

PROJETO PORTO NOVO: UTOPIA OU ETNOCENTRISMO?

Paulino Eidt*

Resumo: Este artigo teve como propósito analisar a teia de relações culturais, econômicas e sociais que teceram a vida dos alemães do Projeto Porto Novo (atualmente os municípios de Itapiranga, São João do Oeste e Tunápolis), fundado pela Companhia de Jesus em 1926, no Extremo Oeste de Santa Catarina. O estudo, carregado de significação subjetiva, pretende divergir da História Oficial positivista que até agora estabeleceu as verdades sobre o audacioso projeto homogêneo. A pesquisa justifica-se por reabrir páginas filtradas por ensaios e narrativas oficiais; opor-se ao exercício de opressão, que atribui um caráter marginal à história da maioria e, principalmente, por mexer em feridas cicatrizadas pela ação do tempo, mas não esquecidas pela memória coletiva. A história do Projeto Porto Novo, é mencionada na literatura teuto-brasileira como uma das colonizações mais fechadas e coercitivas da migração européia no Brasil. Os resultados extrapolaram as previsões iniciais e algumas conclusões se erguem como soberanas: a demarcação de um território cativo de 583 quilômetros quadrados, em meio ao espaço natural, objetivou a formação de cristãos perfeitos para a vida econômica, social e cultural; a colônia por meio da ação niveladora da coletividade, experimentou uma noosfera religiosa mística e fanática, sem precedentes nas colonizações do Brasil Meridional; o projeto respondeu e se adaptou a dois períodos distintos: teve a Igreja como epicentro das decisões até a década de 1970, consolidando o desejo latente dessa, de impedir que os horrores e a imoralidade, insuflados pela modernidade, atingissem o tecido social, e, pós-70, quando as grandes agroindústrias (leite, aves e suínos) colocaram-se como centrais irradiadoras da modernidade da região, governando de acordo com as leis do mercado.

Palavras-chave: Porto Novo. Etnocentrismo. Religiosidade. Segregação.

* Professor do Mestrado em Educação da Universidade do Oeste de Santa Catarina - UNOESC. E-mail: paulino.eidt@unoesc.edu.br

Abstract: This article aimed to analyze the web of cultural, economic and social relations that have woven the life of Germans from *Porto Novo* Project (currently the towns of Itapiranga, São João do Oeste and Tunápolis), founded by the Society of Jesus in 1926, in the Far West of Santa Catarina. The study, full of subjective meaning, intends to depart from the positivist Official Story which until now established the truths about the daring homogeneous project. The research is justified for reopening pages filtered by essays and official narratives; for opposing the exercise of oppression, which gives a marginal status to the history of the majority and, especially, for stirring wounds healed by time but not forgotten by the collective memory. The history of *Porto Novo* Project is mentioned in Teutonic-Brazilian literature as one of the most closed and coercive settlements of European migration in Brazil. The results extrapolated initial forecasts and some conclusions stand as sovereign: the demarcation of a captive territory of 583 square kilometers, amid the natural environment, aimed the formation of Christians who were perfect for the economic, social and cultural life; the colony, through the leveling action of the community, experienced a mystic and fanatical religious noosphere, without precedents in settlements of Southern Brazil; the project responded and adapted to two distinct periods: had its epicenter of decisions in the Church until the 1970s, consolidating its latent desire to prevent that the horrors and immorality, inflated by modernity, reached the social fabric and, post-70, when the big agro-industries (milk, poultry and pork) put up as radiating centers of modernity in the region, ruling in accordance with the laws of the market.

Keywords: Porto Novo. Ethnocentrism. Religiosity. Segregation.

INTRODUÇÃO

O fio condutor deste artigo são os diferentes padrões culturais vivenciados no Oeste de Santa Catarina a partir da primeira metade do Século XX. Trata-se de uma análise feita a partir da implantação do “Projeto Porto Novo” em 1926.

Na primeira parte, o ponto de partida foi compreender a composição dos aspectos ideológicos que nortearam a concretização do Projeto Porto Novo e as forças que atuaram no interior do corpo social. A intenção foi pesquisar como o colonizador, no início disperso e heterogêneo quanto à procedência, respondeu à vida social e cultural proposta pelos idealizadores do projeto, as formas utilizadas para cerrar as fronteiras do Projeto Porto Novo e, a partir daí, impor uma cultura hegemônica e o embate entre o poder laico e o poder religioso.

Na segunda parte do texto, busca-se retratar o embate de forças quando o espaço regional torna-se aberto e interdependente. As questões chaves são: como a interação cultural e econômica transforma o espaço engessado e fechado? De que forma a entrada mais agressiva do capitalismo destitui o poder religioso e os laços de solidariedade transformando os membros em indivíduos? Como o espaço sofre as consequências da fluidez, da hiper-especialização e da rapidez da modernidade?

OCUPAÇÃO DO ESPAÇO NATURAL DO OESTE DE SANTA CATARINA E O PROJETO PORTO NOVO

O Oeste de Santa Catarina aparece, na segunda e terceira décadas do século XX, no cenário nacional como recorte geográfico e espaço de acolhimento de diferentes grupos étnicos. Alemães, italianos e poloneses, descendentes da segunda e terceira gerações de imigrantes, que povoaram a Encosta Inferior do Rio Grande do Sul e Santa Catarina no século XIX, foram recrutados por companhias colonizadoras e pela Igreja para reinventar suas tradições negligenciadas ou eclipsadas nos locais de origem.

As terras da região, públicas antes do século XX, foram cedidas para a empresa americana *Brazil Railway Company* e controladas pela sua filial brasileira *Brazil Development & Colonizations Company* em troca da realização de obras públicas pelo país. A proprietária americana, no final da segunda década do século XX, negociou as terras da região para empresas colonizadoras brasileiras, dentre as quais algumas de caráter confessional.

As companhias colonizadoras fragmentaram o território, até então sem fronteiras, e passaram a agir sobre parcelas dele. Em meio aos povos nativos, levantaram-se, por meio de um esforço contínuo, novas comunidades de colonos, atraídos pela intensa propaganda das colonizadoras. Toda a região passou a ser integrada aos interesses capitalistas mediante a criação de frentes agrícolas, que transformaram, paulatinamente, o espaço natural.

Em algumas parcelas, a Igreja atuou como epicentro das decisões e ressuscitou experiências utópicas do passado, formando comunidades orantes, étnica e confessionalmente iguais. Em toda a região foi criada, dessa forma, uma “constelação de áreas culturais”, nas palavras de Darcy Ribeiro, ou “um rosário de florescentes comunidades”, na visão do padre João Evangelista Rick, um dos religiosos de maior influência subjetiva e objetiva na região Oeste de Santa Catarina. De qualquer forma, dentro do espaço natural, até então juridicamente devoluto, as etnias segregaram-se, muito embora tivessem, igualmente, sua cidadania originária desrespeitada pela desterritorialização do início do século XX nas regiões de procedência.

O espírito capitalista, sempre muito presente entre o europeu, aliado à falta de preocupações malthusianas dessas populações, fez levas de migrantes, das antigas colônias de imigração no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina, atenderem ao apelo migratório.

Entre os projetos de colonização, um se distinguiu sobremaneira: “O Projeto Porto Novo”. Implantado num espaço demarcado e recortado no Grande Oeste Catarinense, foi uma consequência de um conjunto de fatores objetivos e subjetivos. Os migrantes foram recrutados pela empresa colonizadora (de cunho confessional) denominada de *Volksverein* (Sociedade União Popular-SUP) e induzidos a formarem uma sociedade socialmente perfeita.

Dotada de uma infra-estrutura (bancos, técnicos, jornalistas...), a Sociedade União Popular (SUP), a partir da primeira metade do século XX, tratou de estruturar colonizações no Sul do Brasil. A partir das Caixas Rurais (*Sparkassen*), fornecia crédito barato e acessível aos colonos dispostos a migrar para as frentes de colonização.

Estas associações confessionais ou corporativas estabeleceram no Estado de Santa Catarina grande número de colonos rio-grandenses. Não as moveu o espírito de lucro, não fizeram mesmo grande publicidade, mas sua ação foi favorecida por outros elementos, particularmente o fato de que permitiam aos colonos agruparem-se segundo a origem étnica, a religião e mesmo a região de procedência.¹

No Projeto Porto Novo, a segregação racial e confessional estava contida nas cláusulas contratuais da compra de terras: “O comprador, quer solteiro ou casado, compromete-se a entrar como sócio na Comunidade Católica de Porto Novo, logo que fixe residência em suas terras.”

