ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA

INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

SCHEILA DOS SANTOS DREHER

“O PONTINHO DA BALANÇA”:

HISTÓRIA DO COTIDIANO DE MULHERES TEUTO-BRASILEIRAS EVANGÉLICAS NO SUL DO BRASIL, NA PERSPECTIVA DO PRIVADO E DO PÚBLICO

São Leopoldo

2007

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

SCHEILA DOS SANTOS DREHER

“O PONTINHO DA BALANÇA”:

HISTÓRIA DO COTIDIANO DE MULHERES TEUTO-BRASILEIRAS EVANGÉLICAS NO SUL DO BRASIL, NA PERSPECTIVA DO PRIVADO E DO PÚBLICO

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação
Teologia e História

Orientador: Wilhelm Wachholz

São Leopoldo

2007

AGRADECIMENTOS

Agradeço, especialmente, ao meu marido, Claus, e a nossa filha, Juliana, pela compreensão diante de minhas ausências e pela cumplicidade na realização do Mestrado em Teologia. Sou profundamente grata a minha mãe e ao meu pai, Sonia e Jairo, bem como a minha sogra e ao meu sogro, Walli e Martin, as/os quais, de formas diferentes, mas igualmente significativas, imprimiram sua "marca" neste estudo. Às minhas irmãs, cunhadas/os agradeço pelo interesse e a amizade.

Agradeço às integrantes da Diretoria da Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas – OASE – no Sínodo Vale do Taquari/IECLB, na gestão de 2002 a 2006, porque foram companheiras de vivências significativas, refletidas neste estudo. Com o mesmo carinho agradeço às/aos demais amigas/os que me acompanharam, zelosas/os e prestativas/os, bem como à Paróquia Evangélica de Confissão Luterana Bom Pastor/IECLB, com sede em Bom Retiro do Sul/RS, pela possibilidade de permanecer atuando na mesma, durante este período de estudo, como pastora voluntária.

Agradeço, sinceramente, ao Prof. Dr. Wilhelm Wachholz pela orientação entusiasmada e dedicada do presente estudo, ao IEPG pelo espaço de conhecimento proporcionado, à CAPES e, posteriormente, ao CNPQ, pelo suporte financeiro. A Walli Dreher, especialmente, e também a Claus Martin Dreher, minha sincera gratidão pela tradução dos textos em língua alemã que integram o presente estudo. Agradeço, ainda, aos professores e à professora que integraram a Banca de Defesa da presente Dissertação de Mestrado: Prof. Dr. Wilhelm Wachholz, Prof. Dr. Ricardo W. Rieth e Profa. Dra. Dagmar E. E. Meyer.

RESUMO

Na presente dissertação viso analisar e visibilizar a presença e atuação de mulheres teuto-brasileiras evangélicas na família, nas comunidades evangélicas e na sociedade do sul do Brasil, especialmente entre o último quartel do século XIX e meados do século XX, na perspectiva do privado e do público. Por isso proponho (re)escrever uma história do cotidiano de mulheres teuto-brasileiras evangélicas, considerando o cotidiano como lugar vivencial histórico e os espaços privado e público como interativos. No primeiro capítulo apresento os fundamentos teórico-metodológico-analíticos desta: pergunto pelo lugar das mulheres na história da imigração alemã evangélica, enfoco o privado e o público como perspectiva de análise e abordo questões em torno de uma delimitação temporal. No segundo capítulo procuro reconhecer bagagens culturais que acompanharam mulheres (e homens) da Alemanha ao sul do Brasil (considerando suas experiências plurais) e que continuaram a inspirar o seu cotidiano, num processo de continuidades e descontinuidades, diante de novos contextos sócio-econômico-político-religiosos. Neste sentido abordo as experiências de mulheres (e homens) em torno das causas que conduziram à emigração da Alemanha ao Brasil, bem como da definição de privado e público no cotidiano de mulheres alemãs (evangélicas) no século XIX. Pergunto, ainda, pelas experiências constitutivas de uma espiritualidade de mulheres alemãs evangélicas e as iniciativas daí decorrentes, considerando a confissão evangélica como um diferencial em suas vidas. No terceiro capítulo vislumbro a realidade cotidiana que envolveu teuto-brasileiros/as evangélicos/as, especialmente as mulheres, por conta do processo de colonização no qual foram inseridos/as. Neste sentido pergunto pela presença e participação de mulheres no processo entre a emigração e a imigração, bem como pelo seu cotidiano entre o privado e o público possível. No quarto capítulo me ocupo com o processo de construção de “uma” identidade feminina étnico-confessional, considerando o exercício de um poder por parte de mulheres teuto-brasileiras evangélicas, ainda que dentro de uma lógica de submissão, visto estarem inseridas numa cultura patriarcal, sua relação com o trabalho no âmbito da comunidade teuto-brasileira evangélica e sua atuação na preservação da germanidade, como “mães da nação”. Uma análise “da” história do cotidiano de mulheres teuto-brasileiras evangélicas permite vislumbrar circunstâncias, discursos e heranças culturais que marcaram suas histórias, num processo de continuidades e descontinuidades, e foram constitutivas de suas identidades, em permanente processo de construção, diferenciação e ressignificação; permite, ainda, visibilizar a participação ativa de mulheres teuto-brasileiras evangélicas nos âmbitos familiar, comunitário confessional e na sociedade do sul do Brasil, através do exercício de um poder, ainda que dentro de uma lógica de submissão, nos espaços privado e público (possível) e no vai-e-vem entre ambos.

ABSTRACT

In this dissertation I intend to analyse and give visibility to the presence and actuation of German-Brazilian evangelical women in family, evangelical congregations and society of southern Brazil, specially between the last quarter of the 19th century and the middle of the 20th century, in private and public perspective. Therefore I intend to (re)write a history of the daily life of German-Brazilian evangelical women, considering the daily life as the place of historical beeing and the interactivity of private and public spaces. In the first chapter I present the theoretical, methodologycal and analytical basis of this history: I ask about the place of women in the history of German evangelical immigration, I focalize the private and the public as a perspective of analysis and I rise questions about a time delimitation. In the second chapter I intend to recognize cultural knowledges that came with women (and men) from Germany to the south of Brazil (considering their plural experiences) and that continued to inspire their daily life, in a process of continuities and discontinuities, in a perspective of new social, economical, political and religious contexts. This way I approuche the experiences of women (and men) around the reasons which conduct to the emigration from Germany to Brazil, as well as the definement of private and public in the daily life of German (evangelical) women in the 19th century. Further I ask about the experiences that constituted a spirituality of German evangelical women and their initiatives, considering evangelical confession as a differential in their lifes. In the third chapter I glimpse the daily reality which involved German-Brazilian evangelicals, about the presence and participation of women in the process between emigration and immigration as well as about their daily suitable life between the private and the public. In the fourth chapter I ask about the process of construction of “a” feminine ethnic and confessional identity, considering the exercise of power by the German-Brazilian evangelical women, even if it was in a logic of submission, because they lived in a patriarchal culture; I ask about their relationship to labor inside the German-Brazilian evangelical congregation and their activity by preserving Germanism as “mothers of the nation”. An analysis of “the” history of the daily life of German-Brazilian evangelical women allows to glimpse circumstances, speeches and cultural inheritances that had marked their histories, in a process of continuities and discontinuities, and had been constitutive to their identities, in a permanent process of construction, differentiation and resignification; it still allows to visualize an active participation of German-Brazilian evangelical women in family, community and society in southern Brazil, through the exercise of power, even when in a logic of submission, in the (suitable) private and public spaces and in the seesaw between both of them.

SUMÁRIO

SUMÁRIO ..... p. 7
INTRODUÇÃO ..... p. 8
1.0 – FUNDAMENTOS TEÓRICO-ANALÍTICO-METODOLÓGICOS ..... p. 12
1.1 – A pergunta pela história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas ..... p. 12
1.2 – O privado e o público como perspectiva de análise ..... p. 24
1.3 – Questões em torno de uma delimitação temporal ..... p. 29
2.0 – (RE)CONHECENDO BAGAGENS CULTURAIS..... p. 40
2.1 – Um olhar sobre a Alemanha no século XIX e as causas da emigração ... p. 43
2.2 – Definindo privado e público no cotidiano de mulheres alemãs no século XIX ..... p. 49
2.3 – Espiritualidade e iniciativas de mulheres alemãs evangélicas ..... p. 60
3.0 – MULHERES TEUTO-BRASILEIRAS EVANGÉLICAS NO ÂMBITO DO PROCESSO DE COLONIZAÇÃO ..... p. 78
3.1 – Entre a emigração e a imigração ..... p. 79
3.2 – O cotidiano no privado e no público (possível)..... p. 85
4.0 – O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE “UMA” IDENTIDADE FEMININA ÉTNICO-CONFESSIONAL p.106
4.1 – Poder das mulheres no âmbito de uma cultura patriarcal p.109
4.2 – Mulheres e trabalho p.125
4.3 – Mulheres na preservação da germanidade p.135
CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS p.140
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS p.142
ÍNDICE REMISSIVO p.151

INTRODUÇÃO

Sou herdeira da história de vida de mulheres teuto-brasileiras evangélicas. Uma de minhas bisavós, Reinaldina Marx Saft (1905-1995), foi mulher teuto-brasileira evangélica colona, como tantas outras. Guiava uma "aranha" (charrete) até à Povoação de Coronel Barros (atualmente, emancipada de Ijuí/RS) e lá vendia os produtos resultantes da policultura familiar. Sua vida social incluía, ainda, relações com a vizinhança, participação na "Sociedade de Damas" e no grupo de "bolãozinho", bem como na Comunidade Evangélica. Minha avó materna, Araci Schröer (1928-1982), uma das filhas de Reinaldina, era membro do grupo da Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas – OASE – em Giruá/RS, e logo se fez acompanhar nas reuniões por minha mãe, a filha mais velha dentre sete filhas/os. Exercia a profissão de costureira. Não poucas vezes, nas longas ausências do marido – de profissão caminhoneiro –, respondia sozinha por tudo que envolvia a vida familiar. Minha mãe, Sonia dos Santos (1952), exerceu por 24 anos a "profissão" de esposa de pastor evangélico-luterano, com todas as suas implicações. Atualmente, é funcionária pública e estudante universitária. Eu sou pastora da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB –, ordenada ao ministério pastoral em 2001, na Paróquia Evangélica de Confissão Luterana Bom Pastor, com sede em Bom Retiro do Sul/RS. De 2003 a meados de 2006 exerci também a função de Pastora Orientadora da OASE no Sínodo Vale do Taquari/IECLB, ambiente no qual surgiu, efetivamente, o interesse pelo tema em questão.

Enquanto "gestava" o presente estudo, percebi minha própria história inserida no objeto de pesquisa, muito mais do que eu supunha até então. O meu sobrenome de solteira – "dos Santos" – sempre me deu a sensação de estar um pouco distante desta uma história que agora me parece tão familiar. E justamente ele está a me lembrar de um processo "inevitável" (e que bom que foi assim), que caminhou a passos lentos desde a chegada dos/as imigrantes

alemães/ãs, acentuou-se nas primeiras décadas do século XX e foi definitivo a partir de 1945: as relações interétnicas. Nós todas vivemos e trabalhamos no privado, que não poucas vezes assumiu ares de público, e no público, que muitas vezes aconteceu como extensão do privado! Nossas histórias, ainda que "anônimas", também são constitutivas da história da imigração alemã e da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB. Elas revelam um ângulo possível da história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas na sociedade do sul do Brasil, ao mesmo tempo em que indicam a pluralidade de perfis e de histórias de mulheres teuto-brasileiras evangélicas e suas descendentes!

Apesar dessa "introdução" com "ares" de genealogia, o presente estudo não visa apresentar uma história de família, mesmo porque, neste caso, ela certamente seria muito mais inclusiva e abrangente! Mas, em comum, ambas as "histórias" apresentam, especialmente, o *cotidiano como lugar vivencial histórico* e *os espaços privado e público como interativos*. Esse fundamento teórico-analítico constituiu, para mim, a "chave de leitura" que me permitiu (re)escrever a presente história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas.

Ao lidar com "a" história da imigração alemã e, mais especificamente, com "a" história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – doravante denominada simplesmente de IECLB –, me perguntei pela presença e atuação de mulheres teuto-brasileiras evangélicas. O devir dessa "uma" história foi, mormente, atribuído aos homens; as mulheres foram "representadas/ocultadas" pela figura de seus pais, maridos, irmãos e filhos ou instituições a que estiveram ligadas. Suspeito, no entanto, que a aparente passividade e a invisibilidade de mulheres teuto-brasileiras evangélicas nessa "uma" história estão a omitir o exercício de um poder também por parte dessas mulheres, ainda que dentro de uma lógica de submissão, visto estarem inseridas numa cultura patriarcal, e a revelar "uma" história que se pretendeu fazer delas. Neste sentido, a categoria de análise do privado e do público permite ir além do que "a" história privilegiou em termos de registros, normalmente, os grandes acontecimentos em espaço considerado público com protagonistas masculinos. Tal categoria permite penetrar no espaço cotidiano privado e no vai-e-vem entre o privado e o público, perguntando pela história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas, analisando e visibilizando sua participação na construção e na manutenção da vida familiar, comunitária confessional e social, no sul do Brasil, especialmente no período entre o último quartel do século XIX e meados do século XX, quando findaram os embates em torno dos nacionalismos brasileiro e alemão, alterando significativamente o cotidiano da comunidade teuto-brasileira evangélica e,

conseqüentemente, das mulheres nesse grupo étnico-confessional. Estas questões habitam o *primeiro capítulo*.

"A" história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas está em continuidade e, ao mesmo tempo, em descontinuidade com "a" história de mulheres alemãs evangélicas, visto que os saberes e as múltiplas experiências destas, sua memória-história, não ficaram além-mar quando emigraram ao Brasil; além disso, "a" influência "alemã" foi constantemente renovada com o fluxo imigratório que teve a duração de praticamente um século. Os saberes e as experiências de mulheres alemãs evangélicas vieram consigo e, em boa parte, continuaram a inspirar o seu cotidiano no sul do Brasil; diante de novo contexto sócio-político-econômico-religioso, no entanto, eles foram sendo "atualizados" e acabaram por integrar sua nova identidade: a de teuto-brasileiras evangélicas. Por isso, no *segundo capítulo*, procuro (re)conhecer bagagens culturais trazidas por mulheres alemãs evangélicas, sinalizando (algumas) continuidades e descontinuidades (embora continue a fazê-lo ainda no terceiro capítulo no âmbito do processo de colonização) fundamentais na compreensão e na análise da história do cotidiano de mulheres teuto-brasileiras evangélicas.

A cultura patriarcal na qual mulheres teuto-brasileiras evangélicas estavam inseridas, as dificuldades e a criatividade com que responderam aos desafios diários, os sofrimentos e as alegrias, a memória cultural (incluindo aí a teologia evangélica) que previa a maneira de enxergar a vida, de fazer algo, de silenciar, de tomar decisões, cultivada nas famílias teuto-brasileiras evangélicas, em ambiente rural ou urbano, com maior ou menor intensidade, e transmitida/produzida no ambiente familiar, especialmente através das mulheres, posicionadas como "mães da nação", a necessidade de auto-organização das colônias teuto-brasileiras, os discursos produzidos/reproduzidos pelo clero evangélico, pelas escolas comunitárias étnico-confessionais e pela imprensa teuto-brasileira evangélica, especialmente a partir do último quartel do século XIX, o contato lento e irreversível com pessoas de outros grupos étnicos, os embates nacionalistas, o "medo de contaminação" e a "crença na superioridade" possibilitada pela coesão grupal, ambos atuando na formação de identidades contrastivas, tudo isso no âmbito do processo de colonização brasileiro, marcaram o cotidiano de mulheres (e de homens) teuto-brasileiras evangélicas e conferiram às suas histórias um grau de complexidade a ser considerado quando se pretende analisar e visibilizar essa "uma" história. Por isso, no *terceiro capítulo*, o enfoque recai sobre as experiências femininas entre a emigração e a imigração e entre o privado e o público (possível), no âmbito do processo de colonização.

Mencionei, anteriormente, o surgimento de uma nova identidade entre os/as imigrantes alemães/ãs evangélicos/as no Brasil. Identidade, no entanto, não é algo constituído naturalmente, antes, resultado de um processo de construção no qual estão implicados diversos fatores. Também as identidades masculinas e femininas não são algo dado, mas correspondem a um processo de construção datado e contextualizado. Além disso, a construção de identidades é um processo contínuo e implica na manutenção/reprodução de certas vivências e certos valores, bem como na "atualização" dos mesmos. Nesse processo seletivo (consciente ou não, com diversos sujeitos), há um movimento de continuidade em relação à memória-história (bagagens culturais) das/os antepassadas/os e, simultaneamente, um movimento de descontinuidade: inovação/adaptação ao meio/aquisição de outras vivências e valores/partilha do que lhe é "próprio". No *quarto e último capítulo*, portanto, pergunto especificamente pelo processo de construção de identidades femininas no âmbito da comunidade teuto-brasileira evangélica no sul do Brasil, na perspectiva do privado, considerando o poder das mulheres no âmbito de uma cultura patriarcal, sua relação com o trabalho e sua atuação na preservação da germanidade.

O título do presente estudo – "O pontinho da balança" – alude a uma expressão do Pastor Karl Heinrich Oberacker cujo texto cito, na íntegra, no quarto capítulo. Essa expressão faz referência a uma mulher teuto-brasileira evangélica como sendo "*o pontinho da balança*[1]", ou seja, cuja *opinião* também precisava ser considerada porque *tinha influência na decisão do marido*, no caso mencionado. Em muitas circunstâncias se ouve que "um pontinho a mais ou a menos não faz diferença"; neste caso, contudo, a *opinião da mulher/esposa*, ainda que não seja equivalente à opinião final, a qual cabe ao homem/marido, *decide ou define a questão* e, como tal, "*faz diferença*". Tal expressão revela, portanto, o exercício de um poder por parte de mulheres teuto-brasileiras evangélicas, ainda que dentro de uma lógica de submissão aos homens/maridos, cuja compreensão procuro ampliar para demonstrar sua capacidade (poder) de participação ativa no cotidiano, ora mais, ora menos, especialmente na propriedade rural familiar, mas, também, nas cidades, no período em questão. Esclareço, ainda, que palavras, expressões ou frases em itálico, ao longo do presente estudo, têm a função intencional de destaque, no conjunto do que está sendo abordado!

---

[1] "*[...] sie war das Zünglein an der Waage*" (tradução de Walli Dreher). OBERACKER, Karl Heinrich. **Im Sonnenland Brasilien**: Bilder und Gestalten, Erlebnisse aus Südbrasilien. Karlsruhe Verlag Gebrüder Schneider, 1932, p. 104. Uma tradução literal poderia ser, ainda, "a lingüeta" ou "o fiel" da balança.

1.0 – FUNDAMENTOS TEÓRICO-ANALÍTICO-METODOLÓGICOS

Há um conjunto de elementos teórico-analítico-metodológicos que fundamentam e permeiam o presente estudo. Eles oferecem o "suporte" para a pesquisa e, ao mesmo tempo, revelam um lugar (possível) de onde se pode perguntar por/analisar/visibilizar uma história do cotidiano de mulheres teuto-brasileiras evangélicas. Tal instrumental vai sendo "costurado" ao longo do estudo e, somado a outros conceitos que são apresentados à medida que a necessidade o exige, possibilita perceber o pulsar da vida de mulheres teuto-brasileiras evangélicas na família, na comunidade evangélica e na sociedade.

1.1 – A pergunta pela história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas

"A" história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas está inserida no contexto amplo da imigração alemã no Brasil, com rosto protestante. Entre as questões com que se ocupou a história da imigração alemã (evangélica) estão os interesses alemão e brasileiro na emigração e imigração, as condições sociais, econômicas, políticas, ambientais e religiosas na "nova pátria", a história da fundação de comunidades evangélicas, sua institucionalização, a liderança eclesiástica, escolar e secular com suas dificuldades, conflitos e conquistas, a fé que acompanhou evangélicos/as nas migrações internas, bem como a importância da presença alemã para o desenvolvimento econômico das regiões de colonização. Muitos estudos dão conta dessa temática, na atualidade; o mesmo ainda não se pode dizer em relação à análise da participação de mulheres teuto-brasileiras evangélicas nesse processo, uma pesquisa ainda bastante recente e relativamente incipiente[1]. Nas palavras de Rosalind Arndt-Schug:

---

[1] Para constar: *Não* almejo a análise da participação de mulheres teuto-brasileiras evangélicas na família, na comunidade confessional e na sociedade *tão-somente* como "*lacuna*" na história da imigração alemã; mesmo porque esta, então, não seria a única lacuna a ser pesquisada. Martin N. Dreher aponta, por exemplo, várias perspectivas de estudo, ainda não aprofundadas, a partir da imprensa teuto-brasileira evangélica. DREHER, Martin N. A participação do imigrante na imprensa brasileira. In: DREHER, Martin N.; RAMBO, Arthur Blásio; TRAMONTINI, Marcos Justo (Orgs). **Imigração e imprensa**. XV Simpósio de História da Imigração e

> Esse grupo de emigrantes foi pesquisado sob várias particularidades, seus motivos, composição social, modelos de adaptação, mobilidade social e geográfica – no entanto, *somente uma das metades.* A outra metade, a saber, a esposa, mãe, irmã e filha dos emigrantes desaparece sob o acréscimo generalizante de 'e família'. Com isso sua posição social dentro da família emigrante é esquematizada, e suas tarefas são caracterizadas; mas as experiências, os interesses e os modos de vida das emigrantes, das colonas, fogem dos olhos e dos ouvidos do historiador. *Tornar estas mulheres visíveis e audíveis, efetuando uma mudança de perspectiva já atrasada, também significa chegar a uma transformação do significado da emigração alemã para o Brasil*[2].

No sul do Brasil, por um longo tempo, se construiu e se cristalizou a figura do imigrante (homem) como *o colono pioneiro* responsável pelo desenvolvimento da colônia (em sentido rural) e, por extensão, das áreas urbanas nas suas proximidades[3]. A representação do homem como "o colono pioneiro" que desenvolveu a região de colonização no sul do

---

Colonização. Porto Alegre: EST Edições, 2004. No mesmo sentido, apenas recentemente, alguns estudos estão trazendo à tona a questão da escravidão e imigração alemã. CHARÃO, Ricardo Brasil. Os livros de registro eclesiástico como fonte para estudo da relação entre imigrantes evangélicos e escravidão em São Leopoldo. In: DREHER, Martin N.; RAMBO, Arthur Blásio; TRAMONTINI, Marcos Justo (Orgs). **Imigração e imprensa**. XV Simpósio de História da Imigração e Colonização. Porto Alegre: EST Edições, 2004; GANS, Magda Roswita. **Presença Teuta em Porto Alegre no Século XIX** (1850-1889). Porto Alegre: Editora da UFRGS/ANPUH/RS, 2004. A problemática que levanto fundamenta-se, *igualmente*, na *invisibilização* da participação de mulheres teuto-brasileiras evangélicas *na história que aí está*! Neste sentido, concordo com Renate Gierus: "A história das mulheres imigrantes alemãs do século XIX ainda está por ser escrita". GIERUS, Renate. Sonntagsblatt e imagem de mulher. In: DREHER, Martin N.; RAMBO, Arthur Blásio; TRAMONTINI, Marcos Justo (Orgs). **Imigração e imprensa**. XV Simpósio de História da Imigração e Colonização. Porto Alegre: EST Edições, 2004. p. 225, 247.

