos serviços religiosos. Por outro lado, casas de pedra eram símbolos de prosperidade e ascensão

³⁴ Além da informação neste processo, consta em carta de J.J.Klein, anexa a KSK, que a construção da casa continuou na ausência dos Maurer. Ver também Spert, 1981.

³⁵ Na versão de Domingues, 1978: 199 a casa era o refúgio que construíam tendo em vista a proximidade do fim do mundo. Não encontrei subsídios para tal afirmação. Ainda cf. este autor, a construção da casa iniciou antes de que Jacobina começasse a ter seus ataques de "sonambulismo". (Idem: 97)

social na zona colonial salpicada de casas de madeira. Eram, portanto, evidências não só de que as tentativas anteriores de "acabar com a seita" não tinham logrado êxito, como também de que ela prosperava e se institucionalizava.³⁶ Enquanto um padrão de valores, hábitos e ações reconhecido por Mucker (explicitamente) e não-Mucker (implicitamente) como uma ordem alternativa, que implicava uma ordem alternativa de significados, a "seita de Maurer" se estabelecia e simbolicamente se "solidificava" numa casa de pedra, em clara competição por consciências, num espaço circunscrito. Tanto é assim que as menções a esta casa como "fortaleza dos Mucker" ou como "igreja dos Mucker, começam a surgir nesta época. (Petry, 1957, Schupp, s/d e Dantas, 1877) Tanto uma como a outra investiam a casa de pedra de Maurer de um significado cuja solidez implicava um distanciamento dos Mucker (defendendo-se ou se preparando para agredir, numa fortaleza; marcando uma cisão religiosa definitiva, numa igreja.) Parece ter sido este o fator determinante da articulação e da veemência explicitada neste inquérito (PJM), bem como do direcionamento da ação policial para os cabeças dos Mucker. O atual inquérito não faz outra coisa do que apresentar uma versão condenatória deste padrão, ao defini-lo como propagador de doutrinas perigosas e como foco de imoralidade e discórdia. No entanto, assim como no final do primeiro inquérito (AIP) a sensibilidade jurídica que definiu um futuro para os Maurer e seu grupo se distanciou da sensibilidade jurídica dos colonos que exigiam sua extinção, existe uma diferença grande entre as intenções explicitadas

³⁶ Utilizo o conceito de institucionalização no sentido geral que lhe dá Berger: o reconhecimento de um padrão de regras, mecanismos e relações que dão significado a um ato. Berger, 1985: 69.

pelos depoentes deste segundo inquérito (PJM) e a sentença da justiça. Em 21/1/74, Maurer pagou a multa e foi solto³⁷.

As atividades dos associados de Maurer não se restringiram à construção da casa, enquanto ele esteve preso. O período de sua ausência foi utilizado, também, para redigir um abaixo assinado ao Imperador, relatando o que consideravam arbitrariedades das autoridades locais - especificamente a prisão dos 33 Mucker sem acusações formais - e enviar emissários que o entregariam pessoalmente ao destinatário, no Rio de Janeiro. Os colonos, por seu lado, fizeram um novo abaixo assinado, conforme está relatado num ofício de Schreiner (AN Cod.603, 21/1/74) e mencionado por uma testemunha (J.M.Vidal em PJM), em resposta ao dos Mucker, defendendo a ação das autoridades. Não há registro integral do que foi dito pelos colonos. Há apenas um breve excerto, mencionado pelo Delegado, em que eles acusam os Mucker de estar, injustamente, se voltando contra as autoridades policiais que nada mais tinham feito do que exercer a vigilância que lhes cabia, como dever de ofício, para que cessassem as reuniões de Maurer. Dizem ainda que os Mucker são "cegos instrumentos nas mãos de Maurer e sua mulher" (*idem*), repetindo uma expressão já usada pelos depoentes do mais recente inquérito sobre Maurer. Em seu relatório oficial do ano de 1875, o Presidente da Província registrou que, neste abaixo assinado, os colonos

³⁷ Nos autos não consta o alvará de soltura de Maurer. De acordo com documento inserido em PJM, referente à prisão anterior de Maurer, a multa devia ser paga no último dia de prisão e antecedia a soltura do condenado. É provável que este tenha sido o procedimento desta segunda condenação. Os suspeitos do crime contra Lehn não foram, aparentemente, condenados nem permaneceram presos por muito tempo. Em junho e julho de 1874 tanto Rodolfo quanto Jacob e Martin Sehn estarão presentes no Ferrabráz, como veremos adiante.

ofereciam comprar as propriedades dos Mucker por preço justo se as autoridades decretassem sua deportação, com o intuito de viabilizá-la financeiramente.³⁸

b. a voz dos colonos.

Se a remoção dos Maurer foi a finalidade última do processo contra João Jorge, o processo contra Jacob e Rodolfo Sehn (PJS) tentava punir os culpados da agressão recém praticada. Por isto, enquanto aquele privilegiou o discurso de notáveis, este é um processo que privilegia o depoimento dos vizinhos do Inspetor que eram, também, vizinhos dos Maurer. (Ver Apêndice VI, Mapa III) Para além da lógica inerente na escolha dos depoentes deste processo, pode-se afirmar que a escolha dos notáveis, no outro, tinha mais a ver com a importância atribuída ao réu e à correspondente importância necessária das testemunhas do que o conhecimento que elas pudessem ter dos acontecimentos.

Fundamentado, quase que exclusivamente, sobre o reconhecimento dos agressores pela vítima, buscou, através das

³⁸ O pedido de deportação foi recebido apreensivamente pelas autoridades provinciais. Muito provavelmente, um incidente deste tipo adquiriria notoriedade indesejada que poderia por em risco a continuidade do processo imigratório. Em 10/02/1874, o presidente da Província oficiou o Ministro da Justiça e o Chefe de Polícia a respeito do pedido de deportação feito pelos colonos, dizendo ser inadmissível tal ato. Em março, oficiou ao Ministro da Justiça contando que os problemas do Ferrabráz cessaram por que Maurer se havia retirado do lugar! Não há outras indicações sobre a fonte desta informação inverídica, exceto o que foi publicado pelo **DZ**, em 15/11/1873, que atribue a notícia a Lehn, Spindler e Schreiner, todos oficiais de polícia. (AN 605; ver Domingues, 1978: 208, 219 e Biehl, 1991: 178)

deste reconhecimento isolado. Pode-se perceber, claramente, uma falta de convicção das autoridades policiais e judiciais de que o reconhecimento feito por Lehn fosse confiável. Duas razões justificariam suas dúvidas. Por um lado, a "convicção" de Lehn de que pudera reconhecer seus agressores pela voz de um deles aumentava com o passar dos dias e com o crescente número de vezes que relatou o acontecido às visitas solidárias que recebeu. Estas visitas foram chamadas como testemunhas e é fácil observar que as últimas são as que reproduzem o discurso de Lehn como mais seguro e definitivo. Por outro lado, a própria substância das alegadas motivações dos Mucker podiam sugerir uma indução do tal "reconhecimento", que, desta forma, seria carente de objetividade e discutível como evidência do fato jurídico.

Vejamos, primeiro, em que consistia a dificuldade inicial de Lehn para a identificação dos agressores. Eles chegaram à noite, pelas 22 horas; estavam montados a cavalo, cobertos por capas e chapéus. Era difícil ver-lhes o rosto e um deles, ante o olhar insistente do filho de Lehn, puxou mais ainda o chapéu sobre o rosto. Os dois homens falaram ao filho do Inspetor, perguntando, um de cada vez, por seu pai. Por isto Lehn pode reconhecê-los pelas vozes como sendo Jacob e Rodolfo Sehn, e, em seu primeiro depoimento, diz que "quase pode afirmar" ter sido Jacob o homem que deu o tiro, apesar dos dois irmãos terem vozes muito parecidas. Oito dias depois, ao conversar com um amigo que o visitava, Lehn teria dito que "infelizmente, sabia bem quem o tinha atacado" e nomeara Jacob Sehn, sem hesitar. (PJS 32, Jaeger) A certeza foi se construindo com a repetição. Inflamados e convictos da veracidade da afirmação de Lehn, os depoentes chegaram a afirmar que se Lehn dizia é por que era verdade. (PJS 36v., Hainsfast {sic})

As motivações se apoiavam no conhecimento geral dos colonos sobre a relação de Lehn com os Maurer. "É voz pública", dizem todos eles, que o atentado fora o cumprimento de uma ordem de Maurer. Lehn e os doze depoentes que sustentam seu relato, definem os Maurer como os únicos inimigos possíveis de Lehn. Ele era homem probo, respeitado na vizinhança, pacífico (PJS 32, Jaeger) e que só estava tratando de "restabelecer a ordem e a tranquilidade" públicas, constantemente ameaçadas pelas reuniões de Maurer, feitas não só em sua casa como em outras do mesmo distrito. Por ser o encarregado de exercer a vigilância sobre as reuniões dos Mucker, a mando das autoridades superiores, havia se tornado um dos alvos de sua ira.

Alguns fatos justificavam, para Lehn e seus vizinhos, a materialização da ira num atentado. Numa investida recente de Lehn e do Delegado Spindler para "dispersar" uma reunião no Ferrabráz, o inspetor havia cobrado de Guilherme Maurer, irmão de João Jorge, a quebra do compromisso de não mais ir à casa deste, compromisso do qual Lehn fora fiador pessoal frente ao Chefe de Polícia. Lehn ameaçara Guilherme com uma punição. (PJS 27v. Heusner) Noutra vertente, alguns depoentes relataram conversas e comentários que haviam ouvido de "adeptos", nas quais Lehn e Spindler eram caracterizados como perseguidores dos Mucker que agiam por conta própria, sem o respaldo das autoridades provinciais, que não eram consideradas como opositores (PJS 13, Heisohn {sic}) É mencionada uma frase atribuída à mãe dos acusados, na qual teria dito que Lehn havia se tornado "inoportuno" para o grupo de Maurer. (PJS 27v., Heusner) Como alguém que era um "obstáculo ao livre exercício e desenvolvimento da seita"...

"era de se esperar", diz um depoente, que Lehn sofresse ofensas da parte dela. (PJS 39, Ronnau {sic})

Ora, é exatamente esta lógica da "voz pública" contra os Mucker que deixava inseguras as autoridades policiais: por um lado, não havia evidência sólida; por outro, havia uma grande vontade dos depoentes deste e do outro processo de justificar a punição dos Mucker. De novo, como na primeira denúncia, a lei ficou com a possibilidade de configurar o fato jurídico, e só depois de ouvir doze testemunhas de acusação a promotoria resolveu fazer a denúncia dos réus. Mas o fez com cautela. O promotor admitiu que toda a acusação se sustentava sobre as circunstâncias, ao propor a pronúncia dos réus (PJS 49v.) e usou, a seu favor, a ausência deles no processo: terem abdicado de exercer seu direito de defesa era uma demonstração da consistência do caso contra eles.

Para os colonos, era a "voz pública" que dava razão a todas as conexões que viam entre Lehn e os Sehn, entre Lehn e os Maurer. A comoção instaurada pela existência da "seita" e reanimada pelo atentado reforçou, como vimos, a convicção de que os Maurer eram os responsáveis pela intranquilidade e perturbação da ordem, e por isto deviam deixar o lugar. É na caracterização dos Sehn como verossímeis culpados da agressão à Lehn que ficam claros alguns critérios pelos quais se ia complementando a noção dos Mucker como perigosos.

Os Sehn (os acusados, seus pais e seus irmãos) foram definidos como "acérrimos adeptos" ou "pertinazes sectários" de Maurer. (PJS 9v., Lehn e 13, Heisohn) De acordo com o depoimento de um vizinho que já havia freqüentado as reuniões de Maurer e foi explicitamente questionado quanto à obediência dos "adeptos" ao casal, este era um

traço que marcava as relações entre estas partes, ainda que sua vivência não tivesse passado por questões de tal dramaticidade. Mas, a intensidade do vínculo dos Sehn aos Maurer podia explicar que eles chegassem a cumprir uma ordem deste tipo (PJS 32, Jaeger) Por causa da natureza religiosa deste vínculo, e pela sugestão de uma predisposição da família à agressividade, os acusados eram "considerados como os mais capazes (dentre os "adeptos") de terem praticado semelhante atentado". A obediência começa aqui a assumir lugar central na explicação das atitudes dos seguidores de Maurer e é a contrapartida da argumentação dos colonos de que se os Maurer fossem embora, tudo voltaria a ser o que era antes. Tinham certeza de que os poderes de Jacobina eram responsáveis pela "perturbação da ordem".

A denúncia contra os irmãos Sehn só foi oferecida a 21 de junho de 1874. Os autos chegaram a ser enviados ao cartório do Juri, mas o processo não progrediu porque aguardou o desfecho dos acontecimentos daquele ano. João Sehn, seus filhos e sua mulher morreram junto com Jacobina Maurer, no último esconderijo. O processo se interrompeu com a morte dos réus.

Capítulo IV

Tempo da morte e do fogo

a. A presença da morte

O período em que, lentamente, se desenrolou o processo contra Jacob e Rodolfo Sehn gestou o acirramento do antagonismo entre colonos e Mucker. Na noite de 30 de abril foi assassinado Jorge Haubert, o menino de 16 anos que havia sido tirado da guarda do Mucker Robinson, durante a prisão dos 33 Mucker, em dezembro de 73. Ele foi morto dentro da casa do novo tutor, por um vulto embuçado que disparou através de uma janela aberta, entre 7 e 8 horas da noite "hora em que o povo, aproveitando o luar, passeava pelas ruas". (Carta de Schreiner, 1.5.74, PKE 4) No dia seguinte ao crime, o Delegado Schreiner enviou uma carta ao Chefe de Polícia da província, dizendo que os suspeitos do crime eram Jorge Robinson e Carlos Einsfeld e pedindo providências contra os adeptos de Maurer considerados "inimigos perigosos pelo fanatismo de que estão imbuídos". As providências pedidas eram, especificamente, a reiteração do pedido anterior de envio de forças policiais a São Leopoldo, já que ali não dispunha de uma que pudesse "repelir qualquer agressão deles." (idem).

A carta foi acompanhada dos autos de um interrogatório feito pelo Delegado, não a pessoas que tivessem presenciado o crime, mas as que tinham visto Einsfeld na cidade, na tarde do dia do crime. Os depoentes relatam o percurso de Einsfeld, no começo daquela tarde, da

casa da família Feldmann, situada à margem esquerda do rio³⁹, ao vapor Germânia, ancorado no porto, onde jornaleiros no serviço de descarga tinham entregue à mulher de Einsfeld, no dia anterior, o que afirmaram ser 4 pistolas. Pelas cinco da tarde, relata o fogueiro da Germânia, ele e Einsfeld conversaram e este lhe fez perguntas sobre uma casa de tábuas existente perto do cais, um pequeno depósito, e sobre uma canoa cuja procedência ambos conheciam. (PKE, 33, Hacher) O fogueiro viu Einsfeld andar pela ponte em construção, olhando tudo com muito cuidado e, ao final da inspeção, teria comentado: "isto não é para mim".⁴⁰

Considerando estes relatos como indícios, Schreiner encaminhou o relatório que precede o inquérito. É significativo que, um dia após o atentado, as únicas pessoas interrogadas pelo delegado fossem aquelas que tinham algo a dizer sobre as andanças de Einsfeld e não, como seria de se esperar, testemunhas do crime, já que várias pessoas o viram acontecer e outras haviam sido até feridas na fuga dos assassinos. Na pressa de identificar os criminosos, Schreiner começou a montar a acusação contra Einsfeld e Robinson na tentativa de demonstração de que o primeiro havia planejado cuidadosamente a fuga dos assassinos. A suposta busca de um esconderijo nas perguntas sobre a casa de depósito, a recusa da ponte como rota de fuga, a canoa como alternativa viável e, por fim, as armas como encomendas especiais para

³⁹ De acordo com um mapa anexado a PKE para clarificar as rotas supostamente percorridas por Einsfeld, a propriedade de Feldmann ficava à esquerda da Igreja Matriz, próxima ao terreno onde hoje passa a BR116, junto ao Rio do Sinos, em S. Leopoldo. Em frente, do outro lado do rio, começava o caminho na direção do Portão, passando por um local à época denominado Quilombo.

⁴⁰ O inquérito de Einsfeld se encontra também copiado no AHR e foi relatado com detalhes por Domingues, (1978: 229-232).

a consecução do crime foram os sentidos atribuídos, por Schreiner, às ações de Einsfeld na tarde do dia do crime. Como fica claro posteriormente, por uma testemunha do inquérito, foi a "voz pública" que novamente justificou a ação desta autoridade policial cuja sensibilidade jurídica estava colada na dos colonos: em seguida à execução do crime, ouvira dizer que era obra dos Mucker, no dia seguinte, soube (sic) que Einsfeld e Robinson tinham sido os assassinos. (PKE 214, Schlabendorf).

Só no dia 5 de maio, o Chefe de Polícia interino da Província veio a S.Leopoldo assumir a condução do inquérito. Interrogou, então, testemunhas que tinham visto dois homens com capas, chapéus e rostos tapados correr na direção do rio, após um deles ter atirado em Haubert. Na fuga, o assassino atirou em seus perseguidores e feriu alguns deles.⁴¹ O Chefe de Polícia aceitou a sugestão de Schreiner de que era suspeita a presença de Einsfeld na cidade, naquele dia, e que suas andanças por aqueles lugares, horas antes do crime, indicavam que ele inspecionara, durante o dia o que, à noite, tinha sido a rota de fuga dos criminosos. Isto caracterizava sua cumplicidade. Os depoimentos de testemunhas oculares, frente ao Chefe de Polícia, deram detalhes do crime e acusaram Robinson e Einsfeld de serem os homens disfarçados. Elas descreveram com detalhes como os dois criminosos, com capas pretas compridas e rostos protegidos por panos e chapéus, passaram por frente à janela da casa onde Haubert se encontrava; como voltaram e um deles acertou-lhe um tiro fatal; como correram na direção do rio após este tiro, ferindo alguns de seus

⁴¹ De acordo com o auto do corpo de delito assinado por Dr.D.Hillebrand e o Cirurgião José Manoel Pereira, um projétil atravessou os pulmões e o coração de Haubert, ocasionando morte instantânea. João Kehl, Guilherme Dau e o soldado da polícia João Antônio de Almeida foram feridos na fuga do assassino e de seu cúmplice. (PKE, 9-23)

perseguidores, e sumiram no rio e na noite. Alguns vizinhos de Einsfeld disseram ter ouvido tropel de cavalos, latidos de cachorros e barulho dos quero-queros, tarde da noite de 30/4, e ter visto luzes acesas em hora tardia, na sua casa : pequenos desvios de um cotidiano regrado que foram lançados como reforço de suspeita. Ao saberem do crime, no dia seguinte, estes mesmos vizinhos foram ao caminho normalmente usado por Einsfeld para ir e vir de S.Leopoldo e verificaram haver ali rastros frescos de 3 cavalos. Não mencionam evidência de que as marcas fossem de algum cavalo de Einsfeld.

Não há discrepâncias nem revelações nestas informações dos depoimentos. A parte mais intrigante é aquela em que todos os que presenciaram o crime afirmam que os embuçados podiam ser Robinson e Einsfeld, apesar da impossibilidade de reconhecê-los sob os disfarces. Um depoente diz que reconheceu, sob os panos, a barba ruiva de Einsfeld (PKE, 50 Mayer). Outros disseram que um deles era alto, e podia ser Einsfeld ou Pedro Barth (Mucker também) e ouviu dizer que o baixo podia ser Robinson ou Jacob Mentz (PKE, 41 Dau; 49 Reiner; 51 Strauss). Todos, no entanto, expressaram a firme convicção de que o crime era obra da "gente de Maurer". As razões desta convicção é que apontavam na direção de Robinson e Einsfeld.

A inconformidade de Robinson com a transferência da tutela de Jorge Haubert para Guilherme Clos, por ocasião da prisão dos 33 Muckers em novembro de 73, o havia levado a tentar reverter a decisão do Juiz por meios legais. Mal sucedido nesta tentativa, Robinson teria ameaçado o Juiz de morte, caso não lhe entregasse o menino em 14 dias, e de reaver Haubert vivo ou morto (PKE, 38 e 84 A.Haubert; PKM, 94 Kohlrausch). Para o irmão de Jorge Haubert e todos os que de motivos

falaram, Robinson cumpria os desígnios "da seita", ao matar Haubert, para evitar que ele contasse os segredos que sabia. Einsfeld, qualificado como íntimo amigo de Robinson, tê-lo-ia acompanhado na tarefa de eliminar uma fonte potencial de ameaça.

Os interrogatórios do inquérito duraram cinco dias e, depois de 10 dias de trâmites burocráticos, alcançaram o Juiz de Direito. Todas as "evidências" disponíveis são as relatadas acima. O resultado foi um mandado de prisão preventiva para Robinson e Einsfeld em 19/6/74. (PKM 131v e PKE 56v.) Houve uma tentativa de prisão de Robinson, mas ele fugiu.⁴² Robinson nunca foi interrogado, nem neste, nem em nenhum outro inquérito, além de AIP. O seu mandado de prisão consta de dois outros processos posteriores (PKO e PKM), mas não deste. Pelo indicado neste e em processos posteriores, ele estava no Ferrabráz durante o tempo em que correu o inquérito pela morte de Haubert (1 de maio a 22 de junho). O mandado de prisão contra Einsfeld foi cumprido quando ele "foi encontrado" pelo oficial de Justiça, saindo da barca que fazia o cruzamento do rio, no cais de S.Leopoldo. (Auto de Prisão, 21/6/74- PKE)

Einsfeld foi preso a 21 de junho. A expectativa de prender Robinson, nos dias subsequentes, talvez tenha sido atropelada pela sequência dos acontecimentos. Mas o que a demora em prendê-lo sugere é o temor dos oficiais de justiça de subirem ao Ferrabráz para efetuar prisões. A ausência de Robinson no processo enfraqueceu as evidências contra Einsfeld mas isto não arrefeceu os ânimos, nem

⁴² Um peão dele teria sido preso na ocasião. Não está claro que tenha sido Luiz Kinzel. De acordo com PKM e PKO, ele era empregado de Robinson. Foi julgado em PKO, e inocentado já no primeiro julgamento. (Ver Domingues, op.cit.: 285 e Correspondência MHR5).

impediu que o julgamento seguisse seu curso particular. É possível supor que a ausência de Robinson tenha tornado tudo mais difícil para Einsfeld, ainda que não necessariamente do ponto de vista legal. A população, no entanto, estava tão ávida de culpados como a polícia. Esta é uma característica do momento imediatamente posterior ao assassinato de Haubert: a urgência da polícia e da Justiça em achar e punir "culpados", aliada à disposição da população de acusar os Mucker, independentemente da solidez das evidências. Como vimos, Robinson e Einsfeld foram acusados desde os primeiros depoimentos e, durante o inquérito e o processo de formação de culpa, várias são as afirmações de que "deviam" ter sido Robinson e Einsfeld.

Na carta ao Juiz de Direito (que expediu os mandados de prisão), o Chefe de Polícia sugeriu a fragilidade das provas mas argumentou que a prisão se efetuassem como exemplar e como demonstração de força da Justiça frente à população de S.Leopoldo e seus distritos, dispostas que estavam a investir armados contra os Mucker. Esta sugestão do Chefe de Polícia e a decisão do juiz foram precipitadas pela realização de um outro crime, em 15 de junho de 1874, em que foi incendiada a casa e assassinada a família de Martin Cassel, um ex-Mucker, recente e voluntariamente desligado da seita dos Maurer. O crime foi imediatamente atribuído aos Mucker. Diz a carta, textualmente:

... e sendo que Carlos Einsfeld e Jorge Robinson, pertencentes àquela seita, já indiciados (pelo inquérito policial) no assassinato de Jorge Haubert, não são também estranhos ao último acontecimento, julgo de conveniência a prisão preventiva de tais indivíduos, como autores daquele assassinato de Haubert, porque assim se tranquilizarão os ânimos das pessoas pacíficas

desta cidade e os outros (...) da mesma seita verão que os seus atentados entram em via de punição. (PKE, 58, Abílio Martins e Castro.)

Preso e levado para Porto Alegre, Einsfeld foi recebido por cerca de 400 pessoas, na estação de trem, as quais, de acordo com o Delegado Bormann, eram quase todas alemãs e davam vivas à Justiça Brasileira, ao Presidente da Província e ao Chefe de Polícia, gritando: "morte ao assassino". (AN 605)

As decisões do processo contra Einsfeld começam, assim, a mostrar sua relação progressiva com várias ordens de fatores. Uma delas, relativa à eficácia do exercício da Justiça pelo Estado, no âmbito da zona colonial. A questão da legitimidade institucional do Poder Judicial para assumir o controle sobre o uso da força contra os Mucker, inicialmente colocada pelas ameaças dos colonos de fazerem justiça com as próprias mãos, se agrava porque eles levaram a cabo uma vingança contra os Mucker que pouco lhes ficou devendo em truculência. Na noite de 25/6 e nas seguintes, até 17 julho, 11 casas de Mucker foram saqueadas e duas incendiadas, e alguns Mucker, mortos.⁴³ Uma mulher, na Linha Nova, por pouco não foi enforcada por um grupo de moradores que clamavam por vingança. (Ver nota anterior). Alguns

⁴³ AHRs: Inquérito da Linha Nova, Autos dos Corpos de Delito nas casas de Jacob Koeber, Jorge Jacob Muller, Jacob Graebin, Jacob Noe, Andre Luppa, Jacob Mentz, Guilherme Maurer, Pedro Mentz, Pedro Barth, João Jacob Fuchs, Pedro Studt, todos Mucker. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do R.S., 68 de 1907, apud Petry, 1957. Informações fragmentadas estão em PME 45; PKM 328v., um depoimento de colono que diz terem sido incendiadas a 25/6 as casas de Nicolau Barth, que foi morto, e João Renner; em PKM 115, Fritsch fala de um grupo de colonos que incendiou a casa do irmão de J.J. Maurer, Guilherme; PKO 430; PKO 444. Domingues, 1978: 304 e ss., faz uma descrição detalhada desta "verdadeira caçada aos Mucker" de acordo com as notícias de diversos jornais da época. (PKM 115; 328v. e AN 605 e 606)

homens foram feridos e mortos numa emboscada perto de Dois Irmãos, por uma "brigada" de voluntários colonos. Ademais, os colonos tinham passado a andar armados em algum momento depois do atentado a Lehn, no final de 1873. (PKM 142 e 239) Impossibilitado, legalmente, de retirar os Maurer do Ferrabráz,⁴⁴ como era o desejo dos colonos, o Estado empenhou-se em definir seu papel através da ação policial e jurídica. Num ofício ao Ministro da Justiça (em 4.7.74) o Presidente da Província participa:

É muito possível que seja preciso instaurar uma dupla série de processos, uma contra os sectários de Maurer, outra contra seus adversários."

Corolário deste empenho, instalou-se a vontade política de eliminação dos Maurer e seus associados, após o crime contra a família de M.Cassel e dos ataques, atribuídos aos Mucker, de 25 e 26 de junho. Na avaliação das autoridades, foram atos de extrema crueldade.⁴⁵

Outra ordem de fatores é a dos acontecimentos, propriamente ditos - os incêndios, os assassinatos e as investidas militares contra os Mucker. Por duas vezes, as forças militares atacaram a casa dos Maurer, a primeira sob a alegação de escoltar um oficial de justiça que levava ordens de prisão (28/6); a segunda, porque a eliminação física

⁴⁴ Correspondência do Pres. da Província com o Ministro da Justiça. AN 605.

⁴⁵ Esta é a relação dos atingidos por incêndios e assassinatos imputados aos Mucker em PKO/PKM: casa de Teobaldo Balz, 2 mortos; casa de Elisabeth Bender, 1 morto; casa de Carlos Brenner, 3 crianças mortas a pauladas e facadas; casa de João Brenner; Casa de Dorotea Hoffmeister, 3 mortos; estrebaria de Guilherme Kray, 1 morto; casa e estrebaria de Henrique Kauffmann; casa de João Felipe Kley; casa de Jacob Maurer (tio), 2 mortos; casa de João Jorge Maurer (tio), 1 morto; casa de Henrique Müller; casa de Jacob Schmidt, 1 morto; casa de Felipe Sehn, 2 mortos; casa de José Thomé. Agredidos e feridos: Miguel Fritsch; Carlos Rupenthal. Atacado: Felipe Dreyer.

dos Mucker estava colocada como um objetivo de guerra, já que eles haviam revidado ao primeiro ataque e, de acordo com a versão oficial, conseguido matar o comandante da operação.⁴⁶ A correspondência entre o Delegado Schreiner, o Presidente da Província, o Comandante das Armas da Província e os Comandantes militares da operação no morro do Ferrabráz mostra que, de junho a agosto de 1874, lidaram com os Mucker como se fossem um inimigo de forças superiores. Foram mobilizadas todas as tropas disponíveis em Porto Alegre e, além delas, vários destacamentos da Guarda Nacional, as tropas da guarnição de fronteiras em Jaguarão e as de Pelotas e Rio Grande.⁴⁷

⁴⁶ O relato de F.C.Santiago Dantas, comandante da operação final contra o esconderijo de Jacobina, coloca, sutilmente, dúvidas quanto à autoria do disparo que matou o Coronel Genuíno Sampaio. Diz ele que, no dia 20/7, entre 3 e meia e 4 horas da madrugada, alguns tiros foram disparados contra o acampamento da tropa, vindos do mato. O fogo de resposta foi absurdamente abundante (desperdiçando munição) e desordenado. Os atacantes eram poucos. No meio da escaramuça, quando lhe comunicaram que Genuíno Sampaio fora ferido, ele pode identificar só dois atiradores, no mato. Ao final de seu relato, Dantas faz uma longa reflexão sobre o estado do exército brasileiro, contando que no ataque do dia 28, a maioria fugiu em debandada; no do dia 19, em plena luz do dia, era "impossível conter a soldadesca desenfreada, atirando ao acaso inutilmente e em risco de ferir aos próprios camaradas." Ele menciona, como sendo uma conjectura de outros, a possibilidade de Sampaio ter sido ferido pelo que hoje se conhece como "friendly fire". (op.cit.: 17) Petry (1957:90) conta que a versão corrente na colônia, à época de seus pais, contemporâneos dos Mucker, era a do "fogo amigo". Ele traz o depoimento de dois participantes do ataque de 19/7, um dos quais diz que o tiro que atingiu o Cel.G.Sampaio veio do lado oposto de onde estavam os atacantes Mucker. A indisciplina, o despreparo da tropa e o tumulto provocado por um ataque surpresa dos Mucker ao acampamento militar, o número irrisório de atacantes, a ausência de médico no acampamento são indícios de que a morte posterior do coronel foi, pelo menos, o resultado de um exército ineficiente. (Dantas, 1877: 9-10, 12, 17) O enterro de G. Sampaio foi celebrado como de um herói. (Peixoto, 1907: 473) Note-se, no entanto, que Dantas foi o oficial que comandou o ataque ao reduto de Jacobina e também foi tratado como herói, posteriormente. De acordo com sua própria versão, foi chamado por falta de alguém melhor e mais graduado. Sua análise de toda a operação contra os Mucker é crítica das táticas adotadas por Genuíno Sampaio, especialmente o incêndio da casa de Maurer que, ao que tudo indica, não visava fazer os Mucker sair da casa, mas imolá-los: por ordem do Cel. Genuíno foi ateado fogo aos quatro cantos da casa! (idem).

⁴⁷ O cel. Genuíno Sampaio comandava o 12 Batalhão de Infantaria, uma bateria de artilharia, um Corpo de Cavalaria da Guarda Nacional. Na estimativa de Santiago Dantas, cujo relato da campanha foi escrito dois anos depois dela ter terminado, havia 500 praças da tropa de linha, no

A movimentação intensa de tropas militares, em toda a área que se estendia de S.Leopoldo a Sapiranga teve efeitos diretos e contraditórios sobre a população. Se, por um lado, estavam ali para solucionar o problema dos Mucker, eram em si mesmos um problema. As tropas tinham permissão de "confiscar" os bens dos Mucker, mas não se limitaram a eles: a indisciplinada turba desrespeitou cercas e avançou sobre os porcos e as galinhas dos colonos (AN 605, correspondência entre G.Sampaio e o Presidente da Província). O sobressalto dos colonos tinha, assim, uma fonte adicional. Mais para o final da ofensiva contra os Mucker, os colonos participaram ativamente das investidas militares e, durante o final da campanha militar, um grupo de "paisanos" formado por 50 homens tentou encontrar o esconderijo de Jacobina, sem sucesso. (AN-605⁴⁸) Os colonos estavam extremamente temerosos, exaltados e cuidadosos, posto que submetidos às tensões provocadas pelos acontecimentos.

O inquérito de Einsfeld foi assaltado por estes acontecimentos e o principal efeito deste assalto foi o redimensionamento da gravidade do

Ferrabráz. (Dantas, op.cit.: 11) O Presidente da Província ordenou que a Guarda Nacional de Jaguarão fosse convocada para guardar a fronteira, e liberar as tropas. (ofícios do Pres.da Província em 29/6/74) A Marinha foi acionada para o transporte das tropas da fronteira.

⁴⁸ Correspondência entre os Chefes Militares da operação contra os Mucker dá evidência de contradições sobre a disposição dos colonos de cooperar. Em 4/7, o Presidente da Província disse ao Ministro da Justiça que a população estava aterrada e não prestava auxílio ao Chefe de Polícia. Em 8/7, o Presidente oficiou o Comandante das Armas e disse que um Capitão Schneider lhe reportou a boa disposição dos vizinhos de Maurer de auxiliar na repressão. Em 15/7, o Comandante das Armas respondeu ao Presidente dizendo que foi obrigado a convocar a Guarda Nacional porque os colonos estavam com medo de ajudar as tropas. Cf. telegrama de Abílio Martins e Castro, Chefe de Polícia, ao Pres. da Província e Ofício do Pres. da Província ao Ministro da Justiça, o Cel. Augusto Cesar havia contratado 50 colonos para uma investida contra os Mucker, em 25/7/74. Nesta ocasião, a Força Pública ficara na retaguarda: 3 colonos foram mortos e 5 feridos.

crime de que estava sendo acusado. O assassinato de Haubert foi temporariamente obliterado pela intensidade do pavor e pela declarada truculência dos crimes posteriores. Arrefeceu o ritmo em que se desenvolvia o inquérito - no intervalo de um mês, aproximadamente, o inquérito sobre a família Cassel foi preponderante sobre o de Einsfeld. Por outro lado, tanto o teor dos depoimentos como a disponibilidade das testemunhas foram afetados. Nenhuma das pessoas convocadas para depor contra Einsfeld, no dia 17 de julho, dois antes do segundo ataque militar à casa de Maurer, compareceu. (PKE, 117) Sem adicionar informações substantivas, três testemunhas dos primeiros dias de julho mostraram certa reticência em confirmar a identificação de Einsfeld como um dos homens disfarçados, bem como a suposta solidária amizade entre Einsfeld e Robinson. (PKE, 73 Mayer; 76 J.F.Feldmann e 79, J.Feldmann). O irmão da vítima (que, por esta condição, não podia ser testemunha juramentada) foi o único que fez um depoimento exaltado em que detalhou os "segredos" que líderes da seita teriam desejado evitar com a morte de Haubert: uma grande compra de armas que teriam feito, a ordem de Jacobina para que todos os seus associados andassem armados e atirassem em quem falasse mal da seita e sobre uma tentativa anterior dos Mucker de assassinar pessoas em S.Leopoldo. (A.Haubert, PKE 84) O impacto destas revelações foi pobre. Os "segredos" já tinham sido mencionados antes e o foram, posteriormente, como fatos do conhecimento geral da população. O inquérito de Einsfeld só continuou depois de 2 de agosto. Nesta época, Robinson já havia morrido e Einsfeld se tornara o único réu do processo. Maurer continuava sendo procurado pela polícia, bem

como três de seus irmãos, e o sobressalto não tinha abandonado a zona colonial apesar da morte de Jacobina e de seus principais seguidores.

Quadro II - Datas iniciais das etapas dos processos.

	Inquérito	Formação de Culpa	Pronúncia	I sentença	II sentença
PKE	27.06.74	11.12.74	07.01.75	23.02.75	03.10.77
KSK	01.07.74	14.07.74	23.12.74	4 e 10.10.77	-----
PME	24.07.74	-----	-----	15.12.74	
PJS	01.12.73	05.12.73	03.03.74	-----	-----
PKM/PKO	-----	-----	15.06.75	22.02.76(P.M entz). 01.03.76(demais réus.)	PKM - 13.09.80 PKO - 16.06.80

b. o fogo e a etnia

Parte substancial do processo de formação de culpa de Einsfeld se desenrolou, portanto, nos intervalos entre crimes, ataques e contra-ataques, isto é, num período em que S.Leopoldo e Porto Alegre viviam sob a tensão de uma situação de guerra: o fogo simbolizava tanto o perigo quanto a possibilidade de se acabar com ele. O mesmo sucedeu com o inquérito relativo ao crime contra a família de Martin Cassel e com o que se ocupou dos demais crimes imputados aos Mucker. Nos processos, ira e medo se traduziram na avidez de produzir e condenar culpados.

O inquérito sobre o crime contra a família de Martin Cassel ocupou quase integralmente o período de 17 de junho a 27 de julho, aquele em que mais intensa e diretamente S. Leopoldo e seus habitantes viveram uma guerra própria. Como mencionei acima, PKE é interrompido, apesar da tentativa de chamar testemunhas, e KSK é intercalado, unicamente, por interrogatórios que estão arquivados em PKM mas que, em sua maioria, dizem respeito a KSK.⁴⁹ Em meio ao fogo cruzado, chega a ser surpreendente a regularidade com que este processo relativo ao crime contra os Cassel se desenvolveu, com a presença de todas as testemunhas, já que seria legítimo supor que elas se sentissem ameaçadas. Mas, no caso de KSK, as testemunhas são assíduas e fazem depoimentos impregnados de uma indignação alarmada. O medo parece ter sido sobrepassado pela urgência de um revide. Querem falar da experiência do medo da morte, do terror, da má sorte de seus vizinhos e da necessidade de uma solução.

A casa de Martin Cassel foi incendiada e sua família (mulher e 4 filhos pequenos) brutalmente assassinada, em Lomba Grande, distrito de S. Leopoldo, na noite de 15 de junho. O enteado de M. Cassel, Nicolau Lied, 16 anos (Schupp, s/d: 201) conseguiu escapar com vida. Apesar de ferido à bala, fugiu pelo campo e ficou escondido numa vala, toda a noite. Pelas 10 horas da manhã seguinte, arrastou-se até a casa de um vizinho, onde logo se reuniram todos os que haviam acudido ao lugar do incêndio e, imediatamente, contou o que havia sucedido e o que vira. Reconhecera Cristiano Cassel, primo de Martin Cassel, como um dos três

⁴⁹ Estão arquivados em PKM muitos dos procedimentos relativos a KSK e que tiveram início antes de 25/6, data dos crimes que justificaram, posteriormente, a instalação de PKM. Alguns destes depoimentos parecem, simplesmente, mal arquivados, já que nada têm a ver com PKM.

homens que atearam fogo à casa e riam enquanto jogavam nele seus irmãos menores. Vira sua mãe tentar fugir, receber um tiro e também ser atirada às chamas. Todas as versões posteriores deste crime repetiram este relato de Lied.

Martin Cassel só chegou a sua casa na manhã de 16. Havia ido, na tarde do dia 15, até S.Leopoldo, para dar queixa às autoridades de ameaças que estava sofrendo por parte de Maurer⁵⁰ e pedir proteção. Na volta, pernoitou na casa de um cunhado, porque achou que já era muito tarde para voltar sozinho. À meia noite foi avisado por um vizinho de que havia fogo para os lados de sua casa. Não se atreveu, de novo, a ir sozinho e ninguém se dispôs a acompanhá-lo.⁵¹ (KSK 172,C.Haubert; 177,J.Becker) Os vizinhos de M.Cassel tampouco acudiram e disseram, em juízo, ter se trancado em casa, com suas famílias, por medo.(KSK 41v, 43, 48v, 102v.)

Além de Cristiano Cassel, dois outros vizinhos foram inicialmente acusados de serem o segundo e terceiro criminosos: Frederico Scheffel e

⁵⁰ A primeira ameaça de Maurer foi transmitida por Pedro Konrath. Ordenava que M.Cassel voltasse ao seu convívio e se lembrasse do que havia "acontecido lá embaixo", o que foi entendido por M.Cassel como uma alusão ao assassinato de Haubert. A segunda se deu na noite de 14/6. Um homem que, pela voz, M.Cassel reconheceu como seu primo Cristiano, chamou-o desde o lado de fora da casa para que fosse ver sua sogra doente. O homem deu um nome fictício e Cassel não respondeu, trancando-se em casa, por que suspeitou de uma emboscada (KSK 29-30). No dia seguinte foi a S.Leopoldo, dar queixa e pedir proteção à polícia.

⁵¹ Em seus dois depoimentos, Martin Cassel deu duas razões diferentes para não ter ido a sua casa, imediatamente: no primeiro, que seu cavalo estava solto no pasto e não o havia encontrado no escuro (KSK 27), uma desculpa frágil pois podia ter tomado um cavalo emprestado; no segundo, afirmou que não foi por não ter encontrado quem o acompanhasse (KSK 112). O depoimento de C.Haubert (KSK 172) diz que "M.Cassel só conseguiu reunir gente para ir ver o incêndio de manhã". Na versão de Schupp, M.Cassel vai logo ver o que houve (pp.210). Contraditoriamente, encontra já um "montão de cinzas". Schupp alega estar baseado nos autos do processo (pp.198), mas há outra informação inexata: ele diz que Lied teria ferido um dos agressores. Os processos não mencionam isto, nem Lied.

Pedro Konrath. A razão mais forte alegada contra Konrath foi ele ter sido o portador da primeira ameaça de Maurer a M.Cassel e ter sido visto por vizinhos, fazendo sentinela, durante o incêndio. (PKM 279, Major J.Schmidt) Contra Scheffel, constava ele ter chegado junto a Nicolau Lied, na manhã seguinte ao crime e, "muito nervoso", ter exclamado: "Meu Deus, ainda está vivo?" (Bohrer pai, KSK 67). O uso do advérbio "ainda" sugeriu aos seus vizinhos que Konrath tinha conhecimento tanto da intensidade das agressões a que Lied havia sido submetido como do tempo decorrido entre estas agressões e seu resgate. Detalhes de rastros que conduziam da casa de M.Cassel à de Scheffel; a inoportuna tentativa do filho menor de Scheffel de reagir à prisão desenterrando espingardas e munições na roça do pai; a mudança de C.Cassel para a casa de Konrath, no dia seguinte ao do crime "por não ter mais amigos neste lugar" e ter sido visto, por duas testemunhas, com a pele toda chamuscada, bem como o incêndio do seu galpão, na mesma noite, foram tomados como corroborações da culpa dos três acusados. Os depoimentos conduziram à conclusão de que C.Cassel ateou fogo ao próprio galpão na expectativa de que, como vítima de crime simultâneo e similar, fosse inocentado. Todos os três eram Mucker notórios, vizinhos e parentes entre si.⁵²

Além deles, J.J.Maurer, Jacobina Maurer e João Jorge Klein foram acusados, como mandantes, e tiveram seus mandados de prisão expedidos sete dias após o crime (KSK 7; PKO 97v, 99, 102), dois após 40 colonos dirigirem uma nova petição ao Chefe de Polícia para que os

⁵² Este é um exemplo dos estreitos laços de parentesco entre as famílias Mucker: A irmã de Cristiano Cassel era casada com Frederico Scheffel. A mulher de Cristiano era irmã de Pedro Konrath. (KSK 74 Konrath) Pelo que indica Domingues (1977:250), Frederico Scheffel era primo irmão de Cristiano Cassel.

Maurer fossem removidos do Ferrabráz. Propunham-se a fornecer os meios da remoção, pagando pelas terras deles o preço arbitrado em juízo. Klein foi preso a 24/6/74, quando chegava a S.Leopoldo. Os outros permaneceram no Ferrabráz. Em 14/7 foi aberto o processo crime contra os seis réus. (KSK 53v) Só Klein, Scheffel e Konrath foram julgados. Jacobina e Cristiano Cassel morreram no mês seguinte (a 2 de agosto e 19 de julho, respectivamente) e J.J.Maurer desapareceu, antes que qualquer dos três pudesse ser preso.

Além dos fatores que arrolei no ítem anterior, outros, específicos, pressionaram os procedimentos e a qualidade dos depoimentos em KSK. A parte relativa ao inquérito (16/6-1/7/74) foi precedida do pedido formal dos 40 colonos, lavrado pelo escrivão policial, que mencionei acima. O pedido explicitou um novo e ampliado sentido do perigo: os Mucker ameaçavam a tranquilidade e a segurança da vida dos colonos, atacando famílias pacatas e laboriosas em suas casas e em suas roças. A ameaça que estes colonos sentiram pairava sobre os espaços qualificados da família e do trabalho (casa e roça) e modificava, interferindo, a rotina de suas atividades: ou eram obrigados a ir armados para a roça ou tiveram de abandoná-la por medo de serem agredidos, com suas famílias, em plena luz do dia. Não estavam podendo produzir seu sustento. Como "todos sabiam," os crimes contra Lehn, Haubert e M.Cassel tinham sido praticados por ordem de Maurer e sua mulher. Além dos crimes recém ocorridos, o pedido dos colonos aludiu a declarações públicas de Maurer de que pretendia exterminar todos "os que não fizessem parte de sua sociedade, ou dela saíssem, ou a ela se opuzessem". (PKM 82). Fazia, ainda, um alerta relativo às diferentes sensibilidades jurídicas que até aqui haviam orientado a percepção de

colonos e do judiciário: só tinham sido observadores passivos dos "bárbaros atentados" por puro respeito às leis e às autoridades. (PKM 84) Por ser contemporânea do início do inquérito, esta manifestação mostra, ainda, que os colonos achavam necessário reforçar, perante a autoridade policial, a necessidade de uma ação eficaz contra os Mucker. Tinham pouca confiança de que a polícia e a Justiça assumissem a solução definitiva do que consideravam a razão dos graves problemas que S.Leopoldo e a zona colonial enfrentavam. Propunham uma solução legal - garantindo, pela compra das propriedades dos Mucker, os meios para a remoção destes indesejáveis - e deixavam posta, nas entrelinhas, a ameaça de fazer justiça pelas próprias mãos.⁵³

Nos depoimentos do inquérito iniciado em 18/6, o amplo sentido do perigo começou a ser detalhado, ratificando o que já vinha sendo expresso desde as acusações do ano anterior, falando claramente da ameaça de vida e desenhando o perfil da "seita de Maurer" com linhas firmes e cores fortes. A inclusão da ameaça à vida é um ponto que requer uma breve reflexão, neste momento, porque ela explicitou a amplitude possível do perigo (inclusivo da morte) e, ao fazê-lo, permitiu duas constatações: uma, que não havia mais dúvidas sobre uma divisão radical da população da zona colonial entre Mucker e não Mucker. A segunda, mais importante, é que ninguém tinha certeza dos limites desta divisão. Não sabiam sobre quem, exatamente, Maurer estava falando ao ameaçar com o extermínio. Pela classificação feita por Maurer, muitos se sentiram incluídos nas categorias que ele ameaçava de extinção. Várias pessoas haviam visitado Maurer em uma ou outra

⁵³ Jornais da época, tanto o liberal quanto o conservador, fizeram a apologia da deportação. Ver A Reforma de 17/6/74 e, apud Domingues, 1977: 252, a transcrição do Rio Grandense.

ocasião, tinham usado seus remédios e/ou tinham participado em reuniões nas "vendas" nas quais avaliações, muitas vezes, negativas e críticas sobre Jacobina e seu marido haviam sido externadas. Eram vagos e abrangentes os parâmetros difundidos como provenientes do discurso de Maurer e aludidos na representação dos colonos: "os que tivessem se retirado da seita" (mas o que era, exatamente, "pertencer" e "se retirar"?) ou os "que fossem contra ela" (mas como os Mucker definiam este antagonismo: era suficiente ter falado mal dos Maurer ou era preciso ter cometido algum tipo de agressão mais direta sobre a propriedade deles ou de seus seguidores) e, ao mesmo tempo, "todos os que a ela não pertencessem". O medo generalizado de ser atacado e/ou morto que tomou conta dos colonos, especialmente após a morte da família Cassel, era resultado desta incerteza sobre os critérios Mucker de escolha dos inimigos. Com o ataque aos Cassel, ficou evidente o alcance possível do perigo, expresso pelo fogo sobre uma família inteira. A inclusão de novas assinaturas no pedido de remoção mostra, por outro lado, a ampliação do número dos que se sentiam ameaçados pois, além de inimigos declarados dos Mucker, alguns dos quais já haviam participado do primeiro abaixo-assinado (em 1873), outros "chefes de família", cujos nomes até agora não haviam aparecido nos documentos, endossaram o pedido.

Nos depoimentos, a repetição constante das razões do assassinato de Haubert e da agressão aos Cassel aparecem como a tentativa de construir um quadro dos parâmetros que orientavam a ação dos Mucker, parâmetros que partiam da afirmação do que "se sabia" sobre eles. O único parâmetro visível de definição dos limites do "fanatismo" que o medo dos colonos encontrou, no espaço da colônia e,

em especial, no espaço vizinho de Martin Cassel e seus supostos agressores, foi a fronteira étnica: os depoimentos de KSK dizem que muitos colonos reuniram suas famílias nas casas de "vizinhos nacionais", isto é, "brasileiros", com a finalidade de se prevenir contra ataques dos Mucker. Ao afirmar que o espaço externo à fronteira étnica era considerado seguro, os depoimentos revelam que as categorias Mucker e não-Mucker eram categorias circunscritas à etnia alemã da região colonial. A correspondência do Delegado Feijó, de Montenegro, em 28/6/74, confirma esta revelação ao pedir reforços de tropas ao Chefe de Polícia: "...a população está alarmada, principalmente os de origem alemã". (AN 605) O perigo (cuja amplitude o fogo e a morte explicitaram) e o medo eram, portanto, etnicamente circunscritos. Nem os colonos, nem as autoridades aceitaram a sugestão de Scheffel (um dos acusados do crime contra os Cassel) de que tão bárbaro atentado só poderia ter sido perpetrado por caboclos! (KSK 172, C.Haubert.) Ao mesmo tempo que constatavam a dificuldade de definir outros parâmetros buscaram no contraste entre o "fanatismo" Mucker e a visão de mundo dos colonos a definição de fronteiras que lhes permitisse entender o espanto, o medo e conduzisse à busca de soluções.

c. o perfil Mucker.

O desenho nítido e de vivas cores do perfil Mucker não se modificou substancialmente ao longo deste e dos demais processos mas recebeu, no tempo do fogo, vários retoques de finalização. O que

mudou, neste período em que se desenrolaram os inquéritos e uma parte dos processos de formação de culpa de PKE e KSK (provavelmente de PKM/PKO, nos quais não há registro das etapas formais iniciais dos processos), foi o sentido do "ouvi dizer" que, nos inquéritos e processos anteriores, expressava o conhecimento do perigo. As mortes, os incêndios e a "guerra" deram uma factualidade a tudo o que antes podia ser interpretado como hipóteses motivadas pelo medo. A partir de PKE, mas com muito maior clareza de KSK em diante, o "ouvi dizer" conta com a presença indelével de crimes e com a experiência vivencial de Martin Cassel (e outros ex-adeptos), dentro e fora do grupo dos Maurer, do sofrimento dos demais agredidos e do discurso de vários dos acusados, inclusive alguns que haviam auxiliado as Forças Públicas na busca do esconderijo final de Jacobina.⁵⁴ A acusação explorou esta nova factualidade, a indignação e o medo por ela provocados, para conduzir os inquéritos na direção da identificação rápida dos culpados.

Para os colonos, a concretude do perigo, cuja dimensão potencial máxima tinha sido confirmada pelas mortes e incêndios, tinha uma força argumentativa de que a denúncia do ano anterior carecia. Os crimes eram a confirmação superlativa do sentido de perigo antes exposto às autoridades e por elas negligenciado. Maurer fizera ameaças públicas, a "gente de Maurer" as cumprira. Não ficam dúvidas disso em qualquer dos depoimentos, agora qualificados pelas certezas oriundas da

⁵⁴ Carlos Luppa, Mucker que se entregou, junto com seu pai, André, dias após o segundo ataque das Forças Públicas à casa de Maurer, auxiliou a busca do esconderijo de Jacobina, com sucesso. De acordo com o comandante deste ataque, F.C.de Santiago Dantas, Carlos Luppa confirmou seu cálculo sobre o lugar do esconderijo. (Dantas, 1877) Scheffel e Konrath depoem, em KSK e PKM e falam o que dizem saber sobre a "seita" e, principalmente, sobre os crimes. A versão deles será analisada na Parte III.

factualidade. Estas certezas possibilitaram aos colonos, numa retrospectiva dos acontecimentos anteriores aos crimes, relacionar qualquer evento que julgassem importante às ações ou intenções dos Mucker, numa montagem *a posteriori* de um quadro cujas peças, até então, tinham sido jogadas juntas como produto do aturdimento e do choque. Na presença dos crimes Mucker e do testemunho vivencial de "ex-adeptos", tudo se encaixava numa confirmação do dito e do subentendido, desde o inquérito do ano anterior. Nos primeiros depoimentos, antes da noite dos múltiplos ataques, 25/6, os colonos colocaram sua convicção de que os crimes contra Haubert e Cassel eram o começo de uma seqüência que podia ser esperada (e tinha sido objeto de sua expectativa) e devia ser (ou ter sido) prevenida. Depois desta data, assumiram o tom do "eu não disse?" Havia, por parte deles, pressa também em solucionar o problema que assolava os "pacíficos cidadãos" de S. Leopoldo.

Tanto o processo relativo ao caso do assassinato de Haubert (PKE) como o referente ao assassinato da família Cassel (KSK) fazem uma construção semelhante dos Mucker. Abordarei primeiro a construção que aparece em KSK⁵⁵ para, em seguida, trazendo as especificidades do processo contra Einsfeld (PKE), mostrar, também, a forma como nele se reafirmam os pontos centrais do perfil dos Mucker.

⁵⁵ Muitos dos depoimentos sobre este crime estão arquivados em PKM, como os de Scheffel e Konrath, p.ex.(PKM 103v e 109v), e todos os depoimentos anteriores a 25/6/74, assim como muitas das referências de PKM se encontram em KSK e PKE. É possível afirmar que a separação formal dos processos não significou uma separação efetiva dos procedimentos, como o inquérito. Os inquéritos de PKM/PKO e KSK são simultâneos e, em alguns casos, os mesmos depoimentos foram usados num e noutro. Assumi como integrantes de um processo todos os depoimentos relativos a ele, ainda que arquivados em outro. O critério do período em que foram prestados é, neste caso, mais importante do que a separação formal em arquivos distintos.

1. Os depoimentos de Martin Cassel e os relatos que havia feito para seus vizinhos e parentes foram fator decisivo na finalização do traçado deste perfil⁵⁶. M.Cassel levantou quatro pontos, os três primeiros amplamente sustentados e complementados por seus vizinhos depoentes. O primeiro dizia respeito a uma mudança radical no conteúdo da pregação dos Maurer e de suas práticas e implicava a mudança de finalidades da "seita": entrara nela a convite de Cristiano, seu primo, há um ano, e, nesta época, lá só se rezava e cantava. Recentemente, Jacobina ordenara a troca de mulheres, afirmando que esta troca já havia sido feita entre seu marido e Rodolfo Sehn. Ordenara, também, que todos andassem armados para se defender de agressores. M.Cassel recusara-se a obedecer a estas ordens. À primeira porque as trocas contradiziam o quarto mandamento⁵⁷ e poderiam levar a incesto. A segunda, por achar que, se era necessário defender-se com armas para fazer parte da "seita", ela já não tinha interesse para ele. À importância ética das razões de seu afastamento ficou clara quando atacou diretamente a moral de Jacobina ao relatar que havia uns poucos adeptos autorizados a entrar no quarto dela, sozinhos e sem convite. Uma vez vira Klein entrar lá sozinho. Maurer dissera a Cassel que o cunhado tinha vindo escrever uma carta para sua mulher, mas Martin Cassel afirma que "não sabe o que fizeram lá dentro", lançando dúvidas sobre as relações de Klein com os Maurer e, possivelmente, insinuando uma relação incestuosa de Klein com Jacobina.

⁵⁶ M.Cassel depõe duas vezes, durante o processo. A primeira, no inquérito, em 18/6/74 (KSK 29 e ss.), antes do início da campanha militar; a segunda já no processo de formação de culpa, em 25/7/74 (KSK 112 e ss.), pouco antes do ataque ao reduto de Jacobina.

⁵⁷ O quarto mandamento: "Honrarás teu pai e tua mãe". (cf. Bíblia Sagrada, Êxodo, 20)

O segundo ponto está diretamente relacionado com a obediência, detalhando o que ficara dito em AIP e PJS: ela tinha mesmo de ser irrestrita. Acionada como condição de pertencimento à seita, a obediência não definia somente o fiel cumprimento de ordens mas também a autoridade que submetia todas as ações e comportamentos dos fiéis ao controle do casal; nada podia ser feito a menos que ordenado ou permitido por Maurer ou Jacobina. Para explicar as ameaças que sofreu e a morte de sua família, Cassel falou em castigo por sua desobediência. Ele explicou que Jacobina proibira aos do grupo que o abandonassem, e os ameaçara. Quando ele tomou a decisão de se afastar, no entanto, outros já haviam se retirado e o grupo estava fechado: tampouco chegavam pessoas novas para integrá-lo.

O terceiro ponto diz respeito à estruturação da seita. A identificação das lideranças (ou dos "chefes", forma como são referidos os líderes durante os processos) definiu uma hierarquia⁵⁸ que, até agora, aparecera como menção difusa. M.Cassel é categórico sobre a existência desta hierarquia, em que a categoria "adeptos" definia os seguidores dos Maurer a quem era negado o acesso aos processos decisórios e a informações privilegiadas. Estes eram "seguidores" no sentido literal da palavra, pois deles se esperava que seguissem ordens e regras. A permissão para entrar sozinho, sem prévio convite, a qualquer hora, no quarto onde Jacobina permanecia a maior parte do tempo, indicou a M.Cassel os "mais importantes da seita": Rodolfo Sehn, Cristiano Cassel e Henrique Weber. De acordo com Cassel, as

⁵⁸ De acordo com Dumont, 1970, uso hierarquia como "principio de gradación de los elementos de un conjunto por referencia al conjunto", neste caso a religião sendo a referência deste principio. Neste caso, também, a mesma referência definia as fontes de autoridade.

grandes decisões eram tomadas entre eles e o casal Maurer e, então, apresentadas aos demais por ordem de Jacobina. Perguntado, não consegue confirmar Klein como chefe; diz que o viu quatro ou cinco vezes na casa de Maurer e, apesar de sempre entrar só, no quarto de Jacobina, não entrava sempre e, por isto, não sabia se era um dos chefes.

Um quarto ponto é mencionado por Cassel e passa como que despercebido por todo o resto do processo, não sendo objeto de investigação ou de argumentação posterior: o grupo dos adeptos de Maurer havia definido um calendário próprio. As datas em que Jacobina saía da Santa Casa de Misericórdia, em P.Alegre, e a da sua chegada ao Ferrabráz eram celebrados como dias santificados. À exceção deste último ponto, os demais depoimentos fortificaram e detalharam o que havia sido exposto por Cassel, dando um acabamento peremptório a informações dispersas pelos outros processos. "Carnes suculentas" possibilitaram, assim, vislumbrar a esqueletização do perigo que os Mucker significavam:

- o rompimento entre membros de uma família não era mais provocado pela simples opção pela "seita" dos Maurer, como havia sido dito em AIP. A "opção" assumiu o sentido de "sedução": era produto de uma mulher devassa, que tinha um comportamento indecente e corrompia as famílias e os jovens (KSK 68v.Bohrer, pai; 92 Cornely). Ampliava-se a condenação moral da doutrina e da prática dos Maurer.⁵⁹ A acusação era igual à que o Barão de Jacuhy fizera em PJM e alegara ter ouvido no Padre Eterno e à que fora referida no julgamento de

⁵⁹ Domingues, 1977: 130 chama a atenção para o fato de que as primeiras denúncias não atribuíam a Jacobina o papel de sedutora.

Einsfeld. Ratificava, por outro lado, a sugestão de Cassel sobre a frequência ao quarto particular de Jacobina como parte das práticas imorais desencadeadas por sua pregação e presumivelmente assumidas como práticas ordinárias pela "seita";

- o alegado juramento de obediência a Maurer passou a ser usado como fio condutor na explicação das ações de seus seguidores. (KSK 47 Martini; 79v.Bohrer,filho; 92 Cornely; 102 Santos; 135,Medeiros; 147v.Castro ⁶⁰;) A retirada dos filhos da escola, o abandono das igrejas, os incêndios e assassinatos, até contra familiares, foram mencionados como resultados do cumprimento de ordens. (KSK 43 e 70, Bohrer,pai; 102v.,Santos; 135, Medeiros; 147v.Castro; 238,Kohlrausch; 239v.,Dreyer; 241v., Hauparth) Na avaliação dos colonos, dois eram os mecanismos fundamentais de garantia do juramento de obediência. Um, o próprio poder de sedução de Jacobina que levava à dedicação total dos adeptos, responsável também pelo "fanatismo". O outro, o exercício interno do terror, que teria sustentado a permanência na "seita" daqueles mais indecisos e a subsequente execução do que lhes era ordenado. (KSK 46,Bohrer,pai; 92, Cornelius; 238, Kohlrausch; 241v. Hauparth.) Vários depoentes mencionaram estas ameaças e um deles mencionou a intenção de Maurer "de matar 16" desde o Passo da Cruz até S. Leopoldo" , o que significava uma larga extensão da zona colonial (KSK

⁶⁰ Três depoentes tem nomes "brasileiros". Em seus depoimentos, os "alemães" se referem a eles como "vizinhos nacionais". Eles depõem porque acudiram ao local do incêndio, no dia seguinte, eram vizinhos próximos e alguns deram refúgio a famílias "alemãs" (também vizinhas), cujas casas foram rondadas por encapuçados e atacadas por tiros, nos dias imediatos ao incêndio da casa de Cassel. São caracterizados como lavradores e seus depoimentos repetem o tom geral de comoção e reprodução do "ouvi dizer" dos demais depoimentos. Por esta razão os incluí, sem distinguir seus depoimentos dos outros. A única referência étnica é feita, como mostrei acima, pelos "alemães", indicando uma relação solidária entre vizinhos.

36, Castro) e incluía parentes dos Mucker que haviam abandonado ou agredido a "seita".⁶¹ Estas ameaças faziam sentido não só frente ao caso de M. Cassel, mas frente às promessas anteriores, atribuídas a Maurer, nos AIP e PJM, de que os que não o seguissem seriam atacados pela peste e de que os "cavalos dos guerreiros nadariam em sangue".

-Os Mucker já não configuravam uma massa uniforme de "fanáticos", mas um grupo em que cada um tinha seu lugar específico e suas próprias responsabilidades. A explicitação dessa hierarquia se deu através do reconhecimento da rigidez do compromisso de pertencimento e de responsabilidade em graus diversos. A aceitação da existência de um juramento inicial de obediência reforçou a explicitação da "seita" como uma organização hierárquica, em que os "chefes" configuravam o eixo emanador da autoridade, sancionada pela origem divina de sua legitimidade; os demais se localizavam a diferentes distâncias deste centro, sendo suas posições definidas por seu pertencimento ao conjunto. Alguns estavam mais próximos da esfera "santificada", os "mais importantes da seita"; os outros, eram meros seguidores. Além de Klein, Jacobina e Maurer, os colonos oferecem outros nomes dos situados mais próximos do centro de autoridade, como já haviam feito no inquérito de Einsfeld e como fizera M. Cassel: Robinson, os Sehn, especialmente Rodolfo, Weber, C. Cassel e o próprio Einsfeld. Para as autoridades judiciárias a possibilidade de intensificar a busca de definição de "chefes" e "adeptos" foi explorada na expectativa de definir melhor as responsabilidades específicas pelos diferentes crimes. A

⁶¹ Não há especificação, nos autos, se eram 16 pessoas ou famílias. Pelo teor dos demais depoimentos e pela seqüência das respostas desta testemunha, pode-se deduzir que eram 16 famílias.

tentativa das autoridades judiciárias de caracterizar lideranças e identificá-las e a insistência com que os depoentes falam da obediência a Jacobina são duas faces da mesma moeda.

-o terror não foi mencionado apenas como mecanismo de controle interno dos Mucker posto em prática quando a eficácia do juramento de obediência foi ameaçada pelas diversas "retiradas" de adeptos. Para os colonos, era o pano de fundo dos crimes e vinha sendo alimentado por práticas dos Mucker que lhes haviam parecido suspeitas. Por exemplo, a prática de rituais secretos: nas reuniões, tudo parava se chegasse um estranho; e de reuniões itinerantes, com cânticos, nas casas de seus "adeptos". (KSK 70 Bohrer,pai)⁶² Boatos também serviram de suporte para a caracterização da prática do terror como regra do grupo de Maurer. Um colono contou que ouviu de outro colono, que ouvira de um castelhano, na venda, que A.Luppa, Mucker notório, tentara contratar este castelhano para matar quatro famílias (Schäffmacher, PKM 86) Outro, que, numa certa ocasião, um mascate italiano estivera na casa de Jacobina. Quando ele saiu, Jacobina ordenara que seu marido e Jacob Sehn fossem atrás dele para matá-lo. Só não o teriam feito por não tê-lo encontrado. (Weiss, PKM 235)

-Realçando as cores e o contraste, Martin Cassel foi descrito, por seus vizinhos, como um homem reto e bom, que se recusou, corajosamente, a seguir Jacobina quando percebeu os erros de sua nova pregação. Ao mesmo tempo, seus vizinhos Konrath e Scheffel foram retratados como homens que haviam começado a andar armados por

⁶² Em carta a L.Schreiner, de 23/5/73, J.J.Klein relata a ocorrência destas reuniões, mesmo na ausência do casal Maurer. (KSK e Sperb, 1981).

causa da "seita" e Cristiano Cassel como promotor de exercícios de tiro ao alvo no terreno de sua propriedade.

- Estimulados pelo interesse dos interrogadores, os depoentes contemplaram detalhadamente o papel de Klein na "seita". A inculpação de Klein, portanto, não foi produzida a partir de informação detalhada fornecida voluntariamente pelos colonos. A possibilidade de condenar um chefe era de importância central para a Justiça na demonstração da sua eficiência. A possibilidade de demonstrá-la corria risco frente à dificuldade de provar as culpas por crimes específicos e à ausência dos principais acusados (C.Cassel, no crime contra a família Cassel e Robinson, no assassinato de Haubert, além de Maurer e Jacobina). Klein, que havia sido mencionado pelos colonos desde o primeiro inquérito policial, e que tinha sido apontado também por um notável alemão, situado muito próximo do Governo Provincial, K. von Koseritz, no primeiro processo contra Maurer (PJM), como mentor intelectual das "maquinações" de Jacobina, estava ali. Dentre os treze depoimentos tomados a diferentes pessoas no inquérito só cinco mencionam Klein como participante da seita e, destes, só três o qualificam como "um dos chefes". A partir destes três depoimentos, a qualificação da participação de Klein passou a ser central para a acusação e todos os depoentes deste e dos outros processos foram especificamente interrogados a respeito. Quando as respostas eram pouco específicas sobre este assunto, o interrogatório o marcava através de perguntas diretas sobre a capacidade - significando capacidade intelectual - de Jacobina ou Maurer para escrever cartas, abaixo-assinados e organizar a "seita".(p.ex. KSK 85v.-86, Bohrer Filho) Todos os depoentes corresponderam à intenção da pergunta dizendo que ao casal faltaria

"instrução" para fazer estas coisas. Com isto, a imprecisa descrição inicial de M.Cassel sobre as atividades e o limitado comprometimento de Klein junto aos Maurer foi sendo agregada de certezas sobre um comprometimento total e, mais que isto, foi sendo delineado o perfil de um estrategista, interessado nos Mucker como massa de manobra, para fins nunca plenamente explicitados.

A liderança deixou de ser atribuída a uma simbiose entre Maurer e sua mulher, possivelmente influenciados por outras pessoas, e foi diretamente imputada a Klein, "homem inteligente", que manipulava Jacobina, que, por sua vez, usava Maurer como intermediário junto a seus seguidores. (KSK 47 Martini; 86 Bohrer,filho; 238 Kohlrausch; 239v. Dreyer; 241v. Hauparth) A inclusão de Klein como um dos chefes alterou radicalmente a concepção do papel de Klein junto à "seita". Em AIP e PJM, Klein fora mencionado como um acessório de Maurer na sua função de dirigir o grupo: por carência intelectual, Maurer assessorava-se com Klein. Maurer havia sido mencionado como o cabeça e a seita sempre referida como "seita de Maurer", e seus componentes chamados de "mauristas". Em AIP Maurer havia sido mencionado como um espertalhão manipulador da "doença" de sua mulher, interessado em acumular riqueza.

Neste processo (KSK) Klein passa ser o "mentor intelectual" que não tem mais uma função acessória mas é o centro de onde emana toda a possibilidade de organização e planejamento. É ele o tecelão de uma intrincada teia de interesses cujos fios seriam semelhantes aos que manipulam marionetes: intencionalmente dissimulados. Partiria dele a definição das finalidades, das intenções e dos propósitos da "seita". Seria ele, pois, o grande manipulador. O papel de Maurer foi minimizado,

passando de manipulador de Jacobina a instrumento desta na veiculação das intenções de Klein. Enquanto Klein era definido como o "diretor intelectual" da "seita", se dizia, agora que a "seita" só era "inspirada por Jacobina e seu marido" isto é, por sua religiosidade, por sua possível boa fé na crença de estarem fazendo a coisa certa (em especial Jacobina). Devo lembrar, como contraponto, que no seu depoimento em AIP, Jacobina falou de si mesma como tendo recebido, junto com seu marido, inspiração divina para suas práticas.

Para a Justiça, o saber diferenciado passou a ser o critério definidor de Klein como responsável por instruir Jacobina e seu marido (rotulados de "ignorantes"), a organizar e dirigir as ações do grupo e fazê-lo agir de acordo com seus fins pessoais. Tinha por fundamento a aceitação, generalizada, de que pessoas ignorantes e de boa fé haviam sido levadas ao fanatismo por líderes inescrupulosos. (Dickie, 1986) Klein era um homem com educação formal acima da média dos colonos.⁶³ Escrevia para o jornal alemão de Porto Alegre ⁶⁴, era bom orador, tinha adquirido notoriedade (que a maior parte dos autores acredita estar relacionada com desonestidade!⁶⁵) como pastor-leigo de uma Linha

⁶³ Cf. Becker, 1956:85, Klein tinha recebido a formação para professor primário, na Alemanha, antes de emigrar. Becker menciona manuscritos de Klein sobre teologia, escritos na Alemanha por volta de 1839, que estariam em mãos de L. Petry, em 1956. Não vi outras referências a isto.

⁶⁴ Não encontrei artigos de Klein publicados nos jornais que consultei. Em comunicação pessoal, J.G. Biehl informou que de 1871-75 não há publicações de Klein no *Deutsche Zeitung*, editado por K. von Koseritz. No entanto, o processo KSK inclui alguns originais manuscritos que são autenticados por Koseritz e outros peritos *ad hoc* como de Klein. E há indicações de que eram artigos enviados por Klein para publicação no jornal de Koseritz. O teor das argumentações destes artigos mostram um autor articulado. As intervenções de Klein, no processo, são não só articuladas, mas providas de uma racionalidade que o desenrolar dos julgamentos reconheceu. Ver Dickie, 1986.

⁶⁵ In Moehlecke, 1986, há documentos sobre uma pendência entre Klein e o Pastor Klenze, encarregado pelo Governo Provincial de fiscalizar o exercício dos Pastores-leigos, no âmbito da zona colonial. Klenze denuncia que Klein está exercendo a função sem ter o registro e a devida licença do Governo. Diz ainda que ele não considera Klein adequado para ser pastor nem mestre-escola por ter

Colonial próxima⁶⁶; tinha ido a P.Alegre, quando Maurer esteve preso, "para, como advogado, tentar libertá-lo" ⁶⁷, e tinha escrito vários documentos às autoridades, a pedido de Maurer. Ao casal Maurer faltavam as habilidades e o conhecimento para redigir documentos e/ou cartas ou, mesmo, organizar pessoas.

Do ponto de vista dos colonos, a atribuição de culpa a Klein aparecia como a decorrência lógica de suas características pessoais relacionadas com o saber diferenciado. Klein era um personagem ambíguo na colônia: em juízo, auto-definiu-se como lavrador, mas foi descrito como pastor em outros lugares do processo. Tinha sido pastor-leigo, registrado, professor, havia atuado como advogado, era um erudito se comparado à média da população da zona colonial. Neste período do desenvolvimento de S. Leopoldo, de crescente diferenciação social, Klein correspondia, em certa medida, ao que Mendras caracterizou como o "pequeno notável da aldeia", aquele que "participava integralmente da sociedade (camponesa) de interconhecimento e conhecia todos os

"gênio muito intrigante". Outras fontes para a recorrente versão de que ele era desonesto e "criador de casos", como passou a ser conhecido após a divulgação do livro de Schupp, estão em Hunsche, 1981: 175 e Becker, 1956: 85.

⁶⁶ Moehlecke (1986) localiza Klein como pastor leigo unicamente na região da atual Saporanga., 15 anos antes da eclosão das animosidades contra os Mucker. Teria sido sucedido lá pelo Pastor Boeber. Hunsche, 1981: 174-9, diz que Saporanga (Leonerhof) foi o primeiro exercício de Klein como pastor leigo. Ficou lá por 3 anos (1858-61), sendo sucedido pelo Pastor Boeber. Em 1860, cf. Hunsche, teria sido eleito pastor na Picada 48 e Picada Café, simultaneamente. Cf. Becker, 1956: 85, foi pastor em Cpo. Bom em 1867. Hunsche registra opiniões de contemporâneos de Klein sobre sua irremediável tendência à intriga e diz que, sobre ele, protestantes e católicos concordavam (significando A.Schupp e pastores evangélicos) que, onde quer que se estabelecesse, Klein logo se incompatibilizava, "não podendo passar sem urdir intrigas." in.Hunsche, op.cit. 177. In Schupp esta versão é confirmada.

⁶⁷ Klein nega ter atuado como advogado de Maurer, nesta ocasião. Diz que, a pedido de Jacobina, fora prevenido da possibilidade de uma emboscada, na sua volta. (KSK)

problemas de todos os aldeãos e o estado das relações entre as diferentes famílias e as diferentes pessoas" fazendo, esporadicamente, a mediação entre a esfera limitada da comunidade e os centros de poder, onde mantinha laços de cliente. (Mendras, 1978: 128) Por seu saber diferenciado, Klein era um "pequeno notável" que se especializara em funções de mediação (como pastor, professor e advogado) e, como tal, portava a ambiguidade intrínseca dos mediadores mas também a de quem não era propriamente um colono agricultor ou artesão mas tampouco era um notável capaz de intermediar a colônia com a sociedade rio-grandense (como faziam o Delegado de Polícia, o eminente médico local ou os oficiais da Guarda Nacional) por sua falta de domínio do português.⁶⁸ Aliado a estas particularidades de sua atuação estava o fato de que Klein transitava de uma "profissão" a outra, sem ter se fixado em nenhuma. Era alguém que não tinha um estado (Turner, 1974: 116) definido nesta "sociedade" em que predominavam as relações face a face e os habitantes eram definidos pela estabilidade de suas relações entre si.⁶⁹ Por isto, a pessoa de Klein tinha características típicas da liminaridade (Turner, 1974: 117), que o enquadravam bem no

⁶⁸ O mediador é sempre um personagem "de duas caras", diz Mendras, i.e., pessoa ambígua que produz discursos diferentes, dependendo do ponto da rede de relações a que se dirige. Aos colonos dirá, "sou um de vocês que posso falar com a autoridade"; à autoridade dirá: "os (colonos) são cheios de segredos, mas eu consigo que confiem em mim." (Mendras, op.cit.: 124) Substituí, nesta última frase, o termo "camponeses", originalmente utilizado por Mendras como referência genérica a diversos tipos de campesinato da França, dos séculos XVI a XIX, entre os quais aparece a figura do notável. Ao substituí-la por "colonos" quis enfatizar a especificidade do campesinato de S. Leopoldo, no século XIX. Ver Amado, 1978, para uma caracterização detalhada das condições deste campesinato.

⁶⁹ Turner utiliza o termo "estado" para se referir a "qualquer tipo de condição estável ou recorrente, culturalmente reconhecida". A impossibilidade de localizar uma pessoa, numa "rede de classificações" de estados e posições normais de um espaço cultural define a sua liminaridade. Turner, op.cit.

papel de um chefe "misterioso", "oculto", ardiloso, cujos propósitos ninguém conseguia descobrir, mas todos suspeitavam fossem maus⁷⁰. Como eminência parda do casal Maurer e, em última instância, como o responsável pelas ações descabidas que tinham levado acabo com seus seguidores, esta ambiguidade de Klein fazia sentido.

Todo o restante do processo persegue Klein, muito mais do que Scheffel e Konrath. Como ele era, também, réu de outro processo simultâneo, o chamado Processo dos Mucker (PKO/PKM), instaurado no início de agosto de 1874, contra todos os homens sobreviventes, Klein passou a ser o alvo principal da acusação, sempre como mandante, o que requereu fosse provada sua condição de co-líder e, no caso do crime contra a família de M.Cassel, que ele ordenara o massacre. Com a morte de Cristiano Cassel, o principal suspeito, Konrath e Scheffel foram pronunciados como co-autores do crime contra a família de M.Cassel. Ao pronunciá-los, o juiz reconheceu ser impossível definir se haviam sido executores ou meros sentinelas, mas concluiu que, em qualquer dos casos, tinham responsabilidade sobre o acontecido. (KSK 272, A.Guimarães)

2. O processo contra Einsfeld partiu de uma concepção dos Mucker como perigosos à segurança dos colonos e se desenvolveu na presença de fatos que davam substância à periculosidade Mucker, durante e após os incêndios e assassinatos. Talvez por ter o perigo como uma realidade muito viva, o inquérito e o processo de formação de culpa se prenderam menos a detalhes relativos à caracterização do

⁷⁰ A tentativa mais direta de vincular Klein a uma causa está no interrogatório dele em PKM, 390 e ss., em que é confrontado com os documentos escritos a ele atribuídos e perguntado se "adota o socialismo e as idéias de Proudhon de que a propriedade era um roubo". Ele nega. Na parte IV voltarei a este assunto.

perigo e mais à demonstração da trajetória de um homem "do bem para o mal" sob a égide da "seita". Einsfeld era a prova concreta de como um homem respeitável podia ser desencaminhado pelas loucuras perigosas dos Maurer, a ponto de cometer assassinato.

Talvez por causa da intenção disciplinar abrangente, explícita nas motivações da prisão preventiva do réu, talvez por ter sido o julgamento de um só réu, acusado de um crime específico, o processo contra Einsfeld é o que, dentre os do conjunto disponível, está tecnicamente melhor estruturado. O discurso da acusação (sustentado pelo depoimento de testemunhas) está preso aos fatos que estabeleceriam a possível relação entre Einsfeld e o crime. Dado que os motivos alegados para o assassinato de Haubert permanecem sendo ou os motivos pessoais de Robinson (querendo vingar-se da perda do menino que ele havia criado) ou da própria seita (querendo evitar a revelação de seus segredos) o processo busca, nos depoimentos, as razões para o necessário envolvimento de Einsfeld e, mais que isto, a conexão lógica entre fatos, motivos e circunstâncias. No entanto, a acusação joga, primordialmente, com a força dos mecanismos de controle social amplamente praticados na zona colonial: a disseminação rápida e em escala ampliada da informação entre os habitantes. Ao falarem do envolvimento de Einsfeld as testemunhas da acusação freqüentemente remetem o que sabem a alguém que teria lhes contado. Todavia, falam do que sabem como fatos irrefutáveis.⁷¹

⁷¹ Ver, p.ex., o depoimento de Catarina Keller que remete a seu genro A. Steigleder, ao cunhado deste, A.Hasse; ambos remetem a Felipe Einsfeld, J.Strauss, Daniel Schlabendorf. Estes são posteriormente chamados como testemunhas. Nota-se, neste caso, um esforço do Juiz de perseguir a informação na expectativa de chegar a sua origem. Isto não é comum aos outros processos em

Aos fatos referentes ao dia do crime, já arrolados nos primeiros depoimentos, foram agregados vários detalhes adjetivos. Alguns depoentes disseram que havia um terceiro cúmplice esperando à beira do rio com uma canoa. Uma canoa foi, efetivamente, encontrada na margem oposta do rio, distante de seu ancoradouro, abandonada, e foi classificada como instrumento de fuga. As descrições dos fugitivos embaçados reforçaram a possibilidade de serem Robinson e Einsfeld. Informações novas foram poucas e alguns depoentes fizeram referência ao depoimento de J. Strauss que teria visto, no dia seguinte ao do crime, um indivíduo armado, com a indumentária descrita para os assassinos, perto da Picada dos Dois Irmãos, no caminho para a casa de Robinson e que podia ser Robinson. (PKE 51 e 164)

Não há nenhuma prova factual irrecusável da culpa de Einsfeld mas, nexos entre fatores específicos foram feitos e tornados eloqüentes pela aceitação de que os Mucker eram os únicos inimigos possíveis de Haubert, um menino que a morte fizera perfeito: dizem que era bom, correto, amigo de todos e, prova irrefutável, várias vezes ele frustrara as tentativas de Robinson de convencê-lo a voltar para a "seita".⁷² As razões alegadas do empenho de Einsfeld na eliminação de Haubert são um pouco mais detalhadas: íntimo e solidário amigo de Robinson, para alguns depoentes⁷³; cego cumpridor das ordens dos

que 2 ou mais testemunhas repetem o "ouvi dizer" ou "sabe-se" e isto é aceito como indício para a acusação.

⁷² Na versão de Schupp, Haubert ficou furioso por ter de deixar Robinson e só ficou com Clos porque este ameaçou de mandá-lo para o Arsenal de Guerra (sic), caso fugisse. Schupp, s/d: 169.

⁷³ Einsfeld acompanhara Robinson em diligências para reaver Haubert por meios legais. (Clos, PKE, 38) E. Fogaça, advogado, diz que recusou assumir a reivindicação legal de Robinson pela tutela de Haubert por achar que ele estava em melhores mãos com Clos. (PKE, 44v.) Tendo falhado nas

Maurer, para outros; e, ainda, como um dos líderes da "seita". A circunstância que apoiou a acusação foi a profissão de Einsfeld: como ferreiro e armeiro, sua familiaridade com armas o desenhou como apto a ter dado o tiro ou, ao menos, preparado e/ou fornecido a arma usada pelo assassino.

Os argumentos sobre sua culpa dissecavam as implicações dele ser um Mucker. A insistência com que Einsfeld é reafirmado como um dos "chefes" da seita ou como um "ferrenho adepto" atribuiu o sentido de argumento incriminador aos "indícios" mencionados desde os primeiros depoimentos do inquérito (o passeio na beira do rio, a amizade com Robinson e o fato de ser ferreiro/armeiro). Ora, após os incêndios e assassinatos, os depoimentos falam de "ser Mucker" como síntese de todas as avaliações negativas feitas anteriormente e como reafirmação da viabilidade e concretude do perigo, ao associar os assassinatos a uma alegada intenção dos Mucker de eliminar seus desafetos e à cega obediência dos seguidores de Jacobina e seu marido.

Assim, ser Mucker era ser capaz de qualquer barbaridade, inclusive assassinar seus próprios parentes⁷⁴ e parentes rituais, e esta afirmação estava corroborada pelo recente assassinato da família de M.Cassel (imputado a um primo seu) bem como vários dos outros

tentativas legais, Robinson teria ameaçado o Juiz de Paz (Julio Kohlrausch), que arbitrara a mudança de tutela, de que reaveria Haubert vivo ou morto. Teria, também, dito a Clos, o novo tutor, que sua teimosia em manter a tutela seria responsável pela vida do menino. (E.Fogaça, Major J.Schmidt, Clos, PKE, 44v, 45v, 98v).

⁷⁴ Cf. Clos, PKE 96, Robinson, Jacob Mentz e Cios eram primos de Jorge Haubert. A irmã dele, Dorothea Haubert Mentz, era casada com seu primo, Jacob Mentz, irmão de Jacobina Mentz Maurer. (PKE 174v) Carlos Einsfeld, relembro, era casado com uma irmã de Jacobina, prima de Robinson.

incêndios e mortes de parentes dos Mucker⁷⁵. Como decorrência da submissão à imoralidade de Jacobina, o assassinato de parentes realizava a ruptura definitiva com uma ética de respeito à unidade e solidariedade familiares, ética a que os depoimentos aludem como amplamente compartilhada. A reiterada acusação, dos colonos, de cega obediência dos associados de Maurer a seus líderes, delineada no tempo da denúncia, nos AIP, acionada no abaixo-assinado do final de 1873 e detalhada em KSK, assumiu lugar central na ilustração do pernicioso poder dos Maurer. Foi a perda do próprio discernimento e, portanto, a sujeição aos mandos dos Maurer que levou os Mucker às rupturas definitivas com a ética que antes alicerava a identidade comum para os habitantes de S.Leopoldo. Mucker, adepto de Maurer, maurista e "ser da seita" passam a ser usados, nestes processos, como sinônimos entre si, como designativos da ruptura e, algumas vezes, simultaneamente, da submissão dos "fanáticos" aos Maurer. A presença da morte e do fogo fez os colonos irem mais longe na busca de justificativas, explicações, fatores que dessem sentido à "barbárie" e foi através da definição da hierarquia, da obediência e da liderança "misteriosa" de Klein que eles conseguiram dar sentido à possibilidade da ruptura ter chegado a acontecer. Como Mucker visível nos lugares e horários próximos à realização do crime contra Haubert, Einsfeld tinha de ser o culpado.

⁷⁵ O tio de J.J.Maurer, com o mesmo nome; a família Hoffmeister, parentes rituais dos Barth, p.exemplo.

d. o caso do "bom Mucker".

O caso contra Jacob Mentz, irmão e vizinho de Jacobina Maurer é uma reveladora surpresa. Acusado e culpado confesso de um tiro contra um soldado, foi absolvido no processo que correu entre 24 de julho e 15 de dezembro de 1874. Se o processo contra Einsfeld é notório pelo esforço de demonstrar como o homem bom pode ser corrompido pela pregação de Jacobina, este, contra Jacob Mentz, detem-se sobre a dificuldade de pensar o réu como Mucker, apesar de sua admissão pública desta condição. Na madrugada de 23 de junho de 1874, um grupo de 14 praças e um tenente, acompanhado por um oficial de justiça e comandado por um delegado, cercou a casa de Jacob Mentz, com a intenção de prender J.J.Klein que supunham estar lá escondido. Pelas seis horas da manhã, o tenente chamou em voz alta pelo dono da casa e, em português, disse que era a polícia e a que vinha. Como não houvesse reação das pessoas na casa, depois de várias chamadas, o tenente ordenou a um soldado que arrombasse a porta da frente. Ao fazer isto, o soldado foi atingido por tiros vindos de dentro da casa. Jacob Mentz atirara. Fugiria, em seguida, por uma janela de trás da casa, passaria pelo terreno de seu irmão Pedro Mentz e ambos se embrenhariam no mato. A perseguição da polícia foi em vão. Só foi preso no dia 24 de julho, decorrido um mês, e depois dos ataques Mucker de 25/26 de junho e dos dois ataques da Força Pública à casa dos Maurer, de quem era vizinho. De acordo com o depoimento do subdelegado que o prendeu (PME 37, Bender), Jacob Mentz se entregou, um mês após ter cometido o crime. (PME) Ele só foi julgado por este crime. Não consta da lista dos réus do processo geral contra os Mucker,

apesar de ter estado solto durante o período em que os crimes ali julgados ocorreram.⁷⁶ Jacob Mentz se declara seguidor de sua irmã Jacobina no interrogatório inicial do inquérito, e todas as cinco testemunhas chamadas confirmam esta declaração. Apesar disto, são unânimes em qualificar Jacob Mentz como um homem bom. Alguns salientam que ele sempre tinha sido um homem bom "até entrar na seita". Mas todos dizem que ele é "não rixoso"... numa tradução peculiar do intérprete, cujo sentido, porém, ultrapassa a excentricidade do vocábulo, marcado que está pela unanimidade dos depoentes e pela ênfase de um deles. Perguntado se J.Mentz era homem turbulento e rixoso, disse que não, "antes, pelo contrário, sempre foi tido como muito bom homem e trabalhador" (PME 28, Cunha)⁷⁷. A repetição desta qualificação de J.Mentz não só sugere que ele se diferenciava do comportamento esperado dos Mucker e os qualifica, ao mesmo tempo, de agressivos e briguentos, como abre o espaço para que o juiz aceite a versão do acusado sobre as razões do crime. J. Mentz alega que, não entendendo português, pensou que os policiais fossem assaltantes, já que há alguns dias haviam assaltado e saqueado a casa de seu irmão Pedro. Fugiu de susto, quando, a porta aberta, viu que era a polícia e diz que, por isto, não atirou novamente. Não há dúvidas entre as testemunhas de que ele não havia tomado parte nos incêndios e assassinatos do fim de junho, dias após ter cometido o crime pelo qual

⁷⁶ Numa das muitas inexatidões existentes nos processos, Jacob Mentz consta como tendo morrido em 28/6/74, de acordo com uma lista que está em PKM 345.

⁷⁷ Capitão Caetano A. de Moraes Cunha, 65 anos, se qualifica como empregado público, vizinho de fundos de J.Mentz, que o viu fugindo.

estava sendo julgado, nem nos crimes anteriores.⁷⁸ J. Mentz estava solto nesta época, como disse acima, e os depoentes negam sua participação naqueles crimes. Pode-se supor que tivessem amplo conhecimento de que não tomara parte ativa nos incêndios e mortes.

A absolvição de J.Mentz repousa sobre sua idoneidade e sobre a plausibilidade da sua versão, que não é contestada por nenhuma das testemunhas, nem mesmo pelo relatório policial. Ele tinha um perfil particular que contrastava com o perfil Mucker, atestado pelas testemunhas, seus vizinhos não Mucker e endossado por informações que constam em outros processos. Era casado com a irmã de Jorge Haubert, a primeira vítima atribuída aos Mucker, e fora o tutor inicial de todos os irmãos menores dela, quando ficaram órfãos (KSK), e não havia trocado de mulher. A respeitabilidade fez dele tutor dos filhos órfãos de Jacobina e João Jorge Maurer, posteriormente (AP, Inventário de Maurer).

A principal revelação deste curto processo é que se havia uma oposição entre as identidades Mucker e não Mucker, ela estava vinculada ao perfil Mucker típico - aquele em que ficavam evidentes a ruptura com os valores fundamentais e uma predisposição ao confronto. Jacob Mentz era um homem caracterizado por um grupo doméstico fundado no casamento monogâmico, complementado pela parentela cognática. Tinha filhos pequenos e a questão da escola não se colocava.

⁷⁸ Aparentemente, as autoridades estavam também plenamente convencidas da inocência de Jacob Mentz, em relação a qualquer dos crimes: em PKE, já no final do segundo julgamento, uma testemunha de defesa de Einsfeld, que presenciara o tiro em J.Haubert, diz que o homem que atirou correspondia mais à descrição de Jacob Mentz do que Einsfeld. (PKE 454, Hauparth). J.Mentz é mencionado por outras testemunhas como suspeito possível, neste mesmo processo, mas não é questionado nem investigado pelas autoridades policiais ou judiciais. (Ver PKE 41, Dau; 49 Reiner; 51 Strauss).

Era trabalhador e seu único "desvio" era ter rompido com a Igreja para seguir os ensinamentos de sua irmã e seu cunhado. Era um Mucker atípico e, além disto, todos "sabiam" que não havia participado dos assassinatos e incêndios atribuídos aos Mucker.

O fato, portanto, do juiz ter inocentado J.Mentz não contradisse a avaliação das testemunhas sobre ele e é a única vez em que a sensibilidade jurídica dos Juizes não aviltou a sensibilidade jurídica dos colonos. Para estes, a respeitabilidade e a ideoneidade de J.Mentz se sobrepuseram à possibilidade de sua definição como um Mucker, como perigoso. Encontraram correspondência eloqüente entre o seu comportamento usual e o padrão de valores definidores do "cidadão honrado" e "chefe de família", agregados da certeza de que não poderia ter cometido os crimes descritos como "bárbaros". A explicação de Mentz para o tiro no soldado não foi contestada por ninguém, portanto não caracterizava uma disposição de resistência ou belicosidade. A única indicação de que J.Mentz estivesse disposto a resistir está na declaração de algumas das testemunhas que dizem ter visto um estoque de provisões escondido junto ao moinho, no terreno de propriedade do réu. Mas lá não havia armas nem munições. A resistência, por estas evidências, estava mais relacionada à possibilidade/necessidade de isolamento do que à resposta de agressões. Postos na balança, os elementos que caracterizavam J. Mentz penderam para o lado do "não perigo".

Capítulo V

Tempo do relato

Os depoimentos que analiso abaixo têm como característica geral a distância temporal dos acontecimentos. Eles foram produzidos quando já havia ocorrido a morte ou a prisão dos Mucker identificados como os mais comprometidos com os crimes. É esta distância que modela o relato. Não há grande contraste entre os depoimentos do Tempo do Fogo e estes relatos, feitos em data mais avançada, quando a possibilidade de novos crimes era remota porque a maior parte dos Mucker estava presa ou morta.⁷⁹

⁷⁹ Como mencionei acima, J.J.Maurer nunca foi preso. Vários autores assumem que ele morreu pouco tempo depois do último ataque, enforcado, junto com um de seus irmãos, Carlos. Dois corpos foram encontrados, já em estado de decomposição avançada e, aparentemente, os dois teriam sido reconhecidos pela roupa que vestiam. Petry, Domingues e Schupp aceitam esta versão. Dois irmãos de Maurer, Guilherme e Cristiano, se entregaram, foram presos em novembro de 1874 (PKM 254v.) e julgados. O pai deles, nomeado como Carlos Maurer, em PKM/PKO e como João Frederico Carlos Maurer por Domingues, morreu no ataque de 19/7. As diversas listas de presos e mortos constantes de PKM e PKO não são coerentes. Há muitos erros de cópia e de omissão. Em PKM 197, os mortos são todos os homens da família Sehn, menos Jacob (desaparecido), Jorge Fuchs, Jacob Muller Filho, V.Wasum, N.Barth, Cristiano Karst, Magdalena Sehn e Joana Schnell. Na mesma data, 23.10.74, em que também começam os depoimentos acima analisados, estão listados, como réus presos, Klein, J.Cristiano Fuchs, Jacob Noe, Pedro Studt, J.Graebin, J.Renner, J. Volz, Pedro Mentz, A. Hasbach, Jorge Jacob Noe, M. Renner, M. Madalena Schnell, Carolina Mentz, Maria Elizabeth Mentz, A.Müller, Cristiano Scheffel, Felisberto Schnell, Elisabeth Robinson e Luiz Kinzel.

a. a inocência de Einsfeld

No processo contra Einsfeld se combinam duas variações seqüenciais do raconto. A primeira, produzida pelas testemunhas da acusação antes da pronúncia do juiz (até 07.01.75) e que conduziu à condenação à morte. A segunda, que poderia ser chamada de re-conto, produzida por força da argumentação da defesa, no início do segundo julgamento de Einsfeld (a partir de 05.05.75). Na primeira fase, os depoentes repetiram a versão de testemunhas anteriores; na segunda, a versão foi contada ao revés.

O último depoimento de acusação é do final de novembro de 1874. Num julgamento que durou um dia de sessão de juri, Einsfeld foi condenado à morte, seis meses e meio após o último enfrentamento dos Mucker com a Força Pública. Poder-se-ia especular que esta tenha sido a punição desejada correspondente com o destino de Robinson, o outro acusado, morto no último ataque à casa de Maurer, "punido" sem julgamento. O primeiro juri de Einsfeld estava composto de "brasileiros", ocorreu em Porto Alegre e estava informado dos acontecimentos pela vivência da intensa mobilização militar de 1874 (que chegou a atingir os serviços públicos da capital)⁸⁰ e através da

⁸⁰ Ver in AN 605: toda a tropa de linha que guardava a Cadeia Pública e os outros prédios públicos foi levada para S.Leopoldo e substituída por voluntários. Na Secretaria da Fazenda, os próprios empregados foram armados para guardar o prédio. A Guarda Nacional foi convocada para rendê-los tão pronto quanto possível. Em ofício de 8/7/74, o Presidente da Província comunica aos chefes militares que 60 muares da Companhia de Carris de Ferro Porto-alegrense foram comprados e estão seguindo para S.Leopoldo. Em 11/7 comunica que o cidadão João Ferreira Porto ofereceu 100 cavalos gratuitamente, num gesto patriótico. Santiago Dantas relata que, na sua volta a Porto Alegre, em 22 de julho, encontrou a população "ainda mais alarmada". (Dantas, 1877: 10) A comoção pública estaria demonstrada também pela recepção a Einsfeld, em P.Alegre, por 400, "quase todas de

avaliação negativa dos Mucker veiculada pela imprensa junto com o relato dos crimes. (Ver A Reforma, 1874) Pela natureza da sentença, houve recurso do juiz, *ex-officio*. Ainda assim, a defesa protestou por novo júri e o conseguiu.⁸¹ O advogado de defesa foi, aparentemente, tomado de surpresa pela sentença. Havia confiado na fragilidade das "provas" contra Einsfeld e, também, na revelação feita por ele, no último depoimento anterior à Pronúncia, de que era maçom e por isto, não podia ser Mucker, pois eram coisas incompatíveis. (PKE 224v.)

É só na defesa articulada do segundo julgamento que se explicitam os valores que haviam estado em jogo durante o primeiro e que o advogado de defesa não percebera como relevantes porque transbordavam os limites do enquadramento jurídico. Não havia evidências concludentes contra Einsfeld, como mostrei acima. Preocupado com a carga emocional jogada sobre o primeiro julgamento, o defensor fez, no segundo, uma amarração bem acabada entre argumentos e fatos, com a intenção de definir uma distância entre os Mucker e Einsfeld e, através dela, distanciar Einsfeld da possibilidade de ter sido um dos assassinos de Haubert. Trouxe, mesmo, algumas das testemunhas que anteriormente haviam servido à acusação para demonstrar a inocência do réu.

Começou por demonstrar a impossibilidade física da presença de Einsfeld em S.Leopoldo naquela hora, daquele dia, com o depoimento de

nacionalidade alemã", que na Estação Férrea, davam vivas à Justiça Brasileira. (AN-605. Corresp. do Del. Bormann ao Pres. da Província)

⁸¹Aparentemente, o advogado de defesa assumiu, inicialmente, uma visão preponderantemente técnica do julgamento.

pessoas que haviam estado com ele, em sua casa, no fim daquela tarde. De acordo com estes depoimentos, ele não teria tido tempo de voltar a S.Leopoldo antes das 8 horas da noite, hora do crime. Em segundo lugar, as testemunhas do crime haviam dito que os criminosos fugiram correndo na direção do rio. Einsfeld não podia correr por que era portador de um defeito na perna, e a defesa produziu atestados médicos irrefutáveis⁸². Em seguida, a defesa desafiou a lógica da acusação contra-atacando os argumentos de que Einsfeld tinha o perfil de um criminoso porque era Mucker. Os testemunhos da defesa disseram que Einsfeld sempre fora homem de bem; o Juiz de Paz de S.Leopoldo, Epifânio Fogaça, maçom que dera um depoimento comprometedor para Einsfeld no processo de formação de culpa, encabeçou um abaixo-assinado por 82 "homens de bem" da cidade, atestando que era um cidadão de conduta exemplar e que, durante o tempo de existência "da seita dos Mucker sempre esteve em sua casa trabalhando, nunca abandonou sua ferraria tanto que desempenhou sempre os serviços e obras de que o encarregavam" (PKE 482); e o professor brasileiro da escola pública de Portão (Afonso José Carneiro da Fontoura) passou um certificado de que admitira os filhos de Einsfeld na sua escola, a pedido do pai, que tinha o "desejo de dar a seus filhos uma educação toda brasileira". Certificou, ainda, que ao ingressarem na sua escola, as crianças vinham transferidas da escola de um professor alemão, vizinho dos Einsfeld.⁸³

⁸² Petry, 1957, seguramente teve acesso a este processo. Na sua leitura, porém, a absolvição de Einsfeld se deve, exclusivamente, ao atestado médico que provava a impossibilidade dele correr.

⁸³ O professor esclarece que Einsfeld foi preso quando os meninos iam começar a frequentar sua escola e, por isto, não puderam realizar a intenção do pai. O professor alemão a que se refere é Frederico Matzembacher. Não foi possível definir a data de admissão de Einsfeld na Maçonaria. A

O advogado de defesa de Einsfeld era maçom e ligado aos liberais d'A Reforma⁸⁴. Ser maçom e ser "cidadão brasileiro" foram, para o réu, argumentos valiosos perante um júri brasileiro e uma "opinião pública" fortemente marcada pelo discurso liberal. Mas a defesa mostrou, também, a importância fundamental de algumas características do comportamento de Einsfeld que eram indícios de que seu vínculo com a "seita" não era tão estreito como a acusação tinha querido provar: Einsfeld não havia abandonado sua propriedade nem o seu trabalho por causa dos Maurer e havia mantido seus filhos na escola. Ora, isto deixa claro que o principal peso da acusação era o fato de Einsfeld ser Mucker e ser taxado de amigo de Robinson e que ela dependia fundamentalmente da argumentação, pois não dispunha de provas que definissem a participação de Einsfeld no assassinato de Haubert. A argumentação encontrara eco, no primeiro julgamento, na vontade dos colonos de punir os Mucker pelo crime e, provavelmente, na euforia de conseguir enquadrar alguém como criminoso: a construção de Einsfeld como um dos assassinos, como vimos acima, se apoiava sobre relações feitas pelos colonos entre a sua presença prévia na rota de fuga dos assassinos e pequenos desvios do cotidiano, atribuídos, sem uma lógica que ficasse totalmente clara para um leitor distante no espaço e no tempo, à sua participação no crime. Aparentemente, ser um Mucker tornado visível no

primeira loja maçônica de S.Leopoldo foi fundada em julho de 1874. A declaração de Einsfeld é de 1874, mas Einsfeld não consta da ata de fundação da loja, o que faz supor que ele, como muitos outros, já era maçom. No entanto, os alemães já maçons antes da fundação da loja, mencionados nas atas, são imigrantes que foram introduzidos na maçonaria ainda na Alemanha. (Ver Doernte, 1974 e Dienstbach, 1979 e Atas de Fundação da Loja Estrela do Oriente 3) De acordo com o que consta em PKE, Einsfeld havia nascido no R.S. (PKE, 35)

⁸⁴ Dr. Hermetério V. da Silveira. in PKE e A Reforma

dia do crime por situações passíveis de interpretações diferentes, fora o suficiente para inculpar Einsfeld. A partir daí, a alegação de amizade íntima com Robinson serviu como reforço da inculpação de Einsfeld, ainda que, noutro processo, em data anterior à pronúncia de Einsfeld, um depoente tivesse declarado que o mais próximo amigo de Robinson era Guilherme Maurer, e não Einsfeld (KSK, 236 Kohlrausch) e a própria irmã de Haubert, dito que Robinson e Einsfeld haviam brigado, há algum tempo, por causa de um arado (PKE 174, D.Haubert Mentz).

No segundo julgamento, recusando a identidade Mucker e "comprovando" sua recusa através da força do pertencimento à maçonaria, quebrando com alguns dos preceitos que eram acionados como sinais de obediência aos Maurer (a prescrição crianças/escola, o "desvio" do trabalho e o descaso pela própria propriedade) e enfatizando seu vínculo à pátria brasileira como cidadão exemplar, Einsfeld se distanciou da possibilidade de ser o criminoso porque se afastou da caracterização de um Mucker. Como havia acontecido com Jacob Mentz (PME), antes, Einsfeld foi absolvido por demonstrar seu distanciamento do padrão Mucker associado ao perigo. Sua absolvição, em outubro de 1877 (PKE e A Reforma), parece dever mais a este distanciamento do que às revelações de testemunhas de defesa que, explicando os motivos de sua visita a S.Leopoldo, no dia do crime, corroboraram a própria versão de Einsfeld sobre esta visita (PKE 35) e demonstraram que alguns dos depoimentos acusatórios tinham sido movidos pelos mais antigos dos motivos: a ganância e a vingança.⁸⁵ Por

⁸⁵ É o caso de Catarina Keller, vizinha de Einsfeld na divisa entre o 4 e o 3 Distritos de S.Leopoldo (atual Portão). É o depoimento mais longo e detalhado do processo e constroi a chegada de Einsfeld em casa, tarde da noite, a galope e acompanhado de outro cavaleiro, através de rastros que vai examinar com familiares, "num caminho muito conhecido de Einsfeld", etc, mencionado anteriormente.

outro lado, tendo produzido a absolvição de Einsfeld pela negação da identidade Mucker, o processo contra Einsfeld deixou intacto o conceito dos Mucker como perigosos, por que fanáticos, obedientes a um casal a quem se atribuía conduta agressiva contra valores compartilhados (referentes à unidade familiar, à escola, à igreja, ao trabalho) e que tiveram a disposição de levar a ruptura às últimas conseqüências. Da mesma forma como a condenação à morte havia feito, no primeiro julgamento, a absolvição de Einsfeld, no segundo, incriminava os Mucker.