A blindagem imunológica da colonização pode também ser deduzida das palavras do seu fundador, Padre João E. Rick apud Rambo e Rabuske:

A parte melhor do povo rejeita qualquer mistura de etnias e de religião. O material humano dos colonos é o de uma só casta ou espécie; compõe-se ele de católicos alemães do RS e de SC. Prova notoriamente a experiência que apenas tais colônias dão certo, e isso para longos tempos.²

Porto Novo, atuais municípios de Itapiranga, São João do Oeste e Tunápolis, e Porto Feliz, hoje municípios de Mondaí, Iporã do Oeste e Riqueza, situados no Extremo Oeste de Santa Catarina, foram “pacotes fechados”. O primeiro, para alemães católicos, o segundo, para alemães evangélicos. Os demais municípios da região Oeste tiveram colonização mista, muito

embora, dentro das mesmas fronteiras, as etnias segregassem-se em frações de poloneses, italianos ou alemães.

O Projeto “Porto Novo” foi a consumação de um ideal jesuítico. Houve, desde o início da colonização do Sul do Brasil, uma intervenção sistemática dos jesuítas no universo pioneiro. Expulsos da Alemanha no período de Bismarck, tiveram ampla liberdade de organização na região Meridional do Brasil. “Apenas se mandava para os trópicos um material humano que não era de primeira qualidade. Para o Brasil, geralmente vinham os ex-capelões (coadjutores) e ex-párocos que de sacerdotes Diocesanos haviam entrado na Ordem dos Jesuítas”, escreveu o padre João Evangelista Rick na sua autobiografia.³

Na segunda metade do século XIX, a Companhia de Jesus, que atuava intensamente nas colônias de imigrantes no Rio Grande do Sul, projetou sociedades perfeitas e, de certa forma, utópicas, entre elas, Porto Novo.

A ação social dos jesuítas visava à coordenação das atividades econômicas, culturais, recreativas e profissionais, promovendo tanto o setor ativo da sociedade como a fundação de novas colonizações, de caixas econômicas rurais, cooperativismo, melhoria da produção e de novas técnicas agrícolas [...]. É muito elucidativo neste sentido a fundação de duas colonizações, *a de Cerro Azul (RS) e Porto Novo (SC)*, promovidas diretamente pelos Jesuítas. Étnica e religiosamente homogêneas, com a estrutura física de comunidades rurais em que 120-170 famílias de pequenos proprietários começaram uma história comum em torno de uma capela (igreja) e escola, teve-se a base física propícia para um pleno desenvolvimento desta ampla rede de associações econômicas, culturais e recreativas. Estas duas colonizações são citadas com freqüência na literatura teuto-brasileira como exemplo de organização e progresso.⁴

O Projeto Porto Novo, criado em 1926, foi, portanto, a concretização de um sonho jesuítico: formar cristãos novos em comunidades orantes e socialmente perfeitas. Uma resposta concreta do novo modelo eclesial (ultramontanismo), tão desejado pela Igreja romana do século XIX. Uma experiência de restauração do catolicismo, afetado pelos rumos liberalizantes, que assolaram a Europa no século XIX e que já se faziam notar nos locais de imigração do mesmo século. As centenas de famílias, classificadas de incapacitadas de participarem efetivamente das oportunidades econômicas das regiões de procedência, foram incumbidas de reacender a efervescência religiosa nas matas oestinas de Santa Catarina. Foi, portanto, uma fuga dos efeitos nefastos do ateísmo e da

imoralidade e, ao mesmo tempo, uma consequência da expansão agrícola do Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Um sonho de três padres jesuítas: João Evangelista Rick, Max Von Lassberg e Theodor Amstad.

A UTOPIA DE FORMAR CRISTÃOS PERFEITOS

As fronteiras dos 583, 98 quilômetros quadrados da colonização de Porto Novo foram cerradas a fim de produzir um cristão novo, com contornos místicos e fanáticos. Espaço fechado e organizado pelos padres jesuítas, em meio à mata virgem, com a quase total ausência do Estado, dava ampla liberdade de organização da colônia. Em seus primeiros anos, o acesso a Porto Novo somente foi possível por água, o que irritou os migrantes pioneiros. O isolamento e a vida de subsistência contribuíram para a coesão social e o pensamento teocêntrico, que remonta ao período feudal da história ocidental.

A religiosidade dos colonos parece mesmo ter aumentado, em virtude, sem dúvida, da coesão familiar e do controle exercido pela comunidade dentro do relativo isolamento de sua vida pioneira. A importância da vida religiosa nas colônias assinala-se, pois, pela profunda piedade individual e até mesmo pelo misticismo, assim como pelo papel das comunidades cultuais do lugar e pelo vínculo da religião com a consciência étnica.⁵

A migração para a região foi produzida a partir de fatores subjetivos dos mentores, mas que supriram deficiências objetivas (acesso à terra). O papel de guardião da ordem geral foi assumido pela Igreja que, por meio de uma ampla rede de associações espalhadas na colonização, exerceu a tutela administrativa e agrupou os migrantes em comunidades rurais, cujo micropoder das lideranças afinadas com o projeto católico, incessantemente, circunscrevia os limites devidos a cada um dos seus componentes. A Igreja se constituiu numa força centrífuga e monopolista dos modelos e das verdades a partir da coerção, pois, por meio de diferentes mecanismos, exercia uma pressão contínua e uniforme sobre os “pioneiros” desprotegidos. Na região, o catolicismo experimentou uma surpreendente revitalização.

O projeto jesuítico foi muito além do plano espiritual. A Doutrina Social teve aspectos bem objetivos, como a construção de seminários, escolas, clubes, estradas e hospitais. No *Hinterland* os colonos formaram um tipo ideal de católico para a vida social, econômica, cultural e religiosa. A experiência pode até mesmo ser comparada aos Sete Povos das Missões ou aos “*Muckers*” do Rio Grande do Sul.

A PASTORAL FAMILIAR

A colônia foi pautada no tripé Deus, Família e Propriedade. Regras bem definidas delineavam as relações infrafamiliares dos lares católicos. Uma insistente orientação moral e espiritual se firmou não mais na esfera privada, e sim pública da família. A pastoral familiar empregada nas regiões de migração não foi uma experiência absolutamente nova, fez parte do desejo latente da Igreja romana em varrer os horrores e a imoralidade do seio familiar. Hannah Arendt⁶, ao referir-se à reorientação espiritual adotada pela Igreja romana a partir do século XIX, enfatiza sobretudo a devassa no cotidiano doméstico feita pelos religiosos, tanto no que se refere ao casamento, quanto à educação e ao número de filhos.

A pastoral familiar organizou-se sobre regras bem definidas. Aos pais, coube a incumbência de fazer de cada família uma “Sagrada Família”. A construção da *célula mater* revestiu-se de uma importância imensurável para a concretização do projeto católico na região. O fantasma da modernidade já havia rondado os lares católicos nas regiões de origem dos migrantes. Algumas famílias até mesmo já haviam sido “respingadas” pelos efeitos maléficos da onda destruidora do mundo moderno.

Nas frentes de colonização, o discurso religioso pró-natalista foi revitalizado e apontava para a procriação a fim de assegurar braços. Para vencer a floresta imponente, exigia-se uma grande prole.

Objetivamente, a família ordenada pelos parâmetros católicos sempre foi vista como uma pequena sociedade complexa e hierarquizada. As atividades domésticas foram um exercício deliberadamente feminino, enquanto ao sexo masculino coube o ofício da lida com a terra e com os animais. “Dentro de uma família [...] origina-se uma divisão do trabalho que evolui naturalmente das diferenças de sexo e de idade, portanto sobre uma base puramente fisiológica”, escreveu Karl Marx.⁷

Toda a organização do Projeto Porto Novo gravitava em torno da família e da vivência comunitária. No lar católico, os pais exprimiram a preocupação moral e educativa da família. A família católica, constituída sobre uma rígida moral, quase puritana, deveria estar inspirada na “Sagrada Família”. A família foi um espaço de rastreamento da conduta, do poder paternal e da mulher piedosa, do ascetismo ao sexo e do culto aos santos. Na privacidade doméstica, a ordem paterna foi vivida na sua máxima potência:

[...] crenças e práticas que nos são transmitidas já fabricadas pelas gerações anteriores; se as recebemos e adotamos é porque, sendo ao mesmo tempo obra coletiva [...], estão

revestidas de autoridade particular que a educação nos ensinou a reconhecer e a respeitar.⁸

No universo pioneiro, algumas características se repetiam e se relacionavam conjuntamente. Serviam de andaime e alicerce. Ideais se cruzavam no espaço da família, na escola e na vida, social, ainda incipiente: trabalho, religiosidade e rigidez de normas morais. As regras sociais e os costumes foram paulatinamente incorporados a partir de mecanismos de coerção social, como a educação, catequese, cultos, palestras e outros. O pensamento religioso preocupava inteiramente os pioneiros. A educação familiar passava a ser um esforço contínuo para impor maneiras de ver e de agir: “O que me é proibido, os limites que me são impostos como criança é justamente o que me outorga e me permite reconhecer o meu lugar, o lugar de filho”, escreve Calligaris.⁹

A subalternidade infantil acostumou-se a ver o mundo por meio da lente desses conceitos. Construídas a partir da tábula rasa e receptivas aos tutores, todos ligados ao projeto jesuítico, as crianças, apátridas, congelaram ao máximo o que lhes foi imposto como ideal.