[2] "*In vielen Einzeldarstellungen wurde diese Auswanderergruppe nach Motiven, sozialer Zusammensetzung, Anpassungsmustern, sozialer und geographischer Mobilität untersucht – allerdings nur die eine Hälfte. Die andere Hälfte, nämlich die Ehefrau, Mutter, Schwester und Tochter des Auswanderers verschwindet hinter dem generalisierenden Zusatz 'und Familie'. Damit wurden ihre soziale Stellung innerhalb der Auswandererfamilie skizziert und die Aufgaben bezeichnet; hingegen die Erfahrungen, die Interessen und die Lebensbedingungen der Auswanderinnen, der Kolonistinnen, sind dem Blick und dem Gehör des Historikers entzogen. Diese Frauen sichtbar und hörbar zu machen, einen überfälligen Perspektivenwechsel zu vollziehen, heißt auch, zu einem veränderten Verständnis der deutschen Brasilienauswanderung zu gelangen*" (tradução de Walli Dreher). ARNDT-SCHUG, Rosalind. **Die Frau des Auswanderers – wer hat bisher an sie gedacht!** (S.l.: s.n.s.d.) p. 2.

[3] ARNDT-SCHUG, s.d., p. 2; LERMEN, Gisela Anna Büttner. **Mulheres e Igreja – memórias desafiadoras**. Contribuição ao resgate da história de mulheres imigrantes alemãs católicas, na região colonial alemã do Brasil Meridional, durante a época da Restauração Católica (1850-1939). 2004. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2004. p. 119ss. Joana Maria Pedro, quando estuda a respeito das "Mulheres do Sul", constata que "a própria representação da imagem das mulheres de origem alemã como 'trabalhadeira', diferentemente dos homens considerados 'trabalhadores', contribui para a invisibilidade da contribuição feminina". PEDRO, Joana Maria. Mulheres do Sul. In: DEL PRIORE, Mary (Org.); BASSANEZI, Carla (Coord. de textos). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997, p. 288s. Jean Roche, por exemplo, que se ocupou com a imigração alemã no Rio Grande do Sul, ao analisar a questão em torno das migrações rurais, distingue, em diversos momentos, a atividade desenvolvida na agricultura como sendo somente executada pelo homem/marido. Tomo como exemplo uma de suas "falas": "Os 12 filhos do casal [Lohmann] tiveram, por sua vez, 81 filhos que se criaram, dos quais 65 foram agricultores ou *mulheres de agricultores* [...]".ROCHE, Jean. **A colonização alemã e o Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969, p. 372. O mesmo autor, no entanto, constata, em outro momento, que a família inteira, incluindo aí homens, mulheres e crianças com idade para tal, trabalhavam no cultivo da terra. Sua historiografia invisibiliza, assim, de modo sutil, a participação econômica das mulheres, na manutenção familiar, como agricultoras. ROCHE, 1969, p. 559.

Brasil aparece sob a forma de negativa nas obras de Gertrud (Tutz) Culmey Herwig[4] e de Karl Heinrich Oberacker[5]; a primeira escrita em 1984 e a segunda, em 1932. Gertrud C. Herwig, mulher teuto-brasileira evangélica, escreve uma autobiografia com a intenção primeira de destacar o "histórico de vida do colonizador C. Culmey", seu pai, que atuou nas primeiras décadas do século XX, no sul do Brasil, na Argentina e no Uruguai. Ao longo do seu texto o pai é apresentado como "o colonizador"; de fato, ele desempenhou importante papel no processo de desenvolvimento de diversas colônias. Em dado momento, no entanto, a autora reflete:

> Ele se tornou totalmente um colonizador, e para minha mãe começou uma vida com muita renúncia. Muitas vezes me pergunto: *quem realizou mais, meu pai*, com sua força e seu prazer em agir, com sua vontade e seu espírito criativo, com sua força de vida e vitalidade alegre, com seu amor às pessoas e sua compreensão, *ou minha mãe* como companheira leal e corajosa na sua abnegação de vida? [...] Só muito, muito mais tarde eu reconheci seu trabalho. [...] Só muito mais tarde reconheci que *meu pai*, com sua grande força de vontade, energia, amor às pessoas, mas também espírito de aventura, *somente conseguiu realizar sua tarefa, graças à sua companheira de vida* que fielmente esteve a seu lado[6].

Em outra passagem, a mesma autora reconhece o "anonimato" experimentado pelas mulheres em relação ao trabalho reconhecido dos homens/maridos:

> Aqui seja entoado um hino de louvor para as *mulheres dos pioneiros, estas heroínas anônimas da floresta* [...]. Que eu relato isto aqui nos seus detalhes, isto eu faço para levantar um monumento para a mulher do colono. Pois *sempre se fala dos colonos, mas raramente de sua esposa*, que com certeza é o coração da família[7].

O pastor evangélico Karl Heinrich Oberacker, por sua vez, reivindica o papel de pioneira também para sua esposa, cujo nome, no entanto, não é mencionado; ao mesmo tempo, reafirma sua importância porque ela desempenha o papel esperado dela no contexto.

---

[4] HERWIG, Gertrud (Tutz) Culmey. **Die Tochter des Pioniers**. Porto Alegre: Federação dos Centros Culturais 25 de Julho, 1984. Sua autobiografia é reveladora de uma história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas.

[5] Esta obra já foi citada integralmente na introdução da presente dissertação. Saliento, ainda, que o autor tem o mérito de, ao longo de sua obra, trazer à tona também a *experiência de mulheres*, mesmo que a partir de sua própria "percepção de mundo". Neste sentido, compare as obras de OBERACKER, 1932, e de ROCHE, 1969.

[6] *"Er wurde durch und durch Kolonisator, und für meine Mutter begann ein entsagungsreiches Leben. Oft frage ich mich: wer hat mehr geleistet, mein Vater mit seiner Kraft und Tatenfreudigkeit, mit seinem Willen und Schöpfergeist, mit seiner Lebensstärke und frohem Lebensmut, mit seiner Menschenliebe und seinem Verständnis, oder meine Mutter als treuer und tapferer Kamerad mit ihrer Lebensaufopferung? […] Erst viel, viel später erkannte ich ihre Leistung. […] Erst viel später erkannte ich, daß mein Vater mit seiner großen Tatkraft, Energie, Menschenliebe, aber auch Abenteuerlust seine Aufgabe nur bewältigen konnte dank der Lebenskameradin, die ihm treu zur Seite stand "* (tradução de Walli Dreher). HERWIG, 1984, p. 21s.

[7] *"Den Frauen der Pioniere sei hier ein Loblied gesungen, diese anonymen Heldinnen des Urwaldes […]. Daß ich dieses hier so einzeln aufzähle, tue ich, weil ich der Frau des Kolonisten ein Denkmal setzen möchte. Denn es wird immer von dem Kolonisten gesprochen, aber selten von seiner Frau, die wohl das Herz der Familie ist"* (tradução de Walli Dreher). HERWIG, 1984, p. 78s.

Nas palavras de Karl H. Oberacker, "não só o pastor estrangeiro, mas também *a esposa do pastor* estrangeiro tem um monte de trabalho. Também *ela realiza trabalho de pioneiro* e merece toda consideração por *ser uma importante portadora da cultura alemã*"[8].

Nas cidades em processo de urbanização e industrialização, colonizadas por alemães ou onde se verificou a presença destes, o desenvolvimento econômico e industrial também foi atribuído, historicamente, ao "esforço empreendedor do [homem] empresário"[9]. Em boa parte, portanto, a historiografia que resultou numa história da imigração alemã no Brasil, evidenciou, sobretudo, a atuação do homem alemão e seu descendente. Por conseguinte, o trabalho e a atuação de mulheres teuto-brasileiras na comunidade confessional evangélica, quando mencionado, constituiu, em muitos casos, capítulo à parte, normalmente sob o título "Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas" – doravante denominada simplesmente de OASE – um departamento da comunidade evangélica/IECLB[10]! O início oficial da OASE corresponde ao ano de fundação do primeiro grupo no Brasil, em 1899, na cidade de Rio Claro/SP[11]. Até o ano de 1945, pelo menos, a maioria dos grupos de OASE se encontrava no sul do país[12]. A OASE consiste, até os dias atuais, no maior grupo organizado de mulheres da IECLB[13]. É representativo, portanto, quando se trata da história de mulheres teuto-brasileiras *evangélicas*. Assim como os quatro Sínodos que reuniam teuto-brasileiros/as evangélicos/as constituíram a Federação Sinodal – atual IECLB – no ano de 1949[14], também os grupos de OASE foram sendo agrupados em Ligas, já na década de 1930, por iniciativa de suas coordenadoras e dos coordenadores obreiros[15], e em 1949 assumiram a identidade comum de

---

[8] "*Nicht nur auf dem Auslandspfarrer, nein, auch auf der Auslandspfarrfrau lastet eine Menge Arbeit. Auch sie leistet Pionierarbeit und verdient alle Hochachtung als wichtige Trägerin deutscher Kultur*" (tradução de Walli Dreher). OBERACKER, 1932, p. 36.

[9] PEDRO, 1997, p. 288. Neste sentido a autora sinaliza que "[...] a participação das mulheres na acumulação dos recursos, assim como a das classes trabalhadoras, dão outra dimensão à questão. [...] A colonização, iniciada no vale do rio Itajaí em 1850, teve no trabalho das mulheres um de seus fortes apoios". PEDRO, 1997, p. 288.

[10] SCHÜTZ, Wener Gerhardt Karl (Org.). **A caminhada de um século**. Documentário sobre IECLB em Carazinho – RS. Brasil 1900-2000. Carazinho: Sanini, 1999; GRÜN, Guido C. **Sesquicentenário da comunidade Evangélica de Hamburgo Velho**. 1832-1982. (S.l.): OTOMI)T S/S, 1982; RESENER, Osmar. **A História da Igreja Evangélica no município de Tapera (I.E.C.L.B.)**. Passo Fundo: P. BERTHIER, 1979; KNORR, Ilga K.; BOLL, Godofredo G. **Mosaico Vivo** – Vidas que edificam comunidade. Porto Alegre: CEPA, 1998; SCHEIBLE, Karl. **Kurze Chronik zur Jahrhundert für der Evangelischen Gemeinde Sapiranga**. Sapiranga: Gráfica Sapiranga, 1950; CRÔNICA da Comunidade Evangélica de Timbó. Blumenau: GRÁFICA 435.A, 1969; MÜLLER, Telmo Lauro. **Herança de geração em geração**. São Leopoldo: Rotermund, 1988.

[11] BAESKE, Sibyla (Org.). **Retalhos no tempo**: 100 anos da OASE. São Leopoldo: Sinodal, 1999b, p. 20.

[12] BAESKE, 1999b, p. 182-199.

[13] Segundo censo publicado em 1999, a OASE compreendia, naquele ano, 38.482 filiadas. BAESKE, 1999b, p. 199.

[14] DREHER, 2003, p. 224.

[15] BAESKE, 1999b, p. 33.

OASE[16]. Mais tarde a OASE foi caracterizada regimentalmente como *setor de trabalho da IECLB*[17]. Ora, a OASE foi o primeiro espaço reconhecidamente de atuação feminina no âmbito das comunidades evangélicas no Brasil; mas certamente não foi seu único espaço de atuação e nem mesmo se pode considerar que a atuação das mulheres no âmbito eclesiástico evangélico se deu somente a partir da existência dos grupos de OASE!

Portanto, *não menosprezo, de forma alguma, a relevância da história da imigração alemã evangélica no Brasil*, constituída até então, independente de suas características historiográficas. Porém, se nos contentarmos (apenas) com uma historiografia e uma história que privilegiaram instituições, nomes e biografias de pastores e professores, listas de membros das comunidades, dos respectivos presbitérios (diretorias) e daqueles a quem foram atribuídas doações, e/ou que foram considerados "os responsáveis" pela construção do espaço físico nas comunidades, onde constam, mormente, nomes masculinos, delegamos ao esquecimento a atuação da "outra metade" da comunidade – as mulheres[18]. Elas normalmente

---

[16] BAESKE, 1999b, p. 19.

[17] REGIMENTO Interno da OASE. Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. [S.l: s.n], 1999, cap. 1, art 1°, p. 01.

[18] Neste sentido, as comunidades evangélicas parecem reproduzir, de certo modo, o que se vivencia juridicamente em relação aos sexos. Na relação de membros da Comunidade Evangélica de São Leopoldo no ano de 1929, reproduzida por Telmo Lauro Müller, dos 425 membros listados, 72 nomes são atribuídos a mulheres ou são femininos. Destes 72, 35 constam de sobrenome, seguidos do *nome do marido* (masculino) e da palavra "viúva", entre parêntesis. Neste caso, mesmo estando viúva, sua identidade permanece sob a identidade do marido falecido! 15 nomes constam de sobrenome, seguidos de nomes femininos e da palavra "viúva", entre parêntesis. 4 nomes vêm seguidos com o vocábulo "*Geschw.*" – irmãos ou irmãs. Um destes nomes está indicado somente por sobrenome. Os outros dois constam, além do sobrenome, também de um nome feminino. Isso poderia significar que se trata somente de irmãs (feminino) que, na ausência do pai e de um irmão (masculino), "respondem" por si mesmas. 12 nomes correspondem a sobrenome e nome feminino, sem um "adjetivo" que as caracterize. Neste caso, seria necessário ter acesso ao livro original de registros da comunidade, para verificar que motivos permitem que, dentro dessa lógica, na qual os homens "respondiam" juridicamente e socialmente pelas mulheres, estes nomes aparecem nesta forma, com nome e sobrenome feminino (!), sem qualquer adjetivo que os "justifique". MÜLLER, 1988, p. 95-99. Janaína Amado, que se ocupou com o movimento *mucker* na região de colonização de São Leopoldo na segunda metade do século XIX, constata que "a religião" (confissão religiosa) das mulheres nesse grupo étnico era respeitada ainda que não fosse a mesma do marido. AMADO, 2002, p. 46. Isso nos conduz a pergunta pelo registro de filiação a uma comunidade evangélica: Casando-se com um homem católico e permanecendo evangélica, era lícito às mulheres filiar-se a uma comunidade em seu nome? Seria este o caso de algumas destas mulheres ou se trata de mulheres que permaneceram solteiras? 5 nomes correspondem ao sobrenome e nome masculino seguido do vocábulo "*Frau*" – senhora casada/esposa, e 1 nome corresponde a nome feminino, sobrenome, seguido do vocábulo "Sra". Novamente o registro original possibilitaria verificar se a mesma pessoa fez todos esses registros de membros ou se, eventualmente, em alguns casos, as mulheres viúvas foram indicadas como tal pelo adjetivo "viúva" entre parêntesis, após sobrenome e nome do marido e, em outros casos, sua situação civil correspondente a viúva foi indicada pelo vocábulo "*Frau*". Isto porque, dentro dessa lógica, se o respectivo marido estivesse vivo, o nome dele constaria na lista, e não o dela, indicado pelo vocábulo "*Frau*", como é o caso da grande maioria que compõe os 353 nomes da lista, com sobrenome seguido de pré-nome masculino. MÜLLER, 1988, p. 95-99. Assim sinalizo, portanto, que *ser viúva, permanecer solteira, não ter pai ou irmão que "responda" por si e, talvez, permanecer evangélica embora casada com um homem católico, parecem ser as "exceções" que permitiam mulheres constar numa lista de membros, no período em questão!* Isto permite constatar, ainda, o inverso: *os 353 nomes (ou a maioria deles)*

não constam e nem estão incluídas nestas categorias porque, dentro de tal cultura patriarcal, quem respondia oficialmente pela família, juridicamente e/ou socialmente, salvo exceções, era o homem/chefe de família[19]!

Em livros que registram a história de comunidades evangélicas procurei pela presença de mulheres teuto-brasileiras evangélicas nas nominatas dos presbitérios. Encontrei nomes femininos nestes somente a partir de 1980 (não desconsidero que possa haver exceções), quando muitas destas comunidades já estavam festejando seu centenário (ou mais!)[20]. Nas relações de obreiros/as e na menção de outras lideranças da comunidade raramente encontram-se nomes femininos. De fato, o ministério pastoral feminino no Brasil, no âmbito da IECLB, só se tornou uma realidade na segunda metade da década de 1970 e a primeira ordenação de uma mulher na IECLB aconteceu somente no início da década de 1980[21]. Mas já no início do século XX diaconisas – mulheres vocacionadas e *ordenadas* ao ministério diaconal – foram enviadas da Alemanha para o trabalho no âmbito de comunidades evangélicas. Segundo Sibyla Baeske, no ano de 1937 havia 90 diaconisas atuando no Brasil[22]! Ainda no século anterior, algumas professoras e diversas esposas de pastores, cuja liderança e atuação nas comunidades precisam ser consideradas, foram enviadas por sociedades evangélicas ao sul do Brasil[23]. Muitas esposas de pastores, especialmente, foram fundamentais na constituição e condução de grupos de OASE, nas primeiras décadas do século XX, bem como na liderança sinodal dos mesmos, a partir da década de 1930[24].

---

que constam de sobrenomes e nomes masculinos estão a "ocultar" a presença das respectivas esposas/mulheres!

[19] CENTRO FEMINISTA DE ESTUDOS E ASSESSORIAS. **Guia dos direitos da mulher**. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1996, p. 23; ALTMANN, Friedhold. **A Roda**. Memórias de um Professor. São Leopoldo: Sinodal 1991, p. 24s; WELLMANN, [Reinhold]. Deutsche Hausfrauen im Urwald. In: **Gut Deutsch und Evangelisch Allewege** 6. Potsdam: Vereindruckerei G.m.b.H, [19..], p. 2; AMADO, Janaína. **A revolta dos *mucker***. Rio Grande do Sul, 1868-1898. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002, p. 157.

[20] SCHÜTZ, 1999, p. 23ss.; GRÜN, 1982, p. 215; MÜLLER, 1988, p. 116. Encontrei, sim, em algumas situações, uma representante da OASE no presbitério, mas não ocupando, propriamente, cargos deste. Se por um lado isso revela a predominância masculina nos cargos de decisão das comunidades, também revela que, através da OASE, mulheres chegaram ao "centro" de decisão da comunidade – o presbitério. BAESKE, 1999b, p. 130s.

[21] NEUENFELDT, Elaine. Algo da História. Mulheres na formação teológica e no ministério pastoral. **Boletim da EST**, São Leopoldo, ano 7, n. 20, p. 9, 2006.

[22] BAESKE, 1999b, p. 29ss.; BAESKE, Sibyla (Org.). **Caderno comemorativo aos 75 anos de fundação da OASE de Ibirubá**. Ibirubá: Gráfica e Editora Ibirubá Ltda, 1999a, p. 10s.

[23] WACHHOLZ, Wilhelm. **"Atravessem e ajudem-nos"**. A atuação da "Sociedade Evangélica de Barmen" e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899). São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 244ss.; WACHHOLZ, Wilhelm Atuação médica dos pastores e o papel das esposas dos pastores. Duas expressões da atuação da Sociedade Evangélica de Barmen e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899). In: DREHER; Martin N. (Org.). **500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional**. Porto Alegre: EST/CEHILA, 2002, p. 352ss.; BAESKE, 1999a, p. 5, 27; BAESKE, 1999b, p. 89.

[24] BAESKE, 1999b, p. 21, 28, 32, 34, 52, 89, 94, 118, 130; FISCHER, Martin [HEIM, Alexander]. **Comunidade Evangélica de Ijuí** 85 anos. 1895-1980. Ijuí: Michaelsen & Cia. Ltda., [1979], p. 28; BAESKE, 1999a, p. 5, 8,

Diferentemente dos pastores e de muitos professores evangélicos (funções que muitas vezes eram assumidas pela mesma pessoa), muito pouco se escreveu sobre elas: sua história ficou à sombra deles ou da instituição onde atuaram! Neste sentido, normalmente, exceções confirmam a regra. Recentemente Wilhelm Wachholz, em sua obra "Atravessem e ajudem-nos", incluiu na lista de pessoas enviadas como *obreiras* pela Sociedade Evangélica de Barmem para atuar nas comunidades evangélicas no Rio Grande do Sul, *nomes de mulheres*![25] Uma história que se proponha a *analisar* e *visibilizar* a história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas precisa suspeitar de uma participação silenciada historicamente!

Até 1890, em função de sua confissão religiosa, homens e mulheres teuto-brasileiros/as evangélicos/as não eram considerados/as cidadãos/ãs plenos/as e sua religiosidade estava relegada ao espaço privado[26], à "clandestinidade". Mesmo que "privados/as" de cidadania plena e de liberdade religiosa – excluídos/as, portanto, "parcialmente", do espaço público da sociedade brasileira, podendo-se falar até esse período apenas em *espaço público possível* para teuto-brasileiros/as evangélicos/as[27] – no seio da comunidade teuto-brasileira evangélica "a" história privilegiou acontecimentos considerados "públicos" em detrimento daqueles considerados "privados" – contra-senso ou tentativa de "estabelecer-se"? (Aqui se deve dizer que não compreendo haver uma rígida separação dos espaços público e privado, como se verá adiante.) Em correspondência, privilegiou os acontecimentos considerados "históricos", a partir do seu "centro"[28], em relação ao *cotidiano* dos/as demais imigrantes alemães/ãs e seus/suas descendentes[29]. Registrou o espaço público como aquele de atuação, por excelência, masculina; o inverso valendo para o espaço privado – uma construção histórica e/ou uma realidade histórica? Através deste mecanismo, privilegiou a história masculina em detrimento da feminina. E, ainda, atribuiu, em muitos casos, o devir histórico (especialmente) ao (bom) desempenho do homem/chefe de

---

27; SCHEIBLE, 1950, p. 5; CRÔNICA da Comunidade Evangélica de Timbó, 1969, p. 59, 95; RENAUX, Maria Luiza. **O outro lado da história**: O Papel da Mulher no Vale do Itajaí 1850-1950. Blumenau: Ed da FURB, 1995, p. 195s.

[25] WACHHOLZ, 2003, p. 243ss.

[26] DREHER, Martin N. **Igreja e Germanidade**. Estudo crítico da história da Igreja Evangélica de confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 24ss. Retomo esta questão, com maior profundidade, no capítulo 3.

[27] Para as mulheres teuto-brasileiras evangélicas, diferentemente dos homens, *o espaço público continuou apenas como um espaço público possível até a década de 1930*, quando foi reconhecida constitucionalmente a igualdade entre os sexos, como se verá ao final do capítulo 3.

[28] SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF, Jacques. **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 261, 284.