A decisão dos colonos de auxiliarem a construção da defesa de Einsfeld, em certo sentido recuando de acusações anteriormente feitas, mostra que tiveram elementos para reconhecer a importância de inocentá-lo. Poder-se-ia argumentar que a tentativa teria sido fruto do corporativismo maçônico (sem dúvida a fundação de uma loja maçônica em S. Leopoldo neste período não é de importância descartável) ou de uma postura do partido liberal, que parece ter sido eminência parda em todo este procedimento, mas creio ser importante notar que a decisão se apoiava sobre evidências da inocência de Einsfeld consideradas sólidas. Por um lado, nenhum dos Mucker que, presos, contaram o que sabiam, vinculou Einsfeld a qualquer dos atentados. Por outro, o nome Judas a ele atribuído por Jacobina quando ela nomeou seus apóstolos

Adiante, no processo, o advogado de defesa a faz cair em contradições que revelam seu interesse em comprar a propriedade de Einsfeld por baixo preço. Outros depoentes, inclusive parentes de C. Keller, confirmam a má fé de seu depoimento. Einsfeld era credor da Sra. Feldman, que confirma o depoimento inicial de Einsfeld, anteriormente omitido por seus filhos. Outras pessoas relacionadas com a cobrança depoem no mesmo sentido e, com isto, enfraquecem a relação da visita de Einsfeld a S. Leopoldo no dia do crime com o crime. A manipulação de informações tanto quanto a manipulação do teor das acusações, para enquadrá-las no padrão geral de qualificação de Einsfeld como Mucker perverso, reforçam a idéia de que era necessário encontrar culpados e muitos depoentes, de boa fé, acharam que Einsfeld podia ser culpado, enquanto outros usaram a acusação com oportunismo.

em 1873, definiu uma ambiguidade do pertencimento de Einsfeld: ele declarara, no ano anterior (AIP), ter sido assim nomeado porque "gostava mais do dinheiro do que da seita". Em seu segundo depoimento, Epifânio Fogaça, maçom e Juiz de Paz, menciona este fato para salientar que ele indicava uma discordância entre Einsfeld e os procedimentos da seita de Maurer. A ambiguidade intrínseca no papel que lhe fora reservado deu a Einsfeld a vantagem da dúvida e provou-se útil na medida em que induzia à idéia de que a fidelidade de Einsfeld aos Maurer e sua causa era subalterna ao interesse dele pelos próprios negócios. Como o desprezo pelo dinheiro e pelos negócios eram características atribuídas aos Mucker, a defesa, sem explorar explicitamente esta ambiguidade, pode tirar partido do conhecimento geral sobre a nomeação, mostrando que Einsfeld não era o que tinha parecido ser. Ao fazer isto, construiu a distância estratégica entre Einsfeld e os Mucker.

b. As vítimas

A razão deste ítem é registrar os relatos que foram fios importantes no tecido da comoção pública de S.Leopoldo, durante e depois dos crimes atribuídos aos Mucker. Foram estes relatos, ou relatos do mesmo tipo e teor, e a vivência da vizinhança destas agressões que, junto com a presença da Força Pública e das investidas dos próprios colonos, informaram os discursos no *tempo do fogo* e no do *raconto*. Evito, explicitamente, interpretá-los por achar importante que

a experiência e a vivência destes atores sejam percebidas através de sua fala original.⁸⁶

Apesar da documentação trazer menções dos crimes cometidos por colonos contra os Mucker, não ficou para nós nenhum registro que pudesse, de alguma forma, por em perspectiva o que, nos processos e na imprensa, se perpetuou como "onda de crimes bárbaros" dos Mucker⁸⁷. Ao tomar os depoimentos de vítimas dos Mucker que sobreviveram, as autoridades estavam, é claro, buscando identificar culpados, indivíduos que pudessem responder em juízo pelos seus atos. Na impossibilidade de corroborar as acusações e, em grande parte, por inépcia, vacilação ou negligência dos promotores e juizes, nunca houve a identificação formal dos culpados.⁸⁸ Mas, através da imprensa e da literatura

⁸⁶ Tomei esta decisão depois de perceber que a racionalidade proposta pela minha análise tinha conseguido lidar com os relatos destes processos, desde uma distância relativamente confortável, até que li estes depoimentos. Talvez porque minha frustração constante com todos os mediadores entre o discurso dos colonos e eu tivesse se mostrado mais viva no contato com estes relatos, resolvi transmitir esta parte do discurso na forma original em que me chegou, sem que tivesse passado pelo processo de "asépsia" racional própria da interpretação. (Geertz,1978) Quiz deixar registrado aqui o grau máximo de proximidade que me foi dado ter com os colonos.

⁸⁷ Nos fichários dos processos crimes em S. Leopoldo, S. Sebastião do Cahy e Porto Alegre, nos anos 1870 até 1890, no Arquivo Público do RS, não há registro de colonos processados por ataques a Mucker. No Arquivo Histórico do RS há o "Inquérito da Linha Nova", uma parte do qual está inserido em PKM, sobre ataques de colonos a Mucker. A correspondência do Presidente da Província e do Chefe de Polícia, durante as investidas militares, fazem referências explícitas a estes ataques.(AN) Julien, 1985:381, faz menção a crimes que foram cometidos por colonos contra os Mucker e pelos quais nunca foram punidos. Detalha assim as agressões aos Mucker: "...rabonavam-lhes nos proteiros os cavalos até o sabugo, soltavam-lhes o gado nas grandes e prósperas plantações, centros de colméias cheias eram reviradas e deitadas ao chão, finalmente as primas e cunhadas, as donzelas, eram espreitadas na estrada, arrastadas para as capoeiras e mortas ou violadas". (idem, pp.378.) A morte de mulheres Mucker, desta forma, não é confirmada por nenhum outro documento. As outras mulheres mortas mencionadas estão no relatório militar sobre no ataque de 19/7. As demais agressões estão listadas pelos próprios Mucker no abaixo assinado que enviam ao Imperador. (AN 606)

⁸⁸ Conforme informa o documento do Juiz Affonso Guimarães (PKO 458v) era necessário o testemunho ocular de duas testemunhas ou a prisão em flagrante delito para a pronúncia ex-offício.

(principalmente pelo livro de Schupp) o relato dos horrores ficou como marca dos Mucker, e, no depoimentos que seguem, estão as versões de algumas de suas vítimas.⁸⁹

(Guilhermina Schmidt, viúva, 24 anos, moradora em Campo Bom, sabe ler e escrever em alemão). Perguntada o que sabia relativamente ao assassinato de seu marido e incêndio de sua casa? Respondeu: ... Achando-se, pois, todos em casa, aguardando os acontecimentos, quando na noite de 24 para 25 de junho, às sete horas (da noite), um seu vizinho de nome Brenner achava-se em casa (dela), saiu à porta por momentos e voltou gritando que estavam incendiando sua casa que fica para os lados de Maurer, o que os outros, saindo para fora, confirmaram; a vista disto, Brenner correu em direção a sua casa, dizendo, ainda, que mandaria dizer o que houvesse. Os que ficaram em casa formaram, então o plano de, armados, irem em socorro de seus vizinhos e entre eles também o marido da respondente, ao que ela se opôs vivamente, dizendo que ele devia defender a sua casa. Foram, pois, os outros, mas vendo seu marido que também principiavam a incendiar uma casa mais próxima, a de J.Felipe Kley, não podendo resistir saltou por uma janela, armado, a reunir-se aos outros em socorro da casa vizinha; e a respondente, fora de si, só teve tempo de salvar-se com três crianças, uma irmã e um filho de um vizinho, para o mato, que ficava próximo, de onde presenciou, uma hora (depois), o incêndio de sua casa. (Quanto) à morte de seu marido, soube somente no dia seguinte que ele fora ferido a bala. ... Que do lugar onde se achava a respondente, viu que eram oito ou dez pessoas que incendiavam sua casa e que depois de começado o incêndio, dividiram-se em três grupos, tomando direção diferentes, e que não pode reconhecer nenhum deles. (PKM 263v.-266)

⁸⁹ Ao transcrever atualizei a ortografia, mas mantive a estrutura das frases e os pontos. Nas frases muito longas, especialmente aquelas que precisei ler várias vezes para decifrar a concordância, adicionei vírgulas que facilitam a leitura e incluí, entre parênteses, referências que esclarecem o discurso.

(João Felipe Kley, 41 anos, residente no Ferrabráz e negociante, sabe ler e escrever em alemão). Perguntado o que sabe a respeito do incêndio de sua casa e ferimentos que sofreu? Respondeu: que pouco mais ou menos às seis horas da noite de 25/6, do corrente ano, tendo acabado de ceiar, viu um de seus cavalos soltos na sua estrebaria e para lá se dirigiu; neste ato, e perto da estrebaria, divisou, em distância, duas pessoas que reconheceu ser dos que faziam parte dos Mucker e que lhe fizeram fogo sem poder acertar. Voltando, então, para a casa, disse a sua mulher o que era aquilo e, indo, ao (falar-lhe) fechar a porta, esta foi empurrada de fora e passou uma bala ou mais que ainda queimou sua mulher; fecharam, contudo, a porta, e indo ela apagar a luz para que de fora não pudessem acertar as balas, percebeu que já estavam incendiando a casa pelos fundos. A vista disso, deu ordem a sua mulher para que vestisse as crianças, assim como seu pai, para saírem, o que fizeram, indo para uma casa vizinha, sempre debaixo de tiros. Ficou nesta casa sua família em companhia de outras que ali se tinham refugiado e onde todos os homens tencionaram defender-se. Perguntando, nesta ocasião, por Jacob Schmidt, lhe disseram que ele ainda estava em casa com a família, foi ele, então, a casa deste buscá-lo e já o encontrou caminhando em direção em que ele respondente se achava; tendo andado um pouco e havendo outras pessoas adiante deles, veio uma bala que feriu a Schmidt, mas ainda pode, com ele respondente, chegar à casa em que estavam as famílias, onde, depois de algum tempo de sofrimento, ele veio a morrer.(PKM 266-267v)

(Isabel Brenner, 35 anos, casada com Carlos Brenner, residente em Taquara, sabe ler e escrever em alemão). Perguntada o que sabe relativamente ao incêndio de sua casa, no Município de S.Leopoldo? Respondeu: que achando-se em casa, com sete filhos, e tendo o marido ausente na noite dos incêndios cometidos pelos sectários de Maurer, percebeu pouco mais ou menos ao anoitecer que diversas pessoas batiam à porta chamando por seu marido para que saísse de casa. De dentro não se respondeu porque todos temiam que fossem os Muckers que queriam incendiar a casa. O filho mais velho da ofendida e mais três irmãos maiores insistiram muito com ela para que abandonassem a

casa, ela, porém, ainda os dissuadia, dizendo que talvez não lhe fizessem mal e que só procuravam seu marido. Vendo, porém, que os atacantes já tinham pegado fogo à casinha, que era separada da casa, não insistiu mais e consentiu que dois de seus filhos saíssem pela janela para chamar, de certo, os vizinhos em seu socorro, dando ... a um deles a espingarda, assim como que os outros dois descessem pelo portão para escapar-se por aí, o que todos conseguiram. Ficou, pois, ela só com três crianças, uma de quatro meses, outra de dois anos e a última de quatro anos, e no transe doloroso em que se achava, não sabia o que fazer. Subiu, então, aos altos da Casa e de uma janela que ficava justamente por cima do quarto das crianças pode ela ver, escondida o que se passava por fora. Reconheceu nos agressores, perfeitamente, João Jorge Maurer e seus dois irmãos que há pouco se apresentaram à autoridade⁹⁰, Jacob Müller viu que um deles forçou a porta com uma tranca e, penetrando na casa, dirigiu-se ao quarto das crianças e aí, com facadas e pauladas matou as três crianças, cujos gemidos, resistência e choro ela ouviu perfeitamente; depois sentiu que as cobriam com um cobertor, sobre o qual o abjeto que se achava no quarto derramou querosene ou coisa semelhante, como ela pode perceber pelo cheiro, depois sentiu o rascar de fósforos e viu a chama que logo se levantou do mesmo lugar; e viu o mesmo indivíduo sair e fechar a porta da rua atrás de si para se reunir aos outros que ainda se achavam fora da casa, sem trocar uma palavra. Recrudescendo o incêndio, vacilou ela algum tempo, se devia morrer ou atirar-se por uma janela que tinha uma altura de mais de dez metros até o chão, finalmente decidiu pelo último ... e atirou-se com tamanha velocidade que caiu em pé. Daí correu para uma capoeira onde permaneceu até pela manhã, sem saber o destino dos quatro filhos seus que tinham saído de casa, bem como de seu marido, julgando que ... estivessem mortos.(PKM 286v-289)

⁹⁰ Guilherme e Cristiano Maurer se entregaram ao sub-delegado Cristiano Spindler e foram presos a 12/11/74. PKM 254v. Note-se que o mês de junho é dos mais frios, no inverno do Rio Grande do Sul. É comum anoitecer pelas 17:30 horas.

Estes relatos foram feitos em dezembro de 1874. Neles não se vê calma nem ponderação, mas a dor e a indignação bem como uma medida da intensidade do pânico e das preocupações femininas e masculinas com a segurança no *tempo do fogo*. A preocupação das mulheres com as famílias, de acordo com estes e outros depoimentos, traduziu-se na ação de fuga e busca de esconderijo. A dos homens respondeu a uma racionalidade menos monolítica. Enquanto alguns correram no auxílio de vizinhos, outros correram, com as famílias, a se juntar a outras famílias, em alguma casa onde pensavam poder, em conjunto, resistir, de forma mais eficiente. Outros, ainda, em grupo, percorreram as picadas em busca de Mucker.

c. Os inimigos .

Perguntado ... respondeu que sabe que existiu uma seita no Ferrabráz... dirigida por Maurer ... (PKM)

Os relatos que se inscrevem na fórmula de abertura posta em epígrafe são os mais articulados contra a "seita de Maurer" e estão no processo geral que se instaurou contra todos os Mucker sobreviventes, presos (Klein inclusive) e não presos, mas de paradeiro conhecido (que haviam sido soltos por *Habeas Corpus*), e os de paradeiro ignorado (Maurer, inclusive), sob a acusação de assassinatos, incêndios e resistência à Força Pública. É necessário qualificar a articulação destes depoimentos para definir sua importância relativa. Eles aconteceram entre 23/10/1874 e 20/1/1875, e foram prestados por

vários dos inimigos históricos dos Mucker, alguns que haviam participado dos abaixo-assinados e alguns ex-Mucker. Todos assumiam posição contrária aos Mucker, seja como adversários declarados, seja como críticos.

Os depoimentos não são precedidos de perguntas específicas. Foi solicitado aos depoentes que dissessem o que sabiam sobre os fatos "constantes da denúncia" (PKM 201)⁹¹ e lhes foi exposto o seu texto integral. À primeira vista, poder-se-ia pensar que articulação expressa nos discursos dos colonos é só o resultado da tentativa de abordar todos os pontos mencionados no texto da *denúncia* e seguir-lhes a ordem ou, ao menos, o mesmo fio condutor do arrazoado do promotor. Se a tentativa de falar de todos os pontos parece ser uma preocupação dos depoentes, não é isto o que marca a originalidade de seus depoimentos. Ela está menos no detalhamento dos eventos reproduzidos do que no princípio que orienta sua articulação. Para tornar mais clara esta originalidade, exponho-a através de um contraste com a *denúncia*.

Distingo cinco partes na *denúncia* do promotor. A última, em que define o enquadramento legal dos crimes, não é pertinente aqui, exceto para esclarecer que os réus foram acusados por assassinato, incêndio, premeditação dos crimes e resistência. Na terceira parte, o promotor enumera os crimes de assassinato e incêndio fazendo uma lista das vítimas e afirmando que todos foram obra dos adeptos de

⁹¹ *Denúncia*, em itálico, expressa a etapa do processo penal em que, de posse das evidências produzidas pelo inquérito policial, o promotor apresenta ao Juiz as bases legais para enquadramento do delito e julgamento dos culpados presumíveis. O grifo está usado para diferenciar este sentido do de denúncia como relatar/delatar empregado no primeiro capítulo desta Parte I. Vide apênd. I para as etapas do Processo Penal.

Maurer. Na quarta parte, relata o último crime, o de resistência. Diz que em vista dos acontecimentos dos dias 25 e 26 de junho, um oficial de justiça fora enviado à casa de Maurer com os mandados de prisão. A Força Pública acompanhara-o como garantia de que pudesse cumprir seu dever. Enfrentaram forte resistência e só na segunda tentativa puderam os mandados ser entregues aos sobreviventes. Morreram Mucker e soldados. Afirma, ainda, que as mulheres tomaram parte ativa nestes dois eventos e que por isto estavam sendo enquadradas nos crimes de resistência e assassinato.⁹²

A primeira parte faz uma análise da trajetória da seita de Maurer e relata sua progressão no tempo: o início se deu através da organização de pessoas para fins religiosos e aparentava inocência, sob a direção de Maurer, sua mulher e Klein. Por parecer uma organização inocente, granjeou muitos seguidores que assumiram o compromisso de acatar a regra de total obediência aos líderes. O aumento progressivo do número de pessoas deu aos líderes a segurança que precisavam para revelar seus verdadeiros fins e, então, definiram as proibições relativas ao pertencimento às igrejas, ao envio de crianças às escolas, pregraram a desobediência às autoridades, inclusive ao Imperador, ordenaram que os adeptos andassem armados para enfrentar quem se opusesse àquelas regras e instituíram a troca de mulheres entre os casais.

A segunda parte mostra a relação dos crimes com a trajetória, assumindo, quase literalmente, os depoimentos mais taxativos do processo contra Klein, Scheffel e Konrath, numa clara demonstração de que os diversos processos concomitantes estavam se informando

⁹² Ver Apêndice I, onde listo e reproduzo os textos dos artigos do Código Criminal do Império em que foram enquadrados os sobreviventes.

reciprocamente. Os crimes, diz o promotor, foram uma decisão tomada em consequência da quebra da regra da obediência por alguns adeptos que, não concordando com as novas regras, retiraram-se da seita. Com o precedente da desobediência aberto, o grupo passou a ameaçar os dissidentes de punição e acabou punindo a vários deles. Nesta altura, as ameaças se estenderam aos estranhos à seita que se negaram a integrá-la ou com ela cooperar. Os Mucker tentavam impor-se pelo terror e, nesta tentativa, o *crescendo* de crimes aconteceu pela necessidade de ampliar sua demonstração de força.

Neste relato, o promotor privilegia a perspectiva temporal na explicação dos nexos causais. O encadeamento temporal dos fatos encaminha a possibilidade das ações dos Mucker terem sido produto de uma premeditação dos líderes. A existência de uma estratégia que só se revelaria num segundo momento da constituição da seita - quando o número de adeptos era significativo - mostra que a aparência inicial de inocência era uma tática do trio de líderes para a "consecução de seus fins". Estes fins ficam pouco explicitados: o promotor menciona "interesses da seita" que estariam sendo satisfeitos pela recusa de obediência às leis e às autoridades e até mesmo ao Imperador. Poder-se-ia supor, portanto, que ele estivesse considerando a sedição como a finalidade última da "seita". Mas a acusação por sedição nunca se concretizou.⁹³ Não há referências explícitas à imoralidade das regras da "seita", a troca de mulheres sendo mencionada só como um procedimento ilegal. E a especificidade da relação de Klein com os Maurer

⁹³ O crime de sedição está previsto no Código Criminal do Império, sob o mesmo Título do crime de resistência, em outro artigo. Este artigo não é mencionado em nenhum dos processos como base de acusação, apesar de, na página frontal de PKM, constar que Maurer e Klein são réus da acusação de sedição.

é definida pela promotoria como a de uma liderança capaz de induzir os liderados à ação. Pela letra da lei, o promotor optou por eleger a subversão da ordem e o desrespeito às autoridades constituídas como objeto de seu interesse.

O caráter especial do *raconto* dos colonos está marcado pelo tipo de encadeamento que opera e pelas ênfases que acrescenta ao perfil Mucker. Começa definindo o início das reuniões dos Maurer como tendo a finalidade de ler a Bíblia e a capacidade de engambelar os ignorantes; estabelecidos estes motivos inaugurais, fala da seita como um passado recente, numa estruturação que privilegia o encadeamento e a dinâmica sistêmicos entre os elementos do *raconto*, mais do que a seqüência dos acontecimentos ou a relação de causa e efeito presentes no discurso do promotor. A articulação do *raconto* é a de um conjunto em que cada elemento é uma parte concomitante com todas as outras e absolutamente necessária para sua existência recíproca. Paradoxal, aparentemente, mas coerente com a percepção global dos Mucker como um passado findo, só concebível como totalidade. Assim, ao mencionarem e relatarem sobre os pontos arrolados pelo promotor, operam uma reordenação atemporal dos acontecimentos que, se não é, propriamente, uma argumentação, é uma tentativa de explicar o trágico período recentemente vivenciado.

Outras declarações sobre as ordens e ameaças de Maurer foram feitas. Hauparth diz que ouviu de Maurer, nas reuniões que frequentou, que "as casas de negócio existentes deviam ser destruídas, exceto as que mandasse poupar"; que presenciou a ameaça feita por Maurer a Jacob Schmidt, um comerciante que fora a duas reuniões e havia decidido não voltar, de que sua casa seria destruída. Schmidt foi um

dos que tiveram sua casa destruída por fogo, no final de junho. Müller reitera que ouvira Jacobina ameaçar os que se retirassem da "seita" (PKM 242v. Hauparth; 290 Müller) Diz, ainda, num tom que é impossível precisar (aqui a tradução e a adequação do estilo à transcrição jurídica são obstáculos intransponíveis) se de ironia ou de seriedade, que, afinal, Maurer cumprira suas profecias de que os seus inimigos morreriam pelo fogo. É a única menção direta feita, após os incêndios, de que Maurer e seus associados estivessem efetivamente realizando uma profecia - até agora, as afirmações de Maurer tinham sido entendidas como ameaças. Devido ao problema de tradução a que aludi, torna-se impossível desenvolver este ponto.

Há somente duas linhas de depoimentos que trazem evidências com alguma validade jurídica para os processos. A dos dois ex-participantes da "seita", sobre as ameaças de Maurer e Jacobina, que mencionei acima, e a dos que acudiram pessoas atacadas por Mucker ou participaram nas investidas contra eles, junto com a Força Pública. Estes últimos contam o que ouviram de Carlos Luppa, o Mucker que auxiliou na última investida contra o reduto de Jacobina (confirmando o depoimento que C.Luppa faz dentro do processo), ou o que presenciaram durante os ataques Mucker dos dias 25 e 26 de junho. O principal valor jurídico destes depoimentos está na tentativa que fazem de identificar os autores dos diversos ataques e de definir a participação das mulheres na resistência à Força Pública do dia 19 de julho.⁹⁴ Elas foram

⁹⁴ As casas de Jacob Schmidt e de Kremer teriam sido atacadas pelos irmãos de Maurer, Carlos, Cristiano e Guilherme. As de Brenner, Thomé e H.Müller, por Jacob Sehn, Henrique Mentz e outros, cf. informação ouvida de Carlos Luppa, Mucker que ajudou a Força Pública a encontrar o esconderijo de Jacobina. Dorothea Hoffmeister teria dito ao Major João Schmidt, pouco antes de morrer, que fora atacada por seu afilhado Pedro Barth e o irmão dele, Frederico. (PKM 269v. J.Schmidt) Ver também

denunciadas pelo promotor e os depoimentos que as mencionam como participando das resistências armadas afirmam que, na rendição, não havia homens dentro da casa (só um, ancião), do que deduzem que o fogo cerrado partira das mulheres, tão ou mais "fanatizadas" que os homens.

É nestes processos que as acusações formais da promotoria contra Klein se defrontaram com dois obstáculos: 1. a aparente incongruência da acusação de que era ele o mandante dos crimes e da resistência, já que os ataques de 25/26 de junho e as resistências Mucker à Força Pública se deram após a prisão de Klein; 2. a falta de provas, já que o discurso dos colonos não trouxe novidades e não ofereceu evidências que servissem de suporte para a acusação. A perda de força da argumentação da promotoria contra Klein não arrefeceu a vontade dos colonos de vê-lo condenado. Apesar das afirmações sobre Klein não constituírem uma novidade em sua substância e apesar de a maior parte dos depoentes não ter acusado Klein, diretamente, a maior parte assumiu como fato a implicação dele com os Maurer. Só dois dos doze colonos foram explícitos ao identificar Klein como "chefe" ... "no final da seita", o "final" parecendo se referir ao período imediatamente anterior ao início dos atentados, em abril de 1874. Mas a certeza da culpa de Klein foi colocada às claras

os depoimentos de Weiss, Senger, Jacobus (PKM 235; 240; 318) e os depoimentos de J.P.Schmidt, Lehn e Kohlrusch sobre a participação das mulheres. (PKM 200v; 213 e 231). Não havia homens com elas e, no entanto, vivo fogo viera da casa, todo o tempo. Sobre a participação das mulheres, em geral, nos processos decisórios, os depoimentos são unânimes em negá-la. Um depoente diz, mesmo, que (os chefes) não lhes teriam dado acesso a segredos porque elas não saberiam guardá-los. (PKM 213, Lehn)

por uma interpretação que os colonos produziram sobre um discurso em que Klein pretende definir a distância de intenções entre ele e os Maurer. De acordo com dois depoentes, Klein lhes dissera que

"...os sectários eram uns loucos e que ele iria dirigí-los para que caminhassem melhor" e "abandonassem as idéias que tinham sobre diversas partes da Bíblia, já que eles não sabiam ler" (Kohlrausch, PKM 231; Senger, PKM 240)

Longe de indicar ou predispor para uma reconsideração do papel de Klein, sua afirmação foi tomada como confirmação de que era um homem ardiloso, inteligente e esperto (Lehn, PKM 213; Dreyer, PKM 327): ao declarar suas supostas motivações para participar da "seita", estaria tratando de justificar sua participação e de mascarar a verdade. A verdade, aqui, reduzia a declaração de Klein à expressão "que iria dirigí-los", obliterando sua intenção de trazer os Mucker de volta ao "bom caminho".

Diferentemente da *denúncia*, os depoimentos não salientam a convicção de que havia premeditação nas ações iniciais dos líderes. Só um depoente (PKM 200v. J.P.Schmidt) sugere uma concordância com o procurador, neste sentido, ao aludir ao início da "seita" como tendo a aparência da inocente finalidade de ler a Bíblia e comentando que J.J.Maurer e sua mulher queriam que "os espíritos ignorantes" acreditassem nesta aparência. Mas, apesar de supor que "intenções ocultas" houvessem, desde o começo, este depoimento busca, mais claramente, explicar uma relação entre a aparência de inocência inicial do grupo e sua capacidade de ter arregimentado "muitas pessoas dos arredores". Outro depoente, o juiz de paz que havia atuado na reivindicação da tutela de Haubert por Robinson (Kohlrausch, primo

irmão de Jacobina e seus irmãos), fez, no entanto, uma afirmação que contradiz frontalmente a idéia de premeditação e reconhece na progressão dos acontecimentos os fatores de sua radicalização: quanto mais indignados ficaram os colonos com o número de adeptos e com as proibições de Jacobina, mais fanáticos ficaram os fanáticos, chegando a crer que

"só a seita é que tinha valor e que tudo estava perdido e nada valia, e vendo que contra eles o povo dos arredores se indignava, começaram a cometer toda a sorte de atrocidades" (PKM 231v. Kohlrusch).

O tema da obediência é mencionado pela maioria dos relatos. Eles trazem a elaboração da relação entre a obediência irrestrita, as leituras da Bíblia e as prescrições como uma relação de circularidade. Através das leituras da Bíblia, Jacobina conseguiu a obediência irrestrita, definira as prescrições referidas pelo promotor, que eram baseadas na interpretação da Bíblia, etc. (PKM: 327 Dreyer, 200v. J.P.Schmidt, 318v. Jacobus) Esta circularidade, no entanto, não produz a mera perpetuação de doutrina e/ou ações. A dinâmica da circularidade entre os elementos vai traçando, entre e sobre eles, linhas que, ao se sobreporem, aumentam de intensidade: é o *crescendo* da obediência e o desenvolvimento conseqüente do fanatismo que explicam o uso do terror, tanto para garantir a obediência dos relutantes, como para a possibilidade de perpetração de crimes tão brutais.

Mas, mais do que a brutalidade dos crimes, fartamente descrita por estas e outras testemunhas, o mais importante do discurso destes colonos é ter possibilitado a compreensão do seu "senso de legalidade", senso este que não só informara sua sensibilidade

jurídica desde a primeira denúncia, mas que permanece específico em relação à legalidade definida pela ordem jurídica do país. O promotor, na denúncia, classificara as atitudes Mucker como ofensivas à lei e às autoridades. Os colonos repetem esta associação das atitudes dos Mucker com a ofensa à lei de duas formas: os líderes e seus seguidores haviam *contrariado as instituições do país*, segundo alguns, e *cometido atos ilegais*, segundo outros. É difícil precisar se a sutileza da diferença das expressões "ilegal" e "contrariar as instituições" tem alguma implicação para uma diferença efetiva entre duas interpretações ou se é uma diferença que pode ser remetida aos problemas de tradução. Não há um desenvolvimento muito maior destas afirmações que indiquem uma divergência de sentido. Ao contrário, ao mencionarem as evidências desta "ilegalidade", convergem para um sentido unificado: proibir as escolas para as crianças, a igreja para as famílias, promover a troca de casais e estimular as pessoas a andarem armadas são atos que as duas formas de expressar a ofensa à lei classificam.

Tal interpretação do discurso do promotor é corroborada por Hauparth e Müller, dois depoentes que haviam frequentado algumas reuniões dos Maurer e resolvido sair quando ouviram sobre as proibições de frequentar a igreja e mandar os filhos à escola (maio 1873) por acharem que "contrariava as leis do país". Vale a pena notar, no entanto, que, se é possível assumir as diversas expressões usadas pelos colonos pelo sentido geral de "contrário à lei", os elementos que oferecem como evidência da ruptura primeira com a ordem legal são evidências de rupturas referentes a instituições que, com exceção da troca de mulheres, não eram objeto de um controle legal ou policial rígido e constante: a frequência à escola, o pertencimento a uma igreja e

andar armado. Apesar deste último configurar uma ilegalidade pelo Direito Brasileiro do Império, o conjunto dos quatro elementos configura, mais do que transgressões às leis do país, a evidência de uma forma específica dos colonos de conceber a lei e sua transgressão.

No discurso dos colonos, o sentido de lei não se prendia a regras que fossem formuladas nos códigos do sistema judicial brasileiro. Lei implicava o respeito a normas sociais que *eram vistas enquanto lei* e na definição das quais estava implícita uma ética.⁹⁵ Maurer teria rompido com o que era *lei* para os colonos: aquilo que era reconhecido como o padrão definidor do sentido da vida (Berger, 1985:69) e que regravava as relações entre eles, definindo, também, o que era transgressão a estas regras e valores. Maurer e seus seguidores tinham cometido uma transgressão legal, do ponto de vista dos colonos, ao proibir igrejas e escolas e pregar a troca de mulheres, e é isto que expressam ao responder a este interrogatório. Os crimes subsequentes, de mortes e incêndios, não configuram um tipo diferente de transgressão mas uma transgressão adicional mais grave. São vistas como decorrências esperáveis e compreensíveis, ainda que condenáveis, dos mesmos princípios errados de obediência aos Maurer e da ignorância dos que se deixaram levar por líderes mal intencionados. É um sentido coerente com as tentativas feitas, desde a primeira sindicância, de sensibilizar as autoridades através da denúncia do rompimento deste padrão de regras

⁹⁵ Ver Thompson, 1987: 349 e ss., para uma discussão do "senso de legalidade" dos homens comuns em sociedades de classes. Epstein, 1969:207, diz que a lei deve ser vista processualisticamente, como uma disputa, em que o que está em jogo é ou a agressão a um direito ou o rompimento de uma norma. As normas são o aspecto substantivo da lei. Esta concepção é útil para a compreensão do senso de legalidade dos colonos.

sociais pelos Mucker. (Ver cap.II.)

A sensibilidade jurídica dos colonos estava calcada sobre este sentido de legalidade.

Capítulo VI

Tempo de silêncio.

Uma característica interessante dos depoimentos de KSK (e também do processo inicial contra Einsfeld), em 1874, por contraste com a elaboração articulada dos depoimentos dos inimigos em PKM/PKO e a ponderação de PME, é que aqueles eram depoimentos alarmados, cheios de uma exuberante indignação, como mencionei antes, expressivos do pânico vivenciado pelos depoentes durante o período em que o clima de guerra dominou a zona colonial. Mais interessante ainda é que após janeiro de 1875 os colonos começaram a se distanciar dos processos de uma forma que, mesmo sem poder ser caracterizada como forma intencionalmente articulada, articulou o prolongamento dos julgamentos e do tempo de prisão dos Mucker. A ausência dos colonos nos processos é equivalente do seu silêncio. É através do exame das conseqüências deste silêncio que busco melhor compreendê-lo.

Num primeiro momento as testemunhas de acusação deixaram de se fazer presentes nos processos. As últimas testemunhas de acusação registradas, em qualquer dos processos, são as de PKM/PKO.⁹⁶ Os motivos alegados são variados e levantam questões. Em alguns casos o oficial de justiça encarregado da intimação diz que não encontrou a testemunha, ou que estava "fora de sua casa", ou tinha se mudado sem deixar novo endereço, ou simplesmente que não foi possível chegar à casa

⁹⁶ PKE apresenta testemunhos de defesa em fevereiro de 1876 e maio de 1877. Os outros processos não têm testemunhas de defesa.

porque era muito longe. No entanto, muitas testemunhas de acusação foram notificadas e não comparecem. É difícil saber, a partir dos documentos disponíveis, se o oficial de justiça era ou não conivente com uma intencionalidade da ausência ou quais os indivíduos que deixaram, propositadamente, de comparecer.

A ausência das testemunhas foi responsável por alguns adiamentos das sessões de julgamento, especialmente em KSK, PKM/PKO. Instalada a sessão do júri, chamadas as testemunhas e verificada sua ausência, o juiz podia encontrar que o processo não estava suficientemente instruído e adiava o julgamento para outro dia ou outra sessão, re-convocando as testemunhas. A própria inexistência de testemunhas de defesa mostrava a dificuldade de conseguir, entre os colonos, qualquer tipo de manifestação favorável aos Mucker. Com exceção de Einsfeld e Jacob Mentz, nenhum Mucker foi publicamente defendido pelos colonos. Não era gratuita a afirmação de um dos juizes do processo, num documento a ele anexado, de que era desnecessário arrolar, no libelo acusatório de qualquer dos processos, o nome das testemunhas de acusação porque elas eram "toda a população de S.Leopoldo" (PKO, 458v. Affonso Guimarães,).

Mas a recusa de testemunhar não foi a única mostra de que havia uma intenção dos colonos de não participar dos julgamentos e, provavelmente, com isto, tentar retardá-los o mais possível. Além dessas ausências houve outras situações em que a presença insuficiente dos colonos resultou num silêncio eloquente: a formação de júris. Em diversas ocasiões, após as sentença dos primeiros julgamentos de Einsfeld e "dos Mucker" (PKO), os colonos dificultaram a constituição de corpos de jurados.

De acordo com a processualística, dentre 48 nomes sorteados, necessariamente presentes à sessão, 12 seriam novamente sorteados para aquele julgamento, e escolhidos desde que nem eles se considerassem, nem a defesa ou a acusação os considerassem suspeitos. Em várias ocasiões, o promotor e o advogado de defesa recusaram vários jurados, alegando seu comprometimento com o caso. Mas foi através da recusa de participar de júris dos Mucker que os colonos exercitaram o poder de retardar a ação da Justiça sobre o destino deles e, em larga medida, assumiram controle do destino dos presos. Sempre que o júri estava quase constituído, os próximos candidatos declaravam sua suspeição. Foi assim também no processo contra Klein, Scheffel e Konrath (KSK), no processo contra Einsfeld (PKE), naquele contra Klein (PKM) e no "processo dos Mucker" (PKO) (V. Apêndice III). A tramitação do processo e as exigências processuais favoreceram o que pode ser entendido como uma sistemática do silêncio.⁹⁷ O que mostrarei a seguir deixa claro que a permanência

⁹⁷ É importante um detalhamento das dificuldades propriamente processuais que também prolongaram os processos. Um único inquérito havia sido instaurado para os crimes de 25 e 26/6 e as chamadas resistências de 28/6 e 19/7. Foi seguido de uma única pronúncia, com um libelo acusatório que implicava todos os Mucker presos, mais Jacobina e João Jorge Maurer, em todos os crimes. De acordo com a apelação dos defensores dos Mucker, após o primeiro julgamento, o processo devia ser separado em dois, porque os crimes de resistência só podiam ser imputados aos chefes do grupo, ao passo que os demais crimes deveriam ser vinculados a seus autores específicos e não ao conjunto dos Mucker, indiscriminadamente, pois muitos não haviam deles participado. O Tribunal da Relação julgou favoravelmente a apelação e, em março de 1877, publicou um acórdão que separava o processo em dois. Durante o período em que o Tribunal da Relação analisou o pedido, o processo geral continuou e foram dadas as primeiras sentenças. Recurso destas sentenças foi impetrado pela defesa antes da publicação do Acórdão. Este anulou todos os procedimentos desde a data de solicitação do desmembramento (maio de 1875). Entre junho e julho de 1877 começaram os novos julgamentos dos réus. Klein e Maurer foram enquadrados, respectivamente como mandante e executor da resistência às Forças Públicas que deveriam estar acompanhando um oficial de justiça com mandado de busca e prisão de todos os que se encontrassem na casa de Maurer, e da resistência de 19/7.(PKM) Os demais réus foram acusados dos assassinatos de 25 e 26/6. As

indeterminada dos Mucker na prisão orientou boa parte da atitude e do silêncio dos colonos.

Explico melhor certas características de PKM/PKO porque são elas que dão acesso a interpretações possíveis para o silêncio dos colonos, a começar por mostrar que as ausências em KSK e PKE não foram casuais. Em primeiro lugar é preciso relembrar que antes da separação do Processo dos Mucker em dois, as últimas testemunhas de acusação compareceram logo após a Pronúncia, em janeiro de 1875. Desta data até que tivesse sido acolhido o recurso para novo julgamento (16.3.1877) não houve convocação de testemunhas mas houve a de um júri, em S.Leopoldo, que se formou e condenou todos os réus a altas penas.⁹⁸ Após a aceitação do recurso por novo julgamento, há em PKO, nove tentativas frustradas de formação de júri⁹⁹, e sete tentativas de troca de foro, seja por pedido dos réus ou exigências do processo. Os juizes tentaram separar o julgamento de diferentes réus, numa mesma sessão do júri, constituindo diferentes conselhos para cada grupo. Só A. Müller conseguiu ser julgado. Além disto, nenhuma testemunha de acusação compareceu. Em PKM, cinco vezes o júri de sentença não se

mulheres, presas após o ataque de 19/7, foram soltas em outubro de 1874 e, como haviam sido presas pelo crime de resistência, não foram novamente enquadradas. Sua participação nos crimes de junho não foi possível de comprovar, apesar de um depoente ter dito que a sua casa havia sido atacada por duas mulheres. (PKM 235, Weiss).

⁹⁸ Em 21/2/76 Pedro Mentz é sentenciado às galés perpétuas, julgado incurso no grau médio do art. 192. Em 1/3/76, João Volz, José e André Karst, Luiz Kinzel e Alexandre Hasbach foram absolvidos. A.Luppa, J.Renner, Jorge J.Noé, Miguel Renner, Flípe Heusner, Adão Muller, Jacob Noe, Augusto Willborn e Henrique Weber foram condenados a 7 anos de prisão (a pena mínima) e Carlos Luppa, a 14 (a pena média). J.Graebin, J.Cristiano Fuchs, Guilherme Maurer, Cristiano Maurer, Pedro Studt e J.J.Klein, a 23 anos e 4 meses de prisão, a pena máxima.(PKO 638 e ss).

⁹⁹ De 25/9/77 a 14/3/78, quatro tentativas em S.Leopoldo (PKO 715 a 8807v) . De 13/12/78 a 20/6/79, cinco tentativas em S.S.do Caí (PKO 839 a 894). Ver cronologia no apênd. III

pode formar e uma vez o juiz adiou o julgamento por falta das testemunhas. O mais inusitado, porém, é que o Juiz Municipal de Montenegro mandou arquivar o processo, em 22.7.1879 por não ter sido possível formar júri, num procedimento idiossincrático logo corrigido pelo Juiz de Direito.

A ausência ou recusa dos colonos, além de ser prejudicial aos Mucker, foi um problema para os juizes de Direito das Comarcas envolvidas.¹⁰⁰ Aparentemente, eles queriam evitar sediar os julgamentos, os motivos, à primeira vista, tendo relação com o caráter ao mesmo tempo delicado e candente das acusações. Os Juizes de Porto Alegre não queriam a responsabilidade de tomar decisões sobre os Mucker¹⁰¹, mas, no caso da Comarca de Montenegro, o envolvimento pessoal dos possíveis jurados com os Mucker ou suas vítimas, seja por parentesco, parentesco ritual ou pelo simples envolvimento emocional nos acontecimentos tornava impossível a tranquilidade e a isenção no julgamento. Em PKO e PKM há um verdadeiro "ping-pong" entre a comarca de Montenegro e a de P.Alegre, para definição do foro de competência. No caso de PKO, os juizes das comarcas debatem sobre a existência formal de três tentativas frustradas de formação de júri, exigência para troca de foro. No caso de PKM, sobre ser ou não da competência daquele foro o julgamento por resistência, que devia ser a Comarca mais próxima do lugar do crime.¹⁰² Mais interessante do que o

¹⁰⁰ No n.103, de 25/12/1879, K. von Koseritz noticia no *Deutsche Zeitung*, o não comparecimento dos jurados e que, por isto, podiam ser objeto de represália dos juizes.

¹⁰¹ De acordo com K. von Koseritz, os juizes de P.Alegre achavam que o caso seria muito demorado e, por isto, evitavam, de todas as maneiras, que ele permanecesse em suas mãos. *Deutsche Zeitung*, n.15, 21.2.1879.

¹⁰² O crime de resistência, previsto no art. 116 do Código Criminal do Império, devia ser julgado na comarca mais próxima ao lugar do crime para evitar, exatamente, o comprometimento de jurados,

debate entre os juizes de diferentes comarcas é a discordância entre os pareceres dos promotores e juizes de uma mesma comarca, um acolhendo o pedido de transferência, outro negando, ou vice versa.

Em PKM a tentativa dos juizes de passar adiante a responsabilidade pelo julgamento durou mais de um ano (de 22.7.1879 a 13.9.1880.). O foro definido para o julgamento de Klein por resistência foi S.Sebastião do Caí. A defesa de Klein (em PKM) fez solicitação de transferência de foro para Porto Alegre em 14/4/79, pela primeira vez. O pedido tramitou entre pareceres favoráveis e contrários até 16/6/80, quando nova tentativa infrutífera de formação de juri foi feita em S.S.do Caí. O advogado de defesa, então, arrazoou que havia intenção dos colonos em impedir o julgamento. Klein se pronunciou alegando que nem conhecia as pessoas que alegaram suspeição por serem seus amigos. O juiz municipal acatou estes arrazoados e os endossou ao enviar os autos do processo para Porto Alegre onde, finalmente, o Juiz de Direito aceitou-os para julgamento. (PKM 463v a 482). Em PKO, também, as solicitações de transferência de foro foram muitas (de 28.1.1879 a 2.4.1880) e a pendenga só foi resolvida por uma decisão do Tribunal da Relação (PKO 935v.).¹⁰³

Assim, ao longo de quase 5 anos, os colonos evitaram que os processos seguissem seu curso e usaram o silêncio como mecanismo de prolongamento de sua duração. Ao fazê-lo davam vazão a seu

seja com a causa dos resistentes, seja como opositores. A Comarca considerada mais próxima de S.Leopoldo era S.Sebastião do Caí, dentro do perímetro da colonização alemã, cujos habitantes mantinham laços de parentesco com os de S.Leopoldo e arredores.

¹⁰³ Entre 27 de maio e 22 de novembro de 1879, o *Deutsche Zeitung* publica 10 notícias sobre os adiamentos, transferências de foro e incompetências dos julgamentos dos Mucker.

descontentamento com o duplo sentido que a aceitação dos recursos da defesa dos Mucker (em PKM/PKO, principalmente) tinha tido para eles. Ela não só mostrara uma suposta (e indesejável, neste caso) flexibilidade do sistema judiciário, que, além de contrariar seu sentido de justiça, afrontava diretamente o que tinha sido a decisão dos jurados de S.Leopoldo. Eles haviam proferido as primeiras sentenças dos processos contra os Mucker, definindo penas de morte, galés perpétuas e prisão. Deste ponto de vista, o silêncio subsequente dos colonos nos autos pode ser entendido como uma agressiva e eloquente resistência, através da qual também expressavam o seu sentido de punição justa. A punição justa fora desconsiderada pelo Estado, da mesma forma que, desde o começo das acusações dos colonos contra os Mucker, a Justiça tinha ignorado suas razões e menosprezado suas advertências. A duração dos processos determinava, para os colonos, a duração segura das prisões dos acusados. Durante todo tempo em que correram os processos, J.J.Klein esteve preso. Outros estiveram em liberdade, por Habeas Corpus, por curtos períodos.¹⁰⁴ À revelia do silêncio dos colonos, no entanto, todos os réus de PKM e PKO foram inocentados por juris constituídos em Porto Alegre, em 1880.

É importante dizer, porém, que outras vozes chamaram a atenção para o fato de que o silêncio dos colonos estava relacionado com e sustentado por uma ineficiência judicial. Em 1879 K. von Koseritz publicou um artigo veemente em que denuncia a negligência com que a Justiça estava lidando com os Mucker presos, ao permitir e ser

¹⁰⁴ J.Cristiano Fuchs, Jacob Graebin, Jacob Noe, L.Kintzel, P.Studt, P.Mentz, Miguel Renner, J.Voltz, A.Muller, J.Renner e J.J.Klein não foram soltos por Habeas Corpus, todos os outros, sim, inclusive as mulheres. Elas não voltaram a ser presas.

conivente com a postergação indevida de seus julgamentos.¹⁰⁵(Koseritz, 1879c) Não só eram péssimas as condições de encarceramento dos Mucker, como suas prisões não se justificavam por nenhuma prova relacionada com as acusações feitas pelos processos. O caso de Klein em PKM/PKO é exemplar: separados os processos, Klein foi julgado em PKM como mandante das resistências armadas dos Mucker a 28/6 e 19/7. Ele já estava preso em 24/6 e nenhum dos depoimentos que informaram a acusação conseguiu estabelecer sua condição de chefe dos Mucker. Além disto, não foi preso em flagrante delito. No caso de PKO, era ainda mais gritante a incongruência: era acusado de ter cometido os crimes de 25/26 de junho, estando preso desde o dia 24/6. Mais grave ainda, a própria caracterização da ação dos Mucker em 28/6 e 19/7 como crime de resistência é discutida nos Autos e questionada pelo advogado de defesa de Klein com base num documento do primeiro juiz do processo, Affonso Guimarães. (PKO 497)¹⁰⁶ Neste documento, o Juiz reconhece que os Mucker não tinham como saber que a Força Pública que se aproximou da casa de Maurer no dia 27 de junho ia acompanhando um oficial de Justiça com os mandados de prisão para vários dos que estavam na casa. O crime de resistência se caracterizaria como "resistência à ordem de prisão" se o Oficial de Justiça tivesse sido anunciado. De acordo com o Juiz, a aproximação da

¹⁰⁵ Nesta mesma época, Koseritz assumiu a defesa de alguns Mucker presos. Este ponto será tratado na Parte IV.

¹⁰⁶ O documento foi dado a público pelo Juiz Antonio José Affonso Guimarães como parte de sua defesa da acusação de responsabilidade por falta de exação no cumprimento de seus deveres, pelo Tribunal da Relação, no caso dos mandados de prisão e da tentativa de prisão dos Mucker. (PKO 458v. e seguintes.) Affonso Guimarães argumenta, em sua defesa, que não cabiam os mandados prisões ex-offício e que teve de esperar a denúncia e a pronúncia para poder expedí-los. A concessão de *Habeas Corpus* deveu-se a este entendimento da lei.

Força Pública poderia ter sido entendida pelos Mucker como tentativa de invasão, inexplicada e sem base legal, e a isto teriam reagido. O mandado de busca na casa de Maurer e de prisão dos seus adeptos havia sido expedido pelo Chefe de Polícia, e não pelo Juiz. Em seu arrazoado, o Juiz reconhece não ter podido expedir os mandados ex-offício, por não ter se caracterizado o crime de resistência e não terem concorrido as duas circunstâncias que os justificariam: a prisão em flagrante delito ou o testemunho de duas pessoas que tivessem presenciado a autoria dos crimes ou sobre elas possuísem documentos.(PKO 458v. e ss. ¹⁰⁷) Nenhum dos homens Mucker presos o foi em flagrante delito e não houve duas testemunhas que os relacionassem a crimes específicos. Aparentemente, a permanência dos acusados na prisão interessava também ao Estado. Affonso Guimarães foi questionado e processado por falta de exaço no cumprimento de seu dever porque teve uma percepção mais legalista do processo e libertou vários Mucker, por *Habeas Corpus*, em outubro de 1874, reconhecendo a ilegalidade de sua prisão. (idem).¹⁰⁸

Aparentemente sem perceber ou, ao menos, sem uma conivência explícita, os colonos tiveram uma ajuda razoável - dos senhores do poder institucional - para manter os Mucker sob um regime punitivo, surpreendentemente só mencionada por um intelectual alemão em

¹⁰⁷ Ver em Julien, 1985: 378, referência a estas exigências legais para prisão de suspeitos como preceitos da "nova legislação".

¹⁰⁸ Além das dificuldades do Juiz A. Guimarães e conflitos entre ele e o Chefe de Polícia, conflito de competência aconteceu entre as autoridades policiais e as do Exército. O limite da atuação da Polícia e do Exército ficou difuso e complicado pois o Presidente da Província entendeu que havia sedição (caracterizada pela resistência de 28/6) e, por isso, acionou, também a Guarda Nacional. (Relatório Pres. da Província, 1875). A Polícia estava buscando os responsáveis pelos crimes. O Chefe de Polícia chega a recusar assumir prisioneiros feitos pelo Exército. Ver AH. Papéis relativos ao conflito entre o Chefe de Polícia e os comandantes militares das forças em S.L.

protesto público (Koseritz, 1879c.) contra o tratamento judicial dado aos Mucker¹⁰⁹ e pelo juiz Affonso Guimarães no seu arazoado processual. (PKO, *ibidem*) De um ponto de vista estritamente legal, de acordo com o Juiz, a Justiça nem tinha um caso, seja contra Klein, seja contra os Mucker presos.

109 Em 1901, Julien, um francês radicado em S.Leopoldo, escreveu sobre os Mucker e seu julgamento, registrando a inépcia da promotoria, o brilhantismo de Hemetério Veloso da Silveira, defensor de Einsfeld, e as dificuldades dos processos decorrentes também das dificuldades de formar júri. Qualifica os processos contra os Mucker de monstruosos, no que coincide com Koseritz (1879c). Vai além, dizendo ser imperdoável que conhecidos "anti-mucker" continuassem livres "vivendo entre nós" tendo sido autores de tão horrendos crimes e "desvarios humanos", referindo-se tanto a atos do Tempo do Fogo como colocando a protelação dos processos entre os crimes praticados pelos colonos contra os Mucker. (Julien, 1985: 381).

Capítulo VII

Mucker, legalidade e identidade.

Duas perguntas básicas orientaram minha leitura dos autos dos processos: por que, desde o início, os colonos se opuseram de forma tão radical à constituição do "grupo dos Maurer", um grupo que se definia como leitor da Bíblia e congregava, ao seu final, ao redor de 150 pessoas de forma mais estável e um número variável de itinerantes? O que constituía perigo no surgimento dos Mucker e qual a relação do surgimento de uma nova categoria de identidade social com a identidade mais geral dos imigrantes alemães e seus descendentes da região de S.Leopoldo?

Apesar de aparecer nos documentos já em 1875, quando a situação entre colonos e Mucker era de guerra declarada e aqueles contavam com a Força Pública para a repressão a estes, há indicações, em Schupp (s/d) de que o nome Mucker muito cedo foi atribuído aos que seguiram as pregações e ensinamentos dos Maurer. Como mencionei na Apresentação da tese, o nome foi provavelmente atribuído por um pastor luterano (ou talvez um pastor leigo) e resgatava da tradição político-religiosa da história alemã um significado de radicalismo religioso que logo foi utilizado como deboche. A disseminação do nome, porém, é significativa da diferença contrastiva, assumida pelos colonos, entre si mesmos e os Mucker. Foi uma diferença que, como vimos, não se pode manter através da institucionalização de regras de convivência e tolerância - possíveis em situações de contraste - mas se desenvolveu numa animosidade conflitiva em que os colonos contemplaram, num

primeiro momento, a expulsão dos líderes, e, no seguinte, o seu extermínio como a única alternativa e para isto, recorreram aos mecanismos institucionais de manutenção da ordem e à constituição de milícias próprias para uma solução. As categorias pelas quais se definem especificidades e identificações são, também, expressão de interpretações e avaliações. (Epstein,1978:13).

Ler pelo avesso as avaliações dos colonos, que resultam no perfil dos Mucker, faz ressaltar, por contraste, uma imagem de si mesmos como respeitadores das igrejas instituídas e da sua interpretação da palavra divina, bem como da moral por elas pregada. Mais ainda, como defensores de um *ethos* e uma visão de mundo expressos num desenho da ordem social que articula valores como a escola, a ordem econômica, jurídica e política vigentes, a indivisibilidade e união familiares e o trabalho submetido ao calendário das Igrejas e produzindo para uma circulação de bens que era a própria justificativa de sua existência. A visão dos colonos sobre os Mucker, portanto, implica uma representação de si mesmos, uma definição do "nós" por oposição aos Mucker, em que práticas sociais são investidas de valor cultural, definindo fundamentos da diferença contrastiva e sinalizando uma identidade específica. Esta leitura remete tanto a questões de princípios e valores ou *ethos*, como às regras do cotidiano vivenciado.

A trajetória da diferença contrastiva é a mesma da construção do perigo. Na denúncia inicial feita pelos colonos, os Mucker aparecem marcados por uma diferença qualitativa que foi entendida pela oposição ***ser pacífico*** versus ***não ser pacífico***. Não ser pacífico implicava um comportamento que recusava a freqüência à igreja e à escola, realizava o rompimento de laços familiares, promovia o menosprezo do dinheiro e

uma correspondente relativização do valor da propriedade, como resultados da opção pela pregação de Jacobina, sendo estes os fatores privilegiados pelos colonos em detrimento de uma breve alusão a que os Mucker estivessem se armando e pretendessem um ataque bélico. Não ser pacífico era por em cheque a segurança dos colonos. Durante a progressão da gravidade dos crimes que foram imputados aos Mucker, ser ou não ser pacífico deixou de aparecer como uma referência explícita de avaliação do perigo, muito provavelmente porque estivesse agora relacionado à evidência concreta dos ataques armados e aos incêndios, eloquentes por si sós. Mas a tentativa de demonstrar a culpa e/ou a responsabilidade dos Mucker pelos crimes que estavam acontecendo sempre trouxe à baila, como argumentos significativos, de forma cada vez mais detalhada, os rompimentos específicos dos Mucker com a ordem mais geral da vida, das coisas e do mundo, que haviam sido inicialmente mencionados como compondo sua "não pacificidade". Assim, quando pela primeira vez o perigo Mucker foi associado à violência física - o atentado ao Inspetor Lehn - ele foi visto de duas perspectivas diferentes (a dos notáveis e a dos colonos) que, se trilhavam percursos próprios, convergiam numa mesma avaliação: os Mucker *eram capazes* de cometer este tipo de crime e tinham motivos perceptíveis. A capacidade de cometer crimes advinha de *serem Mucker*. Os notáveis encararam o atentado à vida de Lehn como consequência de sua função policial fiscalizadora dos Mucker e como produto do fanatismo deles.(PJM) A perspectiva dos colonos reconheceu no elo religioso entre Maurer e seus seguidores a responsabilidade pela obediência que impeliu estes últimos a cometer crimes, isto é, atuar de acordo com regras contrárias à ordem. (PJS)

Ser Mucker era ser obediente aos Maurer, era fazer o que eles mandavam e que seriam capazes de também fazer. A obediência, resultante seja do fanatismo, seja do terror, assumiu papel central nas tentativas dos colonos de explicar os demais crimes, nos processos subsequentes. Mas, mesmo quando estas explicações foram dadas durante o *tempo do fogo*, no auge do terror e da ação militar, os crimes foram sempre relacionados com o rompimento de uma ética que não acionava universais (como o valor da vida) de forma direta, mas se calcava sobre o valor atribuído às ações Mucker por referência ao *ethos* local: a obediência aos Maurer possibilitou e/ou requereu que parentes matassem parentes - a morte estava qualificada (PKE e KSK); que fossem desrespeitados e invadidos os espaços privilegiados da casa e da roça (KSK); que se alterassem as rotinas tradicionais da divisão dos dias em dia de trabalho e dia de descanso (PJM e KSK); que a produção fosse estocada e deixasse de circular comercialmente (PJM e KSK); que fossem desfeitos matrimônios e "trocados" casais (AIP e KSK); que pais e filhos se alijassem de forma irreversível (AIP e PJM); que fossem banidos da vida cotidiana a igreja, a escola e os cemitérios (AIP, PJM e KSK); que uma mulher repudiasse seu papel de "mãe de família" e se tornasse a sedutora de muitos homens (KSK); que os homens andassem armados, supondo todos os demais (vizinhos) como seus inimigos (KSK), e assumissem como seus os inimigos de seus "chefes".

Finalmente, quando chamados a fazer um relato de todos os acontecimentos, os colonos produziram uma versão *a posteriori*, acabada e coerente com a trajetória da construção do perigo, mas que colocava os crimes como resultados esperáveis, lógicos, cujo valor estava dado pela negação de um *ethos* e uma visão de mundo,

considerados constantes e naturais. (PKM/PKO) É interessante que, tendo percorrido tempos diferentes, caracterizados por acontecimentos extraordinários que configuraram disposições distintas a construir as versões acusatórias dos Mucker, ao se fechar, a trajetória da construção do perigo Mucker como que completa um círculo, chamando de volta, para fundamentar a explicação daqueles acontecimentos, os valores referenciais iniciais do contraste e da acusação.

Assim, apesar da expressão "ser pacífico" só ter reaparecido em três outras ocasiões, pela boca dos colonos, de acordo com os documentos da época disponíveis, foi sua utilização em AIP, mais especificamente na sindicância inicial, que me intrigou porque era empregada para se referir a "agressões" que não eram físicas nem à propriedade. Por isto, pude precisar minhas perguntas originais. Se os Mucker estavam sendo associados à ruptura com o *ethos* e a visão de mundo, por que foi ela categorizada como atitude "não pacífica"? Dito de outra forma, o que possibilitou o englobamento das características atribuídas aos Mucker pelo critério da pacificidade quando não havia ainda ameaça concreta de ação armada, de agressões físicas ou ao patrimônio de seus vizinhos e a prática do curandeirismo - inclusive do tipo místico - era um fato corriqueiro na região de colonização alemã e em diversas regiões culturais da Alemanha de onde os colonos emigraram (Willems, 1947:495; Koch, H. 1938:88; Schupp, s/d: 32) e por que os colonos acharam que esta atitude podia ser qualificada como "não pacífica"? Isto ficava ainda mais difícil de entender frente a várias evidências de que, nesta época - maio 1873 - eram os colonos que

estavam cometendo agressões contra o patrimônio Mucker¹¹⁰ (AN e Julien,1985) A segunda pergunta diz respeito à ruptura do *ethos* e da visão de mundo e sua relação com a etnicidade, já que a população diretamente envolvida fazia parte de um grupo étnico na condição de minoria política, e o antagonismo dos Mucker ficou circunscrito aos habitantes alemães de S.Leopoldo, de acordo com sua própria visão do perigo. Irei por partes.

a. *Pacificidade e segurança.*

Duas chaves abriram-me a porta da resposta à pergunta inicial: porque englobar as características Mucker pelo critério da pacificidade? A primeira chave foi o exame dos meus próprios pré-conceitos: por que eu insistia em que era estranha a alusão à pacificidade quando nenhuma violência física ou contra a propriedade fora praticada pelos Mucker? Por que eu insistia em assumir que "pacífico" era uma categoria que tinha de ser pensada em relação a "violência"? Um mergulho (pouco profundo) na questão da definição da violência, através dos textos de C.C.Macedo (1985 e 1988) fez-me ver a importância de buscar a "teoria nativa" da violência. É verdade que eu poderia tê-la buscado e talvez chegasse a que o rompimento com o *Weltanschauung estava sendo interpretado como violência* Mas a possibilidade não me satisfez porque eu não tinha outros indícios para entender a concepção de violência dos colonos. No entanto, Macedo permitiu-me descobrir que, ao definir a oposição pacificidade x violência, eu estava operando com o

¹¹⁰ Em AN, o abaixo assinado dos Mucker.

senso comum da atualidade urbana brasileira que opõe segurança à violência, interpretando, pois, segurança como pacificidade. Os colonos haviam falado de que os Mucker ameaçavam sua segurança e, por isto, não eram pacíficos; eu havia completado o trinômio com a violência, de forma descabida. Voltei-me, então, para a "teoria nativa" da pacificidade. Saí em busca de mais evidências e deparei-me com a segunda chave, que era a "não pacificidade" como definidora da pertinência da ação policial. Esta associação apontava na direção da relação entre pacificidade e legalidade, portanto entre "ser pacífico" e "estar dentro da lei" e, por outro lado, "não ser pacífico" e "estar fora da lei".

Percebi duas indicações significativas desta relação. A primeira: as outras menções dos colonos à "pacificidade" aparecem quando já há a presença de agressões físicas atribuídas aos Mucker. Em PJM, as testemunhas se referem ao agredido Inspetor Lehn como um homem "pacífico". Em Junho de 1874, fazem uma petição para a remoção dos Maurer em que se auto qualificam como "cidadãos pacíficos e laboriosos" (PKM 82v.). O Delegado Schreiner escreve ao Chefe de Polícia, em junho de 1874, sobre o pânico causado pelo grupo de Maurer às "pessoas pacíficas" dos arredores.¹¹¹ Portanto, "pacífico" era um termo e "pacificidade" um critério que podiam ser usados tanto na presença como na ausência de violência física, mas sempre na construção de um alvo de ação policial.

¹¹¹ Além destas vezes, "pacífico" é um adjetivo usado pelo Barão de Jacuhy para qualificar os "cidadãos de S.Leopoldo" (PJM), e, também durante a campanha militar, na correspondência entre o Cel. Genuíno Sampaio e o Comandante das Armas da Província (o Barão de S.Borja), para mencionar o contraste entre os "revoltosos mauristas" e "os pacíficos moradores destes arredores". (AN)

A segunda foi dada em PKM/PKO (no *tempo do raconto*) quando, induzidos a falar sobre os atos ilegais da "seita de Maurer", dois "ex-adeptos" mencionam como "ilegais" ou "contra as instituições do país" a proibição à escola e à igreja, o andar armado e a prescrição da troca de mulheres, elementos do conjunto articulado que, ao longo dos processos, expressou o *ethos* dos colonos, associado a uma concepção de ordem. Assim, o trinômio inicial - pacificidade, segurança, violência, que supunha uma relação necessária entre os tres elementos - teve um deles substituído, passando a ser constituído de pacificidade, segurança e legalidade (ordem).

Tive dois apoios importantes para a formulação deste trinômio e, portanto, para estabelecer a relação entre pacificidade e legalidade. Um deles cruzou fronteiras longínquas e me forneceu um indicador importante para a generalidade possível desta associação. E.P.Thompson diz que "pacífico" era um termo utilizado pelos homens que "se enquadravam na lei" para definir uma oposição entre eles e os bandidos das florestas inglesas, chamados negros, no século XVIII. (Thompson, 1987: 252) A generalidade indicada poderia ter como referência uma terminologia legal, talvez difundida nos intercâmbios entre Direitos europeus da época e que estivesse em pleno uso, no século XIX no Brasil, e que tivesse por base a noção de lei associada à paz social, i.e, à manutenção de um pacto social. (Foucault, 1974: 64) Esta assunção encontra suporte na indicação de Seyferth (Seyferth, 1988:2) de que "ser pacífico" constava nos documentos das autoridades e dos planejadores da imigração européia para o Brasil, como uma qualidade desejável dos imigrantes e uma das quais, por ser considerada uma

característica étnica, recomendava a imigração de alemães.¹¹² Se assim fosse, então seria preciso considerar que o termo, tal como utilizado pelos colonos na sindicância, em 1873, poderia ter sido uma tradução "legalista" dos termos originais, em alemão, cuja materialidade se perdeu. Neste caso, ficaria enfraquecida a conclusão de que para os colonos, ele estivesse, efetivamente, associado a legalidade. No entanto, é importante notar que a tradução passou pelo crivo do Delegado Schreiner, fluente em alemão e português, e ele utiliza o mesmo termo, no mesmo sentido, em discurso posterior. Se continuarmos a aceitar, como o fiz até agora, que Schreiner era um colono, então temos de aceitar que a tradução por ele avalizada e utilizada buscou, no português, a melhor expressão da sensibilidade dos colonos. Neste caso, a relação demonstrada pode ser tomada como hipótese viável de que a visão de mundo e o *ethos* dos colonos se constituía, também, de um senso de legalidade, um senso de lei. Ele dava concretude à realização do cotidiano vivenciado e era instrumento importante da resolução de conflitos, portanto, da reprodução do *ethos* e da visão de mundo.

A coleção de processos criminais disponíveis no Arquivo Público do Rio Grande do Sul é o segundo apoio desta hipótese, indicando que os colonos recorriam às formas jurídicas oferecidas pelo Estado para a resolução de conflitos. Nela estão processos crimes instaurados por colonos contra seus vizinhos que, além de incluir problemas de limites entre lotes e não pagamento de dívidas, trazem casos como os relacionados abaixo:

¹¹² Seyferth não se detém sobre a análise desta qualificação, mas sugere que signifique o contrário de "causador de problemas". Em vários documentos que examinei, especialmente relatórios de Presidentes da Província, "ordeiros" era um qualificativo usado no discurso louvatório dos imigrantes alemães.

1. C.Barth chamou C.Buss de mentiroso e sem-vergonha em frente a testemunhas. C.Buss processa Barth por injúrias verbais.

2. Jacob Müller se queixa de que J.Franck arrancou batatas da parte fronteira de sua terra e nela plantou aveia.

3. Jacob Timm acusa Carlos Haubert, solteiro, bêbado, de ter apanhado capim e publicamente oferecido à filha de Timm que se recusava a dançar com Haubert num baile na casa de Nabinger - como crime de injúria.

4. J.Dietrich acusa C.Robinson de ameaçar e acabar por matar um cão e pede enquadrando em crime de dano. (Processos Crime, S.Leopoldo,AP)

O crime de injúria e dano estavam previstos por lei. O que chama a atenção é a frequência com que os colonos recorreram à Polícia e à Justiça para resolver casos aparentemente triviais, junto com outros de maior gravidade e, principalmente, casos não previstos em lei. Em alguns dos casos - o do capim e o do cão, por exemplo - a Justiça se eximia de decisões porque não havia previsão legal para eles. Eram casos que os colonos colocavam na mesma categoria de transgressão da *lei*, que *esperavam fosse resolvida pela Polícia ou pela Justiça*, e, no entanto, transgrediam, fundamentalmente, princípios éticos definidores da ordem e assumidos como *lei*. Esta *lei*, como mostrei antes (ver cap.V), era uma concepção própria dos colonos que dela se utilizavam para enquadrar o certo e o errado, quando o que estava em jogo era o que consideravam *direitos e ordem* - neste caso, evidenciados pela transgressão de algumas regras da sua lei substantiva. A noção de *Direito (lei)*, de onde a de *direitos* deriva, fazia parte, era parte

importante, do seu mundo¹¹³, informado por sua sensibilidade jurídica e informando seu senso de justiça, definindo não o *que era* mas *aquilo que devia ser*. (Epstein,1969:205) A noção de lei, portanto, era também expressiva de um sistema de valores, e era usada para fazer valer princípios éticos. A segurança era algo garantido por direitos, mas era também o correto, o certo. Por isto, quando confrontados com um comportamento que consideravam ameaçador de seus valores, conceberam-no como "ilegal" e passível de solução através da ação das agências governamentais de controle da ordem.

O que chama a atenção, no entanto, é que os colonos acionaram a lei do Estado para sancionar atos enquadrados na sua concepção de ilegalidade, *depois* de já ter realizado e *enquanto* realizavam diversas agressões aos Mucker, *ao mesmo tempo* em que ameaçavam o Estado de "agir por conta própria", caso ele não correspondesse as suas expectativas. Nem sempre, portanto, os colonos recorriam às agências estatais de aplicação da lei. Há vários relatos contemporâneos e outros, historiográficos, em que os colonos são retratados como "briguentos" (Ver Hunsche, 1979, Rotermund,W.,1995 e Roche, 1967)¹¹⁴. A forma de resolução de conflitos era, muitas e repetidas vezes, a "briga" entre os colonos, uma "briga" que podia ter várias etapas - desde a agressão sorrateira à propriedade, como vingança, ao confronto "no

¹¹³ A noção de Direito e direitos aparece, também, entre imigrantes alemães de época posterior, em Sta. Catarina, quando, confrontados com a má administração do processo de assentamento dos colonos, fazem inúmeras reivindicações do cumprimento das cláusulas contratuais assinadas pelas autoridades brasileiras. (Ver Seyferth, 1988:69)

¹¹⁴ Anglea Sperb, em comunicação pessoal, reforça esta afirmação com base em documentação e relatos coletados no âmbito da memória de famílias descendentes de imigrantes alemães em S.Leopoldo. Não há registros de que estas brigas tinham motivos religiosos. As referências de Foucault ao Direito Germânico Antigo mostra mecanismos semelhantes aos aqui expostos. (oucault, 1974)

muque" com o adversário. Neste tipo de solução, não existia a figura do mediador legal e o Direito era identificado com os direitos concretos e cotidianos. O resultado da "briga" provava o direito. A atitude de ir à Polícia e à Justiça aparece, então como uma alternativa de resolução de conflitos. Ora, isto mostra que se os colonos reconheciam as instituições policiais e judiciais brasileiras como um *locus* da administração do Direito, ou, ao menos, depositavam nelas parte de sua expectativa de administração do Direito, não as concebiam como exclusivas e, provavelmente, as concebiam como bastante deficientes. Por isto, ao acionarem a polícia e a justiça, qualificando os Mucker de não pacíficos, não se abstiveram de abertamente criticar e interferir no seu desempenho quando ele não correspondeu às expectativas do que concebiam como exercício da lei e da justiça, do que ditava a sua sensibilidade jurídica que era, também, a sua concepção de solução adequada.

Os limites do Estado como administrador da Justiça, na concepção dos colonos, ficam claros no "tempo do silêncio" - que é relativo àquele tempo em que a Justiça Brasileira decidiu rever as sentenças que tinham sido dadas por cidadãos pacíficos de S.Leopoldo!

b. Identidade e conflito.

Ao definir as ações dos Mucker como "ilegais", portanto, os colonos as definiram como as "que não deviam ser". No estabelecimento do contraste consigo mesmos, fizeram uma seleção dos fatores que consideravam os mais relevantes para marcar a especificidade dos Mucker. Ao fazê-lo concretizaram a construção de duas identidades

diferenciadas. Elas não eram só diferenciadas, mas se construíram no contraste, i.e., serviram reciprocamente como parâmetros de exclusividade e exclusão: para os colonos, ser Mucker era não ser "um de nós", e vice versa. Quero entender esta oposição conflitiva radical de duas identidades - que tem numa ética sua justificativa - e cujo percurso vai desde a nomeação do grupo como um grupo diferente até a ameaça, pelos colonos, de "solucionar" o problema pelo uso das armas, no seio de um grupo etnicamente homogêneo, numa situação geralmente descrita como de contato interétnico. Ao propor este problema opero num eixo deslocado em relação à maior parte dos tratamentos teóricos e empíricos dados às identidades étnicas.

A maioria dos autores aos quais tive acesso tratam das relações entre totalidades étnicas (Barth, Cardoso de Oliveira, Bartolomé, Barabas, Novaes e Cohen são exemplos) com a preocupação centrada nos processos que envolvem a sua continuidade (o surgimento, a manutenção ou a desintegração das identidades) e suas diferentes ênfases parecem se vincular a um ou aos dois eixos de reflexão sobre as relações interétnicas: a "revisão" da teoria do "melting pot" e suas decorrências teóricas, e as resistências de grupos étnicos submetidos a longos e antigos processos marcados por relações políticas assimétricas.¹¹⁵ Nestes casos, são privilegiadas as questões relativas aos limites étnicos e à ação política dos grupo étnicos.

Uma peculiaridade de dois destes autores, Bartolomé e Novaes, é que complexificam a noção de identidade étnica decompondo-a em dois

¹¹⁵ A terminologia geralmente utilizada para expressar estes casos é, em alguns autores, *colonização* e está vinculada aos estudos de *situação colonial*, definida por Balandier (1973). Evitei este termo no texto porque ele tem sido utilizado, ao longo da tese, com um outro significado.

aspectos constitutivos, fundados na especificidade da percepção dos atores. Bartolomé enfatiza os diferentes processos de constituição de aspectos da identidade étnica, Novaes os define por sua operacionalidade para os atores. Apesar desta diferença, ambos partem de uma crítica similar à formulação de identidade étnica feita por Cardoso de Oliveira, em que as categorias de identificação são tomadas como signos de um contraste. (Cardoso de Oliveira: 1976)

Novaes critica a ausência dos sujeitos nesta perspectiva e propõe que se considere a identidade não só como um contraste com um outro genérico e abstrato - o que estaria relacionado com os processos de tomada de consciência e manipulação política - mas que se considere o que ela chama de auto-imagem, aquela dimensão da identidade que é resultado histórico dos processos vivenciados e que se faz no contraste com um outro concreto, cotidiano, um contraste construído e reconstruído constantemente. A identidade é um instrumento da aglutinação estratégica de diferenças sob um rótulo homogeneizador - a constituição estratégica de uma "mesmice" - e "uma tematização sobre o mesmo" (Novaes, op.cit.10 e 8), que se realiza sempre que um "grupo reivindica para si o espaço da diferença" (idem, p.12). A auto-imagem tem sua plasticidade trabalhada pelo "confronto entre sistemas de valores conflitantes", numa dinâmica sempre relacional, abrindo espaço para que este confronto se dê no âmbito de um mesmo grupo étnico, quando o "nós" se transforma em "outro", pela passagem do tempo carregada de mudanças.

Na crítica de Bartolomé (1979) está também a explicitação da historicidade dos sujeitos em contato, mas produzindo uma consciência que resulta não só da relação com o outro mas da relação do "nós,

conosco". Esta relação seria também origem de um *ethos* grupal, perceptível pela aproximação da vida cotidiana. "Consciência étnica" é o conceito que daria conta dessa dimensão das relações de um grupo étnico. Sua diferença principal com a "identidade contrastiva" seria o das referências de sua origem. No entanto, na concepção de Bartolomé, a identidade é produto tanto do contato como da "consciência étnica", sendo que, em situações de confronto entre etnias, é esta última que vai se atualizar em ideologias étnicas. Estas são, nas suas palavras, as organizadoras das representações coletivas para a ação política.

O cotejamento destas duas perspectivas mostra a dificuldade de definir os próprios limites destas duas dimensões da identificação étnica e a sutileza que as separa, justamente naquele ponto que é o ponto de partida para a reflexão dos dois autores, a questão das resistências indígenas. Para Novaes, é na identidade contrastiva genérica que reside o potencial de informação para a ação política. Para Bartolomé, é a consciência étnica que fornece a direção e o caráter das respostas de etnias politicamente minoritárias, atualizando-se, nos contextos específicos.

Se é verdade que ambos têm o mérito de colocar o dedo sobre a multiplicidade dos processos envolvidos na construção da identidade étnica, Bartolomé e Novaes estão, no entanto, lidando com uma problemática em que estão em jogo identidades totais e na qual a ação política de resistência tem um papel especial na manutenção da identidade e para o interesse deles pela questão. Uma abordagem que difere desta é a de Pacheco Filho, que mostra exatamente a possibilidade de múltiplas "leituras" e manipulações de referenciais diversos oferecidos pela situação do contato, referenciais que tanto

remetem a valores tradicionais e históricos como à percepção estratégica do próprio contato e das suas múltiplas faces. (Pacheco Filho, 1988). Importante ressaltar, não só pela perspectiva dos índios, mas pela perspectiva dos agentes governamentais que representam a dominação do Estado, também. A "multiplicidade de faces" é uma expressão chave no caso que examino.

Por contraste com Novaes e Bartolomé, meu interesse não parte do pressuposto de que havia uma luta étnica, nem assume que a questão dos limites étnicos tenha sido, para todos os atores, ponto central do episódio e do processo. Assume, sim, que considerar a dimensão étnica para a compreensão do caso específico é muito importante porque tanto a oposição aos Mucker está referida a valores étnicos como os Mucker estão referidos à substantividade de sua cultura, etnicamente definida. Minha preocupação de partida, portanto, não é a continuidade da identidade étnica, mas, tão somente, considerar o aporte que a existência de uma categoria de referência única para a identificação étnica teve para a constituição e desenvolvimento de identidades antagônicas entre membros da mesma etnia.

De acordo com várias indicações explicitadas nos processos, o antagonismo fundamental (e inaugural do conflito) se deu dentro dos limites da etnia: a auto-identificação como alemães equivaleu, no *tempo do fogo*, à auto-identificação como vítimas potenciais dos Mucker e a casa de vizinhos "brasileiros" foi considerada refúgio seguro contra eles. (KSK e PKM) Do ponto de vista dos colonos, portanto, eram eles os que corriam risco e não os vizinhos brasileiros nem o Estado. Do ponto de vista dos Mucker, nem seus vizinhos alemães, nem as autoridades

policiais locais, alemães também, eram confiáveis, pois, como já relatado, recorreram ao Imperador para reclamar Justiça. Num discurso atribuído aos Mucker, um colono chega a dizer que as autoridades provinciais não eram consideradas como opositores pelos Mucker e que eles consideravam que as autoridades locais agiam por moto próprio.(Heisohn in PJS).

Mas, como estou falando de uma oposição entre colonos e Mucker e, como já explicitiei anteriormente, que Mucker é uma categoria criada e utilizada pelos colonos, tenho de voltar, agora, ao fato de que a categoria colonos não é uma "categoria nativa". É importante este retorno porque, ao operar com esta categoria, estou incorrendo num segundo "desvio" em relação à prática habitual nos estudos de identidade, que é a de partir das categorias nativas de auto-definição e examinar seus significados e seus alcances. Como exemplo, se eu estivesse usando o referencial teórico de Novaes, teria de partir do "rótulo" unificador tal como expresso pelos próprios sujeitos. Este procedimento (que não é exclusivo de Novaes, mas é o mais geral entre os autores contemporâneos) se baseia no reconhecimento de que a identidade é um processo cognitivo de definição de categorias. Às implicações mais amplas do processo cognitivo é o que se pretende ter acesso.

Colonos não é, portanto, uma categoria de auto-definição. Ela expressa uma síntese, feita por mim, das diversas auto-denominações dos colonos durante os processos: "cidadãos pacíficos e laboriosos", "pais de família", ou simplesmente, "moradores daquelas vizinhanças". Estas auto-qualificações foram usadas para demonstrar seu contraste com os Mucker, um contraste em que os colonos se definiam

como a continuação de valores tradicionais e os Mucker como introdutores de novidades agressivas. Ao serem usadas, estas diferentes expressões foram definidas pela articulação dos mesmos elementos. Além disto, foram sempre usadas por contraste com uma identidade claramente definida: os Mucker. A persistência deste contraste possibilitou tomar aquelas expressões como elementos constituintes de uma identidade social e pude, assim, englobá-las no termo *colonos*. A utilidade deste englobamento está tanto relacionada à maior facilidade de referência e redação, como a deixar aberta a possibilidade de encontrar outros elementos nos quais fosse possível "decompor" esta categoria. Por isto, *colonos* é um termo que pode expressar, também, a população de S.Leopoldo e suas linhas coloniais antes do surgimento dos Mucker. *Colonos*, no entanto, não expressa um conjunto homogêneo, seja por critérios econômicos, religiosos, políticos ou educacionais. Expressa, tão somente, a possibilidade de aglutinação de diversos setores dos habitantes de S.Leopoldo numa identidade que apareceu, nos Autos dos Processos, como antagônica aos Mucker. A unidade deste conjunto, portanto, está dado por sua relação com os Mucker.

As auto-qualificações dos colonos fazem poucas alusões explícitas ao pertencimento étnico. No Inquérito, o prof. Weis, ao contar que tinha sido intérprete entre um "brasileiro" e Maurer, faz uma referência implícita à identidade étnica, usando o idioma como o diferenciador central. *Alemão* foi uma categoria utilizada pelos colonos, nos processos, que trazia uma dupla referência: por um lado indicava o lugar de nascimento - p.ex., P.Studt diz ser alemão do Reino da Prússia e A.

Reino da Baviera¹¹⁶ - por outro, se auto-identificavam como alemães, não como prussianos ou bávaros... mostrando que a categoria indicava mais do que o lugar de nascimento e operava uma unificação deste lugar que era étnica e não geográfica nem política. Poucos foram os depoentes com nomes alemães que prescindiram de um tradutor juramentado. Estes eram os únicos a falar o português *também*. Os demais, só falavam alemão. A literatura é farta de reiteraões de que a língua é uma das expressões mais eloqüentes de etnicidade.

O contraste com os Mucker não se produz como contraste étnico e, por isto, também, assumo que não havia dúvidas entre os colonos (e os Mucker) de que ser ou não ser alemão não era o que estava em jogo entre eles. O *ethos* e a visão de mundo dos colonos e dos Mucker, partes integrantes do cotidiano vivenciado, estavam indelevelmente marcados por uma identificação étnica geral gestada na própria trajetória de sua existência no Brasil. S.Leopoldo nasceu e se desenvolveu na condição definitiva do contato interétnico e ele foi um fator básico de sua constituição. Na verdade, S. Leopoldo como colônia é uma criação do Estado brasileiro e sua existência (e a dos imigrantes e seus descendentes que a construíram) nunca se deu na ausência dele, das diferenças culturais entre seus povoadores e o restante dos habitantes da Província do Rio Grande, da relação política claramente assimétrica destes povoadores com o Estado e com a população

¹¹⁶ In. PKO 434v. e 397, respectivamente. Rodrigues Lopes (1867) relata que , apesar de se notar entre os habitantes das regiões colonizadas, referências às suas regiões de origem, quando "recitam ou declamam os fragmentos de sua literatura extasiam-se; e todos dizem - eu sou alemão".

autóctone. Se quiséssemos pensar S.Leopoldo como "sociedade", diria T.Turner, a categoria relevante seria aquela que considerasse "a situação total de coexistência interétnica". (Turner,T.,1987:4)

A categoria *alemão*, fartamente usada nos documentos oficiais da colonização e em outros escritos de autores da época é expressão da inserção específica da população de S.Leopoldo nesta "situação total". Por isto mesmo, cedo deixou de conotar o lugar de nascimento dos colonos para servir de referência à sua especificidade enquanto contingente diferenciado no Rio Grande do Sul. É neste sentido que a tenho usado, nesta tese. Assim, se construí colonos para sintetizar as definições similares de diferentes expressões da identidade dos opositores dos Mucker, em S.Leopoldo, uso alemães para expressar a inserção particular de um contingente étnico no R.S., no século passado. Ao longo do texto vou mostrar os significados valorativos a ela associados situacionalmente.

Assim, minha interpretação dos discursos dos colonos começa pelos significados frequentemente reiterados através da conotação valorativa de características culturais, ações e comportamentos, nem sempre expressos em categorias verbais unificadas. Assumo esta postura tendo por suporte as formulações de Epstein sobre identidade e identidade étnica, como mostrarei a seguir.

Quando Epstein fala da identidade como relacional, seu foco recai sobre a relação entre as necessidades psicológicas dos indivíduos e grupos e as percepções e respostas sociais (Epstein, 1978: 101). Numa situação poliétnica, a etnicidade - ou o senso de identidade étnica, como ele a define - é sempre o resultado da interação entre estas duas dimensões da vivência de indivíduos ou grupos. Ele as distingue como

forças que operam "de dentro" e as que são impingidas "de fora". (idem, 102). E são elas que determinam, num *continuum*, a identidade negativa - oriunda da internalização das avaliações "de fora" em situações em que elas implicam censura - e a identidade positiva - construída sobre a auto-estima que valoriza costumes e valores e se manifesta através do apego a eles. Mesmo neste último caso, no entanto, é importante ter claro que muitos dos costumes e práticas que são assumidos pelo grupo podem ter sido escolhidos em virtude da relação do grupo com a sociedade mais ampla. No entanto, são percebidos como algo seu, associado a características vivenciadas como próprias.

O recurso de Epstein a um contexto psico-sociológico para a formação de identidades traz a possibilidade de incluir a cultura, o comportamento, a política, (outros autores os assumiram, individualmente, como definidores da identidade étnica)¹¹⁷ como variadas expressões de etnicidade e de identidade étnica. Evitando reducionismos, estas expressões podem ser tomadas como aspectos da identidade, definidores de pontos de partida alternativos para o pesquisador. (idem: 92). Mas, mais do que assumir os comportamentos, a cultura ou a política como "conteúdos" e "sinais" da etnicidade, para evitar reducionismos é importante ter claro que eles são expressão de uma apreciação valorativa da identidade. Para Epstein, a identidade, mais do que ser um sistema classificatório de diferenças, exprime valores.

¹¹⁷ Ver Epstein, op.cit. e Barth, 1969 para uma crítica destes autores.

Epstein chega a esta formulação a partir do estudo de diversos grupos étnicos em que uma das características centrais era a deterioração cultural, isto é, em que haviam desaparecido muitas das expressões mais visíveis - que ele chama de públicas - de distinção étnica (como alguns setores judaicos nos Estados Unidos, p.ex.) No entanto, a identidade se mantinha em pé, ainda que não motivada por uma atuação política (em que é comum a reconstrução de "costumes perdidos", vide o caso de vários grupos indígenas brasileiros), nem por uma intensa vivência de grupo. Duas perguntas foram propostas por Epstein: como, nestes casos, se mantêm as fronteiras étnicas e, principalmente, porque se mantêm. (op.cit.96) A resposta estava na dimensão afetiva da etnicidade e nos significados ligados a ela. Nas definições de identidade, mais do que processos cognitivos estão em curso. Os processos afetivos têm um papel importante. A continuidade da etnicidade não deve ser buscada nem nos padrões culturais, nem nas práticas, nem nas categorias verbais, mas no valor atribuído a eles. Para chegar aos valores, é preciso penetrar a relação entre fatores "de dentro" - em que o afeto é preponderante e define referências duradouras - e os "de fora" - a circunstância em que se dá a expressão de etnicidade. Identidade sendo um conceito de síntese, de integração de vários aspectos da vida de grupos, a percepção de si é, sim, o centro da questão. Mas é preciso chegar a entender como as percepções foram moldadas e, para isto, deve-se chegar às sutilezas da identidade. Afeto e circunstância devem ser tratados em sua complexa interação e não como variáveis separadas. (Epstein,op.cit.112)

A força que nos une a um grupo particular e nos dá um senso de identidade é transmitido afetivamente pelos círculos mais íntimos de

nossas relações sociais e pela vivência valorativa de certos costumes. (idem: 108) Por isto, diz Epstein, pode-se suspeitar que "as expressões mais sutis de etnicidade" escapem à "rede do sociólogo". São as expressões do que ele chamou de cultura íntima, reveladas pela dinâmica da vida em casa, com amigos, ou mesmo das reuniões étnicas, são os valores atribuídos a comportamentos específicos que não fazem necessariamente parte dos traços diacríticos tradicionais (a cultura pública) pelos quais um grupo é, geralmente, reconhecido "de fora". Pode ser o compartilhar de formas de compreender as coisas ao seu redor (numa expressão quase intraduzível de Epstein, ter "shared understandings"), redes de amizade, solidariedades grupais, o senso de igualdade compartilhado, a valorização da religião e da escola, uma visão específica sobre como lidar com a propriedade, organizar o trabalho e definir o uso da terra...

Esta perspectiva de Epstein abre um leque amplo de possibilidades para o pesquisador que, colocado frente a múltiplas expressões de etnicidade e identidade étnica, vai examinar os processos que estão em movimento para produzir o resultado específico ou os resultados específicos. Por outro lado, Epstein nota que a etnicidade se expressa de formas especiais dependendo do contexto em que se insere. Um mesmo grupo ou indivíduo pode utilizar diferentes critérios para definir a si e aos outros em virtude do que êle chama de "seleção situacional", isto é, de escolhas ditadas pela sua percepção de sua situação social. (Epstein,cit.:38) Numa situação de conflito, poder-se-ia falar de uma seleção estratégica. Uma diferença importante entre Epstein e Novaes - que enfatiza, em seu estudo, as multiplas construções da identidade étnica - é que Novaes atribue a variação à projeção do sujeito sobre o

outro e a imagem por este devolvida ao sujeito, como num espelho. A imagem (étnica) de si vai depender do reflexo produzido pelo ato de olhar sobre o outro e pela resposta deste olhar. Epstein faz recair sobre a cultura íntima boa parte do peso da identidade e mostra que não é só de estratégias nem de reflexos que ela se constrói, mas da relação afetiva do sujeito com os diferentes elementos que estão sintetizados na sua identidade e que podem aparecer, numa decomposição consistente, em situação. Penso que Epstein aceitaria dizer que a identidade é, para o sujeito, uma "ancoragem emocional." (Mol,1976:67)

As formas de identificação, portanto, são tomadas como expressivas de sujeitos de ações, avaliações, escolhas, sentimentos e memória, em que cada elemento deve ser considerado pelo valor a ele atribuído. Há, neste ponto, um paralelismo com Bartolomé que enfatiza a memória e a relação "nós conosco" como fornecedora da substantividade da percepção de si. Mais que isto, Epstein as vê como expressivas da vivência, i.e., da experiência do afeto e das relações com o(s) outro(s). Mas não são as únicas portas de entrada possíveis.

Além de assumir as categorias *colonos* e *alemão* como expressivas da identidade dos colonos, quero resgatar os valores atribuídos aos sinais diacríticos explicitados, porque eles mostram que, na sua percepção, definição e esforço de demonstração da diferença entre os Mucker e o resto da população das colônias, estes eram os relevantes. Eles foram o suporte de uma ação de antagonismo, hostilidade e agressão aos Mucker, de instalação de um conflito aberto, numa clara tentativa de luta pela aniquilação radical de um inimigo declarado. Foram, desta forma, constituintes de identidades diferenciadas mesmo porque os Mucker estavam sendo acusados de

romper, "ir contra" estes valores que deveriam alicerçar uma identidade comum.

Esta utilização pouco ortodoxa de Epstein possibilita explorar a plasticidade das referências culturais gerais em atualizações específicas. No contexto de S.Leopoldo, pelos anos 1870, não havia uma deterioração cultural, como nos casos estudados por Epstein, mas havia, como demonstra o surgimento do antagonismo colonos x Mucker, uma frouxidão da categoria étnica mais geral para realizar uma identidade englobadora capaz de conduzir o grupo etnicamente identificado numa direção única. Ela, frouxa, foi ineficaz como orientadora de uma percepção de si e de uma ação solidária. Quero explorar, portanto, a possibilidade de que Mucker e Colonos sejam dois tipos de atualização de uma tradição cultural, suficientemente homogeneizada por 50 anos de vivência conjunta em território brasileiro, em identidades conflitivas. Estas identidades, por sua vez, como expressão de experiências-vivências como alemães em S. Leopoldo. Quero examinar estas atualizações a partir dos valores expostos pelos colonos, e pensá-los como resultado de uma relação afetiva diferencial com os mesmos sinais diacríticos da identidade geral.

Para isto, vou, na Parte III, examinar a relação entre os valores acionados na denúncia e reiterados nas acusações contra os Mucker, as referências culturais e históricas destes valores e o processo de sua construção como experiência que definiu uma identidade íntima. Em seguida, passo a examinar a relação desta identidade com os fatores que definiram seu movimento na direção da separação entre colonos e Mucker e, neste percurso, suas relações com tres projetos culturais que

se fizeram presentes em S.Leopoldo e seu interior, a partir dos anos 1850.

Parte III



*Entre os morros que vizinham com o Ferrabráz,
a Picada Jacó, no fim de tarde, em setembro de 1995. Outro
tempo num espaço que ilude como o mesmo.*

Capítulo VIII

A visão religiosa de mundo, a liberdade e a segurança

a. A bagagem.

Os primeiros imigrantes alemães chegados ao Brasil vieram das regiões de Hamburg, Holstein, Meckelnburg e Hannover e eram, majoritariamente, evangélicos. Mas, já a partir de 1826 começaram a emigrar do sudoeste, uma região que hoje está abrangida pelo Palatinado Renano e o Sarre. De uma parte montanhosa desta região chamada Hunsrück veio grande contingente de camponeses expulsos de terras fragmentadas e também empobrecidas pelas guerras napoleônicas. (Kreutz,1985; Oberacker,1961; Hunsche, 1974; Roche, 1969) Desde o século XVII a fuga do homem mutilava famílias, mas era considerada o padrão da migração no Palatinado. A Reforma e o Pietismo¹¹⁸ colocaram um sentido positivo na migração ao definir os migrantes como peregrinos não só para fins de bem estar material, mas também de ressurreição espiritual. (Koch, 1938: 89 e 97).

¹¹⁸ O pietismo foi liderado por Phillip Jacob Spener. Propunha uma renovação do protestantismo através da experiência religiosa pessoal direta, a relação não mediada do indivíduo com Deus, e se expressava na compreensão pessoal das Escrituras. (Fulbrook, 1990: 87) Ver o Capítulo IX,a , desta parte.

Se há consenso entre os autores sobre a hegemonia desenvolvida pelo dialeto do Hunsrück sobre os outros que imigraram para S.Leopoldo (vide Roche,op.cit.; Willems,1946; Hunsche 1974/75 e Bachmann,1970) não há consenso a respeito da certeza de que a cultura que se desenvolveu nas regiões para onde os migrantes vindos do Palatinado se estabeleceram tenha relações muito diretas com algo que seria uma cultura do Palatinado. Há indicações, porém, de que certas características dela forneceram os referenciais para o amálgama que se produziu na colônia antiga.

A principal delas está expressa numa aparente discordância entre autores: Willems escreveu que os do Palatinado tinham pouco apego à cultura. (Willems, op.cit.:62) Koch (1938), por outro lado, diz que tinham muito.¹¹⁹ Mas, contraditoriamente ou não, Koch diz também que o habitante do Palatinado era muito aberto às inovações e um hábil "copiador" das novidades que via. Atribui esta adaptabilidade às características históricas da região, bastante conturbada desde o século XVI e situada, geograficamente, num lugar de passagem de exércitos, conquistadores e idéias: foi palco, também, da luta entre o liberalismo revolucionário vindo da vizinha França e a restauração política de origem austríaca. Era um espaço definido por uma predisposição assimiladora, especialmente de costumes e idéias visitantes. Isto responderia pelo que Willems chamou de pouco apego à cultura, e nos mostra que a contradição entre os dois autores está antes no conceito de cultura do que nas características que marcaram

119 O texto de Koch, ainda que orientado pela preocupação de vincular o luteranismo às qualidades germânicas exaltadas pelo nacional-socialismo, tem uma introdução histórica cujas referências são fontes fidedignas. É desta introdução, cuja indicação agradeço ao Dr. Martin Dreher, que me utilizo.

a atitude dos imigrantes de S.Leopoldo. Cultura para Koch era toda a gama de novos conhecimentos e Willems falava de tradição. Para ele o Palatinado teria produzido uma população muito flexível e sua capacidade de incorporação do novo teria imprimido à colônia de S.Leopoldo uma padronização a partir da forma como os oriundos do Palatinado lidaram com as diferenças em presença. Do ponto de vista de uma cultura aqui produzida, poder-se-ia dizer que os do Palatinado fizeram vingar seu exemplo amalgamador. Construíram uma hegemonia cultural caracterizada, por um lado, pela dominância do seu dialeto e, por outro, pela sua capacidade de produzir uma homogeneidade a partir das diferenças.

Do que se desenvolveu como cultura local na Colônia de S.Leopoldo os autores são unânimes em aceitar que no assentamento dos imigrantes houve a manutenção e a reprodução do comunitarismo alemão de origem.(Willems,op.cit e Kreutz,1985) Voltarei a isto adiante. (ver ítem b.l., neste capítulo)

Mas os autores discordam sobre um outro aspecto desta cultura local que é a religiosidade. A forma como têm tratado a religião entre os imigrantes dá a impressão de estarem sendo totalmente contraditórios e não só entre si! Koch (op.cit.), por exemplo, fala de que não eram muito religiosos mas ansiavam pela liberdade religiosa! Novamente são as imprecisões conceituais que respondem por esta aparência, mais do que divergências profundas de entendimento. Religiosidade como sentimento religioso, como pertencimento às igrejas instituídas, como obediência a princípios eclesiásticos são sentidos pouco claros nos discursos destes autores. O que fica frequentemente obscurada, assim, é a incongruência entre o sentimento religioso da população e a maneira

como as Igrejas instituídas pensavam que este sentimento deveria se expressar. Os escritos do Pastor Hunsche, contemporâneo dos Mucker, são um exemplo de uma hesitação entre condená-los como expressão popular de religiosidade e respeitar seu profundo conteúdo de fé. (apud Hunsche,1981)

Os critérios confessionais tanto de Koch como de Hunsche podem ter sido fortes fatores para não levar em conta que se referiam a uma população cujo universo simbólico estava fortemente informado pelo religioso: no Palatinado (e também em outras partes das regiões oeste e sudoeste da Alemanha, cf.Fulbrook, 1983) não só as guerras eram religiosas, o mundo conhecido se organizava e dividia em termos de denominações religiosas e doutrinas específicas; as intempéries, a fertilidade das mulheres e a decisão e o sucesso das migrações estavam referidas à vontade revelada de Deus. (Willems,op.cit.:59)Na leitura de algumas das cartas escritas por colonos a seus familiares na Alemanha e no exame de canções da região do Hunsrück, do início do século XIX, Dreher percebeu indicações de que a emigração era entendida como a realização de uma promessa divina de dias melhores. (Dreher,1984:35)

Fulbrook (Fulbrook,1983:178) diz que a religião era a metáfora do pensamento político na Europa dos séculos XVII e XVIII. Os efeitos desta metáfora transcendiam o espaço dos gabinetes e pode-se dizer que ela abrangia todo o âmbito das relações das populações com os Príncipes e/ou Estados. Era comum, portanto, desde o fim da Idade Média até o século XVIII, que as revoltas camponesas estivessem associadas à intolerância religiosa e/ou à religiosidade dos camponeses. (Cohn,H.,1979: 10, Wirtz, c1984 e Vogler,1984). Uma mesma religião podia estabilizar ou contestar as autoridades políticas locais, a alternativa

estando associada a uma menor ou maior literalidade, respectivamente, na interpretação da Bíblia. No dizer de Wirth (198 :226) a religião era um componente vital da "pequena tradição" na Alemanha, desde o século XVII até o período anterior às revoluções liberais (o chamado Vormärz) e, na configuração da cultura cotidiana, era a referência de valores autônomos em relação à "grande tradição".¹²⁰ A grande fome de 1817 foi interpretada, em panfletos que circularam no meio rural alemão, como determinação de Deus. A fome de 1847 serviu como sinal divino para a derrubada dos senhores de terras e de seus governantes porque tinha chegado a hora em que Deus pedia que os camponeses retomassem deles a sua liberdade. (Wirth, op.cit.:227) As vitórias napoleônicas foram interpretadas como obras do anti-cristo.(idem,ibidem)

Por 250 anos o Palatinado havia sido palco de mudanças na religião oficial causadas seja pelo princípio das igrejas territoriais e pelo direito sucessório das casas reais, seja pelas guerras. Isto implicou a mudança de religião para a população, com sanções pesadas para os que se rebelavam. As famílias dos camponeses tiveram seu destino decidido, durante todo este tempo, em nome das variadas facetas que a fé num mesmo Deus tomava. Era um povo religioso neste sentido: todos os referenciais simbólicos eram produzidos num mundo dominado pelo que nós, normalmente, chamamos religião¹²¹. Ela fornecia não só o *ethos*

¹²⁰ Os conceitos de "pequena e grande tradição" foram primeiro usados por R.Redfield (1963) para se referir à cultura local das populações camponesas (pequena tradição) e sua relação com a cultura do país onde esta população se inseria. L. Mourão (1974) fez uma interessante transposição desta nomenclatura para significar cultura dominante e cultura dominada, pensando a situação dos camponeses a partir do conceito de situação colonial cunhado por Balandier. Wirtz os utiliza num sentido muito próximo ao de Mourão.

¹²¹ De acordo com Proudfoot, c1985: 184 e 232, o termo *religião* é relativamente recente no Ocidente, e o conceito de religião se desenvolveu num período em que o Cristianismo foi criticado e reinterpretado à luz da ciência moderna, do reconhecimento da variedade de crenças religiosas em

englobador e hierarquizador de todas as concepções particularizadas de mundo que se criavam nas aldeias, como os referenciais para a estabilidade e a segurança da vida cotidiana e da permanência na terra, sendo o que Dumont definiu como "all embracing normative consideration ... (which) contains and limits whatever other social considerations are recognized" (Dumont, 1970: 32). De acordo com a interpretação de Wirtz, até o século XIX as profecias bíblicas se mantiveram como último recurso para "bridge the gap" entre a consciência e a realidade. (Wirtz, 1984: 235)¹²²

Os camponeses eram peças nos jogos de poder e nas arbitrariedades dos príncipes e senhores feudais. A insegurança gerada por esta história produziu camponeses cuja estratégia para a sobrevivência de antigos e arraigados sentimentos religiosos foi trazer a prática de seus rituais - aqueles com que a família se identificava - para dentro da privacidade das casas. O medo tornou a religião um fenômeno de múltiplas faces, algumas invisíveis, sorrateiras, protegidas pela precária segurança doméstica contra a delação e a sanção. Outras,

outras culturas, e do colapso das autoridades tradicionais da metafísica, da escritura e dos pronunciamentos eclesiásticos. Nasceu no contraste.

¹²² Ver Kreutz, *op.cit*, para uma síntese sobre o processo histórico cultural no Hunsrück. Kreutz se baseia em Marx para fazê-la. O aspecto das variações religiosas é obscurecido por seu apanhado que atribui ao Palatinado uma tradição católica sem interrupções. As variações da religião oficial no Hunsrück não se deram por igual em todo o território de onde vieram os imigrantes. A parte do sul chegou a ser luterana e, em seguida alternou com uma casa real sueca, calvinista, no século XVI. Ao norte, o luteranismo durou mais, mas a Guerra dos Trinta Anos instaurou o catolicismo sob mão de ferro e por meio de muitas alianças com senhores feudais católicos enclavados no território do Palatinado. (Koch, *op.cit* ou Kreutz, 85; 90 e ss) No período pré 1848, o chamado **Vormärz**, no Palatinado, panfletos liberais instavam os camponeses à revolução para instalação de um estado livre, *em nome de Deus*. No Hesse, nesta mesma época, a invocação da lei antiga sobre a propriedade da terra equacionou-a à lei divina. (Wirtz, 1984: 227 e 232)

visíveis como religião oficial, caracterizadas pelo pertencimento explícito à Igreja institucionalizada. (Koch,op.cit.) O medo era gerado pela desconfiança generalizada entre unidades familiares e considerando-se o caráter comunitário das aldeias do Hunsrück, produzia a insegurança que minava os próprios mecanismos de sobrevivência física.

M.Dreher (comunicação pessoal) levanta a hipótese de que esta prática familiar mudou o papel da mulher no exercício da religião. A regra era a do pertencimento do homem ao rol dos membros da igreja. Com ele e por seu intermédio a família definia seu pertencimento.(Willems,op.cit.:477) O lado da religiosidade oficial da família ficava estabelecida pelo registro do homem à igreja do príncipe. É provável, porém, que a "internalização" do que a família considerava a verdadeira religiosidade ao âmbito doméstico tenha redesenhado a relação da religião com a mulher. Esta redução à casa, esfera espacial nitidamente feminina na organização doméstica camponesa, atribuiria à mulher a função de transmitir o ensinamento religioso "verdadeiro" aos filhos. Na organização doméstica deste campesinato (e, posteriormente, entre seus descendentes no Brasil) a autoridade do homem era exercida fortemente sobre os filhos, mas não sobre a mulher. (Roche, 1969 e Willems,1946). Dela era esperado que fosse a transmissora e reprodutora dos valores básicos da cultura. (Seyferth, 1982) Além disto, tinha autoridade de decisão no espaço doméstico, a exemplo de outros campesinatos. A religião tendo penetrado este espaço, teria se tornado assunto da autoridade e responsabilidade femininas e as famílias teriam incorporado uma vivência dual da religião: a doméstica e a oficial. Ainda que em alguns períodos históricos esta vivência possa ter sido unificada, a existência da dualidade definiu a

possibilidade de uma autonomia criativa para a religiosidade no espaço doméstico, sob a égide da mulher.

Quando os autores falam de religiosidade, portanto, as contradições visíveis ficam matizadas pela compreensão de três sentidos possíveis: primeiro, o universo simbólico de referência mais geral dos camponeses era religioso; segundo, a religião efetivamente praticada não obedecia necessariamente aos cânones das igrejas instituídas; terceiro, a liberdade religiosa que aparece no discurso dos imigrantes era, além da liberdade de crença e culto, algo muito próximo do que hoje se denominaria liberdade civil e jurídica das famílias sobre si mesmas e sobre a terra na qual trabalhavam. Estas liberdades podem ser associadas e talvez sintetizadas na noção de segurança, significando, assim, uma redefinição das relações dos camponeses com as religiões e as igrejas e, por consequência, uma redefinição dos camponeses com o Estado, do qual a religião era uma metáfora eloqüente.