Dentro do relativo isolamento da região, havia uma preocupação dos jesuítas para que as famílias não regredissem à superstição dos luso-brasileiros, que circulavam no meio do tecido social. Princípios e virtudes desejáveis para a vida privada foram, dessa forma, introjetados em cada um dos elementos da família.

Os pais fazem involuntariamente de seu filho algo semelhante a si mesmos. A isso denominam ‘educação’. Não há mãe que, no fundo do seu coração, duvide de ter parido com o seu filho uma propriedade, nem pai que se negue o direito de o poder sujeitar aos seus conceitos e juízos de valor.¹⁰

Os micropoderes da esfera familiar católica podem ser explicados a partir de Foucault¹¹, quando descreve os mecanismos de controle, que se estendem para a ação do corpo, o adestramento do gesto, a regulamentação do comportamento e a normatização do prazer.

A severidade da educação familiar, que se pautava na falta de afeição, no ensinamento dos princípios religiosos e do trabalho, negou, sobretudo, o acesso às noções fundamentais sobre o sexo. Muito raramente, o debate familiar abarcava um assunto tão coberto por tabus.

A família é lugar primitivo do sexo na sua ferocidade biológica e mitológica, camuflado sob todos os aspectos atrativos, amáveis, úteis, funcionais. Freud arrancou

as pesadas cortinas que a ocultavam, mostrando os subterrâneos da família. Rasgou a bragUILha do pai e a roupa de baixo da mãe para revelar, na glória terrível e soberana, o falo e a vagina.¹²

No isolamento da vida pioneira, a transmissão de saberes passava pela linhagem familiar ou pela instituição escola/Igreja. Sem parâmetros exógenos, as instâncias da família, escola e religião transmitiram os valores e os ideais da cultura. Assim, o mundo, limitado e restrito, limitou possibilidades e serviu como ponto de estrangulamento, gerações inteiras foram vítimas do silêncio e do debate impermeável.

A educação afirmou um arcabouço de preconceitos, que se introjetaram em níveis profundos. Absteve-se de toda e qualquer expressão e palavra melindrosa, que pudesse induzir à concupiscência ou lubricidade e mantinha, sobretudo, o regime de censura sobre a formação anatômica da sexualidade.

Um “corpus” de crenças e princípios foi edificado no imaginário dos filhos. As fantasias da infância eram submetidas ao mundo previsível e inexorável dos adultos.

A preocupação moral e educativa para com a criança exprimia a consciência da fraqueza do mundo infantil. Esse sentimento aumentou em virtude da alta taxa de mortalidade infantil na região Oeste de Santa Catarina e, especificamente, no Projeto Porto Novo. Impossibilitados em deter a morte, da primeira geração de moradores é muito raro encontrar famílias na qual a mortalidade infantil não tivesse vitimado um ou mais filhos. O fato era absolutamente natural frente ao grande número deles e a sobrevivência de todos era improvável. As causas, além da desnutrição, foram denominadas “doenças de pobres”, como tétano, coqueluche, tifo, varíola e outras.

Muito embora a morte infantil tenha provocado uma comoção menor para a comunidade, ela não era desejada, tendo em vista que a subtração delas representava, mais tarde, ausência de braços para vencer a floresta imponente e produzir alimentos tão necessários no universo pioneiro. As crianças foram criadas para o trabalho e aprendiam pela prática. A transmissão do conhecimento e dos ofícios dava-se automaticamente de uma geração para a outra. A infância encurtada, em função do trabalho, nunca despertou repugnância; a participação em serviços subalternos e domésticos iniciava na tenra idade.

A situação assemelha-se ao descrito por Philippe Áries¹³, com a ressalva de que, nos séculos anteriores ao XVI e XVII, a criança não contava, era enterrada em qualquer lugar e suas mortes causavam menos impacto.

A VIDA COMUNITÁRIA

O fracionamento da área colonizada em comunidades criou um profundo sentimento comunitário e religioso, que foi determinante para a edificação de estabelecimentos escolares, religiosos e sociais, sustentados por uma rede de associações, o que encobria a ausência do Estado nas regiões colonizadas.

A estruturação física e a demarcação das terras das comunidades rurais foram definidas de maneira a facilitar a integração das famílias. Os lotes deveriam convergir para um ponto central da comunidade (onde se expressava de maneira muito prática a vida em comum). Dessa forma, as pequenas comunidades rurais traziam um envolvimento de todos pelo controle a partir do centro. As cem famílias que, em média, compunham uma comunidade, ficavam afastadas do Centro Comunitário por uma distância máxima de 4 a 5 quilômetros. No entanto, as comunidades não se constituíam em uma unidade rígida e exclusiva. Com o aumento demográfico, divisas flutuaram e foram ajustadas a fim de criar novos centros. Cada comunidade bastava-se em si mesma, com uma capela consagrada a um santo, uma escola e uma vida social intensa.

O modelo comunitário foi implantado, segundo Romano¹⁴, para o controle da sociedade civil. A Igreja saberia circunscrever cada indivíduo nos limites devidos, conjugando-os à autoridade vinda de Deus. As normas sociais e econômicas se legitimaram pelas normas e valores religiosos. Isso representou, sem dúvida, a elevação da esfera privada da família ao nível público, desvendando recessos ocultos da privacidade doméstica. A esse respeito, Arendt¹⁵ acrescenta: “dessacralizava-se o caráter oculto da antiga privacidade [...] e transformava-se em interesse coletivo.”

A família como interesse coletivo estava exposta ao “cadafalso da execução”, onde os menores movimentos estavam sob controle. As famílias cristãs assumiram a tarefa de vigiar-se mutuamente. Num corpo social único, era relativamente fácil individualizar os desvios e os movimentos irregulares. Rechaçá-los, antes de circularem em “estado livre”, provocando influências recíprocas, foi tarefa do micropoder das lideranças comunitárias.

Esse tecido básico, resultante de muitos planos e ações isoladas, pode dar origem a mudanças e modelos que nenhuma pessoa isolada planejou ou criou. Dessa interdependência de pessoas surge uma ordem sui generis, uma ordem irresistível e mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõem.¹⁶

O caráter coletivo e comunitário das colonizações do Oeste de Santa Catarina foi condição necessária para a reprodução da família camponesa. A visão holística do meio, onde o conjunto e o todo se encontram ligados inextricavelmente, inscreve-se, em última análise, no modelo estacionário a que o colonizador foi submetido. Essas “ilhas de ocupação”, atormentadas e extasiadas com doenças epidêmicas, tiveram de conjugar esforços que, necessariamente, passavam pela solidariedade horizontal. A solidariedade constituiu uma blindagem contra a insegurança e a instabilidade e, em última instância, condição necessária para a sobrevivência do próprio tecido social.

Presos ao mundo natural e linear, avesso ao moderno, seus personagens encontraram um campo privilegiado para práticas coletivas, solidárias e coesas. Numa região, pensada e criada a partir do epicentro religioso, a compartimentação horizontal refazia-se, continuamente, por meio de um permanente debate interno. Princípios uniformes e intocáveis coordenavam as ações individuais e coletivas. A intolerância era total para tudo o que pudesse despertar a desconfiança e a indisposição da comunidade.

Nas comunidades, líderes tinham a função de registrar, diferenciar e comparar. Esses grupos eram investidos de poder, davam vida ao panóptico comunitário e não podiam suscitar qualquer dúvida. Membros de um corpo social único, era fácil individualizar os desvios e os movimentos irregulares. A Igreja se constituía numa unidade poderosa em torno da qual tudo se ramificava. Nas disputas e desavenças entre os membros, o clero arrogava-se o direito de estabelecer a verdade.

Os núcleos foram projetados para acolher todas as formas associativas da comunidade (Igreja, clubes, escola, cemitério e áreas de lazer), primando pelos valores espirituais e preservando o conservadorismo romântico, já peculiar nas regiões de procedência dos colonos.

A vida pioneira se reproduziu dentro de um conjunto de fatores propostos pelos mentalizadores do projeto. Na genealogia dos valores, o zelo pela vida comunitária constituiu-se num valor supremo. Em prol da filantropia comunitária, a vida privada era sacrificada sem titubear.