[29] WEYRAUCH, Cléia Schiavo. **Pioneiros Alemães de Nova Filadélfia**. Relato de Mulheres. Caxias do Sul: EDUCS, 1997, p. 39ss.

família/marido/pai/profissional. Mesmo estando atenta à situação de *marginalidade social*[30], vivenciada em geral pelos/as imigrantes alemães/ãs evangélicos/as em função de sua confessionalidade até a penúltima década do século XIX, em relação às mulheres no âmbito das colônias alemãs[31], a história privilegiou a atuação do sexo masculino e o espaço público (possível) em consonância com uma historiografia mais ampla[32]. Em outras palavras: foi "fruto de seu tempo"[33]. Em conseqüência, a história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas foi, em boa parte, invisibilizada[34].

Neste sentido, entendo que "a" história de mulheres em geral, e de mulheres teuto-brasileiras evangélicas em particular, ao longo do século XIX pelo menos, é parte de uma "história dos marginais". Sobre a "História dos marginais" cito Michel de Certeau, a partir do texto de Jean-Claude Schmitt:

> A história era, antes de tudo, obra de justificação dos progressos da Fé ou da Razão, do poder monárquico ou do poder burguês. Por isso, durante muito tempo ela se escreveu a partir do "centro". Os papéis representados pelas elites do poder, da fortuna ou da cultura pareciam ser os únicos que contavam. A história dos povos se diluía na história dinástica, e a história religiosa na da Igreja e dos clérigos. Fora dos grandes autores e das letras eruditas não havia literatura. A partir do centro irradiava-se a verdade, à qual eram comparados todos os erros, desvios ou simples diferenças – por isso, o historiador podia legitimamente situar no centro sua ambição de escrever uma história "autêntica" e "total". O que escapava ao seu olhar era apenas "resto" supérfluo, "sobrevivência" anacrônica, "silêncio" cuidadosamente entretido ou simples "ruído" sobre o qual se evitava falar[35].

Certamente aqui se torna visível uma *tensão*. Para elucidá-la, lembro, inicialmente, que a história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas não foi homogênea, ainda que se possa identificar "traços comuns". Essas mulheres não exerceram as mesmas atividades, não

---

[30] SEYFERTH, Giralda. A identidade teuto-brasileira numa perspectiva histórica. In: MAUCH, Cláudia; VASCONCELOS, Naira (Orgs). **Os alemães no sul do Brasil**: cultura, etnicidade e história. Canoas: Ed. ULBRA, 1994, p. 16.

[31] O termo "colônia" aqui não diz respeito somente ao ambiente rural, senão, também a comunidade étnica teuto-brasileira em ambiente urbano. SEYFERTH, 1994, p. 18.

[32] Ana Maria Bidegain de Urán entende que o registro da história (em geral) privilegiou alguns personagens, "[...] excluindo a mulher em particular e os pobres em geral [...]", e indica a necessidade de se escrever a História da Igreja como uma história de homens e mulheres, reconhecendo a importância da mulher nesta história. URÁN, Ana Maria Bidegain de. Apresentação. In: MARCÍLIO, Maria Luiza (Org.). **A mulher pobre na história da Igreja latino-americana**. São Paulo: Paulinas/CEHILA, 1984, p. 10.

[33] Neste sentido, cito Janaína Amado, na apresentação da 2. ed. de sua obra "A revolta dos *mucker*", em 2002, cerca de 25 anos após a 1. ed., que remete à relação entre autor/a-contexto-texto: "Um livro expressa seu tempo, representando os pontos de vista, a perspectiva teórico-metodológica, a narrativa – as escolhas, enfim, entre o leque de possibilidades disponíveis em determinada época – de um autor, em algum momento de sua trajetória, pessoal e intelectual". AMADO, 2002, p. 9.

[34] Sobre o processo de invisibilização histórica de mulheres teutas a partir de registros de emigração, de necrológios e da história da imigração alemã no Brasil veja também LERMEN, 2004, p. 106, 122ss., 126ss.

[35] Michel de Certeau *Apud* SCHMITT, 1993, p. 261.

estiveram sujeitas às mesmas influências o tempo todo, não tiveram a mesma formação, não viveram num único ambiente, não emigraram da Alemanha e nem se somaram aos/às imigrantes alemães/ãs no Brasil num mesmo período histórico, não tiveram a mesma posição socioeconômica e nem mesmo a mesma posição nos espaços familiar, comunitário confessional e social. Por isso faz-se necessário considerar suas histórias plurais. Em comum, essas mulheres tiveram sua participação histórica, geralmente, invisibilizada, por pertencer ao sexo feminino e, como tal, não estar no "centro" do poder.

A questão é complexa. A partir de 1845, aos poucos, nas primeiras áreas de colonização, e um pouco mais tarde, ali onde a colonização alemã somente se iniciou a partir dessa década, se verificou uma paulatina desigualdade socioeconômica, cultural e de atendimento religioso entre teuto-brasileiros/as[36]. Segundo Janaína Amado, a partir da década de 1870 já era possível vislumbrar uma elite socioeconômica e/ou intelectual na cidade de São Leopoldo, por exemplo, ao mesmo tempo em que a maioria dos/as agricultores/as (também alguns/algumas citadinos/as) enfrentava um processo de empobrecimento material e de estagnação cultural[37]. Nesta nova realidade, verificou-se um processo, em certo sentido, antagônico: acentuada desigualdade econômica entre uns e outros[38], "desejo de integração na vida brasileira" da parte da elite, sem abrir mão de sua germanidade, e certa indiferença em relação à sociedade brasileira por parte dos/as agricultores/as[39]; atuação de pastores ordenados oriundos recentemente da Alemanha, com alguns interesses em comum com a elite teuto-brasileira socioeconômica, como a penetração do *Hochdeutsch* (alemão padrão), por exemplo, e a religiosidade popular evangélica, que se desenvolvera na quase total ausência de pastores ordenados ao longo de praticamente quarenta anos[40].

No interior da própria comunidade étnica alemã, portanto, foi se cristalizando um "centro" e uma "periferia"[41]. Desse "centro" de poder político, econômico e, de certa forma, também religioso, a maioria dos homens também ficou excluída, embora criassem outros "centros" de poder em seu contexto específico, como é o caso das vendas, das comunidades confessionais e das associações diversas em ambiente rural. As mulheres, por sua vez, no

[36] RENAUX, 1995, p. 131ss.; AMADO, 2002, p. 84, 91.
[37] AMADO, 2002, p. 84, 91s., 100.
[38] AMADO, 2002, p. 84; ROCHE, 1969, p. 559; GANS, 2004, p. 35.
[39] AMADO, 2002, p. 101.
[40] AMADO, 2002, p. 111.
[41] AMADO, 2002, p. 115.

século XIX, não ocuparam o "centro" em nenhum desses casos, salvo exceções[42]. Neste sentido, sua história corresponde a uma "história dos marginais". A *tensão* à qual me referi está, pois, em integrar uma "história dos marginais", *apesar* de exercer considerável poder na família (mas não só), como "*o pontinho da balança*"[43], mesmo no âmbito de relações patriarcais, em ambiente rural especialmente, mas também "urbano", entre uma maioria empobrecida e uma minoria abastada, pela sua significativa participação econômica, biológica e cultural – na preservação da germanidade[44]. A partir do século XX, por ocasião do surgimento dos grupos de OASE e de algumas outras associações culturais (de lazer, por exemplo), mulheres teuto-brasileiras evangélicas criaram os seus próprios "centros". Através destes "centros", elas conquistaram um lugar na história, ainda que, como foi dito anteriormente, muitas vezes, como um "capítulo à parte"! Como constata Sibyla Baeske: "A mais atuante entidade de não-obreiros da IECLB [OASE] chegava a ser *esquecida* em relatórios de lideranças"[45].

Por não partilhar do mesmo poder daqueles que se situavam no "centro da história" nas colônias alemãs, portanto, pouco se relatou *sobre* mulheres teuto-brasileiras evangélicas e pouco se sabe *a partir delas mesmas*. Na imprensa teuto-brasileira, por exemplo, no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, quando o assunto era "mulher" (ou outros vocábulos/funções atribuídos ao sexo feminino), o que estava em evidência era um discurso idealizado sobre o lugar e o papel da mulher, a partir da elite socioeconômica e/ou intelectual – uma tentativa de persuadi-las a corresponder a esse ideário[46]! Esse discurso não foi promovido apenas pela imprensa; senão também, pelas comunidades e escolas étnico-

---

[42] Exceção "gritante", neste sentido, foi a liderança religiosa exercida por Jacobina (Mentz) Maurer no episódio dos *mucker*. AMADO, 2002, p. 145. Veja outros exemplos em RENAUX, 1995, p. 153ss.; MEYRER, Marlise Regina. Evangelisches Stift: "Uma escola para moças das melhores famílias". **Estudos Leopoldenses**, São Leopoldo, 1999, p. 530.

[43] Fiz menção à compreensão de tal expressão na introdução e retomo a questão no capítulo 4.

[44] AMADO, 2002, p. 46s.; ROCHE, 1969, p. 559; MEYER, Dagmar Elisabeth Estermann. **Identidades traduzidas**: cultura e docência teuto-brasileiro-evangélica no Rio Grande do Sul. Santa Cruz do Sul: EDUNISC; São Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 84s.

[45] BAESKE, 1999b, p. 64.

[46] GIERUS, Renate. Sonntagsblatt e imagem de mulher. In: DREHER, Martin N; RAMBO, Arthur Blásio; TRAMONTINI, Marcos Justo (Orgs.). **Imigração e Imprensa**. XV Simpósio da Imigração e Colonização. Porto Alegre: EST Edições, 2004, p. 234. Exemplos da representação de um ideal de mulher teuto-brasileira evangélica divulgados pela imprensa teuto-brasileira evangélica encontram-se nos contos de ROTERMUND, Wilhelm. Brilhantine. In: ROTERMUND, Wilhelm. **Os Dois Vizinhos e outros textos**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: EST, 1997, p. 148-154 e, do mesmo autor, Os dois vizinhos. Cenas da colônia. In: ROTERMUND, Wilhelm. **Os Dois Vizinhos e outros textos**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: EST, 1997, p. 10-82, pela afirmação do que essa mulher "deve" ser e, também, pelo exemplo da "ruína" que ela traz à sua família quando ela não assume o "papel" a ela determinado, ou seja, pela negação.

comunitárias evangélicas, a partir do final do século XIX[47]. Através delas estava em processo a construção de uma identidade teuto-brasileira evangélica, que previa papéis femininos e masculinos, num processo dinâmico de reelaboração de fronteiras étnicas. Isto se dava, segundo Fredrik Barth, na permanente escolha de "[...] critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão"[48], numa relação contrastiva[49] entre nós (os/as "alemães/ãs") e eles/elas (os/as "brasileiros/as")[50].

Suspeito, pois, que a invisibilidade de mulheres teuto-brasileiras evangélicas na história da imigração alemã, bem como os discursos imputados sobre elas, revelam uma história que se pretendeu fazer delas[51]: a de auxiliadoras[52], colaboradoras[53], "companheira [...] para que *ele* pudesse trabalhar"[54], "muito boa, honesta e econômica, [...] uma educadora severa"[55], "dona de casa habilidosa e ordeira"[56], "coração da família"[57], "a alma da casa, o espírito protetor de teu povo, o esteio de bons costumes"[58], "guardiãs não somente sobre as crianças pequenas e os bebês, mas também sobre as maiores"; cuja vigilância "provém de um coração orante"[59]. Suspeito do dito e do não dito: Esses atributos soam como elogio? Desqualificam? Traduzem uma imagem real ou uma verdade parcial? São estereótipos? Silenciam? Invisibilizam? Des-empoderam e/ou empoderam? Pretendem fortalecer a crença na superioridade[60] de mulheres teuto-brasileiras em relação a mulheres de outras comunidades étnicas? Expressam a pluralidade das vivências? Revelam a atuação de mulheres teuto-brasileiras evangélicas nos espaços privado e público e no vai-e-vem entre ambos? Tematizo e analiso o assunto ao longo do presente estudo.

---

[47] MEYER, 2000, p. 110, 193, 196.
[48] BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras [1969]. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998 [1995], p. 195.
[49] SEYFERTH, 1994, p. 23.
[50] ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 19-50.
[51] Ao longo do presente estudo situo cada uma dessas caracterizações no seu contexto maior.
[52] Hermann Bruno Otto Blumenau *Apud* RENAUX, 1995, p. 61.
[53] Dr. M. F., Kalender, 1924, p.42s *Apud* MEYER, 2000, p. 95.
[54] WELLMANN, [19..], p. 2.
[55] Conforme relato de descendente de imigrante alemã *Apud* RENAUX, 1995, p. 93.
[56] WELLMANN, [19..], p. 5.
[57] HERWIG, 1984, p.79.
[58] ROTERMUND, 1997a, p. 154.
[59] Sonntagsblatt, n. 42, 24.03.1889, p. 3 *Apud* GIERUS, 2004, p. 241.
[60] ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 20.

Ao resgatar, analisar e (re)escrever uma história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas, não o faço com neutralidade; é possível fazê-lo[61]? Como bem o expressa Luciano Figueiredo, "[...] os caminhos da história da mulher não se contam de modo claro e definido. São percursos sinuosos, intrincados, ao longo dos quais o[a] historiador[a] precisa dispensar cargas de muito preconceito presente nas fontes, desconfiar de suas lacunas, duvidar de suas verdades"[62]. Assumo, pois, a busca por uma história mais inclusiva[63], que permita vislumbrar mulheres teuto-brasileiras evangélicas também como sujeitos de sua própria história na família, na comunidade confessional e na sociedade, ainda que sujeitas a história de outros/as[64]. Almejo a inclusão de suas experiências[65] cotidianas, em suas "totalidades parciais"[66], como elementos constitutivos da história da imigração alemã no Brasil, mais especificamente, da história de teuto-brasileiros/as evangélicos/as no sul do Brasil. Com esse propósito realizei *revisão de bibliografia* pertinente ao assunto, ainda que, muitas vezes, tenha sido necessário "ler nas entrelinhas" e, também, pesquisei e estudei algumas *fontes primárias*. Duas destas fontes são anteriores ao período temporal abordado no presente estudo – no caso de Martim Lutero e Johann Friedrich Stark – e foram importantes na busca pela construção teológica que influenciou a vida de mulheres teuto-brasileiras evangélicas. As outras cinco fontes primárias principais (porque também através da revisão de bibliografia me deparei com

---

[61] Segundo Dagmar E. E. Meyer, "[...] todas as *histórias*, mesmo aquela que se apresenta como universal e neutra, estão organizadas em torno de interesses e projetos políticos e constituem, por isso, representações do passado direcionadas por intenções e prioridades específicas do presente, estando, pois, profundamente ligadas à produção desse 'presente'". MEYER, 2000, p. 20.

[62] FIGUEIREDO, Luciano. Mulheres nas Minas Gerais. In: DEL PRIORE, Mary (Org.); BASSANEZI, Carla (Coord. de textos). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997, p. 142.

[63] Na utilização de tal termo me apóio na compreensão do mesmo disponibilizada por Renate Gierus. A autora entende o conceito "inclusividade" na historiografia feminista como "[...] uma história que [...] procura incluir e abranger ao máximo, em seus escritos, situações e pessoas, não sendo discriminatória na interpretação dos fatos. [...] Ela também não exclui histórias que já foram escritas. Sua especificidade é incluir historiograficamente elementos 'esquecidos', mas com a constante observação de não incorrer no erro da bipolaridade". GIERUS, Renate. Historiografia feminista do cristianismo. In: DREHER, Martin N. **500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional**. Porto Alegre: EST/CEHILA, 2002, p. 518.

[64] Esta dupla conceituação do vocábulo "sujeitos/as" remete à compreensão da mesma por M. Foucault, a saber, da pessoa "[...] submetido[a] a outro[a] através do controle e da dependência [...]" e, ao mesmo tempo, "[...] atado[a] à sua própria identidade pela consciência ou conhecimento de si mesmo[a]". Michael Foucault *Apud* MEYER, Dagmar E. E. Do poder ao gênero: uma articulação teórico-analítica. In: LOPES, Marta Julia Marques; MEYER, Dagmar E. E.; WALDOW, Vera Regina (Orgs.). **Gênero e saúde**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996, p. 46.

[65] Segundo Rosemary R. Ruether, "'experiência' inclui a experiência do divino, a experiência de si mesmo/a e a experiência da comunidade e do mundo, numa dialética de interação mútua". "[...] o uso da experiência das mulheres na teologia feminista explode como uma força crítica, revelando que a teologia clássica, incluindo suas tradições codificadas, baseia-se na experiência *masculina*, e não na experiência humana universal". RUETHER, Rosemary Radford. **Sexismo e Religião**: Rumo a uma Teologia Feminista. São Leopoldo: Sinodal, 1993, p. 18s.

[66] Essa expressão é usada por Maria Odila L. S. Dias, que reconhece, em cada momento, a sua integralidade, sem considerá-lo totalizante. DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Teoria e Método dos Estudos Feministas: Perspectiva Histórica e Hermenêutica do Cotidiano. In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINNI, Cristina (Orgs.). **Uma Questão de Gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992, p.51.

importantes fontes reveladoras do cotidiano de mulheres teuto-brasileiras evangélicas) foram escritas durante o período em questão ou são memórias alusivas a ele – no caso dos/as autores/as Karl Heinrich Oberacker, Lis. [elote] Mühlinghaus, Wilhelm Rotermund, [Reinhold] Wellmann e Gertrud [Tutz) Culmey Herwig.

1.2 – O privado e o público como perspectiva de análise

Mencionei na Introdução do presente estudo que a categoria de análise privado e público, especialmente, se revelou, para mim, como "chave de leitura" diante da história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas. Com o intuito de elucidar tal instrumental de análise me amparo, inicialmente, nos estudos de Angel Pino que, por sua vez, se ancora nos estudos de J. Habermas[67]. Segundo a autora, as categorias de público e privado têm origem grega.

> No contexto sociopolítico grego, a esfera do público (*koiné*) é a *polis*, lugar da vida pública (*bios politikós*) que se desenrola na ágora, espaço comum onde os cidadãos (homens livres) intercambiam bens materiais e culturais. Espaço público é o espaço do comércio e do diálogo (*lexis*) de indivíduos politicamente iguais e livres. [...] A esfera pública pode ser entendida, então, como a prática, praxis, da palavra (*logos*), através do diálogo (*lexis*) entre iguais. Só assim é que a *polis* se torna o lugar das convenções e das decisões coletivas (legais, jurídicas, administrativas e bélicas)[68].

> A esfera do público está totalmente separada da esfera do privado ou doméstico (*oikos*), própria (*idia*) a cada indivíduo. Entretanto, existe uma relação estreita entre ambas esferas, pois só quem é 'mestre da sua casa' (*oikodespotés*) – a liberdade do cidadão está fundada na autonomia doméstica que lhe confere a propriedade – tem o status de cidadão, participe da vida pública ou da *polis*. Como diz Habermas, a concepção helênica do público e do privado, mais do que um modelo sociopolítico é um modelo ideológico. É enquanto tal que ele se transmitiu ao longo da história. Como o mostram os trabalhos de Áries e seus colaboradores [...], público e privado são categorias que se opõem mas que, ao mesmo tempo, se inter-relacionam de maneiras diferentes ao longo da história social e política das sociedades[69].

Avaliando as categorias de privado e de público a partir da sua origem grega, assim como Angel Pino as apresenta, e considerando, ao lado destas, as categorias teórico-analíticas de gênero, classe e etnia (mesmo que a autora não esboce tal preocupação), torna-se visível a impossibilidade das mulheres, a partir de tal *construção ideológico-étnico social*, de

---

[67] PINO, Angel. As categorias de público e privado na análise do processo de internalizaçäo. **Educação e Sociedade**, Campinas, 1992, p. 323s.
[68] PINO, 1992, p. 323s.
[69] PINO, 1992, p. 324.

participarem igualmente da esfera pública, porque não lhes pertencia a cidadania. Na Grécia[70], ser cidadão significava ser do sexo masculino (*gênero*), pertencer à classe social proprietária (*classe*) e ser nativo (*etnia*). As mulheres (e não apenas elas) estavam, pois, por estas ou por algumas destas convenções, excluídas do mundo considerado "mais nobre": o do pensamento, do conhecimento, das decisões[71]; não lhes era lícito participar do "diálogo entre iguais". O que se verifica são *relações desiguais construídas socialmente* por uma parcela da população e aplicadas a contextos e situações cotidianas que se convencionou chamar de esferas privada e pública, donde resulta a exclusão das mulheres do espaço público. Dentro de tal concepção ideológico-étnico social, não é de se admirar que, na Grécia, mesmo na esfera considerada privada, a da casa, reproduzia-se o sistema patriarcal. Nesta, o papel da mulher consistia em ser boa mãe, boa esposa e boa dona-de-casa, gerando e criando seus/suas filhos/as e desenvolvendo todo tipo de atividade doméstica que garantisse a subsistência do homem/marido e da grande família. Isto porque, somente o homem, senhor em sua casa, poderia ser cidadão fora dela[72].

Essa "herança" grega da concepção do privado e do público e dos espaços devidos a cada um dos sexos, com profundas implicações no uso desigual de poder, adentrou a era cristã e se cristalizou em muitas sociedades, com variantes. Assim se verificou entre a emergente burguesia alemã na segunda metade do século XIX e, também, no Brasil, especialmente entre a classe média e alta, quando do processo de urbanização e industrialização, no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, como se verá adiante.

Outra questão a que faz referência Angel Pino diz respeito à relação *entre* os espaços considerados privado e público, na sua origem e ao longo do tempo. Segundo a autora, "as fronteiras que delimitem [sic.] essas esferas *se deslocam* em cada época e, freqüentemente, *se interpenetram* criando espaços nos quais o privado invade áreas da esfera pública (privatização do público) e o público invade áreas da esfera privada"[73]. Por isso, para Maria Izilda S. de Matos "[...] torna-se necessário tentar recuperar a *dinâmica* entre o público e o privado, sabendo que esses elementos são social, cultural e historicamente redefinidos [!],

---

[70] Aqui se faz referência à Grécia em séculos anteriores a assim chamada era cristã. ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. **O que é feminismo**. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 11s.
[71] ALVES; PITANGUY, 1982, p. 11s.
[72] ALVES; PITANGUY, 1982, p. 11s.
[73] PINO, 1992, p. 324.

para perceber a *não polaridade* entre eles”[74]. Várias outras autoras sinalizam nesta mesma direção, sugerindo que não há uma distinção rígida entre a esfera pública e a privada; o público adentra a vida privada assim como esta “transborda” para dentro da vida pública[75]. Vera Soares entende que o feminismo fez do questionamento de uma profunda divisão entre privado e público, um de seus temas mais “fortes”, “[...] mostrando que o poder se estende e está presente em todas as instâncias do cotidiano”[76]. Rachel Soihet, a partir dos estudos de Arlette Farge, aponta como “[...] proposta metodológica [...] estudar o privado e o público como uma *unidade*, assaz renovadora frente ao enfoque tradicional ‘privado *versus* público’”[77]. O maior desafio, portanto, a meu ver, no caso específico do presente estudo, parece ser o de historicizar o privado e o público de mulheres teuto-brasileiras evangélicas (e não considerar universais as experiências de mulheres, nem mesmo entre esse grupo étnico) e o vai-e-vem entre ambos os espaços, no período em questão, em seu *cotidiano*, visibilizando o exercício de poder por parte dessas mulheres (de decisão, de trabalho, de diaconia, de preservação da “cultura alemã”, de contestação, de resistência, de iniciativa e de criatividade), ainda que dentro de uma lógica de submissão[78], permitindo um outro olhar sobre essa uma história.