A afirmação anterior de Koch que parecia incoerente se mostra plausível, agora. Os camponeses não eram religiosos no sentido de serem apegados aos preceitos da Igreja, mas ansiavam pela liberdade em relação à igreja, na medida de sua vinculação necessária com o Estado e devido ao jugo que isto significava. A associação Estado/igreja foi a realidade que os imigrantes abandonaram à época da imigração para o Brasil e o que se poderia chamar de carência de segurança civil e jurídica era expressa no discurso sobre a liberdade religiosa. De várias formas, em diferentes regiões, e repetidamente as populações camponesas reagiram. São incontáveis o número de revoltas perpetradas contra o regime de terras ou de trabalho, em que as razões

eram definidas por referência à vontade de Deus e a Bíblia era tomada como fonte de legitimidade. (Wirtz, 1984) Em algumas outras regiões da Alemanha a associação do Príncipe com a Igreja foi recusada (Fulbrook, 1983:68 e ss.). No Hunsrück houve muitas perseguições e mudanças "voluntárias" de aldeias. A destruição da propriedade do camponês, num primeiro momento, e a expulsão das terras, num segundo, eram as punições aos resistentes às "conversões".(Koch,1938)¹²³

Mas os imigrantes vieram para o Brasil na expectativa de que aqui fosse diferente: não queriam mais a autoridade incontestada do príncipe e o oferecimento de liberdade religiosa pelo governo brasileiro configurou mais do que a simples liberdade de expressão própria da piedade doméstica. Configurou a possibilidade dela ser também a piedade publicamente assumida. Configurou a virtual liberdade da família em relação ao príncipe e à propriedade da terra.

b. A tessitura da liberdade

No Brasil a liberdade teve dupla face: por um lado, o abandono do Estado, caracterizado pela recusa dos direitos civis e também pela ineficiência das políticas e da burocracia relativas à colonização; por outro, ela oferecia a possibilidade de criação (mais) autônoma (do que a situação de origem) de uma vida nova, com pouca interferência do Estado e da própria cultura circundante. Neste espaço aberto, os

¹²³ Entre os séculos XVII e XVIII, as fugas de territórios por motivos religiosos era comum em diversas regiões da Alemanha. No final do século XVIII e no século XIX a tolerância começou a ser um pouco maior, especialmente nas regiões dominadas pela Prússia, cujos governantes calvinistas tinham de conviver com uma Igreja Estatal Luterana, há longo estabelecida.(Fulbrook, 1990)

colonos católicos e evangélicos criaram e recriaram como puderam seus próprios mecanismos de sobrevivência física, "civil" e religiosa. A vivência amalgamada da liberdade/abandono constituiu-se na possibilidade/necessidade do desenvolvimento de soluções locais para os problemas enfrentados. (ver as análises de Roche,1969; Willems, 1947 e Amado,1978)

Quero examinar este processo por meio da construção da religião, da família, da escola, da propriedade e do trabalho, tomados como valores culturais atualizados na experiência da colonização de S.Leopoldo. Escolho os três primeiros por que foram acionados pelos colonos no discurso de acusação aos Mucker. A propriedade e o trabalho se inserem nesta análise por que, a partir do segundo tempo do discurso dos colonos, eles também são acionados na argumentação contra os Mucker. Mas quero deixar claro que considero a religiosidade dos colonos como um dos eixos principais para entender a construção que fazem tanto da liberdade quanto dos Mucker. Da mesma forma que a religiosidade, a família, a escola, a propriedade e o trabalho são considerados como elementos culturais de um processo e, por isto, objetos de criatividade e reinvenção. O exame de cada um deles auxiliará a entender porque a construção dos Mucker pelos colonos foi a que vimos e não outra.

b.l. A religiosidade, as religiões e a consciência de tempo

O discurso sobre a religiosidade dos camponeses imigrantes e seus descendentes, no Brasil, tem sido feito, na sua maior parte, por

padres e pastores. Muitos historiadores (e outros autores) que a ela tem se referido, reproduziram as avaliações feitas de dentro das instituições eclesiásticas ou foram fortemente influenciados seja pela perspectiva católica, seja pela luterana, sobre a prática das religiões na colônia antiga. O critério destas avaliações é a adequação das práticas religiosas dos colonos àquelas determinadas pelas Igrejas. Com esta abordagem, os autores restringiram a abrangência da questão da religião nas colônias alemãs do Rio Grande do Sul e se limitaram à consideração de sua relevância na formação de um *ethos* entre os colonos pelo lado negativo: a ausência das instituições religiosas levou a práticas religiosas incorretas e, portanto, a comportamentos condenáveis. (ver Petry,1957,p.ex.)¹²⁴ Isto foi o mesmo que imputar às instituições centralizadoras a garantia de uma "boa religiosidade".

Pode-se dizer, portanto, que a visão que informa estas análises acredita na capacidade controladora absoluta das religiões institucionalizadas sobre o universo simbólico de uma população. Tanto é assim que mesmo quando admitida como um valor trazido da cultura de origem, a religiosidade é pensada como tendo degenerado em decorrência da "ignorância" dos colonos.¹²⁵ Negando não só a legitimidade de qualquer religiosidade que os colonos tenham criado mas, mais que isto, negando mesmo a possibilidade criativa do universo

124 Ver Balén et alii,1956; Becker,1956; Hunsche, 1981; Hundert Jahre Deutschtum in R.G.S.1924; Fischer,1986, entre outros. Koch também, ao falar dos habitantes do Palatinado diz que o localismo religioso implicava em superstição e erros morais. (Koch,op.cit.:101) J. Roche e E. Willems relativizam pouco esta perspectiva. Os trabalhos de Dreher, M. e Drootgers,A. são evidência de mudanças nesta tendência.

125 Uma exceção é Rodrigues Lopes que, em 1867, elogiava a religiosidade dos colonos, em especial a dos "protestantes evangélicos" que "a mantem, independente de não receberem do Estado nenhuma ajuda para suas igrejas." Ele diz que, nesta época, havia 12 templos católicos e 12 evangélicos no interior da ex-colônia de S.Leopoldo

simbólico dos colonos, esta perspectiva tem impedido que se veja o modo muito particular em que se desenvolveram religiosidades no âmbito da colônia ao longo de 30 anos, tempo em que os colonos forjaram, com autonomia em relação às instituições religiosas, seu *ethos* e suas práticas. Por que avalia pelo negativo, esta perspectiva tem obscurecido a relevância da religião para os colonos, numa situação em que o que hoje concebemos como *civil e religioso* se confundiam, seja na ordem institucional tanto do Brasil como na dos lugares de origem, seja na concepção de mundo que a sustentava. Aqui os colonos produziram significados que tinham por bagagem a trajetória percorrida, e ela incluía não só a experiência específica com as religiões territoriais mas as expectativas que a emigração representava.

A captação de imigrantes alemães para o Brasil foi feita com o recurso a uma propaganda que competia com a dos Estados Unidos, à mesma época, ao mesmo contingente. Por isto, foi imprescindível que o Brasil acenasse com vantagens, uma das quais - decisiva no caso dos migrantes mais carentes - foi o financiamento da viagem, mais longa e mais cara. Mas, além disto, a garantia da liberdade religiosa, da livre propriedade (e da doação de terras para as primeiras levas da imigração custeada pelo Estado) foram condições que o Brasil teve de prometer. Além de representarem vantagens sobre as ofertas norte-americanas (que não cobriam as passagens) faziam parte do conjunto de expectativas dos imigrantes em busca de uma nova vida. A necessidade de explicitação da liberdade religiosa que o Brasil oferecia mostra a importância desta condição na definição das escolhas dos imigrantes. Não bastava pagar as passagens, era imperiosa a garantia desta liberdade que, no dizer de Hillebrand (1854:346 e ss.) configurava para

os emigrantes o amplo âmbito das liberdades civis, incluindo a garantia sobre a propriedade, já que ela não seria objeto de punições e retaliações por parte de nenhum senhor, por parte de nenhuma igreja. No entanto, ao acionar com liberdades religiosas, o Brasil estava mostrando um liberalismo que superava o de sua legislação.

A chegada ao Brasil confrontou os imigrantes com uma realidade diferente da situação idealizada na propaganda. Não só foi precária a assistência prestada ao assentamento propriamente dito (medições de lotes, garantias de insumos, registros de propriedade, etc.) e ineficientes os serviços que o Estado prometera. No que dizia respeito às outras liberdades, a precariedade logo se manifestou e, mais nitidamente, para os evangélicos. O que o Estado oferecia era tolerância religiosa mais do que liberdade e ela tinha limites mais estreitos do que os definidos pela Constituição do Império, que tratava a questão com relativa liberalidade. Mas isto não foi suficiente para assegurar o cumprimento de várias expectativas.

É verdade que o Governo Imperial pagou salário aos primeiros pastores evangélicos que vieram para o Brasil (Petry,1964:21; Ribeiro,1963:86; Roche,1969:671) Mas já em 1831 este pagamento foi cortado por uma lei que cancelava quaisquer despesas com imigração estrangeira.(Lei do Orçamento de 15.12.1830) Além disto, os não católicos só podiam exercer seus cultos, ocultos, isto é, em lugares sem sinal externo de identificação como templo. (Art.5 da Constituição de 25/3/1824, apud Roche 1969; Fischer 1986b; Ribeiro,1963:82) De conseqüências mais graves eram a exclusão dos não católicos da possibilidade de nacionalização automática (outra promessa) e de qualquer tipo de cidadania: todos os atos "civis", relativos à família - e

portanto também à sucessão - dependiam da sanção da Igreja Católica e, por isto, ficavam automaticamente fora do alcance dos evangélicos. Só a partir de 1861 os casamentos evangélicos tiveram validade legal e só em 1863 o Estado brasileiro reconheceu os efeitos civis dos atos de pastores evangélicos, desde que estes estivessem devidamente registrados perante autoridade pública.(Fischer,1986:35)¹²⁶ De 1824 até então, tudo o que os evangélicos puderam fazer sobre religião - e, conseqüentemente, sobre registros de nascimento, morte, casamento,etc. - dependeu, em grande medida, de sua própria criatividade. Os poucos pastores da colônia, de 1824 a 1860, vieram para cá independentemente de vinculação com instituições religiosas alemãs. O vínculo salarial com o governo brasileiro aconteceu estando eles já aqui e por insistência dos responsáveis diretos pela colônia. A prática pastoral destes homens teve autoridade muito restrita às comunidades onde se estabeleceram e não se definiram pela uniformidade. (Dreher,1984 e Ribeiro,1963)

O localismo foi uma característica de origem intensamente praticada aqui. Meu argumento se origina em Willems (1947:505 e ss). De acordo com ele, na Alemanha do século XIX a autonomia local era uma instituição. Mas Willems diz que aqui não foi possível aos colonos alemães manterem esta forma de organização, devido à estrutura do

126 As autoridades do Governo imperial estavam muito preocupadas com o *status* legal das uniões consensuais dos evangélicos e com o fato de que sua prole era considerada ilegítima e havia problemas relativos ao patrimônio. A lei 1144 de 11.9.1863 estendeu aos ministros formalmente reconhecidos das religiões não católicas o direito de celebrar casamentos com efeitos legais. Foi também regulamentado, nesta época, o registro dos filhos destes casamentos já que, até então, o registro de batismo na Igreja Católica era a única forma de dar existência legal à prole. Outra regulamentação disse respeito à possibilidade de sepultamento dos não católicos em cemitérios apropriados. (Ribeiro, 1963:113,114 e 169; Hoornaert,1979,vol.II/2: 248)

Estado brasileiro. No entanto, ele argumenta extensamente sobre a manutenção de uma tendência ao localismo em questões que não estavam diretamente vinculadas ao exercício de poder ou regulamentação do Estado. É sobre este aspecto que desenvolvo meu raciocínio, mostrando que a autonomia comunitária foi recriada de uma forma particular que tentava resolver a própria ausência do Estado ou sua ineficiência, no espaço da colonização em São Leopoldo. A análise de Dreher (1984 e 1986c) remete o começo da Igreja Luterana, no R.S., ao caráter local das primeiras comunidades. Sua autonomia se demonstrava na ausência de pastores formados e na eleição, pela comunidade, de um pastor leigo, um colono que tivesse qualidades consideradas necessárias, suficientes e desejáveis para conduzir sua prática religiosa. Dreher enfatiza que este pastor não era objeto de respeito diferencial. Antes, era considerado um empregado da comunidade que exigia dele as mesmas adaptações que ela havia feito. O exemplo que ele fornece sobre a surra aplicada a um pastor por uma comunidade de origem pomerana e as freqüentes referências na literatura a estes pastores-leigos como servos da comunidade parecem confirmar que a liberdade religiosa significou, no Brasil, em termos estritamente religiosos, uma inversão da estrutura de autoridade que os colonos conheciam nos lugares de origem.¹²⁷ Diferentemente do que acontecia nas *village communties* européias, o pastor não era um representante de uma ocupação não agrícola que pudesse ser pensado como externo e até superior a sua congregação. (Galeski, 1972: 84) Os limites da comunidade, diz Dreher, eram os limites da Igreja.

127 Cf. Dreher, 1984:55. Os pomeranos vindos para o Brasil eram servos recém libertados.

A autonomia das comunidades resultou no desenvolvimento de teologias particularizadas, consideradas como ausência de teologia pelos pastores formados que chegaram mais tarde. Do relato do pastor Borchard¹²⁸, do início de 1860, sabe-se que a maioria dos evangélicos da vila de S.Leopoldo era calvinista e o catecismo de Heidelberg utilizado era uma "versão racionalista".¹²⁹ (Dreher,1986b:31 e Borchard, 1866). A convivência unitária de calvinistas e luteranos criou, segundo Dreher, um luteranismo bastante ascético entre os colonos, muito influenciado pelas idéias racionalistas dos liberais. Hunsche (1981:65) diz que encontrou, em 1867, "luteranos, reformados e unionistas"¹³⁰ e via isto como um problema sério para o exercício da pregação. Cada grupo tinha expectativas diferentes sobre a Igreja. Hunsche, infelizmente, não explicita as diferenças. De Borchard, comentários que mostram as religiosidades peculiares que conviveram na zona colonial:

128 O Pastor Hermann Borchard foi enviado a S.Leopoldo pelo Conselho Superior Eclesiástico de Berlim, em 1864, órgão da Igreja Territorial da Prússia (Dreher,1984: 73). Esta data marca o início das tentativas de congregar os pastores espalhados pelas colônias numa estrutura unificada. (apud Dreher, 1984: 55) Ver, nesta parte, Capítulo IX, ítem a.

129 De acordo com a interpretação de Dreher (comunicação pessoal) Borchard ficou chocado de encontrar a versão racionalista do catecismo calvinista em S.Leopoldo. Como a maioria dos pastores que vieram para o Brasil no século XIX, Borchard estava inserido numa perspectiva revivalista do luteranismo alemão, marcada pelo movimento romântico na literatura alemã e pelo nacionalismo emergente após as derrotas napoleônicas. Esta perspectiva surge como oposição à racionalista. (Ver Heick, 1965) Mais sobre este ponto no Cap.IX.

130 **Reformados** é o termo pelo qual os pastores ordenados se referem aos calvinistas. **Unionistas** faz referência aos filiados à Igreja Unificada da Prússia. A unificação da Igreja na Prússia é do início do século XIX e, de acordo com Heick (Heick,1965: 162), é um dos propulsores do movimento de reavivamento do luteranismo na Alemanha, de uma "nova consciência luterana". Esta consciência se expressou academicamente numa nova teologia confessional, no estabelecimento de Casas de Missão, na reforma litúrgica e na cooperação mais estreita entre diferentes igrejas territoriais, inclusive escandinavas. Os opositores viam a União como uma tendência "romanizadora" para estruturação da Igreja Luterana. (idem.)

Livros ateus como o Evangelho da Natureza, maus romances e escritos racionalistas de toda espécie encontram o caminho através do Oceano. Romances são mais lidos que a Bíblia, e o salão de baile tem maior poder de atração que a Igreja; a santificação do dia do descanso é desconhecida. ... A religião é algo que não os interessa, para a maioria ela está fora de seu campo de reflexão. ... Um princípio bastante difundido aqui diz "O pastor é bom para as crianças". Um sentimento religioso vago, tradicional, também ficou entre os aqui nascidos. Seus pais eram pobres proletários e trouxeram pouca fé da Alemanha consigo; mas eles ainda tem a velha Bíblia de família da Alemanha e esta os lembra de que são cristãos evangélicos. Eles também ouviram que seus pais muitas vezes andaram milhas para batizá-los, por isto eles também querem batizar seus filhos e confirmá-los. O amor dos filhos e a educação religiosa dos filhos constitui quase que o único ponto de partida para se realizar aqui qualquer atividade missionária. (Borchard, apud Dreher, 1986b:30)

Além de apontar tais peculiaridades, Borchard chama a atenção para a tentativa de reprodução de práticas tradicionais que o batismo representava, dando a idéia da referência cultural que orientava os colonos. Uma outra menção de Borchard, que confirma Hunsche (Hunsche,1981), é a de que os pastores leigos se limitavam, na maior parte das vezes, a servir como instância legitimadora de atos religiosos que tinham, nos limites da colônia, efeitos civis. Os pastores luteranos diziam que a religião dos colonos e seus oficiantes era meramente utilitária e não tinha nenhum conteúdo genuíno de fé. Um exemplo que motiva esta crítica é o fato dos pastores-leigos aceitarem confirmar crianças em tenra idade, sem dar-lhes instrução religiosa e tendo como única condição o pagamento ao pastor feito pelos pais. Fica claro que havia uma reinterpretação da natureza da religião e do serviço religioso, já que a confirmação, para estes luteranos, é o que seu nome sugere, um reforço do pertencimento da criança à Igreja, uma confirmação voluntária, aos 13 ou 14 anos, da vontade expressa pelos pais no

batismo. A confirmação deve ser precedida de um período de ensinamento específico que habilita, em tese, a criança a tomar sua decisão. Entre os colonos o que permaneceu da força informativa da cultura de origem foi a importância da chancela da cerimônia religiosa para atos "civis" e/ou para o cumprimento dos ciclos da vida familiar. Outra diferença marcante: a religião a que se pedia reconhecimento era, agora, uma religião/Igreja controlada pela comunidade a qual servia. Isto se expressa tanto no aspecto da legitimidade e "legalidade" conferida aos atos dos pastores, como na religiosidade que hesitava em diferenciar crucialmente uma esfera sagrada de uma profana e vivenciava a totalidade de sua experiência sem a referência central a esta dicotomia. Voltarei a isto adiante.

O contrato a que Borchard foi submetido pela Diretoria da Comunidade de S.Leopoldo, quando chegou, traduz esta concepção sobre a relação da comunidade com seus pastores. Em 1866 o contrato era "vitalício, a menos que a comunidade estivesse descontente com o pastor." Neste caso, uma comissão de sete pessoas decidiria sobre seu futuro. Impunham-se ao Pastor várias regras, inclusive a de não poder atender funerais, casamentos ou confirmações de pessoas cuja família que estivesse em débito com o estipêndio obrigatório para cada família da comunidade.

O termo comunidade passou a expressar a organização formal ao redor de uma igreja, a organização propriamente religiosa local - incluída aí sua dimensão "civil"- sendo o termo igreja restringido ao prédio onde os cultos aconteciam. A comunidade (*die Gemeinde*), valor cultural na terra natal, aqui foi indiretamente estimulada como ponto de referência central na organização dos imigrantes em geral. De acordo com

Fulbrook (1983:142-3) a comunidade era uma herança cultural luterana. Mas Kreutz diz que entre os católicos permanecia viva uma herança direta da "comunidade germânica antiga" perceptível através da "acentuada integração religiosa, social e cultural" dos oriundos de comunidades rurais do Hunsrück. (Kreutz,1985:12) A própria ação da Igreja Católica no campo alemão, disseminadora do romantismo conservador como reação ao liberalismo e à ilustração, teria estimulado a valorização das características locais das comunidades.¹³¹ Em S.Leopoldo, a comunidade foi a referência mais importante na definição do pertencimento dos colonos, desenhando-os como partes de um todo social e espacialmente delimitado.

Neste espaço auto referenciado, e por isto concebido como um espaço de liberdade, o convívio de evangélicos e católicos não ofereceu incompatibilidades até os anos 50 e 60. A pergunta de um colono a um pastor ordenado sobre se era preciso vir se confessar no sábado anterior ao domingo do culto, a confissão sendo uma prática católica, a de outro que veio se informar com o pastor se ele trabalhava com o "catecismo de fé dupla" (Kleinguenther,1969) e a constatação de que no altar da Igreja Evangélica de S.Leopoldo figurava um retábulo com a ascensão de Cristo (originalmente destinado a uma igreja católica mas

131 No primeiro capítulo de sua tese, Kreutz (1985) descreve a situação original do Hunsrück baseado na análise de Marx e utiliza, como ele, o termo comunidade rural neste sentido de integração religiosa, social e cultural. É a análise de Marx que remete esta forma de organização à tradição da comunidade germânica. Finkielkraut (1988) fala sobre o reforço a este sentido ancestral da comunidade pela ideologia do Romantismo alemão que privilegiou o particularismo cultural. É interessante, na tese de Kreutz (em Dreher 1984, há menção similar) a referência à migração conjunta de comunidades inteiras, ou de extensos grupos familiares para o Brasil. As colônias de S.José do Hortêncio e Linha Nova, no RS., foram formadas assim. Na interpretação de Kreutz, a mentalidade destes imigrantes era a de evitar a proletarização, imbuídos que estavam do valor da vida na comunidade rural.

presenteada por um comerciante inglês à evangélica¹³², in Borchard, 1866) fazem parte do chocado testemunho dos pastores e mostram que a experiência da religião não respeitava as fronteiras tradicionais apesar de ter mantido alguns rótulos. No entanto, uma diferença inicial entre colonos luteranos e católicos consistiu na possibilidade legal da nacionalização destes últimos e na viabilidade de seus casamentos, além do que, em tese, podiam contar com a assistência religiosa do clero brasileiro. Foi outra, porém, a sua vivência.

Por muito tempo após a chegada das primeiras levas de imigrantes com famílias católicas (em 1826, cf.Hunsche,1977), elas foram objeto do abandono estatal e da impossibilidade de comunicação entre o clero e os fiéis. Enquanto o contrato que o agente imperial¹³³ fez com imigrantes não católicos incluiu a manutenção de um pastor, nenhum tipo de preocupação houve em garantir um padre alemão para os imigrantes católicos (Ribeiro,1963:82). Só em 1821 a primeira capela foi erigida em S.Leopoldo, construída perto do passo do rio para facilitar o acesso da população das Linhas Coloniais (Petry,1964:13). Se isto demonstrou alguma preocupação com o atendimento aos fiéis, a forma como se realizou não conseguiu transformá-los em assíduos paroquianos da Igreja de S.Leopoldo, não só pelas distâncias físicas que os separavam mas também pelas distâncias culturais significativas: os padres não falavam o alemão e a liberalidade de seus costumes causou choque e rejeição entre os imigrantes católicos. (Ver Relatório de J.T.Lima, Inspetor da Colônia, em 5.8.1829, in Revista do Arquivo Público

¹³² A representação de Cristo, nas igrejas evangélicas, é feita somente com o crucifixo. Não deve haver imagens.

¹³³ O Major Schaeffer foi o emissário negociador do início da colonização européia para o Brasil. Ver Hunsche,1975,1977; Ribeiro,1963; Oberacker, 1980.

15/16; Roche,1969:679; Hunsche,1979: 40) Muito cedo reivindicaram sem sucesso à Assembléia Legislativa da Província que enviasse um pároco que falasse alemão. (Roche, 1969:700; Atas da Ass.Legisl.3.6.1835) As visitas dos capelães ao interior das Linhas Coloniais não foram suficientes para superar estas barreiras e sua influência sobre os fiéis parece ter sido quase nula. Até mesmo os atos "civis", dos quais afinal os católicos podiam usufruir, passaram para segundo plano, exatamente pela nenhuma legitimidade do clero brasileiro entre os colonos católicos. Tornaram-se comuns os casamentos consensuais e o registro local dos filhos.

Estes registros eram feitos pelos "guias espirituais" que os católicos elegiam, a exemplo da eleição de pastores leigos pelos evangélicos. Eles, ao contrário dos pastores-leigos, não eram substitutos integrais dos padres, suprimindo só parcialmente a carência do clero ordenado. Permaneceu e prevaleceu entre os católicos destas comunidades a sacralidade da função mediadora do padre, o que impediu as ações do guia leigo além de certos limites: organizava os serviços dominicais, os cânticos, "a reza do rosário e a recitação de certas fórmulas devocionais." Mas se abstinha de ministrar sacramentos. (Rabuske,1974b:139 e Hoornaert,1979:20) Rabuske reproduz alguns apontamentos de um dos primeiros jesuítas missionários que vieram para a Colônia de S.Leopoldo (Rabuske, 1974a:141). Este relato confirma os limites das atribuições do "padre-leigo", aponta para o caráter de seu desempenho na comunidade e para a valorização relativa de seu ofício.

Na falta de padres ordenados

...tinham-se metido eles a organizar um culto leigo. A direção deste culto foi confiada a um colono do meio ambiente. ... (ele) afastou-se insensivelmente do

caminho da ordem, permitindo a si mesmo coisas incríveis. Revestido de reles casaca ... de cujos bolsos espiavam as cartas do baralho, aproximava-se do altar ... Tinha seu missal, entoava a glória e cantava as orações, a epístola, o credo, a prefação etc. ... tudo aquilo que aliás se achava reservado ao sacerdote oficiante, apenas não vindo a proferir as palavras da consagração. Acontecia isto há muito... (Lipinski,S.J. in Rabuske,idem,ibidem)

Rabuske (op.cit.) diz também que, além da existência de "algum desvio neles (os'padres-leigos') quanto à ortodoxia doutrinal, litúrgica e canônica" havia um *indiferença religiosa* entre os colonos católicos. Em seguida sugere que o convívio com as religiões evangélicas teve influência decisiva na forma como os católicos praticaram sua religião. É possível supor que esta "indiferença" significava a viabilização da religiosidade dos colonos sem nenhuma referência à hierarquia da igreja e, conseqüentemente, nenhuma valorização mística da hierarquia eclesiástica.¹³⁴ Além disto, os colonos não demonstravam nenhuma culpa por terem como prática habitual o que, do ponto de vista do clero, era uma desconsideração radical dos cânones da Igreja. É possível deduzir-se que a referência anterior de Kleinguenther ao exercício da "dupla fé" tenha uma íntima relação de coincidência com o que Rabuske chama aqui de indiferença pois ambas apontam na direção do localismo da religiosidade.

Tanto a forma adotada por Kleinguenther para relatar este fato, que considerou absurdo, quanto a visão de Rabuske exemplificam minha afirmação anterior sobre o obscurecimento que a avaliação pelo critério

¹³⁴ Fernandes (1982:114) mostra como característica dos protestantismos, por oposição ao sistema romano, a falta de importância das burocracias eclesiais para a vida religiosa das congregações, "síntese da comunidade de fiéis". No catolicismo, a burocracia é valorizada e a hierarquia tem um sentido místico, na medida em que define a maior ou menor proximidade com Deus.

da adequação a um modelo pré-concebido pode causar. Apesar disto, a relevância da análise de Rabuske está, do meu ponto de vista, em atestar a importância da religião para os colonos, perceptível no próprio empenho deles em manter algum tipo de prática religiosa. Tanto para católicos como para evangélicos era a religião que marcava as etapas da vida e provia a comunidade das necessárias sanções à forma de organização social, portanto legitimava uma "cidadania circunscrita" ao âmbito das colônias. Willems (Willems, 1945:495) relata que esta visão de mundo religiosa dos colonos lhes abriu horizontes em termos de religiosidade, a ponto de ter havido uma grande aceitação do que o autor chama de "magia cabocla". Isto me permite sugerir que, à revelia de particularidades religiosas e de origem regional na Alemanha, os colonos de S. Leopoldo constituíram um conjunto cultural bastante homogêneo, nos primeiros 25 anos da colonização¹³⁵. Esta homogeneidade se deu na constituição dos valores que foram parâmetros básicos na construção da vida em S. Leopoldo, portanto, fruto da vivência de um processo que lhes era comum e que diluiu a importância das diferenças religiosas para o *ethos* compartilhado. Falo aqui, mais especificamente, dos fatores de unidade daquilo que constituiu uma identidade íntima. A religiosidade, definida como *a atitude em relação à religião* e não como uma teologia única, foi um fator que alicerçou a constituição de uma identidade entre estes colonos.

A visão de mundo religiosa foi a referência para a construção e expressão de uma religiosidade bastante pragmática, muito local, uma vez que foi sendo construída e reconstruída à medida do percebido como

135 Esta estimativa de tempo é somente uma aproximação e tem por critérios os acontecimentos que são objeto desta tese. Adiante ficarão claros.

necessário e satisfatório, pela força das pressões cotidianas e na ausência de instituições centralizadoras. Sem buscar a aplicação de rígidas doutrinas, os colonos foram criando o espaço de uma nova visão de mundo em que a religião permanecia como elemento de referência valorado, mas redimensionado quanto à fonte de sua legitimidade e seu valor específico em relação ao cotidiano vivido. Houve, no entanto, um desenvolvimento idiossincrático da religião nas diversas comunidades de S.Leopoldo.¹³⁶ A definição de uma comunidade como evangélica ou católica evidenciava, provavelmente, uma predominância do pertencimento original da maioria dos fiéis. Houve, também, especificidades comunitárias devidas tanto a condições próprias de escolha do pastor/padre-leigo como a definições locais de percurso. No entanto, as diferenças de pertencimento original não atuaram como divisores de águas no sentido do estabelecimento de conflitos, até os anos 50. Eram antes definidoras de cooperação e intercâmbio. Quero explorar, daqui para a frente, indícios específicos de fatores que permitem falar de uma experiência unificada dos colonos com a religião, uma experiência que não se ressentiu das diferenças de credos e que teve por base um *ethos* comum.¹³⁷

136 Willems, 1947:474, fala de uma "desorganização" maior entre evangélicos do que entre católicos e a atribui à autonomia das estruturas comunitárias evangélicas. Diz que as católicas eram mais "organizadas" devido à estrutura doutrinária do catolicismo que manteve uma certa unidade entre as comunidades. Os critérios de Willems para definir as diferenças se enquadram no que aqui estou chamando de idiossincrasias.

137 Ao privilegiar aqui os fatores de unidade dos colonos de diferentes credos estou querendo reforçar a idéia de que os conflitos porventura havidos não podem ser atribuídos às diferenças religiosas. Este não foi um fator de desagregação até 1850. A referência mais confiável sobre dissidências radicais, envolvendo critérios religiosos, entre alemães de S.Leopoldo é feita por Dreher que, com base nos escritos de viajantes alemães do século passado, faz menção à participação dos colonos protestantes junto às forças imperiais e dos católicos junto aos Farrapos, durante a revolução Farroupilha. Dreher usa com cautela estas informações e não elabora sobre as possíveis

O primeiro deles é a ausência de registros conhecidos de conflitos entre católicos e evangélicos em que tivessem sido feitas alegações de cunho confessional (até a década de 50). Ao contrário, há relatos que enfatizam a convivência harmoniosa entre colonos de diferentes filiações religiosas tanto por parte de evangélicos (Hillebrand, 1924:384 p.ex.) como por católicos (Lipinski, in Rabuske, 1974) e outros (Mulhall, 1873:92; Rodrigues Lopes, 1867:5 e 7). O próprio Padre Lipinski, missionário jesuíta, o primeiro a se estabelecer em S.Leopoldo, conta que ao chegar viu a população "mista", amalgamada numa configuração disforme e, do seu ponto de vista, difícil de ser refeita.(Rabuske,1974a:141) O exemplo mais mencionado é, coincidentemente, o mais criticado pelos padres católicos: o sem número de casamentos entre católicos e evangélicos¹³⁸, os chamados casamentos "mistos" (idem,ibidem). Hillebrand (idem, ibidem;) relata terem havido regras específicas para a definição da religião da prole nestes casos: homens católicos casados com mulheres evangélicas batizavam seus filhos católicos; homens evangélicos casados com mulheres católicas definiam "por convenção de casamento" a religião em

razões desta divisão exceto para dizer que, provavelmente, "em boa parte da população bem como nos círculos políticos do Rio Grande do Sul deve ter crescido a falta de simpatia pelos protestantes." (Dreher,1984:41-2) Becker (1976:285) relata o caso de um líder comunitário católico que se aliou a Hillebrand, não católico e defensor do Império, na resistência à ocupação da margem oriental do Rio dos Sinos (que banha S.Leopoldo) pelos Farrroupilhas. Cardoso Filho, 1947, conta sobre o Pastor Klingelhofer, um dos primeiros pastores evangélicos da colônia, que morreu lutando pelos Farrapos em 1845. Esta informação é contraditória com a encontrada em Ribeiro,1963: 80, que diz ter sido legalista o Pastor Klingelhofer e morrido em 1848.

138 O dois principais textos sobre os colonos católicos são de Rabuske e Rambo, ambos jesuítas, comprometidos, portanto, com a retórica de que a missão jesuítica veio para a salvação dos colonos. Ver Cap. IX. Destes textos fica difícil apreender, às vezes, se as afirmações sobre os colonos são ou não são construções *a posteriori*.

que os filhos seriam batizados. Dos padrinhos não se perguntava a filiação religiosa. A existência destas regras mostra a institucionalização local da prática, portanto sua aceitação como parte do cotidiano previsível.

Na avaliação dos pastores luteranos e dos padres católicos a ausência de vínculos com estruturas centralizadas que orientassem a religiosidade dos colonos provocou o que eles chamaram de "utilitarismo" da religião.¹³⁹ Esta qualificação expressa, de uma outra perspectiva, o que chamei acima de pragmatismo e vinculação com a vida cotidiana: as referências da prática religiosa dos colonos, ao se apoiarem primordialmente sobre a leitura da Bíblia, no caso dos evangélicos, na memória das práticas eclesiais, no caso dos católicos, operaram uma redefinição da fronteira entre o que era definido por padres e pastores como sagrado e profano¹⁴⁰. Do ponto de vista dos pastores isto se evidenciava por uma diluição das coisas sagradas nas coisas profanas e tinha conduzido a uma vida "promíscua e orgiástica"... uma vida que valorizava os prazeres do corpo e do copo, da diversão, aos quais se misturavam a devoção e as sanções religiosas com um estatuto percebido como subordinado.(Borchard, 1866) Um exemplo

139 Sempre que o termo estiver entre aspas estará expressando a visão dos padres católicos e pastores luteranos. O termo, usado assim, é uma evidência da forma diferencial com que os colonos atualizavam suas crenças e suas concepções sobre religião. Não supõe nem sugere, portanto, a redução que usualmente se produz através do uso dos termos utilitarismo ou utilitário(Ver Zaluar,1973). É um termo interessante, quando usado pelos pastores e padres, para a tentativa de mostrar como a atualização da religião dos colonos se fazia, na interação da vida cotidiana e na realidade vivenciada por eles.

140 Berger,1973:128, diz que a especialização institucional da Igreja Católica marca uma fronteira clara entre o sagrado e o "resto do mundo", um ambiente profano e relativamente afastado da jurisdição do sagrado. Minha referência a sagrado e profano, aqui, sintetiza uma adjetivação presente nos discursos dos padres e pastores.

sempre mencionado é o **Kerb** (uma simplificação da palavra **Kirchenweihfest**), a festa anual em que se comemorava a construção da cumieira ou a inauguração de uma igreja. De acordo com os pastores, as igrejas eram erigidas para justificar a festa que durava três dias: o do **Vorkerb** (o ante-kerb), o do **Kerb** propriamente dito e o **Nachkerb** (o pós-kerb). Nesta avaliação estava em jogo um padrão ascético de fé e piedade. Na dos padres católicos, como mostra a citação de Lipinski, acima, estava em jogo a distância entre o que os colonos faziam em nome da religião, num âmbito da vida social que era diferente do sancionado pelos cânones da Igreja, principalmente os morais, e que existia às margens da Igreja. (Rabuske,1974: 78) Em ambos, a constatação de que o observável como expressão de fé dos colonos não se coadunava com o que eles definiam como expressão correta de fé: os serviços religiosos não lhes apareciam como culto, respeito ou adoração e, menos ainda, temor reverencial a Deus nem lhes mostravam qualquer vínculo a conceitos absolutos como referência principal de fé. (Smart,1973:19 e ss)

O "utilitarismo" estava também, do ponto de vista dos padres e pastores, vinculado à predominância de uma relação imediatista com a religião, uma configuração de práticas e concepções direcionadas por interesses imediatos, concretos e/ou concretizáveis e negligentes de uma perspectiva de um futuro que significasse alguma modificação radical na forma como levavam a vida. O dito "utilitarismo" implicava, portanto, não só uma redefinição do espaço de referência, mas uma consciência de tempo específica.

Quero me deter sobre a questão da temporalidade porque a possibilidade de caracterizar o sentido de tempo da população de

S.Leopoldo neste período de maior homogeneidade cultural é importante para o desenvolvimento de uma argumentação posterior. Vou centrar a discussão na noção de consciência de tempo por três motivos. Primeiro por que a própria categoria tempo é indicativa da nossa consciência historicamente situada de tempo, que o entende como uma exterioridade mensurável e passível de ser expressa em números. Segundo, por que quero evitar qualquer inadvertida supremacia da capacidade generalizadora desta noção. (Ricoeur,1985:15 e Toulmin & Goodfield,1985). Terceiro, porque tempo não é uma categoria etnográfica e *consciência de tempo* expressa o resultado dinâmico - por que re-criado constantemente - da *experiência* subjetiva com isto que chamamos tempo que, por ser subjetiva, é contextualizada e contextualizante. Ricouer nos lembra que tempo não é uma categoria etnográfica. Ferrarotti ilustra esta perspectiva, na qual sujeitos são atores sociais definidores de especificidades:

Concepts like now or past/present/future are characteristic of the fifth dimension of the universe - that of subjective experience, of consciousness. (Ferrarotti, 1990:141, grifos meus) ... (perceptions of time) vary not only from one age to another in a diachronic sense, but from culture to culture and society to society, even when it is a matter of cultures and societies present and interacting on the synchronic plane. (idem,pp.66) ...The sense of time is a structural part of the context. It is not a plastic, secondary, psychological appendix. It is its substance. It indicates its consistency. It conditions everyday behaviour, economic development, political habits, the quality of life. (idem,pp.67-8)

No capítulo inicial de sua tese de doutorado, Kreutz faz uma sucinta e objetiva caracterização do campesinato da região do

Hunsrück, de onde veio a maior parte dos imigrantes católicos de S.Leopoldo (Kreutz,1985:8). Nesta caracterização, que está fundamentada na análise de Marx sobre a situação da Alemanha no período das revoluções liberais, Kreutz diz que o Hunsrück vivia "o ritmo da natureza", por contraste com a Prússia que vivia o "dinamismo industrial" (idem,ibidem). Ele diz também que, ao virem para o Brasil, os camponeses reproduziram o mesmo ritmo de vida. Antes de aceitar esta afirmação de Kreutz, vale a pena examinar alguns pressupostos desta sua caracterização do tempo dos camponeses como natural, ainda que, dado o lugar secundário que ela ocupa na sua argumentação, possa-se dizer que ele fez uso de uma analogia. No entanto, a própria analogia do ritmo do tempo camponês com o ritmo do tempo natural traz embutida algumas noções que, se não são cruciais na formulação de Kreutz, quando assumidas sem muita crítica, podem induzir a suposições simplificadoras, contraditórias com a perspectiva que aqui adoto.

A primeira noção é a de que a definição temporal se encontra fora dos sujeitos, é o tempo de uma natureza que lhes é externa. Sendo externa, seria um fluxo objetivo, dado ou imposto ao homem de acordo com uma ordem natural. O campesinato mencionado, neste caso, não teria ingerência alguma sobre esta ordem e seria um receptor pacífico do tempo externamente a ele definido. Uma outra consequência indesejável da caracterização de um tempo cultural como natural é que ele supõe a existência de um tempo não natural - na dicotomia de Kreutz este seria o tempo com ritmo industrial - que, em geral, assume uma posição diferenciada de valor, evidenciando a diferenciação política que tal análise incorpora. A própria idéia de indústria, neste caso, implica a

intervenção humana no ritmo do tempo e evidencia um etnocentrismo que impede que se reconheça no "tempo camponês" sua capacidade cultural camponesa de intervenção criativa.

Além disto, é importante notar que a analogia com o tempo da natureza sugere um sentido de tempo repetitivo ou, como nos acostumamos a referir, um sentido de tempo cíclico, associado à sucessão repetitiva das estações do ano, à instituição das festas sazonais ou outras marcas rituais da periodicidade. A noção de tempo cíclico, amplamente usada pela antropologia, em vários contextos, desde que Evans-Pritchard a celebrizou para explicar os movimentos sazonais dos Nuer, parece pecar por um erro de concepção. É Ricoeur quem chama a atenção para isto ao dizer que nossa capacidade de perceber e analisar concepções de tempo diferentes da nossa está sempre minada por um preconceito fundamental que é o da comparação involuntária com o paradigma do tempo linear (Ricoeur, 1985:19 e ss).

A noção de tempo cíclico é freqüentemente representada pela figura de uma circunferência que se desenha, múltiplas vezes, sempre por cima da mesma linha e mostra nossa dificuldade de nos afastarmos da *linha* como concepção de tempo, ainda que a verguemos até que seus extremos se encontrem. Esta tendência, derivada das antigas discussões filosóficas sobre a natureza do tempo entre os gregos e os judeus¹⁴¹, ao reforçar a dicotomia linear/cíclico obscurece a plurivocidade das noções de tempo que incluímos ou num ou n'outro tipo. Tanto

141 Ver Momigliano, 1977 para uma crítica à construção desta dicotomia que está apoiada sobre o falaz fundamento da oposição entre a noção de tempo grega como cíclica e a judaica como linear. O artigo mostra a impropriedade da comparação entre poetas gregos e os historiadores judaicos, sobre a qual a oposição foi construída, sugerindo que a diferença é própria dos gêneros literários, e desenvolve o argumento de que em ambas culturas coexistiam as duas noções.

Ricoeur como Ferrarotti (*ops.cits.*) exortam o pesquisador a ir em busca das especificidades empíricas nas quais a redução tipológica se mostre ineficaz para a compreensão que se deseja. Ao falar, na citação acima, de sociedades e culturas interagindo num plano sincrônico, Ferrarotti explicita sua crítica à dicotomia simplificadora. Colocar a questão da pertinência da dicotomia sobre bases empíricas, reforça a argumentação de Ricoeur e incita à busca de uma qualificação mais adequada para entender a consciência de tempo dos colonos.

Portanto, como ponto de partida, vou recusar a analogia de Kreutz com o tempo natural e considerar a aparente contradição entre o que depreendi desta analogia e o que vários autores apontam como uma característica das tradições religiosas bíblicas: a existência de um sentido linear do tempo, condizente com um sentido de história no qual o significado do tempo é, de alguma forma, "dirigido" por Deus (Ahlberg,1986: 7 e 78; Mühlmann,1968: 289ss; Talmon, 1965:526). Este era um campesinato cristão, ainda que tivesse redimensionado seus pontos de referência. Mas a Bíblia permaneceu como centro para os evangélicos e foi utilizada pelos católicos.

Estudos de cientistas sociais sobre a conceituação de tempo entre camponeses - dos quais Bourdieu (1963) é um exemplo sempre mencionado - tem mostrado a variedade existente entre populações rurais. Dos próprios estudos sobre os campesinatos brasileiros que estiveram preocupados com a lógica da organização da produção imediata e sua relação com lógicas econômicas dominantes se depreende a existência de concepções de tempo particulares e constitutivas das práticas destas populações e/ou de seus setores. (p.ex. Heredia, 1979 e Tavares dos Santos, 1978; Musumeci, 1988:109

explicita esta possibilidade.) Mas se depreende mais: o "tempo camponês" é um tempo substantivado, um tempo relacionado a acontecimentos significativos, um tempo *qualificado* muito mais do que um tempo *quantificado*.

Qualificar o tempo é algo que é feito tomando por referência um conjunto de valores. O instigante trabalho de Woortmann (Woortmann,1990) sobre a possibilidade de se generalizar o que seria uma ética camponesa ilumina esta questão ao mostrar, através de um estudo comparativo amplo de campesinatos brasileiros a relação necessária entre ética, concepções e práticas, sem reduzi-la a causalidades específicas. Por isto é possível assumir que a definição qualitativa do tempo, operada por camponeses, guarde uma íntima relação e retire sua especificidade da ética daquele campesinato.

Uma aproximação das evidências disponíveis sobre a consciência de tempo dos colonos de S. Leopoldo, nestes primeiros 30 anos, mostra, empiricamente, a dificuldade de se falar de um tempo camponês se se tiver em mente a classificação linear/cíclico. Vejamos as evidências. Uma das mais eloquentes é a repetição anual do *Kerb*, que, por um lado aponta na direção da consciência cíclica e faz da repetição um mecanismo integrador da comunidade, ao simbolicamente reafirmar sua unidade e permanência, a cada ano, celebrando sua inauguração. Por outro, é a repetição integradora do tempo inicial que oferece o suporte para a continuidade, celebrada nos rituais de passagem que são, assim, rituais temporais em si mesmos e simbólicos de uma projeção para o futuro pela realização do re-começo.¹⁴² A linearidade estava também

¹⁴² Biehl, 1991, interpreta o Kerb só como celebração do tempo linear por considerá-lo a evocação do passado e o momento de rituais de passagem.

expressa nos registros: era costume a anotação, seja na Bíblia (principalmente para os evangélicos), seja em cadernos ou publicações específicas, dos nascimentos, casamentos e mortes de uma família e o relato de todo o transcurso da migração, instalação e outros grandes acontecimentos da vida familiar. A referência à origem dos imigrantes e de seus descendentes implica uma certa linearidade pois não contemplava o retorno nem a repetição. As festas de colheita tinham também um caráter de re-começo, ao mesmo tempo em que reafirmavam a unidade e permanência do "mesmo". Como mostrarei adiante¹⁴³ esta coexistência de linear e cíclico na consciência de tempo dos colonos era uma constante. Com base na particularidade do cristianismo que praticavam e concebiam os colonos de S.Leopoldo, e apoiada nas evidências disponíveis, corro o risco do exagero e lanço a hipótese de que os colonos construíram uma "ontologia" autocentrada. Nela o tempo era totalmente substantivado; era privilegiado o que Mbiti chamou de *actual time* quando escreveu sobre alguns povos africanos: aquele que já aconteceu ou está acontecendo, aquele que pode ser associado a uma realidade percebida como concreta.(Mbiti, 1971)¹⁴⁴ O que inevitavelmente acontecerá - as mortes, os nascimentos, os fenômenos naturais - são somente um inevitável tempo potencial. O futuro é o *não tempo*. Esta "ontologia" implicaria, portanto, numa profundidade bidimensional da consciência de tempo dos colonos: a evocação da origem e a concretude deste presente que foi, no passado, potencialmente presente. As referências a uma "falta de perspectiva de futuro" entre os habitantes

143 Ver os próximos ítems deste capítulo.

144 De acordo com a definição de The Oxford Concise Dictionary(p.14), "actual,n. Existing in fact, real; present, current." É o primeiro sentido que está no conceito de Mbiti.

de S.Leopoldo, feitas por viajantes, comentaristas¹⁴⁵ e, mais tarde, pelos intelectuais alemães emigrados, podem ser entendidas como corroboração do futuro como não tempo.

A religiosidade dos colonos estava associada a esta consciência de tempo, privilegiando o mais imediato da vida e, como memória constantemente atualizada, fazendo do passado uma referência de herança e um suporte do tempo potencial. Nesta perspectiva, a hierarquia de valores associada à religião foi refeita. Os padres e pastores entenderam que isto se dava pela carência de assistência religiosa.

b.2. A escola dos colonos

A escola rural "alemã" talvez tenha sido um dos aspectos mais profundamente analisados da colonização no Rio Grande do Sul. Ela foi uma instituição local que alguns autores atribuem ao descaso do governo em relação aos inúmeros e insistentes pedidos dos colonos por escolas oficiais.¹⁴⁶ A resposta a este descaso teria alimentado o

145 P.ex. Rodrigues Lopes, 1867. ao avaliar o uso da técnica de queimada, pelos colonos, para limpar a terra; Koseritz, *Deutsche Zeitung*.

146 A falta de providências em relação a escolas para os imigrantes e seus descendentes, revelava, ainda em 1861, diferentes perspectivas entre membros da Assembléia Legislativa. De um lado, havia a idéia de que o Estado não podia financiar o ensino em língua estrangeira porque isto estimularia a progressão de um enquistamento; para evitar, ainda, o crescimento das "heterodoxias" os professores pagos pelo Estado não deveriam ser "protestantes". De outro, liberais diziam que não era importante qual religião professassem os professores e as famílias, que tivessem a liberdade de escolha, "como em toda a sociedade civilizada", e o Estado deveria garantir o ensino primário de seus cidadãos, independente de sua religião, como é "nos países com mais de uma religião". Os professores a ser contratados deveriam falar bem o português e o alemão, e o só o português ensinado em sala de aula. (Anais da Assembléia Legislativa, transcrição da sessão de 7 de Dezembro de 1861).

localismo em dois sentidos. O primeiro, por que os colonos usaram seus próprios meios e esforços para produzir uma escola. O segundo, por que produziram, com as escolas, um robusto mecanismo de reprodução cultural que, por poder se auto-sustentar, evitou qualquer influência "externa" sobre o seu desempenho.

Vinculadas às comunidades por compartilharem o prédio da igreja ou salinhas adjacentes especialmente construídas e por, muitas vezes, ter no professor seu pastor/padre-leigo, as escolas rurais dos colonos materializavam uma tradição que trouxeram da terra natal onde cada aldeia se constituía também de uma escola. Desde o início do século XIX a escola era objeto de reestruturação e reforma didática na Alemanha e fora acompanhada do que Kreutz chama de "mística em torno da educação como meio de reconstrução nacional", especialmente na Prússia. (Kreutz, op.cit: 47) É a percepção da universalidade necessária do ensino escolar, amplamente disseminada na Alemanha desde o século XVII (Fulbrook, 1983:69 e Kreutz, 1985:13 e 35) entre evangélicos e católicos, que vai motivá-los a improvisar e a assumir a construção das escolas, a moradia e a roça para o professor e o pagamento de uma anuidade. Uma das recomendações presentes num texto de propaganda escrito por um alemão, com a finalidade de chamar novos imigrantes, é a de que, em sua bagagem, trouxessem livros escolares para os filhos (Gardelim,1972). A referência à ausência de escolas públicas é clara.

Schaden (1963) explica as particularidades da "escola rural teuto-brasileira" como produto tanto desta determinação cultural como do fato de que os colonos não dispunham de padrões definidos sobre como constituir e manter uma escola, acostumados que estavam às escolas confessionais ou públicas, como instituições das quais somente

desfrutavam (também em Kreutz, *op.cit.*:35). Na visão dos professores "coloniais" da época, os colonos eram ávaros pagadores e muitos reclamaram de que, muitas vezes, a "poupança" da comunidade para arcar com as despesas da escola era gasta em festas e comemorações. (Schaden,*op.cit.*) Vista à distância, esta situação pode ter sido, em parte, fruto da pobreza inicial dos colonos. Mas na análise de Schaden foi

*...decisivo, porém, o fato de que simplesmente não estavam acostumados a dispendir dinheiro com a instrução dos filhos. Da Europa haviam trazido a expectativa de que os poderes públicos mandariam o professor e manteriam a escola, expectativa frustrada no Brasil. (Schaden, *op.cit.*:67)*

Isto significou, na interpretação de Schaden, um limite inicial das escolas ao qual se juntavam outros. Um deles era a disponibilidade limitada de "professores", sua capacidade de ensinar que dependia mais de sua vontade e disposição e não requeria nenhuma formação pedagógica. Na maioria das vezes, assim como os pastores/padres-leigos, eram escolhidos entre os colonos acessíveis e que tivessem um pouco de conhecimento da escrita e da aritmética. De acordo com Schaden, estes limites associados aos limites das expectativas dos colonos em relação à escola forneceram os parâmetros da constituição das escolas locais. Os colonos esperavam que a escola ensinasse as crianças a ler letras impressas e a "fazer contas". (Roche, 1969:670)

O que Schaden está chamando de limites da escola evidencia que houve um redimensionamento de sua importância relativa. Para os colonos que a pensavam como preparação imprescindível de homens e mulheres e traziam isto como bagagem cultural, a escolaridade deixou de

ser uma imposição do Estado ou das Igrejas para se tornar exclusivamente um exercício voluntário que podia estar, no máximo, sujeito a constrangimentos comunitários. Os critérios deste constrangimento seriam fruto da experiência de re-criação da escola. Esta foi, portanto, uma instituição preservada mas circunscrita às necessidades imediatas da religiosidade - ler a Bíblia, uma parte fundamental da piedade evangélica, ou o catecismo, para os católicos - da vontade de comunicação com os parentes distantes, da capacidade de ler contratos e jornais bem como da relevância do somar, subtrair e dividir, para as práticas da produção, do parco comércio e do consumo.

O aprendizado escolar esteve sujeito à consciência de tempo destes camponeses. A definição dos períodos letivos obedecia à maior ou menor necessidade das crianças estarem presentes nos trabalhos do campo. (Dreher,1984:64) O tempo de trabalho tinha o poder de excluir o tempo de escola. Um visitante de S.Leopoldo, em 1867, relata que a escola era secundária ao trabalho e as crianças tinham 15 dias por mês de atividade escolar. Os outros quinze eram dedicados ao trabalho (Rodrigues Lopes, 1867). Além disto, as dificuldades dos caminhos, especialmente no inverno, definiam a possibilidade ou não do comparecimento escolar. (Kleinguenther, 1866) O tempo total de escolaridade julgada necessária era de dois anos.(Borchard, 1866) Há referências nos processos de que a época da primeira comunhão ou da confirmação era o limite do tempo de vida que as crianças dedicavam à escola (Scheffel, KSK: 209).

Ainda assim, a escola foi uma característica cultural importante desta população de imigrantes e seus descendentes e esteve, até os anos cinquenta, associada às Igrejas (Ribeiro, 1963:82 e 85). A maioria

dos historiadores do processo colonizador faz referência a esta associação como "binômio igreja/escola" sugerindo a relação íntima e de quase identidade entre a religião e a escola, na constituição das comunidades. Isto significou a identidade já mencionada entre pastor/padre-leigo e professor e, como aquele, o professor não gozava de um *status* privilegiado, nem era representante de um saber externo à comunidade.

b.3. A família

A família como valor social tem sido amplamente idealizada na literatura, tanto pela atual quanto pela da época, sobre a imigração alemã. Esta idealização corresponde ao modelo de uma unidade da família camponesa alemã, indissolúvel, coesa sobre a propriedade da terra, a produção, a própria reprodução, a religião e o trabalho. (Ver, por exemplo, Hunsche, 1975, 1977 e 1981; Porto, 1924; Rambo, 1956; Rabuske, 1974; Hillebrand, 1944; Petry, 1957 e 1964, entre outros) Mas o caso de Catarina (Bach) Keller, relatado no Processo contra Carlos Einsfeld (PKE) é ilustrativo de como os imigrantes e seus descendentes conceberam e realizaram as uniões familiares e de que houve uma construção específica da noção de unidade familiar. (PKE, 128 e ss, 250 e ss; ver também Gardelim, 1972)

Catarina Bach casou-se quatro vezes. Não há informações sobre como se realizaram e como terminaram os dois primeiros casamentos, mas há a de que teve filhos do segundo. O terceiro casamento realizou-se pelo "rito evangélico", em 1858, quando este rito não produzia efeitos civis. Mesmo assim, o casamento foi registrado em cartório. Em 1862,

marido e mulher - assim designados no registro do cartório - lavraram um "termo de conciliação" pelo qual declararam que em razão de já não poderem mais viver juntos e porque seu casamento não se dera de acordo com as leis do país (sic), se divorciavam! Este documento contratual dispõe sobre os bens do casal, suas dívidas e seus filhos. Dez anos depois, a mesma Catarina Bach se casou com Felipe Keller, que era católico, desta vez na Igreja Católica. No registro deste casamento, consta que foi dispensado o "impedimento de culto" - o que indica que Catarina era, originalmente, evangélica - e que não havia outros impedimentos!

Um outro exemplo interessante é relatado pelo Pastor Borchard, em 1866, na colônia de Sto. Angelo (atual município de Agudo,RS), região de colonização nova e de estabelecimento de migrantes da região de S.Leopoldo. Borchard diz que o caso ilustra a expansão dos costumes de S.Leopoldo: um colono havia deixado sua mulher há 8 anos e se submeteu a uma reunião da comunidade para saber se podia se casar de novo. A comunidade decidiu que sim e a justificativa desta acquiescência era o fato de que o primeiro casamento não havia se dado de acordo com as leis do país, já que era anterior a 1861.

A manipulação das regras oficiais por parte dos colonos foi grande no que diz respeito às uniões matrimoniais e foi possível porque o Brasil não estava institucionalmente preparado para receber um contingente populacional que professasse religião diferente da oficial (Roche, 1969:678 e 700; Ribeiro, 1963:1 e ss). A maioria dos casamentos de evangélicos foi registrada seja perante o diretor das colônias, seja no cartório, seguida de liturgia religiosa, durante o período de total ineficácia legal da cerimônia celebrada por pastores ou pastores-

leigos.¹⁴⁷ No cartório, também, contratavam os termos do casamento, a responsabilidade dos filhos sobre os pais velhos, nos casos em que o filho ou filha casadouro/a era herdeiro/a único/a dos bens paternos e, como mencionei antes, a religião dos filhos, quando era uma união "mista". Era comum que este registro no cartório fosse somente o registro da tradução de um documento assinado pelas famílias dos noivos (Hoornaert, 1972.vol. II/2:248, Hunsche, 1979:277 e Borchard, 1866:31). De acordo com o relato de Borchard (Borchard, 1866:31 e ss), os pastores-leigos faziam bom dinheiro com casamentos e divórcios, totalmente à revelia da lei.¹⁴⁸ Num sentido muito particular, poder-se-ia dizer que os evangélicos "inauguraram" o "direito civil", cobrindo família, obrigações e coisas, em terras brasileiras (Ver Ribeiro, 1963:83 e Borchard, op.cit.).

Pouco está escrito especificamente sobre os colonos católicos. Sabe-se que instituíram o casamento consensual que durava o tempo de espera da visita de um padre para sacramentá-lo (Petry, 1966:12; Rabuske, 1974a:143). Como os casamentos "mistos" eram freqüentes, e as razões para anulá-los comuns a evangélicos e católicos, muitos tiveram casamentos sequenciais.¹⁴⁹ Nos relatos de Hillebrand e do

147 As religiões evangélicas permitem a celebração do casamento por leigos na ausência do pastor. (Ribeiro,1963: 112)

148 Na avaliação de Borchard, que chega ao Brasil em 1866, depois de estar em vigor a lei 1144 de 1863, esta facilidade se devia a que o Estado Brasileiro não exigia, para registrar pastores, que comprovassem formação adequada. A prática destes pastores leigos demonstra, no entanto, que a população manipulava as regras de casamento de acordo com um padrão próprio.

149 Mesmo depois da promulgação da lei de 1863 que regularizava o casamento de evangélicos, os casamentos mistos ficaram sob o exclusivo domínio católico. Só se realizados pelos cânones da Igreja Católica teriam validade.(Ribeiro,1963:114 e Roche,1969:682 e 701) Tem-se registro que em outras zonas brasileiras de colonização por evangélicos, os pastores protestantes exigiram dos católicos que pretendiam casar com evangélicos que abjurassem.(Ribeiro,op.cit.:115) Não encontrei evidências de que isto fosse uma prática comum no R.S.

Hundert Jahre Deuschtum, vimos referências específicas sobre a religião em que os filhos eram batizados, no caso dos casamentos mistos.

De acordo com Willems (Willems, 1947:422 e ss) é possível supor-se que, tanto entre católicos como entre protestantes, os casamentos oficiais e/ou com contratos registrados confirmavam uniões consensuais já legitimadas pelo nascimento de um filho. O Pastor Kleinguenther (Kleinguenther, 1866) confirma esta prática para os evangélicos, contando que, devido às distâncias e às precárias condições das estradas, especialmente no inverno, era comum que os pais esperassem pelo segundo ou terceiro filho e, então, no batizado de todos eles, se casassem perante o pastor. Este era o costume entre camponeses oriundos do lado ocidental da Alemanha, que valorizavam a mulher que já se tivesse provado fértil. A família, portanto, era produto tanto de casamentos estáveis como de casamentos sequenciais, definidores de unidades temporárias, muito diferentes da unidade familiar camponesa idealizada nos discursos que mencionei acima. Os critérios de escolha de parceiros matrimoniais não dava atenção preferencial generalizada à religião do conjuge potencial. O que parece ter sido verdadeira é a expectativa de que o casamento e a família fossem sinônimos de trabalho, produção e prole. Além disto, diferente do que haviam tido por experiência nas terras de origem, aqui as famílias se caracterizaram pelo grande número de filhos, já que havia a perspectiva de terra para todos quando adultos. Na Alemanha, a escassez de terras tinha limitado muito as proles camponesas. (Willems, op.cit.: 423)

b.4. A propriedade e o trabalho.

Questões relativas à propriedade e ao trabalho foram levantadas no discurso acusatório dos colonos contra os Mucker. O teor dos discursos levou a entender que a propriedade era definida pelos colonos como um valor social a ser preservado, bem como um valor material. Como valor social, a propriedade estava associada ao trabalho - era seu fruto mais visível - mas também a um significado intrínseco que Roche captou muito bem ao dizer que mais do que da terra, os colonos gostavam da propriedade. Propriedade, neste caso, significando o livre exercício da sua capacidade de dispor do que era seu, como bem lhes aprouvesse. (Roche,1969: 565)

A maioria dos autores atribui às várias mudanças na legislação sobre terras e à impossibilidade dos colonos se situarem em relação a estas leis, o fato deles terem estabelecido regras próprias para suas transações comerciais em geral, de terras em particular.¹⁵⁰ As "trocas", seja por permuta ou compra e venda, foram inúmeras e, em alguns casos, conflitivas por que as medições haviam sido mal feitas e era comum o colono verificar que seu terreno não correspondia à área que, por contrato, lhe deveria ter sido destinada. O memorial de Eichmann (Eichmann,1924), ministro plenipotenciário da Prússia, especialmente

¹⁵⁰ Roche (op.cit.: 93 e ss) relata todas as dificuldades burocráticas e decorrentes da pouca clareza das leis, para que os colonos conseguissem os títulos de propriedade, bem como a seqüência da administração da colonização. A colonização oficial iniciou sob a autoridade do Governo Imperial. Em 1848 passou para a Província e começou a ser estimulada a imigração por companhias particulares, o que pode ser feito com amparo legal após a lei de terras de 1850. A cada uma destas modalidades correspondia legislação específica que, no caso da imigração oficial, incluía a proibição de vender a terra ou dela sair num prazo de 10 anos para legalizar a propriedade. No Brasil, nesta época, o título de terras, mais do que a transcrição ou inscrição nos registros de imóveis, era a forma jurídica de aquisição da propriedade(Cirne Lima,1954:100).

enviado para avaliar a situação das colônias alemãs no Brasil, em 1863, reclamou do governo brasileiro as necessárias medições e legalizações de prazos coloniais. Estas carências justificavam, para ele, o "cáos na colônia de S.Leopoldo"... cáos que ele verificou pela presença das trocas sem critérios legais, com uma lógica de definição de preços não condizente com a realidade do país, e pela enorme mobilidade territorial dos colonos.

As conturbações advindas das diferenças entre sucessivas legislações que incidiram sobre a colonização, as limitações embutidas nestas legislações, as medições mal feitas ou não feitas, a falta de registros, os conflitos e até mesmo as inseguranças daí resultantes não foram capazes de frear a intensa rotatividade com que os colonos dispuseram de suas terras.¹⁵¹ A argumentação seguida por Eichmann não invalida o que estou dizendo. Mesmo que aquelas tenham sido razões do cáos, não foram as razões da vontade de trocar e vender terras dos colonos.

Roche calculou que, até 1860, uma média de 22% das propriedades tinham mudado de mãos e isto de acordo com as trocas e vendas que puderam ser rastreadas em registros públicos de algum tipo. Como as transações sem registro eram comuns, Roche sugere uma realidade com números muito maiores. (Roche,1969:567) No Primeiro Livro do Juízo de Paz de S.Leopoldo (Hunsche,1979:54 e 217)) aparecem

151 Ver especialmente Roche,1969, sobre transações de terras sem registro formal. Ver Hunsche,1979, onde constam tipos de transações sobre bens móveis e imóveis registrados no Juízo de Paz. Ver também, Amado,1978; Rodrigues Lopes,1859; Oberacker,1969. É possível supor que, na ausência de possibilidades concretas de ter o título de propriedade, estes registros serviam como documento comprobatório suficiente entre os colonos, legitimando seus direitos para futuras negociações e para questões de herança. Fica a suposição como estímulo aos historiadores e antropólogos. Ver Soboul,1974, sobre procedimento similar entre camponeses, num outro contexto.

registros de arrendamentos que nada mais eram do que vendas camufladas das terras recebidas do Governo e definidas, por lei, como inalienáveis: se, depois de 20 anos de arrendamento o dono quisesse reaver suas terras teria que pagar quantia extraordinariamente alta. O resgate se tornava quase impossível e garantia ao "arrendatário" plena capacidade sobre a terra.

A concepção de liberdade estava intimamente relacionada com a concepção de livre propriedade e se realizava tanto na sedimentação de famílias como unidades produtivas, temporariamente estáveis, como na prática freqüente da mobilidade horizontal. Estes dois aspectos constituem a propriedade como um valor cultural básico significativo por que marco diferencial não só em relação à população de origem portuguesa circundante mas, principalmente, em relação à situação de origem dos próprios colonos. Nela, seja pela escassez de terras, seja pela imobilidade legal nos lugares onde o camponês era proprietário, seja pelo vínculo servil, em outros lugares, a capacidade de dispor sofria limitações mais drásticas e dramáticas. Esgueirando-se nos interstícios da legislação ou agindo a sua revelia, os colonos vivenciaram em S.Leopoldo a autonomia sobre a propriedade, fazendo valer, a seu modo, o que tinham apreendido das promessas do discurso brasileiro de propaganda. Ainda nos anos 60, a propaganda que chamava à imigração (feita por alemães a serviço de companhias de colonização) acenava com a livre propriedade como corolário do ser homem branco no Brasil. Este aceno tinha por finalidade estratégica marcar a diferença entre a condição do imigrante alemão com o escravo e afirmar a

ausência de impedimentos para ele como homem livre.¹⁵² Os artigos escritos por J.Hoermayer (Gardelim,1972) são exemplos deste discurso que colocava a propriedade livre como centro do apelo por imigrantes:

... pelo terreno que é de minha propriedade não pago nenhum tostão de imposto; planto fumo e tudo o que me apraz plantar, sem que ninguém se possa meter nisso. Nenhum cobrador de impostos, nenhum policial pode por o pé na minha propriedade sem minha licença. Nenhum senhorio pode me expulsar do meu terreno. Não preciso pedir licença a ninguém quando quero construir. Ninguém vem para contar o meu gado ou tomar nota do nome dos meus filhos para o alistamento. (...) Com uma palavra, sou o único e absoluto dono em minha própria casa e em meu terreno. (Gardelim,op.cit.)

As afirmações do texto não refletem a realidade que os colonos podiam encontrar aqui. Muitas das vantagens enumeradas pelo autor só se aplicavam às colônias oficiais, já em franco declínio nos anos 60, quando o artigo foi publicado na Alemanha. Mas é muito significativo que sejam a liberdade de ser proprietário e a autonomia de gestão sobre a terra que dêem o tom do discurso. Este discurso produz, intencionalmente, o contraste mais consistente que podia com as situações de origem dos imigrantes - não só a servidão, mas também a propriedade limitada pela subordinação aos príncipes.

Outro aspecto a que a livre propriedade aponta é o da relação entre a livre gestão da terra e a livre gestão da família e do trabalho. Na experiência da colonização, ter muitos filhos deixou de ser um

152 A propaganda, na década de 60, tentava neutralizar versões difundidas na Europa sobre as péssimas condições que os imigrantes encontravam no Brasil. Roche,op.cit, Willems,op.cit e outros fazem várias referências a isto.

problema e aumentar a prole começou a ser possível e interessante¹⁵³. A terra era suficiente para manter uma família grande e havia a possibilidade de, através do trabalho, adquirir novas terras para os filhos adultos. A relação família/terra que o Brasil oferecia estava definida por uma relação com o Estado que desconhecia o ancestral autoritarismo do príncipe e/ou as instabilidades decorrentes das mudanças de príncipe. Neste sentido, o Estado constitucional brasileiro aparecia para os colonos como um Estado liberal. A ausência do censo obrigatório e da obrigatoriedade do serviço militar - um, definidor de impostos e obrigações, o outro, uma ameaça à capacidade produtiva da família - são acionados por Hoermayer como marcas de um tipo de cidadania nova para os emigrantes.

Na verdade, o discurso de Hoermayer repete, em tons folhetinescos, as promessas feitas desde o início da imigração e registrados por relatórios oficiais (Hillebrand, 1924). Colonos de ambos os credos foram sensíveis a ele e vivenciaram a livre propriedade como definidora de sua cidadania. Na medida em que a legislação - e a burocracia - brasileiras impediram o exercício desta cidadania, os colonos construíram os seus mecanismos para "garantí-la". Como mencionei acima, fizeram isto num espaço social limitado. Mas o fizeram com a conivência do próprio Estado brasileiro, através da ação de seus representantes locais.

¹⁵³ Cf. Willems, 1946, tornou-se uma característica das colônias o grande número de filhos dos imigrantes.

*c. O espaço da reconstrução:
cidadania e etnia*

É muito pouco provável que os camponeses da Alemanha, em situações muito diferenciadas regionalmente, tenham concebido uma unidade cultural alemã, já no início do século XIX, como fizeram as camadas intelectualizadas. (Seyferth,1976; Finkielkraut,1988 e Elias,1973) Indicações de Roche, Seyferth e outros dizem que a maioria dos emigrados se identificava por referência à região alemã de onde provinham, em diferentes épocas da imigração. Nas listas de admissão feitas pelos Diretores da Colônia de S.Leopoldo, a coluna intitulada "Procedência" registra nomes do que hoje são regiões da Alemanha e eram, na época diferentes principados ou ducados (cod.298M-300M AH), muito provavelmente por que eram estes lugares que constavam dos documentos pessoais de imigração.¹⁵⁴ No entanto, ao longo do desenvolvimento de S.Leopoldo, esta ausência de unidade nacional definida pelos diferentes lugares de origem foi convivendo com um outro tipo de unidade étnica fabricada pelas condições que igualavam colonos na experiência da imigração e da colonização. Mostrei, nas páginas precedentes, a forma substantiva como isto se deu. Quero, agora, lidar com as circunstâncias específicas que permitiram a construção da unidade étnica cujas características não impediram o teor e a veemência da oposição que os colonos fizeram aos Mucker.

A primeira circunstância da experiência unificadora dos colonos foi a circunscrição dos alemães à terra. Decorrencia da política de

¹⁵⁴ Durante os Processos, nos anos 1870, nos Autos de Qualificação dos réus, alguns deles declararam regiões da Alemanha como seu lugar de nascimento. Outros declararam a Alemanha.

imigração brasileira , no caso do Rio Grande do Sul, estava controlada pela pressão dos grandes fazendeiros e charqueadores, detentores das terras, da política e da supremacia econômica na Província.¹⁵⁵ Isto teve o efeito de limitar a mobilidade social dos imigrantes e, portanto, de retê-los, majoritariamente, na atividade para a qual tinham imigrado (Dickie, 1989). A circunscrição à terra e ao trabalho nela produziram um discurso discriminador por parte dos rio-grandenses cuja visão de mundo era moldada pela ordem senhorial. Sintetizado na construção da categoria *alemão*, que expressava, mais do que a diferença étnica, a diferença social dos *trabalhadores louros*, o discurso discriminador teve o efeito disciplinar desejado sobre os colonos na medida em que reforçou a legitimidade da permanência na terra como a única alternativa apropriada a trabalhadores¹⁵⁶. Se, num plano mais geral das relações com os rio-grandenses os colonos assumiram a identidade étnica negativa¹⁵⁷ que lhes era imputada, o fizeram por contraste com o gaúcho valente, "cuja casa era no lombo do cavalo", não tinha a vida limitada às fronteiras do trabalho na terra (Dickie, 1989). O discurso discriminador surtiu um efeito desejado - o de alijar os colonos da vida política institucional - e um que foi mais problemático, do ponto de vista das

155 A imigração de pequenos proprietários, trabalhadores, foi vista pelos pecuaristas como uma ameaça do Governo Imperial. (Ver Caldre Fião, 1978; Dickie, 1980 e 1989; Faoro, 1975:298 e ss)

156 Sobre o *Weltanschauung* senhorial e o conceito de trabalho no R.S. do século XIX ver Cardoso, 1977:209. A respeito do uso da categoria alemão, ver Telles, 1974:23, onde também aparece a referência à cor dos cabelos como sinal distintivo destes trabalhadores, e Borchard, 1866. Note-se que a cor do trabalho, até então, tinha sido a cor dos escravos.

157 De acordo com Cardoso de Oliveira, 1976, a identidade étnica pode ser positiva, quando indica a valorização de si mesma ou negativa, quando assimila as avaliações pejorativas feitas pelo outro em presença.

oligarquias rio-grandenses, donas da política provincial - a identidade étnica dos colonos.¹⁵⁸

A identidade construída pelos alemães que aprenderam deste discurso discriminador sua própria unidade, usou de forma positiva as características e as capacidades de sua bagagem cultural. Construíram, na experiência da colonização, um amálgama que correspondia à unidade étnica imputada a eles pelos rio-grandenses. Neste processo, a capacidade amalgamadora - e, portanto, criativa - dos originários do Hunsrück parece ter tido um papel fundamental. Fabricaram uma homogeneidade étnica cujas referências unificadoras eram, por um lado, uma suposta origem alemã única e, por outro, a percepção do espaço da colônia como um espaço etnicamente definido. (Rodrigues Lopes, 1867:4) S. Leopoldo constituiu-se, assim, numa *fronteira cultural*, não só pelas dissemelhanças que definiam uma linha demarcatória com o resto do Rio Grande do Sul e do Brasil, não só pela forma de organização social da produção imediata, da língua diferente, dos "costumes estranhos" e de uma organização social que contradizia

¹⁵⁸ Em Dickie, 1989, discuto a apreensão política que as oligarquias rio-grandenses fizeram da iniciativa Imperial de colonização de uma área na Província: era mais uma tentativa de controle sobre o R.S. A reação das oligarquias foi também política: a alegada "tendência alemã para o enquistamento", fartamente encontrada no discurso dos políticos do R.S., no século XIX, para se referir à não integração dos alemães com os brasileiros, era também um produto do consentimento e do estímulo dos "senhores do sul". Produziram um discurso ambíguo que, por um lado, valorizava as qualidades laboriosas dos imigrantes, por outro os discriminavam como trabalhadores. A hostilidade das oligarquias à colonização estrangeira está bem expressa em Caldre Fião, 1975, publicado, originalmente, em 1849. Ver também Faoro, 1975 e Piccolo, 1980. O "colonato" como estatuto pessoal, com limitações nas liberdades de residência e profissão, é uma característica da retórica dos governantes provinciais, a partir de 1848. (Roche, 1969: 105, Anais da Assembléia Legislativa, 1871 e Relatório do Presidente da Província, 1867).

a forma dominante na Província, mas porque era um espaço de preponderância da recriação cultural.¹⁵⁹

A fronteira cultural foi a afirmação de sua identidade, homogeneizada a partir do contraste, e possibilitou aos colonos jogar com múltiplas alternativas na constituição de uma especificidade, como mostrei nas páginas anteriores. No entanto, este espaço etnicamente definido era objeto de uma dupla percepção por parte do Estado: desejado como alternativa econômica para o "progresso da Província" (Relatório do Presidente da Província, 1849-51), era também temido como uma potencial *fronteira política*, por que evidenciava eficazes mecanismos que os colonos desenvolveram para burlar o controle do Estado e definir sua forma de reger a convivência.¹⁶⁰ À luz das imensas dificuldades que os colonos tiveram para fazer valer seus direitos, efetivamente definidos pela legislação brasileira (a questão da plena propriedade jurídica é um exemplo), são eloquentes dois exemplos de sua

159 Tenho um débito com Merivale, 1967, ao formular a noção de fronteira cultural. No plano geral, sua teoria da colonização concebe a vida na colônia como o resultado da interação da bagagem cultural dos colonos com a situação de colonização. (Ver, especialmente, Lecture XXII). Chamo a atenção que não estou aqui sugerindo analogias estritas entre o conceito de colônia em Merivale e o que sucedeu em S. Leopoldo. De acordo com a sugestão de Cirne Lima (Cirne Lima, 1954:81), a política de colonização deste período se apoiou mais na teoria de Wakefield (1947), em função do que a lei de terras de 1850 teria sido formulada. Como complementação ao argumento desta parte, há o discurso dos pastores evangélicos que descreve os colonos como limitados à vida em S. Leopoldo. A grande maioria nunca tinha saído da zona de colonização alemã, uns poucos tinham ido a P. Alegre. O mundo era definido por uma fronteira cultural com correspondência física. (Ver Borchard, 1866 e Ansiedler).

160 Se há consenso entre os autores sobre o isolamento cultural e político das "colônias", neste período, não há sobre a importância do intercâmbio econômico entre elas e o resto do Rio Grande do Sul. Manique da Silva (1979) afirma que havia contato e intercâmbio e estabelece critérios locais para avaliar sua importância. Cardoso (1977) afirma que foi insignificante. Os dados fornecidos por Roche o dirigem a uma concordância com Cardoso. O que é relevante, aqui, é que, qualquer que seja o critério para definir a importância econômica do comércio "externo" de S. Leopoldo, ele não foi suficiente como um contato que estimulasse a miscigenação e/ou atenuasse a fronteira cultural.

relação reticente e manipuladora com o Estado em função da qual jogaram com a concepção de nacionalidade.¹⁶¹ O primeiro é imediatamente posterior à pacificação da Guerra dos Farrapos, quando houve a nacionalização em massa dos colonos imigrados até 1846. O Presidente da Província denuncia com veemência a recusa dos colonos de alistar-se ou alistar seus filhos na Guarda Nacional, quando o alistamento era "obrigatório para cidadãos brasileiros", numa inequívoca inclusão pontual dos imigrantes e seus descendentes nesta categoria. Ao cabo de inúmeras tentativas, continua o Presidente, conseguiu-se 950 inscrições, o que era pouco mas "uma vitória sobre a rebeldia dos colonos" (Soares d'Andrea, Relatórios do Presidente da Província, 1849-51)¹⁶². O Presidente diz, ainda, que "os colonos acreditam que a Alemanha foi transplantada para cá" (idem, ibidem) sugerindo que ao se rotularem alemães estariam tentando evadir deveres e responsabilidades advindas da nacionalização. Além disto, mostra que a manipulação trabalhava em prol da disposição dos colonos para a autonomia em relação ao Estado brasileiro. O segundo exemplo manipula abertamente a relação entre nacionalidade brasileira e identidade étnica e mostra a relatividade da autonomia quando interesses importantes estavam em jogo: alguns colonos entraram com um pedido de terras gratuitas, junto à Câmara de Vereadores de S. Leopoldo, em 1847, para

¹⁶¹ Nacionalidade, neste capítulo, tem o sentido político atual e expressa a vinculação de um indivíduo a um país, como seu cidadão. Os imigrantes alemães no R.S. eram súditos de seus ducados ou principados de origem, na Alemanha, até depois do fim da Guerra dos Farrapos.

¹⁶² Soares D'Andrea, Presidente da Província, diz neste documento que a política colonizadora deveria impedir a instalação de novos imigrantes em S. Leopoldo sob pena de ver formar-se lá uma nova Alemanha. No relatório de 1850, entre os "erros" que o governo precisa coibir está o de que "os colonos acreditam que a Alemanha foi transplantada para cá - tanto que se recusam a deixar seus filhos pertencer à Guarda Nacional". Sobre este tópico ver também a correspondência dos Diretores da Colônia, AH, Cod.290 e Cx.293.

seus filhos que, tendo imigrado como menores, eram alemães e teriam direito a elas. (Correspondência, Câmara de Vereadores, 1847, MHVSL)¹⁶³

Estes exemplos nos conduzem de volta tanto à força da presença dos colonos frente às instituições brasileiras quanto à forma com que lidaram com elas a partir do espaço etnicamente definido da colônia. Tanto "para fora" como "para dentro" da fronteira cultural e política exploraram o máximo de elasticidade de uma ***cidadania circunscrita***. As instituições que atuavam em S.Leopoldo tendiam a uma adequação aos padrões culturais da população local, dentro de limites flexíveis e muito variáveis. Os representantes locais das instâncias jurídicas, por exemplo, possibilitaram soluções de problemas à revelia da lei - no caso dos casamentos de evangélicos ou mistos, nos divórcios registrados em cartórios - e auxiliaram a contorná-la quando não podiam fazê-la cumprir - como no caso dos "arrendamentos". Se isto atestava a "frouxidão" das instituições brasileiras, atestava também a eficácia da presença de uma população que acionou valores e instituições (*lato sensu*) alternativas na moldagem local das formas institucionais. Por outro lado, atestava o "senso de lei" que orientava os colonos, i.e., como levavam a sério o valor da legalidade de suas ações e definiam, desta forma, o valor de lei que os costumes tinham para eles. Assim, apesar de não se conformarem, por não considerarem legítima, à "lei brasileira" em sua totalidade, percebiam-se e atuavam como cumpridores da lei, imprimindo à vida cotidiana a legalidade de atos, decisões e acordos

163 De acordo com o entendimento do Estado, os que haviam emigrado como menores, com suas famílias, não tinham direito às terras doadas. Os nascidos no Brasil eram brasileiros e, por isto, não estavam incluídos nos planos de colonização estrangeira. (Papéis Avulsos e Correspondência da Câmara de Vereadores 19.1.1847, MHVSL)

através de mecanismos que a lei brasileira não contemplava (porque não podia), a briga sendo um deles.

A identidade construída no espaço da fronteira cultural pode manipular a identidade étnica tanto no âmbito de uma identidade pública, que lhe atribuiu o rótulo de alemã e da qual a evasão à Guarda Nacional é um exemplo, quanto no âmbito da identidade íntima que respondeu pelo regramento compartilhado do cotidiano. A manipulação da identidade pública põe à mostra a especificidade da relação que os colonos definiram com o Estado Brasileiro, fortalecendo a legitimidade do que estou chamando de ***cidadania circunscrita***. Esta noção expressa o exercício da plena cidadania dos colonos no espaço regrado por seus próprios valores, sentimentos, significados e sensibilidade e soluções jurídicas. Este era o espaço concebido da liberdade e da autonomia. É neste sentido que o "assumir a justiça nas próprias mãos", com o qual os colonos ameaçam a polícia, no caso de busca de uma solução para o caso dos Mucker (Parte II), se insere num padrão conhecido de manipulações alternativas, próprias do espaço da cidadania circunscrita. No entanto, por ser circunscrita, a cidadania se relativizava já nas linhas demarcatórias da fronteira cultural. À cidadania circunscrita correspondia uma identidade étnica (pública) e uma identidade íntima que repousava sobre a plasticidade da bagagem cultural e sua interação com a circunstância da vida como colonos.

A identidade íntima que os colonos construíram aqui, o fizeram na interrelação com o novo cultural e, durante o processo, incorporaram o necessário, o agradável, o inevitável. O que construíram tinha, portanto, diferenças profundas com qualquer tipo de cultura alemã de origem e só podia se referir a uma cultura alemã como um mecanismo de

constituição e expressão da unidade cultural local. Esta referência seria como que a referência a um mito, esporadicamente acionado e que, nestas horas, borrava diferenças regionais e confessionais; atualizava um lugar distante, tornado inacessível pela definição da impossibilidade de retorno (seja por vontade seja por condições materiais), elaborava uma coerência para a fragmentação dos eventos e fornecia a justificativa da valorização da unidade vivenciada na colônia.¹⁶⁴ Esta unidade, produto da cooperação necessária dos primeiros tempos, dos cotidianos cheios de surpresas e das comunidades nas quais as relações pessoais se entrecruzavam pelo parentesco forjaram o pertencimento ao local e ao tempo presentes, reforçados pela evocação de um passado construído como o pertencimento coletivo anterior, remoto, mas comum. A evocação tinha do mito, também, a característica de legitimar o aqui e o agora dos colonos, dando um caráter de natureza aos valores expressos na forma como os colonos organizaram sua vida. Tão específica foi esta construção cultural que requereu de cada leva imigratória uma adaptação particular que, por sua vez, foi produzindo novas construções. Na interação entre colonos recém chegados e os "antigos" surgiu a categoria *nós, brasileiros* para

164 O conceito de Leach em que o mito é uma forma de comunicação equivalente ao ritual, que serve para a explicitar relações estruturais, é a inspiração do meu uso do conceito de mito. Retenho dele a idéia de que o mito, como comunicação, comporta admitir a legitimidade de diferentes versões e seu uso estratégico. No entanto, o mito, aqui, comunica relações mais amplas do que as relações estruturais, no sentido que lhe atribuiu Leach. (Leach, 1977:264) São relações que se apoiam sobre a possibilidade de o mito construir uma referência coerente para a identificação do grupo. Mol, 1976:10, chama a atenção para este ponto ao definir o mito como a possibilidade de juntar fragmentos numa narrativa coerente. Ver, numa perspectiva complementar, Fentress & Wacking, que discutem a relação necessária entre a construção da memória social (na análise da qual a distinção entre "real" e "imaginário" é irrelevante), entre camponeses, e a formação de identidades locais. (Fentress & Wickam, 1992: 92-114)

identificar, contrastivamente, estes últimos. (Dreher,1984:100) Esta categoria, no entanto, não expressava a possibilidades destes "brasileiros" cruzarem (simbólica ou virtualmente) a fronteira étnica mais geral. Não expressava, tampouco, confronto ou disputa, mas, simplesmente, um cronograma que implicava um processo mais ou menos acabado de inserção e adaptação.

Ao contrário do que querem alguns autores e do que supunha o discurso governamental da época, o localismo não foi o resultado de um mero transplante de traços culturais. Foi produtor e produto. Se, na prática dos colonos estão presentes referências a uma tradição cultural comum e elas se mostraram importantes na construção de sua identidade, estas referências não geraram nem uma reprodução da tradição nem uma construção momentânea que ignorou sua própria trajetória cultural. Ocorreu o que estou chamando de re-criação. Na dinâmica do seu processo o presente, o cotidiano, o pragmático e a evocação de um passado e de uma trajetória construídos como comuns foram fatores de aglutinação para as comunidades. A construção local da religiosidade e das religiões sancionou estes fatores como fundamentos, ao garantir mecanismos de definição do cotidiano e de sua continuidade regrada pela elaboração dos significados mais importantes.¹⁶⁵

165 Embora eu esteja buscando demonstrar que a dinâmica dos colonos estava preponderantemente relacionada com a garantia do seu cotidiano, a Guerra dos Farrapos mostrou que existia a virtualidade (então realizada) de um comprometimento com a situação geral da Província ao optarem lutar, contrariando a expressa determinação dos governantes de que não deviam tomar partido. Tomaram partidos opostos - Becker diz que os de tradição liberal fizeram a opção pelos Farrapos. Mas há necessidade de levar adiante esta pesquisa porque um notório liberal e maçom, o médico Dr.Hillebrand, tomou o partido do Governo Imperial. É provável que considerações sobre a continuidade da imigração, a estabilidade de sua situação como imigrados, além de afinidades ideológicas tenham sido fatores na decisão deste homem e dos outros colonos que

É hora de voltar à questão que levantei no final da Parte II: por que os colonos fizeram acusações aos Mucker que os colocavam como rompendo a estabilidade da família, a liberdade de dispor da propriedade, a liberdade de definir sua religião e até prescindir da escola? Pareceria, sobre o pano de fundo da trajetória analisada até aqui, que os Mucker poderiam ter sido pensados e aceitos como produtos do exercício da liberdade e uma de suas atualizações. Mas o fato de que foram tratados como ameaça à segurança dos colonos, pelos próprios colonos, levanta duas considerações necessárias para se chegar a uma resposta de porque este discurso social se constituiu desta forma e não de outra. A primeira, diz respeito a uma questão teórica relativa às limitações do processo de re-criação cultural e se traduz na constatação de que a liberdade não significou a ausência de regramentos nem a possibilidade infinita de criação cultural. A segunda aponta na direção da necessidade de entender a especificidade do contexto em que o discurso contra os Mucker se produziu. Neste capítulo mostrei como o espaço da colônia se constituiu de uma forma que privilegiou a busca da homogeneidade, da construção compartilhada do regramento do cotidiano, ao longo dos primeiros vinte e cinco anos do processo colonizador. Mas o discurso contra os Mucker, e os próprios Mucker, se construíram e constituíram num contexto diferente, em que às referências culturais outros significados foram atribuídos. É importante, por isto, a análise das décadas seguintes às que examinei

assumiram, com entusiasmo, um ou outro partido.(Becker,1985)Não há indicações de que as tomadas de posição tenham acarretado, após a pacificação, a continuidade desta divisa demarcatória entre alemães.

até aqui, para mostrar como o valor relativo da liberdade, a noção de tempo e a própria identidade étnica - pública e íntima - se modificaram em virtude de mudanças que ocorreram na colônia e que refizeram a visão de mundo dos seus habitantes em, pelo menos, um plural de quatro. O próximo capítulo vai se ocupar destas questões.

Capítulo IX

O triângulo e as cruzes

- projetos e versões

A partir de 1850 os colonos de S.Leopoldo foram alvo de três retóricas diferenciadas, seqüenciais e simultâneas, vindas "de fora", e que, ao se expressarem, passaram a ser elementos importantes na construção da vida e do *ethos* dos colonos, colocando em perspectiva a vida construída e regrada ao longo do tempo anterior. Estas retóricas foram a expressão de três projetos culturais que queriam modificar a visão de mundo dos colonos, de acordo com metas claras e definidas. Provocaram um debate sobre pontos cruciais das referências cotidianas dos alemães de S.Leopoldo, exigindo posicionamentos e escolhas entre alternativas que se definiam como excludentes. Os três autores destes projetos - e destas retóricas - foram os pastores luteranos vindos da Alemanha, após 1864; os padres jesuítas alemães, radicados em S.Leopoldo desde 1850; e o alemães, conhecidos como *Brummer*, chegados ao R.S. a partir de 1852, dos quais alguns se haviam espalhado, como profissionais, pelas linhas coloniais e outros tinham permanecido em Porto Alegre.

Depois da unificação alemã, em 1871, e de sua expulsão por Bismarck, os jesuítas vieram em grande número para o sul do Brasil. Tinham como projeto fortificar o processo de romanização da Igreja Católica no país e, como parte de sua estratégia, consolidar a formação de um rebanho auto-reprodutor que endossasse e justificasse seu projeto. Os Brummer, emigrados desde sua derrota nas revoluções liberais, na Alemanha, ao fim dos anos 1840, construía, na segunda metade do

século XIX, a legitimidade da participação dos imigrantes naturalizados e não católicos, na política institucional brasileira. Os pastores luteranos, quase ausentes até 1864, assumiam como sua luta a recuperação e preservação da religião evangélica no meio católico hostil. Os três projetos foram francamente hostis aos Mucker, ainda que sua hostilidade tenha se expressado em diferentes intensidades e com diferentes detalhes nas conseqüências. Além disto, foram hostis e competitivos entre si. A todos a ex-colônia de S.Leopoldo interessava como campo necessário para sua consolidação.

Retórica, aqui, não se prende ao estilo do discurso mas à sua capacidade de convencimento dos receptores a que se endereçava.¹⁶⁶ A argumentação das três retóricas expressa, justifica e conduz a luta pela concretização dos projetos. Esta luta se constituiu numa disputa entre elas. Não só tratavam de estabelecer sua legitimidade, mas competiam pela hegemonia sobre os colonos. Estas retóricas são testemunhos especiais porque são produzidos como articulações coerentes que tinham a intenção de convencer os ouvintes, oferecer-lhes os critérios pelos quais orientassem suas escolhas futuras e, principalmente, sua escolha de um futuro, bem como o regramento do seu cotidiano. Todas as três deram ênfase a um sentido de futuro que era novo para os colonos e, ao mesmo tempo, disseram algo a respeito da etnicidade e da liberdade. É importante notar que estas retóricas se produziram num contexto que

¹⁶⁶ A inspiração para o uso desta metodologia vem de Hirschmann, 1991. Hirschmann constrói seu trabalho através do que considera argumentos típicos de cada uma das retóricas que delinea, associando-as a teses. Vou tratar de argumentos substantivos, não típicos, e vou lidar com suas conseqüências concretas. Cf. o Novo Dicionário Aurélio, a retórica está associada ao estilo do discurso, em geral empolado, sendo também a palavra empregada para falar de um discurso "de forma primorosa mas sem conteúdo". Cf. o Concise Oxford Dictionary, a retórica está associada à capacidade persuasiva do discurso, não limitada ao seu estilo. O sentido de retórica, tal como o utilizo, está, portanto, mais próxima da definição inglesa da palavra do que da portuguesa, na qual a retórica é um instrumento de prova e persuasão que mistura argumentos morais e lógicos.

qualificava como "progresso" da colonização as transformações pelas quais São Leopoldo passava ou tinha passado. Este "progresso" acarretara um processo de diferenciação social entre uma população relativamente igualitária. As três retóricas trataram de formular quadros explicativos das transformações percebidas e vivenciadas pelos colonos¹⁶⁷.

Os discursos disponíveis dos jesuítas são, em parte, dirigidos aos colonos, e em parte excertos de relatórios a superiores. Os dos Brummer são produzidos por sua *intelligentsia*¹⁶⁸ e estão em jornais e publicações primordialmente dirigidos aos colonos, mas também aos políticos do R.S. Jesuítas e intelectuais tinham uma finalidade clara de proselitismo. Os discursos disponíveis dos pastores luteranos não estão dirigidos aos colonos. Uma parte deles é um discurso "interno", i.e., dirigido a outras instâncias da estrutura administrativa das missões, na Alemanha. A argumentação destes tem por pano de fundo a garantia dos recursos necessários à continuidade do trabalho missionário e, portanto, a própria legitimidade deste trabalho em S.Leopoldo. A outra, é o diário de um Pastor, em que, falando a si mesmo e, em parte, preparando seus relatórios para instâncias superiores, desnuda a vivência problemática da atividade pastoral, tal como concebida pelo projeto missionário, e do ambiente intelectual e religioso que encontrou. Apesar dos discursos relativos ao projeto luterano não estarem dirigidos aos colonos, muito do que foi dito aos colonos está neles expresso, e neles estão relatados detalhes das relações entre os pastores missionários e os colonos, em pontos diversos da zona colonial, por um período de 10 anos. Além disto, eles trazem, também, análises de situação e a definição de estratégias

¹⁶⁷ De acordo com Roche, 1967; Amado, 1978 e outros, o "progresso" é notável a partir de 1845.

¹⁶⁸ O termo define, aqui, um setor do conjunto Brummer que se especializou na produção de idéias e na veiculação política delas.

para o trabalho missionário. É, por isto, possível aprender-se deles a retórica dos pastores endereçada aos colonos e bastante sobre os seus possíveis e prováveis efeitos.

A retórica dos três projetos se fez sobre uma "colônia" em franco processo de diferenciação social, em que uma elite emergia e se fixava na vila de S.Leopoldo, e uma extensa rede comercial se espalhava pelas linhas coloniais, tendo por elos fortes vendedores regionais que dominavam o escoamento da produção e forneciam aos colonos os produtos que necessitavam importar.¹⁶⁹ Os cargos públicos locais estavam sendo progressivamente ocupados por descendentes dos imigrantes e até por estrangeiros naturalizados e não católicos, assim que a legislação permitiu.¹⁷⁰ Este "progresso" das "colônias" foi fator preponderante na própria constituição dos projetos e no seu desenvolvimento. Jesuítas, pastores luteranos e Brummer tinham em mente a necessidade de preparar as elites emergentes para um tipo de vida diferente da que lhes era tradicional.¹⁷¹ Mas suas retóricas e seus projetos não se limitaram à formação das elites.

¹⁶⁹ Em Roche, 1967:432 e ss e Amado, 1978, I Parte, o desenvolvimento específico do capital comercial em S.Leopoldo. Em Telles, 1974:24, sobre o "domínio alemão" do comércio de P.Alegre a partir de 1850. Cf. Roche, op.cit.: 270 e 575, o enriquecimento dos comerciantes nas linhas coloniais e vila de S.Leopoldo inicia em meados do século XIX. Ver em Seyferth, 1974, similaridades do processo de acumulação em S. Leopoldo e no Vale do Itajaí Mirim.

¹⁷⁰ Piccolo et alli, 1974. e Piccolo, 1980:147. A elevação de S.Leopoldo à categoria de vila, em 1848, instalou a Câmara Municipal. Era permitido, nesta época, a participação dos imigrantes na política local. Só muito lentamente nomes alemães apareceram nas nominatas dos vereadores. De acordo com o relatório de Hillebrand, (1925), havia grande hostilidade entre os "luso-brasileiros" em relação à participação dos alemães na Câmara, alegando que eles eram "elementos anti-nacionais" e "arquiinimigos" dos brasileiros. Além disto, a Câmara conseguiu que fossem fechadas as escolas públicas com ensino em alemão. (Porto, 1925: 163) A questão da língua era expressiva do sentimento dos brasileiros de que a adaptação tinha de ser feita no sentido alemão-brasileiro e que aos alemães estava reservado o estatuto de cidadão menor. A participação de naturalizados não católicos estava vedada para as Assembléias Legislativas e Assembléia Geral, até 1881.

¹⁷¹ Cf. Dreher, 1986: 11, a motivação mais imediata do renascimento do interesse dos luteranos pelo trabalho em S.Leopoldo, foi originada pelo relatório de Eichmann, ministro plenipotenciário da Prússia

a. O Reino de Deus e a retórica da precariedade.

A atribuição de precariedade à situação encontrada pelos pastores luteranos ordenados em S.Leopoldo serviu a dois propósitos: convencer as instituições financiadoras da Alemanha da necessidade de dar seu apoio a um projeto missionário junto aos alemães do Rio Grande do Sul e convencer estes mesmos alemães de que deviam aceitar mudanças na sua religiosidade e na forma como vivenciavam a religião. A atribuição de precariedade tinha por parâmetro um modelo de Igreja e uma concepção específica da religião e do luteranismo. Pretendia demonstrar aos luteranos da região a importância e a necessidade da recuperação dos cânones da Igreja Luterana para o regramento da vida religiosa e da vida em geral. Da perspectiva destes pastores, a precariedade era de fé, dos meios disponíveis para que houvesse fé verdadeira, das práticas que haviam se tornado usuais, e das concepções que orientavam estas práticas.

O projeto luterano foi elaborado pelo Pastor Borchard que também assumiu sua condução. O projeto previa duas vias de realização interdependentes: a institucionalização e a cura de almas. A articulação

que visita o sul do Brasil, nos primeiros anos de 1860, sobre a necessidade de proporcionar uma igreja para esta burguesia ascendente e "promissora". A Igreja Territorial da Prússia viu ali uma possibilidade prestigiosa de ampliação de sua autoridade eclesiástica, e a prosperidade econômica de S.Leopoldo sinalizava com um potencial mercado consumidor e exportador. O apoio da Casa de Missão da Sociedade Missionária da Renânia é fundamental para a implementação da igreja em S.Leopoldo e Fabri, seu Inspetor, é considerado, pela historiografia alemã, como o "pai do movimento colonial alemão". (Dreher, op.cit.: 19) Ver Berger, 1973: 160-167, para uma análise da relação entre os grandes movimentos dentro do luteranismo e sua relação com processos econômicos e sociais em andamento, especialmente sua vinculação com o pensamento das elites nestes processos, no século XIX e início do século XX. (Ver Boni, 1980)

destas duas vias dependeu da ação coordenada de pastores ordenados que vieram substituir os inúmeros e "incompetentes pastores leigos" espalhados pelas linhas coloniais. Os pastores que vieram a S.Leopoldo em nome deste projeto tinham dois tipos de formação: universitária e missionária.¹⁷² Borchard, o primeiro a chegar, tinha formação universitária. A maior parte dos que o sucederam haviam sido formados em Casas de Missão e preparados para o trabalho entre não-cristãos. (Dreher, 1984 e Hunsche, 1981) A formação destes pastores, universitários ou missionários, se deu no âmbito do revivalismo luterano do século XIX, caracterizado pela meta de erradicar as influências racionalistas que haviam "minado a vida litúrgica e espiritual das Igrejas". Punham ênfase na natureza cristocêntrica da Bíblia, na convicção de que as consciências religiosas individuais eram o meio de alcançar a verdade da Bíblia e numa concepção de igreja que valorizava a sua institucionalização.¹⁷³ (Heick, 1965: 163)¹⁷⁴ Destas, só a ênfase nas consciências individuais não orientou o projeto.

172 A formação missionária dava aos pastores os subsídios necessários para o trabalho de evangelização, enquanto a formação universitária produzia intelectuais versados em filosofia e teologia. Borchard e Rotermond tinham graus universitários de doutor. (Dreher, 1984, 1995; Hees, 1986 a e b)

173 A institucionalização, aqui referida, significa a constituição da Igreja em instituição formal reconhecida pela ordem social e política. Marca uma diferença com outra variante do luteranismo que valorizava a piedade individual. Cf. Heick, op.cit. O termo institucionalização, aqui utilizado, expressa uma especificidade contida na noção geral de institucionalização, apud Berger, que utilizei na Parte II.

174 A formação universitária de Borchard não parece tê-lo impedido de atuar de acordo com os princípios que orientaram Hunsche, quando seu alvo foi, diretamente, a comunidade de S.Leopoldo. Foi impossível definir suas diferenças, neste sentido. Sobre Rotermond, também de formação universitária, sabe-se que ela foi fortemente moldada pela escola de Erlangen. (Dreher, 1984:89) De acordo com Heick, a corrente de Erlangen era o braço progressista do movimento revivalista caracterizado pela vontade de "ensinar velhas verdades com novas roupagens", por oposição ao braço conservador, que queria o retorno à ortodoxia do século XVII. In Schmidt, (1965: 1905), a informação de que o revivalismo luterano do século XIX foi fortemente influenciado pelo pietismo e que os líderes alemães do iluminismo e do idealismo germânicos haviam sido formados "along pietistic lines". O que claramente marcava a especificidade de Borchard era sua perspectiva e auto-atribuição de coordenar o processo de institucionalização formal, atividade que definiu sua ação junto à comunidade e a sua comunidade como irradiadora das novidades. Hunsche estava direcionado ao trabalho junto à comunidade, a cura de

O projeto dos luteranos era, fundamentalmente, um projeto de institucionalização, porque entendiam que a ausência de referência institucional centralizada ameaçava a própria sobrevivência dos evangélicos como evangélicos. O sucesso deste projeto tinha de passar pela legitimação dos novos pastores junto às comunidades e tinha de lidar, também, com os problemas causados pela legislação brasileira. Se ela não era proibitiva de suas aspirações, não os auxiliava a realizá-las.¹⁷⁵ Afetava, diretamente, o estatuto jurídico dos evangélicos ao limitar seu acesso à vida política e, mais importante, ao não legitimar a estrutura familiar e limitar o que consideravam ser sua "liberdade religiosa". (Roche, 1967: 678 e Borchard, 1866). Assim, numa perspectiva geral, os luteranos formularam um projeto que não era proselitista mas recuperador e "conservacionista": as metas eram a consolidação de uma igreja evangélica luterana que pudesse fazer frente ao meio católico dominante, não perder fiéis para os jesuítas ao longo do processo de construção da Igreja e reconduzir os evangélicos a uma religiosidade canônica.¹⁷⁶ Vou sintetizar este projeto como a tentativa de recuperação do Reino de Deus - ou a recuperação de São Leopoldo como Reino de Deus

almas, bem como os demais missionários. É possível que as dificuldades de Borchard concretizar o Sínodo tenha relação também com as diferentes perspectivas, neste aspecto da finalidade primordial da missão, dos missionários que coordenou. Por outro lado, havia oposição de alguns deles sobre a filiação do sínodo à Igreja Territorial da Prússia, desejada por Borchard.

¹⁷⁵ O projeto de Borchard incluía a filiação da instituição eclesiástica a ser formada no RS. à Igreja Territorial da Prússia, não só para ser fonte de apoio mas, principalmente, de autoridade. Ele tentou a filiação do Sínodo em 1869, mas ela foi recusada pelo Evangelische Oberkirchenrat, de Berlin.

¹⁷⁶ A perspectiva destes luteranos era diferente da perspectiva dos protestantismos anglo-saxões cuja proposta expansionista privilegiava conversões. Estes tinham uma proposta liberal modernizante que não estava presente entre os luteranos alemães, mais influenciados por uma perspectiva do conservadorismo romântico alemão do século XIX, e motivados, inicialmente, por uma perspectiva colonialista. (Ver Mendonça 1986; Heick, 1965; Dreher, 1986 e 1984)) No caso de Borchard, esta perspectiva se manifestou no esforço de perpetuação de uma germanidade entre os colonos e na tentativa de atrelamento da Igreja do Rio Grande do Sul à Igreja Territorial da Prússia. (Dreher, 1984)

- tomando como sugestão para minha escolha os constantes usos desta expressão (Reino de Deus) no discurso dos pastores.