As pessoas se lançavam aos mutirões comunitários, mesmo numa época em que suas edificações privadas ainda eram frágeis. Famílias inteiras largavam seu trabalho de subsistência para atender a convocações comunitárias. “A fraternidade solda a comunidade”, afirma Morin.¹⁷ A comunidade, além do seu caráter espiritual, era também ponto de encontro dos colonos e espaço para a socialização das novidades da vida pioneira.

A expressão “Na vida comunitária todos devem puxar para o mesmo lado”, tão presente e enraizada no migrante, dispensa qualquer teorização. De fato, no coletivo, a população buscava o sentido para a vida local. Um cotidiano compartido e complementar, embora conflitivo e hierárquico, constituiu a

garantia de sobrevivência. Mutirões comunitários para edificar obras públicas envolviam a todos: “trata-se acima de tudo de um ato de solidariedade”, afirma Antonio Cândido.¹⁸ Nas obras comunitárias, as famílias exibiam a sua generosidade. O Padre Rick afirmou:

E como brilhavam os olhos dos jovens casais, quando eu apontava para as cabecinhas revoltas dos filhos e dizia: *É para estes!* Não havia necessidade de estímulos. Eles próprios precariamente instalados entregavam-me todo o resultado da colheita. Os honorários dos sacerdotes, conseguidos por meio da contribuição paroquial e das espórtulas, encontravam-se bastante satisfatórios.¹⁹

Coletas em prol das “boas obras” sempre apontaram bons resultados. Os mais bondosos, conforme o padre, são “as figuras quietas, mansas e modestas ou, segundo conceitos europeus, um tanto distraídas”.

A consciência coletiva, com regras fortes, gravitou na órbita clerical e assumiu um poder irresistível. Mecanismos de coerção social eram revigorados e acionados toda vez que houvesse a necessidade de reconduzir um “desviante” à “normalidade”. Lideranças exerciam o papel de ponte. Havia uma simetria constante entre os líderes e a paróquia.

Havia também uma cobrança incessante sobre as lideranças comunitárias, que tinham a função de detectar o perigo social e opor-se a ele. Estabelecia-se uma demarcação dicotômica entre o desvio e a responsabilidade coletiva. Na vida comunitária, o papel de estagnar os males era cumprido a rigor pelos agentes comunitários que, em última instância, respondiam sempre que qualquer perversidade havia sidoposta em circulação.

Para construir e manter a identidade e dinamizar o projeto comunitário, servindo de animador religioso e cultural, a Igreja recorreu ao professor paroquial (*Gemeindeschullehrer ou Pfarrschullehrer*), personagem esse já imprescindível nas regiões de origem dos imigrantes alemães do século XIX, determinante para a consecução do projeto de restauração católica no Rio Grande do Sul e fundamental na estruturação da colonização das colônias novas no Oeste de Santa Catarina.

O PODER DA EDUCAÇÃO ESCOLAR

A escolaridade mínima foi assegurada desde o início; era consenso, entre os colonizadores, a idéia de que não se poderia deixar a infância na obscuridade, sem a opção da escola. Na quase totalidade das famílias, a aprendizagem perdeu seu caráter empírico e assumiu a forma pedagógica.

A atividade alfabetizadora envolveu a comunidade, a paróquia, o professor e a colonizadora. As engrenagens administrativas e as bases filosóficas e ideológicas invariavelmente eram assumidas pelo clero que, graças à sua influência, conseguiu drenar para a Educação grande parte das economias da população.

A formação de uma comunidade religiosa sempre vinha acompanhada da instalação de uma escola. Desde os primórdios da colonização, os imigrantes teutos zelavam por uma instituição que se tornou característica das suas comunidades rurais, a escola paroquial ou comunitária. Tornou-se uma instituição singular, com mérito de suprir a ausência inicial das escolas públicas.²⁰

A educação escolar foi, desde o início, uma formação moral e intelectual. A escola não dispunha de acomodações amplas, em geral era a igreja. O mestre único, com uma única sala à disposição, estava preparado para, também, controlar a vida quotidiana dos seus alunos. A dependência da escola para com o clero pode ser deduzida a partir da primeira provisão do cura da Paróquia de Porto Novo, em 09 de dezembro de 1926, padre Henrique Ofenhitzer. O bispo diocesano de Florianópolis deu-lhe a incumbência,

Recomendando-lhe ainda a boa direção dos alunos, dos seus jurisdicionados, lembrando-se que de tudo isso dará [...] no exercício das suas sagradas funções [...] e percalços que legitimamente lhe pertencem, saudamos, portanto, aos católicos de Porto Novo que reconheçam [...] por seu legítimo cura e como tal o estimem, lhe obedeçam e bem o tratem em tudo quanto são obrigados.²¹

Desvinculada da estrutura do Estado, a escola, pensada segundo o modelo da Igreja Católica e da Companhia de Jesus, caracterizou-se por uma acentuada espiritualidade, disciplina rígida, obediência, condenação do mundo moderno e outros princípios. Um arcabouço teórico-religioso introjetou-se em níveis profundos e se constituiu num corpo de crenças e princípios. A educação escolar era vista como uma extensão da família; a formação de um bom caráter justificava uma ação pedagógica severa e rígida, a fim de encaminhar e manter os educandos na verdade e no bem.

A eficácia pedagógica passava pela vara, e a preparação para a vida coube também à escola (rígida, obsessiva e do chicote). A aplicação ampla de castigos corporais fazia parte de um sistema disciplinar rigoroso. O castigo dirigido ao corpo e à humilhação pública serviam de exemplo aos demais. A

desobediência foi vista como um sintoma eloquente de perigo e desvio. Era necessário bani-la rigorosa e radicalmente, antes que provocasse um refluxo na comunidade escolar. A vigilância sobre esses desvios deveria ser ininterrupta e incessante, a fim de evitar cumplicidades futuras ou contágio dos maus exemplos.

A vida escolar era mesmo assim. Não passava um dia em que algum aluno não levasse um castigo, aplicado sob múltiplas formas. Desejava-se apenas repetir, na vida escolar, a rigidez aplicada na educação familiar. Na intimidade do lar, verdadeiros “suplícios privados”, com o uso do açoite, eram praticados e se estendiam para o espaço público da escola.

O estabelecimento de regras e uma disciplina rigorosa foi um exercício que se estendeu também aos eventuais pais relapsos: “O mau comportamento de uma criança é pretexto legítimo para se interrogar os vizinhos”, afirma Foucault²², ao se referir à vigilância entre as famílias cristãs. Os pais e professores estavam investidos do poder de punir. Ainda, conforme Foucault, a situação de obediência se caracteriza em “tirar o máximo de energia do corpo para que sobre o mínimo de força política”. O objetivo fixado com a escola da vara era investir no corpo, a pedagogia moderna investe na alma.

O modelo escolar da região foi pensado e aplicado pelos jesuítas e o professor. Este, mapeado criteriosamente pela comunidade e pela paróquia. Exigiam-se mestres com responsabilidade moral. Ser professor tratava-se de uma missão nobre, pois era investido de poderes de correção e punição. Com extensas funções sociais na comunidade, em última análise também era responsável pelo comportamento de seus alunos fora da sala de aula. Esses educadores eram responsáveis pela alma dos alunos [...] isso envolvia a salvação da alma das crianças, pelas quais eles eram responsáveis perante Deus, afirma Philippe Ariès²³, ao referir-se às escolas confessionais.

A escola foi, em primeiro lugar, pensada, projetada, executada, implantada e cultivada como uma instituição essencialmente comunal. Sua tarefa se resumia em atender as necessidades imediatas da comunidade em que se encontrava. Daí as suas características institucionais ímpares e de perfil didático-pedagógico único.²⁴

O professor deveria distinguir-se por sua acentuada espiritualidade e compromisso social: Do mestre se pedia o espírito de modéstia e de devoção, de amor e de temor a Deus, que com fervor religioso tratasse de criar a bem-aventurança das crianças a ele confiadas, descreve Luzuriaga.²⁵

O professor, com suas múltiplas funções (culturais, políticas, religiosas e sociais), foi um personagem estratégico para a aglutinação dos migrantes e

para a imposição de normas estabelecidas pelo clero, mesmo que suas ações fossem por vezes tempestuosas, recriminatórias e didaticamente condenáveis.

UMA COLÔNIA COM MOTOR PRÓPRIO

O verdadeiro “mosaico cultural” que se instalou na região, pautado na homogeneidade étnica (alemães, italianos e poloneses) e confessional (católicos e evangélicos) produziu espécies de “ilhas européias” em meio à mata densa e fechada. Um espaço natural, recortado e afastado do mundo moderno da época. As famílias se fecham ao moderno e abrem as portas para a natureza. Nos vazios demográficos, instala-se uma simbiose harmoniosa entre os homens e entre esses e a natureza.