Enfoco, por alguns instantes, uma conceituação de “cotidiano”, dado sua importância junto à categoria de privado e público. Faço-o a partir de Ivone Gebara que vislumbra o cotidiano[79], a “vida de todo o dia”, como um lugar onde a história (igualmente) acontece[80].

---

[74] MATOS, Maria Izilda Santos de. Do público para o privado: Redefinindo espaços e atividades femininas (1890-1930). **Cadernos Pagu**, Campinas, 1995, p. 101.
[75] GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**: uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000, p.

> O cotidiano das mulheres e dos homens entra na ciência histórica para mostrar que as grandes estruturas econômicas e políticas têm a ver com o que vivemos em nossos lares. [...] O cotidiano faz parte das estruturas econômicas e culturais mais amplas, porque elas se manifestam concretamente neste nível regional, interpessoal, comunitário[81].

Assim, uma historiografia feminista que brota do cotidiano, numa perspectiva teórico-analítica de gênero (aliada a outras perspectivas[82]), vai recuperar uma história invisibilizada e contribuir com a revisão de outras histórias e historiografias. Segundo Maria Odila L. S. Dias, trata-se de "[...] uma história do implícito resgatada das entrelinhas dos documentos, beirando o impossível, de uma história sem fontes..."[83].

Maria Izilda S. de Matos entende que "a realidade histórica é social e culturalmente constituída"[84]. Neste sentido, Dagmar E. E. Meyer indica que "[...] sujeitos masculinos e femininos, como também concepções de masculinidade e feminilidade, são produzidos em articulação/confronto de muitas outras identificações baseadas, por exemplo, na nacionalidade, na religião, no idioma"[85]. Perceber como as relações se processam no cotidiano e como se dão as construções sociais que atribuem espaços diferenciados aos sexos possibilita, pois, entender que esse cotidiano que ora se historiciza, não é neutro e nem é (tão-somente) "o lado bom da história"; ao mesmo tempo, permite vislumbrar que, justamente pelo fato das identidades masculinas e femininas serem construídas (produzidas, reproduzidas e/ou traduzidas[86]), são passíveis de mudança[87].

---

nossas reações diante do noticiário da rádio ou da televisão, ou ainda nossas reações perante os múltiplos problemas da atualidade. É neste meio particular que nascemos, que sofremos, amamos e morremos". GEBARA, 2000, p. 121. Maria Odila L. S. Dias indica, da mesma forma, a importância do cotidiano como lugar onde a história acontece, e amplia esse conceito ao dizer que "o quotidiano tem se revelado na história social como área de improvisação de papéis informais, novos e de potencialidade de conflitos e confrontos, onde *se multiplicam formas peculiares de resistência* e *luta*. Trata-se de reavaliar o *político* no campo da história social do dia-a-dia". DIAS, 1984, p. 8.

[80] Renate Gierus utiliza-se das palavras de Agnes Heller para indicar tal evidência: "A vida cotidiana não está 'fora' da história, mas no 'centro' do acontecer histórico: é a verdadeira 'essência' da substância social". Agnes Heller *Apud* GIEURS, 2002, p. 514.

[81] GEBARA, 2000, p. 121s.

[82] Rachel Soihet reflete que, tratando-se da pesquisa a respeito da história das mulheres, há que se considerar, pelo menos, a articulação entre gênero, classe e raça, visto aí se organizarem as desigualdades de poder. SOIHET, 1998, p. 79. Também Ivone Gebara entende que gênero não pode ser, de forma alguma, o único instrumento hermenêutico da história das mulheres porque não engloba *toda* a experiência das mulheres. GEBARA, 2000, p. 113.

[83] DIAS, 1984, p. 10.

[84] MATOS, Maria Izilda Santos de. Estudos de gênero: percursos e possibilidades na historiografia contemporânea. In: **Cadernos Pagu**, Campinas, 1998, p. 73.

[85] MEYER, 2000, p. 21.

[86] Dagmar E. E. Meyer, ao se perguntar pelo "[...] ofício de ensinar, nas regiões de colonização alemã evangélica [...]", concebido como "um ofício de homens", ocupa-se com a questão das identidades e da cultura sendo produzidas, reproduzidas e/ou traduzidas frente a diversos fatores e interesses. MEYER, 2000, p. 15, 20, 52.

Uma análise da história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas na perspectiva do privado e do público a partir do cotidiano implica, ainda, lidar com a instabilidade dessa categoria, como sugerida por Maria Izilda S. de Matos: "[...] as categorias privado e público *não devem ser usadas aleatoriamente* para qualquer sociedade ou época, podendo dessa forma virem a tornar-se a-históricas. Os conceitos, sentidos e práticas do público e do privado [...] *não são universais nem estáveis"*[88]. Significa, pois, considerar que o conceito de privado e de público, enquanto categoria de análise, sofre mudanças no cotidiano das pessoas no decorrer do tempo, sendo vivenciado diferentemente num mesmo tempo inclusive, entre classes sociais distintas, por exemplo, devido a diversas circunstâncias e influências. Nem por isso perde a sua relevância. Perguntar pelas razões de tais mudanças e pelos "novos" papéis atribuídos a ambos os sexos pode ser profundamente revelador. Justamente por sua instabilidade e pela impossibilidade de ser universalizada, essa categoria de análise oferece uma "chave de leitura" que permite desnudar o que e quem pode estar oculto!

Neste sentido, reafirmo a compreensão de que (re)escrever a história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas a partir do cotidiano, na perspectiva do privado e do público, me parece ser fundamental para dar visibilidade às suas experiências como elementos históricos. Como bem o expressa Rachel Soihet:

> "[...] a abertura dos historiadores para os papéis informais, visíveis apenas através do enfoque do cotidiano, constitui-se no recurso possível para a obtenção de pistas que possibilitem a *reconstrução da experiência concreta das mulheres* em sociedade, que no processo relacional complexo e contraditório com os homens têm desempenhado um *papel ativo na criação de sua própria história*"[89].

Para o presente estudo, entendo ser fundamental destacar, portanto, que os conceitos: "privado" e "público", diferem entre grupos étnicos distintos e dentro de um mesmo grupo étnico, por razões diversas, na mesma época e em épocas, classes sociais e para sexos distintos com suas experiências distintas! Por isso, não universalizar e não generalizar o que é privado e o que é público para mulheres alemãs evangélicas e mulheres teuto-brasileiras evangélicas, a partir de uma única dimensão espacial e temporal. Mas é importante avaliar o que é privado e o que é público, e a dinâmica entre ambos, dentro de dimensões espaciais e

---

[87] Nas palavras de Renate Gierus: "Como são construções, elas podem ser modificadas. A questão aqui é perceber quem as modifica, por que e para que seriam modificadas". GIERUS, 2002, p. 514.
[88] MATOS, 1995, p. 101.
[89] SOIHET, 1998, p. 86.

temporais mais amplas, sem descuidar de especificidades próprias, mesmo no seio de um grupo étnico específico. Uma análise da *história do cotidiano* dessas mulheres, *a partir da categoria de privado e público*, permite vislumbrar a construção ideológico-étnico social que determinou espaços diferenciados de atuação dos sexos, com vivências desiguais de poder; permite penetrar num espaço "privado" que, até pouco tempo, não era considerado por historiadores/as com a mesma importância que o espaço "público", para visibilizar a atuação do feminino na manutenção da vida familiar, da fé confessional e na construção da sociedade; permite, ainda, suspeitar de uma historiografia que invisibilizou a participação de mulheres teuto-brasileiras evangélicas e procurou "enquadrar" os sexos e as relações de gênero em modelos e espaços, por vezes, idealizados e com valorações distintas.

1.3 – Questões em torno de uma delimitação temporal

Mulheres alemãs evangélicas, na "nova pátria", foram envolvidas por um processo de diferenciação e afirmação, "troca" de costumes/hábitos e inovação, produção e reprodução de identidades[90], diante de novos contextos político/econômico/social e religioso e mediante relações interétnicas, no processo contínuo de reelaboração de fronteiras, ao qual me referi anteriormente. Nesse processo cotidiano dinâmico, mulheres alemãs evangélicas *foram se tornando* teuto-brasileiras evangélicas[91] e foi sendo redefinido, continuamente, o que era privado e o que era público para elas. É da análise da história do cotidiano de mulheres teuto-brasileiras-evangélicas *no decorrer do tempo*[92], portanto, que se percebe as *razões* que as levaram a ocupar os espaços privado e público (e/ou aos quais foram constrangidas) e a circular entre ambos os espaços.

A história da imigração alemã (evangélica) continuada começa no Brasil e, mais especificamente, no sul, no final do primeiro quartel do século XIX. Segundo Giralda Seyferth,

---

[90] A esse respeito considerar a análise de MEYER, 2000.
[91] SEYFERTH, 1994, p. 16.
[92] Como expressa Jacques Le Goff: "A história do curto prazo é incapaz de apreender e explicar as permanências e as mudanças". LE GOFF, Jacques. A história nova. In: LE GOFF, Jacques. A história nova. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 45.

> os imigrantes dessa origem foram dirigidos, *preferencialmente*, para colônias agrícolas no *Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná* e, num certo período, também para o Espírito Santo (na década de 1870). Houve assentamentos de alemães em outros estados – Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahia –, mas, em geral, foram experiências efêmeras, não se constituindo como fluxo imigratório[93].

O ano de 1824 marca a chegada do primeiro grupo de imigrantes alemães e suíços ao sul do Brasil[94]. O ingresso de emigrantes alemães/ãs no país, contudo, foi relativamente pequeno até o final da década de 1840[95]. Para este estudo, portanto, considero a segunda metade do século XIX, mas, especialmente, o último quartel daquele século, quando a imprensa, as comunidades evangélicas e as escolas comunitárias étnico-confessionais foram fortalecidas e passaram a atuar na produção/reprodução de identidades e cultura[96], até meados do século XX. Neste sentido, o ano de 1945, especialmente, se constituiu num marco na história da imigração alemã (evangélica), devido ao fim da segunda Guerra Mundial e da Era de Vargas; ou seja, 1945 assinala o final dos embates em torno dos nacionalismos alemão e brasileiro[97], causadores de rupturas dolorosas e profundas na vida dos/as teuto-brasileiros/as evangélicos/as, já vivenciadas em menor escala durante e após a primeira Guerra Mundial[98].

Em seu estudo sobre mulheres no Vale do Itajaí/SC, Maria Luiza Renaux constata que, "durante a Segunda Guerra Mundial, mais uma vez se confrontaram como inimigos o Brasil e a Alemanha. Dessa vez a repercussão sobre as tradições culturais alemãs acalentadas no Vale do Itajaí foi *decisiva*[!]"[99]. Neste sentido, cabe dizer que não pretendo aprofundar a discussão acerca do que Hans-Jürgen Prien denomina de "efeitos da nacionalização" sobre os Sínodos[100]; apenas menciono que as escolas comunitárias étnico-confessionais foram duramente atingidas pelo nacionalismo de Vargas[101], assim como a liderança eclesiástica

---

[93] SEYFERTH, 1994, p. 11.
[94] DREHER, 2003, p. 23; PRIEN, Hans-Jürgen. **Formação da Igreja Evangélica no Brasil**: Das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001, p. 29.
[95] SCHRÖDER, Ferdinand. A imigração alemã para o sul do Brasil até 1859. Porto Alegre: Ed. da PUCRS; São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2003, p. 67.
[96] MEYER, 2000, p. 110.
[97] PRIEN, 2001, p. 342ss., 425ss.; DREHER, 2003, p. 145-157
[98] RENAUX, 1995, p. 203; CENTENÁRIO de Blumenau. 1850 – 2 de setembro – 1950. Blumenau: [Edição da Comissão de Festejos], 1950, p. 292; HERWIG, 1984, p. 41; DREHER, 2003, p. 188-191; OBERACKER, 1932, p. 270ss. A língua alemã foi proibida durante a primeira Guerra Mundial em espaços públicos, mas ela voltou a ser amplamente utilizada após a mesma, entre a comunidade teuto-brasileira evangélica, até a segunda Guerra Mundial. DREHER, 2003, p. 183ss.; ROCHE, 1969, p. 656.
[99] RENAUX, 1995, p. 205.
[100] PRIEN, 2001, p. 425ss.
[101] COMUNIDADE Evangélica Luterana de Curitiba. Fé, educação e desenvolvimento. [S.l.: s.n, s.d.], p. 13. A partir dos estudos de Arnildo Hoppen, Dagmar E. E. Meyer afirma que "[...] se efetuaria – com o Decreto n°

evangélica e a imprensa teuto-brasileira[102]. Também as comunidades tiveram sua dinâmica alterada, mas segundo Martin N. Dreher, em menor grau em relação à sua liderança[103]. Nestes anos de embates nacionalistas as opiniões se dividiam nos Sínodos. A questão girava em torno de "Igreja e Germanidade"[104]. A rígida fiscalização estabelecida sobre as escolas particulares alemãs e sobre a Igreja Evangélica, na pessoa de seus líderes (reconhecidos), os pastores, reforça o conceito desenvolvido por Dagmar E. E. Meyer de que "[...] a Igreja e a escola, bem como a imprensa vinculada a elas, foram instituições que estiveram profundamente conectadas à produção, manutenção e transformação da cultura teuto-brasileira-evangélica no Rio Grande do Sul"[105]. (Creio que o mesmo poderia ser dito em relação aos outros estados que compõem o sul do Brasil.) Apesar da relevância de tais questões acredito ser fundamental, para fins de delimitação posterior deste estudo, avaliar em que sentido os processos de nacionalização foram "decisivos" na vida de mulheres teuto-brasileiras evangélicas, ou seja, em que medida atingiram mais duramente o cotidiano dessas mulheres na perspectiva do privado e do público. Neste sentido, entendo que o gérmen da questão está na proibição do uso da língua alemã.

Segundo Dagmar E. E. Meyer, "os alemães" não vieram ao Brasil como um grupo homogêneo, com um conjunto estático de crenças, valores, tradições e práticas como parte de "uma" bagagem cultural[106]. Até 1871, quando o Estado Alemão foi unificado, a atual Alemanha abrangia vastas regiões e incluía diversos povos, unidos pelo uso da língua alemã, que compreendia, no entanto, dialetos distintos[107]. Desde a Revolução de 1848, que se propunha a unificar os Estados alemães, os liberais almejavam o nascimento de *uma*

7.614, de 12 de dezembro de 1938, onde se determinava que 'não podia haver escola particular sem direção de brasileiro nato' e que 'a instrução primária seria administrada exclusivamente em português' – a efetiva nacionalização do ensino nas colônias de imigrantes no sul do Brasil". MEYER, 2000, p. 224s.

[102] Segundo Martin N. Dreher, "logo após o rompimento das relações diplomáticas [entre o Brasil e a Alemanha], saiu um decreto do Chefe de Polícia de Porto Alegre que limitou consideravelmente a atividade dos pastores alemães do Sínodo. Foram proibidas [...]: viagens de estrangeiros de uma localidade a outra sem anterior autorização da polícia, reuniões de estrangeiros em casas particulares, distribuição de escritos em língua alemã, cantos de hinos alemães, *uso da língua alemã em locais públicos*. [...] deveria ser aprisionado todo aquele que publicamente manifestasse sua simpatia por uma das potências do Eixo. Livros e outro material de propaganda que viesse a ser encontrado em livrarias e casas particulares deveria ser queimado. Com a proibição absoluta do uso da língua alemã, tanto falada quanto escrita, esta também estava excluída dos cultos. O ingresso do Brasil na Guerra fez com que houvesse excessos: igrejas foram devastadas e profanadas. Especialmente problemática foi a situação das comunidades localizadas na zona de fronteira [...]. Mas também as outras comunidades foram afetadas [...]. Além disso, nos anos de 1942/43, muitos pastores foram presos e internados. Finalmente, o próprio Sínodo [Sínodo Riograndense] passou a ser objeto de crítica". DREHER, 2003, p. 150ss.

[103] DREHER, 2003, p. 155-157.

[104] DREHER, 2003, p. 117ss.

[105] MEYER, 2000, p. 110.

[106] MEYER, 2000, p. 36.

[107] MEYER, 2000, p. 37, 43s., 73. Veja também ROCHE, 1969, p. 657.

identidade germânica, através de uma *unidade* cultural, manifesta na idéia de "nação alemã", "[...] unida pelo renascimento da língua, da cultura e da história em comum". Foi nesse período que "[...] a língua alemã falada pelas camadas baixas e médias da população se impôs contra o francês falado pela nobreza"[108]. "A língua foi, portanto, um símbolo poderoso, um símbolo que, no contexto alemão [e também no contexto brasileiro[109]], se vinculou de forma estreita a Lutero e à Reforma Protestante"[110].

No Brasil, diante da diversidade de dialetos entre "os alemães", o ensino do *Hochdeutsch* (alemão padrão) foi utilizado como "um dos elementos de homogeneização" da "nova" identidade em construção[111]: nem alemã, nem brasileira, mas, teuto-brasileira[112]. A reelaboração de "fronteiras étnicas", nos termos definidos por Fredrik Barth[113], especialmente a partir da promoção de "uma" identidade étnica pelo tripé igreja-escola-imprensa teuto-brasileira, com ênfase no uso da língua alemã[114], almejava obter como *resultado* a unificação das diversas bagagens culturais[115] através do grau de coesão dos/as imigrantes e seus/suas descendentes, "[...] produzindo o 'nós' em contraposição a um 'outro' não desejado ou menos valorizado cultural e socialmente [...]"[116]. Assim, o uso da língua alemã *se constituiu* (a partir de meados do século XIX até o fim dos nacionalismos[117]), num *elemento visível unificador* da comunidade teuto-brasileira e no *símbolo* mais evidente da nacionalidade alemã; servindo, ao

---

[108] RENAUX, 1995, p. 27-33.

[109] Reproduzo palavras veiculadas pela imprensa teuto-brasileira evangélica, do *Kalender* (1917, p. 46), apresentadas por Dagmar E. E. Meyer, que reivindicam uma íntima ligação entre idioma e confessionalidade evangélico-luterana : "Que nós alemães agora falemos uma língua, que nós nos entendemos em todos os cantões, em todas as partes da terra, que nós tenhamos uma literatura unificada, isto nós devemos a Lutero: nós falamos e escrevemos o alemão de Lutero; também aqueles que o combatem 'combatem com armas forjadas na forja de Lutero'". *Apud* MEYER, 2000, p. 78.

[110] MEYER, 2000, p. 77.

[111] MEYER, 2000, p. 43; ROCHE, 1969, p. 657. Nesse sentido, em artigo do Deutsche Post de 22/10/1900, Dagmar E. E. Meyer resgata o seguinte: "[...] para isso existem as comunidades eclesiásticas e escolares. É um dos objetivos delas: aproximar os alemães de diferentes regiões e procedências com suas peculiaridades, *fazer esquecer o não comum*, enfatizar, cuidar e incentivar o senso comum, e com isso juntar, conservar e cuidar das qualidades compartilhadas em língua, costumes [...]. Onde a diferença de religião não possibilita suficientemente a manutenção do senso comum, entram as associações: sociedades rurais, de canto, tiro e ginástica que devem seguir esse objetivo e tentar atingi-lo". *Apud* MEYER, 2000, p. 52.

[112] DREHER, 2003, p. 40. As pessoas unificadas sob essa "nova" identidade – *Deutschbrasilianer* – teuto-brasileiro/a, reclamaram para si "[...] o duplo pertencimento – à etnia alemã e ao Estado brasileiro na qualidade de cidadão". SEYFERTH, 1994, p. 15.

[113] BARTH, 1998, p. 188, 195. Adiante retomo a questão.

[114] MEYER, 2000, p. 71, 149. Vale lembrar, neste momento que, entre a liderança eclesiástica dos Sínodos que constituiriam a atual IECLB, a questão da utilização da língua alemã nos termos da preservação da germanidade não foi unânime. DREHER, 2003, p. 170, 179-181.

[115] Neste sentido, Fredrik Barth constata que "compartilhar uma mesma cultura é *resultado*, não uma característica primária e definicional da organização do grupo étnico". BARTH, 1998, p. 191.

[116] MEYER, 2000, p. 66s. Veja também ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 20s.; WEBER, M. **Economia e sociedade**. Brasília: Editora da UnB, 1994, p. 272.

[117] SEYFERTH, 1994, p. 15.

mesmo tempo, como um *elemento de diferenciação*[118] entre “nós” (os/as alemães/ãs) e “eles/as” (os/as brasileiros/as)[119].

Isto não significa, no entanto, que teuto-brasileiros/as, em geral, tenham assumido, de fato, o *Hochdeutsch* (alemão padrão) como língua padrão *cotidiana* nos meios rural e urbano; também não significa que tenham desprezado o aprendizado da língua portuguesa. Para situar a problemática, cito o estudo de Jean Roche:

caráter de "limite étnico"[123]. Prova disto é que, diferentemente do meio rural no qual a concentração de alemães/ãs foi mais visível e o contato com pessoas de língua portuguesa foi menor nas primeiras décadas, conservando-se os dialetos alemães como idioma usual nos espaços privado e público possível por um longo tempo; nas incipientes cidades em processo de crescimento e urbanização, ou onde famílias estiveram eventualmente "isoladas" em meio a outras comunidades étnicas, embora em número consideravelmente menor que nas colônias rurais, constituídas essencialmente de imigrantes alemães/ãs, a segunda e/ou terceira geração já utilizava a língua portuguesa com freqüência em espaço público, pelo menos[124].

Marlise Regina Meyrer se utiliza dos estudos de E. Willems ao dizer que

> [...] a dualidade em relação à linguagem foi característica das *camadas abastadas* da sociedade teuto-brasileira, em que por muito tempo, vigorou uma situação de *bilingüismo*. Ao contrário, no *meio rural*, predominou a *hibridação lingüística*, resultante da incorporação de palavras portuguesas aos diversos dialetos[125].

A autora acrescenta, ainda, um ponto chave à discussão:

> Diferenças entre o *Hochdeutsch*, ministrado na escola, e os diferentes dialetos, falados pelos 'colonos', servem de outro argumento para demonstrar que a língua alemã, enquanto componente da identidade étnica, também apresentava divisões que expressavam a *hierarquia social* existente na sociedade teuto-sul-rio-grandense[126].