Friedrich Fabri, Inspetor da Sociedade Missionária da Renânia, orientara a vinda de Borchard para S.Leopoldo, em 1864, e, posteriormente deu apoio a seus apelos para o incremento das missões no Brasil, ao publicar o primeiro relatório enviado à Alemanha pelo pastor. Na introdução, Fabri apela aos "amigos do Reino de Deus" por doações para a continuidade do "trabalho de evangelização". (Fabri, 1866) A mesma expressão, Reino de Deus, é usada pelo Pastor Rotermund, dez anos depois, ao fazer um balanço do progresso do trabalho de evangelização entre os alemães de S.Leopoldo e suas linhas coloniais. Numa clara analogia, diz que a "história da Igreja Cristã é e continua sendo a história da chegada do Reino de Deus." (Rotermund, 1876) O Pastor Kleinguenther, ao descrever com desalento seu trabalho em Porto Alegre, diz que seu desejo é "capturar almas para o Reino de Deus e isto é difícil." De acordo com Braaten (1990: 471), na teologia protestante do século XIX o "Reino de Deus" era interpretado predominantemente em termos morais, quer pessoais, quer sociais.¹⁷⁷ Concebia-se a existência do Reino de Deus onde quer que as pessoas vivessem "de acordo com os princípios morais que Jesus ensinou." (Braaten, 1990 :471) Para os pastores, a alegada falta de princípios morais entre os colonos, em S.Leopoldo, permeava todo o problema da consolidação da Igreja Luterana ali. Por isso, a evangelização continuada era fundamental para o sucesso de todo o projeto. A institucionalização tinha de ser acompanhada de mudanças profundas nas consciências.

¹⁷⁷ Em Agostinho, o dogma de que o Reino de Deus já tinha sido estabelecido pela primeira vinda de Cristo. (Worsley, 1974:226)

A idéia de que era preciso recuperar as comunidades de S.Leopoldo para uma vida de moralidade está presente no discurso de todos os pastores a que tive acesso. A preocupação deles com a distância que os colonos tinham tomado da verdadeira fé marcou profundamente o trabalho missionário. Falando sobre a situação "moral e eclesiástica" de Nova Petrópolis, em 1865, Borchard diz que há "falta de moral, corrupção religiosa, depravação e a população é uma massa embrutecida, carente de evangelho." (in Hunsche,1981: 59) Hunsche registra em seu diário, em 1873, o problema desta comunidade, cuja falta de fé "continua aumentando" a despeito do intenso trabalho missionário. (in Domingues, 1977: 404)

O diagnóstico da precariedade do luteranismo apontava para duas causas centrais: a permissividade com que se exercia a religião luterana no Brasil, onde o Governo a permitia mas não fiscalizava; e a falta de preocupação da Igreja na Alemanha com este rebanho distante. Estes dois fatores tinham impellido os colonos a desvios sinuosos e cortes profundos com a tradição religiosa, resultando nesta carência moral encontrada. Além disto, os jesuítas, em seu trabalho missionário proselitista, tinham todo o respaldo da ordem política e religiosa vigente.

Numa perspectiva mais imediata, a origem destes problemas estava na inadequada orientação religiosa até então oferecida aos protestantes em geral e aos luteranos em particular. Os fatores que haviam ajudado a perpetuar esta situação eram três. A ação execrável dos pastores leigos, respaldados pelas comunidades que não sabiam melhor; somada a esta, a dos "amigos das luzes" que pretendia limitar a religião às fronteiras da razão, e a ação dos jesuítas (Hunsche, 1981:72; Kleinguenther, 1866; Rotermund, 1876 e Borchard, 1866). Os "amigos das luzes" -convertidos em professores nas linhas coloniais - haviam

espalhado "literatura racionalista" pelas linhas coloniais, minando profundamente os conteúdos de fé. Os jesuítas haviam feito uma "entrada fanática", em S.Leopoldo, criando antagonismos entre os alemães, o que levou alguns a se armarem com temor dos outros. (Borchard, *idem*). Eles tinham instrumentos de persuasão que não se prendiam à fé: neste "meio católico", tornar-se católico era tentador porque significava aumento de prestígio social. O indiferentismo dos colonos com a religião só tinha sido abalado pela luta dos jesuítas contra a Igreja Evangélica e pelo desejo dos colonos de prestígio.¹⁷⁸ (Borchard, 1866). O Reino de Deus precisava de estabilidade e fé!

O projeto, portanto, atacava três problemas presentes: o agressivo proselitismo jesuíta, favorecido pelo fato de que a ordem jurídica dependia da estrutura legal da Igreja Católica e que, sendo o catolicismo a religião do Estado, tinha facilidades que os luteranos não podiam esperar; a indisciplinada prática dos pastores leigos; o "indiferentismo" (e seu correlato "utilitarismo") dos membros das comunidades e, principalmente, a ausência de conceitos absolutos como referências centrais de fé, responsabilidade dos "racionalistas". Era necessário, pois, viabilizar uma estrutura eclesiástica que servisse de referência e suporte às comunidades. Era a maneira de garantir que os pastores leigos fossem controlados ; de definir parâmetros alternativos ao discurso e à ação jesuítas e de neutralizar a perniciosa atuação dos "racionalistas".

¹⁷⁸ Cf. Borchard, 1866, a proibição de que pastores ordenados oficiassem casamentos mistos, estabelecida pela legislação de 1863, foi uma das causas de grandes perdas de fiéis da Igreja Luterana. Com o casamento católico, o cônjuge evangélico ficava obrigado a educar sua prole no catolicismo. Por outro lado, esta prática era tentadora para os evangélicos que, desta forma, se sentiam totalmente integrados à ordem vigente e a um estatuto social em que não precisavam temer a discriminação ou o escárnio.

Os anos de 1864 a 1870 foram marcados pela execução do projeto de Borchard. Ele conseguiu que Casas de Missão na Alemanha enviassem onze pastores, entre 1865 e 1871, que se radicariam em S.Leopoldo e suas linhas coloniais.¹⁷⁹(Hunsche, 1981: 187) Era importante esta permanência para a realização e continuidade do projeto.¹⁸⁰ Em 1868 conseguiu reunir estes pastores e suas comunidades num Sínodo que, nos dois anos seguintes, serviu como forum de debates e decisões mas não conseguiu sobreviver à partida de Borchard de S.Leopoldo.¹⁸¹ (Dreher,1984 e 1986a; Hees, 1986b.) Junto às paróquias, os pastores definiram as regras específicas para a confirmação, negaram-se a executar casamentos mistos (entre católicos e evangélicos) porque lhes era proibido por lei¹⁸², e pregaram a palavra de Cristo. Ao mesmo tempo, Borchard promoveu a organização dos professores, que, até então, tinham um *status* indefinido em relação às comunidades (usavam as dependências da Igreja mas eram pagos pelos pais e não prestavam

179 No planejamento de Borchard, os pastores seriam instalados em comunidades que fossem o centro geográfico de regiões a que pudesse servir. A decisão sobre esta localidade nem sempre pode obedecer aos critérios objetivos dos pastores. As comunidades disputaram ser a sede da igreja, aparentemente porque isto era um indicativo de "desenvolvimento", importância relativa e prestígio. (Ver Hunsche,1981 e Ansiedler).

180 Borchard havia sido enviado ao Brasil através do Conselho Superior Eclesiástico da Igreja Evangélica da Prússia para uma estadia de 6 anos, renováveis.

181 Dreher (1984) e Hees (op.cit.) são de opinião que a discussão principal entre os pastores era sobre a vinculação do Sínodo à Igreja da Prússia. Este era o plano de Borchard que sofreu resistência por parte de outros que queriam manter a Igreja independente. Ver em Biehl, 1991: 95-97, críticas de Koseritz ao atrelamento a Berlim.

182 O texto de Borchard afirma esta recusa de executar casamentos mistos. É possível, no entanto, que várias tenham sido as oportunidades em que ele e outros burlaram esta parte da lei. O livro de Registros de Casamentos da Igreja de Lomba Grande, traz o registro do casamento de um filho de José Tristão Monteiro, católico, com uma luterana, oficiado por Borchard. Agradeço a M.Dreher por esta informação, que permite visualizar a flexibilidade da prática dos pastores, quando o que estava em jogo era ganhar ou perder fiéis. Ver em Borchard, 1867, o relato do dilema dos pastores ordenados que, confrontados com o pedido para realizar casamentos mistos "porque o noivo protestante não queria jurar católico", tinham de recusar sob pena de irem para a prisão e serem destituídos de seu registro.

um exame anual para aferição de aproveitamento. Reavivava, desta forma, uma prática corrente na Alemanha pela qual os pastores eram investidos pelo governo da função de Inspectores de Ensino, reforçando, aqui, esta associação entre igreja e escola, submetendo esta última ao controle da primeira. Em S.Leopoldo, Borchard estabeleceu uma escola para meninos e outra para meninas, de acordo com a lei brasileira que prescrevia o seu ensino em separado. Hunsche,¹⁸³ em Linha Nova, estabeleceu um período mínimo de 3 anos de ensino obrigatório e Borchard, cinco anos e um ano de ensino religioso, antes da confirmação. Sugeriu que a comunidade começasse a pensar num fundo para viúvas e órfãos. (Borchard, 1872)

Lidar com os conteúdos de fé e com a "vida eclesial" das comunidades foi um trabalho que requereu mais persistência e obstinação. Em seu primeiro relatório Borchard justificou assim a necessidade de envio de pastores com formação missionária: a situação era tão caótica que "aqui não há almas que perguntem pela salvação"; pregar ali era como pregar entre pagãos; para ser bem sucedido um pastor tinha de estar preparado para enfrentar dificuldades que demandavam "desistir de toda a dignidade do ministério e, também, por amor a Cristo, de toda a consideração pastoral e da menor comodidade." (Borchard, 1866 e Dreher, 1986b:33) Ao relatar os progressos pequenos que fazia e as metas que propunha, Borchard derrama desalento e tristeza: as famílias nem sempre tinham o suficiente para manter um bom pastor... só se preocupavam em ter alguém que oficiasse os batismos, confirmações, funerais e casamentos. Neste último caso, alguém que

¹⁸³ Hunsche veio para o Brasil quatro anos depois de Borchard e foi servir às comunidades de Nova Petrópolis, Linha Nova e São José do Hortêncio. Transcrições de seu diário estão em Hunsche, 1981 e Domingues, 1977.

um exame anual para aferição de aproveitamento. Reavivava, desta forma, uma prática corrente na Alemanha pela qual os pastores eram investidos pelo governo da função de Inspectores de Ensino, reforçando, aqui, esta associação entre igreja e escola, submetendo esta última ao controle da primeira. Em S.Leopoldo, Borchard estabeleceu uma escola para meninos e outra para meninas, de acordo com a lei brasileira que prescrevia o seu ensino em separado. Hunsche,¹⁸³ em Linha Nova, estabeleceu um período mínimo de 3 anos de ensino obrigatório e Borchard, cinco anos e um ano de ensino religioso, antes da confirmação. Sugeriu que a comunidade começasse a pensar num fundo para viúvas e órfãos. (Borchard, 1872)

Lidar com os conteúdos de fé e com a "vida eclesial" das comunidades foi um trabalho que requereu mais persistência e obstinação. Em seu primeiro relatório Borchard justificou assim a necessidade de envio de pastores com formação missionária: a situação era tão caótica que "aqui não há almas que perguntem pela salvação"; pregar ali era como pregar entre pagãos; para ser bem sucedido um pastor tinha de estar preparado para enfrentar dificuldades que demandavam "desistir de toda a dignidade do ministério e, também, por amor a Cristo, de toda a consideração pastoral e da menor comodidade." (Borchard, 1866 e Dreher, 1986b:33) Ao relatar os progressos pequenos que fazia e as metas que propunha, Borchard derrama desalento e tristeza: as famílias nem sempre tinham o suficiente para manter um bom pastor... só se preocupavam em ter alguém que oficiasse os batismos, confirmações, funerais e casamentos. Neste último caso, alguém que

¹⁸³ Hunsche veio para o Brasil quatro anos depois de Borchard e foi servir às comunidades de Nova Petrópolis, Linha Nova e São José do Hortêncio. Transcrições de seu diário estão em Hunsche, 1981 e Domingues, 1977.

facilitasse a eles a manipulação das leis.¹⁸⁴ Muitos pastores leigos se haviam especializado em casar e descasar, mediante um certo pagamento. Para Hunsche, as comunidades não podiam ser peremptoriamente condenadas por terem elegido pastores leigos incapazes. Na avaliação dele, o desalento se consola com a percepção de que a mera existência destes pastores era demonstração de uma "profunda necessidade religiosa consciente ... e viva em seus corações". (Hunsche, 1981: 71)¹⁸⁵ Mas Hunsche, como Borchard, foi firme e irredutível quanto à forma apropriada de preencher as carências e as necessidades.

Os pastores atacaram de frente a "falta de significados religiosos" do ritual da confirmação dos jovens devido à imatura idade em que eram confirmados pelos pastores leigos. Decidiram confirmá-los só aos 13 ou 14 anos, após instrução específica satisfatória: as crianças deviam saber a "história da vida de Cristo, algumas frases da Bíblia e alguns versos cantados que fizessem com que o confirmando modificasse sua vida".¹⁸⁶ (Borchard, op.cit) Borchard, em S.Leopoldo, insistiu em que, depois do

¹⁸⁴ Para Borchard, esta imposição caracterizava um intromissão do governo na liberdade de credo dos evangélicos. Sobre os limites aos protestantes ver o caso exemplar de Sta.Maria , analisado por Fischer, 1986b.

¹⁸⁵ O biógrafo de Hunsche, C.Hunsche, atribui a rigidez e o moralismo do pastor à sua formação básica junto à comunidade eclesiástica de Lienen, entre 1852 e 1862, em plena vigência da "resolução de 1852" que rezava, entre outras coisas: "Quem organizar ou permitir danças ou festejos aos domingos e dias feriados ou nos dias anteriores a estes será expulso da comunidade". Em outras passagens da biografia, o biógrafo faz menção a uma matriz pietista da fé e da concepção de igreja de Hunsche. O ascetismo da "resolução" acima se coaduna com o de Hunsche e, de acordo com Schmidt (1965:1900), com uma matriz pietista. No entanto, a concepção de Hunsche da necessidade de impor sua religiosidade à comunidade não condiz com os princípios pietistas do "voluntário desejo de renascer" na fé como critério para formação de congregações. (Schmidt, op.cit.: 1899). A perspectiva pietista de "regeneração pela fé", no entanto, está presente tanto em Hunsche como em Borchard.

¹⁸⁶ In Hunsche, 1981:28. Em excerto de seu diário, diz o pastor: "...agora também estou confirmando crianças, que considero um grande prejuízo para a nossa juventude, aqui nesta terra (Brasil), ser confirmada jovem demais. Falta-lhe compreensão. Para a maioria, a confirmação nada mais é do que uma formalidade eclesiástica, sem espírito e sem vida." A confirmação aos 14 anos ainda era considerada prematura, mas foi, aparentemente, o máximo de prorrogação que a comunidade pode aceitar.

culto da confirmação, os confirmandos ficassem em casa, refletindo no convívio com a família, e não fossem dançar, beber e festejar no salão de bailes, como era usual. As moças deviam deixar de lado a prática mundana de se enfeitar no dia da confirmação e, simplesmente, vestir um recatado vestido branco. Com Borchard, a confirmação era a passagem de jovens indiferentes para adultos religiosos, que assumiriam a moralidade cristã como regra de vida. Muitas famílias resolveram confirmar seus filhos com outro pastor "que faz como estamos acostumados." (Borchard, op.cit.) Com o Sínodo, foi estabelecida uma lista de livros que deviam ser lidos e programada a constituição de uma Biblioteca Evangélica. Aos poucos, os pastores foram substituindo o catecismo racionalista pelo Pequeno Catecismo de Lutero. Aos pais de escolares pediram, nas comunidades com maiores recursos, uma contribuição anual para compra do material didático. O saber do professor era marcadamente diferenciado do saber dos colonos.

Hunsche re-definiu a importância do pastor e do prédio da igreja determinando que todas as cerimônias, exceto os funerais, fossem feitos por ele na igreja, acabando com a prática do "pastor itinerante". Achava que era preciso "compelir" a vinda à igreja! Definiu que os horários dos cultos não ficariam mais sujeitos ao término de uma partida de cartas, ou à decisão dos que se reuniam na "Venda" de que "já era hora." Para conseguir seu intento, decidiu começar os cultos com o entoar de cantos... dando a oportunidade de ser ouvido de fora e motivando a vinda dos fiéis. (Hunsche, op.cit.: 66) Recusou-se a fazer casamentos e batismos nos dias santos e aos sábados pois "era um dia de preparação do culto". (idem, ibidem) Seu cargo e o lugar de seu exercício foram definidos por ele como os centros da vida religiosa da comunidade, numa estruturação

hierárquica estranha ao modelo anterior de autoridade total da comunidade sobre o pastor leigo.

As reações às iniciativas dos pastores não tardaram e vieram de diversos lados. Os jesuítas atacaram fortemente a fundação do sínodo. À fundação e ao sucesso do Instituto de Ensino Superior, a escola evangélica masculina, em que a metade dos alunos era católico, os Jesuítas ofereceram o início da construção de um Colégio. O Pastor Wegel, sucessor de Borchard em S.Leopoldo, relata que em 1872 os alunos tinham todos passado para a escola católica mas que a escola de moças ia bem. Neste ano os jesuítas mandaram chamar as Irmãs Franciscanas de S.José que fundaram um colégio de moças, e a maioria das alunas foi para o novo colégio. Wegel dá como a principal razão deste êxodo, serem as moças filhas de casamentos mistos e, por isto, os pais cumpriam o compromisso assumido de as educar no catolicismo. (in *Ansiedler*)

S.Leopoldo foi o foco da disputa dos luteranos com os jesuítas e atingia, de forma imediata, a população estabelecida ali que se transformara e transformava numa pequena burguesia comercial, feliz com o seu sucesso na vida. Dreher (1986a:11) diz que esta incipiente burguesia comercial ascendente descartou a "religião colona" como um "passado a ser superado", e viu, na religião institucionalizada, o padrão condizente com sua ascensão social e com a legitimação mais pública do novo status, desde o início dos anos cinqüenta. A conversão de membros desta elite para o catolicismo era, pois, um processo que já havia começado quando o projeto luterano foi implantado e sua luta foi por interrompê-lo. As dificuldades que os pastores apontam tinham agravantes: o ascetismo da religiosidade que Borchard e os outros pastores ordenados ofereciam não se coadunava com as práticas de tornar pública a ascensão social, caracterizadas pelo aumento do

consumo de bens não duráveis¹⁸⁷ (Roche, 1957:); a alusão a prestígio, feita por Borchard, dá conta de que a opção oferecida pelos jesuítas facilitava o caminho da ascensão social. Além disto, os pastores sentiam que o governo brasileiro facilitava as coisas para os jesuítas pois lhes construía igrejas e pagava professores.

Foi a retórica da precariedade que os pastores acionaram também para as comunidades ao re-definir a Igreja, o pertencimento à ela e os significados dos rituais e do ministério. Nos relatos dramáticos dos pastores estão os casos que ilustram a interferência desta retórica na vida das comunidades, eloqüente interferência, em vista dos conflitos que provocou. (Ver Hunsche, 1981; Borchard, 1866 e *Ansiedler*) Do ponto de vista dos colonos, os pastores estavam impondo uma mudança nos significados estabelecidos da vida cotidiana, vida interpretada por eles como parte de uma realidade que Berger chama de uma *realidade certa* (de certeza). (Berger, 1985: 36) O discurso da moralidade implicava na redefinição desta realidade por parâmetros novos. Aproveitando uma afirmação de Dreher, pode-se dizer que os pastores viam "no ministério pastoral uma instituição que (tinha) uma missão a cumprir, independentemente da benevolência dos membros da comunidade." (Dreher, 1984:57)¹⁸⁸ Não seria exagero adicionar ao *independentemente*, os

¹⁸⁷ Ver Berger, 1973:116 e ss., para um interpretaçãoes do "desvestimento" dos protestantismos em geral, do luterano em particular, daquelas tres características que fazem a "riqueza do mundo religioso": mistério, mágica e milagre. Sobre as reações ao ascetismo proposto pelos pastores ordenados, J. Amado as ilustra citando o colono C.H. Hoffmann, em 1868: "... eu bebo com o dinheiro do meu trabalho e praguejo quando há vontade e jogo quando eu bem entendo e não sou padre (=pastor) e vou fazer o que a minha vontade e não o que eles (os pastores) mandam". Amado, 1978:101. O termo padre, nesta tradução do documento original, é uma falha do tradutor de distinguir o termo padre de pastor, já que, em alemão, uma só palavra é usada para os dois, *Pfarrer*.

¹⁸⁸ Estou invertendo, aqui, a afirmação de Dreher que, ao usar estas palavras que cito, está descrevendo as comunidades como carentes da sensibilidade que lhes permitisse "ver no ministério pastoral uma instituição que tem uma missão a cumprir, independentemente da benevolência da

termos *por sobre* a comunidade e *a despeito* dela. Por outro lado, as comunidades não estavam dispostas a admitir um ministério pastoral com uma dimensão que Dreher chama de "profética" e que se define pelo "compromisso primordial do pastor com a palavra de Deus e com o anúncio da vontade de Deus e do Juízo para a comunidade." (Dreher, comunicação pessoal) As comunidades, porém, resistiram em perder o controle habitual que tinham sobre o pastor.

Cismas conflitivos dividiram as comunidades entre a parte que permanecia fiel ao pastor-leigo e a que decidia seguir o novo pastor. Em nome de sua parte da comunidade, bom número de pastores-leigos hostilizou os pastores ordenados. A hostilidade era constantemente expressa através de deboche, ou do simples descaso pelo que diziam ou faziam. Sabendo da relação subordinada dos pastores leigos às suas comunidades¹⁸⁹ é possível interpretar a hostilidade expressa por eles como originadas da própria comunidade. Instrumentos delas que eram, os pastores-leigos, eram também instrumentos dos confrontos. Talvez o exemplo mais contundente do qual se tem registro seja o de Weber contra Hunsche. Ambos disputaram fiéis na mesma região e Weber não só construiu uma igreja maior como tinha o seu próprio cemitério - "o cemitério do Weber" - onde eram enterrados os membros da *sua* comunidade! Por outro lado, a própria estrutura das comunidades manifestou-se fortemente contra as tentativas dos novos pastores de mudar a hierarquia tradicional das relações entre o pastor e a

comunidade". (Dreher, 1984: 57) O que parece ter escapado a Dreher, desta vez e não em outras, é a "carência de sensibilidade" dos pastores!

¹⁸⁹ Ver em Dreher, 1986:10, a afirmação de que, na estrutura eclesial desenvolvida pelos colonos os possessivos marcavam a definição dos limites comunitários: *nosso* pastor, *nossa* igreja, etc. implicando o localismo já relatado no capítulo anterior.

comunidade. De novo a eloquência da experiência de Hunsche. Quando ele chegou à Linha Nova, as assembléias da comunidade eram interditas ao pastor, de quem se esperava que cumprisse com o que lá fora decidido. Logo fez ele sua primeira tentativa de interferência, participando, sem ter sido convidado, de uma reunião que modificava os estatutos da comunidade e deu ali os seus palpites. Esta participação ocasionou brigas e a atribuição a ele das pechas de "déspota" e "arrogante". A comunidade estava disposta a aceitar um pastor ordenado, mas não abdicava de sua autoridade sobre a direção do seu ministério. (Hunsche, op.cit.: 74)

No diagnóstico dos pastores ordenados, a maior parte da mobilização das comunidades do interior de S.Leopoldo, pró ou contra o novo pastor, tinha como mola propulsora a enorme difusão das idéias racionalistas que grassavam pelos lares, estimuladas pelos livros que circulavam pelas linhas coloniais, a maioria deles, racionalistas.(Hunsche,op.cit: 71) Hunsche atribuiu à influência destes livros os meneares de cabeça e as trocas de olhares que percebia entre seus paroquianos, quando fazia a prédica dos domingos e que ele interpretava como discordância. Sua experiência talvez seja o exemplo mais marcante da oposição com os racionalistas da qual temos registro: teve a antipatia direta de um comerciante local que fora também o primeiro professor em Linha Nova, Carl Buss. Na descrição de Hunsche, este homem era um "homem culto" e um "vanguardista do materialismo científico, baseado na razão". (Hunsche,1981:73)¹⁹⁰ Ele era membro da

¹⁹⁰ Biehl, 1991: 95-96, explicita Carl Buss como um "correspondente do pensamento de Koseritz na Linha Nova" com cartas publicadas no *Deutsche Zeitung* de julho de 1873, declarando que o Pastor Hunsche tornava impossível seu trabalho de presbítero da comunidade pela imposição de novos estatutos e pelo "centralismo pastoral." Buss reivindica a "palavra da comunidade" como a esfera de decisão. (Biehl, op.cit.: 146) Ver ítem d, deste capítulo.

diretoria da comunidade e, lá dentro, não deu tréguas a Hunsche, a quem acusava de estar estimulando a superstição contida na Bíblia¹⁹¹. (idem:74) Em 1873 a luta entre Buss e Hunsche tinha como objeto mais imediato a casa da comunidade onde Hunsche morava e Buss alegava ser necessária para alojar o professor. Hunsche ameaçou abandonar a paróquia se tivesse que deixar a casa sem ter outra para morar. Ganhou esta batalha.¹⁹² Mas perdeu outras. Do enfrentamento dos dois resultou grande mobilização na comunidade e a definição do que Hunsche chamou de "partidos". (idem: 66) Hunsche decidiu ser persistente e enérgico contra o que ele chamava de "correnteza sinistra" que se espalhava entre os fiéis. Enquanto o agente desta correnteza queria "purificar a Bíblia da superstição", Hunsche usava seu púlpito para resguardá-la como única fonte de fé em Cristo. (Hunsche, op.cit.:74) Estava convicto de que não devia condescender : definiu a perseverança e a obstinação como seus motes e marcou fronteiras claras entre seu ministério e outras formas de religiosidades locais. Ele diz que queria ganhar almas para a Igreja e não ser um mero acessório da comunidade. (Hunsche, 1981:68)

Em S.Leopoldo, Borchard atacou também os racionalistas e os pastores leigos. Ao chegar, como mencionei no capítulo anterior, Borchard havia sido confrontado, pela comunidade, com um contrato. Sua reação:

¹⁹¹ Como já mencionei, Hunsche tinha vários laços com o pietismo. Sua mulher vinha de uma família pietista e se dispusera a imigrar na perspectiva de fazer um trabalho pietista missionário. A irmã dela era casada com o pastor Stange, da Picada dos 48. (Hunsche, 1981: 89-95, 172) De acordo com Fulbrook, o pietismo, por estimular a a leitura e compreensão individualizadas da Bíblia, sobrepassando a igreja institucional e o pastor, deu espaço para dois tipos de tendências na Alemanha do século XVII. Uma, para a valorização da experiência interior, da sensibilidade, que resultou no foco burguês da educação e auto desenvolvimento. A outra, para o desenvolvimento de uma nova confiança na razão e uma nova meritocracia, não vinculada ao nascimento ou posição social (Fulbrook, 1991:88,) Ela diz que o desenvolvimento do sistema educacional alemão foi marcado pela disputa entre as duas tendências na universidade de Halle.(idem, 90)

¹⁹² Hunsche conseguiu que a comunidade mandasse construir uma casa para o pastor. Um então membro da comunidade, Jorge Jacob Fuchs, foi contratado para a empreitada. (Hunsche, op.cit.76)

*A comunidade havia convocado uma comissão para assinar um contrato comigo. Expliquei que isso não era costume na Igreja Evangélica e que eu havia sido **vocacionado**. Em consequência, a comissão expôs a constituição da comunidade ... Retruquei que, caso a comunidade tivesse querido **vocacionar** um pastor sob tal estatuto de comunidade deveria tê-lo expressado anteriormente e enviado sua constituição para a Alemanha; como não o fez, não me considero preso a ela nos pontos em que sua constituição atinge minha **pessoa** e meu **ministério**. (Borchard, 1866) (grifos meus).*

Ao antepor o *vocacionar ao contrato*, Borchard redefiniu um parâmetro importante da relação do pastor com sua comunidade, desqualificando o contrato da comunidade frente à prática usual de uma Igreja que estava fora dos limites locais. Pessoa e ministério (no sentido de indivíduo e seu papel) foram afirmados como portadores de uma autoridade que não só não era local como transcendia o espaço terreno. Vocacionar significava mais do que *chamar* um pastor, significava *chamar* alguém que havia sido por Deus *chamado* para esta função. Borchard colocou ministério e pessoa como intocáveis e, com isto, disse à comunidade que ela devia se deixar definir por eles¹⁹³. Ao fazê-lo, de forma mais explícita, posteriormente, Borchard chamou a atenção da comunidade sobre seus erros, seus desvios, a fragilidade da "sua igreja".

Sua primeira prédica, já preocupada com a concorrência de pastores leigos e dos racionalistas, exortou seus paroquianos a se comprometerem com o amor de Cristo e não se deixarem levar por aqueles "que só

¹⁹³ Na Igreja Luterana, o pastor ordenado e vocacionado para ser o portador da palavra de Deus, é aquele que, constantemente, vai anunciá-la e relembra-la para a comunidade. O pastor é, assim, uma espécie de consciência viva da comunidade, garantia de que a vontade desta não contrarie a vontade de Deus. Do mesmo modo como a Bíblia deve ser a referência de um Pastor, o critério para o julgamento de um pastor pela comunidade deve ser a Bíblia. Jesus é considerado o mediador entre o fiel (homem de fé) e Deus. O batismo é a "ordenação" de um homem de fé.

respondem às suas ímpias paixões".¹⁹⁴ Na segunda, fala de Pedro que, ao pedido de um mendigo coxo, à porta do templo, não oferece ouro ou prata porque não os tem, mas diz que veio em nome de Cristo e lhe ordena que ande.¹⁹⁵ Cristo e sua palavra foram colocados por Borchard, para a comunidade, como a única possibilidade para que a Igreja adquirisse consistência, sustentação e solidez.

Se a diferença entre a língua falada pelos pastores ordenados e o dialeto desenvolvido em S.Leopoldo tornava difícil a comunicação dos pastores ordenados com os colonos, o que dizer da comunicação de uma teologia que nem sempre fazia sentido? (Amado, 1978:100) A falta de afinidades entre a pregação e as atitudes dos pastores ordenados e aquelas habituais das comunidades eram enormes e de tal ordem que pouco do que os pastores tinham a oferecer podia ser reinterpretado pela comunidade como uma incorporação ao seu cotidiano. O discurso dos pastores era peremptório e não admitia meios-termos: demandava a mudança radical como preço da fé correta e o retorno do *Reino de Deus*. Ao assumirem este radicalismo, eles provocaram questionamentos sobre a *realidade certa* que deram margem à instabilidade nas relações sociais entre os colonos. O cotidiano, como realidade dotada de um sentido concebido como coerente, teve seus alicerces minados pela interferência de uma nova concepção de religião e religiosidade e produziu uma ambivalência. Ao mesmo tempo que esta novidade era concebida como

¹⁹⁴ Borchard relata que fez esta prédica sobre Judas, 20. A epístola de Judas fala do dever cristão de lutar pela fé, fala da punição dos ímpios e, a parte utilizada por Borchard, lembra das exortações dos apóstolos sobre a importância de, sabendo-se amados por Cristo, escolher bem entre a fé e o amor de Jesus e aqueles que têm por objetivo promover divisões e exacerbar dúvidas. A epístola é um chamado para os "amados de Cristo" e evoca as dificuldades da fé. É um discurso que chama mas que também admoesta.

¹⁹⁵ Baseado nos Atos dos Apóstolos, 6. Dreher, 1986b, relata estes sermões, mas não comenta seus conteúdos.

espúria, estava revestida da autoridade de uma Igreja da terra de origem, que os mais velhos respeitavam e estavam dispostos a seguir. Só nos velhos, que haviam imigrado, dizia Borchard, havia alegria por terem, de novo, um "verdadeiro pastor". (Borchard, op.cit.)

Um exemplo do inverso desta situação é relatada pelo Pastor Roos que, em 1871, em Mundo Novo, após uma briga com o pastor leigo, foi acusado pela comunidade de ser um jesuíta disfarçado que viera para expulsar os demais jesuítas. (in. Ansiedler) Por um acaso, no entanto, deu-se uma circunstância que ele aproveitou para ganhar e manter a comunidade: tendo ele feito uma vigília junto a um doente, este ficou bom. Disseram, então, que era um milagre, o que o Pastor Roos não parece ter se esforçado para negar e, em 1872, quase toda a comunidade estava aliada a ele. A associação entre curas e pastores não era desconhecida entre os colonos; alguns dos pastores enviados ao Brasil tinham conhecimento do manuseio de ervas. Não sei se era o caso de Roos, mas este exemplo mostra que em situações nas quais os colonos puderam reinterpretar o pastor ordenado e seu discurso no sentido da incorporação do novo a significados conhecidos, os pastores tiveram um campo mais fácil de trabalho missionário.

A crítica ao precário presente, colocada pelo projeto dos pastores entre os luteranos, foi o ponto de partida para a argumentação da necessidade de mudança - a concretização do *Reino de Deus* foi a perspectiva de futuro que lidava diretamente com a transformação do cotidiano na direção de um ideal que não tinha sido formulado pelos colonos. Mas era a resposta dos pastores à perigosa possibilidade, que acreditavam existir, de extinção do protestantismo em S.Leopoldo. Mudar procedimentos, mudar a concepção sobre procedimentos antes não questionados e assumir a responsabilidade pela permanência destes

agentes de mudança, em nome da fé, foram exercícios de projeção de futuro que confrontaram os colonos com a necessidade de escolha entre permanecer protestante, mudando sua forma de sê-lo, ou sucumbir ante a "sedução dos jesuítas" ou a racionalidade dos "amigos das luzes". Os significados da liberdade estavam, para os pastores luteranos, associados primordialmente à religião e/ou diziam respeito ao que Borchard chamou de direito à liberdade religiosa, ou à própria liberdade dos colonos de negarem a ordenação da Igreja proposta pelo pastor (e o conseqüente atrelamento da escola). Num, a afirmação, noutra a negação; mas, nos dois sentidos, a referência à religião. O episódio dos Mucker, que aconteceu neste período de tão profundas escolhas, tornou a questão ainda mais difícil para estes colonos.

b. os Mucker e a retórica da precariedade.

O nome Mucker, de acordo com vários autores, foi cunhado por um pastor luterano das redondezas. O dicionário *Der Grosse Brockhaus* diz que nos séculos XVII e XVIII esta era uma denominação pejorativa dada aos pietistas, na Alemanha. O pietismo foi um fenômeno alemão, um movimento de renovação das Igrejas Luteranas e Reformadas que, entre outras coisas, propunha uma reestruturação eclesiástica baseada em pequenos grupos - os conventículos - e enfatizava a piedade individual contra a institucional. (Schmidt, 1965:1899 e Fulbrook, 1983) Rompeu com a dogmática e recorreu à "fé subjacente" - o elemento subjetivo da fé - presente na Reforma de Lutero. (Braaten, 198: 58) Os Mucker do Rio Grande do Sul não devem ser confundidos com os pietistas, mas um

luterano reconheceu neles características que faziam um paralelo com o "purismo" almejado pelos pietistas originais. O ascetismo e o isolamento, assim como a recusa da institucionalização parecem ter sido os pontos de identidade entre pietismo e Mucker que foram acionados para que fossem associados.¹⁹⁶ O deboche implícito no termo em seu uso original, ganhou força na situação do Ferrabráz em que, diferente dos pietistas, os Mucker não eram orientados por teólogos reconhecidos como competentes, mas por uma **mulher** considerada **analfabeta e ignorante**.

Dos três testemunhos luteranos disponíveis, um acompanha os Mucker desde o seu início até o fim dos julgamentos (Hunsche); o outro é feito dois anos após a morte de Jacobina (Rotermund) e um terceiro, doze anos depois (Schmierer). Dos três, a admiração pelo ascetismo dos Mucker, pela renúncia deles às coisas mundanas que tanto prejudicavam a vida eclesial de suas comunidades (os bailes, a bebida, o jogo). Também admiração e louvor pelo seu íntimo comprometimento com a palavra de Deus - a prática bibliocêntrica - ainda que criticassem ter ela, no final, sido distorcida. A retórica da precariedade informou a versão que os pastores luteranos construíram dos Mucker. Condenaram a violência, a perda de controle da situação, os crimes e os exageros. Mas aplaudiram o que consideraram como uma genuína manifestação de fé.

É de Hunsche a observação (contemporânea de 1873) de que os Mucker de Linha Nova e S.J.do Hortênsio eram famílias abastadas e respeitáveis.¹⁹⁷ Num ambiente em que a sua assumida fidelidade à Bíblia era o pomo da discórdia entre setores da comunidade, Hunsche enalteceu a busca Mucker pela palavra de Deus e sua mudança de comportamento

¹⁹⁶ Alguns autores atribuem o nome ao Pastor leigo Boeber. Outros ao Pastor ordenado Haesbert. Hunsche atribue ao Pastor leigo Weber. Dois filhos de Weber foram Mucker. Não foi possível saber mais.

¹⁹⁷ As famílias Arendt, Fuchs, Hoffstätter, Noe, os irmãos Weber e parte dos irmãos de Maurer eram de Linha Nova. (Hunsche, op.cit.: 101, PKM, PKO) Ver Apêndice V para o rol das famílias Mucker.

após visitarem as orações de Jacobina: começavam a ler a Bíblia, antes e depois das refeições, afastavam-se dos divertimentos profanos e das más leituras. Mostravam-se, no entanto,

sérios e voltados para o seu interior, como se algo horrível estivesse por acontecer. Desta maneira diversas famílias da minha vizinhança estão sendo transformadas... Consegui até vender algumas Bíblias a eles." (Hunsche, op.cit.: 98-9)

Em S. Leopoldo, porém, nesta mesma época anterior à radicalização de colonos e Mucker, o Pastor Wegel visitou várias famílias da sua comunidade e das linhas colonias, aconselhando-as contra Maurer e sua mulher.

Após a morte de Jacobina, Hunsche faz uma análise da situação do interior da colônia e, principalmente, das comunidades que atendia, de onde grande parte dos Mucker haviam saído: fala das inúmeras viúvas, dos órfãos, das famílias dizimadas e fala, também, da solidariedade dos parentes que acolheram as crianças e se esforçavam por ajudar as viúvas. (Hunsche,H.W., 1977: 406.) Diz, ainda, que os Mucker que voltaram para casa, antes e depois do julgamento (1880), se mantinham fiéis às suas crenças, permaneciam retraídos e só se relacionavam entre si; seu cemitério estava mal cuidado e Hunsche teve a oportunidade de, por ocasião da morte de uma criança, entrar numa casa Mucker, por insistência de um parente não-Mucker. Nesta ocasião instou-os a não continuar no erro e a permitir o enterro cristão da criança. Assentiram, desde que o fizesse "em nome de Deus." Mas nenhum deles acompanhou o féretro. Para Hunsche, este comportamento era demonstração de como tinham sido mal orientadas estas pobres pessoas! (Husche,H.W., 1977: 407)

É de Schmierer (1886) a avaliação de que os Mucker representaram a pureza da religiosidade camponesa. Não teriam trilhado o caminho da violência não fosse pela presença de um "*schnappspfarer*"¹⁹⁸, que os deixou na ignorância, e pela ausência de um pastor ordenado que os conduzisse com retidão.¹⁹⁹ Schmierer parece ignorar que já havia pastores ordenados disponíveis e que o pastor leigo que servia ao Leoherrhof, à época, o Pastor Boeber, era um dos poucos considerados capazes e honrados, pelos pastores ordenados. (Rotermund, 1876) Para Schmierer, a falta de conhecimento dos colonos Mucker introduziu na leitura da Bíblia significados espúrios, o que prejudicou seu propósito inicial de seguir uma vida pacata e cristã. O conflito se dera porque a religiosidade pura dos Mucker foi objeto de escárnio, agressões e violência e por isso se modificou, degenerando.

A versão de Rotermund (1876) se insere num balanço da situação do protestantismo em S.Leopoldo, desde a partida de Borchard e após o episódio dos Mucker. Nesta análise ressalta os efeitos negativos do episódio Mucker para os luteranos em geral e para a continuidade do trabalho de construção de uma Igreja Luterana em particular. Por interferência dos maçons (que Rotermund chama de "intelectuais", entre aspas, num sentido que se percebe como irônico), e suas inflamadas pregações, toda a forma de religiosidade luterana e a fidelidade à Bíblia eram escarnecidas com a acusação de ser algo próprio de Mucker. Os maçons não limitavam a crítica aos luteranos, dizendo que era necessário

¹⁹⁸ *Schnappspfarer* é um termo recorrente entre os pastores ordenados para se referirem aos "desqualificados" pastores leigos, muitos dos quais, segundo eles, eram consumidores contumazes de aguardente (*Schnapps*) nas vendas das linhas coloniais.

¹⁹⁹ Não fica claro, na menção de Schmierer a um "*schnappspfarer*" se ele está se referindo ao pastor efetivamente atuante no Ferrabráz, na época, o Pastor Boeber, ou à suposta liderança de Klein, ou se faz uma referência que se pretende genérica e reforça a idéia de que havia pouca assistência religiosa competente.

ter cautela com qualquer dos "padrecos", referindo-se, também, aos jesuítas. (Rotermund, op.cit.: 172)

"Entre o povo", a Bíblia começou a ser temida como fonte de revolta e isto Rotermund atribui ao "inflamado discurso dos jesuítas" que alegavam terem os Mucker sido o produto do indiscriminado acesso à Bíblia e da falta de unificação da Igreja Evangélica. Depois dos Mucker "ficou mais difícil ser protestante", diz Rotermund. Muitos colonos se retraíram e até se retiraram das comunidades por causa da pressão destas acusações. Todas as tentativas dos pastores de trazer as pessoas de volta ao comportamento reto e religioso eram interpretadas como a tentativa de fazer surgir um outro grupo Mucker. (Rotermund, op.cit.: 152 e ss.) Uma afirmação, constantemente feita em S.Leopoldo e em outras comunidades era : " é melhor ser bêbado, falsário, ladrão do que Mucker que é cria do inferno". O inferno, nesta assertiva, estava intimamente associado à Bíblia. A Igreja Evangélica, diz Rotermund, estava sendo agredida pelo Estado, pelos jesuítas e pelos próprios colonos que se diziam evangélicos. A precariedade da Igreja Evangélica continuava, persistindo, portanto, a necessidade de que das Igrejas alemãs viessem os recursos para que o projeto original não morresse. Os Mucker, nesta retórica, são instrumento de demonstração da precariedade e da urgente necessidade de perseverar nas tentativas de solucioná-la. Ao mesmo tempo, são apresentados como um exemplo das terríveis conseqüências de um possível novo abandono destas comunidades pela Igreja na Alemanha.

c. a salvação e a retórica da guerra.

O argumento central da retórica dos jesuítas foi a necessidade de salvação das almas dos imigrantes alemães católicos, "perdidas" para a indiferença e a imoralidade. A necessidade da salvação destas almas perdidas e o caminho da *Verdade* como única possibilidade de atingí-la mantiveram-se, durante todo o século XIX, no discurso direto dos jesuítas aos fiéis e aos fiéis prospectivos, em S.Leopoldo. Mas, ao longo do tempo, foi sendo mais e mais articulado ao projeto de restauração católica desenvolvido no Brasil.²⁰⁰

No seu diagnóstico, estas almas, abandonadas pela verdadeira igreja, nos primeiros anos da colonização, haviam incorrido em *erro* por terem sido submetidas, simultaneamente, ao convívio nefasto de *ímpios* - o que incluía protestantes e racionalistas - e da igreja brasileira, indigna deste nome por estar corroída pela maçonaria, pelo liberalismo de idéias e a liberalidade dos costumes. A laicização e o protestantismo eram os principais agentes causadores do *erro*. Havia estimulado a autonomia dos católicos quanto ao exercício da religião, e nisso tinham tido o suporte da ausência e inoperância da igreja brasileira em S.Leopoldo. Assim, o abandono tinha levado à autonomia, a autonomia tinha acarretado o distanciamento dos princípios canônicos, em geral, e, em particular, este distanciamento se expressava no "indiferentismo" e na "ausência de moral" cujo corolário era a corrupção dos costumes. (Rabuske 1974a: 142) A oposição *verdade x erro* foi o eixo da retórica dos jesuítas que colocava

²⁰⁰ Ver Balén, 1956 e Hoornaert, 1979: 175. O Bispo Laranjeiras, que havia sido ordenado em Roma, no R.S. aproveitou a possibilidade de imigração jesuíta para aumentar, relativamente, o clero ultramontano, bem como o rebanho a ele fiel. A região de colonização (a mais densamente povoada no RS) era uma área estrategicamente importante no projeto geral para a Província. Ver também, discussões da Assembléia Legislativa do RS, neste período.(AL)

a salvação como meta, a *verdade* como o seu caminho e a Igreja como o único agente da verdade. (Hoornaert, 1980: 143) Conseqüentemente, o erro era o caminho da condenação ao inferno e esta relação estava posta no discurso jesuíta, constituindo uma ameaça, às vezes velada, a maior parte das vezes, explícita.

Os jesuítas que aqui chegaram a partir da década de 1840, vinham de uma experiência imediata de restauração, tanto no sentido geral como no particular. No sentido geral, estavam profundamente comprometidos com o movimento de restauração católica do século XIX, que foi um projeto com larga estratégia de unificação e fortalecimento centralizado da Igreja Católica, no mundo. Através da expansão da ordem católica, pretendia uma redefinição do papel da Igreja frente às nações bem como uma redefinição de sua estrutura interna. Neste processo, o estabelecimento de Roma como centro de uma hierarquia disciplinadora de todo o clero fazia da Igreja uma entidade supra-nacional, independente dos estados nacionais. O Papa passava a simbolizar a unidade do clero numa congregação hierárquica, e era a referência das ações do clero expressivas da fé.²⁰¹

No plano particular, a ordem dos jesuítas trazia como bagagem histórica uma tradição de luta pela fé, desde os tempos de sua fundação no século XVI. Tidos como os baluartes do catolicismo contra a Reforma de Lutero, em épocas posteriores sua incondicional obediência filial ao Papa fez da ordem um agente privilegiado de Roma em missões delicadas e difíceis. Como tradição, também, a ordem tinha uma tendência

²⁰¹ O processo da restauração católica foi desencadeado em 1848, com o Papa Pio IX, que definiu uma virada conservadora na Igreja, chamada de ultramontana. Os jesuítas tinham uma luta particular de restauração da sua ordem, desde que ela fora dissolvida em 1773, pelo Papa Clemente XIV. Ver Kreutz, 1985 e Romano, 1979. As referências em Balém, 1956 e nos textos de Rabuske são discursos "internos" ao processo e seu desenvolvimento. Ver Enciclopaedia Britannica, vol.12.

humanista que a conduziu na especialização do trabalho de missão, educação e "scholarship", seu clero tendo sempre formação universitária. Por este *status* intelectual privilegiado, ao longo de sua história os padres da ordem foram chamados pelas cabeças coroadas europeias como confessores e tiveram um papel importante, ainda que nem sempre explícito, na condução da política e de políticas, por um longo tempo. À época dos movimentos europeus do século XVIII, iniciou-se um desafio aberto ao poder da Igreja em geral - do pervasivo poder dos jesuítas junto às elites, em particular.

Na segunda metade do século XIX, quando os jesuítas vieram para o Brasil, a igreja católica, na Alemanha, estava dividida entre a Católica Romana e a Católica Alemã. Esta última, com uma orientação liberal, granjeou adeptos entre a pequena burguesia. (Krieger, 1968: 284). A Católica Romana, à qual serviam os jesuítas, teve como referência o romantismo conservador²⁰² que orientava também o processo de restauração política e articulava uma forte oposição ao ideário liberal e racionalista, visto como o propagador da desordem e da discórdia. A Igreja Católica Romana buscava a solidificação de seu projeto centralizador junto a dois setores sociais específicos na Europa: as massas rurais, um campo negligenciado pelo Estado e ainda fértil para a

202 O romantismo conservador, na Alemanha, se desenvolveu como um movimento anti-liberal, do fim do século XVIII e durante o século XIX. Fundou-se na valorização patriótica da cultura germânica, por oposição à predominante cultura francesa. Herder foi um expoente deste movimento, tendo formulado um "nacionalismo cultural", em que o termo *Volk* seria a expressão da nação cultural, remetendo à história e às particularidades de um povo os critérios de determinação de seu valor. (Fulbrook, 1991: 94 e Seyferth, 1976: cap.1) As tradições germânicas foram trazidas como modelos de comportamento e organização social; as alegadas "unidade e harmonia das aldeias da idade média" foram especialmente valorizadas pelo catolicismo conservador, junto a comunidades rurais, por oposição a um meio urbano agressivo, laico e desenraizador! (Kreutz, 1985: 19) A hierarquia do mundo medieval era considerada a ordem natural e a revelação (não a razão) a fonte de autoridade desta ordem e de seus agentes (monarcas, a Igreja). (Fulbrook, op.cit: 90)

religião, se comparadas às populações urbanas envolvidas pelo liberalismo; e as elites católicas, a quem queriam "aperfeiçoar".

Por outro lado, em diversos países da Europa, os jesuítas tinham sido expulsos ou proibidos de manter escolas, desde o começo do século XIX.²⁰³ (Encycl. Britan. 1965: 1011-1015) Na Alemanha, a expulsão só se deu em 1868, com Bismark, no ápice de uma forte campanha anti-jesuíta. A restauração política tinha saído triunfante das chamadas "revoluções de 48". (Fulbrook, 1991: 105-137) A mudança de rumos no desenho político e econômico da Alemanha nos vinte anos seguintes, com a implantação de várias medidas assimiladas dos movimentos liberais por Bismarck e seus antecessores, tornou a vida mais difícil para os Jesuítas.²⁰⁴ Por isto eles se dedicaram principalmente às populações rurais que tinham podido permanecer alheias aos movimentos políticos, continuando a viver, com suas grandes famílias, em comunidades compactas, sob o domínio da igreja local (católica ou luterana). ((Kreutz, op.cit.:23; Fulbrook, 1991: 125) Na década de 1870, a *Kulturkampf* definiu uma "luta pela cultura contra a superstição" que foi fatal para todo o clero conservador. A ordem dos jesuítas nasceu como um exército

203 No final do século XVIII, a ordem chegou a ser extinta pelo Papa. Resistiu e foi re-instaurada em 1814. As oposições continuaram e todo o século XIX está pontilhado de situações drásticas: em 1829 os seus colégios na França são fechados; em 1834-35, são novamente expulsos de Portugal e Espanha; em 1847, expulsos da Suíça; em 1868, a Kulturkampf de Bismarck os expulsa da Alemanha; em 1873, expulsos da Itália; em 1880 a França proscreeu a ordem; em 1910 são, pela terceira vez, expulsos de Portugal. (Encycl. Britan. 1965; 1014) Os dois missionários espanhóis que visitaram S.Leopoldo, em 1841, vinham expulsos da Argentina. (Gr. Encicl. Delta Larousse: 1973:3720)

204 Bismarck, em 1871, por razões diretamente ligadas à ampliação do domínio prussiano e competitividade com a Áustria católica, desencadeou e manteve um ataque direto à Igreja Católica, (ultramontana e sob a égide da infalibilidade do papa, decretada em 1870), tentando trazer a formação e nomeação de padres para o controle do Estado. Junto com medidas neste sentido, proibiu as atividades dos Jesuítas. Na Prússia, muitos padres que resistiram às novas legislações foram presos e expulsos. (Fulbrook, 1991: 133) Grande parte dos jesuítas que chegaram a S.L. nos anos 1870 vinham desta experiência alemã. (Kreutz, op.cit.)

um exército papal para a luta contra a Reforma de Lutero; no século XIX, sua luta tinha como inimiga declarada a força do liberalismo racionalista.

A orientação anti-liberal trazida da experiência europeia estava presente já nos primeiros diagnósticos dos jesuítas em S.Leopoldo, e neles o protestantismo aparecia como consequência do liberalismo do Estado brasileiro. (Rabuske, 1974b).²⁰⁵ É interessante notar que o termo pelo qual todos se referem aos evangélicos, no R.S. no século XIX - na expressiva maioria dos documentos, inclusive nos processos - é este que tenho usado ao longo deste ítem: protestantes, um termo oriundo do século XVI que caracterizou os defensores de Lutero contra a sua condenação pública em nome da Igreja.²⁰⁶ Todo o livro de Schupp também se refere a protestantes e protestantismo, definindo o confronto como um ponto de partida.

A progressiva articulação do discurso da salvação com o projeto de restauração católico produziu uma sofisticação na retórica guerreira dos jesuítas deste período, e vinculou a salvação de almas a um projeto político de homogeneização religiosa da população. No Rio Grande do Sul, estas duas metas foram apresentadas como decorrência de dois princípios fundamentais: a religião católica era a única salvaguarda da moralidade e a homogeneidade religiosa a única garantia da unidade política do país. (Rabuske, 1974b) Em linhas gerais, o projeto formulado ao

²⁰⁵ Hoornaert, 1980: 188, diz que houve um transplante da controvérsia europeia entre liberais e ultramontanos (conservadores), que acontecia, principalmente, nos países católicos. A chamada Questão Religiosa, no Brasil de 1872, foi a expressão máxima desta controvérsia e foi, segundo este autor, uma "afirmação do estado em vista de manter suas prerrogativas em face à Igreja". (op.cit.:189) Ver também Kreutz, 1985 e Romano, 1979. As referências a este processo em Belém, 1956, e nos textos de Rabuske, são menos analíticas.

²⁰⁶ O termo foi cunhado à época do manifesto dos príncipes alemães, defensores de Lutero e do luteranismo, em que protestavam contra a condenação de Lutero por Carlos V., rei católico. (Encycl. Britan. 1965)

redor de 1860, e sempre atualizado nos anos seguintes, quando chegou um grande número de jesuítas da Alemanha, delineou dois procedimentos básicos: o fortalecimento de comunidades homogêneas; a manutenção da língua alemã, com o suporte do direito canônico que dizia que o padre tinha de falar a língua dos fiéis. Três foram as linhas de ação: a imprensa, com a fundação de um jornal católico, o *Deutsches Volksblatt*, em 1872; o desenvolvimento de uma ampla rede de associações religiosas, culturais e assistenciais entre os colonos, que se realizaram mais para o final do século; e o controle das escolas e da preparação de professores paroquiais (Roche, 1957: 682; Kreutz, op.cit.111). A preparação dos professores tinha por finalidade torná-los capazes de estimular o associativismo comunitário, projeto este vinculado à idéia romântica de recriação da comunidade germânica antiga, organizada em termos eclesiásticos, sustentada por uma vigilância compartilhada do comportamento, e intimamente vinculada à associação entre igreja e escola.(Rambo,1956: 38 e Kreutz, op.cit.; Seyferth, 1976:64). O sucesso do projeto jesuíta nos diz que a concepção da vida em S.Leopoldo como liberdade foi dando lugar, paulatina e progressivamente, à idéia de que a salvação era um bem maior ao qual toda a vida devia ser submetida.

À idéia de comunidade está vinculada à de vontade coletiva, expressão não de indivíduos mas da vontade de Deus. (Finkielkraut, 1988:29) A vida cotidiana na comunidade deveria estar impregnada da vontade de Deus, e para isto os jesuítas trabalharam junto às comunidades com vistas a superar tanto o protestantismo (que fazia uma interpretação rebelde da palavra de Deus) quanto o liberalismo/racionalismo (que abolia Deus do cotidiano). O projeto era claramente expansionista - e o proselitismo, uma parte importante da estratégia jesuíta.

Em 1866, numa visita "às colônias", com a finalidade de crismar jovens e "derramar no meio (das pessoas) as consolações espirituais que fortificam os fiéis contra os combates do erro, que o inferno não cessa de apresentar-lhes"²⁰⁷ (Rabuske, 1974b: 83), o Bispo D. Sebastião Larajeiras, expressava em sermão, durante a cerimônia de confirmação, a marca da retórica que orientou a ação missionária dos jesuítas:

*... a necessidade de receber este sacramento nestes tempos corrompidos para se **fortificar** com os dons do Espírito Santo que ele confere, e poder **resistir**, como verdadeiro **guerreiro** de Jesus Cristo, com o sagrado **escudo** da fé, aos **inimigos** da Santa Igreja, e **vencer** as tentações do demônio, que, segundo a expressão de S. Pedro, vagueia como um leão rugindo por todo o mundo, procurando novamente lançar na miséria do pecado as ovelhas salvas pelo sangue do Redentor, e satisfazer assim a sua infernal **vingança**. (in Rabuske, 1974b : 87; grifos meus)²⁰⁸*

A retórica guerreira estrutura todos os discursos jesuítas disponíveis. Não são apenas os substantivos os que definem as partes, as formas e os instrumentos de uma guerra (inimigos, resistência, guerreiros, escudo) mas, como no exemplo acima, o argumento parte do "dado" de que há uma tentativa de eliminação do catolicismo em curso. Os diversos agentes desta tentativa são, então, definidos e tratados como inimigos. Se tenho usado os termos agente e agência, repetidas vezes, neste ítem, para expressar a condição de sujeitos da Igreja Católica, dos protestantes e dos racionalistas, é porque estes termos expressam a visão jesuíta destes sujeitos: agentes de sujeitos

207 Nesta frase, o erro sintetiza todos os inimigos.

208 Os dois textos de Rabuske, amplamente utilizados neste capítulo, contêm transcrições de documentos originais. Rabuske, 1974 a, transcreve o relato feito por Schupp sobre os primeiros missionários e inclui relatos de um destes missionários, o Pe. A. Lipinski. Rabuske, 1974b, transcreve o relato de duas viagens do Bispo Laranjeiras às linhas coloniais, em 1863 e 1866 e alguns discursos proferidos por colonos católicos, por ocasião destas visitas.

infinitamente maiores e mais poderosos, a Igreja - agente de Deus - e os outros - agentes do Diabo. A guerra entre estes agentes estava inscrita, portanto, numa guerra muito mais ampla. A forma como um dos agentes inimigos é descrito revela a radicalidade da oposição.

O relatório de onde extraí a citação acima, desenvolve uma argumentação acalorada sobre a importância da homogeneidade religiosa de uma população, pois só assim seriam eliminados os elementos da "discórdia". O protestantismo, um destes elementos, é descrito como um inimigo "cuja natureza essencial é a destruição de tudo que lhe é oposto". Diz, então, que a homogeneidade católica propiciou a constituição de poderosos reinos, enquanto a introdução do protestantismo tinha sido responsável por derramamentos de sangue e "do caráter disparatado das instituições da República Norte-Americana, que está fadada ao desmoronamento antes de que complete um século de existência." Era preciso conseguir, portanto, que a continuidade das imigrações se fizesse somente com imigrantes católicos²⁰⁹; e que se produzisse o reforço das comunidades católicas, conseguindo conversões. (idem; *ibidem*)²¹⁰

Por outro lado, ao definir os propósitos da segunda visita do Bispo Laranjeiras ao interior de S.Leopoldo, o relator deixa claro que uma parte

209 O que foi conseguido, efetivamente, foi a separação de católicos e protestantes nas novas linhas coloniais. In Rambo, 1956b:89. Rambo considera que esta separação "se tem mostrado benfazeja para ambas as partes".

210 Toda a literatura produzida na segunda metade do séc. XX, por jesuítas ou luteranos, sobre a história da colonização e a atuação de padres e pastores obscurece o conflito acirrado que houve entre os jesuítas e os luteranos. Os luteranos fazem referências tênues e os jesuítas remetem aos maçons para falar do principal inimigo naqueles tempos. Ver Petry, 1957; Rambo, 1956; as obras de Rabuske aqui citadas; os textos de Dreher e referências esparsas em Hunsche, 1981, entre outros. Alguns destes autores fazem referências que sempre tratam de justificar e minimizar atritos impossíveis de serem ignorados, seguindo estas referências de afirmações laudatórias sobre um ou outro dos "lados". O acordo, que parece tácito, entre "católicos e protestantes" para a construção do "mito" do convívio harmonioso, tem várias outras expressões na S.Leopoldo de hoje, e está à espera de interpretação.

substancial de sua motivação tinha a ver com o combate à influência dos racionalistas:

... a mãos largas se espalham entre eles (colonos alemães) bíblias falsificadas e folhetos a toda prova ímpios destruidores dos princípios da sã moral?

(O Bispo diz:) ... Portanto eu vos exorto e vos peço, caros filhos, que quando vierem às vossas mãos obras perversas, que sei se introduzem nestas florestas, onde a religião e a inocência ainda florescem, não leveis para as vossas habitações essas obras condenadas pelo Sumo Pontífice, Chefe da Santa Igreja, Esposa de Jesus Cristo, escritas sob a inspiração do demônio, pai da mentira, por homens ímpios e blasfemos. Não consintais que vossos filhos as leiam, porque corruptoras não só dos santos ritos e ensino da Igreja, como também da moralidade da juventude inexperta e inconstante, e fazem com que ela pouco a pouco vá perdendo todo o sentimento de honestidade e vergonha, e cresça sem consciência, e sepultada na lama dos vícios abomináveis. Fareis uma boa obra e por certo sereis recompensados por Deus, se lançardes este veneno perigoso ao fogo, para prevenir o mal que pode causar. (Rabuske, 1974b: 83 e 84)

De acordo com o relato, a visita do Bispo mostrou que muitas pessoas, em muitas comunidades, estavam movidas pelo seu discurso e tinham abraçado "a verdadeira piedade", assumindo a luta pela "verdadeira fé". Num discurso que nada fica a dever à retórica do Bispo, um menino de 13 anos saudou o prelado, agradecido por ter "reforçada sua coragem para a resistência ... e revigorada sua fé para combater o inimigo". (Rabuske 1974b: 85) Mas nesta época, com a aprovação de uma legislação que tornava legais os casamentos efetuados por pastores protestantes, os jesuítas perceberam o caminho da laicização sendo conduzido pela mão bastante visível dos liberais que dominavam o governo e apareciam, no ideário dos jesuítas europeus, como o grande inimigo universal. Além disto, a presença crescente dos Brummer nas linhas coloniais, após 1852, reavivara as animosidades já vivenciadas na Alemanha contra os "racionalistas". O combate à literatura "perversa"

distribuída por estas "potências do inferno" foi definida como meta/meio e surgiu como resposta à forte campanha anti-jesuíta levada a efeito pela *intelligentsia* Brummer, através dos jornais e de outras publicações. (Rabuske, 1974a.)²¹¹

O esforço e a persistência do trabalho missionário jesuíta produziu efeitos contraditórios entre os colonos. Se, como vimos, em 1868, boa parte da população tinha aceitado a ortodoxia católica, outra parte se sentia atingida pelo que consideravam uma agressiva imposição da ortodoxia. Os testemunhos sobre o decorrer da missão são elucidativos de como esta reação adversa se deu.

Ao chegarem os primeiros dois missionários, padres Lipinski e Sedlac²¹², estabeleceram-se em Dois Irmãos (o centro geográfico da região colonial e com uma população de 50% de católicos e 50% de protestantes) e em S. José do Hortêncio (uma comunidade majoritariamente católica). Imediatamente fizeram de seus sermões exaltadores da Verdade, instrumentos de condenação dos hábitos arraigados da população: a profanação dos domingos com "jogo, orgias, esporte da caça"; a liberalidade do comportamento nas festas e no cotidiano (como os casamentos consensuais), e todas as relações de parentesco, afim ou ritual, entre pessoas de credos diferentes, os casamentos mistos: a aceitação de padrinhos protestantes. (Rabuske, 1974a: 142) A atuação dos missionários, colocada por eles mesmos como a solução para o erro, tratou de legitimar para si a função mediadora

211 De acordo com Rabuske (comunicação verbal) a íntegra do documento de Lipinski, que ele parcialmente transcreve em Rabuske 1974a, diz que Hillebrand chefiava uma conjuração maçônica, na sede do município de S. Leopoldo, contra os jesuítas. O relatório de Hillebrand, de 1954 é francamente hostil aos jesuítas. (Hillebrand, 1854)

212 Cf. Rabuske, 1976: 209, Lipinski era polonês, Sedlac, tcheco ou boêmio, e vieram acompanhados de um Irmão, A. Sonntag, silesiano. Em geral são referidos, na literatura, como alemães porque se expressavam neste idioma.

necessária entre o povo e seu caminho para a salvação, caminho que passava pela retidão dos costumes e pela segregação de protestantes e católicos. Simultaneamente, faziam o discurso da moral, sempre associada a uma "natureza camponesa alemã". (Rabuske, 1974a: 144) No discurso laudatório de Schupp sobre estes missionários pioneiros, feito muitos anos mais tarde, fica claro que a convivência de protestantes e católicos era o principal problema imediato a ser resolvido desde o início da missão:

Entre as duas confissões tinha-se criado, pouco a pouco, uma situação semelhante à de uma fratura óssea, curada de maneira errônea e cujo arranjo posterior nunca se fez sem grandes dores. (in Rabuske, 1974a: 142)

A figura usada por Schupp para definir o alvo da ação dos jesuítas dá uma idéia clara do que ela significou para a população de S. Leopoldo. A agressão frontal que este "arranjo posterior" fez à realidade institucionalizada pelos colonos não foi imediatamente percebida, pelos padres, como prejudicial a sua ação. Ao contrário, o que nos chega do discurso dos primeiros missionários é a indignação com o estado de coisas que encontraram e contra o qual estavam dispostos a investir e investiram com veemência e estardalhaço. As cruzes, com os dizeres em alemão, *Mensch rette deine Seele* (Homem, salva tua alma) que plantaram nos caminhos de suas missões estimularam sentimentos radicais, pró e contra, por parte dos colonos. (Julien, 1985: 377) ²¹³.

²¹³ A informação sobre as cruzes está em Julien, 1985. Este documento contém várias interpretações do seu autor sobre o desenvolvimento de S. Leopoldo e o episódio dos Mucker. Vários acontecimentos que registra, no entanto, tem confirmação em outros documentos, o que indica a confiabilidade desta informação. Rabuske, 1976, diz que cruzes foram plantadas pelos missionários espanhóis que antecederam a vinda de Lipinski e Sedlac.

Sendo um chamado divino, a salvação oferecida era sinônimo da negação e da condenação do que os colonos tinham por realidade certa; era, também, uma relativização desta realidade em termos temporais, já que reforçava sua efemeridade e a transformava em mera etapa para alcançar um futuro cósmico, desconhecido e, por isto mesmo, ameaçador. Ao mesmo tempo em que o discurso jesuíta acionava a possibilidade de salvação - para a vida eterna - lançava a ameaça de condenação, para a eternidade também, dos que não se afastassem do erro. O redimensionamento do presente por esta referência a uma condição absoluta no futuro eterno atingiu profundamente os colonos. É possível supor-se que aquilo que o Pastor Borchard classificou de "incurção fanática" dos jesuítas esteja relacionado com este profundo abalo causado por sua pregação minimizadora das certezas do cotidiano.²¹⁴

A reação da comunidade se fez visível e foi muito rápida, especialmente em Dois Irmãos. De acordo com Rabuske (1974a: 143-44) começaram a correr boatos sobre os missionários: que eles iam embora logo; que iam ser expulsos; que possuíam barcos abarrotados de riquezas esperando em alto mar; que sua casa vivia repleta de mulheres e que tinham dado como penitência às mulheres católicas, casadas com protestantes, a obrigação de envenerarem seus maridos. A comunidade apresentou um documento ao presidente da Província com todas estas "informações" e solicitou a expulsão do padre. Além do documento, expressaram sua reação de viva voz a ele, junto com ameaças de agressão física.²¹⁵ O apoio do Presidente à permanência dos padres não

²¹⁴ Biehl, 1991:100, diz que os jesuítas foram mais bem sucedidos que os luteranos, em seu projeto, porque aproveitaram o "realismo fantástico" que caracterizava a religiosidade dos colonos e o puseram a seu serviço, para mudar a conceituação do ministério sacerdotal e melhorar a imagem do clero.

²¹⁵ O padre Lipinski foi a P.Alegre, intimado pelo Presidente da Província, e de lá saiu com o seu apoio público. (Rabuske, op.cit. 144) Ver Piccolo, 1974: 59-61, sobre discussões na Assembléia Legislativa, em

parece ter sido suficiente para solucionar o problema da rejeição da comunidade. Em 1865, quando D. Pedro II visitou S. Leopoldo, um documento foi encaminhado a ele pedindo a expulsão dos Jesuítas e, de acordo com Rabuske, só não chegou a ser entregue ao Imperador porque Hillebrand, um ferrenho opositor inicial dos Jesuítas, o interceptou, por razões pouco claras.²¹⁶

A intensidade da mobilização pró e contra ocasionada pela pregação jesuíta já havia sido detectada pelo Superior da Missão Espanhola, dez anos antes (1855). Em seu relatório da visita feita a S. Leopoldo e suas linhas coloniais fica claro que concordava com a avaliação de Sedlac e Lipinski de que o principal problema imediato era a convivência promíscua de protestantes e católicos mas, ao mesmo tempo, aponta para uma discordância quanto ao teor da pregação que deviam fazer. Conhecendo-se o que diziam os missionários nesta época, o relatório deixa ver, nas entrelinhas, que o Superior, D. Verdugo, provavelmente, aconselhou uma atenuação do tom dramático e peremptório da pregação.

As colônias... em que os nossos padres exercem o seu ministério, prometem , apesar da mistura de católicos e protestantes, um futuro lisonjeiro, pois se nuns se conservou a vida religiosa e noutros a moral, e em todos esplêndida harmonia, então deve-se isto por certo, depois de Deus, aos nosso padres (Lipinski e Sedlac) de um modo especial. Deixam eles, propositadamente, de levar ao púlpito doutrinas religiosas, que acentuam as diferenças (dos dois credos). Em vez disso, insistem com ardor nma vida moral ilibada, para o bem de todos. Guarda-se, dessa forma,

1873, quanto à exacerbada interferência do ultramontano bispo Laranjeiras sobre ações da Assembléia. Entre as críticas, a íntima ligação do Bispo com os jesuítas. A crítica não vinha só dos liberais - os conservadores defendiam prerrogativas que consideravam suas. Houve uma consulta da Assembléia à Comissão de Justiça sobre sua autoridade para expulsar os jesuítas da Província.

²¹⁶ Ver Rabuske, 1987. Num texto que conta a trajetória de animosidades e conflitos entre Hillebrand e os jesuítas, Rabuske cita um relatório de Schupp sobre este episódio no qual diz que Hillebrand já "era mais amigo dos jesuítas", nesta época, e quis evitar o contrangimento da situação provocada pela carta do colono.

*Guarda-se, dessa forma, a reta ordem e harmonia das famílias, corrigiu-se o vício do jogo e da bebida e o número das uniões ilegítimas diminuiu, de modo a reduzir-se a quase zero, entre os católicos. **Há também um verdadeiro horror a casamentos mistos.** Foram conservados os costumes e usos alemães, baseados no amor, no prazer do trabalho, na submissão e severa educação dos filhos. (in Rabuske, 1974a: 144)*

Se relativizarmos, como podemos, o quadro otimista que D. Verdugo apresenta, veremos que Lipinski e Sedlac foram aconselhados a recuar de sua ortodoxia e começar um trabalho de proselitismo *entre os próprios católicos*, pouco dispostos a arredar pé de seus cônjuges protestantes, em nome de uma remota salvação. Por outro lado, a afirmação de que havia verdadeiro horror aos casamentos mistos é, ao que indicam inúmeros outros documentos desta época, a evidência mais forte de que o relatório é um exercício de *wishful thinking*, provavelmente, com a finalidade de reforçar e legitimar a eficiência dos missionários para garantir a manutenção e a expansão do seu trabalho, frente à hierarquia romana.²¹⁷ Tanto assim que, durante a década de 1860, a questão da legitimidade dos casamentos continuava sendo a pedra de toque dos conflitos com as comunidades.²¹⁸ A legitimidade estava relacionada tanto às uniões consensuais como aos casamentos mistos, especialmente os realizados por pastores, antes de 1863. Vários são os relatos de crises familiares oriundas da crítica jesuíta aos casamentos

²¹⁷ Ver Hillebrand, 1924; Hunsche, 1981; Roche, 1957; Borchard, 1868; Rotermund: 1876; Willems, 1946. Por diferentes perspectivas, todos dizem que os casamentos mistos continuavam sendo problemáticos. Portanto, que eles continuaram acontecendo, ainda que, progressivamente, em menor número. Os problemas relativos às proles dos casamentos antigos era também um alvo dos jesuítas.

²¹⁸ A existência dos casamentos mistos foi tão crucial na definição da atitude dos jesuítas em relação aos colonos que, em 1947, por ocasião da Conferência Episcopal Rio-Grandense, foi lembrada sua proibição de forma solene. (in *Correio do Povo*, 16.8.47. apud Roche, 1969: 701) Roche menciona diversos autores da época que, além de Koseritz e Hillebrand, citam os problemas relativos à campanha jesuíta contra tais casamentos. Ver também *Hundert Jahre Deutschum*. pp.435.

mistos e às uniões consensuais, seja pela insistência na conversão do cônjuge, seja pela própria atribuição de ilegitimidade a uma prática considerada certa, seja pela condenação ao inferno dos pais (em casamentos mistos) que não batizassem e educassem seus filhos no catolicismo.²¹⁹

Esta ênfase na condenação das formas tradicionais de casamento veiculou uma redefinição de família para os colonos. A família enaltecida pelos jesuítas, como a comunidade, correspondia àquela da "natureza camponesa alemã" e a sua moral, cujo modelo estava definido pelo romantismo: o casamento único, permanente, católico, com a prole católica, educada com firmeza para a virtude, o trabalho e o respeito aos pais, era, tudo isto, a responsabilidade dos colonos perante Deus. A realização deste modelo era o "(cumprimento do) quarto mandamento", bem como o reconhecimento da família como o centro de um ritmo de vida "natural", conduzido na alternância dos dias úteis dedicados ao trabalho e o descanso dominical dedicado a Deus. (Rabuske, 1974a: 144; 1974b: 89; Rambo, 1956: 37) De acordo com Rambo, o modelo visava o equilíbrio entre os deveres terrenos e as consolações religiosas que deviam "ser a polaridade básica da vida do colono"(idem,ibidem) e implicava num calendário ditado pela santificação do domingo. Portanto, além de provocar uma alteração na consciência de tempo dos colonos para incluir uma terceira dimensão - o futuro - e definí-la como cósmica, a presença da pregação jesuíta reestruturou o calendário cotidiano em termos do

219 Cf. Kreutz, 1985: 129, o Santo Ofício conclamava os pais a enviarem seus filhos a escolas paroquiais, em 1875. Em 1878, Leão XIII, dizia que os pais que não o fizessem eram "indignos dos santos sacramentos". Sobre os hábitos tradicionais de casamento e os conflitos familiares atribuídos aos jesuítas, ver: Hillebrand, 1924; Hundert Jahre, 1924: 435; Julien, 1985; Schupp s/d, sobre a insistência dos padres junto a "casais mistos" para uma "solução", em 1873. Ver também Proc.Crime contra Guilhermina Lupp e Cristiano Karst (PLK), AP.

religioso e do não religioso, estabelecendo o respeito a este calendário como expressão de obediência canônica e condição de salvação. Não por acaso, uma das fortes alegações do ex-mucker Martin Cassel contra Jacobina e Maurer era que sua pregação contrariava o quarto mandamento. De acordo com Schupp, Martin Cassel teria sido motivado a abandonar a seita por sua mulher, que era católica.

Por outro lado, a redefinição da família estabelecia a escola como sua continuidade complementar no tocante à formação religiosa. A Igreja, definida agora pela hierarquia, e, pela hierarquia como mediadora da salvação, era a avalista desta relação e de seu sucesso e, com isto buscava realizar um padrão de religiosidade que era fundamentalmente diferente do padrão até então vigente no Brasil católico. Neste, a religiosidade pública era uma prática feminina. O que os jesuítas pretendiam - por ser do interesse do projeto romanizador - era a religiosidade privada e pública da família inteira. A visibilidade da família era uma visibilidade que devia ser também religiosa - e nisto estava mais um estímulo à moralidade. (Willems, 1946:494). Por outro lado, o incentivo à religiosidade pública propiciava o controle da comunidade sobre a prática religiosa das famílias e, por força de um círculo vicioso, reforçava-se o catolicismo entre os colonos. A eficácia da estratégia foi tamanha que, acordo com Roche, o catolicismo do R.S., no século XIX, foi um catolicismo alemão! (Roche, op.cit.: 683 e ss.) É sintomático que o discurso jesuíta que relata os acontecimentos desta época fale que a ação da Cia. de Jesus só fez "recuperar" as características naturais da população rural alemã! (Ver Rambo e Rabuske, op.cit. e citação acima)

Na década de 1870, os jesuítas faziam uma ofensiva em S.Leopoldo que tinha o duplo objetivo de legitimar-se frente à população e, com isto, ter a força suficiente para passar incólumes pelas graves crises que

atingiam a Igreja Católica no Brasil.²²⁰ O Colégio Conceição, inaugurado em 1869, oferecia um ensino de nível muito superior ao das escolas espalhadas pelas colônias e, em S.Leopoldo, concorria com a escola dos luteranos.²²¹ De acordo com o depoimento do próprio Pastor Borchard, ganhava a concorrência, conseguindo alunos e provocando o rápido fechamento da escola luterana. Para atender à educação feminina, os jesuítas - cuja ordem não tem um braço feminino - promoveram a vinda das Irmãs Franciscanas que abriram uma escola de meninas, em 1872. (Jaeger, 1947) Estas escolas, que prometiam uma "boa educação" formal e religiosa, granjearam um número expressivo de alunos e satisfizeram as aspirações dos colonos em processo de ascensão social. A ascensão social ganhava, assim, a possibilidade de cruzar a fronteira cultural e talvez política. O ensino de português foi um chamariz importante, neste sentido, pois ele aparecia para os colonos como um passaporte para a vida urbana e como símbolo do poder institucional. (Roche, 1957: 658 e Willems, 1946:603) Em muitos casos, as duas escolas católicas foram um mecanismo eficaz de "catolicização" de famílias "mistas", paradoxalmente "provando" uma antiga tese de padres e pastores sobre a concepção "utilitarista" da religião para os colonos. Mas as conversões foram vistas pelos jesuítas como o caminho da vitória.

220 Rabuske, 1977b., transcreve vários documentos jesuítas da época em que o temor de expulsão fazia-os planejar estratégias de imigração seja para o Uruguai, seja para os Estados Unidos. Ver nota anterior sobre possibilidades de expulsão pela A.Legislativa.

221 Dentro da tradição jesuíta de erudição, os padres que aqui chegaram tinham uma forte formação teológica, filosófica, humanística, matemática e naturalista. Contrastavam profundamente, neste aspecto, com a média dos professores disponíveis nas linhas coloniais. (Ver Jaeger, 1947: 287)

d. os Mucker e a retórica da guerra

A versão jesuíta disponível sobre os Mucker é uma versão *a posteriori*.²²² O Pe. Ambrósio Schupp escreveu e publicou seu livro sobre eles em 1900, na Alemanha. No Brasil, a primeira edição saiu em 1901 e uma segunda, poucos anos depois.²²³ Além das datas, algumas peculiaridades deste livro são importantes balizas da versão que produz. Schupp diz que seu relato é a voz dos colonos. Ao publicar a segunda edição, através de uma editora de Porto Alegre pertencente a um católico (J. Selbach), Schupp adicionou um prólogo em que re-enfatizou a veracidade de sua versão e, como "prova", indicou a anexação de uma declaração dos colonos que haviam sido seus informantes. Nela, estes colonos atestam ter acompanhado os acontecimentos "do seu começo até o fim" e, por isto, terem certeza de que tudo o que Schupp relata em seu livro, "nos mínimos detalhes", é verdadeiro. Vários dos informantes de Schupp tinham sido testemunhas dos processos, dois eram o sub-delegado e o inspetor de quartirão do 4. Distrito, em 1873/74, quatro, ao menos, entre os identificáveis, tinham sido vítimas dos Mucker. Assim, Schupp justifica também uma versão do episódio que é totalmente condenatória dos Mucker e que, em muitos aspectos, é coincidente com a

²²² Uma versão contemporânea está no Deustches Volksblatt, dos anos 1873 e 74. Da coleção disponível na Biblioteca do Instituto Anchietano de Pesquisas, em S.Leopoldo, à época de minha pesquisa, estavam excluídos os números que se referem aos Mucker e, por isto, a eles não pude ter acesso. De acordo com a informação de Rabuske 1977b, há outros documentos jesuítas sobre os Mucker não dados a público.

²²³ Usei a segunda edição em português, que não tem a data da sua impressão. Por referências de outros autores, a data provável é 1903.

acusação dos processos. Portanto, é uma versão dos colonos inimigos dos Mucker.²²⁴

Ainda que Schupp alegue que o atestado foi uma manifestação espontânea destes colonos e que, depois da primeira edição, não tinha recebido nenhuma queixa, de quem quer que fosse, sobre a veracidade do seu relato, seu interesse em inserir um prólogo e o abaixo assinado, na segunda edição, evidencia que, clara ou veladamente, havia algum tipo de crítica à qual sentiu a necessidade de responder. Mesmo sem ter podido identificá-la, a leitura atenta de seu livro revela que a alegação da total veracidade dos fatos é incoerente com a de que a história era tão extraordinária que parecia um romance - gênero literário. Schupp usou, livremente, informações que grassavam entre os colonos como "fatos" ou as notícias sensacionalistas dos jornais, tomado de total "licença poética" para "reproduzir" diálogos tais como os supostamente travados entre Jacobina e alguns de seus 16 companheiros, no último esconderijo, lugar de onde todos saíram mortos.²²⁵ Um outro detalhe importante é que o prefaciador do livro afirma e reafirma que a versão de Schupp é totalmente isenta, i.e., objetiva. Como o livro teve larga distribuição pelo interior da região de colonização alemã, é provável que o prefácio tivesse a finalidade precípua de direcionar a leitura do livro entre os colonos.²²⁶

²²⁴ Becker, 1965:84, salienta este caráter "inimigo" da versão de Schupp, fazendo uma crítica explícita a sua parcialidade. O sentido de colonos, neste caso, só tem em comum com a minha utilização do mesmo termo, ser expressivo dos inimigos dos Mucker.

²²⁵ Por exemplo, à pag. 352, onde relata a "diabólica ordem" de Jacobina de matarem todas as crianças para que seu choro não delatasse o esconderijo, tendo Jacobina estrangulado a própria filha! Ver também p.350, a descrição dos preparativos, neste esconderijo, para defesa contra ataques dos colonos ou exército.

²²⁶ Ver O Ferrabráz, jornal editado em Sapiroanga na década de 1950, "com a finalidade de divulgar a verdade sobre o episódio dos Mucker", que transcreveu partes do livro de Schupp. Ver em Biehl, 1991, que até hoje o livro de Schupp é referido como "o livro" pelos colonos que o consideram como a verdade sobre os Mucker.

Schupp foi um dos líderes do projeto de restauração católica regional dos jesuítas. (Kreutz, 1985: 118) e isto talvez esclareça o seu esforço de legitimar sua versão.

O livro é uma narrativa estruturada para demonstrar a retórica da salvação através de seu exemplo contrário mais significativo: os protestantes e alguns católicos que se recusaram a ouvir a *Verdade*. As mortes, os incêndios, o dilaceramento de famílias são as conseqüências de tão grave erro. Schupp, é claro, é o porta-voz da verdade, e, por isto, não responde aos discursos protestantes que inclui na narrativa com argumentos: faz, exclusivamente, a contraposição da *verdade*. Numa retórica que hoje parece ingênua, do ponto de vista da solidez da argumentação, mas que é reveladora do dogmatismo da oposição verdade x erro, Schupp recita dogmas, consistentemente considerando tudo que lhes era diferente como contrários. O maniqueísmo de sua versão é coerente com a das bases do projeto de salvação: Schupp colocou na boca de Jacobina e seus 16 parceiros, diálogos que ajudaram seu argumento sobre as conseqüências do erro, conseqüências que também eram terrenas e, como tais, eram o exemplo do inferno eterno.

Schupp teve acesso aos processos legais contra os Mucker. Conhecendo-se os processos, diversas vezes pode-se questionar a interpretação que Schupp faz dos depoimentos neles contidos, mas seu viés é revelador. Por outro lado, ainda que seguisse uma cronologia muito próxima da dos processos, trocou algumas datas, entre elas, a da absolvição dos últimos Mucker, que coloca em 1886. Os acontecimentos que descreve para esta data coincidem com os que constam dos processos para o ano de 1880.

"Loucura sacrílega" é a expressão que, dentre as usadas por Schupp, melhor condensa a perspectiva a partir da qual relatou os

acontecimentos do Ferrabráz. (Schupp,op.cit.: 47) Sacrilégio é a violação do que é sagrado. Para Schupp, Jacobina violou três coisas sagradas: a verdadeira piedade, a Bíblia e a família. A lógica da argumentação de Schupp sobre estas três violações repousa sobre o papel das mulheres.²²⁷

Schupp usa bastante do seu texto para expor a situação da família de João Sehn²²⁸, talvez porque um dos informantes tenha sido seu irmão, Felipe, que também foi um dos cabeças do primeiro abaixo-assinado contra os Mucker em 1873. O relato sobre as razões pelas quais a família de João Sehn aderiu à pregação de Jacobina é ilustrativo da lógica explicativa das violações e dos elementos com que opera. Como mulher protestante de um bom homem católico, a esposa de Sehn havia dado uma educação religiosa "assaz deficiente" a seus filhos. *Assídua leitora da Bíblia, encantou-se* com as explicações surpreendentes oferecidas por Jacobina e dedicou-lhe uma atenção sem limites. Sua *ascendência sobre a família*, como esposa e mãe, levou toda ela ao caminho do "*fanatismo*". (idem: 51 e 89-92; grifos meus) Descreve uma visita do Pe. Mathias Münsch, pároco de S.Leopoldo, às casas de João Sehn e seu filho Rodolfo Sehn, antes do primeiro abaixo-assinado contra os Mucker. Na reprodução dos diálogos, a síntese da retórica. A descrição é rica em afirmações sutis que se entremeiam às tentativas do Padre de convencer João, Rodolfo e sua mulher católica, a abandonarem Jacobina para evitar os perigos que daí poderiam advir. Apesar de repetir que se referia à salvação de almas, o texto de Schupp é suficientemente ambíguo como para sugerir ao leitor como perigo, a luta armada que aconteceu depois

²²⁷ Como exercício de lógica, o livro de Schupp traz contradições, lacunas e incorreções variadas. Aqui, no entanto, estou preocupada em mostrar os elementos articulados de sua retórica.

²²⁸ Ver anexo 5, lista de famílias Mucker.

desta visita do Padre Munsch. Aproveita para reiterar alguns argumentos da retórica: reafirmou o monopólio da verdadeira interpretação da Bíblia pela Igreja Católica; o protestantismo ou qualquer outra religião como falsa doutrina; o casamento misto como desejável só se isto significasse trazer o conjugue protestante para o catolicismo; o conseqüente poder maléfico de uma cônjuge protestante que não fosse trazida, porque ela seria dominadora do marido e dos filhos. Cobrou, ainda, diretamente de J.Sehn que se afastasse das pregações de Jacobina por obediência à disciplina católica. (Schupp,op.cit.: 89-92)

Na casa de Rodolfo, filho de João Sehn, encontrou Guilherme Gaelzer. Jovem protestante, filho de um "comerciante rico" e noivo da filha de J.Sehn, Maria. O Padre Mathias o trata com condescendência apesar de confrontar o rapaz com o ridículo que era dar crédito às interpretações bíblicas de Jacobina. Seu discurso para Rodolfo, sua mulher, Guilhermina, e a cunhada, mulher de Jacob Sehn, repetem o teor do que havia dito ao pai de Rodolfo. O padre interpretou que em Guilhermina, uma boa católica, viu sinais de discordância com o que o marido falava. Da mulher de Jacob ("de pais católicos mas uma educação errada tornara-a tão alheia à sua religião como só pode ser um acatólico"), recebeu o confronto de opiniões que não pode modificar. (op.cit.: 96)

O fundamento da lógica de Schupp é o malefício dos casamentos mistos: da mulher protestante, que, como todos os protestantes, lê a Bíblia sem ter a adequada formação só se pode esperar que desencaminhe sua família. Mais que isto, seu discurso diz que a responsabilidade pela família - sua permanência, estabilidade e moralidade - é feminina. Por isto, na seqüência narrativa, o caso da mulher de Sehn é um preâmbulo exemplar para a descrição de Jacobina que vem, no entanto, muito mais carregada de indignação: uma mulher protestante e analfabeta se

arvorava de autoridade sobre a palavra escrita de Deus. Jacobina era pior que a mulher de Sehn porque não se limitava a exercer ascendência sobre sua própria família mas, sedutora e artilosa, interferira na solidez e indissolubilidade dos casamentos de outros e no respeito dos filhos aos pais, em clara oposição às leis de Deus. ²²⁹(idem: 68 a 79) A família fora ampliadamente violada por Jacobina.

As oposições à lei de Deus, no entanto, não se limitavam à interferência sobre os casamentos, mas atingiam a verdadeira piedade: Jacobina havia instalado na alma de seus seguidores uma piedade totalmente estranha, afastada de pensamentos nobres e sublimes, da alegria pura que "espera a luz, (e) lhe comunica estranhas energias", do arrebatamento e santidade como no verdadeiro misticismo. Por causa da violação do sentido correto da Bíblia e de uma falsa piedade,

"donas de casa assizadas, homens circunspectos, cheios de energia e juízo são, eram vistos regressar da casa de Maurer como que alucinados." (Schupp,op.cit: 61)

Na construção de Schupp, o problema não só tinha uma origem religiosa como suas principais conseqüências eram religiosas. A morte, o dilaceramento das famílias, a ruína de outras eram o fim esperado da "loucura sacrílega" dos Maurer. No entanto, a "revolução política" finalmente empreendida pelos Mucker era resultado direto da violação da piedade pela "alucinação" provocada por Jacobina. (Schupp, op.cit.: 70-1) A "má leitura" da Bíblia tinha, assim, implicações extra-religiosas! O protestantismo, especialmente o protestantismo feminino, era o grande

²²⁹ Os exemplos inseridos para os dois casos são a cooptação de G.Gaelzer, contra a vontade de sua família, e a força da mulher católica de M.Cassel que impediu o casal de seguir a regra de Jacobina a respeito das "trocas de mulheres".

responsável pela possibilidade deste tipo de acontecimento. Tanto assim que Schupp mitiga a responsabilidade direta que o catolicismo dos Luppa, por exemplo, possa ter tido no desenrolar dos fatos. Louvou, enfaticamente, o "arrependimento" de Carlos Luppa - o que delatou o esconderijo último dos Mucker e, de acordo com Schupp, matou, neste assalto, seu cunhado Cristiano Karst, "um fanático". Obscureceu, ao mesmo tempo, que a irmã de Luppa e seu cunhado Karst eram católicos, tendo ambos optado por morrer com Jacobina.

Para Schupp, a raiz do problema com a família Sehn, é que ela estava contaminada, como já vimos, por uma mãe protestante irredutível. A responsabilidade feminina protestante pela degradação da família - e, no fundo, por todo o episódio Mucker - é a parte irredutível, também, da argumentação de Schupp. Assim resumiu ele o papel de Jacobina:

Mas de que não é capaz uma mulher quando sabe desenfrear as paixões dos homens e até imprimir ao crime o selo da religião e da piedade? (Schupp, op.cit.: 393)

e. a "integração" e a retórica da cidadania étnica

A origem do nome Brummer, que, em alemão significa "o que faz barulho", "o descontente com a própria sorte", o "resingão", é motivo de discordância entre diferentes autores. Oberacker diz que, de acordo com um Brummer, o nome era atribuído às grandes moedas de cobre com que, como soldados, recebiam seu soldo e, mais tarde, foi incorporado como designativo do grupo que veio ao Brasil como mercenário para a guerra contra Rosas. (Oberacker, 1961:17) Koseritz diz que derivou de uma parte do uniforme militar que fazia barulho e que teria sido atribuído a eles pelos

alemães que já viviam no R.S. quando eles chegaram (**DZ**, n.34,27.4.1878 e Koseritz 1879a) Telles diz que o nome se originou de uma brincadeira entre pares e outros autores sugerem, ainda, que o nome é uma referência ao "barulho" político que os Brummer fizeram, ao atuarem em nome dos alemães no R.S.

Eram conhecidos também como os "quarenta e oito", menos uma referência ao total de mercenários do que ao fato de terem participado, em sua maioria, das lutas liberais na Alemanha em 1848. Entre os 2000 oficiais e soldados empregados pelo Brasil, nesta época, alguns eram intelectuais, tinham formação em profissões liberais, outros eram políticos, tendo se engajado como mercenários para fugir da repressão na Alemanha. (Koseritz, 1879a). Eram filhos de famílias das classes médias alemãs (funcionários públicos, professores, militares,) e, uns poucos, descendentes de famílias abastadas e/ou nobres²³⁰. Na maioria evangélicos, muitos maçons, e, apesar de liberais, no Brasil foram fortemente influenciados pelo romantismo alemão, especialmente no que se refere à construção de uma identidade cultural. (Oberacker, op.cit.: 15; Telles, 1974:19; Fulbrook, 1991: 108; Elias, 1973.)

A meta explícita dos Brummer era a viabilização da eleição de não católicos e/ou naturalizados para a Câmara de Deputados, vetada por lei. (Piccolo, 1980: 44) Mas, mais do que uma pretensão realista, esta meta era parte da estratégia para a progressiva introdução de alemães na vida pública, granjeando posições e ouvintes na Província. Neste percurso foram liderados por um intelectual que se tornou a figura mais visível entre os alemães no Rio Grande do Sul, na segunda metade do século XIX:

²³⁰ Koseritz, 1879b, ao descrever sua vida na caserna, em Rio Grande, conta que o lazer do grupo de alemães engajados consistia em freqüentar a "venda" do português Pedro, cantar e declamar Shakespeare e Ovídio nos idiomas originais.

Karl von Koseritz.²³¹ Em Koseritz se centraram tanto a propagação do projeto ao qual se referia como *integração dos alemães*, quanto as reações favoráveis ou hostis em relação a ele.²³² Por isto, o centro da minha análise é a retórica de Koseritz, que foi representativa do projeto geral dos Brummer.

O lastro da retórica de Koseritz foi dado pela articulação muito particular que fez de três noções: *Kultur*, *Bildung*²³³ e *nação*, como "*espírito*" que, como expressão da *Kultur*, se opunha à noção de *nação como contrato*. (Finkielkraut, 1988) Antes de definí-los é importante notar que os Brummer estavam empenhados em construir a legitimidade de seu pleito pela plena cidadania dos alemães no Rio Grande do Sul junto às oligarquias rio-grandenses e, ao mesmo tempo, empenhados em cooptar os colonos como força para o seu argumento. Enfrentavam, simultaneamente, duas frentes e com um discurso específico para cada uma delas.

Kultur é, comumente, traduzido por "cultura". A fragilidade da tradução (que chama as aspas) não é só para a língua portuguesa. Elias

231 Koseritz não veio como mercenário, mas, aos 20 anos, aproximadamente, empregou-se como "moço de convés" num navio que trazia Brummer. Foi na segunda viagem ao Brasil que decidiu ficar. Assumiu a identidade Brummer, provavelmente quando assumiu a redação do jornal *Deutsche Zeitung*, fundado por Brummer, em 1864, razão de sua instalação em Porto Alegre. Antes morara em Rio Grande e Pelotas, tendo sido professor e jornalista. Era prussiano, filho de um militar e, provavelmente, destinado ao serviço público (funcionário público), como filho primogênito. Não teve educação formal universitária mas foi um auto-didata. Esteve envolvido nas lutas de 1848-50 e, ao que tudo indica, sua entrada na marinha tinha a dupla finalidade de afastá-lo da Alemanha, temporariamente, e dar vazão ao seu "espírito aventureiro." (Oberacker, op.cit.: 18-21)

232 Apesar de sua visibilidade, Koseritz não foi um líder incontestado, nem dos Brummer, nem de "todos os alemães do R.S." como seus biógrafos gostam de retratá-lo. Entre os Brummer, alguns defendiam a total absorção dos alemães no "cadinho lusitanóide"; outros, a manutenção cultural junto com a manutenção da cidadania alemã. A posição de Koseritz foi hegemônica. Ver Oberacker, 1961: 53.

233 O uso dos termos em alemão é um recurso necessário, devido à precariedade das traduções para expressar os significados valorativos. Ambos são substantivos femininos, no original, mas aqui os designo no feminino em virtude de sua tradução literal. Continuarei a grafá-los com letra maiúscula porque esta é a forma correta da grafia de substantivos em alemão.

diz que não há equivalente possível nem no inglês nem no francês, porque o conceito não expressa só um objeto mas a valorização dele enquanto especificidade (Elias, 1973: 14). Nascido entre a *intelligentsia* das classes médias alemãs²³⁴ (que falavam o alemão) num processo que se desenvolveu a partir do século XVIII, *Kultur*

... designe, essentiellement des données intellectuelles, artistiques, religieuses; elle tend à établir une ligne de partage assez nette entre celles-ci et les faits politiques, économiques et sociaux. ... le sens spécifiquement allemand du terme "culture" apparait de la manière la plus pure dans le dérivé "culturel" (kulturell), qui ne désigne pas les valeurs d'être d'un homme mais la valeur et le caractère de certains produits humains. (Elias, 1973:13; grifos meus)

De acordo com diversos autores (Elias, Dumont, Sheeham, p.ex.), a valorização da especificidade da cultura alemã se deu, na Alemanha, como corolário das tardias unificação e consolidação políticas. Seria a resposta a um processo político em que existia um profundo hiato entre a aristocracia, que falava francês, e o povo sem voz, que falava o alemão (ou várias de suas versões): unificava os segmentos não aristocráticos através da construção da noção de um "espírito" comum, autêntico, natural (por oposição às convenções sociais estritas e "artificiais" da corte), verdadeiro, essencial (por oposição ao superficial como as "boas maneiras" da corte), com profundidade sentimental, resgatado das tradições populares (folclore), definindo com ele um plano de

²³⁴ Fulbrook, 1991: 106, define as classes médias alemãs do início do século XIX pelas ocupações a elas reservadas: profissionais liberais, militares, funcionários públicos e uma incipiente burguesia - nem aristocracia, nem povo. Elias fala, especificamente, de uma "intelligentsia burguesa", oriunda destas classes médias, que configurava uma espécie de "avant-garde" e, como classe média, era vista pelo povo como elite e, pelos aristocratas - que falavam francês -, como uma camada inferior. Estes intelectuais tinham origem nas universidades. O dilema das classes médias foi expresso por estes intelectuais: elas queriam manter as barreiras com o povo e ver abrir-se as portas para as camadas superiores. (Elias, op.cit.: 35, 36,44; Sheehan, 1982: 22)

homogeneidade. Este espírito se realizava nas obras dos homens, expressões de seu pertencimento cultural.

Bildung pode ser traduzido por erudição. O caráter alemão deste termo está dado por sua origem, no século XVIII, também entre a *intelligentsia* das classes médias, que não só a definiram como um padrão alemão de erudição (principalmente através da literatura), mas como um ideal de "self cultivation" para os indivíduos. (Dumont, 1985: 596) A expressão mais significativa da *Bildung* alemã é o domínio da língua alemã usada pela literatura "cultural", o "*Hochdeustch*" (literalmente, o alto alemão). (Elias, op.cit.: 30-40; Sheehan, 1982: 21) Na análise de Dumont, *Kultur* e *Bildung* são expressões dos polos holista e individualista que compõem a dualidade idiossincrática da "ideologia alemã" e, portanto, dos intelectuais alemães. (Dumont, op.cit.: 589) Enquanto a *Kultur* evoca a comunidade, a coletividade, conseqüentemente o sentimento e a orientação holista, a *Bildung* possibilita o pensar-se como indivíduo, enquanto indivíduo voltado para o seu próprio desenvolvimento intelectual. Este indivíduo é, portanto, expressão de um individualismo confinado ao interior do homem e que está subordinado à existência objetiva da "comunidade". (Dumont, op.cit.: 593) Nisto que chama de uma "contrariedade" idiossincrática entre holismo e individualismo, Dumont vê o coração da ideologia alemã: ela tê-la-ia capitalizado como a *adequação do pensamento à atualidade*. O papel de grande mediador entre pensamento e atualidade é reservado ao *autor alemão*. Ele é não só o que dá voz ao que é puro e exclusivamente alemão (como quando escreve ou põe em música suas origens lendárias), mas o que faz as pontes e/ou

define os contrastes entre o que é especificamente alemão e o que lhe é externo. Ele é o mediador da verdade cultural.²³⁵(Dumont, op.cit.: 596)

No fim do século XVIII, o termo *Volksgeist* (literalmente, o espírito do povo), cunhado por Herder, se difundiu como oposição à predominância da cultura francesa do iluminismo, que valorizava os universais, e permitiu o nascimento de um orgulho patriótico pela cultura germânica, reforçando a idéia de que ela era a expressão de uma coletividade, de uma comunidade. (Fulbrook, 1991: 94; Dumont, c 1983: 19) O caráter englobador do *Volksgeist*, vem expressar mais claramente a existência de fronteiras espirituais onde fronteiras políticas são difusas e instáveis, dando origem à noção de que o espírito é indicativo de uma *nação*.²³⁶ A crítica de Finkelkraut mostra que na comunidade cultural alemã, na *nação alemã*, o homem é cativo de sua ascendência, ele "é impregnado de história até nas reentrâncias mais secretas de sua interioridade, é seu herdeiro, pela língua que fala" e pela tradição que lhe deu nascimento. Nesta concepção de homem, a identidade básica de alguém estará referida ao seu pertencimento nacional. Não será um indivíduo abstrato, representativo da espécie humana e provido de razão que construirá sua identidade no percurso de suas escolhas. (Finkelkraut, op.cit.: 45 e Dumont, op.cit.: 19) Esta perspectiva deu suporte ao Romantismo Alemão, que pretendia

²³⁵ O texto de Dumont se insere numa discussão filosófica sobre o "boom" do pensamento alemão entre o fim do século XVIII e o começo do XIX. Sua proposta é que a universalidade pretendida da filosofia alemã só pode ser entendida se os autores forem lidos como alemães, i.e., contextualizados. Aqui não pretendo fazer jus à erudição e sofisticação do pensamento de Dumont, mas somente resgatar algumas de suas colocações que ajudam a entender Koseritz enquanto "autor alemão", ainda que de um quilate diferenciado das estrelas que Dumont discute. O uso de holismo e individualismo como paradigmas, permitem uma incursão mais rica sobre a atualização das "contrariedades" do pensamento e do projeto de Koseritz.

²³⁶ Ver a tese de Seyferth, 1976, para uma detalhada e interessante análise das raízes do conceito de nação, focalizada na literatura alemã do século XVIII e XIX e sua atualização no século XX.

resgatar a pureza cultural da Idade Média²³⁷, e foi a ideologia da restauração política após a vitória contra Napoleão, sob a influência do conservadorismo da Austria. (Fulbrook, op.cit.: 104,107 e Seyferth, 1976: 22)²³⁸

No entanto, a influência de Herder e do seu conceito de *Volksgeist* transbordaram os limites do movimento romântico e restaurador na Alemanha, derramando influência sobre a corrente mais universalista, identificada com o pensamento liberal.²³⁹ (Dumont, 1983:22) Nesta vertente, um povo particular, oposto a outro povo particular, era a representação física de humanidade universal.²⁴⁰ Apesar de não configurarem um corpo unitário, e de não serem liberais representativos de camadas burguesas, antes de 1848 todos os setores liberais defendiam a instalação de um Estado democrático, livre.²⁴¹ (Fulbrook, 1991: 108; Krieger,

237 São desta época e desta matriz intelectual as coletas feitas pelos irmãos Grimm das "folk tales" alemãs, p.exemplo. Sheehan, 1982, aponta para os múltiplos significados da palavra Volk, no século XIX (grupo étnico, o povo comum, as classes baixas, por contraste com o governo, "e o Volkstum dos românticos, com seus sobretons poéticos e místicos.")

238 De 1794 a 1814, toda a Alemanha a oeste do Reno esteve sob domínio francês, tendo sido formada a Confederação do Reno. A Prússia tinha se mantido neutra até 1806. Só em 1813, numa coalizão com a Rússia e a Austria, Napoleão foi derrotado. Os estados do sul da Alemanha assinaram tratados com a Austria. Em 1815, o Congresso de Viena decidiu sobre as formas de conter o "expansionismo francês potencial futuro" e determinou a ordem futura da Europa. A Alemanha manteve quase toda a reorganização do território feita por Napoleão e a expandiu. Territórios de minorias tchecas e italianas foram incorporados, sob o regime autoritário de Metternich. (Fulbrook, 1991: 101-107).

239 Sheehan, 1982: 20 e ss., salienta que advogados e jornalistas (uma profissão que nascia pelos anos 1830) configuravam o cerne da burocracia de classe média, origem dos liberais alemães pré-março de 1848. Além deles, professores e empregados públicos. A razão disto não estava só na inexpressividade numérica da burguesia, mas no fato de que, como empreendedores econômicos, não podiam se ausentar de suas atividades para a vida pública. Os funcionários podiam.

240 O pensamento de Fichte é identificado por Dumont como o que expressou esta concepção, de forma paradigmática. A "nação" em Fichte, é o *Volk* organizado em um estado. Ver Krieger, 1968, para uma análise do percurso do conceito de nação desde sua origem, desvinculada de um sentido político, até sua utilização como bandeira política no século XX. Ver também Seyferth, 1976, já citado.

241 Nas duas décadas seguintes à libertação, a mão forte do governo de Metternich, a crise agrária e a fome dos anos 1816 e 17, mais a depressão dos anos vinte conviveram com uma apatia política que só foi balançada quando vieram a público formas políticas de liberalismo que diferiam muito dos grupos

1968: 313-328) A liberdade, no entanto, era uma bandeira à qual sempre esteve mesclada - de diferentes formas e com diferentes ênfases - a idéia de *nação alemã*.²⁴² Mesmo os mais radicais, os democratas do sul, aqueles que diziam que a liberdade só seria conquistada com a derrubada do nacionalismo porque "nacionalidades são só existências de liberdade" e não o seu princípio, contribuíram largamente para a realização do emblemático Festival de Hambach, em 1832, uma agitação liberal em que o apelo ao nacionalismo sobrepujou o pleito pela democracia. (Krieger, 1968: 327-28). A exaltação da *Vaterland* (pátria - aqui um corolário da nação²⁴³) como englobadora de seus cidadãos faz da utopia proposta pelos liberais uma utopia nacionalista, como aponta Dumont (idem, ibidem), num claro choque com o liberalismo clássico em que o estado (e não a pátria) deve ser controlado pelos cidadãos:

de discussão do século anterior. O liberalismo alemão surgiu nas classes médias, mas entre o norte e o sul da Alemanha havia diferenças profundas. (Fulbrook, 1991: 108-110) Seria um erro, diz Fulbrook, considerar os liberais alemães como progressistas, agressivos, empreendedores burgueses que tratavam de inaugurar uma nova sociedade capitalista industrial. Mas as condições políticas repressivas instauradas por Metternich cada vez mais estimulavam a intranquilidade dos intelectuais, ao mesmo tempo em que movimentos populares começaram a pipocar. (Fulbrook, 1991: 115) Os liberais reconheciam uma humanidade geral e valorizavam suas evidências particulares.