O arcabouço das relações próprias de cada uma das colônias, com o mínimo de intercâmbio externo, exigia cooperação entre as famílias. Os mutirões suprimiam as limitações individuais. A máxima das sociedades arcaicas “dar é receber” assume aqui todo o seu significado. A exemplo dos Parceiros do Rio Bonito, de Antonio Cândido, também, nas colonizações organizadas, a obrigação moral do beneficiário em atender aos chamados eventuais dos que o auxiliaram perpetuou essa forma de solidariedade.

A necessidade de ajuda imposta pela técnica agrícola e a sua retribuição automática determinava a formação duma rede ampla de relações, ligando uns aos outros os habitantes do grupo de vizinhança e contribuindo para a unidade estrutural e funcional.²⁶

O isolamento da região provocou condicionamentos adaptativos. Uma multiplicidade de técnicas locais, geradas espontaneamente, movia os “pioneiros”. Todas as famílias eram potencialmente produtoras de alimentos, objetos de trabalho, roupas, calçados, móveis e outros. Do mercado longínquo e afastado, uma vez e outra eram adquiridos alguns produtos impossíveis de extrair da natureza local, como tecidos e sal. O parco dinheiro, proveniente quase sempre da venda da madeira, supria essas deficiências.

A necessidade fez aflorar a criatividade das pessoas. Inventaram-se moinhos, prensas, rodas d’água, instrumentos de trabalho, cachaça, vinho, cerveja. Em cada família se gestava um cientista natural, um mecânico, um construtor, um sapateiro, uma costureira, um farmacêutico, uma parteira... “Na aurora dos tempos históricos, o homem dependia diretamente do espaço circundante para a reprodução de sua vida. Era necessário conhecer seus segredos para sobreviver”, afirmava Milton Santos.²⁷

O isolamento da região originou um refluxo da circulação da moeda pelo mercado de escambo. Em consequência, trocas sem a mediação da moeda eram práticas comuns entre todas as famílias.

Famílias desestabilizadas por doenças ou catástrofes eram socorridas, tendo em vista o caráter funcionalista da comunidade. Patologias resolvidas com intuito de restituir o membro ao corpo social único. Freud²⁸, nas suas análises sociais, afirma que quanto mais o indivíduo inclui-se numa formação coletiva, mais ele será contido num jogo de obrigações e trocas.

A hospitalidade é um sustentáculo do laço social. O laço social é concebido segundo a forma de reciprocidade: o hóspede é tanto aquele que recebe como o que é recebido. E cada um deles pode se tornar estrangeiro. A hospitalidade assegura a possibilidade de viajar, de encontrar o outro em geral. Pela hospitalidade, aquele que é separado, diferente, estranho, é acolhido, integrado, incluído em uma comunidade. A hospitalidade consiste em atar o indivíduo ao coletivo. Contrapõe-se inteiramente ao ato de exclusão.²⁹

As pequenas comunidades são *locais centrípetos*, na versão de Antonio Cândido³⁰, de vida social e cultural mais rica, favorecendo a convergência de pessoas em atividades comuns. Esparsos em grupos ralos e disseminados por uma extensão imensa, o projeto comunitário, com sua força religiosa, foi um fator de sociabilidade e de sobrevivência do próprio grupo.

OS SEMELHANTES TAMBÉM SÃO ESTRANHOS: A PÁTRIA PERDIDA

Paradoxal foi o comportamento dos alemães, que imigraram para a região de Porto Novo na década de 1930. Saíram da Alemanha por não concordarem com os rumos *hitleristas*; porém, quando se estabeleceram nas colônias teuto-brasileiras, assumiram uma posição ambivalente. Curiosamente, os *Reichdeutsche* (imigrantes) assumiram, no Brasil, as bandeiras nazistas que os haviam deixado como dissidentes na Alemanha. Assim, aos alemães da segunda e terceira gerações de imigrantes coube a adesão ao Movimento Integralista Brasileiro, de Plínio Salgado.

O Movimento Verde suscitou uma simpatia maior da Igreja local em função da doutrina do seu lema. Manifestações públicas, desfiles com fardamento uniformizado e a ostentação de símbolos arrebanharam grande parte da população local. Por sua vez, os *hitleristas* foram observados com certa reserva pelos representantes da Igreja Católica. Essa, com uma visão

mais cosmopolita, sabia que a ideologia de Hitler exigia a submissão da Igreja ao Estado.

De qualquer forma, as famílias, desestabilizadas economicamente ou fugitivas do regime nazista, formaram um gueto separado, sem muita interação com os migrantes que constituíam Porto Novo. Estranhamente, mesmo sendo da mesma origem, alimentavam e ostentavam um sentimento de desprezo para com o “alemão brasileiro”.

As duas correntes migratórias, no entanto, identificaram-se em um aspecto: a relutância em ser brasileiro. Apátridas, buscavam obstinadamente o elo perdido e os laços simbólicos que os amarravam ao passado europeu. Para Darcy Ribeiro³¹, ainda não saíram dos porões dos navios, ou então, na versão de Calligaris³², o Brasil não conseguiu fazê-los brasileiros. De fato, é comum, ainda hoje, ouvir expressões como “*Deutschland über alles*” (Alemanha acima de tudo). A escritora catarinense Urda Klueger³³ afirma que ainda não se desligaram do poderoso cordão umbilical.

Em toda a região Oeste de Santa Catarina, a posição do Brasil na II Guerra Mundial criou uma grande animosidade nas colônias alemãs e italianas. A simpatia ao nazismo e fascismo dessas populações fez com que autoridades estaduais e locais aplicassem, agressiva e punitivamente, as leis, afetando em maior ou menor grau as liberdades individuais. Isolados e totalmente alheios ao mundo externo da colônia, a Lei da Nacionalização pretendia forçá-los a uma integração nacional. A incúria e a racionalidade do Poder Público começava a se expressar no espaço até então isolado.

De certa forma, o acirramento do conflito internacional teve consequências objetivas em todo o Sul do Brasil. As colônias de imigrantes e migrantes europeus foram duramente penalizadas pelas autoridades nacionais e regionais. No Oeste de Santa Catarina, o abuso foi ainda maior, tendo em vista o isolamento da região. Centenas de pessoas foram presas e humilhadas. Obrigadas a vender seus pertences, tiveram que se deslocar, por semanas, para regiões afastadas onde foram obrigadas a prestar trabalhos forçados.

Darcy Ribeiro³⁴, quando se refere aos imigrantes e migrantes europeus, afirma que para lhes fazer frente foi necessária uma maciça ação oficial nacionalizadora, como ensino na língua vernácula, recrutamento de jovens para servir o exército, contribuindo no seu regresso para uma identificação nacional.

O movimento pela nacionalização das “ilhas européias”, que surgiu a reboque da posição adotada pelo Brasil, no “Segundo Conflito internacional”, atingiu primeiramente a escola. Em todas as colônias de migrantes, os professores particulares e afinados com o projeto católico foram afastados de suas funções e novos profissionais foram designados pelo Poder Público. Na maioria das colônias, os novos mestres foram recebidos com hostilidade

e impedidos de exercer o magistério. Algumas escolas voltaram a funcionar somente após a II Guerra Mundial.

No Projeto Porto Novo, os colonos que se haviam fechado ao outro, defendendo a endogamia e o microcosmo cultural, tiveram que, a duras penas, assumir sentimentos nacionais, apesar do parco conhecimento de outros espaços.

O presidente Getúlio Vargas, num discurso pronunciado em Blumenau (SC), deixou evidente esse isolamento: “[...] de certo modo, no meio de imensas florestas, foram deixados ao abandono [...]. Dir-se-ia que custaram a se assimilar à sociedade nacional e falar a nossa língua. Mas a culpa não foi deles, a culpa foi dos governos que os deixaram isolados na mata.”³⁵

A violência exercida sobre os colonos da região foi amenizada com a criação do Território do Iguaçu, em 1943 (extinto em 1946), fato que culminou com a substituição das autoridades policiais. A partir de março de 1943, ocorre um abrandamento das leis. Com o desfecho do conflito internacional, as escolas paulatinamente são reabertas, os deportados, aos poucos, retornam das regiões onde estavam detidos, e atos públicos começam a ser tolerados desde que respeitado o idioma nacional.

MIGRAR É PRECISO

Os colonos que povoaram Porto Novo e toda a região do Oeste de Santa Catarina romperam com os laços das colônias velhas do Rio Grande do Sul, tão logo não conseguiram mais reproduzir a família camponesa. Mergulhados em seus sonhos migratórios, conseguiram elaborar um conjunto de princípios étnicos que inviabilizavam qualquer contradição profunda ou instabilidade desestabilizadora.