Nas escolas rurais, apesar de o ensino também se dar no *Hochdeutsch* (alemão padrão), ele permaneceu fundamentalmente como língua escrita e não como língua oral. Para Marlise Regina Meyrer isso distinguia, efetivamente, por exemplo, as meninas que estudavam no *Evangelisches Stift* – Fundação Evangélica –, em Novo Hamburgo/RS, essencialmente oriundas da elite intelectual e socioeconômica, especialmente, teuto-brasileira, que usavam o alemão padrão também como língua oral, de alunos/as do meio rural e também citadinos pertencentes a outras camadas socioeconômicas. Ao mesmo tempo, o aprendizado e a utilização do português correto também se constituía "[...] num dos valores simbólicos adquiridos pela burguesia para distinguir-se socialmente"[127]. Para a camada mais abastada, portanto, o alemão padrão permaneceu como língua usual falada em casa, ou seja, num espaço

---

[123] SEYFERTH, 1994, p. 14s.
[124] DREHER, 2003, p. 155-157.
[125] MEYRER, 1999, p. 147.
[126] MEYRER, 1999, p. 147s.
[127] MEYRER, 1999, p. 146s.

mais privado que público, e entre pessoas da comunidade teuto-brasileira (espaços nos quais circulavam a maioria das mulheres da elite), como "[...] 'língua do coração', pela qual se transmitia os valores contidos no *Deutschtum* [germanidade]". Se a língua alemã (gramatical) os incluía na "nação alemã" e os diferenciava enquanto elite dentre a comunidade teuto-brasileira, o português (gramatical), como língua oficial nacional, os/as integrava na sociedade brasileira como cidadãos brasileiros[128].

Isto reforça a idéia de que a pretensa homogeneização da cultura alemã, especialmente através da sistemática *tentativa* de implantação do alemão padrão e da preservação da língua alemã, não foi fruto do acaso (lembro que a assimilação se mostrou processo inevitável e irreversível, especialmente a partir da década de 1920/30[129]); antes, esteve profundamente ligada à construção/manutenção de uma germanidade teuto-brasileira – *Deutschbrasilianertum* –, em correspondência à idéia de Germanidade – *Deutschtum* – importada da Alemanha, já em 1848, mas, especialmente, a partir da década de 1870[130]. Revela, outrossim, a atuação preponderante da elite intelectual e socioeconômica na produção/reprodução de uma identidade teuto-brasileira. Permite, ainda, constatar a distância entre um discurso e uma vivência da elite e o cotidiano de teuto-brasileiros/as evangélicos/as de camadas populares.

Mesmo que a comunidade teuto-brasileira evangélica fosse *outsiders* em relação aos estabelecidos "nacionais" – termos que empresto de Norbert Elias e John L. Scotson –, a "omissão do poder público" junto aos/às imigrantes, por ocasião do processo de colonização, aliada à "concentração em áreas restritas" no espaço rural pelo menos, criou a necessidade de auto-organização[131] que se tornou viável pelo "grau de coesão grupal" em muitas colônias alemãs, pela "[...] identificação coletiva e as normas comuns"[132]. Neste sentido o *Deutschbrasilianertum* (germanidade teuto-brasileira) figura como uma tentativa de "estabelecer-se", dentro da dinâmica possível de "estabelecidos-*outsiders*". O que possibilita tal tentativa de "inversão", neste contexto, provavelmente, são "[...] as diferenças no grau de organização dos seres humanos implicados"[133].

---

[128] MEYRER, 1999, p. 146s.
[129] SEYFERTH, 1994, p. 21.
[130] SEYFERTH, 1994, p. 15ss.
[131] SEYFERTH, 1994, p. 14.
[132] ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 21.
[133] ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 21.

Com o Brasil aliando-se ao bloco de países que combateu a Alemanha, "[...] o imigrante que vinha sendo representado como *perigo* por ser resistente à assimilação" foi visto agora, mais do que nunca, como "[...] *inimigo potencial do Estado*"[134]. O nacionalismo brasileiro, liderado pelo então Presidente Getúlio Dorneles Vargas[135], impôs a proibição da língua alemã no Brasil, no ano de 1938[136]: nas igrejas[137], nas escolas[138], na imprensa[139] e em outros locais "públicos"[140]. Por vezes, a restrição do uso da língua alemã estendeu-se do espaço então considerado "público" neste período, em ambiente urbano, para o "privado", a casa. Conta Maria Luiza Renaux que "a família teve sua privacidade invadida. Havia espiões [...] que delatavam quando as mães, nas suas próprias casas, falavam em alemão com seus filhos"[141]. Esta não parece ter sido, no entanto, a experiência da maioria. Em geral, tudo leva a crer que, na "privacidade" possível da casa, nesta época, a língua alemã continuou a ser a língua usual, especialmente em ambiente rural, onde ainda se encontrava a maioria dos/as teuto-brasileiros/as evangélicos/as[142]. Richard Rudolf Brauer, em seus "Registros Históricos de Agudo", menciona que "falar alemão estava proibido, *sobretudo* em público"[143]. Com isso, está a indicar que no espaço privado (assim como constatou Jean Roche[144]), mesmo com a proibição de se falar em alemão, a língua "materna" continuava em uso.

Henrique Krause, quando historia sobre

idioma, a cultura e a raça alemães, além do serviço às gestantes, doentes, portadores de deficiência e idosos”[146]. Representações como estas que depositavam nas mulheres a responsabilidade pelo cultivo de uma germanidade teuto-brasileira evangélica também eram veiculadas pela imprensa. Disso dá mostras o texto publicado no jornal Deutsche Post, em 7/11/1925, conforme Dagmar E. E. Meyer:

> Se a mulher, como mãe, exerce uma influência decisiva sobre a nação pelo fato de que a ela cabe construir uma *ponte espiritual entre a criança e seu povo* e, se ela é, como primeira transmissora da língua materna, a ‘cuidadora” pré-destinada da consciência nacional, então a sua inclinação (natural) para o cuidado e a conservação é de grande importância para a existência da nação (alemã)[147].

Segundo Dagmar E. E. Meyer, trata-se de um discurso que posiciona as mulheres como “mães da nação”, em sentido biológico e cultural[148]. Por tratar-se de algo esperado da mulher, particularmente na sua função de mãe, tal atuação se dava especialmente no espaço privado da casa, e/ou no caso de mulheres colonas que tinham seus/suas filhos/as consigo no trabalho da agricultura, no espaço, ao mesmo tempo, privado e público da propriedade rural familiar. Não pretendo aprofundar neste momento as implicações do conceito “mãe da nação”, visto fazê-lo adiante. Mas sinalizo que, sendo o idioma alemão símbolo privilegiado da nacionalidade alemã, constituinte, portanto, da germanidade teuto-brasileira, e estando a mulher teuto-brasileira evangélica representada como agente preferencial da conservação/reprodução dessa “consciência nacional”, com a proibição do uso da língua (materna) alemã, tal concepção se viu abalada. Se o exercício de seu papel como “mãe da nação” lhe atribuía um determinado poder no seio da família e da comunidade teuto-brasileira evangélica, mulheres teuto-brasileiras evangélicas vivenciaram um conflito que implicava em perseverar no exercício do que se esperava delas frente às limitações impostas pelo nacionalismo brasileiro.

Neste período, visivelmente, o público “transbordou” sobre o privado das casas, alterando sua dinâmica. Segundo Sibyla Baeske, as crianças passaram a freqüentar a escola, agora com ensino em língua portuguesa. “Os negócios e outros contatos com a sociedade em geral favoreceram o aprendizado do português pelos homens. Entre as mulheres que já tinham encerrado a escolaridade, ou não tinham acesso regular à educação formal, o idioma alemão

---

[146] BAESKE, 1999b, p. 38s.
[147] *Apud* MEYER, 2000, p. 84s.
[148] MEYER, 2000, p. 84.

continuou sendo utilizado [...]”[149], porque, em sua maioria, elas permaneceram no espaço da casa e/ou da propriedade rural familiar. Suspeito que tal situação deve ter sido vivenciada diferentemente por mulheres teuto-brasileiras evangélicas que haviam se tornado operárias nas nascentes indústrias, especialmente a partir das primeiras décadas do século XX e, desta forma, estavam integradas ao mercado de trabalho formal, com maior grau de inserção, portanto, na sociedade brasileira. Em todo o caso, mulheres urbanas de classe média e alta, que vivenciavam a separação do espaço de trabalho (reconhecido) do ambiente da casa, ao mesmo tempo em que “perderam” sua função como “mãe da nação” (bem ou mal, um espaço de “poder”), viveram um processo mais lento de aculturação à sociedade brasileira do que os homens e as crianças. Um dos fatores que levou a essa “lenta aculturação”, segundo Sibyla Baeske, foi justamente a conservação por mais tempo da língua alemã entre as mulheres teuto-brasileiras, como língua usual[150], o que inclui aí mulheres teuto-brasileiras evangélicas em ambiente rural. Poderia se perguntar se não houve aí, também, um “poder de resistência” por parte de mulheres, no sentido de prolongar a vivência da germanidade, pelo tempo possível, para não perder seu poder no exercício do papel de “mãe da nação”.

Os efeitos que tiveram a proibição do uso da língua alemã em público(!), ficam ainda visíveis, com relação às mulheres teuto-brasileiras evangélicas, na quase total paralisação dos grupos pertencentes à atual OASE. Nas primeiras décadas do século XIX, a OASE significou um espaço de atuação pública de mulheres teuto-brasileiras evangélicas na Igreja e, muitas vezes, através dela, na sociedade. A “momentânea” interrupção das atividades regulares nesse período de acentuados nacionalismos implicou, pois, num retrocesso temporário de mulheres teuto-brasileiras evangélicas pertencentes à OASE ao ambiente privado da casa, onde, eventualmente, encontros ainda eram realizados[151].

Sibyla Baeske resgata a história da OASE no período da segunda Guerra Mundial. São dela as palavras que nos permitem avaliar o período em questão como tempo de ruptura e de sofrimento para essas mulheres teuto-brasileiras evangélicas, em função da proibição do uso da língua alemã em espaço público:

---

[149] BAESKE, 1999b, p. 41, 43.
[150] BAESKE, 1999b, p. 48.
[151] BAESKE, 1999b, p. 39.

> Antes e durante o grande conflito mundial, o domínio da língua portuguesa pelas mulheres era pequeno [!], por isso as reuniões diminuíram ou até cessaram. Dos grupos hoje existentes, *131 funcionavam em 1939*. Os relatórios dos grupos mencionam com freqüência que os encontros foram paralisados nesse período e retomados no fim da década de 40[152].

Mesmo assim, as mulheres não deixaram de atuar individualmente e/ou em pequenos grupos, na "clandestinidade", movidas pela fé evangélica[153].

A primeira metade da década de 1940, especialmente, alterou abruptamente o cotidiano dos/as teuto-brasileiros/as evangélicos/as, e aí também a vida das mulheres, como demonstrado anteriormente, nos espaços tidos como privado e público no período em questão, mesmo considerando classes sociais e dimensões espaciais distintas[154]. Maria Luiza Renaux caracteriza essa ruptura, ao falar da vida dos/as teuto-brasileiros/as evangélicos/as no período pós-guerra no Vale do Itajaí, como um "[...] silêncio cultural [...] onde se promovia, de forma *sui generis*, a adaptação das tradições européias a um modo de vida regional dentro do Brasil. O renascimento cultural se faria plenamente dentro dos ditames da ordem burguesa mundial [!]"[155]. Isto ainda não significa que a nacionalização brasileira, em certo sentido, embora constando de um doloroso período para teuto-brasileiros/as evangélicos/as, não tenha legado também implicações positivas[156]. Estas questões permitem considerar o ano de 1945 como um "divisor de águas" na vida dos/as teuto-brasileiros/as evangélicos/as, ou seja, no cotidiano privado e público e na dinâmica que envolvia ambos; para o presente estudo, portanto, sua delimitação posterior.

---

[152] BAESKE, 1999b, p. 39.
[153] BAESKE, 1999b, p. 39; BRAUER, 1967, p. 36.
[154] "O ocaso [da germanidade no Vale do Itajaí/SC] experimentaram também as escolas alemãs, os clubes de caça e tiro, de ginástica e as associações de canto em língua alemã. Mas a interrupção da cultura alemã não se restringiu à esfera pública; invadiu também o mundo privado da mãe de família, quando foi proibido 'entre quatro paredes' falar, ler ou cantar em alemão. [...] O 'Frauenverein' e sua maternidade, por si só uma extensão dos lares de Blumenau, teve suas portas fechadas [...]." RENAUX, 1995, p. 205. Mulheres e homens teuto-brasileiros foram presos no Brasil durante a segunda Guerra Mundial. RENAUX, 1995, p. 203, 207. Casas foram invadidas e delas retiradas o que evocava tradições alemãs, como panos de parede; lápides de sepulturas com escrita em língua alemã foram danificadas. RENAUX, 1995, p. 208.
[155] RENAUX, 1995, p. 208.
[156] DREHER, 2003, p. 219ss.; ROCHE, 1969, p. 573.

2.0 – (RE)CONHECENDO BAGAGENS CULTURAIS

> [...] o corpo constrói-se ao longo da vida, numa dinâmica auto-organizativa, coextensiva à vida. Visualizá-lo como um *processo* é reconhecer as transformações pelas quais vai passando, do nascimento à morte, e que *se inscrevem em sua memória. O corpo tem uma história*[1].

"A" história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas esteve em continuidade e, ao mesmo tempo, em descontinuidade, em relação "à" história de mulheres alemãs evangélicas. Estas, quando emigraram da Alemanha com destino ao Brasil, transportaram nos navios, bem ou mal, suas histórias e experiências plurais: no interior dos baús e das trouxas, nas relações familiares e no próprio corpo. Nas suas "bagagens", em grande parte inseparáveis de si mesmas, estavam suas vivências cotidianas de *mulher*, de *alemã* e de *evangélica* (entre outras) na Alemanha que ora se distanciava. No decorrer dos anos, no Brasil, é que passaram a se entender também como "brasileiras", sem negar, contudo, a memória-história de mulher alemã evangélica inscrita em seus corpos[2]. Neste sentido já esbocei a preocupação de considerar tais bagagens culturais ao analisar e visibilizar uma história do cotidiano de mulheres teuto-brasileiras evangélicas. Por isso proponho "costurar" tal história em "ziguezague", movimentando-se entre a Alemanha e o Brasil, ao longo deste segundo e do terceiro capítulo, ainda que, num primeiro momento, destaque, em especial, suas experiências na "antiga" pátria e, num segundo momento, na "nova" pátria.

---

[1] RIBEIRO, Lúcia. Corporeidade como desafio teológico na América Latina. In: SOTER (Org.). **Corporeidade e teologia**. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2005, p. 270.

[2] Segundo Giralda Seyferth "a categoria *Deutschbrasilianer* [teuto-brasileiro/a] aparece na segunda metade do século passado [a autora refere-se ao século XIX] para definir o duplo pertencimento – à etnia alemã e ao Estado brasileiro na qualidade de cidadão". SEYFERTH, 1994, p. 15.

Se no dia-a-dia, muitas vezes, a nova realidade conduziu à aquisição de novos hábitos e à adaptação de hábitos "antigos" visíveis, por exemplo, na alimentação, nos meios de transporte, no cultivo da terra, no vestuário, na moradia, em "novas" formas de lazer e de comportamento, na língua "híbrida"[3], ao mesmo tempo, os saberes e as experiências de mulheres e de homens alemãs/ães evangélicas/os continuaram a inspirar, na medida do possível, o seu cotidiano no sul do Brasil. Isso fica visível, por exemplo, na tentativa de repetir ou reproduzir, na "nova" pátria, hábitos e comportamentos vivenciados na "antiga" pátria. Através da manutenção (possível) de tais bagagens culturais, os/as imigrantes alemães/ãs se ligavam afetivamente á "antiga" pátria, se distinguiam das populações locais (identidade constrastiva) e mantinham "o grupo" coeso[4].

Entre as bagagens culturais trazidas ao Brasil cito, por exemplo, as festividades religiosas como o *Kerb* (festa em comemoração à consagração e subseqüente aniversário dos templos)[5], a Páscoa (com os ninhos preparados pelas crianças e os ovos cozidos e coloridos para presenteá-las)[6], Pentecostes (quando então as casas e a igreja eram enfeitadas com folhas de palmeiras)[7] e o Natal (no qual não podia faltar a "árvore de Natal", fosse ela outra que o tradicional pinheiro alemão, ornamentada com o que a criatividade e os recursos disponíveis permitissem)[8], à medida do possível, celebrados nas casas *e* nas comunidades evangélicas. Cito, ainda, entre outras bagagens culturais trazidas ao Brasil e incorporadas ao dia-a-dia, o cultivo "da" língua materna (através dos diferentes dialetos em uso nas regiões de origem) e da fé evangélica (por vezes, intimamente associados)[9], o cultivo do canto (na família, na escola comunitária étnico-confessional, no encontro informal de vizinhos/as e, mais tarde, em sociedades de lazer ou no seio das comunidades evangélicas)[10], as casas ornamentadas com algumas fotografias de parentes e de pessoas importantes da Alemanha e, mesmo, com

---

[3] ROCHE, 1969, p. 649; MÜHLINGHAUS, Lis. [elote]. Ritt zu einer Kirchweih in Rio Grande do Sul. **Der Deutsche Ansiedler**, São Leopoldo, Feb. 1891, p. 12s.; MÜHLINGHAUS, Lis. [elote]. Ritt zu einer Kirchweih in Rio Grande do Sul. **Der Deutsche Ansiedler**, São Leopoldo, März 1891, p. 19s.; ARNDT-SCHUG, [19..], p. 5; AMADO, 2002, p. 35, 52, 54; OBERACKER, 1932, p. 132, 150s; RENAUX, 1995, p. 147s; HERWIG, 1984, p. 18.

[4] AMADO, 2002, p. 54; FLORES, Hilda Agnes Hübner. Por que cantavam? In: FISCHER, Luís A.; GERTZ; René E. (Coords.). **Nós, os teuto-gaúchos**. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 1986, p. 89.

[5] MÜHLINGHAUS, 1891b, p. 19; ROTERMUND, 1997d, p. 25ss; ROTERMUND, Wilhelm. Pastor Peters: biografia de um pastor evangélico no Brasil. In: ROTERMUND, Wilhelm. **Os Dois Vizinhos e outros textos**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: EST, 1997g, p. 193.

[6] WEYRAUCH, 1997, p. 166s.

[7] OBERACKER, 1932, p. 298.

[8] OBERACKER, 1932, p. 273; WEYRAUCH, 1997, p. 135, 166s.; RENAUX, 1995, p. 106s.

[9] MEYER, 2000, p. 77; MEYRER, 1999, p. 139.

[10] ROTERMUND, 1997g, p. 201, 205, 209;. FLORES, 1986, p. 89-92; AMADO, 2002, p. 54; WEYRAUCH, 1997, p. 238; OBERACKER, 1932, p. 133, 136, 273s.

certidões de confirmação dos/as mais velhos e dos/as jovens[11], a tradição dos *Wandschone* – panos de parede – (parte do enxoval das moças, que exprimiam valores morais e religiosos, que se destinavam tanto à ornamentação quanto ao cultivo de valores germânicos, reais ou parte de um discurso interpelativo)[12], bem como o feitio de outros "trabalhos manuais" (bordado, costura, crochê e tricô)[13], o preparo de comida "típica" de diferentes regiões de onde provinham os/as imigrantes, principalmente em datas especiais, assim que isto foi possível[14], o cultivo de um jardim e de uma horta nos arredores da casa[15] e, mesmo, o hábito de, aos domingos, vestir "roupa domingueira" e fazer deste um dia de descanso, lazer e/ou cultivo da fé evangélica[16]. Neste processo de preservação "da" cultura germânica, às mulheres cabia um papel fundamental: o de "mães da nação", em sentido biológico e cultural[17]. É claro que tal continuidade/descontinuidade foi, no período em questão, um processo essencialmente dinâmico, porque tanto a sociedade brasileira estava em constante mudança quanto os/as alemães/ãs que continuaram chegando ao Brasil como imigrantes até as primeiras décadas do século XX, traziam experiências diversas e se deparavam com saberes e vivências nas colônias alemãs (rurais ou urbanas) muitas vezes distantes daqueles que traziam consigo.

Ao se falar em continuidade e descontinuidade, no entanto, há que se cuidar com a compreensão do que aqui se intitula por "bagagens culturais". Dagmar E. E. Meyer, quando estuda acerca da "[...] cultura e docência teuto-brasileiro-evangélico no Rio Grande do Sul [...]", questiona a concepção difundida por diversos/as autores/as acerca da "bagagem cultural" que os/as imigrantes trouxeram da Alemanha como *um conjunto* de crenças, valores, tradições e práticas, como dito anteriormente. Segundo a autora,

> essa noção pode ser problematizada em mais de um sentido, uma vez que o seu uso não só constrói as idéias de reificação e fixidez da cultura, mas também a possibilidade de sua homogeneidade intragrupal, quando deixa de enfatizar os processos de seleção e as relações de poder que os modulam [...], processos esses que terminam por conferir a cada bagagem individual [!], em sua materialidade, um caráter dinâmico e específico[18].

---

[11] OBERACKER, 1932, p. 88, 152s.; MÜLLER, 1981, p. 26.
[12] ASSIS, Valesca de. Uma frau construída com palavras. In: FISCHER, Luís A.; GERTZ; René E. (Coords.). **Nós, os teuto-gaúchos**. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 1986, p. 65-67; MÜLLER, 1981, p. 27; FLORES, 1986, p. 89.
[13] RENAUX, 1995, p. 175, 178; ROTERMUND, 1997d, p. 43. Aqui deve ser dito que, certamente, a expressão "trabalhos manuais" poderia abarcar uma infinidade de trabalhos executados manualmente e não apenas pelas mulheres. Neste caso, no entanto, me refiro ao que explicitei acima.
[14] MÜHLINGHAUS, 1891b, p. 20 ; RENAUX, 1995, p. 147; WEYRAUCH, 1997, p.166s.; MÜLLER, 1981, p. 33s.
[15] RENAUX, 1995, p. 87s., 149; HERWIG, 1984, p. 22.
[16] OBERACKER, 1932, p. 128; ROTERMUND, 1997d, p. 73.
[17] Este assunto será retomado adiante.
[18] MEYER, 2000, p. 37.