²⁴² Na classificação de Krieger, os moderados concebiam a nação alemã como uma unidade cultural e racial e o Estado, como a composição de diferentes setores políticos. Para os teóricos o Estado dirigiria a unidade nacional; a ênfase não era sobre o espírito, mas sobre a força. Os radicais são o terceiro grupo. (Krieger, 1968: 313-20)

²⁴³ Ver em Seyferth, 1976, como, no início do século XX, a noção de *pátria* veio expressar o pertencimento político - a esfera da cidadania - nas publicações alemãs do Vale do Itajaí, S.C., acompanhando um movimento igual na Alemanha. Em Krieger, 1968 e Fulbrook, 1991, a história da progressiva politização do conceito de nação, desde Herder até sua direta utilização no Nacional Socialismo. De acordo com Seyferth, o termo sempre é ambíguo, podendo expressar tanto a *nação* como o estado a que o alemão pertence. (Seyferth, op.cit.: 61)

*The day will come when a common German fatherland will arise which greets all sons as citizens and **includes** all citizens with equal love and protection. (in Krieger, op. cit.: 328)*

Nesta manifestação, a noção de estado fica obliterada pela de "pátria"; o sentido de coletividade se impõe, e nela está implícita a valorização do que é próprio da coletividade pátria. Mais ainda, o englobamento do cidadão pela pátria expressa a nacionalidade como independente da escolha de um indivíduo. A liberdade individual de escolha fica, assim, num plano secundário e a *nação como espírito* se sobrepõe à possibilidade da *nação como contrato*.²⁴⁴ Por outro lado, expressões como *Vaterland* (literalmente, terra paterna) para se referir à nação ou pátria e *Muttersprache* (língua materna) para se referir ao alemão, são evidências de que o homem *descende* de sua *Kultur* e não a escolhe. Nos meados do século XIX se havia difundido o termo *raça*, entre os liberais, para expressar esta especificidade cultural, adquirida por uma descendência também cultural.²⁴⁵

O diagnóstico que os Brummer fizeram da situação dos imigrantes e seus descententes colonos pode ser equacionado através destes conceitos: apesar de manterem algumas das características pelas quais era possível identificá-los como alemães, os colonos não faziam questão de assim identificar-se. Tinham adquirido uma identidade étnica negativa, o que significava que estavam dispostos a, e efetivamente abandonavam a *Kultur*, renegando, portanto, seu pertencimento *nacional*. Falavam um dialeto horrível, tinham escolas precárias e se sentiam inferiores aos

²⁴⁴ Ver em Finkelkraut uma discussão sobre estas duas noções a propósito dos argumentos franceses e alemães em virtude da disputa sobre as regiões da Alsácia/Lorena.

²⁴⁵ Seyferth, 1976: 8, usa os conceitos de *jus sanguinis* e *jus solis* para explicitar, com o primeiro, esta noção de descendência implícita no conceito de *Kultur* e *raça*. A noção de uma *raça* alemã superior é de Gobineau, que a publica em 1855. Ver Syferth, 1976: 50.

brasileiros. Isto indicava um potencial de assimilação e, neste caso, a perda definitiva dos colonos para a nacionalidade alemã, já que não a reconheciam como fator de unidade. Sua identidade básica estava dada pela situação local de discriminação e alijamento e não por referência ao valor da *Kultur*, muito menos por referência a uma "comunidade espiritual".

Por outro lado, verificaram os Brummer, muitos eram os problemas da vida prática que os colonos enfrentavam e cujas soluções eram dificultadas ou retardadas exatamente por causa da discriminação e do alijamento. A medição de terras, o não reconhecimento dos casamentos evangélicos e as proles ilegítimas, problemas de dívidas pela terra que lhes fora cedida pelo governo eram exemplos, entre outros de menor alcance, decorrentes deles não falarem português nem entenderem as leis e a burocracia brasileiras. Consideraram incongruente que, apesar do peso econômico e eleitoral que nos anos 1850 já tinham no R.G. do Sul, os colonos continuassem a ser discriminados por sua aparência, por serem trabalhadores, por não falarem o português e, ao mesmo tempo, por não lhes serem fornecidos os elementos que lhes possibilitassem a integração: escolas públicas e de bom nível, por exemplo.²⁴⁶

A solução destes problemas podia ser dada pelos Brummer, homens educados, talhados para a mediação, que podiam gestionar junto ao governo e, eventualmente, garantir presença e prestígio para os alemães, seja em razão de seu perfil radicalmente diferente do dos colonos, seja porque eram, no Rio Grande do Sul, a voz da burguesia comercial alemã de Porto Alegre, expressiva já nos anos 1860.²⁴⁷ A

²⁴⁶ De acordo com viajantes da época, a discriminação étnica não se limitava aos salões da política local: havia uma atitude xenofóbica geral, em P.Alegre, contra os alemães. (Ver Mulhall, 1873; Tschudi, 1866 apud Roche, 1969 e Anais da Assembléia Legislativa, 1868-72).

²⁴⁷ De acordo com Costa Franco (1983), com exceção dos armazéns de secos e molhados que abasteciam vizinhanças, os alemães estavam presentes em todos os outros setores varejistas. Em

realização deste papel de mediação, no entanto, precisou cruzar algumas barreiras na direção dos colonos. As diferenças de linguagem - o *Hochdeutsch* de Koseritz e outros Brummer frente ao dialeto dos colonos - e as conotações desta linguagem em termos da diferença social e educacional dificultaram muito a comunicação entre eles. As tentativas de Koseritz de acionar uma *Kultur* comum, expressa na sua veemente defesa dos valores alemães trazidos com os colonos (o trabalho, o senso de dever, a religião, p. ex. ver Koseritz, 1879b) esbarraram, freqüentemente, no início de suas tentativas, numa recusa deles de se reconhecerem na identidade construída por Koseritz. A referência desta identidade era externa à experiência dos colonos em S.Leopoldo e lhes parecia estrangeira porque diferente de si. Além disto, o principal elemento que Koseritz colocava sob holofotes na imprensa, em alemão e em português, para falar de uma identidade alemã comum era exatamente aquele pelo qual a identidade pública negativa dos colonos tinha sido construída: o trabalho.

Diz Julien que, antes de 1868, quando Koseritz e outros Brummer se naturalizaram, era perigoso pronunciar seu nome "nas colônias" e que os colonos repudiavam o seu discurso como "germanista". Em alemão, repeliam Koseritz com expressões como "*Verfluchter Deutschlander*" (maldito alemão da Alemanha²⁴⁸) e com entusiasmo diziam "*Ich bin*

1873 o comércio atacadista estava todo na mão de alemães. Muitos estabelecimentos eram atacadistas e varejistas. No final da década, grandes empresas alemãs instalaram representações em P.Alegre. (Roche, 1969:457). A Associação Comercial de P.Alegre, fundada em 1858, em 1870 e 74 teve serus primeiros diretores alemães. (Roche,op.cit.: 461)

248 *Deutschlander* é uma palavra composta que junta o designativo alemão e o associa ao solo alemão, expressando, indiretamente, a possibilidade de ser alemão vinculado a outro solo (*jus solis*). É interessante observar que Koseritz usa esta mesma expressão para falar dos alemães que ele encontra na Corte, no Rio de Janeiro, em 1883, e que "estão de passagem", para diferenciá-los de "nós, povo colonial ... que permanece na terra, funda bens de raiz e constitue família". (Koseritz, 1972: 94)

brazilianer" (eu sou brasileiro), marcando menos uma identidade brasileira do que o contraste com uma identidade cujo referencial mais visível estava dado pelo "estrangeirismo" de Koseritz frente à concepção de identidade alemã dos colonos, construída como identidade íntima. (Ver Parte II, Cap.6, ítem b.) Criticavam eles, também a dualidade do discurso de Koseritz que, em alemão, insistia na superioridade da "raça" germânica e exortava os colonos a não se deixarem assimilar pelos hábitos decadentes da "raça" lusitana, enquanto em português, nos jornais, exortava as qualidades brasileiras. (Julien, 1985: 382)

Se a ênfase do discurso de Koseritz para os alemães era sobre a igualdade étnica, a do seu discurso para os rio-grandenses era sobre o fator de diferenciação entre colonos e Brummer: a *Bildung*. Na tentativa de modificar o que Koseritz chamou de "concepção presunçosa" dos brasileiros sobre os alemães, os Brumer trataram de mostrar a diferença qualitativa, contrastando os colonos, rudes no trato social e carentes de educação formal, com comerciantes e Brummer, homens preparados para a vida pública e mais refinados.²⁴⁹ Ao mesmo tempo, os Brummer acionavam a complementaridade desta diferença qualitativa: enquanto os colonos eram a base imprescindível do progresso econômico da província, os demais traziam os valores culturais alemães como contribuição para a grandeza cultural e política do R.S. Neste processo a categoria étnica **teuto-brasileiro** adquiriu, um significado complexo porque articulava o conceito de *Kultur* com o de cidadania.

249 Em Koseritz, 1879a., texto escrito para os colonos alemães, há uma ênfase repetida na necessidade dos alemães aprenderem o refinamento do "trato social" típico dos brasileiros. Estas ênfases não só indicam uma das raras qualidades da "raça lusitana" que deviam ser incorporadas, mas, com mais eloquência, mostra que a "rudeza" dos colonos era uma das características que os sul-grandenses claramente associavam a "alemães trabalhadores". Na perspectiva de Koseritz, era preciso condescender neste aspecto das "aparências" para poder fazer valer o valor alemão, numa atualização contextualizada da oposição "cultura x civilização" tal como interpretada por Elias, 1973.

Deutschbrasilianertum (germanidade teuto-brasileira), foi um termo construído ao longo da viabilização do projeto dos Brummer para expressar a possibilidade de ser alemão em solo brasileiro. (Koseritz, 1879a e 1972)

Numa fase já mais madura de sua atividade política, Koseritz escrevia, na publicação chamada ***Koseritz Deutscher Volkskalender für die Provinz Rio Grande do Sul***,²⁵⁰ por ele editada, um artigo em que sintetizava suas idéias, o projeto dos Brummer e as formas de concretizá-lo, para um público leitor alemão. Cito trechos um tanto extensos por serem exemplos da retórica através da qual Koseritz tentava, por um lado, dizer aos colonos "nós somos um" (através da *Kultur*) e, por outro, deixava clara a superioridade intelectual dos Brummer (por causa da *Bildung*), único veículo através da qual os colonos podiam almejar ter acesso a instâncias do poder institucional, já que os profissionais Brummer não podiam ser objeto da discriminação reservada aos trabalhadores da terra. A simultânea valorização do trabalho, na primeira perspectiva - a da homogeneidade étnica - e o menosprezo pelo trabalho expresso no projeto de "integração" - que valorizava os mediadores como superiores aos trabalhadores colonos - são uma mostra das ambiguidades²⁵¹ que os colonos perceberam e com as quais lidaram de forma agressiva e defensiva.

²⁵⁰ Os Kalender eram publicações anuais, informativas sobre a agricultura, com contos, crônicas, artigos de fundo e um calendário que devia orientar as famílias sobre festividades religiosas, plantio, colheita, etc. e que também tinha folhas destinadas ao registro dos acontecimentos familiares como casamentos, nascimentos e mortes, p.ex. Além do *Volkskalender* de Koseritz, um outro de ampla penetração foi editado pelos pastores luteranos, mais para o final do século XIX.

²⁵¹ O texto contém outras ambiguidades como, por exemplo, a qualificação dos colonos imigrantes como rudes, sem educação formal e sem "trato social", mas que geraram descendentes inteligentes e fortes. É aqui que ele, ao mesmo tempo, valoriza o "refinado e agradável trato social" dos brasileiros (que ele incita os colonos a aprender).

... o cerne do **elemento bom dos alemães** floresceu principalmente nas colônias e se expandiu no interior da Província, **como portador da cultura (Kultur) - por isto - da religião e do trabalho.** (Koseritz, 1879a: 119)

A **presunção brasileira** já não é tão acentuada e "alemão" não é mais um nome feio. Aos poucos também o brasileiro nato vem tomando consciência que o alemão **serve também para outras coisas, não só para o trabalho** e que é preciso contar na esfera social e política com o elemento germânico. ... Mas a **influência que lhe compete por direito** e graças ao seu **progresso material e desenvolvimento intelectual**, o elemento germânico ainda não exerce. Se nós tivéssemos no Governo da Província a participação que temos no pagamento dos impostos, então pelo menos 1/3 da representação popular deveria ser de origem alemã, bem como a terça parte dos cargos públicos deveria ser exercida por descendentes alemães. (idem, 127-28 - grifos meus)

O elemento germânico (no qual contamos em primeira linha os descendentes aqui nascidos) precisa conquistar o lugar a que faz juz... **Todos nós, sejamos imigrantes ou aqui nascidos, que falamos alemão e aqui vivemos, que constituímos família e estamos presos por laços inalienáveis à pátria de nossos filhos,** precisamos participar com nossas melhores forças na vida brasileira. ...

Se o elemento germânico conseguir exercer a influência que por direito lhe cabe, a pátria de nossos filhos será grande, poderosa, **progressista**, pois a **consciência alemã**, a noção exata do dever, a fidelidade e o amor germânico terão então efeito regenerador. É fora de dúvida a decadência da raça latina ... mas de todos os povos desta raça, a portuguesa é a que tem menos futuro e as mestiçagens que se sucederam com ela aqui não contribuem de modo algum para melhorar a situação. ... Aqui somente pode ajudar o **sangue alemão**. Somente o elemento germânico poderá prevenir a desestruturação social e política, conforme o reconhece Tobias Barreto.²⁵² (idem: 129-30).

Somente desta forma o elemento germânico poderá cumprir sua missão no sul do Brasil, missão que o destino lhe confiou, por causa da **manutenção da influência cultural da germanidade (Germanenthum)**, a fim de salvar esta região fértil da ruína que ameaça a raça latina no mundo inteiro. (idem, 132 - grifos meus)

252 Intelectual da auto denominada "Escola de Recife", Tobias Barreto era um germanista que difundiu o evolucionismo dos filósofos alemães e de Darwin, Spencer, Gobineau. (Schwarcz, 1993: 147 e ss) Mantinha correspondência com Koseritz. Tobias Barreto era um mulato, o que o torna um personagem ainda mais interessante.

A exortação das qualidades raciais alemãs não foi facilmente assimilada pelos colonos, como já mencionei. Nem sempre o sentido da participação política foi percebido por eles como outra coisa do que a máscara das ambições pessoais de Koseritz e outros Brummer. Vinham de uma tradição construída por séculos de ausência de acesso às esferas de poder, que dirá de participação institucional, e tinham, ao longo da experiência brasileira, forjado mecanismos de inserção que configuravam uma realidade com a qual sabiam lidar e entendiam este "manejo" como liberdade. Mas liberdade, na retórica de Koseritz, estava associada à integração: à participação na política institucional, com representantes capazes de defender não só os alemães como a própria etnicidade - o valor positivo do ser alemão. Liberdade, com Koseritz, era política. Mas foi só quando as conseqüências diretas da alegada interferência Brummer junto ao Governo apareceram é que a aceitação começou. A aprovação da lei dos casamentos evangélicos foi um destes fatores. O outro, foi a gestão junto ao representante legal da Prússia para que visitasse as colônias, do que resultaram medidas governamentais sanadoras dos inúmeros problemas advindos de erros nas medições de terras, que datavam do início da colonização²⁵³. (Eichmann, 1924 e Oberacker 1961) Estes dois resultados fizeram com que as afirmações de Koseritz sobre a "pátria de nossos filhos" realçassem sua perspectiva de futuro e, mais ainda, a existência da possibilidade de mudança neste futuro, vinculada à "consciência alemã." Do ponto de vista dos Brummer, estabelecer a

²⁵³ De acordo com sua própria memória, Koseritz interferiu a favor dos alemães "das colônias" em diversos outros casos marcantes: defendeu em juízo alemães acusados criminalmente; fez campanha na imprensa contra alguns indivíduos (provavelmente comerciantes ou donos de companhias colonizadoras) que classifica como "sanguinários das colônias"; na década de 1870, fez a campanha para que os alemães assumissem a representação municipal como vereadores; em 1865 e 1866 impediu que vários pais de família fossem convocados para a guerra. (Koseritz, 1872: 95-96)

homogeneidade étnica entre eles e os colonos, para os colonos, tinha uma relevância adicional nada desprezível: por sua densidade demográfica, a região "colonial" representava uma massa eleitoral necessária.²⁵⁴

Era preciso, no entanto, que os colonos assentissem, conscientemente, integrar este todo cultural e as tentativas de cooptação fazem pensar que a bandeira da homogeneidade na *Kultur*, visualizada por Koseritz como um patrimônio de todos os alemães no sul do Brasil, era menos o resgate de uma *nação espírito* e muito mais a expectativa e a esperança de construção contratual de uma nacionalidade, entre "consciências alemãs."

A retórica de Koseritz foi acompanhada por quatro grandes movimentos estratégicos. Como editor e articulista, Koseritz esteve quase que constantemente publicando, tanto em português quanto em alemão²⁵⁵. Aliou-se a partidos políticos, ingressou na maçonaria e fundou, junto com outros Brummer, a *Deutsches Hilfsverein*²⁵⁶ (A Sociedade Auxiliadora).

254 Pela lei eleitoral de 18/8/1860, o R.S. estava dividido em dois distritos eleitorais. O primeiro incluía Porto Alegre e os municípios de S.Leopoldo, Dores de Camaquã, Rio Pardo, Sto. Antônio, Conceição do Arroio, Triunfo, Caçapava, Encruzilhada, Cachoeira, Sta. Maria e S.Gabriel. O segundo ia de Passo Fundo a Rio Grande, cobrindo toda a região de fronteira e do gado. Esta era a região reduto do Partido liberal e a de mais baixa densidade demográfica. (Piccolo,1974:35) Cf. Roche (1969:727 e ss.) o voto de cabresto foi uma prática regular nas colônias alemãs.

255 Foi editor do *Deutsche Zeitung*, de 1864-1880; 1865, edita *O Mercantil*; 1868, o *Jornal do Comércio* e em 1869 funda *A Reforma*, com Silveira Martins; 1872 volta ao *Jornal do Comércio* e, depois, ao *Rio Grandense*, do Partido Conservador, de onde sai em 1878. É nele que escreve sobre os Mucker, em português. 1879-1884 é o período em que edita *A Gazeta de Porto Alegre*. Em 1874 havia começado a editar o *Koseritz Deutsche Volkskalender*. (Oberacker, 1961: 29-31; Koseritz, 1972)

256 A *Deutsches Hilfsverein* foi fundada em 1858, por 99 alemães, comerciantes, profissionais e artesãos. Eram luteranos e liberais maçons, mas a sociedade se propunha como aconfessional e fez esforços para a incorporação de alemães católicos. Era sustentada por donativos voluntários. Na década de 1870 começou a gestionar pela construção de uma escola e um hospital alemães. (Telles, op.cit.: 29-31 e 36)

A Sociedade Auxiliadora nasceu com a proposta ampla de ajudar a adaptação dos alemães à nova pátria, em 1858. Logo se tornou um agente de mediação por excelência. Construiu seu poder de intervenção junto ao Governo Provincial através das redes que estabeleceu com influentes parceiros, entre os quais o Cônsul prussiano, encarregado dos negócios da Prússia junto à Coroa brasileira, e outros quatro, na Alemanha, que serviam de intermediários e arrecadadores de fundos junto a empresários e príncipes alemães. Congregou alemães proeminentes de Porto Alegre (comerciantes e intelectuais) pagadores de impostos, e por isto foi apoiada e respeitada pelo Governo Provincial, interessado em alardear o sucesso da imigração e usá-lo como elemento de barganha junto ao Governo Central.²⁵⁷

Ao mesmo tempo, trabalhava junto aos colonos. Distribuía panfletos informativos para os imigrantes recém chegados, em todos os portos de entrada do país. Em 1862 já tinha sócios em toda a região de colonização alemã no R.S. e foi quando começou a pressionar o Governo para resolver os problemas de medição de terras que se arrastavam desde o início da imigração. Em 1866 aparece o primeiro registro em ata de assistência jurídica gratuita que a Associação prestou a colonos alemães, através de K. von Koseritz. Além disto, estabeleceu uma rede que se constituía de assistência social, auxílio pessoal, estabelecimento de caixa de crédito para os alemães e outros interessados, financiamento de estudantes pobres, etc.

²⁵⁷ No R.S., a imigração/colonização alemã foi fator constante nas difíceis relações entre a Província e o Governo Central. Foi hostilizada, no início, como intervenção do Governo Central sobre as aspirações de autonomia da Província. Posteriormente, quando já era um sucesso econômico e demográfico, foi usada pelos rio-grandenses nas barganhas políticas e econômicas com o Governo Central. Ver Faoro, 1975; Piccolo, 1974; Caldre Fião, 1979; Cardoso, 1977.

A *Deutsches Hilfsverein* constituiu-se como mediadora entre alemães e rio-grandenses, entre diferentes setores de alemães bem como uma mediadora simbólica entre uma alegada "orfandade cultural" e o pertencimento a uma "casa materna". A eficiência desta mediação reforçou junto aos rio-grandenses, à revelia de idéias contrárias, a legitimidade de um projeto de integração étnica que respondia ao jogo constante do que Koseritz considerava a ambivalência da postura rio-grandense sobre a imigração (a valorização econômica e a desvalorização cultural e política) com os artifícios de um ideário construído com base na ambivalência fundamental da sua ideologia étnica : ser alemão e ser cidadão brasileiro.

Chamado para dirigir o *Deutsche Zeitung*, na década de 1860, Koseritz iniciou uma carreira que o colocou como peça central na tecelagem de uma outra rede, entre os liberais e os Brummer.²⁵⁸ Ele ingressou no Partido Liberal e fez uma aliança importante com Gaspar Silveira Martins.²⁵⁹ Desta aliança surgiu o discurso dos liberais rio-grandenses pró integração política dos alemães da Província e, também, o jornal *A Reforma*, órgão do Partido Liberal, editado por Koseritz. Mas, depois de lançado na vida pública como jornalista, Koseritz submeteu sua

²⁵⁸ A década de 1870 é caracterizada por Piccolo (1974) como a da "virada liberal" no R.S. A veiculação de uma ideologia igualitária e racionalista - com os limites já amplamente analisados por Faoro e Cardoso, entre outros - possibilitou um discurso destes políticos que não só relativizava a segregação explícita dos alemães mas também reconhecia os valores da cultura alemã que achavam interessantes para o Brasil. Isto permitiu aos Brummer alianças que foram ajudando a pavimentar o caminho da participação na política institucional.

²⁵⁹ Gaspar Silveira Martins, um liberal que foi advogado e jornalista, foi eleito para a Câmara dos Deputados em 1872 junto de Luiz Osório. Disputou com este a liderança dos liberais, naquela década. Monarquista liberal, fez parte de um movimento para a reestruturação da monarquia brasileira, influenciado pela guerra franco-prussiana. Chegou a Ministro da Fazenda, em 1878, no Gabinete liberal de Sinimbu, quando a Província adquiriu o direito de indicar seu Presidente. Posteriormente, foi Senador. Em 1889 era Presidente da Província do Rio Grande do Sul. (Piccolo,1974: caps. I e II; e Chiarello, 1981)

atuação ao seu projeto, abdicando de qualquer fidelidade partidária. À época da guerra franco-prussiana, assumiu a defesa da Prússia e desentendeu-se com Silveira Martins que assumira a da França.²⁶⁰ Saiu do Partido Liberal e ingressou no Conservador, justificando que, como no Brasil os partidos não tinham ideologias, não importava em qual estivesse e sim que, em qualquer deles, estivesse buscando uma forma de viabilizar seu projeto. (Koseritz, 1879a. e **DZ**, editorial, n.4, 17.1.1878 e n.9, 30.1.1878)²⁶¹ Os vínculos com os liberais não se mantiveram dentro do partido - com o qual debateu abertamente através do jornal conservador que passou a editar em 1872 - mas por meios mais sutis. O principal deles foi a maçonaria.

A loja maçônica Zur Eintracht (Pela Harmonia²⁶²) foi fundada em meados da década de 1870, filiou-se em 1876 à Grande Loja Simbólica da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul e, neste mesmo ano, lançou a pedra fundamental de seu templo. (Putz, 1974: 160 e Telles, 1974:40)²⁶³

260 Quando S. Martins renunciou ao ministério, em 1872, Koseritz publicou um elogio no **DZ**, atribuindo a renúncia a uma questão de princípios: tinha sido derrotada sua tentativa de conseguir a ampliação dos direitos políticos para naturalizados e/ou não católicos. Abre o jornal para S. Martins que nele publica discursos e polêmicas com outros políticos. (**DZ**, n.14, 18/2/1878.) Em 4/3/1878 publica abaixo assinado de alemães elogiando S. Martins. Em Junho 1879, Koseritz critica falta de política imigratória consistente do Brasil, que estaria causando movimento anti-imigratório para o país.

261 Koseritz diz que, durante sua vida pública, sofreu discriminações pelos rio-grandenses que chamavam de "estrangeiro", "ave de arribação", "carcamano" e "aventureiro". Junto aos rio-grandenses, o projeto Brummer queria o reconhecimento da legitimidade da cidadania dos que "vieram para ficar". (Koseritz, 1879a: 128) O **DZ**, 1878-79, traz sua polêmica com o Brummer Haensel, que criticou as mudanças de partido de Koseritz como produzindo o "desmantelamento" do projeto de terem um representante no governo.

262 A palavra "die Eintracht" pode ser traduzida como união ou concórdia, de acordo com o Langenscheidts Taschen-wörterbuch. O texto de Putz (Putz, 1974) sugere **harmonia** como a tradução adequada para o nome da loja. Várias outras referências em jornais da época usam esta palavra como tradução do nome da loja maçônica alemã para o português.

263 De acordo com Putz, 1974, a maior parte da documentação sobre esta loja se perdeu entre as duas grandes guerras. Ele dá a entender que a fundação é de 1875. A loja trabalhava pelo rito de Schroeder, em alemão. Os diferentes ritos maçônicos definiram, no Brasil, partidos políticos opostos. Os liberais eram do rito francês, os conservadores e o clero, do rito escocês. Na Alemanha, a partir do

Koseritz foi um de seus fundadores, junto com o pastor evangélico de Porto Alegre.²⁶⁴ A Zur Eintracht congregou vários alemães, maçons desde a Alemanha, integrando-os através da filiação à Grande Loja Simbólica, à franco-maçonaria do Rio Grande do Sul e, portanto, a nomes como Bento Gonçalves, Saldanha Marinho e Silveira Martins. No lançamento da pedra fundamental, em 1876, o Pastor Köhler, orador da loja, fez um discurso no qual, além de repetir e desenvolver algumas idéias maçônicas basilares, produziu uma ênfase em alguns aspectos indicadores de que estava em curso uma ofensiva alemã na direção da "integração":

*Nós acreditamos que não somos filhos pertencentes a uma **nacionalidade limitada** e de patriótica ligação com o solo, mas filhos de Deus; ...*

*... A loja também nos educa na afirmação de nossa crença, na única forma segura de educação pela eliminação paulatina do imperfeito e do nocivo. **Qual seria o imperfeito, se não for, pois, tudo o que limite, tudo o que julga com parcialidade, o que nos rebaixa.** Quanto mais livres nos mantemos das imperfeições, tanto mais harmonicamente nos formamos e aperfeiçoamos. Onde houver harmonia e união também haverá felicidade. Se conseguirmos nos despir de nossas imperfeições, tudo, portanto, o que causaram **nacionalidade, espírito contemporâneo, profissão terrena, forma religiosa especial, então restará em nós o humano ou a humanidade em sua pureza.** (Putz, 1974: 164 e 165, grifos meus)*

A negação das diferenças nacionais, expressa no conceito de humanidade pura, é uma das ênfases importantes, nesta inauguração de

século XVIII, a maçonaria foi grandemente influenciada pela ideologia liberal francesa e adotou o rito francês. (Bendix, 1974: 174) Não tive informações sobre a especificidade do rito de Schroeder. A maioria dos comerciantes alemães e dos sócios da Deutsches Hilfverein eram da loja Zur Eintracht. Havia alemães na loja *Progresso da Humanidade*, de maioria brasileira. Cf. informação pessoal de Helga Piccolo, a partir de jornais da época.

²⁶⁴ A comunidade evangélica de Porto Alegre, que congregava comerciantes e intelectuais, teve sérias desavenças com os primeiros pastores enviados da Alemanha, no final de 1860, por considerarem-nos demasiado ortodoxos. Assumiam uma perspectiva mais racionalista da Igreja.

uma loja que fazia questão de se dizer alemã, pois é a sequência de uma menção ao "rebaixamento" que a discriminação provocava. A referência ao princípio maçônico da não fronteira entre religiões adquire contornos significativos se considerarmos que a maior parte dos filiados à Loja Harmonia era luterana e este, um momento de luta pela participação política dos não católicos.²⁶⁵

A loja foi importante para a estratégia da "integração". Ela congregou, afinal, não brasileiros, não católicos, não cidadãos. Exagerando nos tons, poder-se-ia dizer que era a junção de "párias" numa organização cuja legitimidade era reconhecida no e pelo país, com o propósito de auxiliar a passagem destes "párias" para a cidadania. O pertencimento definiu os Brummer como interlocutores legítimos ao incluí-los num mesmo circuito de relações influentes e de significados comuns: a ideologia liberal (em qualquer de seus matizes) e o racionalismo compunham o patamar onde se encontravam os alemães e brasileiros e que poderia viabilizar a pretensão dos primeiros à cidadania.

Inúmeras lojas maçônicas foram fundadas pelas linhas coloniais nos anos setenta. Escolas em geral acompanharam estas fundações. Os Brummer espalhados por toda a região, principalmente como professores, eram porta-vozes eficientes do projeto e foram disseminadores de idéias do *Aufklaerung*, o iluminismo, na Alemanha, disputando com as religiões as consciências dos colonos. A difusão de idéias racionalistas, por estes homens, marcou profundamente a região colonial. A religião, que Koseritz, no início de sua vida pública, louvava como componente da *Kultur* e fiança da moralidade e da solidariedade da vida comunitária, tornou-se,

²⁶⁵Na fala de Koseritz, na mesma ocasião, claramente são colocados os sujeitos da irmandade que a loja realizará: D. Pedro II, Saldanha Marinho, Dr. Luiz da Silva Flores Filho, um correligionário de Osório que seria, em pouco tempo, o segundo Presidente da Província indicado pela Assembléia Legislativa.

na década de 1870, objeto de crítica ferrenha e de denúncia. Leitor ávido de Darwin e adepto confesso da "materialismo científico", Koseritz falava abertamente de suas convicções. Baseado nelas é que atacou o "profetismo" dos jesuítas e a unificação sinodal dos luteranos por seu pretendido atrelamento a Berlim - a independência do luteranismo do R.S. era o desejável. Jesuítas e luteranos foram tratados como inimigos do progresso, da ilustração e da auto-determinação dos indivíduos.²⁶⁶ (Oberacker, 1961: 26) A década de 1870 é a da *Kulturkampf*²⁶⁷ na Alemanha e Koseritz a transferiu para cá, no dizer de alguns autores. (Kreutz, 1985; Oberacker, op.cit.) Assim, Koseritz usou o arsenal racionalista para valorizar a *Kultur*, o valor do ser alemão, na luta por um contrato social, nos moldes liberais, que lhes permitisse participar da feitura da política brasileira.

f. os Mucker e a retórica da cidadania étnica

A retórica da cidadania étnica construiu os Mucker num movimento de dois tempos. No primeiro, tomou-os como uma totalidade e os atacou como a excrescência à *Kultur* que devia ser destruída. No segundo, resgatou indivíduos como vítimas alemãs inocentes, tanto de ardilosos

²⁶⁶ Cf. Biehl, op.cit., 157, o *DZ* de 22.2.1873, Koseritz manifesta seu apoio ao independentismo da Igreja Luterana de Porto Alegre, que recusava a vinculação a Berlim e queria ter poder de decisão na escolha de seu pastor. Ver Kleingünther, 1969, sobre os desentendimentos desta comunidade com pastores ortodoxos.

²⁶⁷ *Kulturkampf* (luta pela cultura) é uma expressão prussiana do *Aufklärung* que se revestiu de caráter político e determinadamente anti-clerical. A Igreja Católica e, em particular, os jesuítas, foram o alvo da repressão de Bismarck, devido ao poder político que o Partido Católico adquiria, nesta época. Contra o ultramontanismo, a valorização da *Kultur*, da especificidade.

líderes como do ineficiente sistema judiciário brasileiro. O primeiro tempo acompanha o crescimento, a solidificação e os crimes do grupo dos Maurer e os engloba como uma unidade; o segundo focaliza o desenvolvimento dos processos contra os sobreviventes e distingue, entre eles, culpados e inocentes. Nos dois estava em jogo a defesa de uma etnicidade pública que era a moeda para a cidadania. Mas estava em jogo, também, a própria coerência de Koseritz com a concepção de *Kultur* que assumira como alicerce para seu projeto. De acordo com ele, os Mucker foram um problema único na *Kulturgeschichte* - na história da *Kultur* - do século XIX. Seu discurso para os Brasileiros tratou de mostrar a idiosincrasia de um pequeno grupo, não representativo da *Kultur*. Para os alemães, construiu os Mucker como *não alemães*.

Através da cronologia dos artigos publicados no *Deutsche Zeitung*, em 1873 e 1874, Biehl mostra como os argumentos acusatórios de Koseritz se desenvolveram, numa estreita relação com a solidificação progressiva da "seita". "Seita", aliás, era, de início, a classificação reservada às atividades no Ferrabráz, e visava salientar tanto a estreiteza das mentes dos Mucker como sua irracionalidade. Tanto Koseritz as julgava um fenômeno puramente religioso que recomendava às autoridades a prisão dos cabeças como medida eficaz para aniquilá-la. Como fenômeno religioso, a seita dos Maurer era objeto de deboche e de desqualificação. A desqualificação tinha duas matrizes que reiteraram a retórica de Koseritz: por um lado, a racionalista/evolucionista, pela qual Mucker é sinônimo de "natureza não civilizada", "selvageria", "falta de esclarecimento" e "embuste religioso"; por outro, a matriz étnica, através da qual efetuou a exclusão pública dos Mucker, ao equiparar as atividades de Maurer às de um "índio velho" e às da feitiçaria africana, chamando-o de "negro branco". Maurer era, portanto, um *não alemão*. (em 17.5.1873,

concomitante com o primeiro inquérito policial, apud Biehl, op.cit.: 79 e 162)

Quando, mesmo após a prisão de Maurer e a internação de Jacobina na Santa Casa de Misericórdia em P.Alegre, as atividades do Ferrabráz continuaram, Koseritz reconheceu a ineficácia da desqualificação e da prisão dos líderes para conter os "brancos colonos" e assumiu um tom mais agressivo. Detalhou os "desatinos" cometidos pelo grupo, iniciou a conclamação pública - da polícia e dos colonos - para que o reprimissem, pegando em armas se preciso fosse. No final de 1873, após o julgamento de Maurer e o início dos processos contra Jacob e Rodolfo Sehn (PJS), Koseritz diz que além de assassinos, eram os Mucker um grupo imerso na libertinagem e no comunismo de mulheres. (Biehl, op.cit.: 183) Duas semanas após o atentado, incitou os colonos a lincharem os Mucker. (idem,ibidem) Foi nesta época que elegeu Klein como seu alvo predileto e encaminhou a possibilidade de pensar os Mucker como vítimas inocentes de um calculista interesseiro, o argumento que vai marcar o segundo tempo de sua retórica, muito mais tarde.

Em maio, junho e julho de 1874, Koseritz intensificou a difamação dos Mucker e a incitação aos colonos para que se protegessem pegando em armas. Durante os crimes, Koseritz endossou as versões acusatórias - ou ajudou a produzi-las: Haubert foi morto para não contar segredos, a família de M.Cassel brutalmente assassinada porque Cassel era um homem decente e recusara o embuste e a libertinagem. (Biehl, op.cit.: 189 e Koseritz, 1879c) Abandonou, então, em nome da defesa da etnia, seus princípios democráticos: reclamou da ineficiência policial, produto do extremo liberalismo do estado brasileiro, que, por ser um estado de direito, teria possibilitado que Maurer fugisse do rigor da lei através de artifícios jurídicos (numa referência à inoperância dos Termos

de Bem Viver que Maurer assinou). Fez, assim, o elogio da eficiência do estado despótico para acabar com a desordem!²⁶⁸ (Biehl, op.cit. 194) De 30 de maio a 01 de julho, atçou a polícia para a repressão, relatou as prisões de Mucker (Einsfeld e Klein) e disse que os Mucker eram "um bando" de 400 homens armados. (idem: 193-97) Assumiu, aí, o papel de correspondente de guerra²⁶⁹: os Mucker estavam firmes e atiravam com precisão. O super-dimensionamento do inimigo e sua super-qualificação como guerreiro só faziam justificar as frustradas (e inadequadas) tentativas de assalto à casa no Ferrabráz.

Em julho de 1874, num artigo publicado, provavelmente no Rio Grandense, jornal do Partido Conservador que ele editava nesta época, Koseritz faz uma retrospectiva do desenrolar da "seita", com o intuito de mostrar a diferença entre o "desatino" dos Mucker e o outros alemães. (Koseritz, apud Domingues, 1977: 90-92) Nela utiliza a metáfora teatral, deixando claro que, no seu entender, a religiosidade, a fé, a santidade de Jacobina não passavam de uma farsa. Maurer é o charlatão curandeiro que, em 1872, dera lugar à sua mulher - "profetiza do Ferrabráz" - no primeiro plano da comédia que se transformaria em tragédia. Este fora o momento, segundo Koseritz, em que se instalou a nova religião, congregando os "amigos e aderentes" do curandeiro ao redor da mulher que se dizia *a Messias*. Os rituais da comédia são descritos pelo seu ridículo:

²⁶⁸ Nesta época Koseritz era redator d'*O Rio Grandense*, do Partido Conservador. De acordo com discurso de Silveira Martins na Câmara dos Deputados, em 14.7.1874, o jornal publicava versões fantasiosas dos insucessos da repressão para ocultar a incompetência do Presidente da Província, nomeado pelo Governo Central. (apud Peixoto, 1907: 457-463) Não encontrei *O Rio Grandense* nas bibliotecas que consultei. O excerto de um artigo de Koseritz, neste jornal, publicado por Domingues, é a cópia de uma reprodução em outro jornal. Por ele não é possível deduzir-se a sua intenção específica.

²⁶⁹ De acordo com Biehl, as notícias do *DZ* são, várias vezes, atribuídas a "correspondentes" nas linhas coloniais, cujos estilos são sempre muito parecidos com o de Koseritz, sugerindo-os como artifício de legitimidade do relato. (Biehl, op.cit.: 168 e 211, p.ex.)

Apareceu, então, Jacobina Maurer, saindo do seu quarto, em que há dias havia aparentemente estado em sono letárgico, revestida de brancas vestes e ornada de uma grinalda de folhas verdes.

Os assistentes que sobre esse fato depuseram ... declararam que Jacobina era naquela ocasião inteiramente diferente: que uma luz celestial iluminava seu rosto e que algo de sobrenatural havia em sua aparência.

A fixidade do olhar, os movimentos lentos e solenes, as roupas brancas, a grinalda de Jacobina, e, mais que tudo, a estupidez e ignorância da maior parte das pessoas, habilmente levadas à convicção de que iam assistir a uma revelação do espírito divino, fizeram com que tão burlesca comédia fizesse profunda impressão nos presentes. (Koseritz, idem, ibidem)

O Pastor Klein é apontado como o "contra-regra" desta cena. Koseritz publica a notícia de que, numa reunião importante do mês de maio de 1873, protagonizado um de seus atos mais inteligentes, Klein ajoelhou-se na frente de Jacobina e pediu-lhe perdão por ter, antes, duvidado de sua divindade. Este teria sido o sinal da reconciliação familiar após sete anos de rompimento²⁷⁰, e a legitimação, para os renitentes, da santidade de Jacobina. "A *mise-en-scène* triunfava", pela mão de Klein, homem ambicioso e sem trabalho fixo, que tinha por ideal a implantação do comunismo. Tivera a ajuda involuntária da propaganda obscurantista dos sacerdotes católicos e luteranos, estimuladores da ignorância e da superstição.

A partir de maio de 1873, o paralelismo que se verifica entre os inflamados editoriais de Koseritz e a ação da polícia e dos colonos contra

²⁷⁰ Koseritz diz, aqui, que o rompimento fora de sete anos. Em seus depoimentos, Klein diz que foram seis. A referência ao número de sete anos pode ter sido manipulada por Koseritz (ou obliterada por Klein) por suas conotações bíblicas: entre várias, vide, p.ex., a história de Jacó, uma história de usurpação, traição, inveja e interesses imediatos que manipula princípios absolutos, em sucessões de sete anos. (Bíblia Sagrada, Gênesis, 25 e ss.)

os Mucker deixa clara a influência do discurso de Koseritz.²⁷¹ Ele aparece, claramente, como o estimulador das ações legais e ilegais que aconteceram em S. Leopoldo, mas provavelmente não estava só.²⁷² De acordo com Biehl, Koseritz reproduziu alguns artigos do *Deutsche Volksblatt*, dos jesuítas. Ele chegou a endossar a crítica jesuíta à disseminação da leitura da Bíblia e assumiu a descrição alarmista da seita feita pelo *Der Bote*, operando o que Biehl chamou de um ecumenismo anti-mucker.²⁷³

Em meados de julho, quando se preparava o segundo ataque aos Mucker (realizado a 19/7) Koseritz aprofunda a crítica à repressão feita pelo estado brasileiro que, por sua benevolência liberal, tinha encarado o problema dos Mucker, desde o começo, como um problema religioso. Contradizendo suas próprias afirmações do início de 1873, afirma que só ele nunca tinha sido enganado: sabia desde o começo que não eram meros fanáticos. Koseritz relata a truculência dos ataques aos Mucker com um aparente gozo pelo sabor de sangue, ao mesmo tempo em que classifica os Mucker de "canibais"²⁷⁴ e chama a todos os leopoldenses de heróis. Incita os colonos a caçar e matar Mucker porque são "animais selvagens" (Biehl, op.cit.: 202)

²⁷¹ Biehl diz que a polícia de S.Leopoldo, leia-se o Delegado Schreiner e seus delegados, eram como mandaletes de Koseritz. Não posso ir tão longe e afirmar que Schreiner era um mero executor dos planos de Koseritz. Mas, sim, estavam bem sincronizados. De acordo com as informações que pude conseguir, Schreiner não era maçom. É possível que sua sintonia com Koseritz se desse através do Partido Conservador, ao qual ambos pertenciam, nesta época.

²⁷² Em 10.5.1873, notícia, no *DZ*, que o próximo dia de pentecostes (20.5) foi anunciado por Jacobina como o dia do fim do mundo. (apud Biehl, op.cit: 160)

²⁷³ Biehl, 1991:163, diz que o *Der Bote* era jornal luterano em 1873. A informação é contraditória com a afirmação de Oberacker, 1961: 47, de que o jornal só foi comprado pelo Pastor Rotermund em 1876, quando passou a ser a voz escrita dos luteranos.

²⁷⁴ O relato de Koseritz é detalhado onde o de Dantas é apenas sugestivo. Cf. Biehl,op.cit.: 207 e ss, muitos dos Mucker mortos foram degolados e tiveram suas orelhas cortadas como troféus. Ver Dantas (1877) para uma crítica velada aos excessos cometidos pelos soldados e colonos, na repressão. Peixoto,1907, que também faz o relato da campanha militar, não os menciona.

Klein é, agora, a "extraordinária inteligência" por traz de um plano bem urdido. Na retórica de Koseritz, a construção de Klein como o grande culpado por trás dos absurdos dos Mucker recorre muito mais aos extremos negativos atribuídos à figura de um *trickster* do que à figura ambígua mas não necessariamente malévola do mediador. De acordo com Queiroz (Queiroz, 1987: cap.I), o aspecto negativo do *trickster* é o que o relaciona sempre ao embuste, à trapaça, situações de que se sai bem porque portador de poderes excepcionais, astúcia e agilidade. Koseritz insinua que Klein se deixou prender, antes que os oficiais de justiça pudessem entregar os mandados de prisão, porque, sabendo que a situação ia ficar difícil de sustentar, teria calculado ser esta a sua melhor saída. Klein teria se retirado da cena, deixando os Mucker entregues à própria sorte.

Após os últimos ataques, celebra o "extermínio" da seita, num toque de romance épico às avessas, e produz a versão que ficou na memória coletiva sobre a morte de Jacobina: abraçada a Rodolfo Sehn (que, ele garante, era seu novo marido), tinham sido transpassados pela mesma espada. E Koseritz fecha este primeiro tempo de sua retórica recuperando o valor dos colonos, ao classificá-los de vítimas: os abalos pelos quais passava a colônia tinha sido obra da habilidade de um casal de ignorantes, através dos artifícios da sensualidade e do sonambulismo de Jacobina. Por causa deles, há um mês e meio havia se "quebrado a rotina do trabalho", todos tinham tido de andar armados, preocupados, e agora as famílias choravam seus mortos e suas perdas materiais.

Os Mucker personificaram um inimigo muito poderoso, na retórica da cidadania étnica por que definiram uma gramática de existência alicerçada sobre valores que Koseritz não podia reconhecer como pertencendo à comunidade étnica. Os Mucker eram a antítese da idéia

que fazia dos colonos como elementos realizadores do futuro que ele almejava para aquela comunidade, o futuro de realizadores da cidadania brasileira reservado à "civilizada e religiosa raça alemã." (apud Biehl, op.cit.: 205) Os Mucker (e seu crescimento) punham em jogo este futuro étnico pois a respeitabilidade da *Kultur* (que Koseritz se esforçava por construir frente aos rio-grandenses) ameaçava cair aos pedaços diante da risível encenação supersticiosa de Jacobina e seu marido. Em fevereiro de 1873, escrevera no **DZ** que, se os Maurer não fossem controlados, "o futuro não (seria) mais previsível." (Koseritz, apud Biehl, op.cit.: 161) Em maio daquele ano argumentou que o futuro estava inscrito na possibilidade da comunidade étnica: diz que é vergonhoso "para o século XIX e para a nação alemã" que S.Leopoldo seja objeto de chacota por causa da "história do milagreiro". (Koseritz, apud Biehl, op.cit.: 169)

O segundo tempo da retórica de Koseritz tem registros conhecidos e disponíveis a partir de dezembro de 1878. Desta data até 22.11.1879, o **DZ** insere notícias pequenas e comentadas a respeito do progresso do *processo contra os Mucker* - no singular, quando, nesta data, haviam dois processos diferentes em curso (PKM e PKO - ver apêndice III) e dois já haviam sido encerrados. (PKE e KSK) Aparentemente, Koseritz engloba no processo mais longo contra eles os defeitos e problemas gerais a todos os outros. Neste tempo vai crescendo o tom de compaixão com que fala dos prisioneiros, levados de uma comarca a outra, sem conseguirem julgamento. Critica os colonos por não comparecerem às convocações e critica o sistema judiciário pela inépcia e irracionalidade na condução dos inquéritos, pelo enquadramento legal errôneo, por ter misturado, numa

mesma acusação genérica, culpados conhecidos e inocentes óbvios.²⁷⁵ No final de 1879, publica um artigo no seu *Kalender* (Koseritz, 1879c), em que classifica o processo de caótico, critica a pouca inteligência do juiz que conduziu o inquérito - de quem Klein fez o que quis com sua habilidade conhecida; a sentença do primeiro julgamento em S.Leopoldo ("... foi um júri de emoção e não de lei"); as postergações intencionais dos juizes que não queriam assumir processo tão complicado e a enorme despesa que a Província estava tendo com a demora de uma decisão. Lamenta o lapso de tempo entre os crimes e as futuras sentenças porque "o tempo oblitera a lembrança" e os culpados notórios como Klein e os Luppa, poderiam, por isto, sair soltos... os inocentes presos, no entanto, teriam padecido anos de prisão imerecida. Este artigo faz o esforço de justiça aos inocentes, aqueles cujos álibis Koseritz julgava totalmente comprovados e que nada haviam feito de criminoso!

No ano seguinte, Koseritz publicou um segundo artigo, no *Kalender*, complementar ao anterior (Koseritz, 1957). Nele justifica sua opção por assumir a defesa judicial dos Mucker que julgava inocentes. Mas a justificativa não se prende, desta vez, às falhas do processo. Centra-se na etnia e desenha os Mucker inocentes pela ótica da boa fé. Eles eram homens humildes, "menos instruídos, modestos agricultores", e tinham sido envolvidos pelas maneiras agradáveis, sedutoras e traiçoeiras de Maurer. Tinham acreditado ouvir Jesus pela boca de Jacobina e vê-la em transe. Com este terreno pronto resgata estes inocentes de volta à comunidade étnica e à nação como espírito: foram à guerra por Jacobina, obedecendo o "espírito que animara seus antepassados, acostumados a

²⁷⁵ No *DZ* de 21/11/1879, Koseritz menciona um artigo da Gazeta de Porto Alegre que oferecia à Justiça todas as soluções jurídicas adequadas ao tratamento do caso dos Mucker presos. Koseritz faz algumas, também, alegando sua experiência como defensor jurídico, no artigo do *Kalender* (1879c).

guerras fratricidas por motivos religiosos" e a um forte (e louvável) sentimento de lealdade a uma fé; a violência fora um arroubo impensado - só os anabaptistas, entre os quais estiveram antepassados de Jacobina, tinham sido capazes de algo igual (Koseritz, 1957). A risível fé em Jacobina deu lugar à honestidade da fé destes simples colonos que não dispunham de melhor critério. O quadro de desolação e violência que Koseritz pintara com cores arrojadas em 1873 e 1874 é jogado para um plano de realidade intangível e passado: agora, tudo parece um sonho, um pesadelo.

Na prisão, estes Mucker são pessoas agradáveis, "iguais a tantos colonos das colônias", calmos, ponderados e pacatos. Atrás deles vê a ignorância aliada ao misticismo religioso *peculiar do povo alemão*, que foi explorado por espertos e uma sonâmbula histérica, que conseguiram espalhar o fanatismo como doença. Por serem alemães inocentes, estes Mucker mereciam ser defendidos.

Koseritz não defendeu Klein, nem os Luppá e não usou meias palavras para designar Maurer e Jacobina. Mas "recuperou" vários dos Mucker para a etnicidade pública. Tratou de recuperar, com eles, a credibilidade no valor dos colonos como a expressão dos valores da *Kultur*, valores estes dos quais tinham, temporariamente, se desviado os três principais culpados, Klein, Maurer e Jacobina. Esta porque era doente, seu marido porque era um esperto oportunista, apesar de analfabeto, e Klein porque vira a possibilidade de concretizar o comunismo nas colônias, na falta de algo melhor para fazer... Desenha os três líderes como exceções ao modelo do colono alemão.

Com este discurso, Koseritz não estava somente se dirigindo aos alemães. Endereçava-o também aos brasileiros para quem era fundamental demonstrar não só a excepcionalidade dos três líderes e seus

funestos poderes, mas a capacidade dos próprios alemães de discernirem sobre seus problemas.

g. afeto e circunstância

Em 1873, os jesuítas já estavam em S.Leopoldo há 20 anos e, há pouco tempo, haviam aumentado seu número consideravelmente. Os Brummer também haviam se instalado como professores e profissionais por um período de tempo similar. Há 10 anos Koseritz editava o ***Deutsche Zeitung*** e em 1873 seu discurso anti-clerical se apoiava integralmente sobre os "princípios da razão". Neste ano publicou os princípios da maçonaria. (Biehl, op.cit.: 157-59) Passados 10 anos desde a chegada de Borchard, vários missionários luteranos haviam se instalado em diferentes linhas coloniais. Há pelo menos 20 anos, portanto, a vida dos colonos vinha sendo modificada não só pelo "progresso econômico" da "promissora colônia" mas pelas diferentes retóricas que se degladiavam na tentativa de ganhar consciências através da formulação de conceitos definidores da realidade, e, nos últimos dez, uma terceira retórica tinha vindo adensar o quadro. A realidade dos colonos em S.Leopoldo, portanto, se constituía também de concepções a que eles deram crédito e valor, apropriando-se delas e incorporando-as na recriação do cotidiano.

As escolhas e apropriações não se faziam unicamente em termos de um cálculo racional "quanto aos fins" - por interesse ou mera sobrevivência - mas orientadas por sentidos e significados relacionados afetivamente a um mundo (restrito) em mudança, orientados pela discussão que se colocava sempre em termos de uma escolha envolvendo a religião e a religiosidade: ser católico ou luterano, ou abdicar do religioso e optar pelo racionalismo oferecido pelos Brummer. Deste processo resultava,

também, a formação de novas sensibilidades que filtravam a realidade e se estabeleciam como critérios. A explicitação de critérios passou a ser um ato importante do cotidiano dos 1870, pois a presença de diferenças, antagônicas em seus princípios e orientações mais íntimos, exigia a marcação de especificidades como parâmetros de ação, pensamento e sentimento.²⁷⁶ As três retóricas propiciaram a redefinição da identidade íntima dos colonos e propuseram uma homogeneidade entre ela e a identidade pública, no sentido da valorização positiva desta também. Acarretaram uma complexificação da idéia de liberdade como critério de valoração da vida cotidiana. E definiram a vida hoje pelo que ela podia significar no amanhã.

Posto no futuro o valor do presente, a presença das três retóricas obrigou os colonos a fazer o que Epstein chamou de seleção situacional da sua identidade. As alternativas puseram ênfase sobre o ser alemão, requalificando-o por critérios diferenciados. Com os jesuitas, a referência romântica à comunidade alemã medieval não foi uma referência velada. Claramente, a recuperação de um passado foi posta a serviço de uma projeção de futuro. Junto disto, a construção de um catolicismo familiar e comunal e a manutenção da língua alemã (até 1930, cf. Kreutz) projetaram a etnia na religiosidade, fazendo desta um modelo etnicamente referido. Se a vinculação do projeto jesuíta à identidade étnica pode ser atribuído à finalidade mais ampla de reformulação do catolicismo no Rio Grande do Sul - da qual S.Leopoldo seria um polo irradiador - diferente foi a forma como os luteranos redefiniram a identidade étnica para os colonos.

²⁷⁶ Num conto que está no prelo pelas mãos de M.Dreher, o Pastor W. Rotermund escreve sobre o conflito entre vizinhos, numa Linha colonial em que acusações referentes à religião de cada um são acionadas. Este conto é do final do século e faz perguntar se houve uma incorporação duradoura dos "cismas religiosos" após a conturbada década de 1870. (Ver Rotermund, 1995)

Com Borchard veio para o Brasil um projeto claramente germanizador. A fronteira cultural dentro da qual viviam os colonos foi um fator positivo, na perspectiva de Borchard, que queria recuperar luteranos como luteranos alemães. Os vínculos formais desejados com a Alemanha se somavam a uma valorização étnica. Apesar desta vinculação formal ter sido recusada pelos outros pastores, eram alemãs todas as referências da retórica dos pastores - as inintencionais: a língua que falavam; e as intencionais: o catecismo, o hinário, as datas comemorativas.²⁷⁷ Os pastores luteranos fizeram a exaltação aberta da nacionalidade alemã, especialmente depois de 1871 - data da vitória alemã sobre a França e da unificação da Alemanha. Por outro lado, como não havia brasileiros luteranos, assumir a religião luterana, para os colonos, era assumir uma diferença irreduzível, optar por uma especificidade marcante tanto em relação aos alemães católicos quanto aos brasileiros católicos. O que é significativo nesta ênfase sobre uma identidade étnica diferenciada é a valorização positiva associada a ela pelos pastores e pela religiosidade que ofereciam. Mas foi uma valorização que, no seu início, não contemplou o cruzamento das fronteiras culturais e políticas²⁷⁸ Enquanto se construía como uma totalidade que devia sobreviver num meio hostil, reforçou a idéia de uma identidade pública refratária a uma aproximação cultural com o Rio Grande do Sul.

²⁷⁷ Dreher relativiza a possibilidade dos pastores terem atuado como agentes de um projeto de germanização, alegando que eles procediam de diferentes regiões da Alemanha e que a recente unificação do país não tinha sido fator suficiente de unidade entre eles. O que me esforcei por demonstrar é que estas diferenças não obliteraram os aspectos culturais da inserção do protestantismo luterano no R.S., e a identidade construída pelo contraste. À revelia do fracasso do projeto de Borchard, eram alemãs as referências dos pastores.

²⁷⁸ Ainda assim, a construção do projeto se construiu tendo em vista a relação entre "protestantes" e o Estado. Anos mais tarde, no final do século, quando foi fundado o Sínodo Rio Grandense (evangélico), fez parte da estratégia orquestrada pelo Pastor Rotermund, uma aliança com Koseritz.

Se com jesuitas e luteranos a identidade íntima dos colonos foi re-qualificada, com os Brummer, ela foi desqualificada. Em nome de uma identidade pública e através da re-semantização, pela inversão do sentido, do trabalho, os Brummer queriam substituir a identidade negativa pública pela identidade positiva. Enquanto valor da *Kultur*, o trabalho estava posto como referência de uma identidade pública alemã positiva, ao mesmo tempo que, fazendo par com a *Bildung* dos Brummer, era posto como tributo da integração plena dos alemães ao Brasil.

Assim, a construção de um modelo de *colono alemão* foi um traço comum às três retóricas e parte substancial de sua argumentação contra os Mucker se apoia sobre ele: para os jesuítas, o resgate de um passado desejado como presente, em nome do futuro eterno, justificou a hostilidade a uma religião que não reconhecia a hierarquia da Igreja e era dirigida por uma mulher imoral; entre os luteranos, como a possibilidade de sobrevivência de uma religião perseguida, justificou o temor de ser confundido com a religiosidade brutal de Jacobina e seus adeptos; entre os Brummer, como baluarte exemplar do potencial germânico para o progresso da Província, justificou a aniquilação dos Mucker como parte gangrenada das feridas profundas causadas pelas religiões que produziam ignorantes, como desvio da razão.

Nas três retóricas, o desenho por cima do desenho: a tentativa de construir como realidade o discurso e o argumento, redefinindo para as consciências dos colonos a sua própria percepção de si....A redefinição da família, seja como um todo mono-religioso (inclusive para o parentesco ritual), indissolúvel, eterno, seja como o bastião da moral cristã ou da moral "cultural", se insere no quadro do deslocamento e re-qualificação da liberdade, que também modificou a concepção do trabalho, da Igreja e da escola. A liberdade como a suficiência da auto-referência na construção

do cotidiano deu lugar aos padres, pastores e Brummer como mediadores postos na linha da fronteira cultural do localismo dos colonos e remexendo a intimidade de seus afetos. Mas a mediação feita nem sempre foi entre eles e os rio-grandenses: a escola se tornou uma agência de um saber diferenciado, a Igreja vinculou a religiosidade a uma instituição com visibilidade formal e regras próprias, o trabalho, como valor étnico, mais que nunca tinha de cumprir com a expectativa de produção do progresso. Para os luteranos, a liberdade estava associada à reivindicação da liberdade religiosa; para os Brummer, a liberdade era a superação da cidadania circunscrita para alcançar uma cidadania plena, de homem livre e participante representado nas instituições políticas do estado. Era a possibilidade de planejar individualmente um futuro sem a subordinação a uma comunidade, assumindo uma atitude para a qual não necessitava a chancela divina. Para os jesuítas, a vinculação dos fiéis à hierarquia da Igreja deslocou a liberdade para a periferia do cotidiano, deixando espaço para o regramento oferecido pela verdade. Todos os três projetos, no entanto, desqualificaram, em maior ou menor grau, a auto-referência dos colonos como suficiente. O futuro pedia mais, e este mais estava disponível em três versões.

O colono alemão foi definido por parâmetros que acionavam com mudanças não só de rótulos e nomes, mas de valores os mais íntimos, como a preparação para futuros cujas distâncias variavam e cujas concretizações cobravam preços específicos. O primeiro, reconhecer a possibilidade de mudança; o segundo, ser confrontado com mudanças num horizonte de fronteiras curtas e definidas; o terceiro, reavaliar sua realidade certa em nome destas novas fronteiras e da novidade do futuro; quarto, nesta reavaliação, ponderar a importância da novidade para entender um presente turbulento pela multiplicidade de alternativas.

As acusações dos colonos contra os Mucker, portanto, puseram às claras a importância destes projetos, mas não mais como heteronomia - como quer Biehl - mas como incorporação profunda a um cotidiano vivenciado, como experiência. Ao acusarem os Mucker acionando o rompimento com as igrejas, escolas, a ruptura da família e do calendário do trabalho, estavam apoiados sobre a firme convicção de que a realidade certa se compunha do vínculo institucional com a religião e o ensino, a família era o repositório da moral - com a agravante católica da moralidade ser responsabilidade feminina - e que o trabalho era o valor máximo de definição valorativa da identidade. Além disto, os Mucker foram ridicularizados seja como obra do diabo, seja como produto de "gente ignorante" e qualquer das duas pechas faziam sentido frente à verdadeira religião, à apropriada interpretação da Bíblia ou à razão.

Na crítica de Biehl, os que aqui estou chamando colonos são joguetes nas mãos de Koseritz, e possivelmente, também, nas mãos dos jesuítas e dos pastores. Biehl considera que sua hostilidade aos Mucker se deu como resultado de uma perda de essência (a essência colona) - um deixar de ser colono implicado na aceitação de uma (ou mais) culturas heteronômicas. Na análise de Amado, uma dualidade também orienta a conclusão: duas lógicas econômicas se opõem, uma autônoma - supostamente representada por uma resistência Mucker - e uma capitalista, representada por seus agressores. Na introdução desta tese, ao apresentar minha primeira definição - provisória, ainda - do que entendia por colono, eu disse que, a rigor, os Mucker eram também colonos. Ao longo da tese especifiquei a diferença existente entre eles por uma oposição colono/Mucker, para evidenciar que não os pensava como portadores de essências diferentes ou como representantes de posições

radicais oriundas da diferenciação econômica: quis expressar que eles representavam duas das opções possíveis de escolha de futuro.

Esta oposição, no entanto, se considerada no singular que a interpretação lhe atribue, mascara a diversidade dos discursos que produziram a acusação dos Mucker, entre o grupo etnicamente identificado. Esta diversidade está registrada nos Autos dos Processos: colonos vizinhos dos Mucker ou de suas vítimas, católicos e luteranos, notáveis locais e até mesmo representantes das oligarquias rio-grandenses. A unidade da retórica da acusação fabricada pela moldura jurídica dos discursos e pela interpretação não deve obscurecer a probabilidade das múltiplas faces da acusação e da agressão. Num estudo que pudesse ter sido contemporâneo à oposição entre colonos e Mucker, teria sido possível a pertinente identificação da incorporação dos três projetos por setores específicos dos colonos, através das retóricas também específicas que pudessem explicitar suas posições. Por ser impossível a contemporaneidade, colonos passou a designar o que estes três projetos tiveram em comum, o que foi apropriado por um discurso que nos chega como unitário, de oposição aos Mucker. Talvez não tenha sido unitário - a própria retórica dos três projetos ao construírem os Mucker mostram diferenças substanciais no teor e intensidade da oposição - e se fosse possível, provavelmente teríamos que lidar com múltiplos intercruzamentos de animosidades e manipulações estratégicas. Tal como nos chega, porém, o caso todo se resume na oposição entre aqueles que foram receptivos aos projetos e os incorporaram, como significativos e desejáveis, aqueles que expressaram, numa articulação específica de circunstâncias e afetos, um antagonismo aos que aderiram à pregação dos Maurer, e os Mucker.

O que é fundamental reter é a viva discussão vivenciada pelos habitantes de S.Leopoldo sobre seu cotidiano, sobre a religiosidade, sobre os critérios e os sentimentos mais íntimos de sua identidade, sobre a idéia de futuro, sobre a necessidade de assumir alternativas, especialmente escolher entre a revelação e a razão como base de autoridade moral. O ambiente de S.Leopoldo, nos anos sessenta e setenta do século passado, era um caldo de cultura fervilhante de idéias que complexificavam o mundo. As idéias que se chocavam e intercruzavam com o nascimento de novas posições sociais e da participação política, não se colavam, como rótulos predestinados, a setores cuja especificidade possa ser definida sem referência às próprias idéias. Não foram só comerciantes que assinaram o abaixo-assinado contra os Mucker (como sugere J.Amado), nem foram só comerciantes os agredidos por Mucker e houve comerciantes que eles não agrediram. (Petry, 1957: VII) Considerando-se a população total de S.Leopoldo (na cidade e espalhados pelas Linhas e Picadas) como 14.000 (Cf. Amado, 1978) têm-se uma idéia viva de turbulência da vida naqueles anos em que ao Ferrabráz acudiam muitos, mais de mil. (cf.Amado, já citada)

A oposição e o antagonismo dos colonos contra os Mucker, que se materializaram numa guerra fratricida, foram vistos, até aqui, da ótica deste conjunto que chamei colonos. Na próxima parte vou discutir a possibilidade de compreender a recusa dos Mucker das retóricas dos intelectuais, jesuítas e pastores luteranos, expressa na definição de uma identidade própria e na construção que fizeram de um presente e de um futuro alternativos.

Tudo isto não responde, porém, à pergunta inicial sobre a força com que os Mucker foram agredidos. Na próxima parte, com a interpretação do discurso Mucker, quero argumentar que as tres retóricas contra as

quais se opuseram e as quais organizaram e orientaram a repressão contra eles, compreenderam, melhor dos que as autoridades brasileiras, o significado de uma dissidência religiosa entre alemães e, por isto, temiam sua radicalização e as possibilidades concretas de oferecerem uma alternativa que minasse profundamente as possibilidades de legitimação social de cada uma das retóricas. Eles *sabiam* o que temiam.

Parte IV



Aos pés do Ferrabráz, esta casa é indicada pelos moradores dos arredores como tendo sido a casa de Jacobina. As fotografias do livro de Schupp, onde árvores lá retratadas são identificadas com algumas (ainda) existentes, são, para eles, referência comprobatória.

Se, até agora, o trabalho de juntar fragmentos, que cristalizou neste texto, se aproximou bastante da reconstrução de um quebra-cabeças em que me competia, mais do que encontrar, desenhar os contornos correspondentes de peças diferentes e preencher as lacunas com a informação adicional de historiadores ou outros autores, a partir de agora rareia o número dos fragmentos disponíveis. Ainda que as coerências entre estes fragmentos possa ser suposta e assumida, mostrar os elos que a constituem é um trabalho particularmente difícil: não está disponível, sempre, a simultaneidade de discurso verbal e ação; o discurso verbal Mucker é pouco, mas a ação é eloqüente. Por esta razão, a interpretação do discurso social dos Mucker é um exercício de construção de hipóteses. Neste exercício, valí-me bastante da analogia.

A maior parte do discurso verbal foi produzido numa situação em que, ameaçados e acuados, defendiam-se. Não se defendiam somente das acusações que conhecemos, mas de algumas que não conhecemos e defendiam-se também do que entendiam como acusações perigosas. Por isto, seu discurso verbal, especialmente nos Autos do Inquérito Policial, é cheio de sutilezas. O dos Autos dos Processos é mais direto, mas também muito menos genérico e, portanto, mais objetivamente voltado para as questões que os processos deixam claras. O discurso *a posteriori* é só relativamente articulado, mas joga luz sobre os anteriores.

As ações mais contundentes, os incêndios e assassinatos, a luta contra a Força Pública, os tempos mais agressivos do discurso social, falam bastante, mas menos do que eu gostaria que tivessem falado. Não poder lidar com as justificativas circunstanciais destes atos é a frustração que permanece. A partir destas versões, defensivas e

agressivas, é que vou tentar interpretar os Mucker. Defesa e ataque são as marcas definidoras dos dois tempos vivenciais que balizam a definição de outros tempos.

Capítulo X

Tempo de esperança

Em maio de 1873, Jacobina e seu marido foram intimados a depor no inquérito que investigava as denúncias feitas pelos colonos na sindicância e no "abaixo-assinado." Os dois foram interrogados no mesmo dia (22 de maio); os amigos e parentes que os acompanhavam a S.Leopoldo, foram interrogados nos dias anteriores e seguintes. O discurso de Jacobina, no inquérito, foi estimulado por quatro preocupações básicas do inquiridor, o Chefe de Polícia da Província, cujas perguntas tinham a intenção de provocar, testar e esmiuçar possíveis contradições nas respostas. A primeira preocupação era descobrir o que acontecia nas reuniões dos Maurer que eram o objeto explícito do inquérito - perguntou sobre as finalidades e as atividades. A segunda, a natureza da pregação de Jacobina - sua expectativa era a de poder decidir se havia a fundação de uma nova religião e/ou se o estado de Jacobina, durante as sessões, podia ser enquadrado como um caso médico. A terceira, verificar qual era a relação entre a pregação de Jacobina e as curas que eram atribuídas às vezes a Maurer, às vezes ao casal, e se elas podiam ser caracterizadas como produto de um delito. E, por último, definir o papel de João Jorge Klein, suspeito de fazer parte do grupo, de acordo com uma rede de boatos, como já mencionei nas Partes II e III.

Guiado, fundamentalmente, pelas mesmas preocupações, o Chefe de Polícia interrogou também João Jorge Maurer e seus parentes ou

amigos.²⁷⁹ Nestes outros interrogatórios, foi explícito, ainda, sobre a compra de armas, sobre a doutrina da "nova seita" e sobre as "profecias" de que falavam os boatos, tratando de definir se as atividades podiam ser caracterizadas como algum tipo de subversão da ordem. O que os amigos dos Maurer responderam, como vimos na Parte II, satisfez o Chefe de Polícia, que os considerou inofensivos e deu a Maurer uma pena mínima por "perturbação da ordem"²⁸⁰, muito mais para amenizar as tensões locais do que por uma convicção de que os sectários tivessem feito algo pelo qual podiam ser legalmente punidos, e mandou Jacobina para um hospital. Sobre João Jorge Klein, todas as respostas foram conclusivas de que ele não era o diretor "oculto" ou o incentivador do grupo. Igualmente, as tentativas de identificar nele um personagem a quem Jacobina teria chamado e perdoado por "ter sido até hoje o maior inimigo da seita" (testando acusações de Koseritz) foram infrutíferas.

Um ponto adicional sobre o qual o Chefe de Polícia interrogou todos os homens, mas não Jacobina, foi a sua suposta gravidez ou ter ela dado à luz, recentemente. A única outra referência explícita a esta suposta gravidez de Jacobina aparece numa carta de J.J.Klein ao Delegado Schreiner, já na época em que Jacobina estava internada na Sta. Casa de Misericórdia, incitando-o a encontrar uma forma de desmentir a "declaração formalmente maligna, que vosmecê não ignora". Fornecia as bases para este desmentido: Dorothea Haubert Mentz²⁸¹,

279 Dois irmãos de Maurer, Cristiano e Jacob, estavam neste grupo, com João Nicolau Fuchs, João Jacob Fuchs, Augusto Wilborn, Carlos Einsfeld, Jorge Robinson e João Martini.

280 Para lembrar: Maurer teve de assinar um Termo de Bem Viver pelo qual se comprometia a cessar as reuniões em sua casa e foi preso por 45 dias, em P.Alegre.

281 Esposa de Jacob Mentz e irmã de Jorge Haubert. (Ver Apêndices IV e V)

cunhada de Jacobina, lhe havia assegurado que esta tivera suas regras no mês de abril. Adiante, Klein qualifica o boato de "história escandalosa" sem explicitar o que era escandaloso na história, nem qual era a "história" que estava relacionada à suposta gravidez de Jacobina. (Carta, J.J.Klein, in KSK²⁸²) Tinha, no entanto, uma clara conotação difamatória, ao menos do ponto de vista de alguém chegado aos Mucker, como Klein.

A relevância específica do boato não fica clara por outras menções. A questão da gravidez, propriamente, não é mais retomada.²⁸³ A única outra referência correlata que há no Inquérito diz respeito a Jacobina como mãe e está colocada num outro contexto. Tem a finalidade de averiguar a "normalidade" de sua conduta feminina. Neste caso, a pergunta foi feita a Jacobina e a seu marido: cotinuava cumprindo todos os seus deveres conjugais e de mãe de família? Ambos responderam que sim e que, além disto, interpretava a Bíblia. A sugestão implícita na pergunta, de que às "leituras da Bíblia" correspondia um comportamento atípico, foi descartada pelos depoentes.

É interessante notar que, enquanto medicalizava a conduta de Jacobina, o Chefe de Polícia a desqualificava como liderança significativa

²⁸² Esta carta não tem o nome do destinatário. Por informações anexadas ao processo (KSK) é assumida como destinada a L.Schreiner e, aparentemente, foi fornecida por ele como "prova".

²⁸³ Por causa da escassez de subsídios não explorei esta informação contida no Inquérito. A única outra menção documental que pode ter alguma relação com esta suposta gravidez é a afirmação de Schupp - não corroborada pelos laudos de "corpo de delito"- que Jacobina mandara matar seu filho recém nascido, no último esconderijo, para que não os delatasse com seu choro.(Schupp, s/d:) Pode-se supor que as referências à gravidez e ao infanticídio tenham alguma relação com a retórica católica que dissociava Jacobina das qualidades desejadas em uma mulher cristã e a associava ao anticristo. Pode-se supor, também, que a gravidez tivesse alguma relação com a acusação dos colonos de que Jacobina se intitulava Cristo: inúmeras possibilidades aí sobre a simbologia de um Cristo- feminino que gera uma criança. É possível, também, que se dissesse que Jacobina geraria o novo Cristo, fecundada pelo Espírito. São especulações, no entanto.

do grupo dos Maurer. O próprio fato de não ter perguntado a Jacobina sobre sua suposta gravidez pode ter sido, ao lado de uma postura cavalheiresca própria de sua posição e da época, um indicativo de que a ela estava reservado um tratamento condescendente, como convinha ser dado a uma mulher enferma. Diferente da perspectiva católica e da de Koseritz, em que ser mulher qualificava Jacobina como "pivot" do mal e da irracionalidade, na perspectiva do Chefe de Polícia só cabeças masculinas pareciam viáveis como exploradores e articuladores do estado doentio de uma mulher.

Ao responder ao Inquérito, os Maurer e seus seguidores estavam confrontando duas sensibilidades jurídicas, a do Chefe de Polícia e a dos colonos. A primeira, expressa no Direito positivo, buscava as evidências de algum delito. Propunha questões subordinadas a uma racionalidade causal que, descartando a possibilidade da existência de um "verdadeiro fenômeno religioso", se apoiava sobre o positivismo da ciência médica para definir o que estava acontecendo. Ao mesmo tempo, buscava evidências de que Maurer era um curandeiro que devesse ser punido por lei e pedia à polícia que comprovasse a posse de armas. A dos colonos, que considerava como ilegal e ameaçador de sua segurança o alegado rompimento de um *ethos* e das correspondentes regras do cotidiano vivenciado, sintetizados na acusação de que os sectários *não tinham finalidades pacíficas*.

A defesa dos Maurer e seus seguidores, por eles mesmos, trata de argumentar contra as acusações dos colonos e as intenções do policial, usando elementos do próprio direito positivo para definir a legalidade do que estavam fazendo. Os argumentos sobre pacificidade que apresentam respondem a critérios do Direito Brasileiro e uma

correspondente noção de liberdade garantida por este Direito. Tentam uma adequação aos critérios legais de definição de conduta sem crime. Ao fazerem isto, têm de detalhar suas atividades e suas convicções. Acabam não só por definir os contornos de uma identidade, como também por apresentar todos os elementos pelos quais contróem a legitimidade dela, de suas ações e convicções. Neste percurso, explicitam uma terceira sensibilidade jurídica.

a. o "curandeirismo"

Maurer, especialmente, estava atento à sensibilidade jurídica do Chefe de Polícia. As respostas dele sobre suas curas como "médico de milagres" são tentativas de justificar sua boa fé e envolvem dois aspectos de sua atividade. O primeiro é a fonte de sua habilitação. No depoimento de um colono, como mencionei na Parte II, Maurer teria dito que recebera inspiração divina para fazer as curas. Mas, ao responder se tinha ou não habilitação para curar, Maurer entendeu que o Chefe de Polícia lhe solicitava algo oficial como um Diploma e respondeu que não, mas complementou com uma tentativa de estabelecer a seriedade de seus atos: "não tem título, mas tem procurado quem examine o seu método de cura, sem ter encontrado quem o quisesse fazer". Jacobina, ao responder a mesma pergunta, se refere à habilitação de seu marido como "dom por inspiração divina".

O segundo aspecto de interesse do interrogador é o pagamento que recebe por seus remédios. Maurer e Jacobina dizem que ele recebia pouco e pagamento voluntário de quem viesse fazer os tratamentos, mas que a "partir de agora" não ia mais aceitá-lo. Todos os depoentes

confirmaram que ele aceitara doações voluntárias de pequeno valor mas que não mais o faria. Dois, no entanto, disseram que, se fossem curados, pretendiam "gratificá-lo". É possível que estes outros depoentes também estivessem atentos ao risco de comprometer Maurer como "curandeiro" frente ao Chefe de Polícia e, como o pagamento regular pelos "serviços" era um dos elementos que caracterizariam a infração legal, trataram de re-qualificá-la como voluntária e temporária. Mas suas respostas sobre o recebimento de dinheiro podem, também, indicar que uma nova etapa do movimento estava em curso ou sendo anunciada. Adiante voltarei a isto. Nenhum dos depoentes diz ter sido curado - só um diz que Maurer "tem feito curas" -, mas falam de melhora sensível na condição dos doentes tratados por ele.

b. as armas

Todos negaram a compra de armas como uma finalidade ou como prática atual da "seita". Einsfeld, como já mencionei na Parte II, disse que comprara pólvora, chumbo e outros materiais porque era armeiro e deles precisava para o seu trabalho. Disse, ainda, que não estavam se armando porque "a seita não quer(ia) seguir pela força". Maurer disse que a pólvora que compraram era para explodir pedreiras e usar as pedras na construção da nova casa. Seu irmão Jacob afirmou, ainda, que só tinham armas de caça. Foram corroborados pelo insucesso da busca de armas que o Chefe de Polícia mandou fazer nas casas e nos terrenos dos "sectários." (Ver Auto de Busca e Apreensão em AIP)

c. as finalidades e os direitos

Ao responderem sobre questões substantivas de sua "associação"²⁸⁴, os Maurer e seus seguidores começaram a oferecer argumentos. Não totalmente explícitos, mas perceptíveis pela relação que fizeram entre pergunta e resposta, i.e, pela forma como entenderam as perguntas feitas e como as responderam.

Indagados sobre as finalidades das suas reuniões, foram unânimes e taxativos: a leitura e explicação da Bíblia. Perguntados se conheciam as acusações do abaixo-assinado dos colonos e se ela era verdadeira, responderam diretamente aos colonos: sua *mensagem era pacífica* e não estavam perturbando a ordem pública porque só faziam explicar a Bíblia. Um dos depoentes disse que sim, a acusação era verdadeira, mas que *nada faziam contra a lei*, "não roubavam, não matavam, não ofendiam pessoa alguma" (Robinson, AIP). Além disto, a associação era voluntária e não havia coação de qualquer tipo. (Jacobina Maurer, Einsfeld, J.J.Maurer, AIP)²⁸⁵ À idéia de perturbação da ordem contrapuzeram a "explicação" da Bíblia.

O abaixo-assinado, sabemos, incluía, como "perturbação da ordem", a "dissolução de famílias" e a "retirada das Igrejas", mas os Maurer e seus seguidores não respondem diretamente a elas aqui. Ao se

284 Como já explicitiei anteriormente, "seita" é o termo usado pelo inquiridor e por todos os acusadores. Ao responder, os depoentes Mucker às vezes aceitam, implicitamente, o nome, outras, falam de "associação". Mas como não aparece um padrão claro sobre o uso alternativo destes dois termos, é impossível saber se o uso de "associação" é imposto pelo inquirido ou se é parte do discurso original dos Maurer e seus seguidores.

285 A adesão voluntária e a ausência de coação, nesta época, são corroboradas, indiretamente, por um destes depoentes, trazidos da casa de Maurer, (Martini) que diz ter assistido a algumas reuniões, mas "ainda não ter se decidido" a pertencer ao grupo.

referirem à acusação dos colonos contrapõem a explicação da Bíblia e a perturbação da ordem como coisas de tipos diferentes e estão explicitando sua concepção do direito à liberdade religiosa. Usaram a expressão "só explicar a Bíblia" para reforçar a idéia de que esta atividade estava contemplada pela ordem legal. Por outro lado, ignorando o detalhamento da acusação (sobre a dissolução de famílias, p.ex.), estavam sutilmente dizendo aos colonos que era verdadeira sua suspeita e deixando claro como concebiam a sua inserção na ordem legal: no princípio geral da liberdade religiosa se apoiavam para reivindicar que suas práticas decorrentes desta explicação da Bíblia estava legitimada por ela e só a ela devia coerência.

É o depoimento de Einsfeld que mostra de forma mais clara como os seguidores dos Maurer percebiam sua relação com o Estado e como fundavam a legalidade de sua "associação" sobre a noção de que este Estado era a garantia de seus direitos e, ao mesmo tempo e pela mesma razão, tinha poderes de intervenção limitados sobre eles ou quaisquer colonos. Ao ser indagado sobre o que aconteceria se os Maurer fossem removidos de sua casa, Einsfeld primeiro disse que, neste caso, ele e seus companheiros continuariam "no seu propósito" - a expressão parece dizer que a ausência física do casal não seria impeditiva da continuidade da "seita". Se as autoridades a proibissem, e ela paralisasse ele se sujeitaria. *Mas se ela prosseguisse*, ele prosseguiria porque "esta era a vontade de Deus". E, antes de dizer que eles (os seguidores dos Maurer) não queriam se opor às "autoridades do país, que respeitavam e obedeciam," fez um comentário revelador: achava que os Maurer não seriam retirados do Ferrabráz, "mesmo porque (eram) **proprietários**, mora(vam) em casa e terras suas".

Ao mesmo tempo em que afirma a intenção do grupo de não ir contra as leis do país, Einsfeld coloca condições que questionam a própria possibilidade do Estado impedir a continuidade das reuniões. Os limites desta possibilidade estão dados, de um lado, pela própria função do Estado de garantir os direitos através da manutenção da lei. Do outro, esta lei limita a ação do Estado, que não pode ir contra ela. Entre os direitos que os Mucker acionam, está a liberdade religiosa ao lado do direito à propriedade. No entanto, por sobre a lei e por sobre o Estado, seu guardião, a vontade de Deus: proibir ou permitir a continuidade da seita, como ato do Estado, será determinado pela vontade de Deus que fará prevalecer o que for "lei." Porque esta "lei," determinada pela vontade de Deus, é maior, Einsfeld está ressaltando que qualquer tentativa do Estado contrariá-la equivaleria a contrariar a vontade de Deus e, por isto, seria infrutífera. Paralisar ou não paralisar, não será nunca uma decorrência de uma ordem do Estado, mas de uma ordem de Deus. No limite, é possível ver no discurso de Einsfeld uma ameaça velada ao Chefe de Polícia, no sentido de ponderar bem sobre sua decisão. Estava em jogo a manutenção do respeito dos Mucker ao Estado.

É importante notar que o Estado, para os seguidores dos Maurer, neste momento, era uma entidade diferenciada das "autoridades locais", estas sim, representantes indiscutíveis dos colonos. A recusa anterior de Maurer de responder à sindicância do Sub-delegado Spindler (Ver Parte II) em contraste com o pronto atendimento à intimação do Chefe de Polícia da Província mostram que os sectários não reconheciam a lei nas autoridades locais (Delegado, Sub-delegado e Inspetor de Quarteirão, todos alemães). Na lei brasileira (acionando a liberdade

religiosa e o direito à propriedade) depositaram a esperança de justiça e foi com ela que responderam às acusações dos colonos e às interrogações do Chefe de Polícia, alegando seu direito a uma interpretação particular da Bíblia e à realização de atividades específicas e não ilegais em *sua casa, seu terreno*. Em princípio, o Estado não era o inimigo.

A sensibilidade jurídica dos acusados tinha origem na legitimidade de suas ações enquanto ensinamentos diretos de Deus. A relação entre estes ensinamentos e a lei positiva, que aqui os seguidores se esforçam por demonstrar serem compatíveis e servirem de reforço recíproco, vai variar ao longo do tempo e os próximos capítulos falarão desta variação.

Mas, antes disto, quero examinar, no discurso dos seguidores dos Maurer no Inquérito, o que foi dito e não foi "lido" pelo Chefe de Polícia. Minha hipótese é que os colonos puderam "ler" mais longe do que o policial e o que "leram" reforçou sua construção da identidade dos seguidores dos Maurer como perigosa e aumentou a veemência de sua ação contra eles.

d. inspiração, remédios, profecia e identidade

Quando intimada a depor no inquérito, em S.Leopoldo, Jacobina Maurer não pode vir de imediato "porque se achava muito fraca e não podia fazer a viagem". De acordo com seu marido, estava cansada por causa de "seus trabalhos espirituais" (J.J.Maurer, in AIP). Quando foi levada até o local do inquérito, a Câmara Municipal, numa carroça, e

acompanhada por um séquito formado das pessoas que se encontravam em sua casa na hora de sua remoção, Jacobina estava no que o Dr.Hillebrand descreveu como "sono letárgico". (Laudo de Hillebrand, in AIP). Na Câmara Municipal, foi deitada sobre uma mesa. A portas abertas e com muitos curiosos ao redor, além de seus seguidores, Jacobina foi, então, submetida, pelo médico que tentava "despertá-la", a manipulações que seus amigos consideraram ofensivas. (Abaixo-assinado dos seguidores dos Maurer, AN). Mas Jacobina só abriu os olhos e perguntou onde estava quando estes amigos entoaram hinos e seguraram sua mão, chamando-a pelo nome. (Correspondência do Chefe de Polícia, AN; Schupp, s/d; Petry,1957; Domingues, 1977)

Este acontecimento, relatado por autoridades e por autores diversos, num tom que sugere ter sido uma encenação teatral risível, foi, antes, expressivo da relação dos seguidores entre si e deles com os não Mucker, tanto os colonos quanto as autoridades policiais. Foi expressivo, portanto, da definição de fronteiras entre duas identidades, fronteiras que são verbalizadas no Inquérito. Vimos que a identidade dos colonos se fundava sobre a construção do perigo Mucker. A identidade dos seguidores de Jacobina estava fundada sobre o privilégio de serem testemunhas de, ao menos, três sinais da presença de Deus entre eles: o êxtase de Jacobina, as curas e as profecias. O elemento central desta identidade é a definição da natureza dos "ataques" de Jacobina.

À sugestão recorrente do Dr. Sampaio de que os "achques" dela eram produto de algum tipo de doença ("histeria, ataques nervosos, epilepsia") Jacobina e seus seguidores contrapuzeram a experiência da revelação divina, que descreveram como **inspiração**. Jacobina fora inspirada por Deus. Ao depor, Jacobina reforçou esta dicotomia: disse

que estivera doente aos doze anos, a inspiração só chegara aos vinte e seis.²⁸⁶ Nem Jacobina, nem seu marido sabiam explicar como esta inspiração acontecera, mas sabiam que ela era a responsável por significativas mudanças em Jacobina, uma das quais era a própria capacidade de ela ler. Antes da inspiração, tinha sido analfabeta. Depois dela, Jacobina fora capaz de *ler e interpretar a Bíblia*. A inspiração tinha sido, para ela, fonte do conhecimento. Nos depoimentos de seus seguidores *Jacobina ler* sempre significou *Jacobina ler e interpretar a Bíblia*. A *inspiração* capacitou-a especificamente para a interpretação da Bíblia. Os "ataques" eram a evidência repetida da inspiração.

Solicitada a descrever o que sentia e fazia durante os períodos dos "ataques", Jacobina deu uma resposta direta e precisa: não sabia. Descreveu seu estado, nestes períodos, como "insensível". Era seu marido quem lhe relatava, posteriormente, o que tinha acontecido. Além de não ter consciência do que acontecia durante os "ataques", Jacobina disse que não tinha ingerência alguma sobre o calendário de suas recorrências. Ao *não sentir*, Jacobina dava o espaço das sensações e da consciência a algo que ela *sabia* ser a manifestação de Deus. A natureza do seu "estado insensível" lhe era clara: "entre ela e a divindade não (havia) pessoa humana que lhe (servisse) de intermediário." (J.Maurer, in AIP)

286 Schupp, Petry, Koseritz, Klein e Domingues aceitam a versão de que esta doença de Jacobina, aos 12 anos, tenha sido a causa inicial de seus ataques. Aparentemente, Schupp se apoiou sobre um suposto diagnóstico do Dr. Hillebrand (que teria recomendado o casamento como remédio) que os autores posteriores aceitam como verdadeiro. É interessante que a medicalização dos "ataques" de Jacobina não se restringiu a interpretações do século XIX!

A descrição do que Jacobina fazia durante o êxtase²⁸⁷, apresentada por seus seguidores, é, aparentemente, contraditória. Há concordância na descrição de um período inicial - o do "sono letárgico", propriamente, usando o termo médico do contexto - em que Jacobina ficava recolhida ao quarto onde só era permitida a entrada de seu marido e, à época do Inquérito, J.Jacob Fuchs. Ao acordar deste "sono" Jacobina lia e explicava a Bíblia. Todos falam do "sono" como a parte imprescindível do rito de transmissão da mensagem divina. Mas, a respeito do momento da leitura e explicação da Bíblia aparecem relatos diferenciados. A própria Jacobina diz que *não sabe* o que acontece, fazendo supor que ainda esteja em êxtase. Outros dizem que, depois do ataque, ela lia a Bíblia em seu "estado natural" - "depois que adquire seus sentidos", "não adormecida", ou seja, tendo terminado o êxtase. Um dos seguidores, no entanto, diz que, durante as prédicas, Jacobina "parece mais espírito que criatura humana", sugerindo a continuidade do êxtase.

É nas respostas sobre a reunião do dia 4/5, aquela que fora assistida e relatada pelo colono Felipe Sehn e desencadeara a sindicância e as outras acusações formais, que as contradições comunicam algum sentido. Os dois irmãos de Maurer fazem questão de dizer que Jacobina lhes apareceu vestida de branco e com grinalda de

287 Utilizo êxtase como definição do "estado insensível" descrito por Jacobina, apoiada numa referência de Mol a Laski (in Mol,1976: 220) O termo expressa a "união com uma realidade cósmica ou com um absoluto, através da qual a pessoa sofre mudanças radicais como o ferro no fogo", mudanças que atribui a esta união. No caso de Jacobina, o êxtase inclui a perda de consciência, o que aproxima o seu êxtase do significado grego original que era o de "sair de si mesmo"(idem,ibidem). Jacobina se biparte em corpo e espírito para, afastando seu próprio espírito, dar lugar à manifestação do "Espírito". Excluo, intencionalmente, os componentes funcionais da definição de Laski.

flores, "em seu estado natural" e saiu caminhando de seu quarto (sem ser carregada, dominando, portanto, sua própria motricidade), acompanhada do marido e de J.Jacob Fuchs. Outros três depoentes, inclusive J. Jacob Fuchs, só descrevem Jacobina fazendo a prédica: estava "muito pálida que parecia morta, falando com uma voz desconhecida e estranha"(J.J.Fuchs); "como uma estátua e sem falar....fez um gesto com a mão, como quem lançava a benção sobre os circunstantes, todos ficaram comovidos e alguns choraram." (J.Nicolau Fuchs); "apreceu de uma maneira singular e misteriosa, que ... pareceu ser espírito, e... a reconheceu como Cristo, em razão da forma pela qual ela explicava e ensinava a Bíblia." (A.Wilborn). Enquanto os irmãos de Maurer parecem se esforçar para adequar o comportamento de Jacobina ao que melhor se enquadrasse (pensavam) num conceito de normalidade do Chefe de Polícia, os outros, provavelmente, expressavam suas sensações e sentimentos mais autênticos frente à manifestação de Deus em Jacobina. É possível que os Maurer estivessem tratando de estabelecer uma diferença entre o estado de Jacobina e o de "sonambulismo", num esforço de minimizar questionamentos e evitar detalhes que pudessem dar força à associação dos êxtases com doença mental.

Mas não é só a aparência de Jacobina ao ler a Bíblia, nesta reunião, que alicerça a afirmação dos demais depoentes de que o êxtase era a ocasião da presença divina do "Espírito".²⁸⁸ A recorrência do "sono" seguido da mensagem bíblica (os "ataques", como alguns

288 Para evitar o excesso de indicações, nestes parágrafos, registro aqui a origem das citações: os depoimentos de Cristiano Maurer, Jorge Robinson, A. Willborn, João Jacob Fuchs e João Nicolau Fuchs, in AIP.

disseram) era o sinal reconhecível da ação divina sobre o corpo e a consciência da mulher de Maurer porque, a cada uma, se renovava e confirmava a "inspiração" inaugural. Os seguidores a tinham visto durante os períodos da "inspiração" e reconhecido nela a Sua presença; tinham-na ouvido transmitir, em suas prédicas, os ensinamentos que recebera do "Espírito". Era pela "inspiração" que Jacobina podia "entender perfeitamente o espírito da Bíblia" e dar sobre ela explicações "suficientes". Por ela falava o "verdadeiro Espírito".

O que, da perspectiva do condutor do inquérito, aparecia como uma incongruência insolúvel, foi apresentada pelos seguidores como a evidência de que Jacobina era o instrumento divino: a uma analfabeta cabia transmitir a palavra revelada de Deus através da leitura "inspirada" da Sua palavra escrita. Todos *sabiam* que sua autoridade derivava do próprio Deus. Do ponto de vista dos Maurer e seus seguidores, portanto, não havia contradições: ao dar a Jacobina o conhecimento para interpretar a Bíblia de forma adequada, Deus tinha feito uma escolha. A escolha de Deus, de se fazer presente entre os que tinham fé, era o critério que definia as fronteiras da identidade dos seguidores dos Maurer. O depoimento de Martini é revelador de que o reconhecimento de Jacobina como instrumento da escolha de Deus é a referência central da identidade do grupo: ainda não estava convencido da "inspiração" de Jacobina; por isto, apesar de freqüentar as reuniões, não era um membro da seita.

Mas outros sinais da presença de Deus tinham vindo junto com a inspiração de Jacobina. Apesar dela e Maurer separarem suas atividades específicas ao dizerem, nos depoimentos, que ele não interferia nas explicações da Bíblia e ela não tinha parte nas curas,

quero explorar a hipótese de que era verdadeira a afirmação de Jacobina de que Maurer se sentia com o "dom de curar" por inspiração divina e, por acreditarem neste dom divino as pessoas o procuravam e aos seus "curativos". Maurer fazia curativos, é o que todos dizem. "Fazer curativos" é uma expressão usada, no Inquérito, como um termo genérico que exprime o ato curativo, quer dizer, o ato de combate à doença, o ato de aplicar e/ou mandar ingerir remédios. O método de cura de Maurer contemplava estas duas técnicas. De acordo com a descrição de J.N.Fuchs, o tratamento de sua mulher cega consistia na ingestão de uma "matéria oleosa e aguada" e na aplicação, sobre os olhos, de um pano molhado numa infusão de ervas. (AIP) Martini disse que comprou uma garrafa de remédio de Maurer.(AIP) Um *colono*, ao depor sobre as curas de Maurer, disse que Maurer usava ervas do próprio local e que tirava de uma mesma panela o remédio para todas as doenças. (F.Dreyer, in AIP) Pelo menos alguns casos exigiam a permanência do doente no Ferrabráz. De acôrdo com estes e outros depoimentos (Ver Nadler, Parte II,), a estadia podia ser bastante longa.

Entre os seguidores depoentes, cinco disseram freqüentar ou ter começado a freqüentar a casa dos Maurer por causa dos remédios.²⁸⁹ Todos eles disseram, também, que vieram a Maurer depois de tentar curar-se com os "médicos habilitados". É o caso de J.Nicolau Fuchs, que deixara a mulher cega no Ferrabráz, para tratamento, porque Maurer tinha "poderes reconhecidos de cura" e os médicos nada tinham podido fazer. Wilborn se encontrava na casa de Maurer, na hora da prisão dele, tratando de moléstias. Um séquito de cegos e aleijados, que também

289 Robinson, J.Jacob Fuchs, J.Nicolau Fuchs, Martini e Wilborn.

estavam no Ferrabráz em busca de cura, tinha seguido os Maurer até S.Leopoldo.

O sucesso do tratamento que encontraram, no Ferrabráz, foi relatado com discrição. J.Jacob Fuchs levara a mulher doente e ela "tinha aproveitado dos remédios de Maurer". Martini, que ainda não estava totalmente convencido da verdade da "inspiração" de Jacobina, não ficara curado, mas admitia algumas melhoras. A mulher cega de J.N.Fuchs estava melhorando com os remédios do marido de Jacobina.

A definição da natureza das curas atribuídas, nestes documentos, a Maurer, tem várias pistas. Um comentário do Chefe de Polícia, no relatório de sua visita, ajuda a visualizar o quadro: os cegos e aleijados que acompanharam os Maurer tinham a expectativa de ficar curados "com algumas aplicações dos remédios de Maurer, **mediante o auxílio divino de sua mulher**" (AN 603. Relatório de 10/6/1873). À pergunta sobre as curas de Maurer, Robinson deu uma resposta esclarecedora sobre a classificação desta "medicina": sabia de curas que Maurer tinha conseguido e sabia, também, que por causa delas, "o povo" o chamava de "médico de milagres"²⁹⁰ (*Wunderdokter*), alguns porque foram curados, mas outros, em tom de descaso. É a primeira interpretação realmente significativa a esta altura, porque diz que a expectativa de eficácia dos "curativos" de Maurer repousava na confiança de que eram ministrados por alguém com "poderes" de cura,

290 Os AIP registram a expressão "médico de milagres". Schupp, s/d, fala de "doutor maravilhoso", uma tradução pitoresca do alemão *Wunderdokter*. A referência a "maravilha", neste termo, é ao seu sentido bíblico.

"poderes" advindos de fora dele e exercidos na vizinhança íntima da "inspiração" de Jacobina. De Maurer se esperavam milagres de cura²⁹¹.

Em contraste com a "medicina habilitada", da qual o fracasso fazia uma porta de entrada para o médico de milagres, os poderes que eram prerrogativa de Maurer caracterizavam capacidade de curar. Ela advinha não só da manipulação correta de ervas e do uso de ingestão e compressas para os resultados necessários, mas do compartilhar de um propósito divino que afiançava a correção dos curativos. Os resultados, em última instância, dependiam dos desígnios de Deus que investia as ervas do poder de cura.

Numa resposta atrevida de Maurer ao Chefe de Polícia, a propósito de outro assunto, uma indicação de que não só as ervas estavam investidas de poder divino, mas todo o espaço do Ferrabráz - o da casa de Jacobina, a casa do Espírito? - também estava. Quando o Chefe de Polícia cobra de Maurer não ter atendido ao chamado do Inspetor Lehn para depor na sindicância, Maurer primeiro diz que não tinha podido, depois, que dissera a Lehn para vir a sua casa, se quisesse saber o que passava, "pois este mistério o não podia levar consigo." Há aqui a sugestão do Ferrabráz como o lugar escolhido para a manifestação do Espírito e, por isto, investido de divindade.

A íntima relação entre a inspiração de Jacobina e as curas de Maurer é confirmada pelos seguidores que relatam a adesão à seita

²⁹¹ Relembro, aqui, uma observação de Willems já mencionada na Parte III (b.1) sobre a permeabilidade dos colonos alemães à "magia cabocla" como resultado de uma religiosidade tradicional na sua cultura. A existência de curadores, no interior da região colonial era corriqueira. O que Willems aponta é, por um lado, a assimilação de práticas curativas dos "caboclos" por colonos e, por outro, que esta assimilação se deu porque era similar e passou a integrar uma forma de medicina tradicional. (Willems, 1946:495)

como resultado de uma trajetória que se iniciava com a busca da cura: ante a falha da "medicina habilitada" tinham começado a ir ao Ferrabráz em busca de remédios. Lá, gostaram do que ouviram de Jacobina e voltaram tanto pelos remédios como pelas palavras. Pode-se levantar a hipótese de que o período de permanência do doente, sendo também um período de visitas de seus familiares (J.N.Fuchs), fosse a oportunidade do proselitismo e do convencimento porque a oportunidade de demonstrar os "poderes." Mas o que fica claro é uma associação estreita entre a pregação de Jacobina e as curas de Maurer, em que a mesma inspiração fazia deles instrumentos complementares.

Num belo trabalho de interpretação das curas de Jesus, registradas no Novo Testamento, Kee aponta para a importância de se cotejar diagnóstico com método de cura para entender não só os critérios que classificam uma cura como milagre, mas para entender o quadro de referências gerais que produzem, nos sujeitos, a concepção da causa e a noção de eficácia da cura.²⁹² (Kee, 1990) A exigüidade do material sobre curas, nos Autos do Inquérito, não permitiria avançar com segurança na interpretação da qualidade milagrosa das curas de Maurer. Não há indicação, nestes documentos, sobre os diagnósticos dele, i.e., a que causas atribuía as doenças que era chamado a curar. Mas, assumindo levar adiante a idéia da associação entre o Espírito e a cura, quero aproveitar a interpretação de Kee (op.cit.) e explorar aspectos das curas milagrosas que, presentes na história de Jesus, nos

292 Chama a atenção, no Inquérito, a ênfase sobre cura e não sobre diagnóstico. Jacobina e Maurer negam a interferência dela nas curas, como vimos. Ninguém lhes perguntou quem fazia os diagnósticos.

Evangelhos, instigam reflexão sobre um comentário de Jacobina a respeito do que as curas eram capazes de fazer.

Na interpretação de Kee, a cura milagrosa aparece, no Novo Testamento, tanto como um sinal escatológico quanto como um símbolo. O milagre da cura sinaliza o milênio e é símbolo de renovação, iluminação e, também, de nutrição espiritual. Como evidência da presença divina, a cura não é mera cura do corpo. Kee dá exemplos do Evangelho de João que, diz, é o mais explícito sobre esta simbologia. (Kee, op.cit.:130) Assim é com o coxo, que Jesus cura no sábado; com a cura do cego e com a ressurreição de Lázaro. Ao curar o coxo, Jesus absolveu-o de seus pecados, creditou seus poderes a Deus e se pronunciou como agente do juízo divino. O coxo não só deixou de ser coxo, mas foi convertido, passou por uma transformação que se torna símbolo da renovação da vida. O ressurgimento de Lázaro é mais do que a ressurreição de um corpo. É um veículo simbólico para transmitir o significado de Jesus para a participação dos homens na vida eterna e na comunidade do novo povo de Deus. (Kee, op.cit.:90) Mas é caso do cego de nascença, a quem Jesus dá a visão, que coloca, num sentido mais genérico, a luz e a visão como referências simbólicas da aquisição do discernimento dos propósitos divinos pela humanidade, encerrando tanto a idéia de iluminação como a de renovação. Jesus diz, após esta cura: "vim a este mundo para juízo (decisão) a fim de que os que não vêem, vejam e os que vêem se tornem cegos". (Kee, idem, ibidem. Bíblia Sagrada, João 9; 39.) Assim, além de símbolo, a cura é a própria substância da redenção de Deus do seu povo: é a renovação da vida, do corpo, da alma, da terra...

Quando respondeu ao Chefe de Polícia que Maurer curava por "dom divino" Jacobina acrescentou, aparentemente respondendo a uma pergunta não registrada nos autos, que Maurer *ainda* não curara cegos, mas tinha conseguido melhoras. O *ainda* é revelador da confiança de que o futuro próximo seria um futuro em que cegos poderiam ver. A referência a um futuro em que cegos poderiam ver porque teriam sido curados pelo poder do Espírito presente em Jacobina, traz os elementos necessários para se pensar que as curas eram simbólicas do milênio, o fim de um mundo e o começo de outro. A visão, aí, é simbólica da capacidade de reconhecer a iluminação trazida pelo Espírito, instaurador da Verdade. Jacobina era o agente deste Espírito e os receituários (de ervas e de comportamentos) que ela e seu marido manipulavam, iluminavam o percurso para o mundo da visão, anunciando-o com as curas. Ao mesmo tempo, a *regeneração*, como a parte substantiva da restituição da visão a cegos, é a substância também do tempo vindouro.

Um outro sinal, da presença do Espírito em Jacobina era o *dom da profecia*. Profecia é um termo que aparece duas vezes, no Inquérito, com significados diferentes. Jacob Maurer, irmão de João Jorge Maurer, conta que no dia e hora em que fora ferido e perdera seu braço, na Guerra do Paraguai,²⁹³ Jacobina tivera a visão do que lhe estava acontecendo e contara a sua família. Jacob chama a esta visão de profecia e a relata como prova da presença do Espírito em Jacobina. Cristiano, o outro irmão de João Jorge, diz que acredita nas profecias - aqui significando previsão - de Jacobina, apesar de não saber de

293 Para a Guerra do Paraguai, foi organizado, em S.Leopoldo, com seus moradores, alemães inclusive, o 11 Corpo Provisório de Cavalaria da Guarda nacional. (in Wiederspahn, 1956: 245) É provável que Jacob Maurer tenha feito parte deste Corpo

nenhuma que se tivesse realizado. Nestes depoimentos, portanto, profecia expressa a capacidade de ver o presente espacialmente distante e o futuro virtual. Expressava, assim, a crença de que Jacobina tinha, por causa do Espírito, a possibilidade de ver além do seu tempo e do seu espaço.