Mais do que aventureiros, pretendiam ser reconhecidos como empreendedores. Não escondiam o orgulho de vencer a floresta imponente. Assim, entre um misto de orgulho e empreendedorismo, gerações habituaram-se a migrar. Determinadas circunstâncias, ocasionadas pelo curso natural da evolução humana, foram pretexto para vivas inclinações à procura de condições de vida mais agradáveis.

Assim se emigrou da Europa para a Encosta Inferior do Rio Grande do Sul e Santa Catarina na primeira metade do século XIX e, no final do mesmo século, populações inteiras já podiam ser vistas desbravando florestas virgens na Encosta Superior dos mesmos estados. A aurora do século XX, novamente, apresentou a possibilidade de acessar o refúgio venturoso de matas nativas; sem titubear, o sonho migratório foi reaceso. As imensas matas do Oeste de Santa Catarina e Sudoeste do Paraná, até então firmes e inquebrantáveis, se tornaram a terra prometida. A subtração de um número grande de colonos do

processo produtivo na região, após a sua modernização (1970), provocou novos deslocamentos, agora para o Paraguai e região central do Brasil.

Uma certa magia reavivou o sonho desbravador, sustentado pela vontade tenaz de domesticação e de controle da natureza, até então impermeável. O drama desse mundo pioneiro é tecido pela necessidade e pela fuga. Tornou-se mesmo uma religião seguir as frentes pioneiras. Gerações inteiras imbuídas a não renunciar completamente a um talento, para o qual tinham certa inclinação. Em alguns casos, quatro gerações e quatro migrações, sem qualquer solda entre elas.

A MIGRAÇÃO CRIA “O OUTRO”

A formação de verdadeiros “guetos” nos estados do Sul, através de dezenas de colonizações organizadas pelo clero ou por instituições privadas, não objetivou unicamente a manutenção de uma identidade cultural e religiosa (embora em alguns casos fosse determinante). Os “vazios demográficos” eram também prescritos pelo Estado para a consecução de estratégias que objetivassem a ocupação do campo.

Impelido, por um leque de princípios (a propriedade, a liberdade e a segurança), o imigrante europeu dos séculos XIX e XX tornou concreta a lógica capitalista nas regiões de colonização. O Estado incumbia-se de liberar glebas a fim de institucionalizar a propriedade privada da terra, em detrimento da propriedade coletiva.

As novas fronteiras foram incorporadas para alimentar a máquina capitalista. Deliberada ou inadvertidamente, não se reconhecia a humanidade dos que já ocupavam tais territórios. A economia dita natural (índio e negro) foi substituída pelo mundo da mercadoria, colocando-os em conformidade com os padrões que identificam o capitalismo. Por isso, o processo de colonização anuncia-se preliminarmente pelo estabelecimento da propriedade privada capitalista da terra onde ela não existe com força, levando a uma complexificação da troca, fazendo com que se instale o mundo da mercadoria. O universo pioneiro encontra-se, desde o início, imbricadamente articulado à reprodução social capitalista.³⁶

A propriedade particular da terra assumiu contornos fundamentalmente discriminatórios. A sua implementação antagonizou ostensivamente com o sistema social vigente entre os povos nativos. A ação pública adquiriu um significado imprescindível e decisivo para o aniquilamento, total ou parcial,

dos diferentes modos de vida que antecederam a penetração mais efetiva do capitalismo no campo mediante a concessão de imensas áreas para companhias colonizadoras.

Os entrechoques com as populações nativas (índios e caboclos), verificados em maior ou menor grau nas diferentes colonizações, não sobreviveram aos rigores punitivos do Estado e à segregação das comunidades. Os silvícolas foram coagidos a conviverem com a “opção legal”, ou seja, a posse coletiva da terra, e as leis grupais tornaram-se incompatíveis com a estrutura imposta pelas colonizadoras e pela Igreja.

A positividade da segregação étnica manifestava-se *a priori* da rejeição de qualquer indivíduo que fosse de fora dos limites da comunidade. Antonio Cândido³⁷ afirma que a homogeneidade favorece o isolamento cultural e a estabilização das formas sociais.

Portanto, dentro desse universo colonizador de rivalidades e segregações mútuas entre etnias européias, havia um inimigo comum: os povos sem a propriedade privada das terras. Os caboclos e índios, que transitavam até então sem impedimentos legais, e passaram a ser ostensivamente perseguidos e não podiam mais estar em lugar nenhum.

Os caboclos, devido à dificuldade burocrática e ao desconhecimento da estrutura de compra, registro e demarcação dos lotes, foram, em sua quase totalidade, impedidos do acesso à terra. Embora predominantes, passaram a sujeitar-se à função de peão, ou interiorizaram-se à procura de uma terra que ainda não estivesse sob o controle de algum madeireiro ou colonizador: “O que vai ocorrer, então, no Oeste de Santa Catarina, é a expulsão sistemática dos caboclos de suas terras, para dar lugar à entrada dos imigrantes e descendentes (estes vindos do RS) que recebiam das colonizadoras os títulos da terra adquirida.”³⁸

O CONFRONTO CULTURAL: QUEM FOI O OUTRO?

Os povos nômades e sem a propriedade da terra (lusobrasileiros) não se enquadram na identidade local. Mais mímicos, alegres e soltos, foram o reverso da rigidez dos corpos produzidos pelo mundo teocêntrico local e, por isso, assumiram uma cultura insubmissa e rebelde. Com seu comportamento marginal e poder alternativo, não puderam sobreviver num mesmo espaço. Tornar-se-iam exemplos perigosos. Vistos como organismos diferentes e opostos, houve um esforço para isolá-los. Fez-se necessário seqüestrar a autonomia dos autores desse mundo alternativo e empreender uma perseguição sistemática. Era preciso policiar seus gestos, a fim de não produzirem o contágio. Personagens de um mundo sem fronteira, postos em circulação certamente mudariam o curso da história local. Sobre eles fazia-se necessário

provocar desconfiança e suscitar dúvidas. Indignos de crédito, eram impelidos a se dissolver no tecido social.

Os povos já imersos na floresta, e que se desenvolveram a seu modo, foram obrigados a rejeitar seu passado coletivo. Foram-lhes sonegados a terra, a paz e o sossego, de uma forma inteiramente natural. Repentinamente passaram a ser os estranhos, devendo entrincheirar-se dos cristãos recém-instalados, ou sujeitar-se a uma cultura que em nada dizia respeito ao seu antigo modo de viver.

O negro ou o “brasileiro”, na expressão do colonizador europeu, foi repelido e permanentemente atormentado por não se enquadrar na cultura do colonizador regional: “A cultura é uma escolha arbitrária entre muitas possibilidades”, afirma Baumann.³⁹ População dispersa e móvel com práticas festivas, irreverentes e sem ambição capitalista, afrontava os princípios mais caros do colonizador. “O caboclo mostra-se leal, alegre, não precisamente laborioso, amante da liberdade e sempre bem disposto, mas também pode ser brutal, cruel”, escreveu o fundador da Colônia Porto Novo, o padre João Evangelista Rick.⁴⁰

“Os negadores de Deus”, na visão dos colonos, foram vistos como empecilho e estorvo ao desenvolvimento regional. Alguns indivíduos, no entanto, acabaram domados pelos códigos morais da população local, uma vez que não conseguiram dar as costas e nem perfurar o discurso oficial. Os “convertidos” pela ação niveladora da coletividade foram normalizados pelo trabalho e encaminhados para ações mais “virtuosas”. Romperam com suas tradições e assumiram, na versão da história oral, uma “alma branca”. Compactados e enquadrados, reprimiram suas pulsões e tiveram seu corpo inteiramente vigiado pela moral católica detentora da norma.

A visão etnocêntrica do migrante colonizador não pretendia enxergar o outro ou o mantinha a distância. Petrificaram o mundo para nele viverem mais sossegadamente, mostrando-se não-indulgentes com a alteridade. Indivíduos que não faziam parte do tecido social básico foram vistos com ceticismo e desconfiança. A positividade de uma mestiçagem sequer era formulada dada a auto-superioridade inexorável atribuída ao migrante branco.

Assim, legitimava-se a xenofobia pela regularidade discursiva. Nietzsche⁴¹ já afirmava que “a moral no sentido que teve até agora é a moral das intenções, um produto de precipitação, algo preliminar”.

A maior parte dos mestiços, no entanto, incitava à desobediência e à negação total das formas canonizadas. Dessa forma, transitava em volta do corpo social (absolutamente desprezada), mas não era reconhecida como parte dele. Repudiados, agrupavam-se em áreas inhabitadas e fronteiriças da colonização, longe das “vistas” do colonizador.