Por isso, (re)conhecer bagagens culturais trazidas da Alemanha, especialmente a partir dos saberes e das vivências de mulheres, significa lidar com memórias-histórias plurais! Significa, ainda, procurar compreender com maior profundidade as bagagens culturais de mulheres teuto-brasileiras evangélicas, indo além do que se tornou mais aparente. Há "marcas" que, certamente, se inscreveram em seus corpos, menos visíveis do que aquelas citadas anteriormente como parte de suas bagagens culturais, mas igualmente determinantes de hábitos e comportamentos: de ações, omissões, falas e silêncios, no cotidiano. Entre estas "marcas" cito a realidade sócio-político-econômica vivenciada na Alemanha que conduziu, na maioria das vezes, à emigração; lembro do que mulheres alemãs evangélicas experimentaram nos âmbitos privado e público e na redefinição destes espaços ao longo do século XIX e, ainda, das marcas impressas no corpo dessas mulheres, em forma de memória-história, a partir de sua espiritualidade e das iniciativas daí resultantes, também integrantes de suas bagagens culturais. Neste sentido procuro (re)conhecer bagagens culturais de mulheres teuto-brasileiras evangélicas com o intuito de vislumbrar as bases, construídas ainda na Alemanha, que condicionaram, em certa medida, especialmente nas primeiras décadas após a chegada de imigrantes em determinado lugar, suas vivências nos espaços privado e público, e no vai-e-vem entre ambos os espaços, no sul do Brasil.

2.1 – Um olhar sobre a Alemanha no século XIX e as causas da emigração

O período entre o final do século XVIII até as primeiras décadas do século XX foi marcado por mudanças econômicas, políticas, religiosas e sociais que afetaram, de forma nunca antes vista, número tão grande de pessoas, ao mesmo tempo, em mais de um continente. As principais responsáveis por tais mudanças foram, já em 1780, a Revolução Industrial, com origem na Inglaterra, seguida pela Revolução Científico-Tecnológica, que atingiu seu apogeu em torno de 1870. O sistema capitalista foi se firmando como economia de mercado ao longo do século XIX[19]. No final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, os países mais desenvolvidos da Europa e os Estados Unidos se viram envolvidos em "[...] transformações drásticas do modo de vida"[20]. Também a Alemanha não ficou isenta. Por

[19] SEVCENKO, Nicolau. O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord. geral da coleção); SEVCENKO, Nicolau (Org. do v.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 7-13.
[20] SEVCENKO, 1998, p. 10.

isso, é sobre as regiões que compreendem a atual Alemanha que lanço o olhar, buscando analisar, inicialmente, as mudanças econômicas, sociais e políticas que aconteceram ao longo do século XIX e que foram determinantes para a "[...] separação entre o lar e o trabalho, gerando, simultaneamente, uma redefinição dos papéis de ambos os sexos"[21], e uma reconceituação de privado e público. Pergunto, ainda, nesse contexto, pelas causas que conduziram à emigração para o Brasil[22], reveladoras de um diagnóstico do cotidiano de homens e mulheres.

Cabe dizer, inicialmente, algo a respeito da constituição política da Alemanha à qual me refiro[23]. No início do século XIX, após a derrota de Napoleão, na região que compreende a atual Alemanha e nas suas circunvizinhanças, o poder político ficou constituído pela Prússia, mais ao norte, e por unidades territoriais independentes, mais ao sul. Experimentava-se a polarização entre "[...] as duas potências de língua germânica, a Prússia e sua rival, a Áustria", não havendo de fato um poder político centralizado. Com a derrota da Revolução de 1848, que reuniu amplos setores da população, criou-se um governo central provisório em Frankfurt. Por sua força militar superior, a Prússia acabou impondo-se sobre os demais Estados. Em 1862 Otto von Bismark foi nomeado, pelos conservadores, como primeiro ministro da Prússia, com o apoio dos liberais, desejosos da unificação política da Alemanha. Em janeiro de 1871 se deu a criação do Reino Alemão, sob o comando do Imperador Guilherme I. "A Alemanha passa a ser um Estado unificado, regido por um sistema parlamentar". "O processo de unificação do reino alemão favoreceu o desenvolvimento econômico e a 'revolução industrial' alemã". Sob essa Alemanha unificada juntaram-se "[...] nacionalismo, militarismo e monarquia e a tornaram economicamente a nação mais poderosa da Europa"[24].

---

[21] QUINTANEIRO, Tania. **Retratos de Mulher**. O cotidiano feminino no Brasil sob o olhar de viageiros do século XIX. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 45.

[22] Devido aos limites deste estudo, não analiso as causas da emigração com um olhar minucioso que permite vislumbrar as particularidades da emigração de emigrantes alemães/ãs de localidades geográficas distintas, por exemplo (embora reconheça a relevância de estudos que abrangem tais distinções). Sobre este assunto veja LERMEN, 2004, capítulos 1 e 2.

[23] Sigo, fundamentalmente, a linha de abordagem de RENAUX, 1995, p. 30-32. Adiante me refiro, especificamente, à situação religiosa da Alemanha, ao resgatar a espiritualidade e as iniciativas de mulheres alemãs evangélicas no período em questão.

[24] RENAUX, 1995, p. 30-32. Veja também BRAKEMEIER, 1998, p. 5-9.

Segundo Maria Luiza Renaux, a industrialização, maior causa das mudanças ocorridas na Alemanha ao longo do século XIX, se deu num processo lento, iniciada efetivamente a partir de 1850, e "[...] a transformação dos hábitos de vida também foi gradativa"[25].

> A transição do século XVIII para o século XIX [foi um] período em que a ordem político-social da Alemanha entrou em profunda crise, desafiada pelas liberdades napoleônicas e pelo progresso tecnológico que se manifestava na revolução industrial inglesa, culminando na Era Bismarck e num Estado nacional unificado, que transformou o país na maior potência econômica européia do pré-I Guerra Mundial. A mentalidade alemã, entretanto, não acompanhou o ritmo dessas mudanças. O sistema feudal de dependência patriarcal [...] manteve-se na organização da sociedade. [...] Para os camponeses, artesãos e comerciantes [...] o pai, ou dono da casa era o seu representante legal[26].

Do final do século XVIII, portanto, até o início do século XX, quando a Alemanha aparece no cenário mundial como uma potência econômica, sucessivas mudanças na organização político-econômico-social marcaram decisivamente a vida das pessoas no país e conduziram à emigração. O aumento crescente da população[27], os altos impostos e as dívidas daí resultantes[28], a insustentabilidade do sistema agrário[29], a perda dos assim chamados "direitos da terra"[30] e a libertação de colonos/as alemães da "escravidão da gleba"[31] geraram o abandono da pequena propriedade[32] e o crescimento desenfreado das cidades, incapazes de absorver a demanda da população originária do campo e de oferecer condições dignas de trabalho e de moradia para esta e para a população urbana desempregada. O uso gradativo e quantitativo da tecnologia na produção industrial foi responsável pela substituição da mão-de-obra pela máquina. Dentre os mestres-artesãos e os aprendizes surgiu boa parte do proletariado artesão[33].

---

[25] RENAUX, 1995, p. 15.
[26] RENAUX, 1995, p. 11.
[27] RENAUX, 1995, p. 17; PRIEN, 2001, p. 25.
[28] RENAUX, 1995, p. 22; LERMEN, 2004, p. 35s.
[29] Sobre a insustentabilidade do sistema agrário relativo à herança ou a assim chamada "partilha real", verificar LERMEN, 2004, p. 31s; ALVIM, Zuleika. Imigrantes: A vida privada dos pobres do campo. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord. geral da coleção); SEVCENKO, Nicolau (Org. do v.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 226. Sobre a insustentabilidade da vida no campo relativa às más colheitas verificar LERMEN, 2004, p. 36ss.
[30] Depois de 1816 os/as camponeses/as perderam os assim chamados "direitos florestais", que consistiam em poder tirar livremente das florestas parte significativa de sua subsistência; veja LERMEN, 2004, p. 33ss.
[31] A esse respeito escreve Martin Dreher: "Esta libertação dos agricultores alemães foi promulgada, na Prússia, por lei de 1807. Os maiores beneficiados com a eliminação da escravidão da gleba foram os latifundiários; os próprios agricultores encontraram-se, após a promulgação da lei de 1807, em crescentes dificuldades e, na maioria das vezes, tiveram que vender suas terras aos antigos senhores. Após haverem se desfeito de sua terra, só lhes restavam duas opções: trabalhar como jornaleiro ou emigrar." DREHER, 2003, p. 32s.
[32] A partir da década de 1870, especialmente, "[...] enormes contingentes populacionais deixaram de ter o status de pequenos proprietários [...] e passaram para a categoria de trabalhadores braçais nas grandes propriedades rurais, geridas em moldes capitalistas". ALVIM, 1998, p. 226.
[33] RENAUX, 1995, p. 27.

A Alemanha vivia o tempo do chamado pauperismo,

> [...] situação na qual muita gente, mesmo que trabalhando incessantemente, não conseguia ganhar mais do que o mínimo absolutamente indispensável à subsistência. Os mais atingidos por tal calamidade foram os pequenos camponeses, artesãos e trabalhadores. Para estes, a opção foi emigrar [!][34].

Segundo Martin N. Dreher, "a emigração em massa verificada na Alemanha no século XIX foi, em última análise, conseqüência dos desníveis sociais e econômicos existentes na região"[35].

Quando se busca pelas razões da emigração da Alemanha no século XIX e pelo seu contingente populacional emigratório, há que se mencionar, ainda, a Revolução de 1848 neste país, considerando a sua contribuição central no nascimento de uma "identidade germânica"[36] propagada, posteriormente, no Brasil. Os liberais pretendiam alcançar a unificação dos Estados alemães, especialmente, através de uma "unidade cultural", manifesta na idéia de "nação alemã", "[...] unida pelo renascimento da língua, da cultura e da história em comum". Foi nessa época, portanto, que "[...] a língua alemã falada pelas camadas baixas e médias da população se impôs contra o francês falado pela nobreza"[37], como mencionado anteriormente.

Foi também nesse período que surgiram movimentos de mulheres na Alemanha, de caráter diverso. A esse respeito escreve Ruthild Brakemeier:

> O Movimento de Mulheres não foi simplesmente um movimento de emancipação das mulheres, ou seja, a *luta das mulheres por independência e direitos* iguais aos dos homens. Quem assim julgava, desconhecia os motivos profundos que levava mulheres a manifestar-se em público e lutar por participação e liberdade. Havia, sim, alas radicais, que queriam estabelecer a igualdade de direitos para a mulher a qualquer preço. Mas, via de regra, era a *consciência de sua responsabilidade pessoal e grupal* que motivava as mulheres a transporem os limites do convencional. Ao desejo de aplicar seus dons e engajar-se em favor de uma boa causa, associava-se o conhecimento do sofrimento de pessoas que clamavam por alívio. Na Alemanha, o Movimento de Mulheres teve várias facetas diferentes, dependendo

---

[34] RENAUX, 1995, p. 34.
[35] DREHER, 2003, p. 32. Veja também RENAUX, 1995, p. 32, 34; LERMEN, 2004, p. 30ss.
[36] O ano de 1848 ficou conhecido na história como "a esquina do mundo" por comportar mudanças em vários países da Europa. Neste ano, os liberais burgueses e as idéias nacionalistas se firmaram e, ao mesmo tempo, o proletariado da indústria nascente surgiu como força política organizada. MELLO, Leonel Itaussu Almeida; COSTA, Luís César Amad. **História moderna e contemporânea**. São Paulo: Scipione, 1999, p. 227, 232.
[37] RENAUX, 1995, p. 27-33.

> das personalidades femininas que com ele se identificaram e as circunstâncias em que viveram[38].

Com os desdobramentos da Revolução de 1848 e o insucesso da causa da unificação, muitos intelectuais burgueses que a encabeçaram foram perseguidos e tiveram que emigrar. "Mas, a preocupação com a construção e preservação de uma identidade germânica, que fora o conteúdo cultural da revolução, se estendeu por todo o mundo, onde quer que houvesse imigrantes alemães"[39]. No Brasil também se fará sentir essa nascente "identidade germânica" nas noções de "nação alemã"[40], que se estende para além das fronteiras geográficas e cujo cerne está na língua alemã, e da mulher teuto-brasileira como "mãe da nação"[41], em sentido biológico e cultural.

Já no início do século XIX, muitas pessoas emigraram da Alemanha para outros países da Europa[42]. Num segundo momento, a emigração se deu para fora do continente; para os Estados Unidos, especialmente, e para outros países da América Latina, em menor escala[43]. Maria Luiza Renaux refere-se a períodos, durante o século XIX, onde se vivenciou verdadeira "febre de emigrar"[44]. Exceto no caso das primeiras emigrações, a propaganda "positiva" feita por parentes e/ou amigos que já se encontravam em outro país, foi decisiva para que novas famílias emigrassem[45].

Além dos diversos fatores já mencionados que conduziram à emigração alemã, convém citar ainda que, ao longo do século XIX, também alguns estados alemães, paulatinamente, passaram a ver "com bons olhos" a emigração, como forma de expulsar um contingente humano excessivo e "aliviar" uma situação socioeconômica instável. Apesar desse "interesse", raramente estados alemães contribuíram de forma efetiva com os/as emigrantes no processo emigratório e, mesmo, no além-mar[46]. Distinta foi a postura da Prússia, cujo governo, ainda em meados do século XIX, "[...] se manteve muito reticente em

---

[38] BRAKEMEIER, 1998, p. 92. LERMEN, 2004, p. 119; SCHARFFENORTH, Gerta. Frauenbewegung. In: **Theologische Realenzyklopädie**. Berlin: Walter de Gruyter, 1983, p. 476s.
[39] RENAUX, 1995, p. 32.
[40] MEYER, 2000, p. 79.
[41] MEYER, 2000, p. 85s.
[42] RENAUX, 1995, p. 17.
[43] Segundo Maria Luiza Renaux, "[...] de 1820 a 1924, 60 milhões de pessoas deixaram o continente europeu. Entre os alemães, 80% a 90% se destinaram aos Estados Unidos e 1,5% a 3% vieram ao Brasil". RENAUX, 1995, p. 17. O auge da emigração na Alemanha concentrou-se entre 1880 e 1890 [...]". RENAUX, 1995, p. 33.
[44] RENAUX, 1995, p. 35.
[45] DREHER, 2003, p. 33; RENAUX, 1995, p. 41s.; FLORES, 1986, p. 89.
[46] PRIEN, 2001, p. 25s.

relação à emigração em geral e à emigração para o Brasil em especial, porque pressupunha que a Prússia ainda não sofria de superpovoamento e que as condições de assentamento no Brasil não eram satisfatórias”[47]. Somente no final do século o governo alemão, agora numa Alemanha já unificada, promoveu uma política germanista – *Deutschtumspolitik* – visando, especialmente, aos/as alemães/ãs no sul do Brasil,

> [...] buscando a manutenção de sua consciência nacional, por meio da preservação da cultura alemã (língua, música, canto e crença evangélica), mantendo os imigrantes ligados à ‘velha pátria’ e, finalmente, aproveitando esse ‘amor patriótico’ a fim de criar um mercado para o consumo de produtos da indústria alemã[48].

Jorge Luiz da Cunha, ao avaliar a política germanista, fala em “fracasso” devido aos “[...] próprios colonos alemães, especialmente no sul do país, cientes de sua autonomia e orgulhosos de sua condição de cidadãos brasileiros, os quais não aspiravam nada além da manutenção dos laços culturais e comerciais com a Alemanha”[49].

Maria Luiza Renaux apresenta uma visão geral de como se deu o processo emigratório na Alemanha:

> Examinando a curva imigratória vemos que até 1850 as áreas de imigração foram principalmente as agrárias do sudoeste da Alemanha. Daí em diante foi a vez do centro e do norte, lugares dos quais saíram camponeses, mas onde a imigração [sic.] também se identificou com certos distritos têxteis e com as áreas de pequena metalurgia. Nos anos 80 foi crescente o número de trabalhadores de modo geral e de operários que deixaram a Alemanha. De 1890 em diante, ‘em lugar de exportar gente, a Alemanha passou a exportar mercadorias’, graças ao excelente desempenho da sua indústria. A partir de 1895 ela começou a absorver emigração de sua vizinhança[50].

Neste sentido também escreve Hilda Agnes Hübner Flores:

> Nessas circunstâncias [a autora refere-se à situação da Alemanha, especialmente na segunda metade do século XIX], era quase imperativo *tentar uma vida melhor*. Alguma carta

> ordenar os sentimentos da alma. Como minorar os efeitos do rompimento? Apesar da pobreza, traziam recursos armazenados no âmago do coração, uma *bagagem cultural que ajudou a superar as inúmeras dificuldades dos primeiros tempos* [...][51].

Na segunda década do século XX a Alemanha podia ser considerada um Estado industrializado; assim, chegava ao fim a emigração sistemática de alemães/ãs, que havia caracterizado o período de transição entre o Estado agrário e o Estado industrial[52]. Já na viagem da "antiga" para a "nova" pátria, os/as emigrantes foram unificados/as sob o termo genérico de "imigrantes"[53]. No sul do Brasil, especificamente, devido ao sistema ao qual a maioria desses/as "imigrantes" foi integrada, passaram a ser chamadas/os de colonos/as. Consigo trouxeram também as experiências cotidianas advindas das dificuldades sociais e econômicas de uma Alemanha em processo de industrialização, que relegou boa parte da população a viver "nas margens". Por causa dessa memória-história, o que os/as movia, em sua maioria, era o sonho de tornarem-se livres proprietários na "nova pátria" e de ter o suficiente para viver[54]. A busca pela sobrevivência, ao mesmo tempo que os/as afastava da Alemanha, os/as mantinha no (sul do) Brasil nos primeiros anos, apesar da saudade e das inúmeras dificuldades[55]; o conjunto das (múltiplas) experiências que perfaziam sua bagagem cultural certamente lhes serviu de suporte na "nova" pátria.

2.2 – Definindo privado e público no cotidiano de mulheres alemãs no século XIX

Já fiz menção à compreensão de que "as" experiências cotidianas de mulheres alemãs (evangélicas ou não) não se revelam como universais, antes, como "totalidades parciais"[56]. Justamente por isso busco compreender as mulheres alemãs em seu cotidiano, examinando o que constituiria o privado e o público em suas *múltiplas realidades*. Isso significa percebê-las também a partir da hierarquia de classes a que estavam sujeitas e das relações de gênero, neste caso, intrinsecamente relacionadas. Embora o enfoque principal deste estudo sejam as mulheres evangélicas, não faço distinção, neste momento, entre a confissão religiosa à qual pertenciam, visto encontrarem-se evangélicos/as nos mais diversos estratos sociais[57].

---

[51] FLORES, 1986, p. 89.
[52] CUNHA, 2004, p. 27.
[53] RENAUX, 1995, p. 34.
[54] RENAUX, 1995, p. 43s.; ARNDT-SCHUG, [19..], p. 1.
[55] ARNDT-SCHUG, [19..], p. 6.
[56] DIAS, 1992, p. 51.
[57] AMADO, 2002, p. 59.

Segundo Maria Luiza Renaux, portanto, no início do século XIX, a Alemanha ainda era um Estado essencialmente agrário, alicerçado na hierarquia social de classes. O papel das mulheres nas relações de gênero[58] e na distribuição de trabalho sofria sensíveis alterações em diferentes classes sociais, embora, na experiência coletiva, a autoridade do homem fosse indiscutível[59]. Da agricultura dependia a existência econômica das comunidades congregadas em pequenas *aldeias*. Entre os/as agricultores/as, no entanto, é possível distinguir vários "grupos" que revelam a estratificação social nesse meio: os grandes agricultores, os agricultores médios, os pequenos proprietários e os jornaleiros e, ainda, uma parcela diminuta da população considerada pobre. Além dos/as agricultores/as, compunham o quadro social das aldeias os/as artesãos/ãs, que, para sua sobrevivência, dependiam das encomendas oriundas do meio agrário. Um terceiro grupo, constituído essencialmente do pastor, do médico, do funcionário público e do/a professor/a (única dentre essas profissões citadas que também era exercida pelo sexo feminino, embora com diversas restrições, como se verá adiante[60]), com suas respectivas famílias, completava a sociedade local[61]. Nas pequenas e médias *cidades*, também se verificava acentuada estratificação social[62]. Aqui cabe ressaltar apenas que, da classe média, fazia parte a família artesã com posses e, nela, a mulher artesã urbana, da qual se fará referência.

No início do século XIX, tanto entre agricultores/as como entre artesãos/ãs, a casa era, "[...] ao mesmo tempo, uma unidade de residência e uma unidade econômica de produção",

---

[58] Compreendo estar vislumbradas no conceito de "gênero" as relações entre as pessoas, o que abarca relações entre homens e mulheres, entre mulheres e mulheres e entre homens e homens. Neste sentido, veja o pensamento de GEBARA, 2000, p. 105. Estas relações são *construídas* diferentemente em espaços, épocas, culturas e contextos políticos, econômicos, sociais, ideológicos e religiosos específicos. Por tratar-se de relações sociais, as relações de gênero sempre implicam em relações de poder. Segundo Maria Izilda S. de Matos, "gênero", enquanto categoria de análise, "[...] procura destacar que a construção do feminino e masculino definem-se um em função do outro, uma vez que se constituíram social, cultural e historicamente em um tempo, espaço e cultura determinados. [...] os estudos de gênero procuram mostrar que as referências culturais são sexualmente produzidas por símbolos, jogos de significação, cruzamentos de conceitos e relações de poder, conceitos normativos, relações de parentesco, econômicas e políticas". MATOS, Maria Izilda S. Da invisibilidade ao gênero: Odisséias do pensamento – Percursos e possibilidades nas ciências sociais contemporâneas. In: **Gênero e Teologia**, 2003, p. 76. Ivone Gebara sinaliza a importância da utilização de "Gênero" como "[...] um instrumento que tem em vista a *transformação das relações sociais*, quer a nível público, quer a nível doméstico de nossa existência. GEBARA, 2000, p. 105.

[59] RENAUX, 1995, p. 11.

[60] MEYER, 2000, p. 188ss.

[61] RENAUX, 1995, p. 18. A autora menciona, ainda, que os/as integrantes deste terceiro grupo, "[...] de alguma forma estavam fora ou acima da sociedade, provendo-a com sua especialidade, cuja origem, no entanto, não haviam sido as artes locais". RENAUX, 1995, p. 18.

[62] RENAUX, 1995, p. 25s.

não havendo, como nos dias atuais de nossa sociedade ocidental, marcadamente urbana, a separação entre o local de trabalho e o de moradia[63]. Isso significa que a vida transcorria num espaço que era, ao mesmo tempo, público e privado[64]. Não havia, portanto, a idéia moderna de privacidade/intimidade do lar e do indivíduo, já que a "casa global" incluía não só a família nuclear, mas também, ali onde as condições da família permitiam, os/as empregados/as e/ou aprendizes[65], todos/as convivendo num mesmo espaço. Apesar dessa "grande família", "nas divisões do espaço do vilarejo, a casa, [...] designa o conjunto dos bens privados da unidade familiar em oposição aos locais e bens comuns ao conjunto dos habitantes do vilarejo – caminhos, pastagens [...]"[66]. Em casas rurais da classe baixa, também os animais, a colheita e os instrumentos de trabalho encontravam lugar no mesmo espaço das pessoas[67]. Casas miseráveis ou com vários cômodos conviviam na mesma aldeia, numa clara demonstração das desigualdades sociais e da hierarquia de classes[68].