Postos juntos, os três sinais da presença do Espírito trazem à tona um significado ampliado de renovação: o Espírito, ao escolher Jacobina para se fazer presente, renovou a possibilidade de salvação; a aplicação dos remédios por Ele investidos de poder não precisam de técnicas próprias ou fórmulas corretas - não saem todos de uma mesma panela? - para renovar o corpo e simbolizar a renovação do mundo. A inspiração e os remédios são colocados como pistas sobre um futuro em que a renovação do corpo acompanhará a renovação do Espírito como propósitos de Deus alcançados. Mas é a profecia que expressa a renovação iluminada da visão, pelo Espírito. Deus está no comando, através de um agente, que é Jacobina, que Deus escolheu e a quem deu poder. Apesar das forças do mal, o plano de Deus continua através deste escolhido. A profecia é a possibilidade de ver (conhecer) este plano.

e. experiência e testemunho

Se os Maurer e seus seguidores foram reticentes ou esquivos, ou intencionalmente mentirosos nas respostas sobre a prática curadora de Maurer, falaram claramente quando as perguntas se referiam a Jacobina e sua interpretação da Bíblia. Sim, freqüentavam as reuniões;

sim, Jacobina passava por momentos de êxtase: sim, proibira ir às igrejas e mandar os filhos à escola: sim, ela explicava bem a Bíblia...

O testemunho de Jacobina, seu marido e seus seguidores se caracteriza por expressar a experiência e a racionalidade de uma fé cuja referência principal era a manifestação de Deus através de Jacobina Maurer, ou, como diria Eliade, a hierofania de Jacobina. (Eliade, s/d: 25). Porque estava referido a esta hierofania, o sentido do testemunho destes depoentes vai além do sentido jurídico: era um testemunho confessional, a afirmação pública específica sobre a verdade do Evangelho e sobre os significados mais gerais de sua experiência (Ricoeur, 1985: 131; Braaten, 19: 70). Ao responder perguntas sobre o que faziam e o que pensavam, testemunharam sobre uma *experiência* que trataram de expressar. Por isto mesmo, neste aspecto, seus depoimentos não configuram uma defesa matreira, que esconde fatos e evita afirmações. Ao contrário, Jacobina e seus seguidores reafirmaram suas verdades com a convicção de que elas eram o suporte lógico da legitimidade de seus atos. Mesmo o depoimento de Maurer, mais cauteloso, mais reticente, talvez esquivo²⁹⁴, reafirmou a capacidade de sua mulher de interpretar a Bíblia como resultado da revelação divina. Confirmou, ainda, que os amigos que os acompanharam até S.Leopoldo eram "sectários da nova doutrina"; e perguntado sobre os estatutos de sua "associação", disse que se regia somente pela Bíblia.

A particularidade da experiência que os Maurer e seus seguidores relataram era que sua explicação estava referida a Deus, uma entidade

294 Impossível dizer se Maurer estava falando a verdade sobre o recebimento de pagamento por suas curas - e só sua afirmação de que cessara de recebê-lo que estou classificando como possivelmente mentirosa. A medicina de Maurer era o foco principal das preocupações do inquiridor e Maurer sabia disto.

sobre a qual eles, como homens, não tinham controle. Ainda que não tenham definido esta experiência por nenhum adjetivo específico (é um "dado" interessante o seu discurso não apresentar adjetivos: são substantivos reafirmados), vou tratá-la como uma experiência religiosa, tal como Proudfoot utiliza a expressão (Proudfoot, 1985). A marca distintiva de uma *experiência religiosa* não é o substantivo da experiência mas o tipo de explicação que o sujeito acredita ser a explicação apropriada para ela (Proudfoot, 1985: 231) O sujeito da experiência traz para ela conceitos, padrões, compromissos (*commitments*) e expectativas que a configuram. Aqui a explicação não pode ser dissociada da experiência, é parte dela como dela são constitutivos os referenciais a que esta explicação recorre. A explicação que constitui a experiência religiosa a situa e qualifica no âmbito de um quadro conceitual e intelectual particular. Por outro lado, Proudfoot aceita de W. James que a experiência é noética, i.e., ela traz para o sujeito a sensação de um estado de iluminação e conhecimento, revelação e "insight". (Proudfoot, op.cit: 120 e 136)

Os Maurer e seus seguidores deram uma explicação religiosa para o fenômeno do êxtase de Jacobina e assim o expuseram ao Chefe de Polícia. Posso qualificá-la de religiosa não porque a tenham nomeado assim, mas porque a explicação de sua experiência estava referida a princípios gerais e totalizadores sobre sua existência enquanto homens que eles consideravam como um dado de verdade. Vivendo no âmbito de um teísmo histórico, Deus, Jesus Cristo e o Espírito eram assumidos como entidades de uma ordem mais geral de existência, uma ordem absoluta, portanto infinita, não limitada e impossível de ser limitada pelos homens. Ao mesmo tempo, eram entidades das quais sua

existência como homens dependia. Apesar de *religião* ser um termo que os Maurer e seus seguidores só usaram para se referir à diferença entre "religião católica e religião evangélica", nesta referência está implícita a concepção de que a religião é também o campo (geral) da relação com o absoluto. Além disto, todos reconheciam que Jacobina adquirira conhecimento através da inspiração. Sua capacidade de ler letras impressas estava associada, indelevelmente, a sua capacidade de explicar adequadamente a Bíblia. A inspiração de Jacobina era, pois, para ela e aqueles que a aceitavam, uma experiência religiosa e, mais que isto, uma experiência religiosa que se reafirmava pela repetição visível da manifestação do Espírito.

Descreveram uma vivência que concebiam de forma muito parecida com a clássica definição de *experiência religiosa* proposta por Schleiermacher, no século XVIII: uma esfera irreduzível da experiência imediata, i.e., não mediada por crença, moral ou pensamento, repousando, fundamentalmente, sobre as sensações e os sentimentos. É uma experiência percebida pelos sujeitos como evidência de sua dependência de uma fonte externa a ele que só pode ser identificada com a infinitude de uma divindade.²⁹⁵ Por depender das sensações e dos afetos, religião é, neste caso, concebida como *piedade*. (Proudfoot, 1985: 15-23; 115-117; 131; 231) De acordo com Proudfoot, esta concepção de experiência religiosa era amplamente difundida, no fim do século XVIII e início do XIX, na Europa, entre protestantes de diferentes setores sociais. Os Maurer e seus "adeptos" testemunharam que o que viam e

295 Os Maurer e seus seguidores parecem estar atualizando uma concepção tradicional. Nos diferentes ramos da Reforma Radical, pós Reforma de Lutero, entre os Anabptistas, espiritualistas e racionalistas evangélicos, a experiência religiosa era concebida como imediata. Ver George, 1989:336.

viviam era algo impossível de explicar por "razões humanas" mas podiam, senti-lo como piedade.

É por trazer a público esta experiência que os testemunhos dos Maurer e seus seguidores têm uma qualidade diferente daqueles dos colonos ou dos notáveis. Eles são testemunhos sobre o *testemunho absoluto* vivenciado por Jacobina. Na definição de Ricoeur (1985: 131) o testemunho absoluto se diferencia do testemunho simplesmente jurídico por agregar-lhe quatro aspectos. 1.) a testemunha do testemunho absoluto é alguém que foi "mandado para testemunhar", alguém cujo ato de testemunhar se origina em algum lugar fora de si mesmo. 2.) testemunho absoluto não fala de fatos contingentes e isolados mas sobre o significado global e radical da experiência humana. 3.) o testemunho absoluto está destinado à proclamação, divulgação e propagação, pois todos devem saber que uma pessoa é testemunha. 4.) ele implica em um engajamento total não só de palavras e atos, mas, no extremo, do sacrifício da própria vida. O ponto diferencial deste sentido de testemunho é que ele não pertence à testemunha - uma iniciativa absoluta lhe dá origem e conteúdo. Ele é, então, a decorrência de um *chamamento*, de uma escolha de Deus.

De acordo com a fragmentada informação do Inquérito e dos outros documentos, só Jacobina foi instrumento do testemunho absoluto. Ainda que seja possível supor que Jacobina, seu marido e seus seguidores se pensassem como tendo sido *chamados* por Deus (através de Jacobina ou para seguir Jacobina) seus depoimentos frente ao Chefe

de Polícia são considerados, aqui, testemunhos sobre o *testemunho absoluto* de Jacobina.²⁹⁶

f. o "espírito" e o "mundo".

Exceto pelo breve comentário de um seguidor segundo o qual, na reunião do dia 4 de maio, "reconheceria nela o próprio Cristo" (Wilborn, in AIP), nem Jacobina nem seus seguidores afirmaram, no Inquérito, que ela era a reencarnação de Cristo, contradizendo assim uma acusação dos colonos e de Koseritz. Na tradição das dissidências religiosas protestantes, é comum encontrar-se a concepção de uma diferença entre o Cristo histórico e o "Cristo vivo", o "Cristo interior", o "Cristo espiritual", expressões diferentes da manifestação de Cristo na alma humana. (Cohn, N., 1974: 236) Era, provavelmente, a presença deste "Cristo espiritual" a que o deponente se referia²⁹⁷

As referências à presença do "verdadeiro Espírito" através de Jacobina, apesar de freqüentes, falam do Espírito como uma entidade que todos, inclusive o interrogador, reconhecem. Há uma indicação de que era o Espírito Santo aquele que fazia contatos com Jacobina, na importância atribuída ao próximo dia de Pentecostes. Vários dos depoentes confirmam a pergunta do inquiridor sobre uma reunião especial que Maurer teria convocado para o dia de Pentecostes, próximo

²⁹⁶ A afirmação de que a adesão é voluntária não invalida a possibilidade de que alguns adeptos tenham sido "chamados", pois o voluntário, aqui, se opõe à coação. Adiante voltarei à questão do chamamento.

²⁹⁷ Cristo é uma designação que qualifica Jesus como filho de Deus. (Braaten, 1990: 463)

vindouro.²⁹⁸ Estava previsto, para esta data, um "grande acontecimento" que, disseram, Maurer não havia explicitado. O que Martini (que ainda não se tornara um seguidor) diz, no entanto, sugere que eles estivessem guardando segredo sobre o assunto: Martini ouvira dizer que, no dia de Pentecostes, Maurer começaria "os batizados". É a única informação sobre batismos, mas sua associação com a data mencionada é significativa, se levarmos em conta que ambos estão relacionados com a idéia de renascimento e renovação. O Pastor Hunsche registra, em seu diário, que no dia de Pentecostes, estando Maurer e Jacobina ausentes por determinação judicial, seus seguidores fizeram romarias ao Ferrabráz, a pé e a cavalo, tendo sido dispersados pela polícia. (Hunsche, 1977: 405)

Mas os vários contextos em que as palavras espírito ou espiritual aparecem no discurso dos Maurer e seus seguidores mostram que, independente de uma identidade concreta/personalizada, o Espírito era a referência central da pregação de Jacobina. Alguns disseram que a razão pela qual seguiram os Maurer é que Deus fazia explicar, através de Jacobina, "o verdadeiro *espírito* da Bíblia". Maurer afirmou que Einsfeld era "membro da associação" porque "reconhecera o poder *espiritual* da seita" e, como mencionei acima, todos os adeptos disseram que através de Jacobina falava o "verdadeiro *Espírito*." Ao depor, Maurer identificou como parte dos "trabalhos *espirituais*" que "a esgotam muito" aquilo que Jacobina havia descrito como seu "estado insensível".

A recorrência da menção a "espírito" e "espiritual" torna três sentidos perceptíveis: o do espírito como uma *entidade* (o Espírito que

²⁹⁸ De acordo com Domingues, 1977: 94, Pentecostes seria em 1/6, em 1873.

fala através de Jacobina e atualiza a presença de Deus), o do espírito como *essência* (o espírito da Bíblia) e o do espírito como *oposição a coisas terrenas e/ou materiais*, inclusive o corpo. Este último está na resposta de Robinson à pergunta do Chefe de Polícia, sobre a suposta gravidez de Jacobina: diz que não sabia porque não "prestava atenção às coisas mundanas." Está em Einsfeld (in AIP) que, ao assumir o nome Judas, expressa o dilema de ter de escolher entre as coisas de Deus e as coisas do mundo.

No contexto desta dicotomia entre o espiritual e o mundano, é que fica mais claro o sentido das respostas dos seguidores à pergunta sobre o pagamento pelos serviços de cura de Maurer e sobre quaisquer outros pagamentos que a seita exigisse ("espórtulas", p.ex.). Maurer e outros responderam que ele recebera pagamentos por suas curas mas que, "de agora em diante", não receberia mais. Esta afirmação, que, num primeiro momento, pode ser interpretada como um discurso "para a polícia", para evitar o enquadramento por exercício ilegal da medicina, como mencionei acima (Ver ítem a.) pode também ser vista à luz da pregação de Jacobina e da ênfase sobre o espiritual que se acentuava, neste momento em que a identidade do grupo recebia retoques de acabamento nos seus contornos. Não receber mais pagamento era uma atitude de Maurer que podia estar coerente com uma pregação que privilegiava a recusa dos bens materiais como algo "não divino" ou contrário e conflitante com a primazia do espiritual.

É neste contexto, também, que as afirmações sobre o perdão das dívidas são significativas. Jacob Maurer enumerou, entre as proibições definidas por Jacobina, contrair dívidas ou créditos. Robinson disse que perdoara alguns de seus devedores e aceitara metade da quantia devida

em resgate de alguns títulos obedecendo a instruções de Jacobina. Estes depoimentos reforçam a hipótese de que o dinheiro, visto como "coisa do mundo", estava sendo afastado da vida do grupo como mediador de relações sociais. Mas a resposta de Robinson vai mais longe, pois ele diz que assim procedera "para a salvação de sua alma". O ascetismo da pregação de Jacobina substituiu os princípios de salvação pela fé, pela graça e a própria idéia de predestinação, característicos das Reformas Luterana e Calvinista, pelo princípio da salvação pelas obras²⁹⁹. O dinheiro e todas as relações de dependência e dívida que ele implicasse deviam ser afastados como males deste mundo, comprometedores da salvação.

À definição de espírito por oposição a corpo e matéria está associada, ainda, uma dicotomia em relação ao trabalho. Maurer disse, justificando a ausência temporária de sua mulher no Inquerito, que Jacobina estava cansada por causa de seus "trabalhos espirituais". Ao falarem sobre a construção da casa de pedra, Robinson e outros depoentes disseram que ela estava sendo construída com a contribuição do "trabalho material" de seus amigos. A explicitação desta dicotomia espiritual/material definindo duas esferas independentes do trabalho operou uma redefinição do trabalho que foi notada pelos colonos. (Ver Parte II) Ao redefinirem o trabalho, os Maurer e seus seguidores não produziram somente a dicotomia trabalho espiritual/ trabalho material, legitimando as atividades do Espírito em Jacobina como trabalho tão fundamental e necessário para a vida

299 Nos movimentos radicais do século XVI que se originaram das Reformas de Lutero e Calvino, era freqüente esta substituição que a afirmação de Robinson sugere Jacobina também tenha feito. (George, 1989).

quanto o trabalho material. Definiram trabalho, também, pelo destino de seu produto (espiritual ou material). O novo, nesta última concepção, era a exclusividade das finalidades coletivas do trabalho, num grupo delimitado por critérios que não eram o parentesco, nem a vizinhança (como nos mutirões de construção de estradas), mas a aceitação de Jacobina como instrumento do Espírito. A definição do círculo de distribuição do produto do trabalho material estava fundada, exatamente, sobre a legitimidade do trabalho espiritual da mulher de Maurer. Que o trabalho espiritual era vital, para o grupo, fica dito pelo *status* diferenciado de Jacobina, Maurer e os encarregados de ajudar os trabalhos espirituais - eram especialistas que não tinham condições de prover seu próprio sustento material por estarem ocupados nas suas atividades específicas³⁰⁰, submetidos a um calendário que também orientava o trabalho material, um calendário definido pela presença do Espírito.

Mas é numa carta de Jacobina a seu irmão Francisco, em data anterior ao inquérito, a quem ela chamava de volta, porque ele a tinha abandonado, que o sentido mais geral de "mundo" e "mundano" está expresso. Jacobina diz:

*Aflige-me ... caro irmão, que tenhas um coração tão duro que recuses reconhecer a **herança celeste**. Com o pai celestial eu peço: Volta e deixa o **tumulto do mundo**, pois feriste-me o coração, que sangra gota a gota. (in Schupp,s/d.:70; grifos meus)*

³⁰⁰ Noe, op.cit.: 386, diz que o casal Maurer "tinha grande perda de tempo com isto, de modo que havia necessidade que se lhes ajudasse no trabalho. Ocupava tempo quando o espírito de Jacobina se ausentava...".

Jacobina oferecia, e não só a Francisco, a herança celeste como alternativa ao tumulto do mundo.

g. religião, antinomia e liberdade.

Como no caso do uso das palavras "seita" e "associação", foi uma pergunta do Chefe de Polícia que levou os depoentes a usar a palavra "religião". Ele queria saber "a que religião pertenciam" os interrogados antes de participarem do grupo de seguidores de Jacobina. Estes homens se reafirmaram como evangélicos ou protestantes, recusando a sugestão, feita pela pergunta do inquiridor, de que, ao seguir Jacobina, tivessem *mudado de religião*. No contexto da disputa por consciências, entre jesuitas e pastores formados, "mudar de religião" indicava escolher entre catolicismo e protestantismo e esta escolha eles não tinham feito. A possibilidade de permanecer evangélico, dentro do grupo de Maurer, foi reforçada pela afirmação de Jacobina e seu marido de que "professavam a religião evangélica". Um dos seguidores chegou a ser enfático sobre o descalabro que a pergunta do Chefe de Polícia sugeria: "não mudou nem era capaz de deixar a religião a que pertence e na qual foi educado" (J. Nicolau Fuchs)

Jacobina não era, pois, considerada por seus seguidores como fundadora ou líder de uma nova religião, nem frequentar as sessões em que ela pregava era contraditório com pertencer ou professar a religião evangélica. Por vários anos os seguidores tinham frequentado Jacobina e os seus pastores, simultaneamente, tendo batizado e confirmado seus

filhos com os pastores. (Domingues, 1977: 81, 99 e 153)³⁰¹ Agora, quando recentemente Jacobina havia proibido a freqüência às igrejas e o envio das crianças às escolas a elas ligadas e eles tinham obedecido à proibição, os Maurer e seus seguidores continuavam achando que não havia incompatibilidade entre ser evangélico e seguir Jacobina. Porque todos os depoentes do Inquérito eram evangélicos, não se tem informações sobre como os católicos que seguiram os Maurer pensavam a "religião."

O sentido de religião, nestas respostas, repete aquele atribuído pelo Chefe de Polícia para expressar a dicotomia católico/evangélico. Os depoentes operaram com a definição da religião evangélica por oposição à católica, que tinha sido reforçada pelas retóricas de padres e pastores. A indignação nas respostas e a menção a "não ser capaz de mudar" mostram que, naquele momento, as fronteiras entre as duas "religiões" estavam bem marcadas, eram intransponíveis e, mais importante, não era desta dicotomia que a "seita" tratava. Ela havia definido uma outra fronteira de identidade na qual católicos, protestantes, racionalistas, mergiam na categoria "nós", a que reconhecia a hierofania em Jacobina, opondo-se à "os outros", na qual mergiam todos os que não a reconheciam. Jacobina e seus seguidores colocaram a união na fé como superadora de barreiras possíveis definidas pelo confessionalismo histórico.

301 Domingues, 1977: 81, mostra que até abril de 1873, todos os seguidores dos Maurer e eles próprios continuavam inscritos no rol de membros da sua "comunidade", da sua Igreja, católicos e evangélicos igualmente. De 1869 a 1872, Jacobina e J.Jorge batizaram seus filhos na Igreja Evangélica de Campo Bom. De acordo com o depoimento de Jacobina, a "inspiração" tinha começado em 1868. Só em maio de 1873, época do Inquérito, houve o rompimento público com as Igrejas.

Mas, ao mesmo tempo em que descartavam a oposição católico/protestante como relevante, reafirmaram a dissociação entre o professar uma religião e a submissão a uma hierarquia eclesial, ao confirmar estarem se "retirando das igrejas". Ao fazer esta separação, mostraram que religião significava algo mais fundamental do que o pertencimento a uma igreja, indicava o campo geral da relação com a divindade.

Ao conceber esta relação e as ações a ela correspondentes, os Maurer e seus seguidores parecem ter atualizado algumas características antinômicas dos movimentos reformadores radicais da Alemanha³⁰² do século XVI, especialmente aquelas cujos significados se prendiam à esperança e à expectativa do milênio. Forjaram uma relação com o transcendente que era profundamente espiritual, ao mesmo tempo em que estava diretamente comprometida com os propósitos de Deus na história. De acordo com George, estes movimentos fundamentaram sua antinomia na orientação mística dos primeiros escritos de Lutero. (George, 1989)

A primeira destas características diz respeito à definição e à ritualização do batismo e da morte.³⁰³ A única referência a batismos é feita pelo depoente que não assume o "nós" dos Maurer (Martini, AIP). Martini afirmou ter ouvido falar que, entre as surpresas anunciadas por Maurer e Jacobina para o dia de Pentecostes, estava o início dos

302 Ele faz esta observação, contrapondo o *Theologia deutsch*, base da orientação mística dos radicais, à fase madura da doutrina da justificação pela fé, de Lutero.

303 Definição, aqui, quer dizer redefinição. De acordo com George (1989:345) as seitas, na Alemanha, assim como Lutero havia feito retiveram o batismo e a santa-ceia, descartando os demais sacramentos definidos pela Igreja Católica Romana.

batismos. A forma genérica em que se expressa faz supor que se referia ao batismo de todos os adeptos, não ao batismo de crianças.

O batismo, na tradição sectária protestante alemã foi um ponto de definição de linhas teológicas específicas, exatamente porque, expressando o "ingresso" do indivíduo numa comunidade de fiéis específica, englobava significados que diziam respeito tanto à natureza da relação com Deus quanto às condições de admissão do indivíduo na comunidade de fiéis. O caso do Anabaptismo é exemplar: o repúdio ao batismo infantil se deu sob as alegações de que era "coisa do diabo" (nesta época, facilmente associado à hierarquia da Igreja Romana) e um instrumento de "conformidade social". O batismo adulto era pensado como a decorrência adequada para os que tivessem aprendido o arrependimento, realizado a correção de seus erros e que estivessem prontos para o "renascimento". (George, op.cit.: 345/6) Era, portanto, um ato voluntário de compromisso em relação à nova comunidade.

Em alguns casos, falavam de um batismo desdobrado em três etapas: o batismo pelo Espírito, pela água e pelo sangue. O primeiro sendo a experiência interna de graça que precede o batismo externo pela água, é este que conduz o crente ao estreito corredor do sofrimento e da morte... (George, op.cit.: 347) Esta concepção mostra a importância radical do batismo para estas comunidades.

O componente político da simbologia do batismo - o sentido de antinomia do "renascer" que era o de renascer comprometido dentro de uma nova comunidade - faz pensar que não só este fosse o significado do batismo para o grupo dos Maurer, como que fosse também um

significado reconhecido pelos colonos³⁰⁴. Assim, algo que passou quase despercebido ao Chefe de Polícia pode ser avaliado pelos colonos pela importância que tinha como quebra da ordem e seus valores. Os seguidores dos Maurer seriam re-batizados, i.e., re-significariam sua vida a partir de um ato inaugural definidor do ingresso numa nova comunidade de fiéis que renunciava ao passado concebido como impuro e condenável.

Por outro lado, o Chefe de Polícia não pode reconhecer nesta breve informação a resposta que provavelmente procurava com a pergunta sobre a exigência de um juramento para entrar na "seita". Ele buscava evidências de mecanismos de coação e/ou coerção sobre os "adeptos". O juramento como definidor de um compromisso moral, que podia ser interpretado como coação, não existia como ritual. Todos os "adeptos" negaram sua exigência. Para eles, a pergunta invertia o sentido direcional do movimento que resultava na adesão aos Maurer: se Deus os havia escolhido, não havia que jurar, havia que se arrepender, cumprir mandamentos e *reconhecer* o chamamento, fazer a opção voluntária de aceitá-lo para então ser introduzido no caminho do novo mundo através do ato purificador do batismo. O batismo seria simbólico de uma escolha feita por Deus que podia ser ou não aceita pelos homens. O batismo confirmava a aceitação.

Por outro lado, se os batismos iam ser iniciados, não eram ainda uma realidade que se pudesse confundir com juramento. Os depoentes *já* pertenciam à seita - não precisaram de juramento para nela

³⁰⁴ Hunsche menciona (in Domingues, 1978, 105 e Hunsche, 1981) que chegou a pensar os Mucker como um exemplo de despertar da fé. Nagel, in AIP, diz que fez uma pergunta a Maurer sobre suas intenções em que lhe pedia que definisse o que pretendia "regenerar": a religião ou o gênero humano? Maurer diz, sem precisar, que esta é a vontade de Deus.

ingressar. O batismo seria, portanto, *posterior ao reconhecimento* - iniciador de uma etapa qualificada de compromisso e pertencimento, mas não iniciador do pertencimento. Não seria o ritual inaugural do pertencimento, mas um ritual intermediário no percurso em direção a um novo mundo, re-significador do compromisso com este percurso e com a realização do novo, bem como assegurador, para o fiel, da mudança substantiva de sua qualidade humana - se tornava um novo homem, por este renascimento na comunidade de fiéis que ele aceitou de Deus.³⁰⁵

A força do renascimento operado pelo re-batismo pode ser a porta de entrada para entender a recusa dos Maurer e seus seguidores de enterrar seus mortos nos cemitérios oficiais - preferiam as roças ou o lugar onde a pessoa havia morrido - e a ausência de liturgias funerárias. Eles também se recusavam a pisar nos cemitérios oficiais, para grande indignação de seus acusadores. (PJM e Hunsche, 1981) Apesar deste tema não ser tratado no Inquérito, vou discutí-lo neste ítem porque fica mais fácil visualizar sua importância para os seguidores dos Maurer já no *tempo da esperança*. Vida e morte foram re-significadas em função do milênio.

Em junho de 1873, o Pastor Hunsche registrou com espanto a recusa de filhos e parentes de tomarem parte no funeral de um ancião da família Fuchs (Hunsche, 1977: 405). Em PJM, há a menção de ausência dos pais, adeptos dos Maurer, no enterro de uma filha. Domingues (1977: 108) encontrou registro de que outro Fuchs, morto em

³⁰⁵ O re-batismo parece ter sido um forte indicativo, para os jesuítas e pastores luteranos, de vínculos dos Mucker com movimentos reformadores conhecidos, como o anabaptismo (pelo ritual mesmo do batismo adulto) e o pietismo (pelos significados a ele atribuídos). Se foi entendido como "conversão", o batismo pode ter sido vinculado à concepção pietista de que ela operava uma re-qualificação do ser num "novo homem." (Schmidt, 1965: 1899)

setembro de 1873 foi, efetivamente, enterrado na roça. Em 1875, faleceu o filho menor de um casal morto um ano antes, nos ataques da Força Pública. Não foi acompanhado ao cemitério pelos parentes que também tinham sido adeptos dos Maurer. Só foi lá enterrado por insistência dos outros parentes e do pastor local. (Hunsche, op.cit.:406)

"Morte depois da morte" é como George se refere à visão que os reformistas radicais tinham da morte e do seu depois. (George, 1989: 359) Ele relata que a ênfase num milênio terreno havia retirado da sua doutrina a vida depois da morte para realçar a importância da ressurreição, no fim dos tempos. Entre a morte e a ressurreição, a alma ou dormia, ou morria mesmo. Pensavam estar resgatando a escatologia cristã primordial, cujo motivo central era a ressurreição e não a imortalidade da alma. Enquanto a esperança milenarista colocava os radicais numa relação de responsabilidade temporal dentro deste mundo, visualisava a segunda vinda de Cristo como o fim do tempo e a ressurreição dos mortos. (George, op.cit.:358) George diz que a ausência de cerimônias, liturgias ou qualquer espaço definido para o enterro de seus mortos, nas práticas destes radicais estava relacionada à concepção da morte como morte, não como vida sensível após a morte. Não havendo vida depois da morte, a ausência de ritos não afetaria a salvação da alma que devia esperar, "morta", o anúncio celestial da nova vida. (idem,ibidem) Era na parúsia, como o "desfecho da história", que se concentravam suas expectativas da ressurreição.

As poucas indicações que existem - muito poucas, talvez - sobre o novo mundo e o novo tempo dos Maurer e seus seguidores apontam sua realização terrena e não celestial. São elas as curas, as condições de salvação relacionadas a um comportamento específico, ambas definindo

um percurso de transformação aqui mesmo, assim como as afirmações atribuídas às mulheres presas depois dos ataques da Força Pública, pelo jornal A Reforma: a reportagem fala de sua tranquilidade ao serem presas, e de suas afirmações de que todos ressuscitariam. O jornal nota que elas pareciam não estar dando importância às mortes de pessoas de suas famílias. Neste contexto, faria sentido se Jacobina tivesse mandado matar seu filho pequeno, como acusam vários de seus contemporâneos, mas disso não se tem certeza alguma.

Difícil afirmar, no entanto, que a ausência de rituais funerários e a recusa de enterrar seus mortos nos cemitérios estivessem vinculadas a esta concepção de "morte depois da morte": a própria atitude diferenciada dos seguidores dos Maurer, uns acompanhando Jacobina no que sabiam ser a morte certa, outros fugindo para o mato e lá permanecendo para não serem mortos, indica a existência de vários outros elementos, hoje indecifráveis, relativos à concepção da morte. Duas afirmações podem ser feitas com maior segurança, no entanto: a ênfase da pregação de Jacobina era sobre a vida (do agora e do depois da ressurreição?) e não sobre a morte; a recusa de enterrar os mortos nos cemitérios oficiais, nos quais o ingresso dependia da sanção do padre ou do pastor, estava relacionada à "retirada das igrejas" e, portanto, relacionada a uma postura anti-clerical.

O anticlericalismo talvez seja a marca mais nítida da concepção de que o Cristianismo está ligado à experiência e ao âmbito do individual e do pessoal, às emoções e ao afeto. As seitas do século XVI davam relevo à relação com Deus como resultado de uma experiência mística reveladora e, conseqüentemente, regeneradora para o indivíduo. (George, 1989: 336) O pietismo dos séculos seguintes focalizou a relação

individual com Deus e deu a esta experiência o sentido de conversão e regeneração, privilegiando o sentido de renascimento como centro de sua doutrina. A "igreja" passou a ser a associação dos regenerados; os conventículos eram as comunidades dos renascidos, grupos em que as relações face a face propiciavam a troca de experiências e a interpretação da Bíblia constituía a atividade central. O elemento pessoal assumiu preponderância sobre o institucional; o voluntário sobre a compulsão; o presente sobre a tradição e os direitos dos leigos sobre os dos pastores. (Schmidt, 1985: 1899)

Falar destas características não é dizer que Jacobina repetiu o pietismo ou o radicalismo dos re-reformadores. Mas é mostrar que ela e seus seguidores se inseriam numa tradição de dissidências religiosas e tinham disponíveis referências culturais significativas que lhes possibilitaram interpretar o mundo em que viveram. Tanto eram parte na tradição cultural, que o nome Mucker lhes foi atribuído numa referência que não deixa dúvidas sobre as semelhanças que os colonos (auxiliados por seus padres e pastores) viram entre eles, os pietistas, os anabaptistas e outros "dissidentes". O anticlericalismo, a legitimidade da interpretação leiga da Bíblia, a relação pessoal, emocional e afetiva, não mediada com Deus e regeneradora da vida, o batismo como a presença do Espírito Santo, sancionador da nova fé, foram recursos reatualizados pela pregação de Jacobina para se contrapor às imposições de padres e pastores.

Os seguidores de Jacobina reconheceram a "inspiração" dela como uma experiência religiosa oriunda da escolha de Deus de se manifestar diretamente a eles. A emocionalidade relatada das reuniões dirigidas por Jacobina aparece como um campo fértil para o reconhecimento de

outros chamamentos e experiências de revelação e conversão. Explicitamente, no entanto, o anti-clericalismo se expressou no discurso de Jacobina ao justificar a proibição de pertencimento às igrejas: a propagação que padres e pastores faziam de "falsas doutrinas". Com esta acusação Jacobina declarava, por um lado, seu repúdio (compartilhado por seus seguidores) às imposições feitas por padres e pastores e, por outro, o repúdio às críticas deles à religiosidade e ao *ethos* dos Maurer e seus seguidores.

Falar de "falsidade das doutrinas" implicava, também, a dúvida sobre a retidão das finalidades daquelas doutrinas e expressava o desconforto de Jacobina com ambigüidades evidentes nos pastores e padres que, em nome de Deus, desqualificavam sua religiosidade e, principalmente, as formas nas quais esta religiosidade se realizava. Invocavam o nome de Deus para dizer coisas que não eram reconhecidas pelos Maurer e seus seguidores como palavra de Deus. Eram falsas, portanto, por que não correspondiam ao que *eles* podiam ler e aprender da Bíblia.

O cerne da falsidade da doutrina dos pastores parece ter sido a imposição de si mesmos como mediadores.³⁰⁶ As doutrinas eram falsas porque provinham de mediadores auto-intitulados, que interpretavam a palavra de Deus e a impunham *como lei divina*, definindo critérios de fé, de bem e de mal, de ordem, de papéis e regras de procedimentos que não correspondiam às expectativas ditadas pela piedade dos seguidores dos Maurer. Padres e pastores haviam

³⁰⁶ No âmbito da configuração de seitas, nos protestantismos, esta característica se expressou na legitimidade das associações voluntárias e na recusa de uma hierarquia do tipo legal (cf. definição de Weber, 1977:173 ; também em Fernandes, 1983:113; Fulbrook 1983 e George, 1989)

instituído o que Fabian chama de "texto" - uma forma fixa e codificada - para uma prática que, tradicionalmente, se fazia no âmbito da flexibilidade do fluxo vivencial. (Fabian, 1979: 172) O texto imposto como lei divina realizou uma interferência no cotidiano, nas relações de parentesco e no ciclo de vida das famílias que foram percebidos como a imposição de constrangimentos indesejáveis.

O depoimento de um membro do grupo é revelador de que a lei dos pastores extrapolava os limites do aceitável ao impor limites fixos e rígidos. J.N.Fuchs (in AIP) diz que optara pela pregação de Jacobina porque, por contraste com a do seu pastor (que era o pastor Hunsche, em Linha Nova), ela era **suficiente**. *Suficiente* é uma medida de quantidade. Indica, portanto, que Fuchs estava percebendo a pregação do seu pastor como um exagero, algo que, indo além dos limites da "coisa certa", impedia e sufocava a vida e a verdadeira piedade. *Suficiente* era a medida da *verdade*.

Não tenho indicações de como os católicos seguidores de Jacobina se sentiam em relação a "ser católico" e seguir Jacobina. No entanto, há indicações de que uma das razões de sua opção por Jacobina era o sentimento anti-clerical: uma forte oposição aos jesuítas e a sua ação na região colonial. Apesar de não terem vindo depor, à época do inquérito, católicos já freqüentavam as reuniões dos Maurer. O caso que relato a seguir (acontecido numa época próxima à que Jacobina diz ter recebido a "inspiração" inaugural) sugere que eles tenham aceitado a atribuição de "falsas doutrinas" aos padres ao fazerem uma escolha radical por Jacobina, compartilhando, com ela, o repúdio ao texto imposto pelos jesuítas. Como veremos, achavam que tal como imposta pelos jesuítas, a *lei* estava voltada a servir a condenáveis paixões

humanas em lugar de servir ao bem da comunidade e/ou fazer juz à "sacralidade da religião". Este distanciamento dos padres da "sacralidade da religião" implica uma concepção de diferença entre religião e estrutura eclesiástica.

O caso tem como "pivot" a figura do padre mediador. Em 1865, Guilhermina Luppa e Cristiano Karst, ambos católicos e casados - um com o outro - foram acusados de bigamia e processados. O processo (PLK) é de uma riqueza ímpar porque contém um extenso documento em que o casal arrazoa a sua defesa e, nele, relata fatos e emite julgamentos que nos fornecem os elementos para pensar a opção deles pela pregação de Jacobina Maurer.

O casamento com Karst era o segundo de Guilhermina e tinha se realizado depois de vários anos de convívio marital e do nascimento de uma extensa prole. Eles haviam se casado após uma consulta de A. Luppa, pai de Guilhermina, ao Padre Bonifácio Klüber, pároco de Capela Piedade, sobre a possibilidade de "regularizar a união", já que o marido legal da filha ainda vivia. O Padre lhe garantira que o casamento tinha todas os requisitos para ser anulado (o marido era evangélico e o casamento tinha sido realizado sem a autorização do Bispo; Guilhermina não coabitara com o marido e não tiveram filhos). Assegurou ao pai da "noiva", a Guilhermina e a Karst que se encarregaria do processo de anulação.(PLK) Em dezembro de 1863, o próprio Pe. Bonifácio oficiou o casamento (o segundo de Guilhermina), tendo dito aos noivos e a várias outras testemunhas que a anulação do primeiro casamento se efetivara.³⁰⁷

307 Fica claro no depoimento destas testemunhas sua surpresa com a rapidez e facilidade com que a anulação havia sido conseguida. Ao que tudo indica, tais processos eram exceções na região

No entanto, como o casal veio a descobrir em 1865, o padre Bonifácio não tinha feito tramitar o processo de anulação corretamente i.e., não enviara o processo para ser julgado e sancionado pelo bispo, tendo ele mesmo "declarado a anulação", pelas razões alegadas. Não informou aos "noivos", suas famílias ou seus amigos sobre este detalhe, fazendo-os acreditar, portanto, que a anulação era resultado de um processo correto e acabado. Em vista desta arbitrariedade, a anulação nunca havia sido oficializada perante a Igreja, apesar da separação ter sido averbada no Juízo de Paz³⁰⁸. O novo casamento, oficiado pelo próprio Pe. Bonifácio, tinha sido ilegal, caracterizando o crime de bigamia³⁰⁹.

O processo foi arquivado porque ficou demonstrada a boa fé do casal e o procedimento incorreto do Padre. O que Guilhermina e Cristiano Karst dizem, no entanto, num documento cheio de detalhes e muito articulado, mostra que seus sentimentos em relação ao Padre Bonifácio se estendiam a seus superiores e, possivelmente, à ordem jesuíta em geral. Em todo o documento, o padre é referido como "o jesuíta", que abusara da credibilidade conferida pela sua posição na comunidade para enganar o casal e suas famílias. "Afim de saciar sua depravada ambição", este padre havia feito

colonial e, aparentemente, o Pe. Bonifácio estava querendo incentivar a prática de regularização de uniões consensuais através da demonstração da "facilidade" com que podiam ser feitas, *apesar de* "casamentos irregulares" anteriores. O incentivo era também à diminuição de "casamentos mistos".

³⁰⁸ Ainda que esta averbação não tivesse valor legal para Guilhermina, que era católica, era importante para seu marido, que era evangélico.

³⁰⁹ Não fica claro, na documentação judicial, quem descobriu a ilegalidade e quem a denunciou ao poder público.

...tudo o que lhe aprovia nesta Freguesia, (e) tinha a proteção mais sabida do Diocesano, que era por ele proclamado como um Apóstolo de virtudes e de inteligência... quem poria em dúvida a verdade de suas palavras? Confiados, (...) os acusados animaram-se a consentirem o ato porque julgavam que assim sairiam da imoralidade e ficariam consolidados os direitos de sua prole.

Mais adiante, estarecidos pelo fato de que, chamado às falas pelos seus superiores, o Pe. Bonifácio não foi sequer advertido, mas somente transferido de paróquia, enquanto o casal era enquadrado legalmente como réu, dizem

...isto estabelece o precedente perigoso de que a lei não é igual para todos. ... (saindo inocente) o pérfido e refratário jesuíta, o que praticou o crime com má fé e requintes de maldade, para que tal exemplo ficasse perpetuado na memória deste bando de abrutres, que empestam a sociedade com seu hálito impuro, acobertados com as roupagens sagradas da religião santa e junto de Jesus Cristo. (Karst e Luppa, PKL)

Guilhermina Karst morreu a 19/7/1873 e Cristiano Karst, junto com Jacobina, em seu último reduto. Schupp é provavelmente o autor da versão que diz que Cristiano foi morto por Carlos Luppa, irmão de Guilhermina que, tendo sido capturado pela polícia, levou os soldados ao esconderijo dos últimos 17 seguidores dos Maurer. A condenação dos Karst como ato da própria família é uma versão que reforça os argumentos de Schupp. No entanto, esta versão não aparece nos Autos dos Processos. A versão de Dantas sobre o último ataque diz que Carlos Luppa atirou num sentinela dos ex-companheiros, sem, no entanto, mencioná-lo. (Dantas, 1877: 15) Toda a família Luppa (André e Dorotea, pais de Guilhermina, Carlos e sua família) foi adepta de Jacobina e vários dos depoimentos dos colonos qualificaram André e

Carlos Luppa como "ferrenhos adeptos". Os Luppa são, junto com a família Sehn, os únicos católicos notórios do grupo de Maurer.³¹⁰ Os Sehn (pai, mãe, quatro filhos adultos e parte de suas famílias) morreram com Jacobina.³¹¹

O arrazoado do casal Karst, neste processo, é um brado de indignação contra os padres jesuítas. O casal se diz vítima de um engodo, por eles arquitetado, que agrediu sua concepção de moralidade, sua concepção da Igreja como repositório e fonte de princípios para orientação da vida e dos padres como mediadores legítimos entre ela e os fiéis. Afetou as suas próprias vidas como pessoas respeitáveis de uma comunidade caracterizada pelas relações face a face e um intenso controle social. Mas a ação dos jesuitas deixou intacta a concepção da religião como santa e associada a Jesus Cristo. Religião e jesuítas (padres mediadores) não se confundiam. A mediação deles foi recusada pelos Karst como ilegítima porque imoral na sua racionalidade e nas suas conseqüências e, claramente, como uma intromissão indevida entre a Santa Religião, Jesus Cristo e seus fiéis. Jacobina prometia mais.

Mas se a presença de Deus através de Jacobina significava uma libertação da mediação dos pastores e do controle sobre a vida e a piedade, vale a pena explorar uma idéia de Velho (s/d: 15) e propor que esta libertação em relação ao texto dos pastores não esgotava a

³¹⁰ Em seu relatório de 2/6/73 ao Presidente da Província, o Chefe de Polícia diz que só dois ou três dos adeptos de Jacobina eram católicos e estes já haviam ido ao confessionário e pedido perdão ao padre! (AN-603) Os Luppa e os Sehn já estavam com Jacobina, nesta época.

³¹¹ Apesar de ser casado com uma evangélica, sempre cedera sua casa para as missas do local. Foi muito pressionado pelos jesuítas, e rompeu com eles, não ficando clara a data deste rompimento. O motivo parece ter sido algum tipo de pressão dos jesuítas sobre a mulher evangélica, apesar dos filhos terem sido educados como católicos. De acordo com Schupp, tinham sido "mal educados". (Schupp, s/d) Ver parte III: . Guilhermina Sehn, mulher de Rodolfo, sobreviveu, tendo sido capturada em 19/7/74.

concepção de liberdade dos Maurer e seus seguidores. De acordo com este autor, a referência bíblica à liberdade não está limitada por seu sentido de oposição à heteronomia, i.e., não se restringe à idéia de autonomia (liberdade *em relação a*). (Velho, s/d: 15) Ela inclui o sentido de "abertura e disponibilidade para uma relação com o transcendental" (liberdade *para*) como possibilidade infinita.

Se, com isto em mente, retomarmos a metáfora do texto (apud Fabian), a liberdade não seria só a adquirida através do rompimento com o texto dos padres e pastores, a negação dos enunciados reificados como lei divina. O rompimento (liberdade *em relação a*) estaria realizando o que Fabian chama de "suspensão temporária": o momento crucial na gênese dos movimentos religiosos em que os homens assumem correr o risco do novo, do não conhecido; no limite, do inconcebível que se revela como verdade. (Fabian, 1979: 170)

A presença de Deus em Jacobina seria o novo que teria permitido a decretação da falsidade das reificações feitas pelos padres e pastores, mas cujas conseqüências não podem ser medidas nem previstas. Para os seguidores evangélicos dos Maurer, romper com os pastores significou se colocar disponível para o novo, para o que só era parcialmente conhecido mas que aparecia como possibilidade de contato libertário com o absoluto. Aparentemente, para os católicos operou de forma similar.

Inevitável, no entanto, que ao mesmo tempo em que a opção por Jacobina oferecia o risco do novo, ao se instituir, objetificava³¹² verdades

³¹² Uso, aqui, objetificar, no sentido que lhe dá Mol (1976: 206): "objetification is the tendency to sum up the variegated elements of mundane existence in a transcendental frame of reference where they can appear in a more orderly, more consistent, and more timeless way."

e estabelecia um texto alternativo, substituindo "crenças suspensas" por novas convicções. É um processo em que o "espiritual se torna(va) documental". (Fabian, *opc.it.*: 174)

h. o texto, a lei e o milênio.

O inquiridor é capaz de compreender a dualidade entre religião e hierarquia eclesiástica explicitada pelos seguidores evangélicos, mas sabe que desta concepção pode resultar a tentativa de constituição de uma "nova religião" e/ou dos fundamentos para uma sublevação. Com esta preocupação, busca informações sobre a doutrina pregada por eles - ou por ela - na expectativa de achar, ali, os fundamentos de uma novidade ilegal. No entanto, como verificou que só tinham a Bíblia como estatuto, além de utilizarem alguns hinos escritos à mão, chegou à conclusão de que, "fora de dúvida, Maurer e sua mulher não ensinam uma nova doutrina". (Relatório, 2/6/73, Chefe de Polícia ao Pres. da Província. AN - 603) O que o Dr. Sampaio não pode compreender, provavelmente porque estava alheio à história dos protestantismos europeus, era a possibilidade de utilização da Bíblia para interpretações revolucionárias.

São os amigos dos Maurer que falam mais sobre a "doutrina"³¹³ e nos permitem um vislumbre dos princípios que constituíam o texto - atribuído a Jacobina como veículo do Espírito - à época do inquérito. Há dois tipos de referência à palavra doutrina e ambos a entendem como

³¹³ É importante tratar esta palavra com cautela pois ela também foi introduzida no discurso dos depoentes pelo inquiridor. Ele fica, aparentemente, satisfeito com as respostas dadas pelos Maurer e seus seguidores quando confrontados com a palavra, o que me faz supor que o entendimento de ambos coincidiam sobre o significado do termo.

princípio(s) normativo(s). A primeira é aquela que remete os princípios a partes da Bíblia. A segunda só menciona os princípios.

As referências bíblicas da "doutrina" de Jacobina no Inquérito (AIP) são as únicas que encontrei em todos os documentos a que tive acesso. Elas estão nos depoimentos de Einsfeld e de Robinson. Einsfeld se referiu ao capítulo cinco de Mateus como regras de procedimento da "seita". Robinson, inquirido sobre doutrina, disse que na última reunião Jacobina pregara sobre Mateus, capítulo 11. Tomarei estas duas referências a Mateus como indicativo de que, neste tempo - em que os Maurer estavam sendo denunciados - Jacobina estivesse centrada no evangelho de Mateus para "explicar a palavra de Deus". Vou assumir isto como hipótese e explorar algumas possibilidades do que a leitura de Mateus tenha oferecido a Jacobina para interpretar o que estava lhe acontecendo e o que acontecia no mundo ao seu redor. Assumirei, portanto, que sua escolha de texto bíblico não foi casual e se apoiava sobre uma familiaridade substantiva, ainda que não sistemática, com a Bíblia. O **sentido forte** que Velho (Velho, s/d; 4) definiu para **cultura bíblica** - aquele que atinge o nível das crenças e atitudes profundas - no caso de Jacobina³¹⁴ e muitos dos seus seguidores, tinha como

³¹⁴ Há divergências sobre a religiosidade da família de Jacobina, entre os diversos autores que sobre isto escreveram. Como mencionei na Parte III, o conceito de religiosidade destes autores tornam as opiniões pouco discutíveis ou confiáveis. Um fato que ninguém contesta é a participação do avô de Jacobina, Libório Mentz, num movimento separatista da Igreja Evangélica, em Tambach, região posteriormente anexada ao Reino da Baviera (Petry, 1957: 44 e Domingues, 1977: 32). O parentesco de Jacobina com este participante de um movimento religioso reforça a minha hipótese de que o universo dos colonos - inclusive e principalmente os Mentz e os Maurer - manteve referências religiosas, interpretando-as a seu modo. A afirmação de Klein (Klein 1957: 124) de que estas duas famílias nunca tinham tido o hábito de ler a Bíblia e que o pai de Jacobina freqüentemente ironizava os "engulidores de Bíblia", é usada por Klein para atestar que Jacobina havia sido manipulada por um interesseiro H.Flech. Este a induzira a leituras e interpretações da Bíblia. Mas não chega a

componente a materialidade da Bíblia, objeto de manuseio cotidiano entre as famílias evangélicas imigrantes.

Algumas peculiaridades do evangelho de Mateus, apontadas por Käsemann (Käsemann, 1983³¹⁵) são sugestivas para levar adiante a hipótese. Na sua interpretação, o texto de Mateus se distingue dos demais evangelhos porque nele predomina o tempo verbal futuro, enquanto, nos outros, predomina o tempo presente. Mais que isto, Käsemann diz que o futuro, em Mateus, é um futuro escatológico, isto é, um futuro cuja referência é o fim dos tempos.³¹⁶ No entanto, esta referência não é feita de forma entusiasmada ou inflamada, mas num estilo contido que não estimula a expectativa de um futuro escatológico imediato. (Käsemann, op.cit.: 241) Por outro lado, Mateus é um texto "legalista", porque está tratando de definir as regras do cristianismo para comunidades cristãs de origem gentílica, o que marcaria o discurso como iniciador de uma teologia cristã.³¹⁷

Mateus estava interessado na problemática da ordem e associava o Evangelho à lei divina. Por isto, de acordo com Käsemann, os enunciados de Mateus tem um estilo legal, sem que ele seja, propriamente, um nomista. (Käsemann, op.cit.: 241) Um paralelismo entre a pregação de Mateus e a de Jacobina é que ambos definiram

contradizer minha hipótese sobre a cultura bíblica, na medida em que toda a família de Jacobina, com exceção de um irmão, e toda a de Maurer fizeram parte do grupo por eles liderado.

315 A análise de Käsemann repousa, em grande parte, sobre a forma do discurso do evangelho de Mateus. (Käsemann, op.cit.: 232)

316 Uso *escatologia* para significar uma doutrina sobre o fim do mundo em que este fim não está cronologicamente fixado (apud Bultmann, 1985).

317 Käsemann aceita a hipótese de que Mateus escreveu na fronteira palestino-síria, para cristãos cuja origem não era judaica.

como inimigos não os "fariseus", aqueles que eram anti-cristãos, mas aqueles com quem disputavam a verdadeira "posse do Espírito". Mateus é, neste sentido, um texto em que fica explicitada uma clara "disputa confessional, sendo que as facções em conflito teimavam em afirmar a própria posse do Espírito e mediam os adversários por certos critérios do Espírito." (Käsemann, op.cit.: 232) Nesta disputa, o perigo contra o qual Mateus adverte vem, principalmente, de outras formas de piedade que se contrapõem à maneira como ele interpreta a verdadeira piedade. A piedade de Mateus está guiada pelo critério do "fazer a vontade do meu Pai Celeste" sob pena de exclusão (excomunhão) por parte de Deus. (Käsemann, op.cit.: 233) Está em jogo, portanto, uma compreensão adequada tanto de Cristo como Senhor como das manifestações e da verdade do Espírito. Junto disto, Mateus afirma que as "mensagens do Juízo" - os critérios da vontade de Deus - não se voltam unicamente para uma prática errada mas que esta prática está ligada a uma falsa doutrina que a fundamenta. (Käsemann, op.cit.: 235) Em Mateus, todo o Sermão da Montanha enfatiza uma diferença irreconciliável entre a concepção de lei divina de Jesus e aquela do judaísmo rabínico, do início do cristianismo. (Kee, 1990: 129)

Ainda que não se possa supor que Jacobina, seu marido ou seus seguidores, tivessem exatamente esta compreensão do texto de Mateus, é possível supor que entre os evangelhos disponíveis ela (e/ou eles) tenha encontrado em Mateus ressonância para suas inquietações. Indo mais longe, que tenha encontrado, no futuro escatológico, a perspectiva de um esclarecimento sobre as incertezas de um presente confundido pela contemporaneidade de tantas alternativas e, no estilo legal do texto e na sua proposição da verdadeira lei, uma normatividade

que fazia sentido como orientação deste futuro. Por isto, se pensarmos as citações dos capítulos feitas por Einsfeld e Robinson no contexto da escatologia, da verdadeira posse do Espírito como critério de definição confessional, da concepção da palavra divina como lei e, portanto, como definidora dos parâmetros do juízo final, elas aparecem com significados mais profundos.

Mateus, capítulo 5 (do depoimento de Einsfeld) é o das bem-aventuranças³¹⁸, o capítulo das antíteses, segundo Käsemann, onde se coloca o contraste entre os que serão escolhidos e os que serão condenados. As afirmações das bem-aventuranças, por outro lado, são, ao mesmo tempo, proclamação profética e da lei divina - há um futuro que será somente regido por ela e que está definido pela possibilidade da vida eterna. Por outro lado, os versículos finais são anti-beligerantes. Contrapõem a perseguição na Terra com o porvenir no reino de Deus. Este aspecto é reforçado mais adiante - o amor ao próximo sendo o equivalente de uma resposta às agressões:

"Ouvistes o que foi dito; Olho por olho, dente por dente. Eu, porém, vos digo: Não resistais ao perverso; mas a qualquer que te ferir na face direita, volta-lhe também a outra; ..."(Mateus, 5; 38 e 39)

318 " Vendo Jesus as multidões, subiu ao monte, e como se assentasse, aproximaram-se os seus discípulos: 2. e ele passou a ensiná-los, dizendo; 3. Bem-aventurados os humildes de espírito, porque deles é o reino dos céus. 4. Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados. 5. Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra. 6. Bem-aventurados os que tem fome e sede de justiça, porque serão fartos. 7. Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia. 8. Bem-aventurados os limpos de coração, porque verão a Deus. 9. Bem-aventurados os pacificadores porque serão chamados filhos de Deus. 10. Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus. 11. Bem-aventurados sois quando por minha causa, vos injuriarem e vos perseguirem e, mentindo, disserem todo mal contra vós. 12. Regozijai-vos e exultai, porque é grande o vosso galardão nos céus; pois assim perseguiram aos profetas que viveram antes de vós." Mateus 5, 1-12. Bíblia Sagrada.

...“Ouvistes o que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém vos digo: Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem...”(Mateus, 5; 43 e 44)

O capítulo fala, ainda, dos discípulos como o "sal da terra" e "luz do mundo" definindo um imperativo missionário; de Jesus tendo vindo não para revogar mas para cumprir a lei divina, definindo o novo como a verdadeira lei; sobre o crime e o castigo, definindo bem e mal; sobre o adultério, definido pela verdadeira lei. Pergunta e resposta na inquirição de Einsfeld, agora textualmente, mostram que as bem-aventuranças e os demais preceitos deste capítulo eram entendidos como critério da vontade e do julgamento de Deus, através de Jacobina Maurer:

Perguntado se os sectários ou adeptos da mulher de Maurer prestam juramento e qual a sua fórmula?

Respondeu que não prestam juramento, senão em consciência, sendo, porém obrigados ao cumprimento do que ensina o capítulo quinto do Evangelho de São Mateus; e os que assim o não prometem não podem fazer parte da associação ou nova seita. (AIP)³¹⁹

Mostra também que, neste momento, a relação com os "ímpios" estava limitada pelos fundamentos de uma disputa confessional em que os princípios da não agressão e do não revide prevaleciam, ao lado do direito - e do dever - de proclamar o Espírito verdadeiro.

Ao mencionar o capítulo 11 de Mateus, Robinson afirmou que ele tratava da "missão dos apóstolos". Na verdade, o capítulo que trata deste tema é o décimo. Neste, Jesus escolhe os apóstolos e lhes atribue nomes. A questão da escolha dos apóstolos e seus nomes, como

³¹⁹ A transcrição do depoimento registra "Evangelho de São Mateus", numa tradução católica do discurso de Einsfeld que, como protestante, teria se referido ao "Evangelho de Mateus."

sabemos, foi objeto explícito do interrogatório do Chefe de Polícia e Einsfeld confirmou ter sido nomeado o apóstolo Judas. O capítulo 11 de Mateus traz o diálogo de Jesus com João Batista, em que o caráter divino de Jesus é reafirmado, frente a diversas evidências, principalmente das curas. Na interpretação de Kee (Kee,1990:73), como mencionei acima, as curas, em todo o Novo Testamento, não são só o símbolo, mas a substância da redenção de Deus de seu povo. Nos capítulos seguintes encontram-se evidências do futuro escatológico de Mateus, segundo Käsemann, em que Jesus admoesta, repreende e ameaça, com o rigor do Juízo, as cidades às quais, tendo sido oferecida a salvação pela sua Palavra, a tinham recusado. (Käsemann, op.cit.: 243, 247) A aceitação e a recusa da Palavra são os critérios da identidade do verdadeiro cristão. Os que a recusarem, serão punidos, excomungados por Deus.

Os outros depoimentos sobre a doutrina dos Maurer não fazem referências explícitas a capítulos bíblicos. No entanto, fazem alusões a princípios explicitados nos evangelhos como doutrinação direta de Cristo.³²⁰ O perdão às dívidas é um destes princípios³²¹, e vem claramente expresso no depoimento de Robinson, mencionado acima, no qual confirma que devolveu os títulos de dívidas que possuía aos próprios devedores, de livre e espontânea vontade, "para salvação de sua alma"

³²⁰ Importante ter claro que não tenho a pretensão de esgotar as possibilidades de inspiração de Jacobina pelo texto bíblico. Trato de mostrar algumas possibilidades, entre as quais escolhi as de sentido literal mais próximo com o que foi registrado nos documentos. O próprio caso da separação de famílias tem outras fontes em Mateus, como 10; 34 e ss. O que é relevante, nesta tentativa, é mostrar algumas formas pelas quais os Maurer e seus seguidores podiam ter achado sustentação bíblica para sua opção pela doutrina de Jacobina.

³²¹ Em Mateus 19,21 e ss, o diálogo de Jesus com o jovem rico, em que Jesus diz "que é mais fácil um camelo passar pelo fundo de uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus", e Mateus 18,23, a parábola do credor incompassivo, em que a ameaça de punição é feita àqueles que não souberem imitar a complacência de Deus Pai no perdão a seus irmãos, expressam dois aspectos deste princípio.

(Robinson, AIP) Está também no de Jacob Maurer sobre a proibição de contrair dívidas ou se tornar credor. Numa alegada reprodução de explicações que Jacobina lhe dera sobre sua "seita", Felipe Sehn (*colono*) incluiu a de que a escola não mais seria necessária porque, daquele momento em diante, só precisariam ler letras impressas e não haveria mais "contas para fazer", pois não haveria mais dinheiro, sendo "todo o comércio feito por permutas". Por outro lado, a nomeação de Einsfeld como "Judas" mostra também que estava em jogo uma escolha entre o espiritual e o material, do qual o dinheiro era a expressão mais perversa.

O dinheiro como "coisa do mundo" é coerente não só com a preferência expressa de Cristo pelos humildes (que está nas benaventuras) como com o alerta que faz, em Mateus, 19:23 ss., para o perigo das riquezas no caminho da salvação, como com uma concepção de uma nova ordem em que o mundo não seria "das coisas" mas de Deus, uma ordem divinizada pela instauração da Sua lei, no qual deixaria de ter valor - e, conseqüentemente, deixaria de existir como algo necessário - o que não lhe dissesse direto respeito. A *herança celestial* assumia primazia sobre o *tumulto do mundo*. De acordo com Robinson e a crítica a Einsfeld que o nome Judas implica, o único caminho seguro para a salvação era a entrega total nas mãos de Deus, concretizada na opção por Jacobina (Cristo?)³²².

³²² Aqui chamo a atenção para dois pontos. 1) É interessante, como suporte da afirmação que anteriormente fiz sobre a cultura bíblica de Jacobina e seus seguidores, que "Cristo" e não "Jesus" tenha sido usado na declaração do réu. De acordo com uma interpretação atual de Braaten (1990: 463) "a afirmação da contemporaneidade de Cristo significa que o Espírito Santo atualiza a presença de Cristo através da fé." Esta interpretação nos ajuda a perceber melhor a sutileza da declaração do réu e como ela foi simplificada no discurso da acusação. 2) George diz que, entre os reformadores radicais alemães já mencionados, um dos princípios que serviam como orientação para

O ponto mais crítico da doutrina de Jacobina, de acordo com o discurso acusador e, principalmente, com o discurso católico, era o da "separação de famílias" e o arbitramento dos Maurer sobre a dissolução de casamentos e realização de outros. O que aparece, na acusação, como problema, tem respaldo não só em Mateus, mas nos demais evangelistas também, se considerarmos que, para os Maurer, a escolha por Jacobina era uma escolha pela verdade de Deus. Nos evangelhos, quando Jesus fala da escolha por Deus através da sua pessoa, coloca a questão de forma radical, passando por cima dos valores mais prezados. Textualmente, o versículo 29 do capítulo 19, aquele mesmo que define o adultério como causa de abandono da mulher, diz

E todo aquele que tiver deixado casas, ou irmãos ou irmãs, ou pai, ou mãe (ou mulher)³²³, ou filhos, ou campos, por causa do meu nome, receberá muitas vezes mais, e herdará a vida eterna.

À época do Inquérito, cinco anos já se haviam passado desde que Jacobina reconheceria em seus "ataques" a presença do Espírito. Em 1873, como mostram os depoimentos do Inquérito, o grupo tinha uma identidade definida e agregadora, uma organização hierárquica (os ajudantes diretos de Jacobina, os apóstolos), uma definição de metas e

a ação era o que denomina *Gelassenheit* - a entrega total nas mãos de Deus, que estava relacionada à abdicação de todas as possessões materiais. (George, op.cit.: 340 e 363)

323 A palavra entre parênteses, no texto bíblico, indica uma variação entre versões de diferentes datas e procedências que o tradutor registra em benefício do leitor. Nem todas as edições as contém. Impossível saber como era a edição que Jacobina lia, mas é possível supor que contivesse a palavra "mulher" (como referência a esposa), uma vez que a acusação a mencionou, especificamente. Esta "mensagem" de Jacobina foi ouvida também por pessoas que lhe eram contrárias e que deram origem à denúncia.

prioridades (as curas, a construção da casa) e expectativas de futuro (o mundo onde cegos veriam). Era um momento, portanto, em que a lei divina organizava e regravava os homens por Deus escolhidos, e a libertação da mediação dos pastores e padres lhes possibilitava a liberdade para uma piedade específica. Esta piedade alicerçava uma estruturação que se detalhava durante o processo de sua construção, definindo regras que eram a expressão da lei divina. O grupo tinha um "texto". Um texto que se produzia no espaço garantido pela lei do Estado, legitimadora da verdade revelada através de Jacobina, uma parte possível do decurso da vida numa situação de "liberdade religiosa." O presente era concebido dentro de uma ordem legal não antagônica. Ao contrário, era uma ordem legal à qual recorriam na expectativa de ver controlado o antagonismo dos seus vizinhos. Era a ordem legal concebida como um instrumento da realização da lei divina que podia garantir um futuro no qual todos teriam a possibilidade de ver. O futuro, no entanto, o fim dos tempos, não seria alcançado sem sofrimento. Mais sofreriam os que se negavam a reconhecer a presença de Deus em Jacobina. Seriam tempos cruéis, como diz ela a seu irmão Franciso:

E que pretendeis fazer no dia da tribulação e do infortúnio que já vem vindo? A quem ireis pedir socorro? (in Schupp,s/d.: 70)

A perspectiva de futuro que está delineada nas poucas falas de Jacobina e seus seguidores caracteriza o que se convencionou chamar milênio: não um período de mil anos, mas um tempo (às vezes indefinido quanto à duração) intermediário entre o anúncio e a realização do fim

dos tempos, no qual são definidos os critérios de salvação.³²⁴ O que os Maurer e seus seguidores estão dizendo à ordem estabelecida é que querem permanecer isolados, paradoxalmente "fechados" em sua crença, talvez em sua comunidade, mas "abertos" para os desafios, os riscos e as necessidades apontadas pelo Espírito.

³²⁴ O milenarismo é uma variação da escatologia e, em contextos cristãos, em geral está referido à segunda vinda de Cristo. O milênio, na tradição cristã original, é o período de mil anos, referido no Livro das Revelações, que se originaria com a segunda vinda de Cristo. Ele estabeleceria um reino messiânico até o dia do julgamento final. (Cohn, 1974: 15) Milenarismo pode ou não ter presença de um Messias. Ver Talmon, 1965; Lanternari, 1974; Monteiro, 1974; Barabas, 1986; Fabian, 1979 que usam o termo no seu sentido mais geral.

Capítulo XI

Tempo das palavras vãs.

Presas trinta e três pessoas entre os Maurer e seus seguidores, no final de novembro de 1973, devido ao atentado à bala contra o Inspetor de Quarteirão, João Lehn, eles reagiram principalmente com palavras. Escreveram cartas a parentes, a autoridades locais, a vizinhos e a agressores. Ao imperador Pedro II mandaram um abaixo-assinado. Em nenhum destes, a atitude humilde e conciliadora do Inquérito Policial (AIP). Em todos, a indignação pelas ofensas e agressões aos seus direitos. Num *crescendo*, a desilusão com a esperada objetividade da Justiça e do Estado, reforçando a convicção de que só dependiam de si mesmos e de Deus para garantir o que consideravam seus direitos. Aparece o clamor por justiça, alimentado pela expectativa do direito à liberdade religiosa e pela convicção do certo e do compromisso de fé (a palavra inglesa *commitment* expressa isto melhor) com Jacobina . Em nome do compromisso, os seguidores dela não se preocupam com *a verdade*. Fazem uma estratégica construção de seu discurso.

a. ao Imperador.

O abaixo assinado é um documento cauteloso, manipula algumas informações e se estende nas razões pelas quais reclamar justiça. Está assinado por trinta e um membros do grupo, todos os que tinham sido presos após o atentado a Lehn, exceto um. O abaixo-assinado é de dez de dezembro, aparentemente, dez dias após terem sido soltos. Está redigido em português.³²⁵ André Luppá, Carlos Einsfeld (PKE) e, de acordo com a informação de Klein (1957), João Jorge Maurer foram ao Rio de Janeiro para entregar, pessoalmente, o documento ao Imperador que, de acordo com Schupp, era conhecido como "burguez e lhano no tracto com seus subditos...acessível ... até para os de condição mais obscura e humilde." (Schupp: s/d: 173).

Jacobina é qualificada, neste documento, como uma mulher doente. Doente, dizem, fora arbitrariamente levada numa carroça à Câmara Municipal de S. Leopoldo, em maio, exposta ao escárnio público e enviada, sozinha e "sem família", para ficar "entre estranhos" num hospital de P.Alegre. Doente, fora deixada só, com cinco filhos, em novembro, quando Maurer foi preso, pela segunda vez (PJM). Nenhuma palavra sobre a inspiração, a fé ou as curas ou mesmo sobre o crime contra Lehn. Mas sim a ênfase nos valores familiares, de cujo calor Jacobina fora privada ao ser confinada ao hospital, e cuja proteção masculina do marido lhe fora arrancada, na segunda prisão.

Os Maurer e seus seguidores se descrevem como vítimas das arbitrariedades das autoridades locais que, desde maio de 1873, em vez

³²⁵ Klein, 1957, diz que ele redigiu um documento, em alemão, que foi substituído por este, em Português. Ver em Domingues, 1977: 211, a lista das assinaturas. AN-603.

de protegê-los, se somavam aos seus vizinhos nos insultos, intrigas e escárnio. Das próprias escoltas que tiveram, a caminho de S.Leopoldo ou da prisão, tinham recebido "cuspe na cara", espancamento, pedradas, maus tratos, mutilação e morte aos seus animais, armas apreendidas e não devolvidas; dos vizinhos, a destruição de roupas de Nicolau Barth, o corte dos rabos de cavalos em seu pasto e a destruição de 40 colméias de abelhas. Reclamam, ainda, das autoridades locais estarem impedindo a construção da casa de Maurer, em nome da proibição de "realizar reuniões". Relatam a prisão dos trinta e três como mais uma arbitrariedade: "sem delito" foram arrancados de suas roças e casas, mantidos numa venda local por dois dias, sem comida, levados para a prisão como animais e soltos depois de uma semana sem saber porque tinham sido presos. A retirada do menino Haubert da guarda de seu padrinho também é qualificada como um ato sem justificativa legal. Não é proteção que pedem ao Imperador, é justiça. (AN 603)

De acordo com Noe (1977), este documento teria sido a terceira tentativa dos Maurer e seus seguidores junto ao Imperador. Não há, nos arquivos, registro de qualquer outro documento do mesmo teor e dos mesmos autores.³²⁶ Mas a tentativa de se fazer ouvir pela autoridade máxima do país mostra que o grupo dos Maurer, apesar de ter perdido a confiança nas autoridades locais e provinciais, tinha a convicção de que, por estar agindo de acordo com a lei, tinha direitos a reclamar. Ao Imperador, solicitavam a última possibilidade de respaldo do Estado Brasileiro enquanto administrador da justiça. Era um pedido crucial e

³²⁶ Acusado de ser autor deste abaixo-assinado, Klein diz que escreveu um, em alemão, mas que ele foi substituído por este, em português, escrito por outra pessoa. (Klein, 1957)

derradeiro que mostra a concepção e a expectativa do grupo de que podia viver no isolamento, mas dentro de uma ordem institucional³²⁷.

Mais fortes ficaram os sentimentos e as sensações quando, em vez de uma resposta do Imperador, receberam a notícia do pedido de sua deportação, encaminhado por seus vizinhos. Mais ainda. O Imperador havia recorrido às autoridades locais para averiguar a procedência das reclamações dos Maurer e seus amigos. Duplamente decepcionados, o grupo estava só, encurralado, mas, aparentemente, solidário na certeza de que podiam - e deviam - fazer frente às injustiças a seu modo.

b. ao delegado.

Uma carta de 27 de dezembro de 1873 foi assinada por Carolina Mentz e endereçada a Lucio Schreiner, seu primo e delegado de polícia.³²⁸ É como Delegado de Polícia que ela o interpela. O discurso é articulado, indignado e agressivo. A carta protesta contra as prisões arbitrárias, contra o vandalismo das buscas que a polícia tinha feito em suas casas e terrenos - equiparável ao dos "bugres que destroem o que não levam e

³²⁷ Talmon, 1965: 527, menciona o caso dos "Christadelphians" - um milenarismo radical e isolacionista - que, no entanto, não fizeram tentativas de ir contra a sociedade circundante, que abominam. Ela sugere que os milenarismos contemporâneos sejam menos inclinados a rebeliões porque haveria poucas possibilidades de sucesso na sociedade moderna. Está argumentando contra uma generalização de Worsley que diz haver uma relação entre a concepção do tempo para realização do milênio (imediato ou a longo prazo) e a tendência de um movimento de ser mais ou menos ativista, generalização que aceita para as sociedades primitivas. O que me parece equivocado, na tentativa relativizadora de Talmon, é ter ela feito uma outra generalização, pingado uma razão que supõe um cálculo dos sujeitos, algo que, no mínimo, precisaria ser investigado para cada caso.

³²⁸ Uma versão, em português, desta carta está publicada em Petry, 1957: 155. KSK tem o original, em alemão, escrito na letra de J.J.Klein, e uma versão contemporânea, em português..

levam o que lhes agrada". Um longo parágrafo reclama das intrigas de Schreiner para implicar Klein com os Maurer. E, quase no final:

Sabemos que nos cumpre respeitar as leis e jamais deixamos de respeitá-las, nem outra coisa queremos, mas exigimos que nos tratem de acordo com as leis do País e não de acordo com o arbítrio de gente perversa.

Por fim, a carta faz uma referência breve ao pedido de expulsão dos Maurer e seus seguidores do país, como sendo produto do desejo e de gestões de Schreiner. O encerramento desta parte encerra, noutra sentido, a primeira ameaça direta feita pelos Maurer de que se tem notícia: "quem com ferro fere, com ferro será ferido," uma clara antítese do princípio, expresso no Inquérito, de "oferecer a outra face".

c. aos inquiridores.

Rodolfo Sehn e sua mulher Guilhermina, Jacob e sua mulher Margarida e Carlos Sehn, depuzeram em Inquérito sobre o atentado a Lehn.(PJS) As mulheres foram interrogadas pelo Sub-delegado Spindler, na Capela Piedade. Os três irmãos, por Schreiner, em S.Leopoldo. Os interrogatórios tratam de estabelecer as atividades dos acusados - Jacob e Rodolfo - no dia e, principalmente, na noite do crime. (Lehn recebera o tiro às 10h. da noite). As mulheres não fazem mais do que relatar os passos dos maridos. Os depoimentos coincidem quanto a horários e lugares. Jacob, candidamente, disse que voltara pela meia noite e que saíra de casa armado com o pistolão de dois canos, que há muito possuía - não era, portanto, uma arma estranha às que um colono

normalmente tinha - e um facão. Enquanto Jacob parece destilar ironia ao dizer que não podia imaginar quem atirara em Lehn, "homem estimado" e inspetor nas redondezas há muito tempo, Rodolfo afirma que Lehn tinha inimigos mas ele não sabia quem eram. Carlos, arrolado como "informante"³²⁹ por ser irmão dos acusados, trata de desqualificar Lehn, contando que ele quase havia sido morto a pauladas, por um inimigo, há quatro anos: era este tipo de homem.

Os três dizem ter sabido do atentado através da polícia. Jacob assina seu depoimento. Dos três, é o que aparenta a atitude mais cordata, como que seguro de sua inocência e seguro de que ela seria demonstrada. Rodolfo e Carlos, indignados pela arbitrariedade da acusação, recusam-se a assinar os depoimentos "porque não tem crime". Testemunhas assinam por eles.

Jacob e Rodolfo não permaneceram na prisão por não terem sido presos em flagrante delito. Foram intimados para voltar a depor em 17 de fevereiro de 1874, mas não compareceram. Nem Jacob, nem Rodolfo assinaram a intimação para este depoimento e há uma nota do oficial de justiça dizendo que eles se haviam recusado a fazê-lo. Ao recusar assinaturas - Rodolfo desde o Inquérito, Jacob na intimação - negaram legitimidade ao processo ao qual estavam sendo submetidos. Recusaram a submissão à parcialidade dos procedimentos. Recusaram a legitimidade das autoridades policiais locais.

A ausência a este depoimento foi considerada uma evidência do receio dos acusados de comparecer a juízo e, com isto, de terem

³²⁹ Neste proceso penal, o depoimento de pessoas comprometidas com uma das partes era admitido nesta categoria. Ele não era juramentado e a informação prestada era considerada só um indício de prova.

simultaneamente declinando de seu direito de defesa. Como falta grave, o não comparecimento serviu de circunstância agravante para as provas contra eles que, como o próprio promotor reconhece, eram inconclusivas. Em 22 de junho o Juiz de Direito acolheu o libelo acusatório e mandou prender os réus. O mandado de prisão emitido a 25 de junho, nunca foi executado e todo o procedimento legal contra os Sehn foi aqui interrompido.

d. ao acusador.

Jacob Sehn assinou um bilhete, endereçado a João Lehn, em 22 de maio de 1874. Nesta data, o assassinato de Haubert já havia ocorrido. A comoção pública contra os Maurer e seus seguidores era grande, inclusive em S.Leopoldo. Este bilhete consta do Processo contra Klein, Scheffer e Konrath (KSK), como evidência das ligações de Klein com os seguidores dos Maurer. Escrito na letra de Klein (reconhecida por três peritos *ad hoc*) é, como disse, assinado por J. Sehn. Na versão de Klein, ele o copiara para guardar... O importante, no entanto, aqui, é que a assinatura de Jacob Sehn, no primeiro bilhete, não tem sua autenticidade questionada, mas, mesmo assim, o documento é atribuído a Klein. Assim aparece, na tradução:

Pe. Eterno, 22 de maio de 1874. Sr. João Lehn, presente.

Já se passaram oito meses depois do dia 22 de novembro de 1873. O que se pode desculpar ao homem doente e ferido, deve-se responsabilizar ao homem que já se acha restabelecido. Vosmecê me denunciou e me acusou como a pessoa que o tinha ferido e que o queria assassinar. Tive esperança de poder me defender desta acusação em um juri franco; como porém nem vosmecê nem a

justiça tenham dado providências para este fim, devo eu próprio procurar o meu direito. Do mesmo modo como vosmecê se pronunciou imprudentemente contra mim, assim exijo que vosmecê publicamente reconheça minha inocência e sua injustiça, do contrário terei de chamá-lo à Justiça por injúria. Jacob Sehn. (in KSK)

Além do descrédito quanto a ter um julgamento justo, Sehn registra sua justificativa por ter se recusado a assinar a intimação para depor. Mas mostra ter ainda fé na justiça pois a Lehn com ela ameaça.

Há um segundo bilhete, também na letra de Klein, mas este está sem assinatura. Datado de 8 de Junho de 1874, reitera o pedido e a ameaça de uma ação judicial. Não há notícia de uma retratação de Lehn.

e. ao primo

Sozinhos e cercados, os Maurer e seus seguidores insistiram em falar. De acordo com indicações de uma das cartas escritas por Jacobina, outras cartas foram escritas a parentes e afins. Se todas tiveram teor similar à enviada a Matias Schroeder, então elas são o marco escrito de uma definição de fronteiras e oferecem a última oportunidade dos destinatários virem para o lado certo. Depois dos vãos pedidos de justiça, vãos desabafos indignados contra agressores injustos, vãs tentativas de fazer valer o seu direito através da mediação das autoridades e até do Imperador, e da acusação de que seus companheiros haviam assassinado o menino, constataram que lutavam contra forças muito poderosas: lutavam contra o Anti-cristo. Pior, lutavam contra várias de suas manifestações.

A carta de Jacobina Maurer a seu primo M.Schroeder, em 20 de maio de 1874 - 20 dias após o assassinato de J. Haubert - era mais do que uma admoestação, uma ameaça. Jacobina admoestava-o por ter vindo espioná-los, a mando de Schreiner, o Delegado de Polícia e primo dos dois. Schroeder sabia que estava sendo manipulado por um dos Anti-cristos existentes? A carta faz questão de definir Anti-cristo: aquele que é contra Cristo e, por isto, é falso, traidor, interesseiro, ambicioso e manipulador. Schreiner é o inimigo assim descrito. Cristo era o lado de Jacobina.

A carta condena Schroeder por ter servido de espião a Schreiner, indo à casa dos Maurer só para bisbilhotar, e diz: "o nosso comportamento e as nossas ações estão abertos e claros, sem segredos e sem fraude alguma, mas... aquele que não confia em nós também não merece confiança." Pergunta então a Schroeder por que Schreiner quer suas cabeças, como que perplexa por uma "perseguição" do Delegado que lhes imputava faltas que não haviam cometido. É nesta carta que Jacobina faz menção à diferenciação social entre Schreiner e os Mentz e Schroeder, lembrando a Matias Schroeder que a atitude atual de Schreiner devia ser apreciada à luz de atitudes anteriores, em que ele havia mostrado desprezo por este "lado pobre" da família a que Jacobina e Matias pertenceriam.

É, provavelmente, esta referência que conduziu às análises de que os Mucker faziam parte da população mais pobre da região colonial (como em Amado,1978). O sentido de pobre, nesta frase, parece tão relacionado à diferença de riqueza como a uma diferença de poder e prestígio, mais colado a uma dicotomia entre rural (pobre, menos sofisticado, menor acesso às instâncias de decisão, pouco domínio do

português) e urbano (rico, mais sofisticado, mediadores com as instâncias de decisão, domínio do português), critérios que já eram definidores de fronteira entre diferentes identidades locais e que foi notada pela breve análise de Maria Isaura P. de Queiroz (Pereira de Queiroz, 1968). O tema era anterior a este acirramento do antagonismo. A ética da relação entre poder político e justiça fazia já parte do que Jacobina escrevera a seu irmão Francisco, em fevereiro daquele ano, respondendo a um mau julgamento que ele teria feito sobre ela:

Ai dos escribas que fazem leis injustas e proferem sentenças iníquas, para torcerem a causa dos pobres e oprimirem o direito dos infelizes, julgando que as viúvas devem ser sua presa e os órfãos suas vítimas. (in Schupp, s/d.: 70)

Nesta época, maio de 1874, o grupo dos Maurer já não estava tão aberto como faz crer a carta. A certeza da existência de anti-cristos definia a inevitabilidade do confronto. Por isto, quando a carta convida Schroeder a vir ao Ferrabráz para saber sobre eles e "para saber tudo sobre Schreiner" soa mais como uma convocação - uma tentativa de arregimentar partidários contra as manifestações do Anticristo, entre parentes de uma família já partida e repartida por lados antagônicos.³³⁰ Os termos do confronto, para Jacobina, neste momento, de acordo com esta carta, eram, primordialmente, ético/religiosos.

No dia anterior à carta, 19/5/1874 havia sido encerrado o inquérito conduzido por Schreiner sobre a morte de Haubert. Einsfeld já havia sido interrogado, já era voz corrente a "culpa" dele e de Robinson e Schreiner

³³⁰ O final da carta faz referência a uma outra, que Jacobina teria enviado a um parente de Schroeder, e dá a entender que o teor era similar.

se preparava para pedir suas prisões. Era forte a pressão sobre os Maurer e seus companheiros.

Capítulo XII

"Tempo de salteadores"

O tempo, no título deste capítulo, é uma referência dos seguidores dos Maurer ao passado. Vou privilegiar, aqui, o que eles nos revelam, por meio de seus depoimentos nos demais processos judiciais, sobre o tempo em que se deram os crimes de que estavam sendo acusados. Este é o tempo que o título evoca. A meta principal é entender a construção que os seguidores presos fizeram de sua vivência daqueles acontecimentos e, ao mesmo tempo, entender como se organizaram como grupo, durante o período posterior às prisões de novembro de 1873 e anterior à morte de Jacobina. Os relatos sobre o *tempo dos salteadores* se fazem em circunstâncias particulares e por atores que assumiram posturas diferentes frente a estas circunstâncias. Por isto, incursionar pelo "tempo dos salteadores"³³¹ implica lidar com as circunstâncias mais gerais de tempo e lugar que constituíram os discursos dos acusados.

O início dos depoimentos é anterior ao segundo ataque da Força Pública. Estes depoimentos foram prestados enquanto estiveram presos e sendo julgados aqueles acusados de terem pertencido à seita dos Maurer e de terem cometido os crimes a ela atribuídos. Portanto, constam de quatro dos processos (PKO, PKM, PKE e KSK), entre 1874 e 1880 e referem-se aos acontecimentos de abril a julho de 1874³³².

³³¹ Aqui e em outros lugares do discurso dos presos, *salteador* é o sujeito do *assalto*. Como *assaltos* foram caracterizadas as agressões contra propriedades e pessoas, tanto as atribuídas aos seguidores dos Maurer quanto aos colonos.

³³² As datas daqui para a frente mencionadas só com o dia e mês são sempre do ano de 1874. Ver Quadro I, pp.7, para referência da sequência de crimes.

O inquérito policial que desencadeou o processo geral contra os seguidores de Maurer foi encerrado a três de outubro de 1874. Concluiu que todos os "mauristas" eram responsáveis, igualmente, pelos crimes porque as decisões eram tomadas em sessões a que todos compareciam. (PKO 496v-PKM 169)³³³ As mulheres foram enquadradas como cúmplices, mas esta é a última vez que são mencionadas nos processos, sem que sua exclusão conste de algum documento (PKO 497). Por isto, só nos processos referentes a crimes específicos - o caso de PKE/Einsfeld e KSK/Scheffel e Konrath as perguntas são mais diretas e objetivas. Nos outros (PKO e PKM), confusos e mal encaminhados, as perguntas não perseguem objetivos claros, não exploram "meias informações" dadas e fazem uma seleção dos depoentes (tanto acusadores quanto réus) não justificada em nenhum documento ou procedimento específico³³⁴. Do início dos inquéritos até fevereiro de 1876, antes da primeira sentença,³³⁵ há uma preocupação um pouco maior do juiz com o estabelecimento de responsabilidades,

³³³ Para lembrar: em seu despacho, o Chefe de Polícia Interino da Província, Abílio Martins e Castro, deixou de arrolar as testemunhas de acusação porque "todos os habitantes de S.Leopoldo são testemunhas de acusação" (PKO 498, em 25 de novembro de 1874).

³³⁴ A razão para a escolha aleatória dos depoimentos da acusação é compreensível pelo critério exposto na nota anterior. Nem todos os réus depuzeram, no entanto. Não se sabe porque. O que aparece como inépcia do juiz e do promotor é, provavelmente, o resultado de uma inabilidade deles de lidar com a comoção pública e a repercussão política do caso, ao nível provincial. Que isto tenha afetado o enquadramento legal que fizeram é uma probabilidade igual e o resultado disto é o que o defensor qualifica de inépcia. No entanto, fica para ser explorada a possibilidade de que esta "inépcia" fosse o reflexo de uma expectativa de confissão - que nunca se realizou - elemento importante do processo penal no Direito Brasileiro. Ver Foucault, 1974 para uma discussão da confissão no Direito Canônico e Kant de Lima, 1989 e *s/d* para as "heranças" do D.Canônico no processo penal brasileiro.

³³⁵ O processo inicial acusava os presos dos incêndios e mortes em 25 de junho, 1874; de resistência violenta à prisão de Maurer em 28/6/1874 e 19/7/1874, com ferimentos e morte de praças e oficiais da Força Pública.

mas algo pouco sistemático, que deconsidera informações testemunhais que associavam indivíduos a crimes específicos. Depois disto, quando o processo maior é bipartido, só há depoimentos dos presos em 1880, na última sessão do juri que os absolve.

Ainda assim, seis acusados foram absolvidos, no primeiro julgamento, aparentemente porque não apareciam nominalmente no discurso dos acusadores. A primeira sentença foi dada aos demais, com as penas variando só pelo critério do "agir por constrangimento e terror": pena menor tiveram aqueles cuja atuação teria sido motivada por ameaças de Maurer. Os outros foram considerados plenamente responsáveis pelos crimes.³³⁶

O defensor dos condenados apelou destas sentenças alegando que a questão substantiva central não era a de grau de responsabilidade mas de definição de autores específicos para crimes específicos, já que os crimes tinham sido de diferentes ordens e passíveis de enquadramento legal diferenciado (agressões à propriedade, assassinatos, cumplicidade, autoria imediata, etc). Nas suas palavras:

No crime, como no drama, quando para a perpetração daqueles concorrem muitos, diversos são os papéis que desempenharam e a importância destes papéis está sujeita a varias gradações. A uns, todos os primeiros papéis e

³³⁶ Neste primeiro julgamento (1/3/1876), foram absolvidos: João Volz, Luiz Kintzel, José e André Karst e Alexandre Hasbach. Condenados a 7 anos de prisão: André Luppá, João e Miguel Renner, Jorge Jacob Noe, Felipe Heusner, Adão Müller, Jacob Noe, Augusto Wilborn e H.Weber. Condenado a 14 anos de prisão, Carlos Luppá. A 23 anos e 4 meses de prisão, Jacob Graebin, João Cristiano Fuchs, Guilherme e Cristiano Maurer, Pedro Studt e João Jorge Klein. Pedro Mentz, irmão de Jacobina, condenado em 21.2.1876 às galés perpétuas e às custas do processo. (PKO 359 e 638). Não ficam claros os critérios pelos quais Pedro Mentz tenha tido uma pena diferenciada, nem porque a pena de Carlos Luppá tenha ficado num patamar intermediário. É possível que tivesse sido considerado plenamente responsável mas tivesse por atenuante ter auxiliado a Força Pública a encontrar o esconderijo dos ex-companheiros nos matos..

aparecem no cenário de crime chamando sobre si a máxima atenção e plena responsabilidade na execução; outros, são personagens secundárias e outros, finalmente, figuras automáticas, verdadeiros comparsas, não fazendo mais que constituírem número com o fim de observar o aparato cênico.(PKO 685)

.....

Chegou-se, sem mais indagações, ao resultado que todos os adeptos da seita de Maurer tinham a mesma responsabilidade e deviam ser considerados sem exceção, agentes imediatos, executores com conhecimento do mal e intenção de o praticar, dos crimes cometidos, embora esses crimes se consumassem simultaneamente, em lugares diversos e distantes, dando-se aos mesmos adeptos o dom da ubiquidade. (J.P.Maciel, PKO 686)³³⁷

O teor do recurso permitiria supor que as respostas dadas pelos prisioneiros obedeciam a esta racionalidade da defesa. No entanto, os depoimentos que os acusados deram no inquérito e no início do processo geral (PKO/PKM) mostram a ausência de uma estratégia unificada de defesa e, mais que isto, os conflitos e animosidades que existiam entre os acusados. Posteriormente, nos depoimentos feitos em dezembro de 1874 e naqueles imediatamente anteriores à primeira sentença, em fevereiro de 1876, nota-se a tentativa de execução de uma estratégia da defesa que condiz com a argumentação do advogado, na apelação citada acima. Mas, o que esta estratégia faz é reforçar dois aspectos dos depoimentos anteriores: o primeiro, ninguém confessa, todos tem uma justificativa para não ter participado dos alegados crimes; o segundo, os que estão dispostos, acusam outros e/ou definem uma hierarquia interna que serve para imputar aos chefes a responsabilidade por quaisquer crimes de que estavam sendo acusados. Definindo os

³³⁷ Em seu longo arrazoado, o defensor detalha não só as falhas técnicas do processo como as incongruências nos procedimentos efetivamente levados a cabo ou negligenciados pelos responsáveis de suas diversas etapas. É um indicativo seguro de que o "localismo" da aplicação da lei a modificou sobremaneira. (Ver Parte I e Geertz, 1979)

chefes como os agentes imediatos dos crimes, nomeavam-nos como aqueles que tinham preferido a morte a se entregarem à Justiça. (PKO 684)

Assim, o que, numa primeira leitura aparecia como paradoxal - a tábula rasa produzida pelas condenações após o esforço dos depoentes em definir a hierarquia interna do grupo - fica claro como a ineficácia da estratégia da defesa frente ao libelo acusador e, principalmente, frente ao júri que enfrentava. Era um júri formado por pessoas cujos parentes e/ou vizinhos e amigos haviam sido vítimas nos diversos confrontos e tinham, agora, a oportunidade da vingança. O caráter do julgamento já havia sido dado pelo relatório conclusivo do inquérito policial, feito pelo Chefe de Polícia Interino da Província, em que diz eximir-se de arrolar testemunhas de acusação "porque todos os habitantes de S.Leopoldo são testemunhas de acusação". (PKO 498, em 25.11.74)

O argumento do defensor foi eficaz, porém, como argumento de apelação frente a juizes togados, e resultou na separação dos processos anteriormente mencionada. No entanto, o processo a que foram submetidos os prisioneiros pelos crimes de 25/6 (incêndios e mortes) teve, também, um libelo acusatório geral que não distinguia autores de cúmplices, nem diferentes crimes eram atribuídos a diferentes autores (todos são acusados de todas as mortes e incêndios). Por esta razão, as informações que os presos prestam são muito mais esclarecedoras da forma como atuaram em relação a diferentes etapas do processo do que do comprometimento e responsabilidade em relação aos crimes de que eram acusados. Da mesma forma, informam pouco sobre as responsabilidades e comprometimentos em relação aos Maurer e ao grupo. No segundo

juízo, os depoimentos são lacônicos, obedecem à estratégia de defesa e pouco explicitam de sua vivência do *tempo dos salteadores*. A verdade de que falam, nestes anos, é nitidamente uma verdade estratégica.

Não é de estranhar, em vista disto e das inúmeras dificuldades de constituir juris, ao longo de quase quatro anos (1876 a 1880), que os depoimentos finais, em 1880, operassem uma redução drástica nas suas alegações de defesa. Todos os prisioneiros reafirmaram, então, sua não participação nos crimes e sua ignorância de que estivessem sendo planejados e/ou executados, dizendo que unicamente freqüentavam a casa de Maurer "pelos remédios".

Houve aí uma inversão radical das atitudes do primeiro Inquérito, em que o aspecto religioso havia sido mostrado claramente e concebido como a parte inofensiva das atividades do grupo. As curas, antes objeto de cautela, se transformaram em uma "medicina de remédios" que nada invocava ao Espírito. Esta desqualificação do religioso no vínculo dos acusados com os Maurer respondia a que a inofensiva religiosidade de antes tinha se transformado, no discurso acusatório, no fanatismo, elemento central da justificativa da acusação. A obediência irrestrita aos Maurer, como produto deste fanatismo, era o pressuposto da acusação geral feita contra todos os presos. Esta alternativa da defesa utilizou, igualmente, a ausência da confissão, o fato de os acusados não terem fugido por ocasião de sua libertação por *habeas corpus*, a injustiça das prisões sem provas de culpas específicas (ver Koseritz, 1879c) na configuração do pano de fundo da improcedência da condenação de pessoas que só tinham ido aos Maurer em busca de curas para seus corpos.

Apesar desta redução ao final dos processos, os depoimentos dos presos, anteriores à primeira sentença (portanto, durante o primeiro julgamento) fizeram afirmações que merecem ser exploradas, cotejadas entre si e com as informações do Inquérito porque permitem um vislumbre de como os Maurer e seus seguidores vivenciaram o *tempo de salteadores*.

Vimos no Inquérito (AIP) que os depoimentos dos seguidores dos Maurer faziam uma defesa imediata às acusações. Nos processos, a maior parte é de discursos *a posteriori*, versões que se empenham em diferentes recortes dos acontecimentos que relatam. Só aqueles relativos ao caso do assassinato de Haubert (PKE), do incêndio e morte da família Cassel (KSK) e dos ferimentos causados por Jacob Mentz num praça do exército (PME) são contemporâneos dos acontecimentos, i.e., são produzidos imediatamente após os eventos a que se referem e durante o decorrer dos outros eventos caracterizados como crimes. No entanto, a contemporaneidade ou o deslocamento temporal não trazem diferenças substanciais aos discursos, relativas à atitude dos interrogados perante os interrogadores.

A diferença que ressalta é entre o discurso dos seguidores que se acusaram mutuamente e aqueles que não o fizeram. O que aí se vê são diferentes sujeitos de um tempo turbulento em que uns deixam prevalecer seu compromisso com companheiros, com o que sua união representava e provavelmente com a fé inabalada nos cânones transmitidos por Jacobina, e outros, seu desconcerto frente ao desafio avassalador que a ação policial e militar impuseram à esperança que haviam depositado nestes cânones. Vê-se, também, que alguns só aceitam parcialmente a lógica inicial da defesa que era a de imputar a

culpa aos líderes e outros mortos - "que tinham preferido a morte a se entregarem à justiça".

As tentativas que fiz de buscar critérios que ajudassem a perceber as razões destas "opções" esbarraram na escassez de informações e no próprio fato de que as mútuas acusações não podiam ser atribuídas a vinganças, animosidades pessoais e/ou confrontadas com outros relatos que não fossem, todos, muito fragmentados. Os "critérios objetivos" se provaram inconsistentes. Por exemplo, a "riqueza": os Sehn morreram com Jacobina, os Luppa delataram os ex-companheiros escondidos na floresta; ambas eram consideradas famílias "ricas" na região. Hostilidades entre católicos e evangélicos? Os Sehn e os Luppa são novamente exemplo de improbabilidade pois ambos eram católicos, ainda que o velho Sehn fosse casado com uma evangélica. Além disto, um evangélico também acusou seus companheiros. (Scheffel in KSK) Conflitos na hierarquia interna? É uma possibilidade mais consistente, mas difícil de sustentar com as informações dos depoimentos tais como elas pretendem informar. Dissidências e/ou rivalidades outras? Muito provavelmente, ainda que não fiquem claras as razões. Muito provavelmente, também, um "cálculo" em que o perigo da morte imediata, a dúvida sobre o futuro (aqui ou no mundo onde cegos vêem) minava a disposição do risco que os tinha conduzido pelos alegados crimes.

O que transparece com clareza, no entanto, é que, ao longo do período que transcorre entre o primeiro Inquérito (maio/73) e os depoimentos nos processos, o "texto" produzido por Jacobina foi estabelecendo princípios e regramentos cada vez mais estritos, numa correlação estreita com a percepção do agravamento das agressões

contra si. Neste contexto, as dissidências, os desvios e as retiradas foram entendidas menos como uma variação admissível de expressão de vontade e mais e mais como uma ruptura desagregadora porque contestatória de determinações concebidas como absolutas. Penso que as diferentes posturas dos seguidores antes de serem presos, já presos e durante os depoimentos refletem os problemas advindos de um enrigecimento do "texto", problemas que começaram bem antes destes depoimentos, como podemos depreender dos casos de Haubert e M.Cassel. Com isto em mente, examino os discursos dos adeptos dos Maurer, nos itens seguintes.

a. a hierarquia

É possível notar-se uma diferença entre os depoimentos contidos em PKO e PKM, no sentido de que mais informação foi dada nos primeiros depoimentos e, nos segundos, houve um "fechamento" ao redor de uma estratégia de defesa. No entanto, aqueles dos acusados do assassinato da família e incêndio da casa de Martin Cassel, parcialmente contidos em PKM e KSK, são ainda diferentes. Mais do que obedecer a uma estratégia de advogados, os depoimentos parecem refletir algo muito mais emocional, ainda que não desarticulado. Por um lado, estava em curso a radicalidade da ação policial/militar sobre o grupo dos Maurer, durante estes interrogatórios, por outro, o isolamento destes dois presos, Scheffel e Konrath, depondo em 29/6, logo após os incêndios e mortes a 25/6 e o ataque da força pública a 28/6. Não só eles estavam isolados do grupo, como faziam questão de

definir sua distância dos recentes acontecimentos. Nos depoimentos posteriores Konrath chegou a negar até a existência da "seita"!

Scheffel e Konrath, alegando inocência, pareciam dispostos a "contar tudo" para prová-la. Contam muito. A "seita" foi descrita como o amálgama de rezar e cantar, as proibições à igreja e escola repetidas, mas não confirmaram a "troca de mulheres". Disseram, no entanto, que, ultimamente, Maurer havia ordenado que andassem armados, "porque chegara o tempo dos salteadores" e deveriam estar prontos para repelir "qualquer ordem que fosse contrária à seita ou que viesse das autoridades para os prender". (Scheffel e Konrath, já citados)

Confirmaram a versão de Martin Cassel de que o atentado contra sua família fora uma punição por ele ter abandonado a seita, porque Maurer havia dito que seriam castigados os que os abandonassem. Konrath assumiu ter levado a M.Cassel um recado de Maurer, chamando-o de volta. Mas, nada tinham sabido do plano de castigar M.Cassel, porque todas as *decisões eram tomadas por um "conselho"*³³⁸ e só comunicada a algumas pessoas. Após o crime, porém, Cristiano Cassel, cunhado de Konrath, lhe dissera terem sido ele, Robinson e Martin Sehn os autores do crime e também do incêndio no galpão de Cristiano Cassel, para "dissipar suspeitas", tudo a *mando* de Maurer. Cristiano *ordenara* silêncio a Konrath e o ameaçara. No entanto, Konrath estava contando estas coisas à polícia, antes do ataque de 19/7 que definiria seu destino! Konrath não tinha mais medo de C.Cassel? Tinha mais medo da polícia? Ou a ameaça nunca existira e ele

³³⁸ Konrath nomeia, como membros do "conselho", J.J.Maurer, R.Sehn, J. Robinson, Cristiano Cassel, João Jorge Klein e Jacobina. Scheffel nomeia: J.J.Maurer, R. Sehn, J.Robinson, H. Weber e Jacobina.

simplesmente a utilizava com a intenção de justificar nada ter dito antes. Ou, ainda ela existira e Konrath a desafiava, ao depor. Se este for o caso, tanto ele quanto Scheffel deixaram de temer a ameaça - talvez porque, nas mãos da polícia, estivessem totalmente convencidos da inexorabilidade da aniquilação do grupo e achassem que tinham melhores possibilidades de serem considerados inocentes se contassem o que sabiam e acusassem outros pelo crime.

O caso dos Luppa, André e Carlos, pai e filho, parece ter obedecido a uma lógica similar a esta última alternativa, antes mesmo que uma estratégia de defesa tivesse sido articulada pelos advogados. Entregaram-se à polícia, alguns dias após 19/7. Carlos não só conduziu os militares ao esconderijo de Jacobina. Já no final do mês de agosto, tanto ele quanto o pai "contaram tudo", sempre se retratando como dissidentes das decisões sobre os incêndios e assassinatos e sobre a resistência à Força Pública.

Eles haviam recebido um aviso de Maurer, na noitinha de 25/6, de que deviam se reunir no Ferrabráz, para sua proteção, porque moradores de Campo Bom e Dois Irmãos estavam se preparando para matá-los e às suas famílias. Nicolau Fuchs levara o aviso. Saíram de casa, com suas famílias, mais seu genro/cunhado Cristiano Karst e a dele³³⁹ e Henrique Weber, agregado de André, pelas oito da noite. Percorridas as quase quatro léguas (24 km) de distância, chegaram à meia noite, segundo André ou às duas horas, segundo Carlos e H.Weber, à casa de Maurer.

Lá se encontravam todas as mulheres, Rodolfo Sehn e Jacob Maurer. De madrugada, chegaram os homens, esbaforidos e fazendo

³³⁹ Cristiano Karst e Guilhermina (Luppa) Karst tinham 9 filhos. Carlos Luppa tinha cinco. (Cf. A.Luppa, PKM155v.)

galhofas, contando dos incêndios e mortes de que tinham participado. A. Luppa os nomeia.³⁴⁰ Robinson teria se declarado o autor do ataque à casa de Balz e do fogo na propriedade de Kautzmann. No primeiro depoimento (29/8/74) André disse que os criticou e Robinson ficara furioso com ele. Carlos nada disse sobre este incidente. Nos depoimentos posteriores (24/2/76), porém, a rixa com Robinson adquiriu outra natureza: Carlos e André contaram, então, que, frente à crítica, Robinson os ameaçara com um revólver, colocara os dois sob a guarda de sentinelas e que assim tinham permanecido até conseguir fugir, em 19/7 (com dois netos, filhos de Cristiano Karst, e H.Weber), antes que começasse o segundo ataque da Força Pública. Estando prisioneiros do próprio grupo, não podiam ter participado das "resistências".

Prisioneiros ou não, viram muito e muito contaram. Havia sentinelas em volta de toda a casa de Maurer, desde que lá chegaram. Na tarde de 28/6, uma delas veio avisar sobre um grande movimento de pessoas, na direção da casa dos Maurer. Jacobina, então, ordenara a Robinson que juntasse "alguns homens bons" e fossem verificar o que era. Voltaram com a notícia de que eram militares. Jacobina disse que deviam ir "até a porteira" esperar a noite, pois tinha certeza de que se não "aparecessem" até o anoitecer não "viriam" mais. Robinson, no entanto, "com oito a nove pessoas", na porteira, entendera "aparecer" e "vir" como "vir atacar". E fizera fogo sobre os militares, de dentro do mato, por quase duas horas³⁴¹. Os Luppa, com os demais homens,

³⁴⁰ Em 24/2/1876 (PKO 397v), A. Luppa diz que J.J.Maurer, Jacob e Carlos Maurer, J.Robinson, três irmãos Sehn, Cristiano Müller e Henrique Mentz assumiram os incêndios e morte.

³⁴¹ O relato do Cap. Dantas, sobre este ataque, reconhece o pequeno número das forças dos Maurer e atribui o fracasso do ataque ao pânico e ao despreparo das tropas do Cel. Genuíno. Nenhum dos depoentes menciona o segundo ataque daquela noite, no qual o Coronel teria sido ferido.

teriam levado as famílias para o mato; a casa ficara sozinha até que parasse o tiroteio.³⁴² De acordo com Carlos, Jacobina e mais catorze pessoas se retiraram da casa depois de 28/6 e não mais voltaram³⁴³. Robinson e João Jorge Maurer ficaram.

Os Luppa dizem algo importante sobre a hierarquia e as definições de papéis no grupo. Durante o período em que permaneceram na casa, as ordens partiam de Jacobina. A primeira era a de que deveriam permanecer na casa "porque os moradores daqueles arredores viriam acometê-los...", mas que não tivessem medo, porque nada de mal ia lhes acontecer. Ela, também, garantira a manutenção de tantas famílias, ali, até 19/7, mandando "apanhar" vacas e porcos e carneá-las para "aumentar os mantimentos". As decisões relativas à "defesa" em 28/6 também partiram dela. Mas era Robinson o transmissor/executor de suas ordens.

A nomeação de Robinson como provável assassino de Haubert, sua participação com Cristiano Cassel e Martin Sehn no assalto à família de Martin Cassel, seu desempenho nas resistências, tal como relatado pelos Luppa, e a permanência de Robinson na casa dos Maurer quando

C. Luppa menciona os que lutaram: V.Vasum, J.J.Maurer, João Sehn, Jacob Sehn, Carlos Sehn, Jacob Müller, Pedro Barth, Henrique Noe, Nicolau Barth, Cristiano Karst e Henrique Maurer. Cinco ficaram feridos e H.Maurer morreu no dia seguinte. Com Robinson, eram 12.

³⁴² No depoimento de Guilhermina Sehn (mulher de Rodolfo Sehn), Maurer estava lutando no ataque do dia 19/7, "dentro e fora da casa". Ela acha que ele morreu. De acordo com ela, também, Carlos Luppa lutou, do lado de fora da casa, no dia 28/6 e, dentro da casa - sem lutar - tinham ficado somente "dois velhos", Carlos Maurer, sogro de Jacobina, e A.Luppa; também lá estavam as mulheres. Segundo Guilhermina, elas não participaram do tiroteio.. (PK0128 e PKM 165v).