A MODERNIDADE ROMPEU ANTIGOS LAÇOS ENTRE OS COLONOS

A dinâmica sócio-econômica que se estabeleceu desde o início da colonização da região Oeste de Santa Catarina caracterizou-se pela predominância da família como unidade organizadora do processo produtivo e do trabalho.

Nesse modelo, predomina a propriedade direta dos instrumentos de trabalho por parte de quem trabalha. O que se obtém é fruto da jornada de trabalho gratuito da família, que executa praticamente todas as operações relativas à produção (seleção de sementes, plantio, colheita, estocagem, transporte...). Fatores como a falta de mercado, famílias numerosas, meios de transportes e comunicações rudimentares, terras montanhosas, além do transplante do modelo de propriedade das regiões de origem, fizeram com que se pautasse a colonização em cima da propriedade familiar e da produção de subsistência.

Os recursos naturais da região viabilizaram um modelo de desenvolvimento econômico de reduzida orientação para o mercado. A existência de mata nativa e a boa fertilidade natural do solo propiciaram ao migrante uma relativa autonomia e auto-suficiência. A família, enquanto unidade organizadora do processo produtivo, executava todas as operações relativas à produção: seleção de sementes, plantio, colheita, transporte, estocagem e escambo (esporadicamente, a venda).

À medida que o espaço regional se tornou mais aberto e interdependente, as mudanças aconteceram de forma muito rápida. O desenvolvimento dos meios de comunicação, a interação com outros espaços, a preocupação do Estado e, ainda, o fascínio do capital (agroindústrias) pela região na qual pudesse espalhar seus interesses implantaram a denominada modernidade tecnológica.

A interação cultural e econômica transformou o espaço engessado e fechado. A entrada mais agressiva do capitalismo destituiu o poder religioso e os laços de solidariedade que soldavam até então o tecido social.

A modernização, introduzida em toda a região Oeste de Santa Catarina a partir da década de 1970, transformou o “espaço natural” e rompeu com a sociabilidade tradicional, integrando a região aos circuitos internacionais da economia. Para o governo brasileiro, era preciso que os diferentes espaços desconhecidos, bizarros e atrasados fossem incorporados ao projeto nacional da modernidade. Sobre o regionalismo naturalista da lentidão, do atraso e incivilidade, era preciso estender a pressa. Sendo assim, a modernidade,

introduzida no espaço natural, tolheu iniciativas e jogou no esquecimento conhecimentos históricos, como a medicina natural, culinária, pequenos negócios (alambiques, fábricas, moinhos hidráulicos...) e redirecionou valores e concepções de mundo.

As grandes agroindústrias (leite, aves e suínos) colocam-se como centrais irradiadoras da modernidade da região e implantam relações artificiais no campo. Essas empresas exaltaram o vigor físico, intelectual e econômico das famílias e propriedades que conseguiram se modernizar e descartaram os denominados “insolentes e ignorantes”. A relação de dependência, através dos contratos de integração com as empresas, inibiu a autodeterminação, quebrou resistências e sugou a força política.

Para o capital, houve e há uma dualidade clara na região: de um lado, os empreendedores do movimento, da fluidez, da oxigenação, da instabilidade, da racionalização; de outro lado, os considerados como inadequados aos padrões de produtividade e competitividade. Aqueles da vida linear e da lentidão. Pessoas só adaptadas às oscilações sazonais do tempo e sintonizadas com o “circuito inferior da economia”.

As empresas hegemônicas, além da modernização das atividades agrícolas, redirecionaram drasticamente a forma de vida de suas populações. Agem sobre uma parcela do território e governam por metas. As metas e os prêmios contagiam, classificam, excluem, humilham e criam o espetáculo da denúncia. A eficácia produtiva é instrumento inibidor de resistências e criador de docilidades.

A competitividade destroçou antigas solidariedades horizontais e implantou a verticalidade. “Nexos verticais se superpõem à compartimentação horizontal, característica da história humana até data recente”⁴². Essas empresas, a partir do seu epicentro de atuação, mudam as formas de ser e de agir. Quebram resistências, fidelidades, seqüestram autonomias, potencializam vocações e impõem velocidades.

Os filhos dos antigos camponeses são agora operários das agroindústrias, onde são, igualmente, enquadrados. No espaço fechado e recortado da empresa, o poder é exercido pela coerção. Os dispositivos disciplinares vão desde a ameaça de demissão à cobrança dos que o circundam. “A pirâmide disciplinar constitui a pequena célula do poder no interior da qual a separação, a coordenação e o controle das tarefas foram impostas e tornaram-se eficazes”⁴³. Dessa forma, a rede assimétrica de poderes sustenta um poder central (chefe da empresa) que, por sua vez, mantém a multidão de operários compactados e vigiados. O senso de honra alimentado pelo operário, aliado à vergonha e ao embaraço, o tornam um ser altamente disciplinado e previsível.

O operário, posto ao ritmo da máquina, é forçado a uma disciplina de trabalho. A partir de Foucault⁴⁴, é possível traçar um Diagrama Disciplinar que

cabe no debate anterior; existe, para os operários, um mecanismo de organização do espaço (perfiliação), controle do tempo (produção máxima no mínimo de tempo), vigilância (observação de um pelo outro e, consequentemente, de todos por todos) e, por fim, o registro contínuo do conhecimento (que se constitui num mapeamento completo de cada um e de suas potencialidades).

Aos colonos remanescentes e agora denominados de granjeiros, resta a obediência às regras da racionalidade e a adaptação ao mercado global. Enfim, no espaço rural, introduziu-se um processo de produção que cumpre a estrita obediência aos mandamentos científicos e técnicos, enquanto no espaço urbano a hegemonia das empresas estabelece suas relações. É o enquadramento, o assujeitamento e a racionalidade atropelando a diversidade, a pluralidade e a autodeterminação.

É o novo deus que surge, o mercado. Esse é um ser diante do qual todos se dobram. Com sua capacidade onisciente, onipotente e onipresente, é um Todo Poderoso. Sabe e pode tudo graças à sua onisciência e onipotência. Ele mesmo define como justas, pela sua lógica interna, todas as suas determinações; é onipresente e se manifesta em todos os lugares do mundo, convertendo todas as coisas em mercadorias.

Nesse contexto, a Igreja perdeu parte do seu poder normativo. Circunscrita num meio onde as relações sociais, econômicas e culturais não perpassam mais pelos seus limites de ação, percebe que seu clamor e valores ostentados por décadas são eclipsados pela indiferença e desinteresse.

Os hábitos, normas, conduta e comportamento são ditados pelas empresas hegemônicas e pela sociedade de consumo, e antigos valores são vistos com estranheza pelos mais jovens. O abrandamento dos costumes, o desprendimento da vida comunitária, o excesso de desregramento e a multiplicidade de religiões se constituíram em uma desordem aos olhos dos mais velhos. A diversidade, para os velhos, transformou o lugar onde tiveram laços de cultura, memória e afetividade, no que Marc-Augé⁴⁵ denomina de não-lugar.

As gerações mais jovens cortaram do presente o passado e, grande parte deles, considera inútil o que os mais velhos sempre tiveram como certezas. Nesse sentido, a preocupação demasiada dos homens com o curso de sua própria vida os despojou daquilo que sempre foi elementar para os velhos: o conhecimento da natureza e de seus enigmas. Consequentemente, o meticoloso trabalho de décadas em constituir uma unidade de sentimentos e fidelidades foi desarraigado. A individualidade e a corrida tecnológica solaparam os preceitos morais e éticos que, de certa forma, guiaram as populações hoje envelhecidas. Estas hoje se encontram na encruzilhada da vida, com sua temporalidade estilhaçada e as referências sem suporte.

A DESORDEM DAS LÓGICAS EXÓGENAS: O MODERNO AVANÇA

A modernidade opera com fissuras e rupturas e está em contínua desordem. Tudo é apreendido sob o aspecto do “movimento”. “A modernidade é a impossibilidade de permanecer fixo [...], despedaça a rocha a qual repousa a segurança da vida diária”, afirmou Bauman.⁴⁶ Ela exige a adequação ao proposto. Há a necessidade contínua de dominar o estranho e perseguir o novo. As certezas se dissipam a cada momento e a insegurança é a tônica diária que persegue seus protagonistas.

O jogo da vida renasce a todo momento de um contexto de novos personagens e nova correlação de forças. As novas regras criam novos espaços, difundem novas verdades, estabelecem novos laços, segregam pessoas e espaços.

A submissão às novas regras da economia desarticula identidades e cria novas, submetendo as pessoas, o seu trabalho, a sua vida social, religiosa e a sua cultura, com tradições novas e inventadas em torno do grupo constituído. O jogo do movimento cria continuamente refugos, inaptos e malqueridos, cuja presença em qualquer lugar é enfadonha.