Não somente o tamanho da casa variava e as pessoas que a compunham, de acordo com o degrau na escala social, senão também as relações de gênero que se estabeleciam no interior da casa. Famílias mais complexas, que incluíam filhos com suas famílias e vários empregados/as, pressupunham "[...] uma ritualização mais acentuada das relações sociais e de sua hierarquização. Relações de subordinação estabeleciam-se entre o filho e o pai, entre a nora e a sogra, e não apenas entre a mulher e o marido, como ocorre na família 'nuclear'"[69]. Isso significa que, onde as condições de subsistência eram maiores, também a autoridade do chefe de família era maior, porque se dava sobre um maior número de pessoas e também sobre um patrimônio maior[70].

Maria Luiza Renaux resgata papéis e poderes diferenciados, exercidos por mulheres, na classe agrária e na classe artesã rural e urbana. Quanto às mulheres agricultoras, no início do século XIX, seu papel dentro da rede familiar era determinado pela pertença social.

---

[63] COLLOMP, Alain., Famílias. Habitações e coabitações. In: CHARTIER, Roger (Org.). **História da vida privada**: da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 507. Veja também RENAUX, 1995, p. 13.
[64] ARIÉS, Philippe. Por uma história da vida privada. In: CHARTIER, Roger (Org.). **História da vida privada**. Da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 7.
[65] RENAUX, 1995, p. 13, 20.
[66] COLLOMP, 1991, p. 507.
[67] COLLOMP, 1991, p. 507, 516s.
[68] COLLOMP, 1991, p. 511.
[69] COLLOMP, 1991, p. 520.
[70] COLLOMP, 1991, p. 525ss.

Segundo esta autora, na grande propriedade agrícola, "[...] os papéis eram rigorosamente ordenados segundo os sexos: ao homem cabiam os cuidados com a plantação e os pastos e era ele quem detinha a autoridade representativa do conjunto; à mulher cabia a administração de tudo o que se referia à casa [...]"[71] e aos seus arredores. Apesar de sua importância pela execução das tarefas consideradas de sua responsabilidade e como esposa de grande proprietário, diferentemente da mulher artesã urbana de classe média, ela não tinha voz ativa nas decisões maiores que envolviam a propriedade e, assim como as outras mulheres, estava sujeita ao marido, legalmente e no cotidiano[72].

Nas propriedades agrícolas consideradas de porte "médio", o trabalho árduo significava a única possibilidade de ascensão social. É, pois, junto a toda a família, inclusive às crianças com idade superior a sete anos e aos/às empregados/as, que se poderá encontrar a mulher agricultora na lida diária. Seu ritmo de trabalho era intenso e as horas de descanso, muito poucas. A vida se sucedia, dia após dia, sob o comando do marido, embora a distinção das atribuições de papéis femininos e masculinos na distribuição do trabalho não fosse tão rígida quanto no caso da grande propriedade[73].

Entre os pequenos proprietários e jornaleiros/as, o cotidiano envolvia o trabalho em terras arrendadas ou como assalariados/as em propriedades maiores. O salário ínfimo – "[...] parte em dinheiro, parte em gêneros [...][74]" – os altos impostos, a dificuldade de cultivar algo na própria terra, tornava a vida de muitos/as, miserável. As mulheres, mais do que os homens, viviam em constante sujeição, dentro e fora de casa[75]. Já os/as despossuídos/as de qualquer pedaço de terra dependiam da sobrevivência garantida como trabalhadores/as em uma propriedade agrária ou como proletários/as na indústria nascente das cidades[76].

---

[71] RENAUX, 1995, p. 19
[72] RENAUX, 1995, p. 20s. Segundo Maria Luiza Renaux, somente em 1950 o Código Civil da Alemanha foi alterado no que diz respeito à "reforma do direito de família"; a partir de então, a mulher passou a ter direito a posses, mesmo ao se casar, independente do marido. RENAUX, 1995, p. 12, 15.
[73] RENAUX, 1995, p. 21s.
[74] ALVIM, 1998, p. 226.
[75] RENAUX, 1995, p. 22.
[76] RENAUX, 1995, p. 23.

Entre a classe artesã distinguiam-se o artesão da cidade, com posses, que integrava a assim chamada pequena burguesia[77] ou classe média; o artesão "comum" das cidades e o artesão da aldeia, que integravam a classe baixa. Entre a classe artesã das cidades, incluída no *status* de pequena-burguesia, mesmo prevalecendo a autoridade masculina, à mulher equivalia o papel de "companheira do marido", partilhando da produção, da comercialização dos produtos resultantes da oficina, por vezes, também da aquisição de matéria-prima, e mesmo da educação e do sustento de jovens aprendizes. Também era de sua responsabilidade a guarda do dinheiro[78]. Nesse espaço, portanto, a mulher era parte integrante do processo de conhecimento e de decisão[79], o que equivale, na origem grega dos conceitos de privado e de público, à esfera pública; ela é, pois, elemento "chave" na dinâmica do cotidiano. Dentre as mulheres dos diferentes estratos sociais na Alemanha nas primeiras décadas do século XIX, a "*Frau Meisterin*" – esposa do Mestre –, parece ser a que exercia, mais aproximadamente, um poder equivalente ao do marido.

Entre a classe artesã das aldeias que, basicamente, "se compunha das profissões essenciais à vida rural", a vida das mulheres tornou-se cada vez mais difícil à medida que o pauperismo instalou-se na Alemanha e fez com que seus maridos procurassem por sustento nas fábricas, em cidades maiores, às vezes, por longos períodos. Além das atividades da casa e junto às/aos filhas/os, coube-lhes, também, a responsabilidade pelo trabalho no campo, que se fazia paralelamente. Esgotamento físico e emocional, por vezes, foi o resultado desse processo de mudança da condição econômica e social familiar[80]. Cabe ressaltar que o "*status*" dessas mulheres como responsáveis pela família, só aconteceu (como tantas vezes na história) pela ausência do marido[81].

À medida que a separação do local de trabalho e de moradia foi se cristalizando, na passagem de uma sociedade agrária para uma sociedade industrial, o espaço da mulher artesã, pertencente à pequena burguesia, ficou cada vez mais restrito à casa: às atividades domésticas

---

[77] Segundo Maria Luiza Renaux, "burguês", desde a Revolução Francesa, corresponde ao "[...] cidadão em plena posse de seus direitos civis". A pequena burguesia, portanto – termo que surge no século XVIII, "[...] grosso modo, se identifica com as pequenas profissões da cidade e do campo alemão. À casa global camponesa ou às unidades econômicas rurais correspondiam nas cidades os lares das famílias dos artesãos e dos comerciantes, englobadas no conceito de pequena-burguesia". RENAUX, 1995, p. 25.
[78] RENAUX, 1995, p. 13.
[79] RENAUX, 1995, p. 13.
[80] RENAUX, 1995, p. 24.
[81] Este foi o caso de mulheres teuto-brasileiras evangélicas viúvas, das quais se falará adiante.

e à educação dos/as filhos/as[82]. Aqui, novamente, as representações de privado e de público se aproximam da sua origem grega. "A separação definitiva da vida familiar pequeno-burguesa em uma esfera privada e outra pública se dará apenas no curso do século XIX [...]"[83] quando a sociedade tornou-se [...]"uma vasta população anônima onde as pessoas já não se conhecem, quando, então, o trabalho, o lazer e o convívio com a família passam a ser separados em compartimentos estanques"[84].

> A *burguesia* criava para si um ambiente que representava suas conquistas e reinventava [!] as funções de esposa e mãe, atribuindo-lhes grande responsabilidade no sustento desse mundo. *Consolidou-se o princípio de que cabia ao homem ocupar-se da esfera pública*, da vida intelectual e do mundo das atividades remuneradas, enquanto *a mulher deveria restringir-se à esfera doméstica* e nela encontrar sua mais completa realização. Assim é que ela foi excluída do mercado e fixada ao lar [...]"[85].

> Essa separação entre público, privado e íntimo não pode ser identificada como algo inevitável ou natural, tendo sido *construída* conjuntamente, com a definição das esferas sexuais e a delimitação de espaços para os corpos. Sabendo-se que esses elementos são social, cultural e historicamente construídos, pode-se perceber um movimento progressivo de privatização do espaço, concomitantemente com o fortalecimento do Estado e o processo de urbanização, em que a esfera pública, cada vez mais voraz, estende seus tentáculos até o domínio das intimidades[86].

Tal construção, que determinava espaços de atuação diferenciados para homens e mulheres, opondo as esferas privada e pública, também se fará sentir entre a comunidade teuto-brasileira evangélica, no sul Brasil, já no final do século XIX. Embora este discurso surja entre a burguesia européia, no Brasil, ele será projetado também sobre outras classes sociais que não apenas esta, mas se mostrará como um modelo inviável no cotidiano da maioria das famílias teuto-brasileiras evangélicas, especialmente em espaço rural[87].

Desfez-se, portanto, lentamente, a casa global; a família assumiu o caráter nuclear. A casa, para a família pequeno-burguesa, tornou-se o espaço íntimo/privado; um refúgio para as preocupações do "mundo exterior". Muitas mulheres artesãs "comuns", assim como mulheres empobrecidas oriundas das aldeias, por sua vez, engrossaram o proletariado da nascente indústria nas cidades. A partir de 1850 nascia a categoria de "mulher operária", dentro da

---

[82] RENAUX, 1995, p. 15.
[83] RENAUX, 1995, p. 15; WEYRAUCH, 1997, p. 200s.
[84] ARIÉS, 1991, p. 9.
[85] QUINTANEIRO, 1996, p. 45, WEYRAUCH, 1997, p. 201.
[86] MATOS, Maria Izilda S. de. O corpo e a história: ocultar, expor e analisar. In: SOTER (Org.), **Corporeidade e teologia**. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2005, p. 73.
[87] Este assunto será retomado no capítulo 4.

nova construção socioeconômica que compreendia a burguesia (empreendedores) e o proletariado (operários/as)[88]. Considerando o pauperismo que assolava a Alemanha, a participação das mulheres no trabalho foi "[...] vista como absolutamente natural, dada a necessidade de sobrevivência familiar"[89].

Da vida cotidiana de muitas aldeias e de cidades participava, ainda, como foi dito, a "família" do pastor, da qual fazia parte a esposa deste. Dada a importância que mulheres esposas de pastores assumiram entre mulheres teuto-brasileiras evangélicas, procuro vislumbrar, ainda que brevemente, sua existência e sua atuação na sociedade alemã. A história de *esposas de pastores* iniciou com a Reforma Luterana, ainda que, em período anterior, quando se discutia acerca do celibato obrigatório por volta do ano 1000, já havia sacerdotes casados[90] e, no século IX, já se conheciam "casas pastorais"[91]. Segundo Gerhard Müller,

> [...] a casa pastoral evangélica surgiu, em alguma medida, como sucessora do monastério. Isto vale especialmente para as portas diaconalmente abertas e aos sacrifícios daí decorrentes. [...] Para além do culto, casa pastoral é o lugar onde a Igreja já está acessível e onde a esfera pessoal e de serviço se ligam no estar aí para as pessoas[92].

Neste sentido, o cotidiano da casa pastoral e, conseqüentemente das pessoas que nela viviam, se mostra como um espaço, ao mesmo tempo, público e privado.

As experiências de esposas de pastores, contudo, não foram homogêneas. As influências teológicas de cada período, os discursos acerca de uma casa pastoral idealizada, bem como as diferentes condições socioeconômicas de famílias pastorais, considerando o século XVI até o século XIX, determinaram uma multiplicidade de vivências[93]. "[...] as

---

[88] BRAKEMEIER, 1998, p. 5.
[89] RENAUX, 1995, p. 15
[90] JANNASCH, W. Pfarrfrau. In: **Die Religion in Geschichte und Gegenwart**. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), v. 5, 1961, p. 302.
[91] A casa pastoral surgiu ainda no século IX. "Ludwig – o Piedoso, determinou, em 818, que a cada Igreja pertence também um pátio, casa pastoral e jardim. [...] Casas pastorais e famílias pastorais já existiam em tempos pré-carolíngios, como a disputa em torno do celibato evidencia". "*Ludwig der Fromme bestimmte 818, daß zu jeder Kirche ein Hof, Pfarrhaus und Garten gehören. [...] Pfarrhäuser und Pfarrersfamilien gab es schon in vorkarolingischer Zeit, wie der Kampf um den Zölibat zeigt*" (tradução de Claus Martin Dreher). MÜLLER, Gerhard. Pfarrhaus. In: **Theologische Realenzyklopädi**e. Berlin: Walter de Gruyter, v. 26, 1996, p. 374.
[92] "[...] *das evangelische Pfarrhaus in mancher Hinsicht die Nachfolge des Klosters angetreten. Das gilt besonders für die diakonische Offenheit und die damit verbundenen Opfer. [...] Das Pfarrhaus ist der Ort, an dem die Kirche außerhalb des Gottesdienstes erreichbar ist und wo Persönliches und Dienstliches sich im Dasein für die Menschen verbinden*" (tradução de Claus Martin Dreher). MÜLLER, 1996, p. 374.
[93] MÜLLER, 1996, p. 376.

famílias pastorais, assim como as de agricultores e de artesãos, estavam totalmente orientadas pelo pai da família e a sua profissão e vocação. As famílias estavam sob a pressão moral e pedagógica de levar uma vida condizente com a profissão que a sustentava"[94]. Normalmente, ao lado do cuidado com os/as muitos/as filhos/as, mulheres esposas de pastores precisaram contribuir igualmente para a renda familiar com o seu trabalho artesanal doméstico, bem como através do cultivo da terra na propriedade da casa pastoral. Muitas delas se envolveram efetivamente no trabalho pastoral e atuaram realmente *com* seus maridos pastores; por vezes, assumiram funções que, mais tarde, caberiam às diaconisas. Em muitos casos, os pastores eram os únicos com formação diferenciada na aldeia; também havia mulheres esposas de pastores que se sobressaíram por sua formação. Em alguns momentos mais críticos da história, a situação material das casas pastorais piorou[95]; além disso, desde o século XVI, sempre se levantaram vozes clamando diante da remuneração insuficiente para as famílias pastorais[96].

Um exemplo da atuação de uma "esposa de pastor" no século XIX, ainda que considerando, neste perfil, a diversidade de atuações, como foi dito, encontramos na pessoa de Friederike (Münster) Fliedner, primeira diretora da Casa Matriz das Diaconisas de Kaiserswerth, à qual se fará referência novamente adiante. Assim como, anos mais tarde, mulheres teuto-brasileiras evangélicas esposas de pastores vivenciaram no Brasil, Friederike Fliedner entendeu como sua também a missão pastoral. Segundo Ruthild Brakemeier, "[...] durante as freqüentes e longas viagens do marido, [ela] ficava com a responsabilidade pelos assuntos da *paróquia*, bem como os do *asilo* e da *escola*"[97].

As professoras, na sociedade de então, parecem constituir "um caso à parte": Elas exerciam uma profissão de forma independente do homem/marido, mesmo porque, para o exercício do magistério feminino, assim como entre as diaconisas[98], o celibato era uma

---

[94] "*[..] die Pfarrersfamilien wie die der Bauern und Handwerker bis ins 20. Jh. Ganz am paterfamilias und seinem Beruf orientiert waren. Sie standen deshalb unter dem moralischen und pädagogischen Druck, ein diesem Beruf gemäßes Leben führen zu sollen*" (tradução de Claus Martin Dreher). MÜLLER, 1996, p. 375s.
[95] JANNASCH, 1961, p. 302; MÜLLER, 1996, p. 375s.
[96] MÜLLER, 1996, p. 376.
[97] BRAKEMEIER, 1998, p. 33.
[98] Segundo Ruthild Brakemeier, "o *celibato* era considerado condição para poder exercer a profissão da enfermeira [no hospital fundado por Theodor e Friederike Fliedner, em Kaiserswerth], uma vez que esta era exigida durante as 24 horas do dia. Também era uma condição para a vida comunitária. [Theodor] Fliedner [mentor da criação de uma Casa das Diaconisas, em Kaiserswerth, da qual se falará adiante] não quis comprometer as diaconisas para a vida toda, privando-as da realização no casamento, se assim fosse a vontade de

condição no século XIX e permaneceu como tal até a década de 1910[99]. Sua função era, portanto, em espaço público, ainda que não reconhecida igualmente em relação ao exercício do magistério exercido pelo sexo masculino. Dagmar E. E. Meyer demonstra que as professoras não tinham os mesmos direitos legais que os professores. Elas recebiam salários de 25 a 50% menores que os homens, "[...] não tinham assegurado direito de aposentadoria e nem detinham o *status* de funcionárias públicas, até quase o final do século XIX"[100].

A partir da década de 1860, algumas mulheres alemãs evangélicas vieram para o Brasil e exerceram o magistério profissionalmente em instituições evangélicas[101]. Entre a comunidade teuto-brasileira no sul do Brasil, no entanto, que havia constituído uma "rede" educacional particular através das escolas comunitárias étnico-confessionais, "[...] o ofício de ensinar [...] foi constituído como um ofício de homens". A formação de mulheres, em especial filhas de professores e pastores (assim como na Alemanha[102]), com vistas ao exercício do magistério, só se deu a partir da década de 1920[103]. Também esposas de pastores, muitas vezes, exerceram o ofício de professoras entre a comunidade teuto-brasileira evangélica, embora, sem tal reconhecimento[104].

Deus. Mas exigia que durante os cinco anos, para os quais haviam se comprometido, se abstivessem de qualquer relação que pudesse resultar em casamento. Com a tendência de o ministério tornar-se vitalício, o celibato também se tornou". BRAKEMEIER, 1998, p. 71.

[99] MEYER, 2000, p. 189, 191.

[100] MEYER, 2000, p. 189.

[101] WACHHOLZ, 2003, p. 344, 350-355; MEYRER, 1999, p. 136.

[102] MEYER, 2000, p. 188s.

[103] Segundo Dagmar E. E. Meyer, somente no ano de 1926 foi permitido o ingresso de moças no Seminário Evangélico de Formação de Professores. Até então, "[...] o ofício de ensinar, nas regiões de colonização alemã evangélica, foi representado como um ofício de homens". MEYER, 2000, p. 16s. Havia ainda o *Evangelisches Stift*, já mencionado, fundado em 1886, "[...] única instituição protestante do sul do Brasil destinada à formação de moças num nível superior [...] " nessa época, que tinha como "[...] público alvo as filhas das famílias abastadas[...]", mas que visava "[...] à construção do modelo de mulher idealizado pela burguesia, no qual, os adjetivos prendada, habilidosa, dócil e submissa eram fundamentais". MEYRER, 1999, p. 136. Estabeleço aqui um comparativo. No ano de 1832, Nísia Brasileira Floresta Augusta (pseudônimo de Dionísia de Faria Rocha), em sua tradução livre do original "*Vindication of the Rights of Woman*", de Mary Wollstonecraft – Direitos das mulheres e injustiça dos homens –, criticou o poder que o prejuízo (preconceito), o costume e o interesse têm sobre a razão (dos homens) que *usurpam* com violência *o poder das mulheres, especialmente através da impossibilidade do acesso destas à educação, impedindo assim sua atuação na esfera pública*. AUGUSTA, Nísia Brasileira Floresta. **Direito das mulheres e injustiça dos homens**. São Paulo: Cortez, 1989, p. 30. Algumas décadas depois, em meados do século XIX, por causa da precária rede de ensino público e com a intenção de ampliá-la, o império brasileiro determinou a criação das primeiras escolas normais para formação de docentes, nas quais também mulheres se integraram e, já no início do século XX, constituíam a maioria dos/as estudantes. LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. In: DEL PRIORE, Mary (Org.); BASSANEZI, Carla (Coord de textos). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997, p. 448, 454. Isso permite dizer que mulheres teuto-brasileiras evangélicas tiveram seu acesso ao espaço público, no caso, o exercício do magistério, restrito por um tempo mais prolongado do que as "brasileiras". Ao que tudo indica, neste sentido, Nísia Brasileira Floresta Augusta tinha razão!

[104] MEYER, 2000, p. 157.

Da análise do cotidiano de mulheres em diferentes estratos sociais, é perceptível como o privado e o público, conceitos difíceis de serem aplicados à sociedade alemã no início do século XIX, foi se configurando ao longo do século. Para mulheres da classe alta e da classe média ocorreu uma distinção entre duas esferas, cabendo à mulher, especialmente, a esfera privada; o mesmo não pode ser dito sobre mulheres das demais classes sociais. Nas cidades, apesar dos ambientes distintos de trabalho e moradia, mulheres pobres e empobrecidas engrossaram a mão de obra nas fábricas. Seus salários, no entanto, eram menores que o dos homens[105]. As mulheres eram mais procuradas como "força de trabalho ordeira"; com isso, pela primeira vez, homens e mulheres disputavam vagas de emprego[106]. Em alguns ramos industriais, os sindicatos se organizaram e proibiram seus trabalhadores de atuarem ao lado de mulheres. "Com reivindicações menores, as mulheres, que chegavam de forma despreparada e ingênua ao mercado de trabalho, reprimiam a força de trabalho masculina e se deixavam explorar no salário e no tempo de trabalho se pudessem, ao menos, acabar com a fome de suas crianças por alguns dias"[107]. Ao que tudo indica, as próprias mulheres acabaram incorporando a idéia vigente na sociedade da menos valia do trabalho feminino e se contentavam com salários menores[108]. Deste modo, forçavam a redução dos salários, em geral. Além disso, normalmente não aderiam a greves e, neste sentido, não se mostravam solidárias aos trabalhadores do sexo masculino. Sua preocupação mostrava-se mais imediata: a sobrevivência diária. Os empreendedores, por sua vez, não queriam perder essa força de trabalho barata e estimularam a pequena indústria doméstica. Neste caso, mulheres trabalhavam em casa, especialmente na indústria da confecção, exploradas pelos fornecedores de matérias-primas; seus produtos, no entanto, concorriam com os produzidos nos conventos e nos abrigos para pobres, que produziam em maior quantidade e por menor preço[109].

---

[105] RENAUX, 1995, p. 27; BRAKEMEIER, 1998, p. 5.
[106] SCHARFFENORTH, 1983, p. 475.
[107] "*Durch geringere Ansprüche verdrängten Frauen, die unvorbereitet und naiv in die Arbeitswelt kamen, männliche Arbeitskräfte und ließen sich in Lohn um Arbeitszeit ausbeuten, wenn sie nur für Tage den Hunger ihrer Kinder stillen konnten*" (tradução de Claus Martin Dreher). SCHARFFENORTH, 1983, p. 475.
[108] Neste sentido, Norbert Elias e John Scotson constatam que, em termos de "diferencial de poder", "[...] os grupos na posição de outsiders avaliam-se pela bitola de seus opressores. [...] se vêem como tendo menos valor". ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 19, 28. Algo semelhante também é perceptível entre mulheres teuto-brasileiras evangélicas, como se verá adiante.
[109] SCHARFFENORTH, 1983, p. 476.