³⁴³ Os quatro irmões Sehn, Valentim Vasum, Carlos e Jacob Maurer, irmãos de J.J.Maurer, Nicolau Barth, Conrad e Jacob Noe, Cristiano Karst, Mariana Hoffstaeter e Catarina Arend, duas mulheres que cuidavam de Jacobina. A.Luppa diz que só Jacobina, Rodolfo Sehn e as duas mulheres permaneceram no esconderijo.

Jacobina se retirou com Rodolfo Sehn e mais 12 pessoas para o esconderijo faziam de Robinson o "braço armado" de Jacobina, no *tempo dos salteadores*. O quadro hierárquico que esta constatação desenha mostra Jacobina como a autoridade central para as questões relativas à estratégia de sobrevivência física do grupo.

Não há relatos sobre o andamento dos "trabalhos espirituais" de Jacobina neste período. Não é leviano supor, no entanto, que eles tenham continuado e o fato de Jacobina ter sido acompanhada por duas atendentes ao esconderijo mostra que ela ainda precisava de cuidados especiais; portanto, continuava a ter os períodos de êxtase. É neste ponto que a alegada "troca de mulheres" entre Maurer e Rodolfo Sehn, que a acusação ressalta como uma imoralidade, merece ser esmiuçada.

b. mulher e marido.

Por ter ficado na casa, com Robinson, e ser mencionado por vários dos depoentes como que formando uma dupla com ele, enquanto Rodolfo Sehn acompanhara Jacobina ao esconderijo, Maurer tinha, provavelmente, sido substituído por Rodolfo como o assessor mais direto de Jacobina, encarregado de ouvi-la e apoiá-la durante os êxtases e as sessões de leitura bíblica. Alguns depoimentos confirmam esta substituição, mas o de Scheffel vai mais longe. Diz que Rodolfo havia assumido o lugar de Maurer, porque era "mais forte de espírito" e que a ordem para isto partira de Jacobina. O depoimento de André Luppa confirma as sugestões da acusação de que Rodolfo havia assumido o

papel de marido de Jacobina. Ele diz ter presenciado "intimidades" entre os dois. Martin Cassel (KSK) declarou que se "retirara da seita" porque Maurer anunciara a "troca de mulheres", inaugurada pelo novo papel de Rodolfo Sehn, como uma prática que se tornaria costumeira entre eles todos.

A acusação de promiscuidade sexual era uma constante contra os movimentos de dissidência religiosa, desde antes da Idade Média, na Alemanha e na Europa, em geral, como parte da caracterização pecaminosa destes grupos, feita pelos discursos religiosos hegemônicos.³⁴⁴ (Cohn, N., 1974) Neste caso, em que uma mulher assume a liderança de um grupo que é visto como dissidente, não é de se estranhar que tenham havido tais acusações sob o manto do rompimento com princípios morais, expressos em palavras fortes contra Jacobina: libertina, prostituta, sedutora...³⁴⁵ São estas acusações que fazem olhar com cautela os depoimentos, principalmente os de Luppa - um católico que, a época deste depoimento, já tinha endossado a delação de Jacobina feita por seu filho - e de M.Cassel que, apesar de ser protestante, foi fortemente influenciado por sua mulher católica para abandonar os Maurer (Schupp, s/d. e Noe, 1977). Estes eram depoimentos interessados em justificar sua própria atitude e que encontravam justificativa na desqualificação de Jacobina e de todo o grupo.

³⁴⁴ De acordo com o extensivo levantamento feito por Cohn, o único grupo em que a libertação antinômica significou a libertação de todos os princípios morais e uma inversão radical da concepção do "pecado carnal" foi o do Espírito Livre, que, no século XXII se tornou uma heresia reconhecida pela Igreja. (Cohn, op.cit.: 148.) Neste grupo, mulheres foram importantes produtoras de doutrina, tendo escrito textos teológicos.

³⁴⁵ Ver in Biehl, 1991: 170-174 e 183, como Koseritz constrói, em seus artigos de jornal, Jacobina como a "puta babilônica", capaz de esmagar as cabeças das criancinhas e fazer a revolução.

A cautela, aqui, é não só não assumir a desqualificação, mas buscar o significado contextual do que é referido como "troca" de mulheres e que serve de indicador para se perceber que houve uma redefinição de princípios e preceitos morais na pregação de Jacobina e que eles eram a moldura dentro da qual as atitudes, as relações sociais, as prioridades, etc. foram também redefinidas. Os exemplos desta atualização das regras de convivência em função de novos princípios morais são muitos, em grupos que se aglutinam ao redor de uma mensagem milenarista e provem das mais diversas tradições culturais.³⁴⁶ A perspectiva do milênio põe em cheque os valores que alicerçavam a velha ordem e redefine o parentesco, as regras matrimoniais, o tempo do trabalho e o tempo de Deus, o batismo, os critérios da hierarquia, a morte, mas, primordialmente, a vida. A forma de organizar e preparar o milênio é específica e precisa ser concretizada como condição mesma do milênio. Portanto, ainda que não se tenha todos os elementos disponíveis para explicitar a relação, é possível supor que a atitude de "trocar mulheres" era coerente com a mensagem divina e fazia parte do "texto" que orientava a concretização das condições do milênio.

³⁴⁶ Redefinições exemplares, neste sentido, são a re-significação da virgindade, na chamada Guerra Santa ou Guerra do Contestado. Mulheres casadas e com filhos foram ritualmente definidas como virgens, cujo significado era o de terem sido purificadas pelo contato espiritual com o Monge/Messias e não o de terem mantido a pureza original. (Ver Monteiro, 1974 e Mourão, 1974). Entre os crentes no Espírito Livre, mencionado acima, as mulheres eram tornadas virgens pela intensa atividade sexual dentro do grupo. (Cohn, 1974) Em casos mais recentes, a redefinição do casamento como central para a concretização do milênio e a definição de parceiros matrimoniais como atribuição do novo Messias está na chamada Seita Moon. (Ahlberg, 1986) É possível que as acusações de promiscuidade sexual, abuso de crianças e trocas de mulheres no caso do Ramo Davidiano, no Texas, seja indicativo de que lá também houve este tipo de redefinição, relacionada com o milênio.

Três pontos são relevantes, no entanto, sobre a reiterada afirmação de que houve "troca de mulheres". Em primeiro lugar, apesar de falarem do lugar de Rodolfo junto a Jacobina, os depoimentos negam que Maurer tivesse, efetivamente assumido Guilhermina Sehn como sua mulher. A própria Guilhermina não confirma nem mesmo que seu marido estivesse "em concubinato" com Jacobina, como dissera A.Luppa, e nega que tivesse sido mulher de Maurer. Ao mesmo tempo, tanto Guilhermina como A.Luppa depõem que ela "estava na seita" sob coação de seu marido, tendo tentado fugir, um vez, e sendo "capturada" por ele. Ainda que Luppa e Guilhermina possam ter estado tentando livrá-la de acusações, Scheffel, com certeza, não estava preocupado com isto. Portanto, apesar de estarem respondendo sobre "troca de mulheres", A.Luppa e Scheffel dizem que não houve *troca* - Maurer *cedera* seu lugar a Rodolfo.

O segundo ponto é que, se não houve troca, muito menos de mulheres... foi a decisão de Jacobina que substituiu seu companheiro mais próximo por outro. O terceiro, que as razões alegadas para a substituição eram de ordem espiritual e em nada lembram a libertinagem que os discursos acusatórios pretendiam imputar a Jacobina e seu grupo. De novo, aparece Jacobina como a emissora das ordens e definidora da ordem: ela trocava de marido, porque marido era um papel que ultrapassava as definições convencionais, exigia afinidade espiritual e, mais que isto, força espiritual. Rodolfo tinha de estar perto de Jacobina para os trabalhos espirituais, Robinson e Maurer podiam, longe, lutar por ela. Por isto, também, fazia sentido que Konrath, Scheffel, os Luppa e os Noe (ver Jacob Noe, PKM 118 e abaixo) atribuísem a Maurer as ordens e os avisos que receberam. *Salteadores* eram um problema

para o qual um "chefe espiritual" precisava de um "chefe guerreiro". A dualidade das "chefias" tinha sido definida por Jacobina que, como única mulher a participar do mencionado "conselho" (cf. Scheffel e Konrath) era, provavelmente, seu cabeça.

O cabeça feminino, uma resignificação profunda das escolhas de Deus... num contexto em que a religiosidade pública era sempre masculina. Mas talvez valha a pena sugerir também o potencial mais do que antinômico desta mulher - a ambigüidade engendradora possibilitando o dar à luz um novo mundo...³⁴⁷

b. fogo, briga, vingança e direitos.

De acordo com os depoimentos das vítimas, os ataques feitos pelos Maurer e seus seguidores configuram um padrão com variações. O primeiro elemento deste padrão é a tentativa de emboscá-las em sua própria casa, seja batendo na porta e dando um nome falso para viabilizar a sua abertura, seja cercando a casa e aterrorizando as pessoas com gritos ou tiros. O segundo elemento é matar, com tiros ou arma branca, todos os que estivessem na casa; o terceiro é atear fogo à casa e/ou partes dela. O quarto, é atacar pessoas tidas por defectoras ou agressoras. O uso do fogo fez com que eu buscasse encontrar alguma regularidade nos casos em que ele ultimou as agressões, por contraste com aqueles em que ele não foi utilizado.

³⁴⁷ A relevância do ser mulher é central mas impossível de ser perseguida. A idéia de que o substantivo do papel de Jacobina era feminino está na afirmação de vários autores de que sua filha, Aurélia, "herdara" os dons mediúnicos de sua mãe. (Ver Domingues, 1977)

Sobre isto, nada encontrei em nenhum dos depoimentos, seja dos acusadores, seja dos réus, nem nos outros documentos disponíveis. Eu estava em busca, na verdade, da possibilidade de entender a "simbólica do fogo" dos seguidores de Jacobina. De novo, só hipóteses e analogias... genéricas demais: a associação bíblica das línguas de fogo à purificação pelo Espírito Santo; na Idade Média e depois, a queima de bruxas, identificadas com o diabo; a queima delas como possível tentativa de evitar a ressurreição de seu corpo; em outros messianismos brasileiros, o remédio contra o anticristo.³⁴⁸ A quarta característica arrolada acima, no entanto, associada a que o revide dos colonos, depois de 25/6, se deu também por incêndio e morte, permitiu explorar um pouco menos tentativamente, a "teoria nativa da violência".

A vingança aparece logo. Carlos e André Luppa foram interrogados sobre a(s) autoria(s) dos outros crimes dos quais os seguidores de Jacobina estavam sendo acusados. Contaram ter ouvido de Robinson, antes do assassinato de Haubert, que o menino "lhe pagaria, ainda que fosse com a vida". Depois de sua morte, Robinson dissera que "o menino já lhe havia pago". Isto dava a André Luppa a certeza de que ele havia sido o assassino. Sobre o crime contra M.Cassel, A. Luppa disse que foram Robinson, Martin Sehn e Cristiano Cassel os autores, de acordo com declarações deles mesmos, confirmando Scheffel e Konrath, e que fora a mando de Maurer.

Incluindo todos os crimes, desde o assassinato de Haubert, Scheffel, Konrath e os Luppa passaram a idéia de que tudo o que o grupo dos Maurer fez, fez como reação às ameaças e as agressões de que era

³⁴⁸ Ver Queiroz, 1995,140, sobre como o fogo, tanto quanto a água lamacenta, purificava do "fedor de satanás", entre os seguidores do "Jesus do Catulé."

vítima. Scheffel e Konrath não emitem juízo de valor sobre isto, mas os Luppa, apesar de afirmarem ter discordado da forma como se realizou, não parecem discordar de que uma reação era necessária.

Reveladora de como colonos e Mucker lidavam com a lei institucionalizada para resolver as animosidades e os conflitos é a informação que Konrath e os Luppa dão quando perguntados, como é de praxe, se conhecem as testemunhas contra eles e se tem algo a opor a elas. Konrath "opoe" a Carlos Bohrer, um dos principais depoentes da acusação (KSK), contando de uma longa rixa com ele, em virtude do empréstimo de um "peitoral" que Bohrer não devolvia há três anos. Desqualificando a possibilidade de Bohrer identificar pegadas recentes que levariam da casa de M.Cassel à de Konrath (uma das "provas" da acusação), este último diz que a rixa anterior era a principal razão de Bohrer tentar incriminá-lo. André e Carlos Luppa se opõem a Felipe Dreyer que, segundo eles, havia levado carroças e saqueado suas casas, quando tinham sido presos, destruindo e incendiando cercas e depredando o que não lhe interessara levar. Carlos diz, ainda, que o depoimento incriminador de Dreyer se devia a uma inimizade antiga, gerada pelo fracasso de Dreyer em curar a mulher de Carlos com o método "de agulhas". Carlos interrompera o tratamento e Dreyer "não ficara satisfeito".

O recurso ao processo legal é mostrado, nestes depoimentos, como um recurso de vingança, submetido a ela, similar ao atribuído, pela defesa, à principal testemunha contra Einsfeld (Catarina Keller que, afinal, estava querendo se apossar das terras do acusado, cf. Parte II). Importante notar que vingança, aqui, é parte de um "senso legal" no qual a disputa e a solução de discórdias não necessariamente necessitavam

do mediador protagonizado pelas autoridades policiais e judiciárias. Estas são, além de um recurso alternativo, um recurso adicional para fazer valer o que se considerava o certo, o justo, o legal.

Jacobina e seus seguidores mostraram uma atitude correspondente a este "senso legal" ao determinar a morte de seus desafetos ou dos considerados traidores. Um "senso legal" que tinha a sanção da palavra divina e da perspectiva do milênio, já que a intensidade das agressões contra o grupo dos Maurer pode ter sido interpretada como o sinal ou mesmo o início do cataclisma do fim dos tempos. Jacob Noe (PKM 118; PKO 445v e 1011) contou que no dia 26/6 ele vira João Jorge Fuchs trazer a seu pai a "ordem de Maurer" para matar Miguel Fritsch. De acordo com outro Noe (1977:393), Fritsch era um desafeto e "tinha culpa no cartório contra uma família Mucker". É este Noe, ainda, quem confirma os ataques dos Mucker como uma reação "em defesa de sua honra".(idem: 392) Klein, em seu longo escrito *a posteriori* sobre o caso (Klein, 1957), menciona várias das agressões a que o grupo de Jacobina fora submetido e endossa a versão de que estavam respondendo a elas quando atacaram os colonos.

É possível dar algum crédito, agora, a Klein e sua defesa, onde diz que, em nome dos laços familiares que o prendiam aos Mentz (era casado com uma irmã de Jacobina) e porque temia o vilipêndio das propriedades da família, mantivera contato com a "seita" com a finalidade de orientá-la para uma existência legal. Sugerira o seu registro junto às autoridades competentes como uma "comunidade", instara para que recorressem às autoridades, ao invés de tomarem atitudes drásticas contra as agressões de seus vizinhos e apoiara o pedido ao Imperador, quando as autoridades locais e provinciais se

provaram incapazes de evitar a radicalização de posições e, no caso das locais, até contribuíam para estimulá-la.³⁴⁹ Junto com os arrazoados em sua defesa - o único discurso articulado de defesa de um acusado constante destes autos - o texto publicado por Klein ao fim de sua vida mostra uma coerência no auto-retrato que desenha: sujeito de um ideário liberal, evoca, constantemente, o respeito à lei do país e aos direitos do cidadão.

No entanto, em discurso aparentemente próprio, Einsfeld fizera referência aos seus direitos como cidadãos (Ver Cap.IX) Ao que tudo indica, Jacobina e seus seguidores tinham mesmo, à época do Inquérito, a idéia de que podiam (e queriam) isolar-se numa comunidade, sem agredir a lei do país e sendo protegidos por ela. Por isto aceitaram usar o recurso da intermediação das autoridades constituídas para resolver o conflito, quando ele se tornou sério. Era habitual, no espaço da cidadania circunscrita, este recurso eventual, quando fosse necessário e desejável, às instituições oferecidas pelo Estado, como mostrei na Parte III. Apostaram nele até que se provou infrutífero e ineficaz. Retomaram, então, a "briga" como forma de fazer valer seu direito, como forma jurídica própria de solução de conflitos.

Se não posso afirmar que a "briga" entre os colonos em geral (Ver Parte III) tenha sido uma atualização da tradição jurídica germânica antiga, alguns elementos desta tradição podem trazer alguma luz sobre a briga como um instrumento de Direito ou, de acordo com Foucault, como uma forma jurídica de estabelecimento de verdades. (Foucault, 1974: 43-4). Havido e reconhecido um dano, a vítima designava seu

³⁴⁹ Em trabalho anterior, analisei todo o discurso de defesa de Klein, nos diversos processos dos quais foi réu. Aqui retomo as conclusões daquele trabalho. Ver Dickie, 1986.

agressor, dando início ao "drama judiciário". Vítima e agressor eram, na verdade, expressões de grupos solidários, de parentesco, em geral, em que qualquer de seus componentes assumia a causa de seu parente. A ausência de intermediários, seja para definir um "delito" seja para arbitrá-lo, tornava a "ação penal ... uma espécie de duelo". (idem, ibidem) A reparação reclamada pela vítima - a liquidação judiciária - se definia através de uma guerra particular entre dois indivíduos. É interessante que, nesta concepção, o estado de direito não é sinônimo de paz, mas uma maneira regulamentada de fazer a guerra e "encadear os atos de vingança." A vingança, neste caso, é uma prática judiciária e deve ser executada de acordo com certas formas, ou regras. De acordo com Foucault, nesta forma jurídica a verdade não era concebida como externa aos atores sociais - não estava na mão de um mediador neutro: o certo e o justo estaria com quem ganhasse a briga. (Foucault, idem, ibidem.).

Mas Foucault enumera como terceira condição de existência de uma ação penal a possibilidade do acordo - "a interrupção das hostilidades regulamentadas". O pacto pode tomar o lugar da vingança ao interrompê-la. É só neste momento que as partes recorrem a um árbitro que, de acordo com o consentimento de ambas, estabelecerá uma soma em dinheiro como um resgate - um dos contendores, o que paga, resgata o seu direito à paz, à própria vida quando a vingança for por morte. Não está, pois, pagando pelo sangue que derramou ou pelo dano que cometeu.

Instados ou não por Klein, o direito à liberdade religiosa que os Maurer e seus seguidores acionaram em todas as suas manifestações às autoridades policiais e judiciárias e até ao imperador, antes que

começassem a revidar as agressões dos colonos, foi *um recurso a uma possibilidade* de mediação e arbitragem que visava *trazer-lhes de volta um direito* que sentiam usurpado. A inoperância destas instâncias provou-lhes a correção de "brigar" pelo seu direito contra os usurpadores, os colonos.

Esta definição do oponente - os colonos como seus inimigos - não se desfez frente aos ataques da Força Pública, às prisões e ao julgamento, pois nos depoimentos os seguidores de Maurer continuam a definir seus desafetos como *inimigos*. (os Luppa-PKM e PKO, Konrath-KSK, Einsfeld-PKE, Voltz-PKO, Weber-PKO) O conflito, portanto, continuou a ser pensado como um conflito com os colonos. A Força Pública tinha sido sua coadjuvante. É possível, revendo a participação intensa dos colonos depois do primeiro ataque da Força Pública aos Maurer e seus seguidores, que os colonos, antes relutantes em auxiliá-la (Ver Parte II), acabaram por assumí-la como auxílio para levar às últimas conseqüências o que já vinham fazendo há algum tempo. Tanto para os "adeptos de Maurer" quanto para seus inimigos, a questão era entre eles. A "utilização" do aparato policial e jurídico brasileiro, neste caso, atualizou o mesmo padrão conhecido de manipulação das regras do Direito relativas à propriedade e ao casamento, como mostrei na Parte III, evidenciando a institucionalização reafirmada de uma cidadania circunscrita que, na hora da crise, se apoiou sobre alguns princípios das retóricas dos pastores, padres e intelectuais (para condenar os Maurer) mas desafiou outros, notadamente aquele que os impelia à concepção de cidadania plena. O nível do radicalismo mostra que questões vitais estavam em disputa entre eles e eles mesmos tinham de resolvê-las.

A partir do assassinato da família de M.Cassel, tanto os seguidores de Jacobina quanto os colonos assumiram uma mesma forma de ataque - incêndio e mortes - uma forma regulada de vingança? Impossível dizer. Mais significativo é que a destruição (material ou simbólica) da propriedade tenha sido uma forma inicial de agressão dos colonos aos Mucker (derrubada de cercas, destruição de lavouras, corte dos rabos dos cavalos). O fogo puniu a deserção (M.Cassel e também J.Schmidt, vítima em 25/6) e puniu também aqueles que tinham agredido ao grupo de Jacobina de alguma forma. Os colonos revidaram com igual disposição e com a mesma técnica.

d. os fiéis e o tempo.

Mas, enquanto alguns depoimentos nos permitem esta incursão pelo *tempo dos salteadores*, outros nos permitem ver como atuaram os que permaneciam dedicados à Jacobina, não parecendo ter vergonha de serem identificados como "Mucker", ou seja, os que permaneciam fiéis. Calaram ou foram evasivos, quando a questão era a responsabilidade do grupo de Jacobina em relação aos crimes, evitaram reconhecer que os crimes tivessem sido praticados pelo grupo. Perguntados sobre os incêndios e sobre as resistências, o teor das respostas era sempre individual: eu não estava lá, eu não fiz, eu não sei quem fez. Ao mesmo tempo, definiram a "seita" como religiosa, através de respostas respeitadas sobre as prédicas e a inspiração de Jacobina. (J.C.Fuchs,

P.Mentz, P.Studt, J.Graebin, G.Maurer, A.Müller)³⁵⁰ Mas, fizeram ainda mais. Não facilitaram nenhuma informação e mostraram, em alguns casos, uma animosidade franca contra os Luppas por serem considerados delatores (J.C.Fuchs, G.Maurer, P.Mentz).

O caso de João Cristiano Fuchs (PKO 449v, 1007 e PKM, 298v) é um exemplo deste discurso radical que assumia a legitimidade de tudo o que a "seita" tinha sido, ao mesmo tempo em que afirmava não ter participado em nenhum dos atos de que era acusado. No seu depoimento, é notória sua reticência em esclarecer o interrogador sobre o nome, parentesco e grau de envolvimento dos suspeitos. O excerto que transcrevo mostra como ele explora a confusão entre os nomes próprios que dificultava, para o interrogador não familiarizado, a identificação dos "adeptos":

-Perguntado se ele interrogado não é irmão de Nicolau Fuchs, o qual era um dos mais exaltados adeptos de Maurer? Se ele interrogado não se achou com o mesmo seu irmão nos incêndios que foram cometidos no lugar Saporanga?

-Respondeu que não tinha irmãos.

-Perguntado se seu pai não se chamava Nicolau Fuchs e era exaltado sectário de Maurer e se encontrou nos incêndios e assassinatos do Saporanga?

-Respondeu que sim, chamava Nicolau Fuchs um dos adeptos de Maurer, mas que não se achou nos incêndios por ser já falecido a esse tempo, há perto de um ano, sendo certo que ele, interrogado, também pertencia à seita de Maurer.

³⁵⁰ Alguns depoentes nomearam participantes das "resistências", citando os mortos ou os que julgavam estivessem mortos. É o caso de Voltz (PKO 131) que diz ter estado na casa, em 28/6, e, a 3.10.74 nomeia Carlos Maurer Pai, Valentim Vasum, Henrique Mentz, Cristiano Cassel e Rodolfo Sehn. Inclui Guilherme Maurer que, nesta data, estava ainda foragido. Outros nomeiam os supostos chefes, todos mortos. Kintzel (PKO 408v), que alega não estar frequentando a casa dos Maurer há seis meses, quando foi preso, mas que admitiu "ser da seita", disse que "os mais assíduos eram os que morreram".

É ele que dá uma outra resposta de sentido evasivo: perguntado se tinha "participado dos crimes" de que era acusado, respondeu "nunca fui criminoso" - não esclarecendo se não tinha participado dos eventos referidos como crimes ou se, tendo participado, não os classificava assim.

Todos os outros depoentes foram categóricos sobre não terem participado de qualquer dos alegados crimes, dizendo que, naquelas datas (de 25/6 a 19/7) ou tinham estado em suas casas (P.Mentz) e disto tinham testemunhas (M. e J. Renner), ou estavam escondidos nos matos por temor ou dos colonos que rondavam suas casas (J.Noë), ou de serem presos, pois haviam sido avisados de que Einsfeld, Klein e Kinzel já tinham sido aprisionados e levados para S.Leopoldo (J.C.Fuchs, J.Graebin, Cristiano e Guilherme Maurer, A.Müller, Jorge Jacob Noë, P.Studt.) Henrique Weber, que acompanhara a viagem dos Luppa até a casa dos Maurer, tampouco delata; diz que, ao chegar, foi direto para cama, pois estava doente e nada soube nem viu até 28/6, quando refugiou-se no mato, e 19/7, quando "teve forças" para fugir. (PKO 357v e 397-449v).

Da maior parte destes depoimentos fica a idéia de que as mortes dos companheiros e de Jacobina, a prisão dos outros, e a aparente dizimação do grupo, não significaram um verdadeiro fim.

Capítulo XII

Tempo de "esclarecimento"

Apesar de ter sido escrito muito tempo depois das datas que defini como limites deste trabalho, o texto de Miguel Noe está, fundamentalmente, referido ao que, no capítulo anterior, chamei de *tempo de salteadores* e ao começo da "seita". Além disto, é um texto em que o autor assume sua condição de seguidor de Jacobina e, além de se propor contar como tudo "realmente" aconteceu, discorre também sobre o que era a "seita". É um testemunho produzido com a intenção de ser dado a público em prol da verdade. Por esta razão, o incluo aqui.

Observa Miguel Noe, criança pequena à época dos acontecimentos que relata, que o texto registra o que lhe foi ditado por seu pai, João Daniel Noe. Domingues (1977) considera como data deste registro *circa* 1930, e que João Daniel teria sido motivado pela proximidade da morte. Por si só, esta é uma eloqüente manifestação da importância que a "seita" de Jacobina teve para este participante: o compromisso de seu pertencimento continuara como um fator central da sua vida, até o fim, quase cinquenta anos depois...

O texto de Noe é muito confuso, há diversas afirmações conclusivas que aludem a fatos e opiniões que ele não registra, sem contar as muitas menções lá feitas e não explicadas. Por isto mesmo, é um texto cheio de sugestões para o leitor. Não vou aqui fazer uma discussão exaustiva do que Noe diz. Por lidar com diversos aspectos do

grupo, constitui um material suficiente para um amplo trabalho específico de interpretação. Vou me limitar a três pontos. Dois são relativos ao nome Mucker e aos assaltos praticados pelos seguidores de Jacobina. O principal e terceiro, buscar entender o que Noe, o pai, definiu como a essência do que acontecia com Jacobina, o **esclarecimento**. Vou abordá-los na ordem inversa da enumeração. Minha interpretação será feita a partir do texto publicado por Domingues (Domingues 1977), em português. A palavra esclarecimento foi usada, nesta tradução, como equivalente do alemão *Aufklaerung*, no original. Esta palavra é a mesma amplamente utilizada (e também por Koseritz) para referências do e sobre o iluminismo alemão (Ver Parte III e Kreutz, 1985)

Além de dar sua versão de fatos bem documentados por outros registros e apresentar alguns até então inéditos - como a sobrevivência "nos matos" de sete membros do grupo que escaparam do último ataque, por sete anos - Noe revela que, pelo menos duas eram as formas de interpretar os êxtases de Jacobina entre seus seguidores. Noe tem uma versão "racionalista" do que acometia Jacobina, uma versão em que a religião e as "coisas religiosas" (entre as quais cita a Bíblia e os cânticos) são qualificadas como próprias de "espíritos menos dotados" e "tolos". Para Noe, era a Divindade Natural, o Espírito Natural que se manifestava através de Jacobina e sua finalidade última, garantir a "existência segura e fácil à saúde de todos os homens" (Noe, op.cit.: 384)

Esta íntima associação entre saúde e o Espírito Natural coloca a cura como central nas atividades de Jacobina e dá um outro sentido à dicotomia entre *cura e religião* que aparece nos discursos do Inquérito

e dos processos. Em contrapartida, no discurso dos outros seguidores a manipulação da oposição religião/cura indicava uma atitude estratégica frente às circunstâncias dos procesos: a cura, relacionada ao *esclarecimento e religião*, é a antítese do esclarecimento. Ele revela, assim, a existência de duas concepções profundas e antagônicas que dividiam os seguidores pela metade.

Neste relato racionalista, a religião tinha sido um componente tardio da prática de Jacobina e a razão mais profunda da sua decadência. "Tudo ia muito bem", por dois a três anos, até que por uma incapacidade de Maurer de expurgar o grupo de pessoas que lhe eram malélicas (e contra as quais Jacobina já lhe havia advertido), começou-se a usar a Bíblia e os cantos e, com isto, abriram-se as portas para que os "espíritos menos dotados" ganhassem força no grupo. Alguns destes, os mais tolos, começaram a falar, para quem quisesse ouvir, sobre Cristo, apóstolos... Para Noe, estas pessoas tinham sido influenciadas pelos *papistas* e, alguns, sob disfarce, trabalhavam secretamente para eles. A intenção era a de destruir o *esclarecimento*. (Noe, 1977: 387)

A responsabilidade de Maurer é enfatizada por Noe ao dizer que, por negligência, ele não tinha conseguido "manter a casa limpa" (op.cit.: 389) "Casa limpa" define, por contraste, religião como "sujeira" porque fonte de intriga, credice, charlatanice e futilidade. Tivesse Maurer mantido a casa limpa, diz Noe, teria evitado a presença de pessoas fúteis que não tinham interesse pelo esclarecimento, mas só por assuntos religiosos; teria evitado a famosa e polêmica reunião do Espírito Santo (aquela em que Jacobina aparecera de branco e com uma grinalda de flores, em 1873, e que Noe parece classificar como

charlatanice); teria evitado a destruição. Estas pessoas malélicas faziam o jogo dos poderosos e lhes abriram as portas.

O "abrir as portas" parece ter três sentidos. Um deles é o de fornecer argumentos para os que os queriam atacar: ao privilegiarem as "coisas religiosas", ofereceram munição para o escárnio dos poderosos. O outro, que, ao minar o esclarecimento com "coisas religiosas", inculcou a dúvida, nos que tinham alguns vínculos com "as religiões", sobre qual era a verdadeira. Os mais fracos sucumbiram aos argumentos dos "papistas". Ele cita o caso de Martin Cassel, cuja mulher, católica, teria cedido aos poderes do confessor e causado a grande ruptura com o grupo ("...a senhora Cassel era um instrumento prisioneiro dos clérigos..."). O terceiro sentido é o da presença de pessoas que lá estavam com a finalidade mesma de destruir. Apesar de ser uma pessoa de espírito forte, Jacobina

...não tinha conseguido se despojar totalmente das coisas religiosas por causa de algumas pessoas de sua redondeza e por causa da tradição dos antepassados. (Noe, op.cit.: 388)

Por isto cedeu aos tolos. E estes começaram a falar - de forma intempestiva e pouco perspicaz, a todos que quisessem ouvir - que Jacobina era a "cristo feminina", que tinha designado apóstolos, que contruíam uma "nova comunidade". O reforço da perspectiva religiosa entre os seguidores de Jacobina acirrou a concorrência com as "religiões".

João Daniel Noe, de acordo com este relato, foi um dos sete sobreviventes do último ataque da Força Pública. Refugiado nos matos,

sobreviveu por sete anos. (Noe,op.cit.:396)³⁵¹ Outro deste grupo era Jacó Fuchs, um dos "mais tolos", segundo Noe. Lutaram juntos, sobreviveram juntos, apesar de profundas diferenças na concepção do que faziam e porque faziam. É interessante, mas impossível de ser melhor explicitada, esta história de divergência e cooperação entre estes dois personagens, pertencentes a duas famílias com uma história de intercassamentos desde antes da imigração para o Brasil. Ela talvez pudesse auxiliar a entender melhor a relação entre as duas metades, como diz Noe, que estavam com Jacobina mas a interpretavam de formas diversas. A perspectiva religiosa, seguindo a classificação de Noe, foi mesmo hegemônica nos últimos tempos. Mas Noe permaneceu - talvez como guardião do esclarecimento - até o fim.

O que era o esclarecimento, para Noe? Ele utiliza o termo para referir três dimensões diferentes da experiência de Jacobina: aquilo que o Espírito Natural envia através dela; é expressão do processo pelo qual Jacobina recebe o que o Espírito lhe manda, e, também, define o eixo que qualifica tudo o que se aglomera ao seu redor: o "esclarecimento natural" é o método de cura natural (Noe, op.cit: 384). O Espírito trazia o esclarecimento para todo o tipo de doença. Ele "dava ciência". Ao lado desta última afirmação, Noe coloca um parênteses explicativo com duas palavras: revelação divina e notícia. A "religião" e as "coisas religiosas" aparecem como artifícios - entre a credence e a charlatanice - dos quais o Espírito não necessitava para se manifestar, diretamente, através de Jacobina.

³⁵¹ De acordo com Noe, estes sete visitavam suas famílias, em geral à noite, auxiliando no que podiam para a sua manutenção. Buscavam comida, quando faltava caça e mudavam frequentemente de acampamento para evitar ser encontrados por caçadores. Quando os últimos Mucker presos foram inocentados, os sete voltaram para casa e retomaram suas vidas. (Noe, op.cit.: 398)

Noe faz a descrição substantiva de como o Espírito Natural atuava através de Jacobina, como o processo de esclarecimento se realiza. O Espírito Natural "atacava" e "convocava" o espírito de Jacobina para dar-lhe os esclarecimentos. O espírito dela a abandonava para ir ter com o Espírito Natural e, quando retornava, fazia-a falar coisas das quais não se lembrava. Era preciso um "ouvinte" para registrar tudo o que fosse dito. Com o seu espírito ausente, Jacobina perdia a "capacidade de pensar, raciocinar" e seu corpo perdia a sensibilidade. Ao dizer que o Espírito a "atacava" Noe explica que "a pessoa de Jacobina era inocente", ela não comandava os acontecimentos, só recebia os sinais.

No início, conta Noe, os êxtases de Jacobina eram tratados como doença. Aos poucos, reconheceram neles a ação do Espírito Natural. O sujeito indefinido, na frase anterior, mostra a legitimação coletiva do reconhecimento. É aqui que Noe, ao contar como tudo começou, ajuda com pinceladas firmes que dão relevo às cores dos depoimentos do inquérito.

Ela (Jacobina) anunciava todas as vezes quando seu espírito se ausentaria para participar os esclarecimentos... Assim, havia esclarecimento para todo o tipo de doença, independente de como se chamavam. ... Assim, de ano em ano, se difundia esta terapêutica... A notícia de que podiam ser curados pelos Maurer era passada de um para outro, pois já um grande número de pessoas ... tinha conseguido ser curado por eles. ... e era uma tarefa pesada para Maurer conseguir lembrar-se de todas as explicações que Jacobina externava em seu estado de alheamento de espírito, sem escrevê-las. (Noe, in Domingues, 1978: 383)

Noe descreve, ainda, a terapêutica, de forma muito semelhante à de Fuchs (Cap. X.d). Mas, aqui, claramente, a explicação da cura é uma

explicação que remete a um poder transcendente. Jacobina é que define a prescrição de procedimentos diferenciados para diversos tipos de males. Noe não esclarece sobre o diagnóstico das doenças - ou, como eram explicadas as suas causas, se físicas (orgânicas), espirituais, mágicas, etc.³⁵² - mas, ao mencionar doenças desconhecidas (aquelas que não têm nome), mostra que a eficácia da cura era concebida como universal. Aparentemente, havia pessoas que já chegavam com algum diagnóstico, e para estes casos usavam procedimentos padronizados ("câncer falso ou tuberculose óssea, cozinhavam-se diversas ervas que eram aplicadas como curativo sobre o local"; *idem, ibidem*); "Conforme a localização da doença, faziam-se infusões de ervas, tanto para friccionar quanto para serem ingeridos, sendo necessário muito cuidado com as correntes de ar." (*idem, ibidem*) Noe afirma que a variação das ervas era indicada por Jacobina - isto era também o esclarecimento.

Das quinze páginas e meia do texto publicado de Noe, treze apresentam o relato dos acontecimentos. Noe, como já mencionei acima, traça a irreversibilidade das animosidades dos inimigos à penetração dos elementos religiosos na prática de Jacobina. Diz que, antes disto, já havia a oposição dos "clérigos", termo pelo qual designa os jesuítas e os pastores protestantes que teriam sido por aqueles cooptados para atuar contra Jacobina. Mas, depois, houve uma

³⁵² Estou referida, aqui, à discussão de Kee (Kee, 1990), mencionada no capítulo X, item d., de que a possibilidade de entender os critérios que identificam uma cura como milagre depende da compreensão do quadro mais geral da referências dos sujeitos. Para isto, a noção da causa da doença é tão importante quanto a noção de eficácia da cura e, o ideal, é poder colocá-los frente à frente. Penso que Noe recusaria a idéia de milagre para classificar as curas de Jacobina, pois, para ele, a intervenção do Espírito Natural era uma explicação racional suficiente. As classificação *físicas, espirituais e mágicas* que aqui utilizo é de Kee e está referida aos universos simbólicos dos sujeitos. Não há, em nenhum dos discursos Mucker, referência à causa das doenças.

verdadeira campanha de difamação encabeçada por eles que tinham cooptado, também, as autoridades policiais de S.Leopoldo. Injúrias e insultos foram insuflados pelos que acusavam Jacobina de bruxaria e diziam ao "povo... mantido espiritualmente em nível inferior sob o jugo da igreja" que as curas eram feitiços e corria-se o risco de ser enfeitado se se fosse ao Ferrabráz.

Ante o *crescendo* das hostilidades, conta Noe, os seguidores de Jacobina tinham ainda esperança de "receber ajuda do Governo" pois "eles haviam tomado cuidado de não cometer faltas". A certeza de que estavam certos foi fundamentada no esclarecimento: os esforços dos Mucker de evitar os confrontos e assegurarem a permanência de suas práticas era no sentido de que "a família e todos que tinham sua alegria nisso, se mantivessem na fé natural, onde haviam adquirido ciência." Deram-se conta de que do Governo nada receberiam, quando foram, injustamente e sem uma apuração correta dos fatos, acusados do atentado contra o Inspetor João Lehn e do assassinato de Jorge Haubert³⁵³. Nesta época, até as crianças, ensinadas por seus pais, diziam coisas como "com esta faca quero fazer linguíça da Jacobina" (Noe, op.cit.: 391) Então, diz Noe, os "mucker se viram obrigados à auto-defesa" (idem: 392).

Noe assume, portanto, os atentados da noite de 25/6 como a defesa da honra dos seguidores de Jacobina, defesa que, se não tivessem feito, mostrá-los-ia como covardes. Foram convocados por

³⁵³ Na sua análise do acirramento do confronto, Noe intercala o pernicioso papel dos clérigos com a existência de interesses pessoais e "telhados de vidro" de várias famílias que, chamando a atenção sobre os Mucker, desviavam de si o foco de interesse. Ele parece estar se referindo a Lehn, entre outros. Lehn teria tido um caso com a mulher de Henrique Mentz e queria evitar que ele fosse dado a público.(Noe, op.cit.: 384).

Maurer para irem a sua casa nesta noite, "todos os que concordassem com o esclarecimento," e de lá partiram, os que conseguiram chegar. A convocação tinha sido feita para uma luta "calorosa, de vida e morte". Num parágrafo confuso, em que provavelmente o substantivo "maldições" foi escrito em vez do verbo amaldiçoar, Noe revela que os assaltos tinham sido planejados, que as conseqüências deles estavam previstas e que os seguidores de Jacobina tinham decidido enfrentar todos os riscos. Obrigados à "auto-defesa"

*Eles se supriram de armas de caça, pistolas, aqui e ali um revólver, para poder enfrentar uma breve luta, caso fosse necessário. Eles se proveram de mantimentos de todos os tipos, xarque seco, enfim todos os mantimentos necessários, para um curto período de tempo, até que o caso estivesse acabado. ... Quando os muckers haviam reunido tudo, para algumas semanas, para poder enfrentar a luta e oferecer resistência, aí eles resolveram certa noite praticar represálias nas famílias, as quais procuraram isso com violência, as quais obrigaram os muckers a empunhar as armas por causa de seus desafios, **maldições com mutilações de seus corpos e de entregá-los às chamas.** (Noe, op.cit.: 392, meus grifos)*

Se estou certa em ler *maldições* como *amaldiçoá-los* faz sentido que Noe, em nenhum momento, se refira a estes atos como crimes. Represália e defesa não são os únicos qualificativos para eles. A defesa vinha na forma de maldição. Isto leva a crer que tenha sido determinada pelo Espírito, através de Jacobina, e levada a cabo por seus "fiéis adeptos", "que tinham caráter" para que

...todos compreendessem que se (tornara) fácil a todo mucker preferir morrer na luta do que suportar toda esta zombaria. (idem,ibidem)

Em defesa do esclarecimento, para Noe, mostraram aos "bárbaros instrumentos das trevas" o valor do Espírito (Noe, op.cit: 392). É o texto de Noe que coloca na boca de Jacobina as palavras derradeiras, quando ela se despediu de Maurer³⁵⁴, pouco antes do último combate, já no mato:

Nesta cabana eu tomo minha morte, e meu bebê, este eu levo comigo. Não devo permitir que vá pelo mundo acompanhado por zombaria e vexame! (Noe, in Domingues, 1977: 357)³⁵⁵

Jacobina escolhia a morte e, com ela, vários dos seus seguidores.³⁵⁶

Note-se, na citação da página anterior que Noe se refere ao grupo como "Mucker". No entanto, a maior parte das vezes em que se refere ao grupo, incluindo-se nele, usa os substantivos *adeptos e fiéis adeptos*. Nas partes do texto em que inicia a reproduzir as acusações, ofensas, etc., de que foram vítimas, Noe faz uso recorrente do nome Mucker. Mas, nestes casos, é um uso irônico, sempre inserido em interpretações (ou re-produções) do discurso dos acusadores. Nestas ocasiões, contrapõe **Mucker** (tomado no sentido do discurso acusador), com

³⁵⁴ De acordo com Noe, os planos incluíam a fuga de Maurer e mais duas pessoas, para quem cavalos estavam sendo preparados há várias semanas. No entanto, era um segredo bem guardado o seu destino. (Noe, op.cit.: 395)

³⁵⁵ Esta citação tem evocado, nos autores que dela se ocuparam, questão à qual deram uma conotação ética e manipularam de acordo com sua perspectiva. O bebê a que Jacobina estaria se referindo teria dois meses e meio, segundo Domingues, e teria sido encontrado já enterrado dentro do esconderijo. Schupp acusou-a de ter mandado degolar a criança para que seu choro não delatasse o esconderijo, como finalização do retrato do anti-cristo. A partir daí, Petry e Domingues se empenharam em colocar dúvidas sobre esta versão. Nos autos, não há referência ao bebê.

³⁵⁶ Cito, acima, literalmente, a tradução de Domingues. O verbo, em "tomo minha morte" é *nehme*, no original. Penso que expressa a decisão de Jacobina de morrer.

adeptos (seu próprio discurso). Aos poucos, porém, esta sutileza vai se desfazendo e Noe vai assumindo o nome como símbolo de uma identidade positiva. Assim, por exemplo, ao descrever a luta contra a Força Pública, diz que "os muckers não precisavam se exercitar na luta e ter um comando, pois eles eram impelidos a lutar cada um por si." (op.cit.: 395). Adiante, ao falar dos que sobreviveram, diz: "os mucker que permaneciam vivos" (op.cit.:396) Se há ironia, ainda, nestas citações, talvez se deva ao valor que Noe reconhece em seus companheiros, que sabiam como lutar por força do Espírito, e tinham eludido as garras da lei e sobrevivido apesar de serem dados como mortos. Se este é o caso, então Noe faz, com seu testemunho, uma ressemantização do nome Mucker, para expressar o que ele mesmo chamou de coragem, honra, caráter e fidelidade a sua convicção.

Capítulo XIV

Homens e deuses

Numa nota de rodapé de seu artigo sobre o *cativeiro e a besta fera*, Otávio Velho (Velho, s/d.b.: 32) fez notar a tendência dos estudos sobre os movimentos messiânico/milenaristas de considerar, primordialmente, seu aspecto de movimento (a dinâmica, o processo), em detrimento de explorá-los como manifestação cultural. Fabian (Fabian, 1979a:14) registrou igualmente esta tendência e, também num rodapé, sugeriu que a atração dos cientistas sociais pelo "movimento" (uma metáfora chave para as ciências sociais derivada dos movimentos dos corpos celestes), nestes casos, estava relacionada ao fato de que o termo permitia pensar alguns processos sociais como movimentos "puros". Neste sentido newtoniano de movimento, estes processos poderiam "ser descritos e previstos em termos de equações entre certas variáveis, mas não (precisariam) - e na verdade não (poderiam) - ser *compreendidos* como significativos."(idem, ibidem)

O privilegiar do movimento é revelador de outras características das abordagens que, na Antropologia e disciplinas afins, estudaram os profetismos, messianismos e milenarismos. A principal delas talvez seja a preocupação dos autores destas abordagens com a concepção de mudança que a idéia de movimento implica. Em alguns casos, o modelo da concepção newtoniana de movimento foi usado para definir a mudança. Estabelecidos os pontos de referência, estes movimentos eram colocados dentro de um quadro que pretendia equacionar variáveis, com o intuito de prever a sua direção e as suas consequências. É o caso dos autores que definiram os movimentos sócio-religiosos como pré-

políticos, significando, com isto, que sua ocorrência se dava onde houvesse a carência de condições políticas institucionais através das quais o movimento pudesse ser eficaz como agente de uma mudança social ampla. A religião era tida, nestas abordagens, como evidência de que aquelas populações se encontravam num estágio social e cultural anterior à possibilidade de um movimento secular e racional dirigido a uma ruptura radical das estruturas sociais. (Ver Hobsbawm, s/d; Worsley, 1974; Talmon, 1965; Mühlmann, 1968, especialmente, mas também Pereira de Queiroz, 1965b.). A perspectiva destes autores levou-os a considerar o movimento como um movimento interrompido, fracassado e, quando muito, uma "forma arcaica de agitação social" ou uma forma "preliminar" à revolução. A religião, pensada como um veículo precário do movimento, ao lado da ausência de um planejamento estratégico "adequado" - por incapacidade, cultural e historicamente contextualizada - eram os fatores do fracasso necessário.

Não será necessário estender-me sobre o etnocentrismo destas formulações, já amplamente registradas por inúmeros autores, seja como crítica explícita, seja porque orientaram seus trabalhos na direção oposta, i.e., buscando reconhecer as especificidades dos movimentos sem definir aprioristicamente o seu ponto de chegada "devido". (Ver Velho s/d.a; Musumeci, 1977; Ahlberg, 1986; Queiroz, 1995; Consorte e Negrão, 1984; Monteiro, 1974) Por outro lado, a perspectiva exposta no parágrafo anterior tinha como parte essencial a tentativa de explicação dos movimentos milenaristas/ messiânicos/ proféticos através da explicitação das condições que lhes haviam dado origem, seja de uma perspectiva histórica, seja funcional, com grande peso nas condições sociais relacionadas a crises do tipo econômica e/ou política. (Ver Aberle,

1965; Barkun, 1974; Lanternari, 1974b; Mühlmann, 1968; Pereira de Queiroz, 1965b; Balandier, 1970; Cohn, 1974; Hobsbawm, 1970; Worsley, 1974; Amado, 1978, no caso dos Maurer e seus seguidores e o clássico de Engels, 1973). A religião é desconsiderada como fator relevante de causalidade. Fabian define as abordagens que classifica de "explicações causais" como aquelas que, tendo "vitimizado" os movimentos religiosos, fazendo deles objetos e perpetuando a relação histórica sujeito/objeto, produziram, afinal, um discurso sobre nós, mais do que sobre o outro.(Fabian, 1979a: 14).³⁵⁷ Isto acontece, segundo Fabian, porque a escolha das causas nunca é uma escolha neutra. Mesmo a louvável vontade de denunciar a opressão ou quando o conceito de aculturação expressou a preocupação moral com o "contato", a própria insistência nas causas centrais dos movimentos implicou a manutenção da dualidade sujeito/objeto, na qual o sujeito acabava sendo sempre o homem "civilizador".

A focalização no período intermediário entre as causas do começo e as possibilidades do fim destes movimentos sócio-religiosos, enriqueceu sobremaneira a percepção de suas características e especificidades, fugindo do etnocentrismo para buscar na própria trajetória dos realizadores dos movimentos (incluindo aí líderes e seguidores) os elementos para análise, e complicando a perspectiva de que as trajetórias podiam ser entendidas somente tendo-se identificado os fatores causais do impulso inicial do movimento. Aqui, *política* passou a ser uma categoria analítica não confundida com a positividade

³⁵⁷ Ele inclui, nesta classificação, os estudos que atribuem os movimentos religiosos à opressão econômica e/ou socio-política, às crises, e os "do tipo religião-dos-oprimidos". Peter Worsley e V.Lanternari são mencionados explicitamente.

do Estado e a *racionalidade* passou a ser vista a partir de um relativismo elucidador. Desta perspectiva, o movimento passou a ser pensado como produto de atores intencionais, cujas metas e estratégias eram coerentes com uma visão de mundo particular e articulada. A atenção para as trajetórias tornou imprescindível que se buscasse entender a racionalidade específica dos movimentos e, nesta tentativa, atenção foi dada para os aspectos culturais diversos que os construíam e dinamizavam³⁵⁸. A religião assumiu um papel central como chave para o movimento. Neste sentido, a crítica de Talmon é precursora ao apontar que a especificidade mesma dos movimentos milenaristas (para ela a forma mais geral, inclusiva dos profetismos e messianismos) é a de lidarem com as condições *culturais* de existência e que isto devia ser objeto da curiosidade de pesquisadores.³⁵⁹

Millenarism is often born out of the search for a tolerably coherent system of values, a new cultural identity and regained sense of dignity and self respect.
(Talmon, 1965: 531)

You me deter sobre uma abordagem proposta para os movimentos religiosos étnicos do México por A. Barabas e a discussão de J.Fabian, já mencionada anteriormente, para mostrar o caminho percorrido na definição de minha aproximação aos Maurer e seus seguidores e, por

³⁵⁸ No Brasil, o trabalho de D.T. Monteiro sobre a chamada "Guerra do Contestado" é um marco da mudança do foco. Ver Monteiro, D.T., 1974, *Consorte e Negrão*, 1984 e Queiroz, 1995.

³⁵⁹ Num minucioso trabalho de crítica, infelizmente nunca publicado, Musumeci abraça a tese de Talmon e aponta para a necessidade de se buscar formas de interpretação dos movimentos religiosos que deem conta da íntima relação entre o que analiticamente chamamos de político e simbólico. (Musumeci, 1977) Ver Long, 1986 e 1988; Degregori, 1991; Garret, 1986; Fulbrook, 1983; Hadden & Shupe, 1986 e 1988; Paget, 1986 e Barabas, 1986 para propostas alternativas de interpretação desta relação.

decorrência, na definição da opção metodológica para esta tese. Dentre os autores que se detêm a definir teoricamente os movimentos sócio-religiosos, Barabas se diferencia, especialmente, por relativizar o peso das causas "externas". Ela é, neste sentido, um marco na discussão teórica sobre os messianismos/milenarismos e abaixo mostrarei as razões, com mais detalhe. Fabian faz o contraponto que apura o foco.

Desviando-se da tendência apontada por Velho e Fabian e fazendo uma longa e detalhada crítica às abordagens anteriores dos movimentos messiânico/milenaristas, A. Barabas propôs que os movimentos étnico-religiosos do México indígena fossem vistos como **utopias concretas**. Conjugando explicação e interpretação, motivada pela perspectiva da opressão colonizadora que se abate sobre as culturas autóctones desde o século XVI, assumiu o dualismo colonizador/colonizado para falar da origem destes movimentos pós-coloniais e étnicos. Sua preocupação com a situação dos povos autóctones mexicanos a conduz no esforço de mostrar a falácia da definição destes movimentos como fracassados, já que a possibilidade de realização de metas está balizada pela disparidade do poderio bélico entre oponentes (entre outros fatores), quando o movimento entra em confronto com forças antagônicas, entre elas o Estado. Mas é a insistência sobre a necessidade de olhar também para o "interno" ao movimento que faz a diferença: para Barabas, a legitimidade dos movimentos sócio-religiosos como forças sociais e objetos de reflexão acadêmica passa pela(s) cultura(s) que produz(em) o próprio movimento. É para dar conta dos movimentos como expressão de esperança no futuro, na possibilidade do novo, da libertação que ela formula o conceito utopia concreta, com base em Ernst Bloch, para quem a utopia é uma tendência humana universal (Barabas, op.cit.:87):

*Uno de los fundamentos de la filosofía de Bloch es la relación que establece entre utopía, realidad y colectividad. La realidad de una utopía dependería principalmente de su cualidad de ser proyecto y esperanza colectivos, mediados por las condiciones históricas. A partir desta relación establece la diferencia entre utopía abstracta y utopía concreta. La primera ... es el pensamiento o proyecto individual acabado, que no aparece mediado y perfeccionado por los deseos y la voluntad colectivos ni por las condiciones histórico materiales de realización. La segunda es la potencia anticipadora de lo que los deseos colectivos lograrán en el futuro. Esta última, para Bloch, solo está presente en el milenarismo de inspiración judeocristiana y, más completamente, en el marxismo. El punto de encuentro entre ambos es la esperanza abierta al futuro, vinculada a lo que no ha llegado a ser, a tendencia hacia lo que va a venir, y por tanto, **posible** teórica y prácticamente en el futuro. (Barabas, op.cit.: 88, grifado no original)*

Se, portanto, com as utopias teóricas, as concretas têm em comum ser um projeto que discute a natureza do mundo, por contraste com elas, estas não nascem como um produto acabado mas se constroem no processo de criar e "executar" a teoria, construindo o novo também nas relações sociais. São, como diz Barabas, projectos teóricos e práticos ao mesmo tempo (Barabas, 1986: 82) e, por isto, ela se refere sempre aos messianismos/milenarismos/profetismos como movimentos sócio-religiosos. Com isto, também, responde de forma cabal a formulações anteriores que viam num suposto carácter contemplativo, numa suposta busca de "soluções imaginárias" destes movimentos, evidência de sua irracionalidade e indicação de seu inevitável fracasso.³⁶⁰

³⁶⁰ Identifiquei três viéses de atribuição de irracionalidade aos movimentos messiânico/milenaristas na literatura que consultei: a. um viés "psicológico", que associa a irracionalidade a uma forte carga emocional associada às práticas das comunidades (ver Cohn, 1974; Linton 1979 e Wallace, 1979, Ribeiro, 1962, p.ex.); b. um viés "evolucionista" de clara inspiração marxista, já mencionado

Para Barabas, o critério das carências é substituído pelo da concretude positiva de sua ação. O futuro que estes movimentos buscam é um futuro entendido como o *que se constitui no processo*, portanto um futuro que depende de ação e de realização. (Barabas, op.cit.: 90, grifo meu). Sua factibilidade está na "projeção de sua possibilidade de ser no futuro" e sua viabilidade, na manutenção da esperança. É ela que dá aos homens novos significados e os mobiliza para diante. Barabas resgata a positividade criativa e realizadora dos movimentos messiânico/milenaristas ao afirmar que as utopias concretas são o "domínio da esperança e da imaginação criadora." (Barabas, op.cit.: 85) O critério do sucesso ou do fracasso passa a ser outro.

O grifo atribuído a *possível*, na citação acima, revela não só o respeito profundo da autora à legitimidade da cosmovisão dos indígenas mexicanos mas, principalmente, que na sua interpretação dos movimentos sócio-religiosos deles, eles são sujeitos da possibilidade de futuro - o critério do possível é deles.³⁶¹ É a cosmologia indígena construtora dos movimentos messiânico-milenaristas que vai possibilitar entendê-los. A perspectiva da *utopia concreta* como *potência antecipadora* põe em evidência os significados perdidos, os desejados, os que se constroem solidários com a concretização processual do projeto utópico, os que fabricam a esperança. Aqui, a

anteriormente; c. um que "combina" os dois sentidos de irracionalidade anteriores (ver Mühlmann, 1968).

³⁶¹ Neste aspecto Barabas se contrapõe frontalmente às abordagens evolucionistas e funcionalistas que definem a possibilidade destes movimentos se realizarem por critérios estranhos e estrangeiros aos dos sujeitos.

crise que desencadeia o processo de concreção da utopia não é suficiente para interpretá-lo; as carências pertinentes passam a ser aquelas percebidas pelos sujeitos e o passado é o suporte do futuro. A esperança, como princípio que embala o movimento, é a chave de Barabas para ir em busca dos significados, em busca, também, dos sujeitos de motivações consistentes. Esta busca parte do pressuposto de que os movimentos realizam uma racionalidade própria. E é só porque os movimentos que estuda têm por ponto de partida a negação da ordem estabelecida e, como meta, a concreção de uma nova ordem (proposta pelo *ethos* totalizador da religião e realizado no processo de formação de comunidades e movimentos) que ela resgata a dimensão política deles, classificando-os como revolucionários. O parâmetro está na intenção e vontade e na elaboração mais ou menos radical da antinomia.

O respeito às subjetividades dos que se lançam num movimento milenarista, a dimensão de futuro que se constitui no processo, a relevância da religião como força totalizadora na configuração e realização deste futuro, a esperança construtiva e o caráter de abertura para o possível da concepção de utopia foram marcos definidos, para mim, pela formulação de Barabas.

Vários dos ensaios contidos na coletânea organizada por Fabian usam a palavra "appropriatness" para se referir aos movimentos religiosos como alternativas apropriadas às circunstâncias dos grupos que os levaram adiante. (Fabian, org.1979) São "apropriadas" no sentido de serem aquelas coerentes com o elenco de possibilidades vivenciadas no contexto, e "apropriadas" como produtos do pensamento e de um certo cálculo - de uma racionalidade, portanto - não do "impulso" ou do "fanatismo". (Ver, especialmente, Janzen e Wagner, 1979) E é

exatamente ao tratar da subjetividade de um movimento religioso no Zaire que Fabian se vê na contingência de considerar alguns aspectos gerais das análises destes movimentos. Dois pontos destas considerações foram centrais para o meu trabalho. Primeiro, a proposta geral de abordagem, que já mencionei na Parte I e, segundo, a crítica da positividade absoluta. Ambos pressupõem um universo de comunicação: entre o movimento e seus seguidores, entre o movimento e interlocutores fora dele, entre o movimento e o antropólogo.

Em seus próprios ensaios críticos, na mesma coletânea, Fabian propõe que se explore a natureza discursiva dos movimentos. Ele argumenta que o esforço de entender o pensamento profético, uma articulação inevitavelmente "temporal" de mensagens e eventos, se beneficia mais da noção de *discurso* do que de uma elaboração de códigos sistêmicos ou esquemas classificatórios. A razão é que, desta forma, se pode expor os movimentos como narrativas críticas e discursivas, não só como reduções causais ou estruturais. (Fabian, op.cit.:11 e 27) *Discurso* aponta

... to a social praxis located, so to speak, between the levels of dumb (i.e., speechless) "behavior" and abstract, disembodied language (or "grammar"). Second, "discourse carries connotations of activity in space and time, of unfolding in a process of internal differentiation, and of openness to response and argument from an audience. (Fabian, 1979a: 28)

Assim fica mais fácil dar ênfase à abordagem interpretativa dos movimentos religiosos como fenômenos históricos, sem reduzi-los a causas ou forças que coloquem a visão profética como sua mera consequência. (idem, ibidem). A intenção epistemológica expressa na opção pelo *discurso* é a de deixar aberta a porta para a busca de um

quadro teórico e descritivo dirigido à compreensão de formulações *específicas* de mensagens profético-carismáticas.

O segundo ponto: Fabian questiona alguns aspectos da recuperação do *positivo* dos movimentos religiosos (como criativos, construtivos e de apelo universal) em geral feita a partir da concepção weberiana do carisma, privilegiado seu sentido de poder criador da história (Weber, 1977:853), quando vinculada à preocupação com a mudança social. Neste caso, diz ele, houve a tendência de colocar o *negativo* fora dos movimentos sociais, seja como a situação colonial que lhe deu origem, seja como a opressão de qualquer tipo, seja classificando os movimentos como "protesto", "rejeição" da ordem estabelecida, ou "separação" das instituições existentes. Esta recuperação da positividade como algo interno aos movimentos levou, assim, a uma construção deles como ***totalmente positivos***, "colocando o negativo do lado seguro de algum tipo de fronteira, histórica, de desenvolvimento ou sistemática. O negativo pertenceria, então a períodos anteriores (selvageria), a fases extraordinárias (anomia), ou a forças externas (catástrofes ecológicas sendo o exemplo corrente.)" (Fabian 1979b: 170)

Fabian propõe um tratamento dos movimentos religiosos coerente com uma perspectiva que, de acordo com ele, os cientistas sociais têm tido dificuldades de assumir publicamente, mas discutem a boca pequena: a de que todas as ações humanas são *intrinsecamente* constituídas por momentos positivos e negativos. Os movimentos religiosos não seriam exceção. Se pudermos assumí-los como constituídos por uma dialética entre o positivo e o negativo (afirmação e negação; aceitação e rejeição; crença e dúvida, p.ex.), então poderemos mostrar o positivo e o negativo enquanto realidades existentes, atuais,

não remetidas a um passado ou a um futuro externos ameaçadores, dos quais o movimento seria só uma reação - rejeição, protesto, separação (passado) - ou uma vítima (futuro). O positivo destes movimentos não precisaria estar fora deles, como uma "busca de segurança" ou como a "busca de instituições saneadoras". Ele estaria na própria força positiva do carisma, entendida como a revelação da verdade. O carisma, esta força original criadora que possibilita a ruptura da ordem - o momento da **liberdade para** -, operaria uma "suspensão temporária", reveladora, para o sujeito da falsidade de todas as racionalizações meramente positivas, cuja natureza vai estar definida no contexto. Como diz Fabian:

Why not consider that anomie is not only a cause for movements of redress and reorientation but an occasion for overcontrolled humans to abandon themselves to the paradoxical forces of existence - to be normal and crazy at the same time; to continue rational action for survival without banishing the risks of strong emotions; to sacrifice everyday security in the search for dreams? (Fabian, op.cit.: 170)

A negatividade do movimento, porém, estaria, não na possibilidade do "fracasso" em atingir metas ou na repressão externa, mas na própria reificação desta verdade, que substituiria *crenças suspensas* por novas *convicções*. A convicção seria o momento da abdicação da *suspensão*, em favor do regramento, da institucionalização, da definição de exigências, do estabelecimento de um *texto a ser seguido*. O que alguns autores descrevem como etapas necessárias (recrutamento, iniciação, "institucionalização interna", enrigecimento das regras) de um movimento religioso Fabian transforma em interrogação que dirige aos próprios sujeitos: como é que é vivido o processo de institucionalização,

pressuposto como o possível processo inverso ao da libertação/suspensão proporcionada pela criatividade ruptiva do carisma? E, a partir do caso que estudou (um movimento católico carismático, Jamaa, no Zaire) diz que a possibilidade de *esgotamento* do movimento religioso deve ser contemplada. Ele é um futuro possível em função da própria lógica doutrinária que o constitui e que é o resultado, sempre temporário, de uma *articulação* constante entre produtores (da doutrina) e produto (a doutrina). (Fabian, op.cit.:195)

À diferença da perspectiva oferecida pelo conceito de utopia concreta, a proposta de Fabian indica caminhos para se acompanhar também a trajetória da própria concepção utópica e as transformações e matizes de seus significados, explicitados não só no discurso verbal e na relação com o contexto, mas na organização, nos regramentos, nas definições de metas, etc. num processo que é também o de comunicação constante entre estes significados e os seguidores. Fabian consegue isto sem incorrer em entocentrismo, ouvindo os sujeitos. Está propondo uma via de acesso ao mais "interno" dos movimentos, sempre aberto à possibilidade do percurso imprevisível. O argumento que ele sustenta é o de que a relação dos seguidores com o que está posto para ser seguido ou está sendo construído para ser seguido é tão fundamental quanto a relação do conjunto com os seus "interlocutores para fora".

Neste sentido em que penetra a própria dinâmica do que Barabas chamaria de construção da utopia, a proposta de Fabian poderia ser tomada como englobadora da concepção de utopia concreta. Enquanto esta privilegia a abertura para o possível, Fabian está dizendo que o "concreto" da utopia tem de ser pensado tanto como a abertura para o possível, a disposição para o risco, quanto como a circunscrição

processual da força carismática pelas rotinas da institucionalização (no sentido de Berger, 1985:69, cf. minha utilização na Parte II) e pelos resultados da articulação entre a relação, também processual, do texto com os seus produtores/seguidores, e com o contexto. Isto poderia resultar, no limite, na própria negação utópica.

Nesta perspectiva, rotina não significaria nem a repetição pura e simples de procedimentos usuais, nem, como sugere a proposição clássica de Weber (Weber, 1977:857), a estabilização institucional, mas somente a realização de atos relacionados com o processo de construção e re-construção paulatina do que é concebido como utopia, tendo passado o momento da revelação. Isto colocaria no centro das questões que preocupam o pesquisador, a concepção de liberdade dos seguidores do movimento. Se é um tipo de liberdade que a revelação oferece - a *suspensão* que acarreta o risco das fortes emoções e da racionalidade alternativa, na perspectiva de Fabian; a disponibilidade de abertura para o transcendental, como quer Velho (s/d.b); a alternativa a uma situação social opressora e desintegradora, na concepção de Barabas e Talmon - a rotinização é, no limite, o risco também da supressão das emoções fortes da revelação. A possibilidade do desencanto, do desgosto, ou do simples aborrecimento (as defecções e as delações como decorrências destas possibilidades), é contemplada assim, tanto quanto a exacerbação do encanto, pela definição de rituais e parâmetros e, até, pelo recurso ao terror (o fogo?).

Se Barabas lida com as circunstâncias específicas da concretização das utopias dando relevo às relações entre os protagonistas do movimento e a estrutura sócio-política a qual se contrapõem, o que está em jogo, na perspectiva de Fabian, é o relevo da

relação entre os seguidores e aquilo que estão seguindo. Ele capta a dimensão que está casada com a dos significados, portanto das expectativas, das esperanças e dos sonhos.

Se tomarmos a utopia concreta pelo seu alcance mais geral, o que aparece como crucial diferença entre os dois é o reconhecimento de Fabian de que, por ser produto não só do contexto que o provocou, mas da forma própria como ele se concebeu, se construiu como alternativa e se comunicou com o contexto, o movimento religioso pode ser, no limite oposto da utopia, destrutivo de si mesmo. É importante deixar claro que aqui "destrutivo" não evoca os casos de suicídio coletivo ou ação guerreira que façam parte da doutrina e/ou configurem, até o fim, a perseguição do sonho. É como dizer que o "desfecho" - que pode ser a continuidade *ad infinitum* do processo - é produto também da própria concepção e construção do possível, usando o termo de Barabas, além de como esta construção se comunica com o que lhe é contextual. Neste caso, o **possível**, tal como definido pela utopia concreta em movimento teria de ser relativizado para ser entendido como impondo limites intrínsecos (na própria doutrina, p.ex.) além de ter de lidar com aqueles extrínsecos, relação em que o limite, no Brasil e no México, nos acostumamos a perceber como a repressão bélica.³⁶²

Tomado na sua concepção mais geral, o conceito de utopia concreta foi uma perspectiva estimulante como ponto de partida para pensar e interpretar os Maurer e seu grupo, de uma forma coerente com a interpretação que já havia feito dos significados dos outros sujeitos em presença e que não impediu - antes impeliu - que se buscasse

³⁶² Esta é a regra para a maioria dos movimentos messiânico/milenaristas não urbanos que tem sido estudados por cientistas sociais no Brasil.

entender como os Maurer e seu grupo definiam a natureza de sua própria ação. Os matizes a esta perspectiva trazidos pela experiência de Fabian reforçaram o estímulo e me auxiliaram a definir o quadro geral onde os Mucker se encontram como um "campo" onde se construíram e debateram identidades opostas. Por outro lado, Fabian colocou-me a necessidade de unificar a metodologia na interpretação dos diferentes discursos. Testemunho foi então trazido com esta finalidade.

Pensar os Mucker como manifestação cultural não implicou, portanto, em isolar "traços", definir semelhanças, atribuir valores, ou assumir que "as causas" eram culturais, mas em compreender os referenciais significativos que lhes permitiram dar sentido ao mundo, construir a esperança e, com ela, definir afetos, metas, rumos e relações, compreender como construíram e "leram" o seu texto. Reitero que o *texto* é mutante, i.e., não é um texto único e definitivo, mas um texto que se constroi e re-constroi temporalmente e, portanto, contextualmente. Contexto é, então, o contexto em que se faz a interlocução também com outros textos, um contexto significativo.

Entender os Mucker e seu tempo... no seu tempo talvez fosse melhor dizer. Tempo vivencial contemporâneo que abria os significados e os valores que orientaram os testemunhos, que definiram o futuro para além (ou aquém) da realização milenar inaugurada na ruptura carismática. Interlocutores numa instável situação em que se degladiavam verdades a interpretar o presente e construir futuros, eles ofereceram uma alternativa dramática na definição da realidade e dos próprios significados que a constituíam. Esta alternativa se propunha como o resgate *da verdade* cujo fundamento não estava só na Bíblia, mas na inspirada capacidade de interpretá-la que Deus lhes dera o

privilégio de testemunhar em Jacobina. Nesta alternativa concentraram seus afetos, seu trabalho, sua lealdade, seu pertencimento. No âmbito de sua tradição, a revelação de Deus em Jacobina era uma alternativa plausível e, mais que isto, uma alternativa que os privilegiava como escolhidos - poupava-os de escolher entre "falsas doutrinas". O fim do mundo posto como irreversível se aproximou pela mão dos desafetos, dos que viram na alternativa Mucker o perigo da desordem sacrílega ou irracional, precipitando a profecia da desgraça que anteciparia o mundo iluminado por Deus. Quando chegaram ao confronto derradeiro, os seguidores de Jacobina já tinham sobrevivido às possibilidades de desgaste interno e reforçado sua identidade com a definição de um texto. Com o fogo purificaram suas hostes e o mal que estava também nos opositores. As dificuldades internas de congregação e coerência que enfrentaram com fogo, foram fazendo crescer a rigidez do texto, o "fechamento" para novos adeptos (de que alguns falam), tornando mais claras as fronteiras da identidade, fronteiras controladas por agentes divinos. A utopia continuou se fazendo, apesar das dissidências, seja aniquilando-as ou controlando-as. Houve uma solidificação da coerência interna que levou adiante a disposição ao risco e provocou rupturas sucessivas.

Uma pergunta que me fica, entre outras mais pontuais, é se seria possível identificar os que morreram com Jacobina como os "utópicos" (os que sustentaram a esperança, revivendo a força libertadora da revelação e assumindo a morte como libertação final) por oposição aos "racionalistas" que seriam os "sobreviventes no mato" (ou os que fugiram?) de que fala Noe e que inclui seu pai (1977). Para chegar mais longe, neste aspecto, seria necessário prosseguir no "tempo" e examinar

o que eram os descendentes dos seguidores de Jacobina que acabaram mortos, quase 30 anos mais tarde.³⁶³

³⁶³ Ver referências em Petry, 1957; Domingues, 1977; Schupp, s/d e minha Apresentação.

BIBLIOGRAFIA³⁶⁴

Aberle, David.

1965. "A note on relative deprivation theory as applied to millenarism and other cult movements." in Lessa, W. e E.Z. Vogt (eds) *Reader in comparative religion*. 2.ed. New York: Harper & Row.

Ahlberg, Sture.

1986. *Messianic movements*. Estocolmo: Amquist & Wiksell.
(Stockolm Studies in Comparative Religion)

Almeida Jr., João Mendes de

1959. *O processo criminal brasileiro*. Vol.1. 4a. Ed. Rio de Janeiro e S.Paulo: Livraria Freitas Bastos S.A.

Alves, Roque de Brito

1956. *Estudos de Criminologia*. Recife: Imprensa Industrial.

Amado, Janaína

1978. *Conflito social no Brasil - A revolta dos Mucker*. S.Paulo: Símbolo

Ansiedler im Westen, Der.

- Zeitschrift der Berliner Gesellschaft für die deutschevangelische Mission in Amerika*. 1872, ano 10, n.5, 6; 1874, ano 12, n.7; 1876, ano 14, n.8.

Asad, Talad

- 1983 a. "Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz." in *Man*, 18: 237-59.
1983 b. "Notes on body pain and truth in medieval Christian ritual." in *Economy and Society*, 12: 287-327.

Assis Brasil, Luiz Antonio de.

1991. *Videiras de cristal*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

Bachmann, Theodore.

1970. *Lutherans in Brazil*. Minneapolis. Mimeo.

³⁶⁴ A letra "c" grafada antes da data da publicação indica que a data do registro dos direitos autorais (copyright) era a única apresentada pelo livro. As letras minúsculas grafadas depois da data de publicação são utilizadas para diferenciar os textos de um autor publicados na mesma data.

- Bak, J.M. & G.Benecke.(eds).*
c.1984. *Religion and rural revolt*. Manchester: Manchester University Press.
- Balén, J.M., S.J.*
1956. "A Igreja Católica no Rio Grande do Sul até 1912 - sua evolução geral." in *Enciclopédia Rio Grandense*. II vol. Canoas: Ed.Regional.
- Balandier, Georges*
1969. *Antropologia Política*. São Paulo: Difel e Edusp.
1973. *La teoria de la descolonización*. Argentina: El Tiempo Contemporaneo.
- Banton, Michael (ed.)*
1973. *Anthropological approaches to the study of religion*. ASA Monographs 3. Londres: Tavistock Publications.
- Barabas, Alicia.*
1987. *Utopias índias*. Mexico: Grijalbo.
- Barkun, Michael.*
1974. *Disaster and the millenium*. New Haven e Londres: Yale University Press.
- Barreto, Carlos Xavier P.*
1934. *O crime, o criminoso e a pena*. Rio de Janeiro: A. Coelho Franco Filho, ed.
- Barth, Frederik.*
1969. *Ethnic groups and boundaries*. Londres: George Allen and Unwin.
- Bartolomé, Miguel A.*
1979. "Conciencia étnica y autogestión indígena" in *Indianidad y descolonización en America Latina*. Documentos de la segunda reunión de Barbados. Mexico: Editorial Nueva Imagen.
- Bastian, Jean Pierre.*
1986. *Breve historia del protestantismo en America Latina*. Mexico: CUPSA.
- Becker, Klaus*
1956a. "O episódio dos Mucker". in *Enciclopedia Rio Grandense*. II Vol. Canoas: Ed.Regional. pp. 82-114.
1956b. "Deutsches Volksblatt". in *Enciclopedia Rio Grandense*. II. Vol. Canoas: Ed.Regional. pp. 45-46.
1976. "Algumas lideranças alemãs nos primeiros 20 anos da colonização." (1824-1844). in *Anais do II Simpósio de história da imigração e colonização alemã no R.G.S.*

1985. "A colônia alemã de S.Leopoldo e a Revolução Farroupilha".
Conferência. Prefeitura Municipal de S.leopoldo.

Becker, Rudolf.

1956. "Igrejas evangélicas". in Enciclopédia Rio Grandense. II Vol. Canoas:
Ed. Regional. pp.47-80.

Bendix, Reinhard

1974. *Estado nacional y ciudadanía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Biehl, João Guilherme.

1991. *Jammerthal, o vale da lamentação. - Crítica à construção do messianismo Mucker*. Dissertação de Mestrado. Pós Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Sta. Maria.

Berger, Peter

1973. *The social reality of religion*. Middlesex, Inglaterra: Penguin University Books.

Bíblia Sagrada - Antigo e Novo Testamento.

1969. Ed. Revista e Atualizada. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil

Bohnen, Aloysio., S.J.

1993. "Pe. Theodoro Amstad, S.J.. Um eminente apóstolo social". in *Estudos Leopoldenses*, vol.29, n.134, pp.77-90.

Borchard, Hermann

1966. "Die Deutschen und die deutschevangelische Kirche in Brasilien" in *Ansiedler*, 4 pp.7-12; 29-35; 54-57.

1872. "Die Arbeit unter den evangelischen Deutschen in Süd-Brasilien". in *Der Ansiedler im Westen*. n.5 e 6. pp.65-71; 81-86 e 102-108.

1874. "Die Arbeit unter den evangelischen Deutschen in Brasilien". in *Der Ansiedler im Westen*. n.7 e 8. pp.99-100; 119-122; 149-155; 168-173.

Bourdieu, Pierre.

1963. "La société traditionnelle - attitude à l'égard du temps et conduite économique." in *Sociologie du Travail*, I.

1979. *O desencantamento do mundo*. S.Paulo: Ed.Perspectiva.

Braaten, Carl E. e Robert W. Jenson.

1990. *Dogmática cristã*. S.Leopoldo: Ed.Sinodal.

Braaten, Carl E.

1990. "A pessoa de Jesus Cristo." in Braaten e Jenson (org.) pp.459-551.

Brockhaus, Der Grosse

1955. tomo 8. Wiesbaden: F.A.Brockhaus.

Bruno, Aníbal

1967. *Direito penal. Tomo I.* Rio de Janeiro: Ed. Forense.

Bultmann, Rudolf.

1985. "Seria o apocalipsismo a matriz da teologia cristã? - Um posicionamento frente a Ernst Käsemann.". in *Apocalipsismo.* S.Leopoldo: Editora Sinodal. pp.255-261.

Caldre Fião, José A. do Vale

1975 (1849) *O Corsário - Romance rio-grandense.* P.Alegre: Ed. Movimento.

Cardoso, Fernando Henrique

1969. "Rio Grande do Sul e Sta.Catarina."in *História Geral da Civilização Brasileira.* Sergio Buarque de Holanda (org). Vol.IV. S.Paulo: Difel.

1977. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional - o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul.* Rio: Paz e Terra.

Cardoso Filho

1947. "Grandes figuras ligadas à vida política da colônia." in *Anais do I Congresso de História e Geografia de S.Leopoldo.* Prefeitura Municipal de S.Leopoldo e I.H.G.R.S. Ed.da Livraria do Globo.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1976. *Identidade, etnia e estrutura social.* S.Paulo: Pioneira.

Carmody, John Tuely

1987. *Interpreting the religious experience.* Englewood Cliffs: Prentice Hall e Londres: Prentice Hall International.

Cirne Lima, Rui

1954. *Pequena história territorial do Brasil - sesmarias e terras devolutas.* 2a. ed. Porto Alegre: Sulina.

Chiarello, Antônio

1981. "Silveira Martins, oitenta anos de sua morte". in *Correio do Povo, Especial, 19.07.81.* pp.8.

Cohen, Abner.

1974. "The lesson of ethnicity". in *Urban ethnicity.* A.Cohen.(ed.) Londres: Tavistock. (ASA Monographs n.12)

1978. *O homem bidimensional.* Rio: Zahar.

Cohn, H.

1979. "Anti-clericalism in the German peasant's war 1525". *Past & Present, 83: 3-31.*

Cohn, Norman.

1974. *The pursuit of the millenium*. New York: Oxford University Press.

Connor, John W.

1989. *From ghost dance to death camps: Nazi Germany as a crisis cult*.
Ethos, vol.17.n.3.

Consorte, J. e L.N. Negrão.

1984. *O messianismo no Brasil contemporâneo*. S.Paulo: FFCHL/USP e CER.

Curry, Donald E.

1970. "Messianism and protestantism in Brazil's sertão." *Journal of Inter American Studies and World Affairs*, 12,3: 416-438.

Dacanal, José Hildebrando e Sergius Gonzaga(orgs.)

1980. *RS: imigração e colonização*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

Dantas, Francisco C. de San-Thiago

1877. *Ligeira notícia sobre as operações militares contra os Muckers na Província do Rio Grande do Sul*. Typografia Gasetta de Notícias do Rio de Janeiro.

Davis, J. (org.)

1982. *Religious organization and religious experience*. Londres: Academic Books (ASA Monographs)

De Boni, Luiz Alberto.

1980. "O catolicismo da imigração: do triunfo à crise". in *Dacanal e Gonzaga(orgs.)*.

Degregori, Carlos I.

1985. *Sendero Luminoso: los hondos y mortales desencuentros*. Documentos de Trabajo,4. Lima: IEP.

1991. "How difficult it is to be God. Ideology and political violence in Sendero Luminoso." in *Critique of Anthropology*. Vol.II,3: 233-250.

Dickie, Maria A.S.

1977. "Os Mucker revisitados". manuscrito.

1978. "Colonos e Mucker". in *Anuário Antropológico*, 7B.

1980. "A colônia de S.Leopoldo e o mercado." manuscrito.

1983. "Os Mucker e o grupo étnico". in *Anais do Museu de Antropologia da UFSC*.

1986. "A estratégia da inocência - análise do discurso de J.J.Klein nos Autos dos Processos contra os Mucker". VII Simpósio de História da Imigração e colonização alemãs no Rio Grande do Sul. S.Leopoldo.

1989. "Dos Senhores do Sul aos Brummer". XIII Encontro Anual da ANPOCS.
1991. "Indagações sobre a mensagem do messianismo Kraho" in *Anuário Antropológico 88*. Também publicado como "Indagaciones sobre el mensaje del mesianismo Kraho". in A. Barabas (org.). *Religiones Latinoamericanas*, 2. Mexico.

Dienstbach, Carlos

1979. A maçonaria no Vale do Sinos. I a V. in *Vale do Sinos*, 13.11.1979 a 28.12.1979.
1980. A maçonaria no Vale do Sinos. VI a XII in *Vale do Sinos*, 10.01.1980 a 24.04.1980.

Dillemburg, Sergio Roberto

1993. "Deutsches Volksblatt - a saga de um jornal". in *Estudos Leopoldenses*, vol.29; n.133; pp.55-70

Di Tullio, Benigno.

1956. *La criminalità come problema médico-sociale*. Roma: Instituto di Medicina Sociale.

Durkheim, Émile

1968. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire.

Dobrowolski, K.

1976. "The peasantry as a culture". in Shanin.T.(org) *Peasants and peasant society*. pp.277-298.

Domingues, Moacyr

- 1977a. *A nova face dos Mucker*. S.Leopoldo: Ed. Rotermund.
- 1977b. Entrevista a A. Hohlfeldt. in *Correio do Povo*, 23/07/1977.

Doernte, Roberto

1974. "A maçonaria em S.Leopoldo." in *Anais do I Simpósio da imigração e colonização alemã no R.G.S.* pp.141-158.

Dreher, Martin

- s/d. "Transformações do luteranismo brasileiro." manuscrito.
1984. *Igreja e germanidade*. S.Leopoldo: Ed.Sinodal.
- 1986 a. "Protestantismo evangélico de imigração no Brasil - sua implementação no contexto do projeto liberal modernizador e as consequências deste projeto". *Simpósio Protestantismo, liberalismo e maçonaria na América Latina do século XIX.* São Leopoldo: Escola Superior de Teologia e CEHILA.

1986 b. "Hermann Borchard em S.Leopoldo". in *Simpósio da História da Igreja*. S.Leopoldo: Ed. Sinodal. pp.23-34.

1995. "Apresentação" a Rotermund, W., 1995. manuscrito.

Droogers, André.

1984. *Religiosidade popular luterana*. S.Leopoldo: Ed. Sinodal.

Dumont, Louis

1970a.. *Homo hierarchicus*. Madrid: Aguilar.

1970b. "Religion, politics, and society in the individualistic universe." *The Henry Meyers Lecture*.

1974. "Casta, racismo e 'estratificação' ". in N.Aguilar. *Hierarquias em classe*.Rio de Janeiro: Zahar. pp.95-120.

c.1983. "Interaction between cultures: Herder's Volk and Fichte's nation." in Maier, J.B. e Chain I.Waxmann, 1983. pp.13-26. (uma versão modificada está em Dumont, L. 1985. *Individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco)

1985. "Are cultures living beings?" in *Man* 21, 587-604.

Eichmann.

1924 (1863). *Memória ao Ministro da Agricultura*. in *Revista do Arquivo Público do Rio Grande do Sul*. n.15-16. P.Alegre.

Eliade, Mircea.

1967. *From primitives to Zen*. A thematic source book of the history of religions. Londres: Collins.

s/d *O sagrado e o profano - a essência das religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil.

Elias, Norbert.

1973. *La formation de la anthithese 'culture-civilization' en Allemagne*. in *La civilization des moeurs*. Paris: Calman-Lévy.

Encyclopaedia Britannica. 1965. vol.12. *Jesuits*. pp.1011-1015. U.S.A.

Engels, Friedrich.

1973. *The peasant war in Germany*. New York: International Publishers.

Epstein, E. L.

1969. "The case method in the field of law." in Epstein, (ed.) *The craft of social anthropology*. London: Tavistock. 1969, 205-230.

1978. *Ethos and identity*. London: Tavistock Publications e Chicago: Aldline.

Fabian, Johannes (org.)

1979. *Beyond charisma: religious movements as discourse*. *Social Research*, 46.

Fabian, Johannes

1979a. "The anthropology of religious movements: from explanation to interpretation". in Fabian (org). pp.4-35.

1979b. "Text as terror: second thoughts about charisma." in Fabian (org).pp. 166-203.

Fabri, Friedrich

1865. *Die Mission unter den evangelischen Deutschen in Südbrasilien*. in *Ansiedler*.

Faoro, Raymundo.

1975. *Os donos do poder*. P. Alegre: Livraria do Globo e EDUSP.

Fentress, J. & C.Wickam.

1992. *Social memory*. Oxford: Blackwell.

Ferguson, S.B. & D.Wright (eds).

1988. *New dictionary of theology*. Leicester: Inter Varsity.

Fernandes, Rubem César

1982. *Os cavaleiros do Bom Jesus - uma introdução às religiões populares*. S.Paulo: Brasiliense.

Ferrarotti, Franco

1990. *Time, memory and society*. New York & London: Greenwood Press.

Finkelkraut, Alain

1988. *A derrota do pensamento*. S.Paulo e Rio: Paz e Terra.

Fischer, Joachim.

1986 a. "Comunidades, sínodos, Igreja Nacional: o povo evangélico de 1824 a 1986." in *Simpósio da História da Igreja*. S.Leopoldo: Editora Sinodal.

1986 b. "Incidente em Sta.Maria, RS". *Simpósio Protestantismo, liberalismo e maçonaria na América Latina do século XIX*. S.Leopoldo: Escola Superior de Teologia e CEHILA.

1986 c. "A luta contra os pastores colonos no R.S." in *Ensaios luteranos*. S.Leopoldo: Editora Sinodal.

Fluck, Marlon Ronald

1990. "Espiritualidade e Cotidiano". in *Estudos Teológicos*, Ano 30,2. pp.104-113

Foucault, Michel.

1974. *A verdade e as formas jurídicas*. Cadernos PUC, 16.

Fulbrook, Mary

1991. *A concise history of Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

1983. *Piety and politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galeski, Boguslaw*
1972. *Basic concepts of rural sociology*. Manchester: Manchester University Press.
- Gardelim, Mario*.
1972. "No tempo dos pioneiros" in *Correio do Povo*.
- Garret, William R.*
1986. "Religion and the legitimation of violence." in: Hadden, J.K. & A.D.Shupe, 1986.
- Geertz, Clifford*.
1973. "Religion as a cultural system." in M.Banton (ed), 1973.
1978. *A interpretação das culturas*. Rio: Zahar.
1979. "Internal conversion" in Lessa, W. & Vogt, (eds). *Reader in comparative religion*. 4 ed. New York: Harper Collins Publishers.
1983. *Local Knowledge*. New York: Basic Books
- George, Timothy*
1989. "The spirituality of radical reformation". in Jill Rait.(org). *Christian spirituality; high middle ages and reformation*. Londres: SCM Press Ltd.
- Ginsburg, Carlo*.
1987. *O queijo e os vermes*. S. Paulo: Companhia das Letras.
1990. *Os andarilhos do bem*. S.Paulo: Companhia das Letras.
- Gonzales, Justo L.*
1986. *A era dos reformadores. Uma história ilustrada do cristianismo*, Vol. 6. S.Paulo: Sociedade Religiosa Edições Nova Vida.
- Graça Aranha*.
1981. *Canaã*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Grande Enciclopédia Delta Larousse*.
c.1973 . *Sociedade de Jesus*. pp.3720. Brasil.
- Guimarães, Josué*.
1972. *A ferro e fogo*. 2 vols. Rio de Janeiro: Ed.Sabiá.
- Hadden, J.K. & A.D. Shupe*.
1986. *Prophetic religions and politics. Religion and the political order*. Vol.I. New York: Paragon House.
1988. *The politics of religion and social change. Religion and the political order*. Vol.II. New York: Paragon House.

Hees, Ulrich

- 1986 a. "Os inícios da formação da estrutura eclesiástica no Rio Grande do Sul." in *Ensaio Luteranos*. org. J.Fischer. S.Leopoldo: Ed.Sinodal.
- 1986 b. "Pastores e pastorado no R.S." in *Ensaio Luteranos*. org. J.Fischer. S.Leopoldo: Ed.Sinodal.
- 1986 c. "Metamorfose de uma igreja de imigrantes." in *Ensaio Luteranos*. org. J.Fischer. S.Leopoldo: Ed. Sinodal.

Heick, Otto W.

1965. "The lutheran awakening". in *The Encyclopedia of the Lutheran Church*. Vol. I. Minneapolis, Aubsburg.

Hennig, Martin

1986. "Os auxílios de entidades evangélicas na Alemanha em prol dos evangélicos no Brasil, dos seus primórdios até o ano de 1900." in *Ensaio Luteranos*. S.Leopoldo: Ed.Sinodal.

Herédia, Beatriz M. A. de

1979. *A morada da vida*. Rio: Paz e Terra.

Hillebrand, João Daniel

1924. (1854) "Relatório apresentado ao Presidente da Província pelo ex-Diretor das Colônias." in *Revista do Arquivo Público do R.S.* n.15-16. P.Alegre.

Hirschmann, A.

1991. *The rhetoric of reaction - perversity, futility, jeopardy*. Cambridge,Massachusetts: The Belknap Press of the Harvard University Press.

Hobsbawm, Eric J.

1970. *Os rebeldes primitivos*. Estudos sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX. Rio: Zahar.
1975. *Pre-political movements in peripheral areas*. Manuscrito de conferência apresentada na UNICAMP.

Hoornaert, Eduardo et alli.

1979. *História da Igreja no Brasil*. Ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis: Vozes.

Hundert Jahre Deutschtum in Rio Grande do Sul.

1924. P.Alegre: Typographia do Centro.

Hunsche, Carlos Henrique

1974. "Epílogo da tragédia do Ferrabrás." in *Anais do I Simpósio de história da imigração e colonização alemã no R.S. S.Leopoldo: Museu Histórico Visconde de S.Leopoldo.*
1975. *O biênio 1824-25 da imigração e colonização alemãs no Rio Grande do Sul (Província de S.Pedro).* Porto Alegre: A Nação.
1977. *O ano 1826 da imigração e colonização alemã no Rio Grande do Sul (Província de S.Pedro).* P.Alegre: Metrópole.
1979. *Primórdios da vida judicial de S.leopoldo. O primeiro livro do Juizo de Paz.(1832-45).* P.Alegre: Co-edição.
1981. *O Pastor Heinrich Wilhelm Hunsche e os começos da Igreja Evangélica no sul do Brasil.* S.Leopoldo: Rotermund.

Hunsche, Heinrich Wilhelm

1977. "Diário". Excertos publicados em Domingues,1977.

Jaeger, Luiz Gonzaga, S.J.

1947. "Fundação de escolas e colégios." in *Anais do Primeiro Congresso de História e Geografia de São Leopoldo.* pp.282-303

Janzen, John M.

1979. "Deep thought". in Fabian, 1979. pp.106-139.

Julien, Emílio

- 1985 (1901) Manuscrito. Coleção Varela. in *Anais do Museu Histórico do Rio Grande do Sul.* vol.9.

Kant de Lima, Roberto

1989. *Religião, direito e sociedade: o ritual da confissão e a tradição inquisitorial no Brasil republicano.* Cadernos ICHF, UFF.

Käsemann, Ernst.

1985. "Os inícios da teologia cristã". in *Apocalipsismo.* S.Leopoldo: Editora Sinodal. pp.231-254.

Kee, Howard Clark

1986. *Medicine, miracle and magic in New Testament times.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kelly, J.D. & M.Kaplan.

1990. "History, structure and ritual". in *Annual Review in Anthropology*,19. pp.119-150.

Kidder, Daniel.

- c. 1940. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil.* S.Paulo: Livraria Martins.

Kidder, D. & J.C. Fletcher.

1857. *Brazil and the brazilians. Portrayed in historical and descriptive sketches.* Philadelphia: Childs & Peterson.

Kitagawa, Joseph M. (ed.)

c.1985. *The history of religions.* New York: MacMillan.

Klein, João Jorge.

1957. "Sobre a história dos Mucker nos anos de 1872 até 1874." in Petry, 1957.

Kleinguenther, Wilhelm

1969 (1866). "Ein Pfarrer berichtet aus Porto Alegre" in *Staden Jahrbuch.* E.Schaden e K.Fouquet (eds). Vol.17. S.Paulo: Instituto Hans Staden.

Koch, Hans v.

1938. "Pfaelzisches Volksdeutschum und evangelische Kirche" in *Auslandeutschum und evangelische Kirche.* Jahrbuch.

Koch, Walter

1963. "O Brasil, sua terra e sua gente, nos contos do Koseritz deutscher Volkskalender für die Provinz Rio Grande do Sul (1874-1890)." in *I Colóquio de Estudos Teuto-brasileiros.* Porto Alegre: Centro de Estudos Sociais, Faculdade de Filosofia, UFRGS.

Koseritz, Karl v.

1879 a. "Das deutsche Element in der Provinz Rio Grande do Sul". in *Koseritz deutscher Volkskalender für die Provinz Rio Grande do Sul.* pp.115-32

1879 b. "Aus dem brasilianischen Soldatenleben" in. *Koseritz deutscher Volkskalender für die Provinz R.G.do Sul.*pp.143-162

1879 c. "Der Mucker Prozess" in *Koseritz deutscher Volkskalender für die Provinz Rio Grande do Sul.* pp.133-141.

1957 (1880) "Opinião de Karl von Koseritz" in Petry, 1957. pp.166-169.

1972. (1883) *Imagens do Brasil.* (trad. Afonso Arinos de Melo Franco) São Paulo: Livraria Martins Ed. e E.D.U.S.P.

1977. (1874) Excerto. in Domingues, 1977. pp.90-92.

Kreutz, Lucio

1985. *Magistério e imigração alemã.* Tese de Doutorado. PUC - SP.

Krieger, L.

1968. *The german idea of freedom.* Glencoe: Free Press.

Langenscheidts Tachen-wörterbuch - Portugiesisch.

c.1982. Friedrich Irman. Berlin: Langenscheidt.

Lanternari, Vittorio.

1962. Messianism: its historical origin and morphology. in *History of religions*. Vol.II n.1.pp.52-72.

1974a. Nativistic and socio-religious movements: a reconsideration. in *Comparative studies in sociology and history*. 16:483-501.

1974b. *As religiões dos oprimidos*. S.Paulo: Perspectiva.

Lawson, E. Thomas & Robert N.McCauley.

1990. *Rethinking religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leach, Edmund

1977 *The political systems of highland Burma*. A study of Kachin social structure. Londres: The Athlone Press.

Lessa, W.A. & E.Z.Vogt.c.

1979. *Reader in comparative religion*. 4 edição. New York: Harper-Collings Publishers.

Long, Theodore E.

1986. Prophecy, charisma and politics: reinterpreting the Weberian thesis. in Hadden, J.K. & A.D.Shupe, 1986.

1988. A theory of prophetic religion and politics. in Hadden, J.K. & A.D.Shupe, 1988.

Macedo, Carmem Cinira

1985. "Veredas da violência: Brasil". in *Anuário Antropológico*, 84.

1988. "Violência e identidade: as tramas da cidadania - Apontamentos". XII Encontro Anual da ANPOCS. Águas de S.Pedro, S.Paulo.

Mackensen, L.

s/d *Der tägliche Wortschatz*. Berlin & Darmstadt: Deutsche Buch-Gemeinschaft.

Maier, Joseph B. & Chaim I.Waxmann.

c. 1983. *Ethnicity, identity and history*. Essays in memory of Werner J. Cahnman. New Brunswick & Londres: Transaction Books.

Manique da Silva, Elmar.

1979. "Ligações externas da economia gaúcha (1736-1890)." in Antonacci, M.A. et alli. *RS: economia e política*. P.Alegre: Mercado Aberto.

Matta, Roberto A. da

1978. "O ofício do etnólogo ou como ter anthropological blues." in Nunes, E. (org). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.

Mbiti, John S.

1971. "The concept of time as a key to the understanding and interpretation of African religions and philosophy." in *African religions and philosophy*. Londres e Nairobi: Heinemann Educational Books.

Mendonça, Antonio Gouvêa

1986. "Inserção dos protestantismos e 'Questão Religiosa' no Brasil, século XIX (Reflexões e hipóteses)." Simpósio: Protestantismo, liberalismo e maçonaria na América Latina do século XIX. S.Leopoldo: Escola Superior de Teologia e CEHILA.

Merivale, H.

- 1967 (1861). *Lectures on colonization and colonies*. Londres: Frank Cass.

Moehlecke, Germano Oscar

1986. "Centenário do Sínodo Riograndense" in *Rua Grande*,43.

Mol, Hans.

- c.1976. *Identity and the sacred*. Oxford: Basil Blackwell.
1983. *Meaning and place*. An introduction to the scientific study of religion. New York: Pilgrim Press.

Momigliano, A.

1977. "Time in ancient historiography". in *Essays in ancient historiography*. Middleton,Conn.: Wesleyan University Press.

Monteiro, Douglas Teixeira

1974. *Os errantes do novo século*. Um estudo sobre o surto milenarista do Contestaado. S.Paulo: Duas Cidades

Morris, Brian.

1987. *Anthropological studies of religion*. An introductory text. Cambridge: Cambridge University Press.

Mudge, Lewis S.

1980. Prefácio. a Ricoeur,1980.

Muhlmann, Wilhelm E.

1965. "Review of Lanternari, *The religions of the oppressed: a study of modern messianic cults*." in *Current Anthropology*. vol.6,n.4.
1968. *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*. Paris: Gallimard.

Mulhall, Michael G.

1873. *Rio Grande do Sul and its German colonies*. Londres: Longman's Green.

Muller, Telmo (org.)

1986. *Simpósio de história da igreja*. S.Leopoldo: Ed.Sinodal e Ed. Rotermond.

Musumeci, Leonarda.

1977 a. "Movimentos messiânicos: notas preliminares para uma investigação." manuscrito.

1977 b. "O reino de Dom Sebastião na Serra do Rodeador. Estudo sobre o movimento messiânico do Bonito (Pernambuco: 1820)." manuscrito.

1988. *O mito da terra liberta*. S.Paulo: Vértice e Editora dos Tribunais. ANPOCS

Noe, Miguel

1977. "História do ano de 1874. O que meu pai, João Daniel Noe gravou do ano de 1874 e do que eu mesmo ainda me lembro." in Domingues, 1977.

Novaes, Sylvia C.

1990. *Jogo de espelhos - imagens da representação de si através dos outros*. Tese Doutorado, FFLCH. USP.

Oberacker, Jr., C.H.

1961. *Carlos von Koseritz*. S.Paulo: Anhembi.

1969. "A colonização baseada na pequena propriedade agrícola". in *Historia Geral da Civilização Brasileira*. Sergio B. de Hollanda (org.) Vol.II. S.Paulo: Difel.

1980. "Novos traços para a imagem do Dr. Jorge Antonio von Schaeffer." in *Anais do III Simpósio da imigração e colonização alemã no R.S.* Telmo Muller (org.). S.Leopoldo: Museu Histórico Visconde de S.Leopoldo.

Oliveira Filho, João Pacheco.

1988. *O nosso governo. Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.

Otten, Alexandre.

1994. "Apocalíptica popular: uma dimensão da visão escatológica de Antônio Conselheiro". in *Religião e Sociedade*. 16/3.

Oxford Concise Dictionary, The

1971. Fowler H.W. e F.G.Fowler (eds.) *5a.edição*, Oxford: The Claredon Press.

Peixoto, Eduardo Marques

1907. "Questão Maurer". in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Volume 68.

Pellanda, Ernesto

1925. *A colonização germânica no Rio Grande do Sul*. Trabalho organizado de ordem do Governo do Estado em homenagem a colônia alemã em seu centenário. Porto Alegre: Livraria do Globo.

Pereira de Queiroz, Maria Isaura

1965a. "Comentário ao livro *Religions of the Oppressed*, V.Lanternari" in *Current Anthropology*. Vol.6, n.4.pp.452-54.

1965 b. *O messianismo no Brasil e no mundo*. S.Paulo: Ed.Dominus.

1968. *Reforme et révolution dans les sociétés traditionnelles*. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques.Paris: Anthropos.

Pesavento, Sandra J.

1985. *Historia do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

Petry, Leopoldo

1957. *O episódio do Ferrabráz*. S.Leopoldo: Ed. Rotermund.

1966. *S.Leopoldo 1864-1966*. 2 vols. S.Leopoldo: Ed. Rotermund.

Phillip, Arno

1957. "Uma contribuição para o estudo do episódio dos Mucker". in Petry, 1957. pp.157-165.

Piccolo, Helga I. L.

1974.a. *A política rio-grandense no II Império. (1868-1882)*. Porto Alegre: Gabinete de Pesquisa de História do R.S. I.F.C.H., U.F.R.G.S.

1979. "A política rio-grandense no Império". in Antonacci,M.A. et alli. R.S.: economia e política. Porto Alegre: Mercado Aberto.

1980. "O sistema político imperial e a colonização alemã no Rio Grande do Sul."in *Anais do II Simpósio da imigração e colonização alemã no R.S.* S.Leopoldo.

1986 a. "Liberalismo, conservadorismo e protestantismo - considerações sobre a década de 70 no Brasil e no R.S. Simpósio Protestantismo, liberalismo e maçonaria na America Latina no século XIX. Escola Superior de Teologia e CEHILA

1986 b. "A questão religiosa e os protestantes no R.G.do Sul." in *Simpósio da História da Igreja*. T.Muller (org.)

Piccolo, Helga I.L. (org).

1974. b. "Levantamento e apreciação da problemática de São Leopoldo no Período de 1824-1889." in *Estudos Leopoldenses*. n.28.

Pierangelli, José Henrique.

1980. *Códigos Penais do Brasil - evolução histórica.* Bauru,S.P.: Ed. Jalovi Ltda

1983. *Processo Penal - Evolução histórica e fontes legislativas.* Bauru,S.P.: Ed. Jalovi Ltda.

Porto, Aurélio

1934. *O trabalho alemão no R.S.* P. Alegre: Ed.e Gráfica Sta. Terezinha.

Putz, Ernesto.

1974. "A maçonaria no Rio Grande do Sul".in *Anais do I Simpósio da imigração e colonização alemã no R.S.* pp.159-168.

Pye, Michael C.

1972. *Comparative religion. An introduction through source materials.* Bristoll: David and Charles, Newton Abbot.

Queiroz, Renato da Silva

1987. *Um mito bem brasileiro. Estudo antropológico sobre o Saci.* S.Paulo: Ed. Polis.

1994. *A caminho do paraíso - Estudo antropológico sobre o Surto Messiânico-milenarista do Catulé.* Tese de Livre-Docência, F.F.L.C.H., U.S.P.

Rabuske, Arthur, S.J.

1974 a. "A contribuição teuta à Igreja católica no Rio Grande do Sul" in *Estudos Leopoldenses*, 28.

1974 b. "As duas primeiras visitas pastorais na colônia alemã de S.Leopoldo". in *Estudos Leopoldenses*,28.

1974 c. "Eles se empenharam pelo erguimento do bem-estar material da colônia alemã no Rio Grande do Sul" in *Anais do I Simpósio de História da Imigração e Colonização Alemã no Rio Grande do Sul.* pp. 31-53.

1976. "A antiga matriz de São Miguel dos Dois Irmãos,RS". in *Anais do II Simpósio de História da Imigração e colonização alemã no Rio Grande do Sul.* pp.207-214.

1977a. "Jesuítas leopoldenses frente à seita do Ferrabráz - ensaio historiográfico". in *Correio do Povo, Caderno de Sábado,* 10/12/1977, pp.8 e 9.

1977b. "A documentação relativa aos Muckers existente no intramuros jesuítico - Parte I." in *Correio do Povo, Caderno de Sábado,* 10/12/1977. pp.12.

1987. "Hillebrand e os primeiros jesuítas em S.Leopoldo". in *Anais do IV Simpósio de História da Imigração e colonização alemã no Rio Grande do Sul*. pp.219-237.

Rambo, Arthur Blasio. S.J.

1993. "As contribuições dos imigrantes vindos da Europa Central e do Norte." in *Estudos Leopoldenses.*, vol.29, n.132. pp. 47-82.

Rambo, Balduino, S.J.

- 1956a. "A religiosidade católica na colônia alemã" in *Enciclopédia Rio-grandense*. Vol.II K.Becker (org). Canoas: Ed.Regional.
- 1956b. "A imigração alemã". in *Enciclopédia Rio-grandense*. Vol. I. K.Becker (org.) Canoas: Ed. Regional.

Redfield, Robert.

1963. *The little community - peasant society and culture*. Chicago e Londres: University of Chicago Press.

Ribeiro, Boanerges

1963. *Protestantismo no Brasil monárquico. 1822-1888*. S.Paulo: Pioneira.

Ribeiro, René

1962. "Brazilian messianic movements." in Thrupp.S. (ed). *Millennial dreams in action*. The Hague: Mouton.

Ricoeur, Paul

1981. *Essays on biblical interpretation*. Londres: SPCK
1985. "The history of religions and the phenomenology of time-consciousness." in Kitagawa, J.M.(ed.) pp.13-30.

Robertson, Roland.