Enquanto isso, os mecanismos econômicos e tecnológicos do local tornaram-se tão complexos e, em alguns aspectos, tão vulneráveis, que perturbações num só ponto da cadeia de interdependência global desarticulam toda uma rede de conexões, afetando, consequentemente, todo o tecido social da região.

Para Balandier⁴⁷, o movimento desfaz a ordem e produz incessantemente o desconhecido e o novo. O homem preocupa-se em demasia com o curso da vida e abdica da tolerância e da solidariedade. Para o homem moderno, as ações coletivas deixaram de existir e o coletivo foi transferido para o individualismo. É como afirma Baumann: “A modernidade não retarda o contentamento, mas impossibilita de alcançá-lo. Todos são nômades e depois de cada curva surgem novas curvas e ninguém consegue se fixar. [...] A pegada de ontem deve ser negada e apagada.”⁴⁸

A modernidade criou um abismo entre o presente e o passado. Em toda região Oeste de Santa Catarina, idiomas estão sendo extintos, fidelidades negligenciadas, medicina natural completamente solapada e experiências camponesas ridicularizadas. Os velhos cansaram e perderam o poder e estão sendo substituídos por gerações da obsolescência, da contingência, da habitação de mundo e do outro.

O mundo técnico-científico rompeu com o homem natural e sua sabedoria. Sabedoria que nasceu através de um exercício de bricolagem, da interação e da necessidade. Processos técno-biológicos implantam um meio

artificial de produtividade, rapidez e fluidez. Não há qualquer solda entre o camponês antigo e profundo conhecedor dos mistérios da natureza e de seus enigmas com o camponês de laboratório. Dessa forma, a utopia de Serres⁴⁹, “de que os cientistas do mundo partilhem suas habilidades com os camponeses do mundo”, continuará nos horizontes do infinito. Por enquanto, percebe-se um homem nitidamente desprendido da natureza e em oposição a ela, sendo que os nichos ecológicos vitais e sua preservação são delegados aos saudosistas.

Sem muitas preocupações com a exaustão dos recursos naturais, com a diversidade dos modos de reprodução da vida e a integridade ecológica, o moderno avança. O desenvolvimento ecológico e socialmente sustentável, a segurança alimentar e a observância dos princípios de inclusão, efetivamente, são bandeiras apenas parcamente defendidas e sustentadas.

CONCLUSÃO

A pesquisa evidenciou, com clareza, uma dicotomia entre dois períodos históricos no território denominado de Porto Novo: o anterior à década de 1970 e o posterior a essa data. Do primeiro, as referências bibliográficas, as fontes primárias e os interlocutores sinalizaram para o poder político e moral do catolicismo na região, onde concepções não podiam se estender além do bem e do mal. Tempos endurecidos e análogos aos que precederam a história moderna do ocidente, sem preocupações malthusianas, e com pouca mobilidade geográfica e social. Gerações inteiras presas a uma vigorosa rede de micropoderes e numa camisa-de-força de deveres religiosos; dessa forma, os modos de agir e de pensar foram convergentes. Houve poucos pontos de oposição, conflito e contradição no interior da colonização.

O segundo período, posterior a 1970, avanço fulgurante da tecnociência, dos meios de transportes e comunicações alteraram violentamente o padrão cultural até então ditado pelo poder religioso. A modernidade desintegrou o mundo teocêntrico, e no seu lugar pôs a máquina e o mercado que, a exemplo do período anterior, possui tabus, interditos, normas rígidas, metas, prêmios e castigos. É possível afirmar que o interesse capitalista pela região desagregou, de múltiplas maneiras, algumas explicitamente brutais, o padrão cultural e social deveras homogêneo até a década de 1970.

NOTAS

¹ ROCHE, Jean. *A colonização alemã e o Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1969. p. 359.

² RABUSKE, Arthur; RAMBO, Arthur. *Padre J. E. Rick: cientista, colonizador, apóstolo social e professor*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

³ Ibidem.

⁴ KREUTZ, Lúcio. *O professor paroquial*. Porto Alegre: UFRGS, 1990. p. 71.

⁵ ROCHE, Jean. *A colonização alemã e o Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1969. p. 671.

⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

⁷ MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Centauro Editora, 2005. p. 227.

⁸ DURKHEIM, E. *Regras do método sociológico*. São Paulo: Nacional, 1995. p. 8.

⁹ CALLIGARIS, Contardo. *Hello Brasil!* Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil. 3. ed. São Paulo: Escuta, 1993. p. 43.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Para além do bem e do mal*. Tradução de Alex Marins São Paulo: Martin Claret, 2003. p. 110.

¹¹ FOUCAULT, Michel. *A Microfísica do poder*. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

¹² MORIN, Edgar. *O Método 5: A Humanidade da Humanidade, a identidade humana*. 2. ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2003. p. 172.

¹³ ARIÉS, Philippe. *História social da criança e da família*. 2. ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Rio de Janeiro: LTC, 1973.

¹⁴ ROMANO, Roberto. *Conservadorismo romântico: origem do totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

¹⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1983. p. 72.

¹⁶ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. Vols. 1 e 2. p. 194.

¹⁷ MORIN, Edgar. *O Método 5: A Humanidade da Humanidade, a identidade humana*. Tradução de Juremir Machado da Silva. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2003. p. 124.

¹⁸ CANDIDO, Antonio. *Parceiros do Rio Bonito*. 10. ed. São Paulo: Editora 34, 2003.

¹⁹ RABUSKE, Arthur; RAMBO, Arthur. *Padre J. E. Rick: cientista, colonizador, apóstolo social e professor*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p. 51.

²⁰ PAIVA, Vanilda Pereira. *Educação popular e a educação de adultos*. São Paulo: Loyola, 1973. p. 83.

²¹ LIVRO TOMBO. Paróquia São Pedro Canisio de Itapiranga (SC), 1926, s/p.

²² FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 174.

²³ ARIÉS, Philippe. *História social da criança e da família*. 2. ed. Tradução de Dora Flaksman. Rio de Janeiro: LTC, 1973. p. 117.

²⁴ RAMBO, Arthur Blásio. *O associativismo teuto-brasileiro e os primórdios do cooperativismo no Brasil*. Porto Alegre: Eduni-Sul, 1988. p. 18.

²⁵ LUZURIAGA, Lorenzo. *História da educação pública*. São Paulo: Nacional, 1959. p. 81.

²⁶ CANDIDO, Antonio. *Parceiros do Rio Bonito*. 10. ed. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 89.

- ²⁷ SANTOS, Milton. *Economia espacial: críticas e alternativas*. São Paulo: Edusp, 2003.
- ²⁸ FREUD (ano) apud ENRIQUEZ. *Da horda ao Estado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- ²⁹ LÉVY, Pirre. *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 37.
- ³⁰ CANDIDO, Antonio. *Parceiros do Rio Bonito*. 10. ed. São Paulo: Editora 34, 2003.
- ³¹ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ³² CALLIGARIS, Contardo. *Hello Brasil! Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*. 3. Ed. São Paulo: Escuta, 1993.
- ³³ KLUEGER, Urda Alice. *Verde Vale*. Blumenau: Hemisfério Sul, 2003.
- ³⁴ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ³⁵ RAMBO, Arthur Blásio. *O associativismo teuto-brasileiro e os primórdios do cooperativismo no Brasil*. Porto Alegre: Eduni-Sul, 1988. p. 18.
- ³⁶ MARTINS, José Souza. *Expropriação e violência*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 129.
- ³⁷ CANDIDO, Antonio. *Parceiros do Rio Bonito*. 10. ed. São Paulo: Editora 34, 2003.
- ³⁸ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Toldo Chimbangue: História e luta Kaingang em Santa Catarina. Xanxeré: CIMI, 1984. p. 55.
- ³⁹ BAUMANN, Zigmunn. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia M. Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 164.
- ⁴⁰ RICK, Padre João E. In: RABUSKE, Arthur; RAMBO, Arthur. *Padre J. E. Rick: cientista, colonizador, apóstolo social e professor*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p. 78.
- ⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Para além do bem e do mal*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003. p. 24.
- ⁴² SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 84.
- ⁴³ FOUCAULT, Michel. *A Microfísica do poder*. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1992. p. 173-4.
- ⁴⁴ Ibidem.
- ⁴⁵ AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da modernidade*. Portugal: Bertrand, 1994.
- ⁴⁶ BAUMANN, Zigmunn. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. Tradução de Mauro Gama e Cláudia M. Gama. p. 19.
- ⁴⁷ BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- ⁴⁸ BAUMANN, Zigmunn. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia M. Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 92.
- ⁴⁹ SERRES, Michel. *Hominescências: futuro de uma outra humanidade*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 91.

Artigo recebido em março de 2011. Aceito em agosto de 2011.