1978. *Meaning and change. Explorations in the culture of modern societies*. Oxford: Basil Blackwell.

Roche, Jean

1967. *A colonização alemã no Rio Grande do Sul*. 2 vols. Porto Alegre: Livraria do Globo.

Rodrigues, Nina.

- 1897 "A loucura epidêmica de Canudos." in *Revista Brasileira*. Ano III. Tomo XII. 89 fascículo.
1938. *As raças humanas e as responsabilidades penais no Brasil*. S. Paulo: Cia. Ed. Nacional.

Rodrigues Lopes.

1867. *Considerações gerais sobre a ex-colônia de S.Leopoldo em 1867.*
Arquivo Nacional, Cod.807. Vol 16, pp.303-344.(transcrição de
Angela Sperb.)

Rotermund, Wilhelm.

1876. "Die Arbeit unter den evangelischen Deutschen in Brasilien." in *Der
Ansiedler im Westen*, 4. pp.113-119; 151-155; 171-174; 181-183.

1995 (1883/84). "Dois Vizinhos". in *O pensamento teuto-brasileiro.*
M.Dreher, org. Vol.I, manuscrito.

Rotermund, Guilherme

1986. "Pastor Dr. Wilhelm Rotermund: aspectos do homem e de sua vida."
in *Simpósio da História da Igreja.* T.Muller (org.)

Saint Hilaire, Auguste

1974. *Viagem ao Rio Grande do Sul (1822).* S.Paulo: Ed. Itatiaia e
Edusp.

Sanmartin, Olyntho

1947. "O Capitão Dantas e o episódio dos Muckers". in *Anais do I
Congresso de História e Geografia de S.Leopoldo.* pp.63-94

Schaden, Egon

1963. "Aspectos históricos e sociológicos da escola rural teuto-
brasileira. in *I Colóquio de Estudos Teuto-brasileiros.* Porto
Alegre: UFRGS, Faculdade de Filosofia, Centro de Estudos
Sociais.

Schmidt, Martin

1965. "Pietism." *Encyclopedia of the Lutheran Church*, Vol.III.
Minneapolis/Augsburg.

Schmierer, Pastor

1886. "Die Gemeinde Leonerhof in Sudbrasilien und der
Muckeraufstand". in *Ansiedler.*

Schupp, Ambrósio, S.J.

s/d. *Os Muckers - Episódio histórico extraído da vida contemporânea
nas colônias alemãs do Rio Grande do Sul.* 2 ed. Porto Alegre:
Selbach & Mayer Editores. (a primeira edição é de circa 1901)

Seyferth, Giralda

1974. *A colonização alemã no vale do Itajaí-mirim.* Porto Alegre:
Ed.Movimento.

1976. *Nacionalismo e identidade étnica - a ideologia germanista e o grupo étnico teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí*. Tese de Doutorado, F.F.L.C.H. - U.S.P.
1977. "Identidade étnica numa comunidade teuto-brasileira do vale do Itajaí". in *Revista do Museu Paulista*, XXIV, 57-82.
1982. "A representação do trabalho alemão na ideologia étnica teuto-brasileira". in *Boletim do Museu Nacional, Nova Série*, 37.
1983. "Etnicidade e cidadania: algumas considerações sobre as bases étnicas da mobilização política". in *Boletim do Museu Nacional, Nova Série*, 42.
1988. "Colonização e conflito: estudo sobre 'motíns' e 'desordens' numa região colonial de Santa Catarina no século XIX". P.P.G.A.S. Museu Nacional, Comunicação 10.

Sheehan, J.

1982. *German liberalism in the 19th century*. Londres: Methuen.

Smart, Ninian

1973. *The phenomenon of religion*. Londres: MacMillan.

Soboul, Albert.

1974. *Camponeses, sans-culottes e jacobinos*. Lisboa: Seara Nova.

Sperb, Angela.

1987. "O inventário de João Pedro Schmitt". in *Anais do IV Simpósio de História da Imigração e Colonização Alemã no Rio Grande do Sul*. Ed. Museu Histórico Visconde de S.Leopoldo e Instituto Histórico de S.Leopoldo.

1981. "O processo dos Mucker" in *Revista de Estudos*, 4,n.22. FEEVALE.

Steinmetz, David Curtis.

- c.1986. *Luther in context*. Bloomington: Indiana University Press.

Talmon, Yonina

1965. "Pursuit of the millenium: the relation between religious and social change". in *Lessa & Vogt (orgs.) Reader in comparative religion*. 2a. edição. New York: Harper & Row.

Tavares dos Santos, J.V.

1978. *Os colonos do vinho*. S.Paulo: Hucitec.

Telles, Leandro

1974. *Do 'deutsches Hilfsverein' ao Colégio Farroupilha*. P.Alegre: Associação beneficente de 1858.

1976. Friedrich Bieri - professor evangélico e pioneiro do espiritismo no Rio Grande do Sul. in *Anais do II Simpósio da Imigração e Colonização Alemã no Rio Grande do Sul*. pp.115-134.
- Thompson, Edward P.
1987. *Senhores e caçadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Thrupp, Sylvia (org.)
1962. *Millennial dreams in action*. The Hague: Mouton.
- Toledo Mércio, Bayard de
1940. *Longe do Reno*. - uma resposta a Viana Moog. Edição do autor.
- Toulmin, S. e J. Goodfield
1965. *The discovery of time*. Londres: Hutchinson & Co.
- Turner, Victor W.
1974. *O processo ritual*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Turner, Terence.
1987. "Da cosmologia à ideologia: resistência, adaptação e consciência entre os Kayapó". manuscrito.
- Velho, Otávio G.A.
1976. *Capitalismo autoritário e campesinato*. Rio de Janeiro: Zahar.
s/d.a. *Comentário à exposição do Prof. Hobsbawm*.
s/d.b. "O cativo da besta-fera". manuscrito.
- Viana Moog, Clodomiro.
1987. *Um rio imita o Reno*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- Vieira, David Gueiros
1986. "O liberalismo, a maçonaria e o protestantismo no Brasil do século XIX". Apresentado no Simpósio Protestantismo, Liberalismo e Maçonaria na América Latina no século XIX. S. Leopoldo: C.E.H.I.L.A. e Escola Superior de Teologia da I.E.C.L.B.
- Vogler, Günther.
c.1984. "Religion, confession and peasant resistance in the German territories in the sixteenth to the eighteenth centuries." in Bak, J.M e G. Benecke.,(eds.),c.1984.
- Wagner, Roy.
1979. "The talk of Koriki: a Daribi contact cult." in Fabian, 1979.
- Wakefield
1947. *Colonização*. in *Revista de Imigração e Colonização*.
- Weber, Max
1977. *Economia y Sociedad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Willems, Emilio

1946. *A aculturação dos alemães no Brasil - estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil*. S. Paulo: Ed. Nacional.

Wirtz, Rainer.

c.1984. Religious patterns of interpretation and mobilization in Vormärz Germany. in Bak, J.M. e G.Benecke (eds),c.1984.

Wolf, Wilhelm

1964. *Deutsche Einwanderer in S.Leopoldo. 1824-1937. Neustadt und der Eisch: Degener & Co.*

Woortmann, Klaas

1976. "Planejamento familiar entre camponeses e na pobreza urbana do Brasil". in *Pesquisa Antropológica* n.2 (UnB)

1990. "Com parente não se negueia". in *Anuário Antropológico* 87. pp 11-73.

Worsley, Peter

1974. *The trumpet shall sound*. New York: Schocken Books.

Zaluar, Alba

1973. "Sobre a lógica do catolicismo popular". in *Dados*,II

DOCUMENTOS

A. No Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul.³⁶⁵

1. Autos do Inquérito Policial sobre as reuniões que fazem J.J.Maurer e sua mulher Jacobina Maurer.
2. Pasta de correspondência oficial relativa ao Caso Maurer.
3. Registro de Terras/ Livro Tombo - Colonização, Cod.182 G.
4. Registro de chegada de colonos e distribuição pelas diversas colônias - 1824 a 1853. Colonização, Cod. 332, 333 e 334.
5. Registro de Débitos - 1845 a 1857. Colonização, Cod. 73,74, 75, 76, 91, 92 e 212.
6. Termos de Compromisso, obrigação e responsabilidade assinados por colonos - 1849 a 1889. Colonização, cod.14,25 e 27.
7. Registros de medições de Terras - 1868 a 1869. Colonização, cod. 336 e 337 M.
8. Dados estatísticos da colônia - 1826 a 1853. Colonização, cod.289.
9. Ofícios diversas autoridades e ofícios recebidos - 1843 a 1848. Colonização, cod. 290 e 291.
10. Pasta sobre dívida colonial - s/d. Colonização, caixa 293.
11. Pasta de Termos de Obrigação - Colonização, Caixa 293.
12. Anais da Assembléia Legislativa da Província, 1824-1861. Colonização, Lata 509.
13. Repartição do Agente Intérprete - ofícios recebidos do Presidente da Província e Diretores das Colônias. 1861 a 1877. Colonização, cod.241, 242, 244 e 246.
14. Medição e demarcação de terrenos em S.Leopoldo.1846. Colonização, caixa 286.
15. Declaração de desistência de Prazo Colonial. 1858-1871. Colonização, caixa 286.
16. Títulos de concessão de terrenos em S.Leopoldo, 1834, 1846, 1847, 1869. Colonização, caixa 286.

³⁶⁵ A maior parte das referências (Caixas, Latas, etc.) estão de acordo com a antiga catalogação do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, à época em que estes documentos foram pesquisados. Alguns poucos, pesquisados posteriormente, estão com a catalogação atual. Ver, nestes, o sinal *. Foi impossível atualizar todas as referências.

17. Leis e decretos do Império.
18. Registro de distribuição dos colonos: 1887. Colonização, cod. 191, 192.
19. Relatórios dos Presidentes da Província. Caixa 98.
20. Feitoria do Linho Cânhamo. Lata 517.
21. Correspondência relativa às colônias. Cod.257 M.
22. Correspondência da Assembléia Legislativa. 1874-1876. Lata 511.
23. D. Hillebrand. Documentos e correspondência. Caixa 213, Pasta 52.
24. *Inquérito da Linha Nova .Maço 110 (Secretaria de Polícia).
25. *Autos de Corpo de Delito em diversas casas de Mucker e Mucker mortos. Maços 110 e 56. (Secretaria de Polícia e Sub-delegacias de Polícia.)
26. *Papéis relativos ao conflito entre o Chefe de Polícia e os comandantes Militares das forças de S.Leopoldo, 1874. Maço 152.(Diversos)
27. Autos de Medição das Terras do Pe.Eterno. Cx.198.
28. Tabelas de medição na Fazenda Padre Eterno, Zona Norte do Ferrabraz e Picada do Ferrabraz. Lata 365-maço 2.

B. Na Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil em S.Leopoldo

- Livros de registros de casamentos e batismos.

C. No Museu Histórico Visconde de S.Leopoldo.

1. Papéis avulsos sobre a colonização. Caixas de 1846 a 1852.
2. Caixa ano 1853 - Assuntos Religiosos.
3. I Livro de Atas da Câmara dos Vereadores. 1846-1850.

D. No Arquivo Nacional.

- Códices 605 e 606. Questão Maurer. Secção de Documentação Histórica.

E. No Arquivo Público do Rio Grande do Sul.

1. I Tabelionato de S.Leopoldo. 1873-1875.
2. Livro de Medição de Terras, 1862. (M-34-E)
3. Processo contra J.J.Maurer por quebra de Termo de Bem Viver. 1873.

4. *Processo contra Jacob Mentz, acusado de resistência a mandado de prisão e ferir policial. 1874.*
5. *Processo contra João Jorge Klein, Frederico Scheffel e Pero Konrath. Incêndio na casa de Martin Cassel e morte da família. 1877.*
6. *Processo contra Jorge Robinson e Carlos Einsfeld, pelo assassinato de J. Haubert. 1877.*
7. *Processo contra João Jorge Klein e outros, por perturbarem a paz, cometer assassinatos, incêndios e resistirem à autoridade. 1880.*
8. *Processo contra J.J.Klein e J.J.Maurer, por sedição, 1880.*
9. *Inventários de 1870 - 1890, S. Leopoldo, S.S.Cahy, Porto Alegre.*
10. *Processo contra Jacob Sehn e Rodolfo Sehn pelo atentado contra J. Lehn, 1874.*
11. *Autos sobre a tutela de Maria Emília Sehn. Tutelas, S.Leopoldo.*
12. *Autos sobre a tutela dos filhos de Valentin Wasum. Tutelas, S.Leopoldo.*
13. *Autos sobre a tutela dos filhos de Jacob Müller. Tutelas, S.Leopoldo.*
14. *Processos Crime, Juri, Sequestro, Ações Ordinárias, Sumárias - São Leopoldo, 1849-1880.*
15. *Habilitação de casamento de Alberto Mentz e Amália Müller. Juízo de Casamento da Freguesia da Piedade. 1895.*
16. *Processo por bigamia contra Guilhermina Luppá e Cristiano Karst. Delegacia de Polícia de S.Leopoldo. 1865.*
17. *Processos Cível e Crime - S.Sebastião do Caí. 1860 a 1890.*

F. *Na Biblioteca da Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul.*

- *Coleção dos Anais da Assembléia Legislativa.*

G. *Do Arquivo Particular de Roberto Doernte.*

- *Cópia das Atas da Loja Maçônica Estrela do Oriente 3a.*

PERIÓDICOS

A Reforma - 1873, 1874 e 1877.

A Gazeta de Porto Alegre - 1879 e 1880.

Die Deutsche Zeitung - 1878 e 1879.

A Federação - 1888

O Ferrabráz -(Sapiranga, R.S.) 1950-1955.
Koseritz Deutscher Volkskalender für die Provinz R.G.Sul.-1879
Correio do Povo - 1974,1976, 1977, 1979 e 1981.
Folha da Manhã - 1979.
Zero Hora - 1975 e 1995.
N.H. - (Novo Hamburgo, R.S.) - 1987.
Vale do Sinos - (S.Leopoldo,R.S.) -1976, 1980 e 1985
Hamburgerberg (N.Hamburgo,R.S.) -1983.
Jornal do Brasil - 1976.

FILME

Os Mucker - de Jorge Bodanski e Wolf Gauer, Globo Vídeo.

ENTREVISTAS

Sr.Leopoldo Sefrin
Dr. Guilherme Rotermund
Dr. Roberto Doernte
Dr. Martin Dreher
Sr. Klaus Becker
Pe. Arthur Rabuske, S.J.

APÊNDICE I

Os artigos do Código Criminal do Império acionados nas acusações contra os Mucker.

(in Pierangelli, 1980)

Art. 16 - Agravantes:

1. Ter o delinqüente cometido o crime de noite ou em lugar ermo.
4. Ter sido o delinqüente impellido por um motivo reprovado ou frívolo.
6. Haver, no delinqüente, superioridade em sexo, forças ou armas, de maneira que o ofendido não pudesse defender-se com probabilidade de repelir a ofensa.
8. Dar-se, no delinqüente, a premeditação, i.e., o desígnio formado antes da ação de ofender indivíduo certo ou incerto. Haverá premeditação quando, entre o desígnio e a ação decorrerem mais de 24 horas.
12. Ter precedido ao crime a emboscada, por ter o delinqüente esperado o ofendido em um ou diversos lugares.
14. Ter havido entrada ou tentativa para entrar em casa do ofendido com intento de cometer o crime.
16. Ter o delinqüente, quando cometeu o crime, usado de disfarce para não ser reconhecido.
17. Ter precedido ajuste entre dois ou mais indivíduos para o fim de cometer-se o crime.

Da qualidade das penas e da maneira como se hão de impor ou cumprir.

Art. 35 - A cumplicidade será punida com as penas da tentativa; e a cumplicidade da tentativa com as mesmas penas desta menos a terça parte, conforme a regra estabelecida no artigo antecedente.

Art. 61 - Quando o réu for convencido de mais de um delito, impor-se-lhe-ão as penas estabelecidas nas leis para cada um deles e sofrerá as corporaes umas depois das outras, principiando e seguindo da maior para a menor, com atenção ao grau da intensidade e não ao tempo de duração.

Excetua-se o caso de ter incorrido na pena de morte, no qual nenhuma outra pena corporal se lhe imporá, podendo somente anexar-se àquela a pena de multa.

Art. 62 - Se os delinqüentes tiverem incorrido em duas ou mais penas que se lhes não possam impor uma depois de outra, se lhes imporá no grau máximo a pena do crime maior que tiverem cometido, não sendo a de morte, em cujo caso se lhes imporá a de galés perpétuas.

Art. 116 - Opor-se alguém, de qualquer modo com força à execução das ordens legais das autoridades competentes.

Se, em virtude de oposição se não efetuar a diligência ordenada ou, no caso de efetuar-se, se os oficiais encarregados da execução sofrerem alguma ofensa física da parte dos resistentes.
 Penas - de prisão com trabalho por um a quatro anos além das em que incorrer pela ofensa.

Capítulo

Seção VI - Falta de exação no cumprimento dos deveres.

art. 162 - Infringir as leis que regulam a ordem do processo dando causa a que seja reformado.

Art. 163 - Julgarem os juizes de direito ou os de fato causas em que a lei os tenha declarado suspeitos, ou em que as partes os hajam legitimamente recusado ou dado por suspeitos.

Capítulo I - Dos crimes contra a segurança da pessoa e vida.

Seção I - Homicídio.

Art. 192 - Matar algém com qualquer das circunstâncias agravantes mencionadas no art. 16, n. 2, 7, 10, 11-17.

Penas: morte, no máximo; galés perpétuas, no médio e de prisão com trabalho por 20 anos, no mínimo.

 Art. 205 - Se o mal corpóreo resultante do ferimento ou da ofensa física produzir grave incômodo de saúde ou inabilitação de serviço por mais de um mês.

Pena - de prisão com trabalho de 1 a 8 anos e de multa correspondente à metade do tempo.

As etapas do processo penal (com juri)

(in Pierangelli, 1983)

1. Inquérito Policial - a cargo do Delegado de Polícia que colhe os indícios necessários para a Inculpação dos suspeitos.

2. Denúncia - havendo indícios suficientes, o Ministério Público apresenta uma Denúncia ao Juiz, definindo o ato praticado como crime e propondo o enquadramento dos suspeitos nos artigos do Código Penal relativos a este crime. É o início da ação penal.

3. Interrogatório das testemunhas e réus - Procedimento levado a cabo pelo Juiz para testar a pertinência da denúncia.

4. Pronúncia - convencido desta pertinência, portanto convencido da existência de um crime e da possibilidade de uma relação entre o crime e os suspeitos, o Juiz pronuncia os réus, declarando o dispositivo legal em cuja sanção os julga incurso.

5. Libelo acusatório - É o documento formal da acusação, elaborado pelo Promotor, dentro do prazo estipulado pelo Juiz. Aqui há um detalhamento dos quesitos que terão de ser considerados pelo Corpo de Jurados durante o julgamento.

6. Julgamento - o procedimento em que o Corpo de Jurados confronta o libelo com as provas e emite a sentença.

7. Sentença - o ponto final deste processo penal.

8. Recurso - solicitação de revisão da sentença ou de anulação do julgamento que pode ser impetrada pela defesa, pela acusação ou pelo próprio Juiz, se isto estiver estipulado em lei (o que era o caso para as sentenças de morte).

APÊNDICE II

UNIDADES DE MEDIDAS.

Léguas - 6.000 metros

Braça - 2,2 metros

1 colônia 1824-49 - 77,4 hectares = 160.000 braças².

1 colônia, a partir de 1849 - 48,4 hectares = 100.000 braças².

APÊNDICE III

Cronologia de PKE, KSK , PJS, PME e PKM/PKO

Siglas de localidades:

S.L.- São Leopoldo

MON- Montenegro

CAÍ- São Sebastião do Caí

POA- Porto Alegre

Data	Local	PKE	KSK	PJS e PME	PKM / PKO
1873 22.11	S.L.	-----	-----	Inspetor Lehn é baleado por 2 homens , à noite (origem de PJS)	
23.11	S.L.	-----	-----	PJS: interrogatórios preliminares.	
26.11	S. L.	-----	-----	PJS: interr. de Jacob e Rodolfo Sehn, acusados.	
01.12	S.L.	-----	-----	PJS: Início do inquérito.	
05.12	S.L.	-----	-----	PJS: Denúncia.	
06.12	S.L.	-----	-----	PJS: Juiz convoca acusados e test. para 12/12.	
12.12	S.L.	-----	-----	PJS: Testemunhas comparecem. Réus ausentes.	
1874 14.02	S.L.	-----	-----	PJS: aditamento da denúncia.	
23.02	S.L.	-----	-----	PJS: réus são notificados.	
03.03	S.L.	-----	-----	PJS: pronúncia.	
01.04	S.L.	-----	-----	PJS: autos enviados para escrivão do jurf.	
01.05	S.L.	Inst. Inq.Policial.	-----		
18.06	S.L.	Expedido mandado prisão Einsfeld e Robinson.	Inst.Inq. Policial		

20.06	S.L.	-----	-----	-----	Pedido dos colonos por segurança.
20 a 23.6	S.L.	-----	-----	-----	Inquérito com 7 test.
21.06	S.L.	-----	-----	PJS: libelo acusatório.	
23.06	S.L.	-----	Exp. mandado prisão Klein.	PME: J.Mentz atira contra soldado.	Exp.mandados prisão J.J.Maurer, Jacobina M., Cristiano Cassel.
24.06	S.L.	-----	Prisão de Klein		
25,26 e 27.06	S.L.	Incêndios e em Saporanga	mortes de e S. José do	inimigos dos Mucker Hortêncio)	
25.06	S.L.	-----	-----	PJS: juiz ordena prisão dos reus.	
26.06	S.L.	-----	-----	PJS: último assentamento do escrivão.	Exp.mand.prisão de Jacob e Rodolfo Sehn
27.06	S.L.	Denúncia do Promotor contra Einsfeld e Robinson.			
28.06	S.L.	I ataque da	Força Pública	contra os	Mucker)
29.06	S.L.	-----	Prisão Scheffel e Konrath		
01.07	S.L.	-----	Indiciamento KSK-Denúncia JJMaurer e Jacobina M, C.Cassel,Klein, Scheffel e Konrath		
14.07	S.L.	-----	Abertura processo.		
15.07	S.L.	-----	-----	-----	Mandado de busca casa de Maurer.
17.07	S.L.	Testemunhas não comparecem			
19.07	S.L.	II ataque da	Força Pública	contra os	Mucker)
20.07	S.L.	-----	-----	-----	Mucker recolhem seus mortos e atacam acampamento Forças Públicas ferindo Cel.Genuíno Sampaio

24.07	S.L.	-----	-----	PME: I interrogatório Jacob Mentz	
29.07	S.L.	-----	Novo mandado intimação test. que não compareceram		
02.08			Ataque da Força Pública ao reduto de Jacobina)		
06.08	S.L.	-----	Mandado p/novas testemunhas		
08.08	S.L.	-----	-----	-----	5 testemunhas
19.10	S.L.	-----	-----	PME: Início julgamento Jacob Mentz	
23.10	S.L.	-----	-----	-----	Comparecem 2 testemunhas
3.11	S.L.	-----	-----	-----	Provável data Pronúncia - repete 4 testemunhas
20.11	S.L.	-----	Últimas testemunhas acusação		
23.11	S.L.	Últimas testemunhas acusação.	Pronúncia de Klein, Scheffel e Konrath.		
15.12	S.L.	-----	-----	PME: Absolvição de Jacob Mentz	
1875	S.L.	Pronúncia de Einsfeld e convocação juri.			
07.01					
20.01	S.L.	-----	-----	-----	Últimas 3 testemunhas acusação
27.01	S.L.	Libelo acusatório.			
22.02	S.L.	Início julgamento			
23.02	S.L.	Sentença de morte			
05.05	POA ?	Edital convocação juri p/ II julgam. Test. não foram intimadas por não terem sido encontradas.	I tentativa frustrada constituição juri em Porto Alegre		
07.05		-----	-----	-----	data a partir da qual foi anulado o processo inicial - ver13.03.77
07.06	POA	-----	-----	-----	Pronúncia.
06.08	S.L.	-----	II tentat. frustr. formação juri.		
06.08	POA	-----	-----	-----	Libelo Acusatório
	POA	-----	-----	-----	Registro da Instalação da Comarca Especial de S.Leopoldo. O julgamento é transferido para S.L.

1876	S.L.	-----	III tentat. frustr. formação juri.		
22.01					
01.03	S.L.	-----	-----		Sentenças do I julgamento.
03.03	S.L.	idem	Juiz adia julgamento por considerar processo mal instruído		
29.06	S.L.	Tentativa frustrada formação de juri.			
30.06	S.L.	-----	IV tent. frustr. formação de juri.		
04.08	S.L.	Testemunhas de defesa comparecem			
07.08	S.L.	-----	V Edital convocação de juri.		
12.09	S.L.	-----	-----	-----	Apelação da defesa p/ novo julgamento (falhas processuais e de enquadramento legal)
18.09	S.L.	Tentativa frustr. de formar juri.			
19.09	S.L.	-----	V tent. frustr. de formação juri. Réus solicitam transferência para foro de P.Alegre.		
20.11	S.L.	-----	-----	-----	Promotor aceita apelação da defesa.
29.11	POA	-----	Juiz de P.Alegre recusa processo e remete p/Montenegro		
1877	MON	-----	Proc. aceito em Mont. Edital convoc. de juri.		
07.02					
16.03	POA	-----	-----	-----	Tribunal da Relação acolhe apelação e anula proc. de maio/75 a março/77. Desmembra a acusação em dois processos. Mulheres deixam de ser réus.
23.03	S.L.	Proc. é considerado mal instruído e adiado			
11.05	S.L.	Comparecem test. defesa.			
14.05	S.L.	-----	-----	-----	Início julg. Klein e Maurer p/resistência - PKM - Juiz ordena cópia autos até 7.5.75.
28.05		-----	Novo edital convoc. de juri		
04.06	S.L.	-----	-----	-----	Edital conv. de juri.
04.07	S.L.	Tentativa frustr. formação juri			
20.07		Petição transf. de foro p/ P.Alegre			

14.08	MON/P OA	-----	Petição transf. de foro p.P.Alegre. Aceito em P.A.		
03.09	S.L.	-----	-----	-----	PKO-Todas test. foram notificadas.
25 a 29.09	-----	-----	-----	-----	PKO-Início julg. Impossível formar júri. Os Luppá e A.Müller solicitam julg. em separado. A.Müller é absolvido dos crimes de 25.6.74
03.10	POA	Absolvido			
04.10	POA	-----	Absolvição Klein.		
10.10	POA	-----	Absolvição Scheffel e Konrath		
1878 14.03	S.L.	-----	-----	-----	PKO - Autos enviados a S.S.Caí, depois de 3 tentativas frustradas form.juri.(sic)
10.08	S.L.	-----	-----	-----	PKM -Autos enviados a S.S.Caí. Resistência deve ser julgada na comarca mais próxima do fato.
16.08	CAI	-----	-----	-----	PKM -Promotor define réus cabíveis: Klein-mandante e J.JMaurer-autor moral e intelectual-réu ausente.
28.09	CAI	-----	-----	-----	PKM - Libelo Acusatório
20.12.78 a 27.1	CAI	-----	-----	-----	PKM - três tentativas sucessivas frustradas de formação de júri
1879 28.01	CAI	-----	-----	-----	PKO-Depois de 3 tentativas frustradas de formação de júri réus pedem transf. de foro p/ P.Alegre
24.03	CAÍ	-----	-----	-----	PKO-Juiz autoriza envio de autos para Montenegro.
30.03	MON	-----	-----	-----	PKO-Juiz de Montenegro envia autos para P.Alegre
14.04	CAI	-----	-----	-----	PKM-Klein pede transf. foro p/P.Alegre.
20.05	POA	-----	-----	-----	PKO-Promotor P.Alegre dá parecer favorável transf.foro.
23.05	POA	-----	-----	-----	PKO-Juiz de Direito discorda e devolve autos a Montenegro.
29.05	CAI	-----	-----	-----	PKM-Juiz aceita transf.p/Montenegro
16.06	MON	-----	-----	-----	PKM-adiado por impossibilidade convocar testemunhas. PKO-Só 30 dos 48 convocados para sorteio de jurados comparecem. Adiado.

7.06	MON	-----	-----	-----	PKO- julg. de A.e C.Luppa é transf. p/ P.Alegre.
26.06	MON	-----	-----	-----	PKM-novo edital convoc. de jurados.
17.07	MON	-----	-----	-----	PKO-Todos réus peticionam transf. foro p/P.Alegre
21.07	MON	-----	-----	-----	PKO-Nova tentativa frustr. de form.de juri.Réus tornam pedir tranef.foro p/P.Alegre.
22.07	MON	-----	-----	-----	PKM-Juiz Municipal manda arquivar processo por não ter sido possível formar juri.
23.07	MON	-----	-----	-----	PKM-Juiz de Direito é informado do arquivamento.
24.07	MON	-----	-----	-----	PKM-promotor de Montenegro dá parecer favorável transferência de foro.
28.08	POA	-----	-----	-----	PKM e PKO- promotores de P.Alegre recusam processos alegando que não houve 3 tentativas sucessivas frustradas de constituição de juri de sentença.
04.09	MON	-----	-----	-----	PKO-Juiz e Promotor arrazoam impossibilidade constituição juri Montenegro.
07.10	POA	-----	-----	-----	PKM- Cf.parecer promotor, foro competente é S.S.Caí
13.10	POA	-----	-----	-----	PKO-Juiz de Direito envia totalidade autos a Tribunal da Relação para decisão s/foro de competência.
1880	POA	-----	-----	-----	PKO-Parecer do T.R.favoravel foro de P.Alegre.
02.04					
08.04	CAÍ	-----	-----	-----	PKM-Edital convocação juri p/16.6.80.
01.05	POA	-----	-----	-----	PKO-Edital convoc. de juri.
09.06	POA	-----	-----	-----	PKO-Instalação sessão juri. Testem. convocadas não comparecem.
16.06	CAÍ/	-----	-----	-----	PKM-Tent.frustr. de formação de juri.
	POA	-----	-----	-----	PKO- Juri absolve todos os réus.
17.06	MON	-----	-----	-----	PKM-Parecer promotor s/ imposs. formar juri.
26.06	MON	-----	-----	-----	PKM-Envio dos autos p/P.Alegre.
07.07	POA	-----	-----	-----	PKM-Autos acolhidos cf. parecer Promotor. em POA.

17.08	POA	-----	-----	-----	PKM-Edital convoc. de juri.
13.09	POA	-----	-----	-----	PKM-Abertura sessão de julgamento. Absolvição de Klein.

APÊNDICE IV

Principais personagens não Mucker:

Affonso Guimarães - Juiz que presidiu os inquéritos e primeiro julgamento de PKM/PKO.

Hillebrand, Daniel von - Médico, maçom, diretor da colônia de S.Leopoldo por muitos anos.

Koseritz, Karl von - jornalista nascido na Alemanha, principal porta-voz do projeto Brummer, ferrenho adversário dos Mucker.

Lehn, João - Inspetor de Quarteirão do Ferrabráz. Estava encarregado de exercer vigilância do cumprimento do Termo de Bem Viver assinado por Maurer, pelo qual se comprometia a não mais fazer reuniões em sua casa.

Schreiner, Lucio - Delegado de Polícia de S.Leopoldo, entre 1873/4. Era primo de Jacobina Maurer.

Spindler, Cristiano - Sub-delegado de Polícia para o Quarto Distrito de S.Leopoldo. Fugiu em virtude de ameaças dos Mucker.

APÊNDICE V

FAMÍLIAS ACUSADAS DE SEREM MUCKER

Esta lista foi montada a partir dos Autos dos Processos e complementada com informações fornecidas por outras fontes, cujas siglas estão explicitadas abaixo. As incongruências aparecem tal e qual e as dúvidas são muitas. O hábito da repetição de nomes em diferentes gerações ou da inversão de nomes compostos nos filhos ou sobrinhos (p.ex, Jorge Jacob e Jacob Jorge...) dificultam muito a identificação de alguns personagens, especialmente que, nos autos, muitas vezes são referidos pelo nome usado por eles no cotidiano (que podia ser só Jorge ou só Jacob, de acordo com o exemplo acima). Nem sempre as idades estão especificadas, nem as filiações. A compilação desta informação foi feita como um ponto de partida para conhecer os personagens e suas relações. Os nomes dos acusados como Mucker estão em negrito. No caso das mulheres casadas, quando possível, indico, em parênteses o sobrenome de solteira. Dúvidas sobre nomes parecidos objeto de possível má grafia, são indicados, também, por parênteses. As idades são as declaradas em 1874/75.

SIGLAS USADAS:

- C - católico
- E - evangélico
- D. - Domingues, 1977.
- P. - Peixoto, 1907.
- Py - Petry, 1957.
- A. - Amado, 1978.
- H. - Hunsche, 1981.
- N - Apontamentos de Noe.
- I - testemunhas de acusação.

ARENDT

DANIEL - consta em mandado de prisão 26/10/74 (PKM 229v); da lista de acusados do ataque a Miguel Fritsch, cf. depoim. de Jacob Noe (PKM 342v). Consta da pronúncia de 28/8/75 como réu. (PKO 299 e D.398) Cf. N., sobreviveu nos matos por 7 anos. Casado com Maria Catarina Fuchs(E). (D.422) Cf. H.53, "riscou seu nome" da igreja de L. Hortêncio, entre 5-16/5/73.

PEDRO - consta depoim. de Voltz (PKM166/PKO 131) como "sectário". N. diz que sobreviveu nos matos por, ao menos, 3 anos. Cf. D.305) ele era casado com filha de João Nicolau Fuchs(E) e tinha um filho Daniel. Cf. N. sobreviveu nos matos por alguns anos e depois foi para Vacaria, onde casou!

CATARINA - provavelmente Maria Catarina, esposa de Daniel, consta da lista de mortos em 2/8.(PKM 345v.)

GUILHERME E JACÓ - filhos menores, presos ao final de 73 e enviados para servir a Marinha, cf. D. 307.

BARTH

NICOLAU(E) - na denúncia de 15/10/74.(PKM,5). Na lista dos membros fornecida por C.Luppa(C) (PKM 148), como ferido a 28/6.(PKM 153). Cf. D., 336 e PKM 345v, foi morto a 2/8/74. F.Dreyer(I) testemunha que a casa de Nicolau também foi incendiada em 25/6.(PKM 328v.) No libelo acusatório de 28/8/75, Nicolau consta como réu e sua casa incendiada como um dos crimes de que os Mucker são acusados.(PKM 299v.)

PEDRO(E) - consta de depoim. de Voltz(E) (PKM 166) como estando na casa no dia 19. Cf. depoimento A.Luppa (PKM 161v), morreu neste ataque. Consta da lista de mortos 19/7.(PKM 345) D.336 fala de João Pedro Barth, 25 anos, filho de Nicolau, morto em 19/7. O Major João Schmidt(I) e João Pedro Schmidt testemunham terem sido Pedro e um irmão os agressores da casa de Jacob Hoffmeister e seus assassinos.(PKM 271, tb. Pe. 476 e PKM 141)

FREDERICO - consta de depoimento de Voltz(PKM 166) como estando na casa no dia 19. Cf.depoimento de A.Luppa (PKM 161v.), por testemunho João Lehn(I) (PKM 217v.) e a lista dos mortos, em PKM 345, morreu nesta data.. Major João Schmidt(I) testemunha que ele incendiou casa de Jacob Hoffmeister, matando a tiros Dorothea H., sua mulher.(PKM 271, tb.P.:476) Idem, por João Pedro Schmidt(I) (PKM 141).

SUZANA ELISABETH (TATSCH)(E) - cf.D.336, esposa de Nicolau, morta a 19/7.

SUZANA CARLOTA - 21 anos - cf.D.336, filha de Nicolau, morta a 19/7.

LUIZA ELIZABETH (ELISA) - 15 anos - cf. D.336, filha de Nicolau, morta a 19/7.Confirmado por Guilhermina Sehn (PKM 165v.)

MARIA - referida por Guilhermina Sehn como a "velha Maria Barth", morta na casa de Maurer a 19/7.(PKM 165v.)

BERTHA - referida por Guilhermina Sehn como "neta da velha Maria", morta também a 19/7 (PKM 165v.)

CATARINA GUILHERMINA - 3 anos - cf.D.336,filha de João Pedro (Pedro), morta a 19/7.

CATARINA FELIPINA (WEBER)(E) - 25 anos -cf.D.336, esposa João Pedro (Pedro), morta em 21/7 em consequência de ferimentos recebidos em 19/7.

CASSEL

CRISTIANO(E) - réu ausente no processo pelos crimes contra a propriedade e a família de Martin Cassel(E).(KSK) Cf. A.Luppa (PKM 161v.)foi morto a 19/7 (também em PKM 345 e D.,336). Sua morte é atestada em KSK, 195 e PKO 96v. É reconhecido pelo sobrevivente como autor crime contra família dM.Cassel. Era casado com irmã de Pedro Konrath, Elizabeth (KSK 112 e PKM 103v). Era filho de Maria Elizabeth (Scheffel)(E) (D,250), o que faz supor ser primo de Frederico Scheffel, co-réu no processo. Na lista de mortos em 19/7 consta também sua mulher, mas com o nome de Maria (provavelmente Maria Elisabeth). A.Luppa o aponta como tendo participado nos ataques de 25/6.(PKM 155v.) Major J.Schmidt (I) diz que ouviu de C.Luppa ter sido ele um dos autores do atentado contra a família de Martin Cassel.(PKM 270v.)

CARLOS - consta do depoim. de Voltz (PKM 166) a info. de que estava na casa no dia 19. Havia sido ferido no ataque anterior do dia 28/6. Supõe-se que morreu.

EINSFELD

CARLOS(E) - 38 anos - nasc. Estância Velha, ferreiro e armeiro, lê e escreve em alemão. Filho de João Frederico Einsfeld, casado com Elizabeth Mentz. Ela é mencionada em PKE como tendo recebido armas, encomendadas pelo marido, no dia anterior ao assassinato de Haubert. Cf. C. Luppá, ela fazia parte do grupo de Maurer. C.Einsfeld foi acusado e julgado (PKE 35) pela morte de Jorge Haubert. Admitiu ter recebido o nome de Judas, atribuído a ele por Jacobina Maurer (AIP), no início do primeiro inquérito, depois negou. Declarou ser maçom, no julgamento. Absolvido no segundo julgamento, 1877.

FUCHS(E)

JOÃO CRISTIANO- 43 anos - nasc.S.José do Hortêncio, agricultor, lê e escreve em alemão; casado; filho de João Nicolau e Maria Elisabeth. (PKM 181v.) Apresentou-se para polícia em 13 julho/74.(PKM 299v.) Consta da lista de presos encaminhados ao juiz em 3/10/74.(PKO 493v) Consta como réu pronunciado a 28/8/75. (PKM 299) Alega inocência dos crimes e evoca depoim. dos Luppá.(PKM 300) Em fev. 1876 é julgado pelos crimes do dia 25/6, e, por 7 votos, sentenciado a 23 anos de prisão³⁶⁶, em março 1876 (PKO 631-633). Recurso p/novo julgamento em 3/3/76. O processo é vítima da "sistemática do silêncio". Em 5/6/80 um júri se constitui em Porto Alegre (PKO 938v). J.C.Fuchs é defendido por Karl von Koseritz. É absolvido, por unanimidade, em 16/6/80. Em depoimento no julgamento, diz: estava em casa em 25/6 e no mato, escondido, em 28/6. Diz que eu pai, Nicolau, morrera um ano antes, em 1873.

JACOB - (Mula Jacob) - consta da lista de acusados na conclusão dos autos em 3/10/74.(PKM,169v) Cf. Jacob Noe do ataque a Miguel Fritsch.(PKM 118 e 342v.) Cf.N.398, sobreviveu nos matos por 7 anos sem ser preso.. Cf.D.307, se chamava João Jacob Fuchs e era genro de Jorge Jacob Noe(E).Em H.53, consta como tendo riscado seu nome da igreja evangélica. Cf. Klein, morreu na prisão.(p.135)

JOSE - consta como participante do ataque a M.Fritsch, cf. segundo depoimento de Jacob Noe que se refere a José como tio. (PKM 342v) Não consta do primeiro, em PKM,118. Mencionado por Voltz (PKM 166) como tendo estado na casa de Maurer, em 19/7.

NICOLAU - (João Nicolau) - cf. A. Luppá(PKM 106 a161v) morreu no ataque de 19/7. Já tinha sido ferido a 28/6 e se encontrava dentro da casa que incendiou. Cf.N.397/8, sobreviveu nos matos por 7 anos. Cf. H.100, ele é João Nicolau Fuchs, casado com M.Elizabeth Voltz(E), irmã de M.Barbara Voltz, mãe de J.J.Maurer. (D.421)

JOÃO JORGE - (45 anos) - cf. D.305, era filho de Nicolau. Casado com Maria Sofia Fuchs. Morto em 19/7 (Domingues,336). Na pág.307, Domingues o confunde com Jorge Jacob Fuchs,sobrinho de Nicolau.

MARIA SOFIA - (40 anos) - Prima e esposa de João Jorge Fuchs. D.307 diz, erroneamente, que ela é filha de Nicolau. Morreu em 19/7 (D.336).

JOÃO JORGE - 23 anos - filho de João Jorge Fuchs, neto de Nicolau Fuchs, acusado pelo ataque a M.Fritsch, cf. Jacob Noe (PKM 118), que se refere a ele como Jorge Filho (PKM 342v.). Consta Jorge Fuchs como réu pronunciado a 28/8/75. Não fica claro se pai ou filho.(PKO 299) Cf. H.53, riscou seu nome da igreja evangélica.

JORGE JACOB - (60 anos)- Cf.D.308, morreu na prisão, por ter sido ferido a bala no confronto sobre a Ponte dos Dois irmãos, em 15/7/74. Casado com a mãe de Adam Müller. Jacob Noe o inclui entre os assaltantes de Fritsch.(PKM 118)

³⁶⁶Todos os réus condenados a 7 anos de prisão tiveram esta pena menor por que foi considerado que atuaram constrangidos por ameaças de Maurer. Os que tiveram a pena total - 23 anos - foram os considerados plenamente responsáveis pelos crimes.

GRAEBIN(E)

JACOB - 39 anos - nasc. em S.J. Hortêncio, lê e escreve.(PKM 184v.) Morava há 4 anos em S.José do Hortêncio.(PKM 296) Antes havia morado às margens do rio Caí (PKO 439).Consta como preso apresentado ao Juiz em 3/10/74 (PKO 493v) Filho de João Joaquim Graebin e Ana Maria. Casado com Elisabeth Noe(E) (filha de Jorge Jacob Noe). Cf. D.413-22, pode ter casado em segundas núpcias com Elizabeth Fuchs(E), filha de João Jorge Fuchs. Alegou estar escondido no mato desde 27 de junho, com medo de ser agredido, por que era da seita de Maurer, e que estava em casa em 25/7(PKM 296v. e PKO 439v.) Apresentou-se à polícia em 13/7/74.(PKO 439) Consta da lista dos réus pronunciados a 28/8/75 (PKO 299). Julgamento iniciado em fevereiro de 1876 (PKO 439). Em 1/3/76, julgado culpado pelos crimes de 25/6/74, e condenado a 23 anos de prisão.(PKO 628v a 631).Recurso em 3/3/76. (PKO 646) Defendido por K.von Koseritz e absolvido em 16/6/80. Cf. Domingues (416), foi assassinado, em 1898, por ser Mucker, em Lajeado,RS, ao que tudo indica, junto com seu filho Guilherme (do primeiro casamento) (Domingues 419). Seu depoimento reitera fins religiosos de Jacobina e não aceita que ordens de assassinatos tivessem sido dadas por Maurer (PKO 440); escondera-se no mato por medo de ser preso. Diz que não conhecia Cristiano Cassel.PKO 440v.

HASBACH (ou Horbach?)

ALEXANDRE - 45 anos - nasc. no Reino da Prussia, lavrador, lê e escreve; filho de Guilherme Hasbach e Sofia Schmitt (PKM 194v). Residente, à época de sua prisão, em S.L. e antes, em Capela Piedade, diz que é jornalista (PKO 441v.). Preso em 25/6, em S.L. e remetido p/P.Alegre (PKO 441v.). Posto à disposição do Juiz em 3/10/74.(PKO 493v) Réu pronunciado em 28/8/75 (PKO 299). Hasbach nega ter pertencido à seita e diz não saber porque foi preso. (PKO442v.) Julgado inocente em 1/3/76, dos crimes de 25/6, 28/6 e 19/7.(PKO 594 a 596) João Pedro Schmidt (I) diz que ele não era membro da seita. João Lehn (I) diz que Hasbach forneceu cavalo para fuga de Jacob Mentz.(PKM 218)O Major J.Schmidt(I) diz que Hasbach era "espião da seita".(PKM 269v.)

HEUSNER

FELIPE - 19 anos - nasc. Picada Verão, agricultor, analfabeto, ignora sua filiação e é solteiro (PKM 183). EM PKO 424, diz que sabe ler impressos mas não escreve. Foi preso em 27/6/74 (PKO 424v.).Prisioneiro posto à disposição do juiz em 3/10/74 (PKO 439v) Réu pronunciado em 28/8/75 (PKM 299). Seu julgamento inicia em fev.1876. Tem um curador nomeado durante o processo, por ser menor (João Pereira Maciel). Condenado pelos crimes de 25/6 a 7 anos de prisão. Recurso em 3/3/76. Absolvido em 16/6/80. Advogado de defesa: K.von Koseritz. Cf.D, Heusner era enteado de Carolina Schneider, irmã de Augusto Willborn. Willborn e Schneider teriam sido presos junto com Heusner e Catarina, sobrinha de Schneider, em 27/6, numa batida perpetrada pelo Cel.Genuíno Sampaio. O testemunho de João Pedro Schmidt (I) diz que ele não era membro da seita.(PKM 205v.) No seu julgamento,fev.76, PKO 425v., diz que não estava no Pe.Eterno em 25/6. Estava preso a 28/6 e 19/7.

HIRST

CARLOS - mencionado em PKM 229v. Janaina Amado menciona PEDRO Hirst como Mucker. Consta da lista dos presos postos a disposição do Juiz, após conclusão do Inquérito, em 3/10/74 (PKO 439v). Réu pronunciado em 28/8/75 (PKM 299) Cf. D.302, o nome é HIRT, cujo tio, PEDRO, foi morto pelos Mucker.

HOFSTÄTTER(C)

ANA MARIA - Cf. Volz (PKM 166v.), além das mulheres presas em 19/7, Ana Maria estava na casa com Jacobina com quem fugiu para o esconderijo no mato. Era uma das atendentes de Jacobina.

KARST(C)

CRISTIANO - consta da denúncia 15/10/74 (PKM 4v) Acusado por Felipe Dreyer (I) de tê-lo atacado a tiros na noite de 25/6, junto com Carlos Luppa, seu cunhado. Cf. Voltz, participou da resistência a 19/7.(PKM 166v.) Réu pronunciado em 28/8/75.(PKO 299) Morreu no reduto de Jacobina, em 2/8.(PKM 345v)

JOSÉ - em 1876 tem 15 anos (PKO 411v) - Filho de Cristiano Karst e Guilhermina Luppa Aprendiz de seleiro. Cf. Voltz, estava na casa de Maurer em 19/7. (PKM 166v.) Consta da lista de presos postos à disposição do Juiz em 3/10/74 (PKO 439v). Réu pronunciado em 28/8/75 (PKO 299), começa a ser julgado em fevereiro de 1876 (PKO 411). Inocentado dos crimes de 25/6/74, em 1/3/76 (PKO 590-92v). PKO 412 e ss, o depoimento dele no julgamento. Corrobora os depoimentos de Carlos Luppa e André Luppa, seu tio e avô. Diz que seu pai era adepto de Maurer e ia à casa deste sempre que precisava de remédios para sua família. Disse , ainda, que fora lá obrigado por seu pai e não por sua vontade.

ANDRÉ - em 1876 diz ter 18 anos (PKO 415v.) - irmão de José Karst. Aprendiz de ferreiro. Cf. Volz, estava na casa de Maurer em 19/7.(PKM 166v.) É réu do mesmo processo que seu irmão. Inocentado também. Corrobora os depoimentos do tio e do avô. Os dois irmãos, o tio e o avô tem o mesmo advogado.(PKO 385v.)

JOÃO - Cf. Volz estava, em 19/7, na casa de Maurer.(PKM 166) O sobrenome está mal grafado, igual aos de André e José.

KINTZEL

LUIZ - 19 anos - alemão, analfabeto; carpinteiro; morava em Capela Piedade há 5 anos. (PKM 310). Filho de F.Carlos Kintzel e Cristiana Kintzel; solteiro.(PKM 309 e 191) Teve curador nomeado, por ser menor. Foi preso a 21/6/74 e a 28/6, enviado para a cadeia de P.Alegre.(PKM 309v.) Réu pronunciado em 28/8/75 (PKO 299).Consta da lista dos presos postos à disposição do juiz em 3/10/74 (PKO 439v). Inocentado dos atentados do dia 25/6. (PKO 588v a 590v.) Promotor recorre da sentença em 2/3/76.(PKO 643) Na abertura do 4 volume do Processo é listado como ausente.(PKO 707) Carlos J.J.Kohlrausch (I) diz que sofreu uma tentativa de emboscada feita por Kintzel, que era peão de Jorge Robinson.(PKM 231) Kintzel declara, em PKO 408v., que era "residente como jornalista, há 14 dias, na casa de J.Robinson" quando foi preso. Antes estivera na casa de Jacob Mentz, e J.J.Maurer,na mesma condição. João Pedro Schmidt (I) diz que ele não era membro do grupo.(PKM 205v.) Em depoimento de fev.1876, (PKO 409v) Kintzel diz que era, que o tinha adotado depois de frequentar várias reuniões para rezar, cantar e ler a Bíblia interpretada por Jacobina. Mas não assistiu a nenhuma reunião s/ troca de mulheres ou agressão armada. Deixara de ir às reuniões em abril/74. Cf.D.419, L.Kintzel casou-se com Maria Catarina Noe, filha de João Daniel Noe e Kintzel foi assassinado em Terra dos Bastos, em 1898, por ser Mucker. .

KLEIN(E)

JOÃO JORGE - 51 anos - nasc. Prússia, cf. sua declaração. Py.,S.,A.,B., dizem que nasceu no Hunsrück. Declara-se lavrador; lê e escreve em alemão; residente há 17 anos no Padre Eterno; casado com Catarina Mentz, irmã de Jacobina (Mentz) Maurer; filho de J.J.Klein e Maria Ana.(PKM 180v.) Em PKO 3v, é qualificado como ex-pastor evangélico. Foi preso em 24/6/74, ao ir voluntariamente a S.Leopoldo. (PKM 313) Em 14/7 foi denunciado como mandante do crime contra a família e a propriedade de Martin Cassel. Foi inocentado desta acusação em 1877 (KSK 330), apesar de depoimento de

P.Konrath, seu co-réu, incriminando-o como mandante e mentor intelectual do crime. Denunciado em outubro de 1874 como mandante dos crimes de 25/6 e pronunciado como réu por todos os crimes em 28/8/75 (PKO 299), foi condenado em 1/3/76 e sentenciado à pena máxima: 23 anos de prisão.(PKO 635v.) Alegou, em juízo, que as acusações de testemunhas contra ele era produto de intriga de seus inimigos.(PKM 313) Recurso em 2/3/76. Novo julgamento marcado para 4/5/77, em S.Leopoldo(PKO 706). De 13/3/78 até 16/6/80, o processo passou por 8 tentativas de constituição de júri, em 3 diferentes comarcas. Foi, finalmente, julgado em P.Alegre e absolvido.(PKO 1039v) Carlos Jorge Julio Kohlrausch (I) crismou (sic) uma filha de Klein.(PKM 234) Felipe Jacob Hauptart testemunha, 23/6/74, que quando Maurer esteve preso, Klein dirigiu a seita.(PKM 103) Nenhum dos Mucker que enumeram os participantes da seita inclui Klein.(C.Luppa,PKM 148; A.Luppa,PKM 159; Volz, PKM 166v.)

KÖHLER (Kerber)

JACOB - mencionado por Volz (PKM 166v.) como membro do grupo de Maurer e partícipe no dia 19/7. Consta da lista de presos de 3/10/74(PKM 174 e PKO 439v, aqui como KOBER), e como réu pronunciado a 28/8/75 (PKO 299). O sobrenome está sempre grafado de forma diferente, o que dificulta saber qual era exatamente.(Koler, Koher, Kolier {PKM 198}; Kober (PKM 249) Kerber (PKO 299v.) p.ex.)

KONRATH(E)

PEDRO - 34 anos - alemão, morador de Pinhalzinho, lavrador, lê e assina seu nome em alemão, casado, filho de Pedro e Maria Konrath. (KSK 62) Cunhado de Cristiano Cassel. Acusado de ter praticado incêndio e assassinatos na casa de Martin Cassel, em 15/5/74, junto com Cristiano Cassel e J.J.Klein. Preso em 29/6/74 (KSK 225). Absolvido em 10/10/77, junto com J.J.Klein, por júri constituído em Porto Alegre. O Major João Schmidt(I) diz que vizinhos de M.Cassel o viram fazendo sentinela durante o ataque à casa deste e sua família(PKM 270v.)

LANIUS(C)

CATARINA - irmã de Catarina (Lanius) Sehn. Consta no mandado de prisão de 26/9/74, no de 5/11/74 e na certidão do oficial de justiça de que já se encontra presa em P.Alegre nesta data.(PKM 229 e 249) Em PKO 97, consta da lista dos presos em flagrante delito a 19/7/74. Ré pronunciada a 28/8/75 (PKO 299).

LUPPA(C)

ANDRÉ - 71 anos - alemão naturalizado; lavrador; lê e escreve em alemão, casado.(PKM).Guilhermina Sehn testemunha que, em 28/6, ele ficou dentro da casa de Maurer, com as mulheres e o "velho Maurer".(PKM 163) Cf. Volz, participou da resistência na casa de Maurer em 19/7. (PKM 166v.) Luppa diz que estava no matto, refugiado, com as mulheres. Entregou-se e testemunhou contra os Mucker. É mencionado por João Cristiano Fuchs como um dos mais "acérrimo sectário de Maurer".(PKM 300) Consta da lista de presos postos à disposição do Juiz em 3/10/74 (PKO 439v). Consta como já preso em 7/11/74. Foi solto por Habeas Corpus em out.74 e voltou a ser preso em janeiro de 1876 (PKO 341v.) Réu pronunciado a 28/8/75 (PKO 299). Seu julgamento começa a 18/2/76 (PKO 326v.) Denunciado, julgado e condenado pelo ataque à casa de J.Schmidt, morte deste e de Teobaldo Balz.(PKO 596-98v.) Pena: 7 anos de prisão. Recurso em 2/3/76.(PKO 644) Absolvido em 16/6/80. Em fevereiro de 1876, A. Luppa declara residir em Pintada, município de P.Alegre, há 8 meses e que antes residia em Campo Bom. Nesta mesma ocasião declara ser alfaiate.(PKO 397v.) Diz que não era adepto de Maurer e só ia lá em busca de remédios. Guilherme Maurer confirma esta versão. (PKO 420). EM PKM 476 consta como agressor da casa de Dreyer (I).

CARLOS - 34 anos - brasileiro; chapeleiro, lê e escreve, é casado, filho de André .(PKM) Cf. Voltz, participou da resistência em 19/7.(PKM 166v.) Cf. F. Dreyer, Carlos agrediu-o a tiros, junto com Cristiano Karst, em 25/6.(PKM 329) Entregou-se junto com o pai e testemunhou contra todos os Mucker. Auxiliou a força militar comandada por San-thiago Dantas a encontrar o último esconderijo de Jacobina Maurer. Cunhado de Cristiano Karst. Réu pronunciado a 28/8/75 (PKO 299).Consta da lista dos presos postos à disposição da justiça em 3/10/74 (PKO 439v). Foi solto por Habeas Corpus em out.74 e preso novamente em janeiro de 1876. Julgamento começa em fevereiro deste ano.(PKO 401v.) Foi condenado pelos crimes de 25/6 a 7 anos de prisão. Consta, como atenuante da sentença, que desobedeceu a Maurer. Recorreu em 2/3/76 (PKO 644v.) Absolvido em 16/6/80. Foi acusado e inocentado dos demais crimes. Em depoimento de fevereiro de 1876, diz que mudou-se de Campo Bom para Pintada, município de P.Alegre, em Dezembro de 1874. Ali não exercia a profissão de chapeleiro mas vivia do produto de uma olaria que possuía e, com sua carreta, empregava-se no transporte dos seus produtos.(PKO 402). Seu relato sobre 25/6, no julgamento, diz que fugiu com o pai e as famílias para a casa de Maurer porque soube de uma ameaça de matá-los todos, feita por moradores de Dois Irmãos e Campo Bom.(PKO 402v.). Diz ainda que chegou na casa de Maurer pelas 2 da manhã e lá só havia mulheres. Os homens chegaram de madrugada e declararam terem sido autores dos incêndios. Carlos os teria repreendido e Robinson ameaçado de que teria uma bala pronta para ele, caso não se comportasse. Diz que no dia 28 ele e seu pai com os familiares fugiram para o mato e quando chegaram no esconderijo, havia 2 sentinelas com ordem de atirarem nele se ele tentasse fugir.(PKO 403v.) Conseguiu fugir só no dia 19/7, com seu pai, dois sobrinhos e H.Weber, sendo perseguido pelos sectários que atiraram neles e ele foi ferido. PKO 404, diz que entre as testemunhas há inimigos seus, como F.Dreyer, e Spindler que, em novembro de 1973 o prendeu por 7 dias, em S.Leopoldo, sem dar/lhe de comer e sem dizer por que o tinham prendido e que ao voltar para casa, encontrou a cerca destruída e um rancho queimado e sua família maltratada. (PKO405) Diz que era amigo de Maurer por ter ele curado a si e sua família mas que nunca fora a suas reuniões. Em PKM 476, consta como agressor à casa de Dreyer.

GUILHERMINA - irmã de Carlos. Mulher de Cristiano Karst e mãe de André e José Karst. Morreu a 19/7. (PKM e PKL)

CARLOTA (Richter) - mulher de André. Presa em flagrante delito em 19/7.(PKM 123 e PKO 97) Consta da lista de presos postos à disposição do Juiz, após inquérito policial, em 3/10/74 (PKO 439v). Solta por Habeas Corpus em 16/10 . Ré pronunciada em 28/8/75(PKO 299).

ISABEL (OU ELIZABETH) - mencionada por João Lehn (I), como tendo sido vista na casa de Maurer no ataque do dia 19/7.(PIM 217v.)

MAURER(E)

JOÃO JORGE - arrolado como réu em PMJ, PKM e PKO, e dado como desaparecido, nestes dois últimos.(Certidão do oficial de Justiça, de 7/11/74). Guilhermina Sehn (PKM 250) diz que ela viu Maurer entrando e saindo da casa, durante o tiroteio do dia 19/7/74. Voltz confirma.(PKM 166v.) Condenado, em PJM, por quebra do Termo de Bem Viver, de 1873, à prisão de 30 dias e multa de 30\$000 réis. Paga a multa em 21 de janeiro 1874. Nomeado por Carlos Brenner (I) como agressor de sua casa e assassino de 3 filhos menores, junto com 2 de seus irmãos, em 25/6.(PKM 285v.) Réu pronunciado a 28/8/75 (PKO 299).

JACOBINA (Mentz) - era casada com João Jorge; consta da lista dos mortos a 2/8. (PKM 345v.) Cf. Voltz, fugiu, com suas "empregadas" e Rodolfo Sehn, durante o tiroteio de 19/7.(PKM 166v.) Em AIP está o laudo do exame de seu cadáver. Ré pronunciada a 28/8/75 (PKO 299).

GUILHERME - 25 anos - brasileiro, lavrador, residente no Ferrabráz, analfabeto (PKM 291v; 308v.) e diz que sabe ler um pouco em PKO 419v., filho de Carlos Maurer e Maria Barbara (Volz) Maurer. Irmão de João Jorge. (PKM) Consta como participante dos ataques de 26/6 cf. Jacob Noe (PKM 342v.) Cf. Voltz, estava na casa em 19/7.(PKM 166v.) Major João Schmidt (I) afirma ter ouvido de C.Luppa que Guilherme foi um dos agressores à casa de Jacob Schmidt em 25/6. (PKM 271) Alegou, em juízo, que estava no mato na ocasião dos crimes de que é acusado (26/6; 28/6; 19/7) (PKM 308v.) Apresentou-se ao Sub-delegado Cristiano Spindler em novembro de 1874 junto de seu irmão Cristiano Maurer; o ofício em que o Chefe de Polícia informa o juiz Afonso Guimarães, em 12/11/74, da prisão de Guilherme e Cristiano, diz que eram dos que opuseram a mais ferrenha resistência em 19/7.(PKM 255v.) Foi preso quando as denúncias já estavam feitas, por ele não constar na lista dos réus, seus defensores alegaram que ele não devia constar do processo (PKM e PKO 386). Mas o pedido é indeferido e ele é interrogado como réu (PKM 419). Réu pronunciado a 28/8/175 (PKO 299). Julgamento inicia fevereiro 1876. Julgado culpado por unanimidade (PKO 621-623v.), pelos crimes de 25/6, a 23 anos de prisão. Recurso em 3/3/76 (PKO 646) Absolvido em 16/6/80. Confrontado com o depoimento de A.Luppa de que o tinha visto voltando dos incêndios de 25/6, diz que Luppa mentiu. Diz que não sabe se foram sectários de Maurer que fizeram os incêndios. Diz que a seita era rezar e cantar e não sabia de ordem de Maurer para se armarem (PKO 421).

CRISTIANO - 26 anos - brasileiro, morador do Pe.Eterno, lavrador, solteiro, analfabeto, irmão de João Jorge e Guilherme.(PKM 317v.) Cf. Voltz, estava na casa em 19/7.(PKM 166v.) Major João Schmidt (I) testemunha ter ouvido de C.Luppa que Cristiano foi um dos incendiários da casa de Jacob Schmidt, em 25/6. (PKM 271) Apresentou-se, junto com o irmão Guilherme, para a polícia; em novembro de 74 e seu julgamento seguiu igual ao do irmão. Réu pronunciado a 28/8/175 (PKO 299). Foi condenado a 23 anos de prisão, no primeiro julgamento, e absolvido no segundo, quatro anos depois. Frederico Jacobus (I) (PKM 320v.) diz que Cristiano foi reconhecido por suas vítimas, os tios J.J. e Barbara Maurer, nos incêndios de 25/6. Barbara Maurer nega isto em juízo, dizendo que estava escondida no mato e seu marido não pode reconhecer os agressores por estarem com o rosto coberto.(PKM 334v.) Felipe Dreyer (I) o acusa de ter sido um dos mais fanáticos pertencentes à seita.(PKM 329v.) Cristiano afirma, em juízo, que estava escondido no mato durante os crimes mas que era membro da seita. (PKM 322) Diz que Luppa mentiu ao dizer que o vira na casa de maurer na noite de 25/6. Perguntado sobre coisas substantivas, diz não saber de nada (troca mulheres, armamento, etc.) Consta como eleitor do 4.Distr.,25.quarteirão,(cf. Piccolo,1874b.) em 1876. O casal Brenner(Carlos e Isabel) o acusam do incendio de sua casa e morte de tres filhos menores.(PKM)

FELIPINA - irmã solteira de João Jorge. Presa em flagrante delito em 19/7.(PKM 123/ PKO 97) Consta da lista de presos apresentados à Justiça após Inquérito policial em 3/10/74 (PKO 439v). Solta por Habeas Corpus de 20/10, cf. certidão do Oficial de Justiça em PKM 250). Ré pronunciada a 28/8/75 (PKO 299).

SUZANA (Weber) (E)- casada com Carlos Maurer Filho, irmão de João Jorge e que tinha o mesmo nome do pai. É irmã de Henrique Weber, cf. Domingues (198), filha do pastor leigo de N.Petrópolis, Andreas Weber. Presa em flagrante delito em 19/7.(PKM 123 e PKO 97). Consta da lista de presos apresentados à Justiça, após inquérito policial, em 3/10/74 (PKO 439v). Solta por Habeas Corpus em 20/10. Ré pronunciada em 28/8/75 (PKO 299).

CARLOS FILHO - citado em depoimento de Volz (PKM 166) como participante do grupo. Voltz diz que Carlos Filho estava na casa no dia 19/7. Provavelmente morreu lá. Domingues relaciona um Carlos Maurer que seria o pai de João Jorge, como tendo morrido no ataque ao reduto de Jacobina em 2/8.(Domingues, 336). Em PKM (198v) consta certidão de que Carlos Maurer está morto. Não especifica se pai ou filho, mas um Carlos (provavelmente o pai) está na lista dos mortos no reduto de Jacobina, em 2/8.(PKM 345v.) Carlos também consta da lista fornecida por A.Luppa dos que participaram nos ataques de 25/6.(PKM 155v.) O Major João Schmidt (I) diz que ouviu de C.Luppa ter

sido Carlos um dos incendiários da casa de Jacob Schmidt, em 25/6.(PKM 271). Carlos (inespecífico) consta como réu pronunciado em 28/8/75 (PKO 299). Cf. D.223, era casado com Suzana Weber. Em 1876, consta um Carlos Maurer como votante do 4.Distrito, 25.quarteirão (cf.Piccolo 1974b.) Algumas versões dizem que Carlos -irmão- foi quem fugiu com João Jorge.

CARLOS - uma menção explícita a Carlos pai é feita por Gullhermina Sehn (PKM 163) de que, em 28/6, ele ficou com as mulheres na casa de Maurer. Felipe Dreyer (I) o arrola como membro do grupo.(PKM 98) EM PKO 76v., diz que é um dos membros importantes. Carlos pai,"junto com suas filhas e filhos" é arrolado como agressor da casa de seu irmão João Jorge em PKM.:476.

JACOB - citado em depoimento de Voltz (PKM 166/PKO 131) como integrante do grupo. Cf.Volz, estava na casa no dia 19/7. Em PKM (198v) há uma certidão de que Jacob Maurer não pode comparecer para depor por que está morto.

HENRIQUE - citado, contraditoriamente, no depoimento de Voltz: era integrante do grupo e estava na casa no dia 19/7; ao final do depoimento, afirma que Henrique morreu no dia 28/6. O depoimento de C.Luppa diz que ele foi ferido a 28/6 e morreu no dia seguinte.(PKM 153) Ele consta da lista dos mortos a 19/7, como tendo morrido em consequência de ferimentos recebidos em 28/6.(PKM 345)

GUILHERME - primo de João Jorge, filho de João Guilherme Maurer. Cf. D.408 morreu no confronto da ponte de Dois Irmãos, em 25/5/74. Era casado com uma filha de João Nicolau Fuchs, Maria Clara, cf. H. 97. Em PKM (249v.) consta como morto, em declaração do oficial de justiça de 7/11/74. Cf. N.394 é confirmada sua morte, neste confronto. Os autos dos processos não esclarecem qualquer possível confusão entre este Guilherme e o irmão de João Jorge. Cf. F. Jacobus (PKM 318v.), Cf.H.53, Guilherme é o primo de J.J.Maurer, morador em Linha Nova, que se retirou da Igreja evangélica em maio de 1873. João Voltz dissera a seu irmão ter Cristiano estado numa briga com Guilherme Maurer, na casa de Jacob Maurer, ferido a Guilherme, que teria morrido em seguida, e saído ferido ele Cristiano, "no lado".(PKM 321) Este Guilherme era, provavelmente, filho de J.J. e Bárbara Maurer, vítimas dos Mucker, padrinhos do marido de Jacobina.

MENTZ(E)

PEDRO - 42 anos - Brasileiro, morador de Capela Piedade; carpinteiro; lê e escreve em alemão. Filho de Andreas Mentz e Maria Isabel Mentz. Casado.(PKM 191v.).Irmão de Jacobina (Mentz) Maurer. Entregou-se em 23/7/74.(PKM298v.) Consta da lista de presos postos à disposição do Juiz, após inquérito policial, em 3/10/74(PKO 439v). Réu pronunciado a 28/8/75 (PKO 299). Acusado de participar nos crimes de 25/6,28/6 e 19/7, alegou inocência e foi condenado às galés perpétuas e às custas do processo.(PKO 372). Juiz Antonio Candido Ferreira de Abreu apela, ex-offício, da sentença, argumentando enquadramento em artigo errado. (PKO 372) O réu protesta contra a sentença. Em 30/4/76 é deferido pedido para novo julgamento. Inocentado em 1880.

CAROLINA - 28 anos - nasceu em Capela Piedade. Lê e escreve. É irmã de Pedro; solteira; mora com os pais. Presa em flagrante delito a 19/7 (PKM 123/PKO 97) Consta da lista dos presos postos à disposição da Justiça, após inq. pol. em 3/10/74 (PKO 439v.) Solta por Habeas Corpus em 27/10. Ré pronunciada em 28/8/75 (PKO 299).

MARIA ISABEL (Maria Elisabeth ou só Elisabeth) - 74 anos - alemã; serviços domésticos; analfabeta; viúva de Andreas Mentz. Filha de Francisco Pedro Müller e Maria Isabel Konrath. (PKM 193v.) Mãe de Jacobina, Pedro, Henrique, Jacob e Carolina. Ferida (PKM 165v.) e presa em flagrante delito em 19/7 (PKM 123/PKO 97). Consta da lista de presos postos a disposição do Juiz em 3/10/74 (PKO 439v). Solta por Habeas Corpus, em 27/10. Ré pronunciada em 28/8/75 (PKO 299).

JACOB - 36 anos - nasceu e mora em Capela Piedade; carpinteiro de moinhos; lê e escreve em alemão; irmão Jacobina Maurer(PME). Casado com a prima Dorothea Haubert (cf.D.213 casou-se em 1869), irmã de Jorge Haubert, assassinado em 30/4/74 (PKE 96). Julgado em P.Alegre por crimes de

resistência à prisão e ferimentos graves em policiais. O inquérito inicia em 24/7/74, o julgamento, em 13/10/74, a 14 é interrogado. É absolvido em 15/12/74 (PME) Está registrado que o réu está com bexiga, nesta data da absolvição. J.Mentz está incluído na lista dos mortos a 28/6, cf.PKM 345. PME é o único processo em que é réu. É mencionado por testemunhas em AIP como um dos principais agentes de proselitismo de Jacobina, em 1873. Cf. PKE 98, em depoimento de Guilherme Cios, J.Haubert e suas irmãs menores foram morar com J.Mentz e sua mulher quando ficaram órfãos. J.Haubert, para aprender ofício de carpinteiro de moinhos. Quando J.Mentz entrou para seita, o menino foi para casa de Robinson. Jacob e sua mulher Dorothea ganham a guarda dos filhos órfãos de J.J. e Jacobina Maurer.

DOROTHEA (HAUBERT) -25 anos - esposa de Jacob Mentz, irmã de Jorge Haubert. Em PKE 174v, em 22/10/74, diz que vive em companhia de seu marido. Ela depoe s/ pertencimento de Klein à seita e s/ amizade entre Einsfeld e Robinson, negando um e outra.

HENRIQUE - cf. Domingues (336) foi morto no ataque à casa de Maurer em 19/7 junto com sua mulher, Elizabeth Carolina Dockhorn, 25 anos. Voltz confirma sua presença na casa nesta data.(PKM 166v.) Sua morte consta do depoimento de A.Luppa em PKM(161v.) Consta da lista dos mortos a 19/7 (PKM 345) A.Luppa diz que ele participou dos ataques em 25/6.(PKM 155v.) Major João Schmidt (I) diz que ouviu de C.Luppa ter Henrique sido autor dos incêndios nas casas de Carlos e João Brenner, Henrique Müller e José Thomé.(PKM 271) Carlos Brenner testemunha que foi um dos incendiários e assassinos de 3 filhos menores, em 25/6.(PKM 285v.) Consta como agressor da casa de Carlos Brenner em PKM 476.

MÜLLER(E)

ADAM - 20 anos - alemão, morador de Picada Nova, tecelão, lê e escreve, não sabe onde nasceu(PKM 182v.) Filho de Adam Müller e Ana Margarida, esta casada com Jacob Fuchs, em segundas núpcias. (PKO 405v.) Cf.Domingues (304) o padastro de Adam era Jorge Jacob Fuchs. No depoimento de Jacob Noe (PKM 118) Jacob Fuchs é mencionado como padrasto de A.Müller. Em PKM 342v.,é referido como genro de Jacob Sehn, provavelmente por um erro do copiadador do processo que também grafa mal o nome de Jacob Fuchs. Apresentou-se à polícia em 3 julho de 74. Cosnta da lista de presos apresentados ao Juiz, depois do inq.pol., em 3/10/74 (PKO 439v). Por ser menor teve um curador nomeado. Consta como participante do ataque a Miguel Fritsch, cf. depoimento de Jacob Noe (PKO 342v.) Réu pronunciado a 28/8/75 (PKO 299).Condenado a 7 anos de prisão(PKO 598v.a 601). Recurso em 3/3/76.(PKO 646). Em PKO 707, página oonde está o início do segundo julgamento autorizado por recurso ao Tribunal de Relação, é listado como absolvido pelo tribunal do juri da comarca de S.Leopoldo.(?) Em PKO 740 começa o segundo julgamento, em 4/6/77. E nele foi defendido por Koseritz. Foi julgado em separado. Absolvido em 27/9/77. O testemunho de João Pedro Schmidt (PKM 205v.) diz que não era membro da seita.No primeiro julgamento (PKO 407) em fev. 1876, diz que nunca esteve nas grandes reuniões de Jacobina. Que só soube dos incendios e mortes depois de ser preso. Na noite de 25 estava em sua casa e depois nos matos até se apresentar para a polícia.

JACOB FILHO - arrolado na denúncia de 15/10/74 (PKM 4). Citado por A.Luppa(PKM 161v.) como tendo morrido no ataque do dia 19. Derido desde o ataque anterior, teria morrido dentro da casa.C.Luppa (PKM 153) e Voltz (PKM 166) confirmam a informação. Domingues (336) também. Carlos Brenner testemunha ter sido ele um dos incendiários e assassinos de 3 filhos menores em 25/6.(PKM 285v.) Réu pronunciado a 28/8/75 (PKO 299).

CRISTIANO - cf. depoi. de André Luppa ficou ferido no dia 28/6.(PKM 160)

FRANCISCO - referido por Felipe Sehn, em depoimento de 4/12/74, como tendo afirmado, em uma reunião dos Mucker que ele obedeceria a ordem de Jacobina de tirar seus filhos da escola e não ir mais à igreja. (PKM 273)

NOE(E)

JACOB - 58 anos - natural da Prússia, agricultor, lê letras impressas mas não escreve. Filho de Jacob Noe e Maria Catarina Fuchs (PKM 181). Também consta em D.416.provavelmente o mesmo que Jorge Jacob Noe. Cosnta da lista de presos apresentados ao Juiz, após Inq.pol., em 3/10/74 (PKO 439v).

JORGE JACOB - 58 anos(PKO 436) - Alemão, morador de Picado Hortêncio,há 48 anos; entregou-se nos primeiros dias de julho(PKM 307v); lavrador. Alegou, em juizo, ter estado em sua casa até 28/6 quando refugiou-se no mato com medo de ser preso por pertencer à seita de Maurer (PKM 307). Apresentou-se à polícia.Sua casa dista 10 léguas da de Maurer e só soube dos incêndios quando se entregou.(PKM 307v.) Referido como réu analfabeto ao fim do depoimento do Major João Schmidt(I) (PKM 271), por que não sabe assinar.(PKO 437 declara-se analfabeto). Réu pronunciado a 28/8/75 (PKM 299). Julgamento em fev.76. Nas primeiras págians do IV volume (707) de PKO, consta como tendo morrido, sem especificar data. Já não é arrolado entre os réus depois de aceito o recurso e iniciado novo julgamento. Mas a 22 julho de 1879 J.J.Klein assina uma petição, dentro do processo PKO, a rogo de Jorge Jacob Noe que se declara analfabeto(PKO 921v.) Notícia de sua morte, em 30/9/1879, na Gazeta de P.Alegre.

JACOB - 24 anos - solteiro, filho de Conrad Noe e de uma irmã de José Fuchs, brasileiro, morador de Linha Nova. (PKM 118) Lê e escreve em alemão(PKO 445v.). Entregou-se ao sub-delegado de Linha Nova em 4 ou 5 de julho(PKO 445v.), e foi interrogado a 17 de julho de 1874, testemunhando contra os Mucker.(PKM 118) Alega, em juizo, ter estado em casa na noite dos atentados (PKM 300v.), conratriando o relato que fez em PKM 118 e na transcrição de seu primeiro interrogatório em Linha Nova,julho 74: aqui diz que foi, em companhia de Conrado Noe, Henrique Noe, Daniel Arendt, Guilherme Maurer, João Daniel Noe, seu tio José Fuchs, Jorge Fuchs Filho, Jacob Fuchs e Adam Muller à casa de Miguel Fritsch "afim de cometer um assassinato"(PKM 342v.). Cf. depoimento de Volz (PKO 426), trabalhava na casa de Maurer como funileiro. Consta da lista de presos postos a disposição do Juiz, apos inq.pol., em 3/10/74. Réu pronunciado a 28/8/75 (PKO 299). No primeiro processo foi condenado a 7 anos de prisão (PKO 603v. e 638). Recurso em 3/3/76.(PKO 646) Absolvido em 16/6/80. Defendido por Koseritz. (Domingues,304-5). CF. N. sobreviveu nos matos por 3 anos, tendo ido, depois, para Vacaria, onde casou. João Pedro Schmidt (I) inocenta um Jacob Noe de ser membro da seita.(PKM 205v).

JOÃO DANIEL - é provavelmente o João Noe Sobrinho, mencionado por Volz (PKM 166v), como presente na casa no dia 19/7. O mesmo depoimento diz que este e seu tio do mesmo nome estavam presentes e que João Noe (sem especificar) ficou ferido a 28/6. Em PKM 345 e 345v, constam um João Noe, morto em 28/6 e um João Noe, morto em 2/8. Cf. D.336, um João Noe, filho de Conrado Noe, morreu no ataque final a 2/8. Mas em 1881,1883,1885 e 1886 estão registrados os nascimentos de filhos de João Daniel Noe(E) e Catarina Hofstätter(C)(Ver D.223 p/mais parentesco). João Daniel Noe é mencionado por Jacob Noe (filho de Conrado Noe) como tendo participado do ataque a Miguel Fritsch(PKM 342v.) N., filho de João Daniel, diz que o pai sobreviveu nos matos por 7 anos. Os Apontamentos são, de acordo com o autor, registro das lembranças de seu pai.

JOÃO- Cf. Domingues, havia um João, de 19 anos, filho de Conrado Noe. M.Fritsch, em depoimento em 12/7/74, identifica a João Noe como um de seus agressores, na noite de 26/6. (PKM 115) Réu pronunciado em 28/8/75 , com o nome de João, somente.(PKO 299). Talvez o mesmo que João Daniel Noe.

HENRIQUE - mencionado por Jacob Noe como sendo seu irmão e filho de Conrado, teria acompanhado grupo na noite do dia 25/6.(PKM 342v.) Miguel Fritsch o identifica como um dos seus agressores em 26/6. (PKM 115) C.Luppa diz que Henrique foi ferido em 28/6.(PKM 153) Voltz diz que era Henrique Filho.(PKM 166v.) Cf. lista dos mortos (PKM 345v.) e D. 304 e 336, morreu a 2/8. Consta do mandado

de prisão de 26/10/74 (PKM 250). No dia 7/11/74 o oficial de justiça declara não poder intimá-lo por que está morto. Réu pronunciado em 28/8/75 (PKO 299). Cf. sobreviveu nos matos por 3 a 7 anos.

CONRADO - pai de Jacob e Henrique. Casado com Elizabeth Fuchs(E), filha de João Nicolau Fuchs. Consta da lista de mortos a 2/8 (PKM 345v.) Em Domingues ele consta como João Conrado e pai, também de João. Jacob Noe diz que ele fez parte do grupo que agrediu Miguel Fritsch em 26/6 (sic).(PKM 342v.) Réu pronunciado a 28/8/75 (PKO 299).Cf. H. 53, é um dos que riscou seu nome da Igreja Evangélica em maio de 1873.

NICOLAU - consta como ferido no dia 28/6, cf. depoimento de Voltz. (PKM 166v.)

RENNER(E)

MIGUEL - 44 anos - nasc. Picada Bom Jardim; filho de Miguel Renner e Maria Catarina; casado. Analfabeto.(Em PKO 448 diz que sabe ler e escrever muito mal). Apresentou-se ao Inspetor de Quarteirão em 1/7/74 e foi levado preso para Porto Alegre.(PKM 305) Consta d lista de presos apresentados ao Juiz em 3/10/74, após inq.pol. (PKO 439v). Réu pronunciado em 28/8/75 (PKO 299). Julgamento inicia em fev.1876 (PKO 447v.). Alegou, em juízo, que estava em casa no dia dos crimes e invocou testemunho de vizinhos que o teriam visto nos afazeres da roça(PKM 305v.-306). Julgado culpado do ataque a J.Schmidt e J.Balz (25/6/74), em 1/3/76.(PKO 613v-16) Condenado a 7 anos de prisão. Recurso em 3/3/76. Advogado de defesa: Koseritz. Absolvido em 16/6/80.

JOÃO - 42 anos - irmão de Miguel Renner; agricultor; morador em Picada do Bom Jardim; lê e escreve; casado.(PKM)(EM PKO 443v. diz que lê mas apenas assina o nome). Apresentou-se junto com o irmão em 1 de julho (PKM 303). Reclama em juízo nunca mais ter tido notícias de seu filho de 13 anos, preso com ele e depois retirado da prisão (em fev.76 - PKO445). Consta de lista de presos postos à disposição do Juiz em 3/10/74(PKO 439v). Réu pronunciado em 28/8/75 (PKO 299) , foi julgado e sentenciado pelos mesmos crimes que seu irmão. (PKO 601 a 603v.) Alegou,no inquérito, não ter participado dos crimes e invocou o testemunho de seus vizinhos.(PKM 303v.) Em fev. 1876, em pleno julgamento, diz que estava em casa em 25/6 e 28/6 e em 19/7 estava preso(PKO 443v.). Impetrado recurso em março de 1876, foi absolvido em 16/6/80. Koseritz também foi seu advogado. Felipe Dreyer testemunha que a casa de J.Renner foi incendiada também na noite de 25/6.(PKM 329).

ROBINSON(E)

JORGE - 41 anos - inicialmente citado no Processo PKE. Morto a 19/7, cf. depoimento A.Luppa(PKM 161v)e o Auto de Resistência de 19/7 (PKO 97). Neste depoimento, Luppa diz que ouviu contar, entre os Mucker, que Robinson havia matado J.Haubert, e que Robinson lhe disse ter sido o autor, junto com Cristiano Cassel e Martin Sehn, do incêndio da casa de Martin Cassel. Corroborado por C.Luppa em PKM 153. Cf. Major João Schmidt(I) C.Luppa lhe contou a mesma história.(PKM 270v.) Cf. A. Luppa (PKM 155v.) Robinson fez parte do grupo do ataque em 25/6. Frederico Jacobs (I) diz que ouviu de uma irmã de Haubert ter sido Robinson um dos agressores de Lehn (PKM 319v.) Carlos Brenner afirma ter sido ele um dos incendiários e assassinos de 3 filhos menores em 25.6,(PKM 285v.)

ELIZABETHA (Elizabeth, Isabel) - filha menor de Jorge Robinson. Moradora da Picada Dois Irmãos; analfabeta.(PKM 194). Presa em flagrante delito em 19/7.(PKM123/PKM97) Consta da lista dos presos postos a disposição do juiz após inquérito policial, em 3/10/74 (PKO 439v). Cf. Guilhermina Sehn, ficou ferida em 19/7.(PKM 165v.) Consta do Auto de Qualificação de presos de 21/10/74. Ré pronunciada em 28/8/75 (PKO 299).Teve curador nomeado: João Pereira Maciel em 23/10/74.

SCHEFFEL(E)

FREDERICO - 44 anos; nasceu e mora em Lomba Grande; lavrador; lê e escreve em alemão. (KSK 78). É co-réu de João Jorge Klein e Pedro Konrath no processo pelos crimes contra a propriedade e a família de Martin Cassel. Preso em 29/6/74, em Porto Alegre. (KSK 77 e 225)) Junto com ele foi preso

seu filho menor.(KSK 70) Foi inocentado em 10/10/77.(KSK 374v.) Major João Schmidt (I) diz um João Scheffel foi visto por vizinhos de M.Cassel fazendo sentinela perto da casa, durante o ataque; provável erro de pré-nome.(PKM 270v.)

CRISTIANO - 20 anos - filho de Frederico, solteiro, nasceu no Morro Pelado, sabe ler e escrever (PKM 185). Consta da lista dos presos postos a disposição da justiça após o inq.pol. em 3/10/74 (PKO 439v). Consta da lista dos presentes na audiência judicial de 23/10/74.(PKM 198v.) Réu pronunciado em 28/8/75 (PKO) João Pedro Schmidt (I) (PKM 205v) diz que Cristiano não estava entre os que "deliberavam na seita e faziam parte dela." Em PKM 250, oficial de justiça diz que Cristiano se encontra preso na cadeia de Porto Alegre em 5/11/74. Consta de intimação de 28/11/74 para audiência de 4/12, como acusado de crime.PKM 279.

CARLOS - PKO 76v., F.Dreyer (I) arrola um Carlos que pode ser Scheffel ou Schnell pois está mal grafado, como membro importante da seita.

SCHNELL

NICOLAU - consta da lista dos mortos a 2/8, no reduto de Jacobina. (PKM 345v.) Cf.Volz, estava na casa no dia 19/7(PKM 166v.)

JOÃO CARLOS GERMANO - referido por Volz como o "velho Schnell". Estava na casa no dia 19/7 (PKM 166v.) Consta, em PKM 476, como agressor à casa de Felipe Sehn e Guilherme Krey, junto com seus filhos.

MARIA MAGDALENA - 54 anos - mulher de João Carlos Germano. Cf. Guilhermina Sehn, ficou ferida em 28/6. (PKM 165v.) Consta da lista de presos postos à disposição do Juiz em 3/10/74 (PKO 439v) Declara-se viúva em 21/10/74 (PKM 190); analfabeta; alemã e moradora de Aldeia dos Anjos. Consta como presa em 7/11/74.(PKM 250). Ré pronunciada em 28/8/75 (PKO 299).

JOSÉ - referido por Volz como estando na casa em 19/7.(PKM 166v.)

FELISBERTO - 16 anos - brasileiro, morador em Aldeia dos Anjos, solteiro, filho de João Carlos Germano e Maria Magdalena, sabe ler e escrever. (PKM 187) Consta da lista de presos postos à disposição da justiça em 3/10/74, após inq.pol.(PKO 439v). Réu pronunciado em 28/8/75 (PKO 299). Cf.Volz, estava na casa em 19/7. Consta da lista de presos de 7/11/74 (PKM 250).

CAROLINA - 22 anos - "vive com os pais"; consta da lista de presos de 7/11/74.(PKM 250). Analfabeta. Ferida (PKM 165v.) e presa em flagrante delito em 19/7.(PKM 123/PKO 97). Consta da lista de presos postos a disposição do Juiz em 3/10/74 (PKO 439v) Foi libertada com Habeas Corpus em 27/10/74. Ré pronunciada em 28/8/75 (PKM 299).

MARIA - 13 anos - filha de João Carlos Germano; lê mas não escreve; solteira; nasceu na Aldeia dos Anjos; consta da lista de presos postos à disposição do juiz em 3/10/74 após o inq.policia(PKO 439v); libertada com Habeas Corpus em 27/10.(PKM) Ré pronunciada em 28/8/75 (PKO 299).

JOANA - mulher de Frederico Schnell. Mariana Elisa de Castro (I) diz ter ouvido de Joana o relato das intenções de Maurer de liquidar 16 pessoas.(KSK 36) Presa em flagrante delito em 19/7.(PKM 123/PKO 97). Consta da denúncia de 15/10/74 (PKM 5) Ré pronunciada a 28/8/75 (PKO 299).

FREDERICO - mencionado em KSK 36 por Mariana Elisa de Castro (I) como marido de Joana. Domingues não o menciona na genealogia da família.

CARLOS - PKO 76v. F.Dreyer (I) menciona um Carlos que pode ser Schnell ou Scheffel, pois está muito mal grafado, como membro importante da seita.

CATARINA (SCHNELL) SCHÄFFMACHER - casada com Jerônimo Schäffmacher(cf. D. 194) que testemunhou contra os Mucker (PKM e PKO). Na sua qualificação como testemunha, em 22/6/74, Jerônimo se declara viúvo, com 44 anos. Catarina era filha de João Carlos Germano. Cf.D.194 morreu de parto e a morte foi atribuída aos Mucker.

SEHN (C)

GUILHERMINA (DIEHL) (C) - 24 anos - (PKM 163 e PKO 128) mulher de Rodolfo. Lê e escreve (PKM 165v.) Presa em flagrante delito em 19/7.(PKM 123/PKO 97).De acordo com o seu depoimento e o de André Luppa, estava no grupo forçada pelo marido. Havia tentado fugir e sido recapturada por ele. Nega a "troca de casais" de que teria sido parte e diz ignorar se Jacobina era amante de seu marido. Não é processada, apesar de constar nas primeiras listas como Mucker, por que foi considerada participante involuntária, cf. parecer do Promotor Público Moraes Abreu em abril de 1875 (PKM 339). Depoe em defesa de seu marido em PJS 16v, 24/11/73.

RODOLFO (C) - Guilhermina, sua mulher, diz que, em 19/7, ele estava lutando do lado de fora da casa. Consta da lista dos mortos a 2/8, no reduto de Jacobina (PKM 345v). Testemunhas dizem ter ouvido de C. Luppa que Rodolfo foi um dos atacantes de Lehn.(Major J.Schmidt,PKM 270.) Dreyer (I) (PKM 328) diz que Rodolfo foi visto com seu irmão Martin, na manhã do dia do ataque a Lehn, abrindo uma picada no mato que era por onde fugiriam. Réu pronunciado a 28/8/75 (PKO 299). Responde interrogatório no inquérito em PJS, a 26/11/73. Diz ter 25 anos, lavrador, natural do RS e residente no Pe.Eterno. Cosnta em PKM 476 como agressor da casa de Jacob Schmitt, em 25/6.

JOÃO (C)- patriarca da família. Consta da lista dos mortos a 2/8.(PKM 345v.) Cf. A.Luppa, fez parte do grupo de ataque de 25/6.(PKM 155v.) Cf. Volz, estava na casa em 19/7.(PKM 166v.) Réu pronunciado a 28/8/75 (PKO 299).

MARIA -(ou MARIA ELIZABETH CAROLINA KRIEGER) (E) - mulher de João. Cf. D.336, é morta a 19/7. Cf. Guilhermina, sua nora, morreu dentro da casa no dia 19/7. (PKM 163).

CARLOS (C)- filho de João. Cf. Volz, estava na casa em 19/7.(PKM 166v.) Consta da lista dos mortos em 2/8.(PKM345v.) Réu pronunciado a 28/8/75 (PKO 299). Depoe como informante (não juramentado) em PJS- 35, 12/12/73.Consta em PKM 476 como agressor da casa de Ohlweiler.

MARTIN (C)- filho de João. Consta da lista dos mortos a 2/8. (PKM 345v.) Cf. A.Luppa, fez parte do grupo do ataque em 25/6.(PKM 155v.) Testemunhas afirmam terem ouvido de C.Luppa que Martin e Rodolfo foram os agressores de Lehn.(Major J.Schmidt, PKM 270) Major João Schmidt (I) diz ter ouvido de C.Luppa que Martin foi um dos agressores da família de M.Cassel.(PKM 270v.) F.Dreyer testemunha (PKM 328) que Martin e Rodolfo foram vistos, na manhã do dia do atentado a Lehn, abrindo uma picada no mato, por onde escapariam. Réu pronunciado em 28/8/75 (PKO 299). Consta em P.:476 como agressor da casa de Ohlweiler.

JACOB (C) - filho de João. Consta da lista dos mortos a 2/8. (PKM 345v.) Cf.A.Luppa, fez parte do grupo do ataque em 25/6. (PKM 155v.) Cf. Volz, estava na casa de Maurer em 19/7.(PKM 166v.) Major João Schmidt (I) diz ter ouvido de C.Luppa ter Jacob incendiado as casas de Carlos e João Brenner, Henrique Müller e José Thomé.(PKM 271) Réu pronunciado em 28/8/75 (PKO 299). Responde inquérito pelo atentado a João Lehn em 26/11/73. Diz ter 30 anos, ser natural do R.S., lavrador e residente na Fazenda do Pe. Eterno.(PJS20v.) Consta em PKM 476 como agressor da casa de Carlos Brenner.

MARGARIDA (LANIUS) (C) - mulher de Jacob Sehn. Consta da lista dos presos em 19/7.(PKM 123) Consta,também, do mandado de prisão de 26/10/74. (PKM 229v.) Liberada por Habeas Corpus em 2/10. Ré pronunciada em 28/8/75 (PKO 299). Depoe em 24/11/73(PJS, 17v)

MAGDALENA - Presa em flagrante delito em 19/7. (PKM 123/97). Consta do mandado de prisão de 26/10/74.(PKM 229v.) Provavelmente filha de João e Maria. Ré pronunciada em 28/8/75 (PKO 299).

CATARINA - é mencionada por Guilhermina como tendo morrido na casa no dia 19/7.(PKM 163) Não consta da genealogia da família cf.D., e não há outra menção a ela.

ELISABETH - 19 anos - filha de João e Maria; analfabeta; solteira, mora com os pais em Bom Jardim (PKM 189) Presa em flagrante delito em 19/7. (PKM 123 - Em PKO 97 como Isabel) Consta da lista de presos postos à disposição do Juiz, após inq.pol. em 3/10/74 (PKO 439v). Ré pronunciada em 28/8/75 (PKO 299). Cf. D.423 casou-se com André Karst em 1877.

MARIA LUIZA - 3 1/2 anos - Cf. D. 336, filha de Rodolfo e Guilhermina. Morta no ataque de 19/7. Os nomes e filiações das crianças não constam dos Autos.

STUDT

PEDRO - 46 anos - nasc.no Reino da Prússia, agricultor, lê e escreve em alemão, morador da Picada Hortêncio, filho de Jacob Studt e Maria Elisabetha; casado.(PKM 182) Apresentou-se à polícia a 13 de julho. (PKM 302) Alegou, em juízo, que estava em casa na noite dos crimes de 25/6. Que na noite de 28/6 estava escondido nos matos entre a Linha Nova e a picada do Café.(PKO 435). Consta da lista dos presos postos à disposição da Justiça, após inq.policial, em 3/10/74 (PKO 439v). Réu pronunciado a 28/8/75 (PKO 299). Condenado pelos crimes do dia 25/6, a 23 anos de prisão. Recurso em 3/3/76 (PKO646). Absolvido em 16/6/80. Defensor: K. von Koseritz. No interr. do julgamento diz que pertencia à seita de Maurer, mas diz que não sabe se foram sectarios de maurer que cometeram os crimes de 25/6; refugiou-se no mato pq. Jorge Fuchs lhe avisar que todos os sectários iam ser presos por causa dos incêndios no Sapiranga (sic); sabe que o ataque feito contra a guarda que defendia a ponteda FEitoria foi feito por Jacob Noe, João Noe, Guilherme Maurer, Jacob Fuchs e Adam Muller.

TILLMANN

- mencionado por Koseritz e Domingues, este nome não aparece nos autos dos processos.

VOLTZ(P)

JOÃO - 34 anos - nasc. S.José do Hortêncio; alfaiate; filho de Leonardo e Maria Catarina Voltz (provavelmente irmã de M.Barbara Volz, mãe de J.J.Maurer). Lê e escreve pouco. Residia em Sapiranga, mas tinha esporadicamente residido em Cpo.Bom e Picada Feliz. Em PKM (295v) diz que estava na casa de Maurer por que trabalhava lá. Em PKO confirma que estava na casa em 25/6 e 28/6 e que fugiu da casa antes de começar o fogo, em 19/7, e ficou no mato até o dia 20, quando se entregou. Consta da lista dos presos postos à disposição da Justiça, após inq.policial, em 3/10/74 (PKO 439v). Réu pronunciado a 28/8/75 (PKO 299). Julgamento começa em fev.76. Inocentado dos atentados de 25/6 por unanimidade de votos, em 1/3/76 (PKO 608v.-610v.) No dia seguinte o promotor recorreu (PKO 643), mas, na abertura do quarto volume do processo, está listado como ausente (PKO 707). Sobre quem estava na casa no dia 25/6 de madrugada diz que não sabe mas na manhã seguinte viu C. Cassel, Robinson e Jacob Noe que trabalhava lá com o ofício de funileiro(PKO 428).

WASUM

VALENTIM - consta da lista dos mortos no reduto de Jacobina a 2/8.(PKM 345v) Cf. depoimento de A.Luppa, fez parte do grupo que agiu a 25/6. (PKM 155v.) Cf. Volz, estava na casa em 19/7.PKM 166v.) Réu pronunciado a 28/8/75 (PKO 299).

FILHA DE VALENTIM - cujo nome não é revelado nos Autos, consta da lista de mortos a 19/7.(PKM 345).

WEBER(E)

HENRIQUE - 24 anos (em PKO 429, diz ter 34 anos) - lê e escreve em alemão; se diz alemão nascido no Reino da Prússia; marceneiro; casado (PKM 229v e PKO 428v.) com Carolina Noe (Cf.D.419), nome que não consta dos autos (cf. S.399, H.Weber, em 1898, era genro de João Daniel Noe). D.223, diz que ele é filho do Pastor Weber. Margarida Weber, n.Hofstatter, seria mulher de Julio Weber, filho do Pastor Weber. Se for mãe de Henrique, ele é neto do Pastor Wber.(nao aparece autos) Agregado de André

Luppa (PKO 429v.). Consta da lista dos presos que foram postos à disposição da Justiça após inq.policial, em 3/10/74.(PKO 439v). Réu pronunciado a 22/8/75 (PKO 299). Condenado pelos crimes de 25/6 em 1/3/76, a pena de 7 anos. Recurso em 3/3/76 (PKO 646). Absolvido em 16/6/80. Consta da lista de mortos a 19/7 do Jornal O Rio Grandense.(D.335) Domingues reproduz o documento de compra e venda de terras em que Henrique Weber e Carlos Maurer compram um terreno no Padre Eterno, vizinho a João Jorge Klein e que trabalhavam na sua instalação lá em Dezembro 1873.(D.198). Henrique repete a história de Carlos Luppa e a ida para casa de Maurer em 25/6, dizendo terem sido avisados por Jorge Fuchs que deviam se refugiar lá se não quisessem morrer nas "mãos do povo" (PKO 430). Diz que em 28/6 estava doente, de cama, na casa de Maurer e não viu o que aconteceu. Que em 19/7, ao ver a força se aproximar fugiram para o mato, etc.cf.os LUppa. Em 430v. acusa Felipe Dreyer de ter saqueado sua casa, em uma carreta, depois de sua prisão.

CATARINA - cf.Domingues, seria a mãe de Henrique, Catarina (Hofstätter) mas, adiante diz que Catarina Hofstattr era casada com um Noe.CF. D.223, Ferida (PKM 165v.) e presa em flagrante delito em 19/7.(PKM 123/PKO 97).Consta da lista dos presos apresentados para a Justiça, após inquérito poicial, em 3/10/74. Consta do mandado de prisão de 26/10/74 PKM 229v.) e, de acordo com Domignues, foi solta por Habeas Corpus em 20/10. Ré pronunciada a 28/8/75 (PKO 299)

WILBORN

AUGUSTO - 47 anos - consta da denúncia de 15/0/74; casado.(PKM 4v./PKO 432v.)Natural do R.S., residente em Dois Irmãos há 40 anos; lavrador, lê impressos mas não escreve (PKO 432v.). Diz ter sido preso, sem saber por que, na noite de 27 para 28 de junho e levado a S.Leopoldo (PKO 433). Consta da lista de presos postos à disposição do Juiz, após inq.policial, em 3/10/74 (PKO 439v). Réu pronunciado em 28/8/75 (PKO 299).Julgamento começa em fevereiro 1876 (PKO 432v.). Condenado pelos crimes de 25/6, em 1/3/76, a 7 anos de prisão.(PKO 610v.-613v.) Recurso em 3/3/76 (PKO 646). Absolvido em 16/6/80. Defendido por K.von Koseritz.

APÊNDICE VI

Mapas da região de S.Leopoldo

Mapa I - a região da antiga Colônia Alemã de S.Leopoldo hoje.

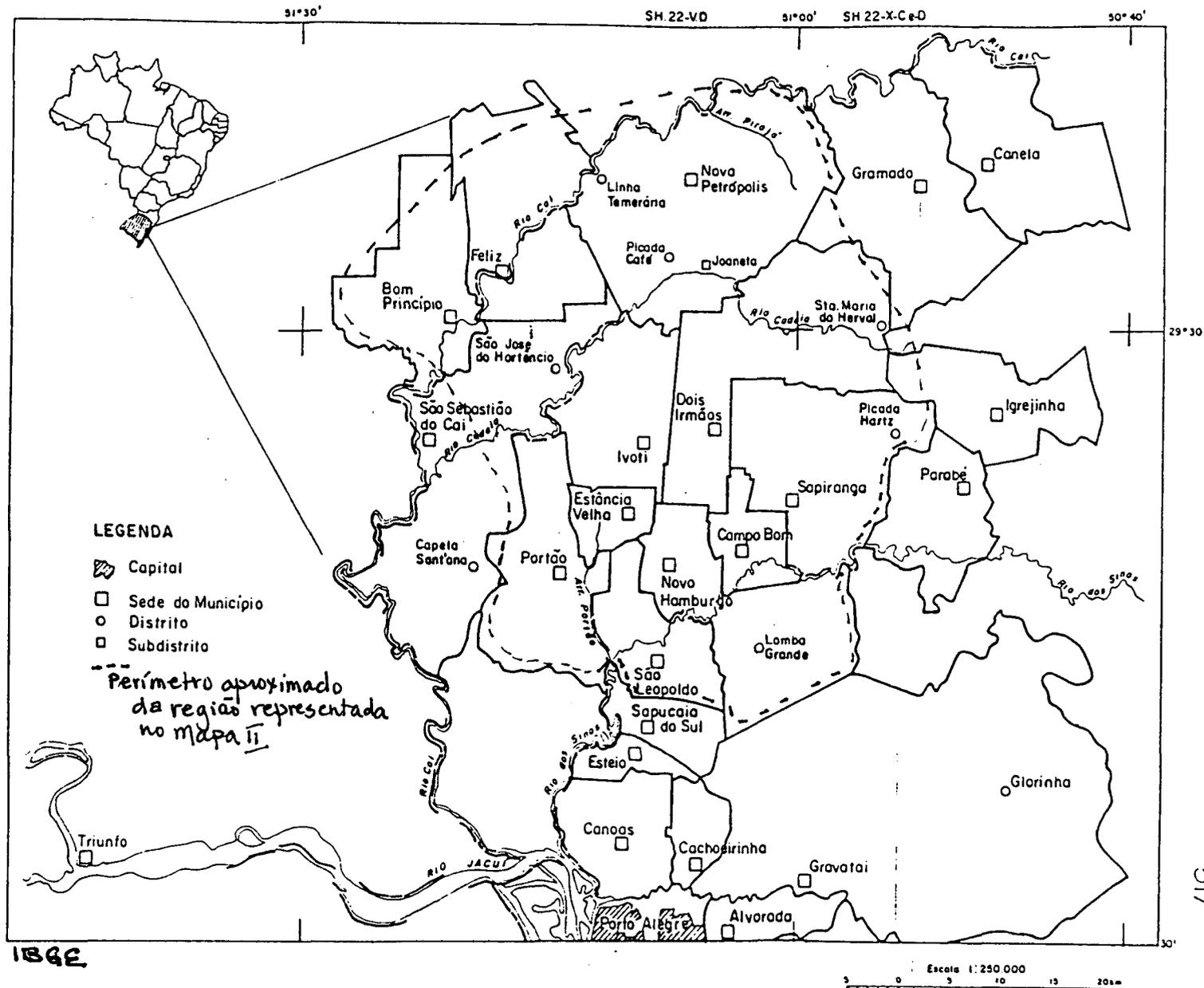
(Cf. IBGE)

Mapa II - a região da antiga Colônia Alemã de S. Leopoldo, numa simplificação do Mapa de Müzell, datado de 1870.

Mapa III - a região do Ferrabráz e Linhas adjacentes que tomou por base mapa da campanha militar contra os Mucker, inserido nos documentos do Arquivo Nacional, cód. 605.

Municípios atuais
da região da antiga
Colônia Alemã de
São Leopoldo.

Mapa I



Lista dos proprietários da Linha do Ferrabráz em 1874.
(cf. Mapa in. AN 605)

Os nomes estão listados, no mapa original, que serviu de referência para a ação do Exército, no lado norte da divisa central da Linha. A localização da casa de Klein, no lado sul, faz supor que ele era também proprietários do lote neste lado. Talvez a ausência de nomes nos lotes deste lado indiquem que os seus proprietários eram os mesmos dos do lado norte. Reproduzo, aqui, os nomes tais quais se encontram no mapa original.

1. João Jorge Klein
2. Carlos e outros
3. Pedro Loth e outros
4. Jacob Schmidt
5. Jacob Schmidt e outros
6. João Schmidt e outros
7. Salomão Flor
8. João Hoffmeister
9. Pedro Fet
10. Luiz Kley
11. Carlos Fick
12. Henrique Pedro Müller
13. Pedro Balz
14. Pedro Balz
15. Liborius Mentz
16. Andreas Mentz
17. Andreas Mentz
18. Nicolau B..
19. João Jorge Maurer
20. João Klein
21. João Lehn
22. Jacob Lenz
23. Jacob Lenz
24. Henrique Kauffmann
25. João Nicolau Müller
26. Adão Klippert
27. João Pedro Klippert
28. João Schmidt
29. João Schmidt
30. João Schmidt
31. João Scheffel