Além da exploração de sua força de trabalho, seu corpo também era explorado através da crescente prostituição[110]. Devido às condições insalubres de moradia e de trabalho, a saúde de toda a família estava freqüentemente comprometida[111]. Também a mortalidade infantil cresceu. Mulheres e meninas eram vistas caminhando pelas cidades à procura de emprego[112]. Trabalhar em ambiente agora considerado público não significou, portanto, qualquer *status* para essas mulheres pobres; significou, antes de tudo, dupla jornada de trabalho e, ainda, em muitos casos, a inclusão de filhas/os na exploração econômica e social levada a cabo pela indústria nos moldes capitalistas. As mulheres proletárias precisaram batalhar pelo direito ao trabalho e por condições dignas no exercício do mesmo[113]. A longo prazo, talvez se possa dizer *positivamente* que, a partir deste processo que conduziu as mulheres ao mercado formal de trabalho (ainda que com salários menores que os dos homens e com dupla jornada de trabalho), o espaço público nunca mais foi apenas masculino.

Dagmar E. E. Meyer avalia algumas conquistas das mulheres alemãs, seus interesses diversos dificultando os processos de emancipação feminina no século XIX, assim como sua participação na reprodução de papéis femininos vivenciados ao longo daquele século. Segundo a autora,

> o direito ao voto só foi conquistado pelas mulheres alemãs depois da Primeira Guerra Mundial, entre outras razões porque as sufragistas foram duramente combatidas pelo braço conservador do movimento das mulheres protestantes [!]. O movimento das mulheres operárias, de caráter marxista, não contou com o apoio das associações que congregavam as mulheres cristãs de classe média. E muitas das líderes das mulheres professoras, burguesas em sua origem de classe, que defendiam o celibato como uma forma de acesso ao trabalho porque viabilizava o comprometimento integral a ele, apresentaram-se como 'missionárias de preservação da família' ao enfatizarem a necessidade de educar as meninas do povo, nas escolas elementares, como esposas e mães exemplares. Nesse sentido, as próprias mulheres estiveram implicadas, de modo importante, com a produção de representações que atribuíram um lugar específico às escolas elementares e, dentro delas às professoras, no interior do movimento que investiu na formação de sujeitos comprometidos com a idéia de fortalecimento de uma nação alemã (protestante)[114].

Há que se considerar, ainda, nessa tentativa de vislumbrar o que se torna privado e o que se torna público para mulheres alemãs (evangélicas) nesta sociedade que, diferentemente das classes mais privilegiadas, a massa empobrecida que provinha do campo e que se juntou

---

[110] SCHARFFENORTH, 1983, p. 476; DREHER, Martin N. Vida Religiosa Consagrada no Protestantismo Brasileiro. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, 1985, p. 187.
[111] SCHARFFENORTH, 1983, p. 476.
[112] SCHARFFENORTH, 1983, p. 476.
[113] SCHARFFENORTH, 1983, p. 476.
[114] MEYER, 2000, p. 191.

aos pobres das cidades não possuía uma moradia por família; muito menos, quartos de dormir separados[115]. No final do século XIX, em muitos casos, a moradia de famílias miseráveis se constituía em albergues[116]. O que, afinal, era privado e o que era público para essa gente? É certo que "no interior de suas casas viviam como queriam e como haviam aprendido com seus ancestrais, e qualquer tentativa de penetração nesse mundo, por parte do poder público, não era visto com bons olhos"[117]. Privacidade, nesse contexto, no entanto, como entendemos hoje, era, pois, um privilégio para quem possuía certo poder aquisitivo!

Foram essas experiências plurais, esse *modus vivendi*, esse privado e público que ora se confundia, ora se constituía em espaços separados, essas experiências do lugar social dos sexos na sociedade, e não uma cultura ou experiências uniformes, que mulheres alemãs evangélicas levaram ao (sul do) Brasil, inscrito em seus corpos. Foi a partir de tal cotidiano, com suas múltiplas realidades, que elas reconstruíram seu mundo na "nova" pátria, num misto de continuidades e descontinuidades.

2.3 – Espiritualidade e iniciativas de mulheres alemãs evangélicas

Natalie Zemon Davis, ao escrever sobre "Três Mulheres do século XVII" – uma católica, uma judia e uma protestante (evangélica) – em obra intitulada: "Nas Margens"[118], estabelece um comparativo entre a vida das mesmas. No prólogo de sua obra, a autora "permite" (na ficção) que as três mulheres "examinem" o seu manuscrito. Diante das manifestações de insatisfação das mulheres por se verem "constrangidas" a compartilhar do mesmo espaço literário, a autora se justifica: "Eu reuni uma judia, uma católica e uma protestante para tentar *perceber a diferença que a religião fez em suas vidas, que portas ela abriu para vocês e que portas fechou, que palavras e atos lhes permitiu escolher*"[119]. Embora a preocupação do presente estudo não seja um comparativo entre mulheres evangélicas e de outras confissões religiosas – um tema, aliás, pouco "explorado" e muito interessante, mas, além dos limites do presente estudo – a perspectiva oferecida por Natalie Zemon Davis contribui para uma análise "da" história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas à medida que permite vislumbrar também a confessionalidade como fator constitutivo dos processos de

[115] ALVIM, 1998, p. 223, 227ss.
[116] BAESKE, 1999b, p. 14.
[117] ALVIM, 1998, p. 227.
[118] DAVIS, Natalie Z. **Nas Margens**. Três Mulheres do século XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
[119] DAVIS, 1997, p. 12s.

construção de identidades, de diferenciação entre nós e eles/elas (identidade contrastiva) e de delimitação dos espaços de atuação dos sexos. Parafraseando a autora, assim se poderia perguntar no contexto do presente estudo: Na ótica do privado e do público, que diferença a confessionalidade evangélica fez na vida de mulheres teuto-brasileiras, "[...] que portas ela abriu [...] e que portas fechou, que palavras e atos lhes permitiu escolher"[120]? Na busca por respostas será preciso, sem dúvida, dar continuidade ao processo de (re)conhecer bagagens culturais e "costurar em ziguezague" (ainda nos capítulos seguintes), movimentando-se entre a Alemanha e o sul do Brasil, ora mais, ora menos.

No decorrer do século XIX, como foi dito, a Alemanha viveu um longo e definitivo período de transformações políticas, econômicas e sociais. Também a "Igreja Evangélica"[121] vivia uma época de mudanças institucionais que levaria os/as emigrantes com destino ao Brasil a se auto-denominarem *evangélicos/as*. Mulheres alemãs evangélicas não permaneceram alheias aos acontecimentos; motivadas e "moldadas" pela fé evangélica, movimentaram-se e atuaram nos espaços privado e público possíveis.

Inicialmente, esclareço a situação religiosa na Alemanha de então. Segundo Martin N. Dreher,

> as guerras napoleônicas e o caos por elas gerado levaram a crescentes transformações também nas igrejas. Na Prússia, ao lado da maioria luterana havia também calvinistas. No século XVII, a casa reinante tornara-se calvinista. Frederico Guilherme III (1770-1840), casado com uma luterana [cujo nome não é mencionado aqui ou não foi registrado na história da época, apesar de sua pessoa e da fé que professava ser determinante para os acontecimentos das "igrejas evangélicas" de então], não podia comungar com ela na Eucaristia. Usando os 300 anos das 95 teses de Lutero, em 31 de outubro de 1817, buscou reunir luteranos e calvinistas em uma só igreja. A maior parte do clero concordou em abandonar os designativos 'luterano' ou 'reformado/calvinista' e substituí-los por 'evangélico'. Mas o rei viu-se confrontado com uma forte oposição quando quis implantar a uniformidade litúrgica e impôs uma ordem litúrgica formulada por ele próprio. A oposição tornou-se tão violenta, que algumas congregações na Saxônia e na Silésia optaram pela emigração para a Austrália e para os Estados Unidos da América do Norte, mormente ao

[120] DAVIS, 1997, p. 12s.

[121] Segundo Wilhelm Wachholz, entre as pessoas que professavam a fé protestante estavam luteranos/as e calvinistas. Até o início do século XIX, "Igreja" não significava o conjunto institucional de comunidades, mas, simplesmente, o prédio/a construção como tal. Falava-se em "sociedades eclesiais" (comunidades) ligadas a "partidos religiosos", a saber, calvinistas ou luteranos. A partir de 1802, o rei Frederico Guilherme III fez uso do termo "sociedade eclesial" como sinônimo do conjunto das sociedades eclesiais. "A partir daquele momento, o referido monarca passou entender a Igreja como conjunto organizacional eclesiástico do território prussiano. O propósito era unir todas as 'sociedades eclesiais' de ambos os 'partidos religiosos' em uma Igreja territorial unificada da Prússia". WACHHOLZ, Wilhelm. Luterano? Reformado? Unido? Evangélico! Aspectos históricos e teológicos da União Prussiana. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). **Evangelho, Bíblia e Escritos Confessionais**. Anais do II Simpósio sobre Identidade Evangélico-Luterana. São Leopoldo: EST, 2004, p. 101.

> Estado de Missouri. Em 1834, a Prússia em expansão acabava formando três grupos no protestantismo alemão: unidos, luteranos e calvinistas. A união pretendida não vingara. *Os emigrantes que se dirigiram para o cone sul das Américas, porém, se designaram de 'evangélicos'*[122].

Isso significa que, não somente o termo "alemães", no Brasil – uma denominação proposta "de fora" – envolve pessoas de diversas regiões com suas características culturais peculiares, mas também o termo "evangélico/a" para os/as imigrantes provenientes da Alemanha – uma denominação proposta "de dentro" – engloba luteranos, calvinistas e unidos. Quando falo em mulheres *evangélicas* na Alemanha no século XIX, portanto, não distingo entre luteranas, calvinistas ou unidas, mas compreendo neste termo, assim como elas e eles próprios se auto-denominaram no Brasil, quando de sua chegada, as pessoas não católicas oriundas dos movimentos de reformas protestantes[123], cuja doutrina se propunha a estar de acordo com o Evangelho[124].

A vida nas famílias evangélicas na Alemanha entre os séculos XVI e XIX foi marcada por uma espiritualidade que incluía a piedade pessoal, manifesta na prática da oração individual que assumiu, ora mais, ora menos intensamente, a forma de um culto doméstico matutino e vespertino, com oração e leitura cotidiana da Bíblia. Além disso, orava-se antes e após cada refeição. Pelas fontes encontradas, entre os/as evangélicos/as na Alemanha, cabia ao homem, "chefe de família", a condução da espiritualidade familiar nesta forma, bem como a exigência de uma conduta moral dirigida sobre todos os membros da (grande) família[125]. O

---

[122] DREHER, Martin Norberto. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 142. Wilhelm Wachholz aborda com profundidade a questão envolvendo a união da igreja na Prússia em 1817 e o separatismo luterano em 1834. WACHHOLZ, 2004, p. 87-109.

[123] Isso não significa ignorar as diferenças entre luteranos, calvinistas e unidos na Alemanha, mas olhar para essas mulheres na Alemanha a partir da constituição eclesiástica que assumem no Brasil, como "um" grupo religioso. Aqui vale lembrar, ainda, que, também na "Alemanha", desde o século XVII, "evangélico" passou a designar, coletivamente, luteranos e calvinistas. DREHER, Martin N. Protestantismos na América Meridional. In: DREHER, Martin N. (Org.). **500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional**. Porto Alegre: EST/CEHILA, 2002, p. 117.

[124] Foi neste sentido que o próprio Lutero usou o termo "evangélico". DREHER, 2002, p. 117. Atualmente, vale dizer, as/os evangélicas/os que constituíram no Brasil a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB – se auto-denominam de evangélico-luteranos/as, para se diferenciar dentre os/as "evangélicos/as" de modo geral, uma terminologia usada em nossos dias para todas as confissões cristãs não católicas, incluindo aquelas resultantes dos protestantismos de missão e de imigração (conceitos igualmente relativos), bem como denominações de caráter pentecostal, neopentecostal e transconfessional protestante. A respeito dos/as "evangélicos/as" na América Meridional verificar DREHER, 2002, p. 117-120.

[125] LEBRUN, François. As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: CHARTIER, Roger (Org.). Tradução de Hildegard Feist. **História da vida privada**: da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 104. Isso não exclui, em diversos momentos da história protestante em geral, mulheres que conduziram a vida espiritual em suas casas e até mesmo em comunidades. A esse respeito veja REILY, Duncan Alexander. **Ministérios femininos em perspectiva histórica**. Campinas: CEBEP; São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, p. 1989, p.129-165.

exercício da piedade coletiva se dava no seio de uma comunidade confessional na qual a família estava inserida, onde os papéis de liderança estavam em mãos masculinas: do pastor, do(s) professor(es), de um grupo de homens mais idosos que constituíam o conselho da comunidade e, por vezes, de representantes dos príncipes do território correspondente[126]. Além do culto dominical, muitas vezes, também se realizavam cultos durante a semana[127].

Cabe aqui ressaltar o papel da Reforma protestante na educação em geral e na alfabetização das mulheres, em especial (embora o analfabetismo entre as mulheres fosse maior do que entre os homens), justamente devido à prerrogativa de que todas as pessoas tivessem acesso à Bíblia, especialmente após o surgimento e a difusão do movimento pietista dos séculos XVII e XVIII. Isso se deve também ao surgimento da imprensa e à gradativa possibilidade de usufruir de material escrito[128]. Para Philippe Áries, "as formas novas de religião que se estabelecem nos séculos XVI e XVII [...]" constituem, entre outros, elemento fundamental que vai "[...] modificar as mentalidades, em especial a idéia de si mesmo e do próprio papel na vida cotidiana na sociedade"[129]. Neste sentido, menciono a influência da Literatura de Edificação oriunda do Movimento Pietista do século XVII e XVIII, no Brasil do século XIX (!), entre a comunidade teuto-brasileira evangélica. O livro de orações, meditações e canções de Johann Friedrich Stark[130], assim como outros livros de prédicas, da própria Bíblia e de diversos hinários, foi utilizado (em maior ou menor intensidade) em espaço de culto doméstico por teuto-brasileiros/as evangélicos/as, ainda na ausência de

---

[126] LEBRUN, 1991, p. 105.
[127] LEBRUN, 1991, p. 106.
[128] CHARTIER; Roger. As práticas da escrita. In: CHARTIER, Roger (Org.). **História da vida privada**: da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 115ss. Segundo o autor, "[...] a leitura generalizada constitui, em todo lugar e sempre, efeito obrigatório do protestantismo". No entanto, com Lutero, há um incentivo maior ao preparo de pastores e professores com vistas à prédica e ao ensino do catecismo, e não da população em geral. Somente com o movimento pietista do final do século XVII, "[...] a relação individual com a Bíblia – que supõe o domínio da leitura – é colocada como uma exigência universal [...]. Donde uma alteração no próprio *status* da Bíblia: enquanto que, na Alemanha do século XVI, ela é um livro de pastores, de candidatos ao ministério, de bibliotecas paroquiais, na Alemanha de inícios do século XVIII ela se torna um livro de todos, produzido em massa e a baixo custo. Donde também, talvez, o aumento da alfabetização na Alemanha pietista [...]". CHARTIER, 1991, p. 121. Há que se considerar, ainda, que, nos séculos XVII e XVIII (o que talvez possa ser extensivo ao século XIX ou parte dele), homens e mulheres evangélicos/as tinham *acesso diferenciado* à leitura, ou seja, às mulheres caberia a leitura da Bíblia (na tradução de Lutero), "[...] outros textos de caráter ético e religioso, bem como manuais de ordem prática redigidos em alemão". DAVIS, 1997, p. 35. Isso não significa que essas mulheres não desejavam algo além de tal literatura. Conforme a mesma autora, elas "[...] se interessavam tanto por histórias e notícias que em 1695 pais e maridos cristãos de Hamburgo proibiram suas filhas e esposas de ler jornais, que apenas espicaçavam a curiosidade inconseqüente e estimulavam a conversação vazia". DAVIS, 1997, p. 35.
[129] Philippe Áries *Apud* LEBRUN, 1991, p. 111.
[130] STARK, Johann Friedrich. **Tägliches Handbuch in guten und bösen Tagen**. Kaiserslauten/Leipzig: Aug. Gotthold, [17..]b.

pastores ordenados[131]. Cito este, entre outros livros, justamente por conter, em seu apêndice[132], meditações, cantos e orações para mulheres gestantes, parturientes e mães de resguardo, como também para mulheres inférteis. A teologia expressa através deste livro certamente influenciou mulheres teuto-brasileiras evangélicas em sua piedade pessoal e na vivência comunitária da fé[133].

Segundo Martin N. Dreher a Igreja Evangélica na Alemanha não aparece, em si, como aliada das mulheres na busca por liberdade. Os espaços públicos que mulheres foram ocupando, paulatinamente, ainda que atreladas à Igreja, resultaram de iniciativas individuais e/ou de pequenos grupos. Também a teologia da Igreja Evangélica no século XIX muito pouco contribuiu na construção de um novo lugar para a mulher evangélica em âmbito eclesial ou fora dela. Ainda conforme o mesmo autor, "dentre os teólogos, Friedrich Schleiermacher é um dos poucos a acentuar que homem e mulher são criaturas de Deus em igualdade de direitos". De um modo geral, no entanto, prevaleceu a idéia da mulher limitada ao matrimônio e ao espaço da casa, cuja realização se dava na maternidade[134].

Aqui se faz necessário perguntar pela compreensão de Martim Lutero sobre "o lugar" dos sexos – homem e mulher – diante de Deus e da sociedade, assim como pela sua compreensão acerca do matrimônio, visto que tal teologia "fazia a diferença"[135] na vida de mulheres evangélicas no século XIX, como se verá adiante, e também constituiu parte da bagagem cultural de mulheres teuto-brasileiras evangélicas.

Desde os tempos da Igreja primitiva, a cristandade conheceu a atuação de mulheres no âmbito comunitário; disso dá mostras o Novo Testamento. Ao longo da história da Igreja, no entanto, ministérios cristãos que envolviam atividades para além do espaço da casa foram delegados por homens, mormente, a outros homens. Mulheres foram sendo excluídas,

---

[131] WACHHOLZ, 2003, p. 528; OBERACKER, 1932, p. 150; ROTERMUND, 1997b, p. 252.

[132] STARK, Johann Friedrich. Tägliches Gebetbüchlein für Schwangere, Gebärende und Wöchnerinnen sowie auch für Unfruchtbare. In: **Tägliches Handbuch in guten und bösen Tagen**. Kaiserslauten/Leipzig: Aug. Gotthold, [17..]a.

[133] Neste sentido parece interessante observar que livros de orações que incluíam situações próprias da vida de mulheres não foram, nos séculos XVII e XVIII, uma exclusividade entre evangélicos/as. Natalie Z. Davis cita o hábito de Glikl bas Judah Leib, uma mulher judia, ocupar-se com literatura semelhante. DAVIS, 1997, p. 36.

[134] DREHER, 1985, p. 187s. Segundo Wilhelm Wachholz, Friedrich Schleiermacher "[...] se tornou importante para o MR [Movimento de Reavivamento]" – do qual se falará adiante –, "[...] embora, ao mesmo tempo, fosse atacado por ele. [...] Diferentemente de Schleiermacher, que concebia Cristo como o que salva a pessoa da falta de consciência religiosa e a conduz ao estado de sentimento de dependência de Deus, a teologia do MR pregava Cristo como o Redentor e Reconciliador perante a ira de Deus". WACHHOLZ, 2003, p. 54, 57.

[135] DAVIS, 1997, p. 12.

gradativamente, de uma participação reconhecida no âmbito comunitário confessional e institucional. Contra elas pesava o argumento de terem nascido do sexo feminino e sobre elas se elaborou uma teologia da exclusão e da inferioridade que propunha representações contrastivas do masculino e do feminino, com possibilidades distintas de atuação. Anterior à pergunta pela sua capacidade para assumir uma tarefa estava sua identidade feminina a lhe impor limitações. Sua sexualidade foi motivo de debate, de constrangimento, de menosprezo, de controle, de perseguição e, por um longo tempo, serviu para justificar sua maior proximidade em relação ao demônio e para culpabilizá-las pela "entrada" do pecado no mundo. As próprias mulheres parecem ter assumido, muitas vezes, tais estigmas associados ao seu sexo. Ao final da Idade Média, o convento "parecia" o espaço ideal para uma vida consagrada a Deus, para os homens, mas, especialmente, para as mulheres[136] visto que sua salvação se daria na preservação da virgindade e na negação de sua sexualidade[137].

Nesse contexto, Martim Lutero "ofereceu" uma contribuição teológica diferenciada, ainda que restritiva, como se verá adiante. A partir do relato da criação, no texto intitulado "Da Vida Matrimonial", datado de 1522, Martim Lutero argumentou publicamente sobre a criação do homem e da mulher como algo desejado por Deus e agradável a "ele". Segundo Martim Lutero

> "*Deus criou o ser humano, para que houvesse um homenzinho e uma mulherzinha"* (Gn 1.27). Esse enunciado nos dá a certeza de que *Deus dividiu os seres humanos nessas duas partes, para que houvesse homem e mulher, ele e ela. E isso lhe agradou tanto que ele próprio o chamou uma boa criatura*. [...] Tal como fez a ti e a mim, assim somos, eu um homem, tu uma mulher. *E Deus quer que essas boas criaturas sejam honradas e respeitadas como obra divina, e não permite que o homem despreze ou ridicularize a mulher ou a moça.*

---

[136] REIMER, Ivoni Richter. **O Belo, as Feras e o Novo Tempo**. São Leopoldo: CEBI; Petrópolis: Vozes, 2000; ALVES; PITANGUY, 1982; KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras.** Malleus Maleficarum. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991; DEIFELT, Wanda. Mulheres Pregadoras: Uma Tradição da Igreja. In: **Theophilos** – Revista de Teologia e Filosofia. Canoas: 2001; VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o santo ofício. In: DEL PRIORE, Maryl (Org.); BASSANEZI, Carla (Coord. de textos). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997; LINDBERG, Carter. **As Reformas na Europa**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2001, p. 175; DEL PRIORE, Mary. **A mulher na história do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1988.

[137] Desde a introdução do celibato sacerdotal, por volta do ano 1000, sexualidade passou a ser identificada como "[...] expressão do pecado original, promovendo-se, em conseqüência, o distanciamento em relação ao feminino". DREHER, Martin N. Sexualidade: Matrimônio – Bigamia – Divórcio – Prostituição. Introdução ao assunto. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Ética: Fundamentos – Oração – Sexualidade – Educação – Economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995, p. 153. Com a perseguição às bruxas, a partir do ano de 1484, aumentou o controle sobre a sexualidade das mulheres, entendida como demonstração satânica. O único caminho para sua salvação, nesse contexto, estava na preservação da virgindade. Lutero, neste sentido, é "fruto do seu tempo", quando diz: "[...] uma virgem deflorada dificilmente recupera a honra, e corre grande risco de cair no meretrício". LUTERO, Martinho. Assuntos Matrimoniais. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Ética: Fundamentos – Oração – Sexualidade – Educação – Economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995a, p. 260.

> *Nem tampouco a mulher o homem, mas cada qual honre a pessoa e o corpo do outro como boa obra de Deus, que agrada ao próprio Deus*[138].

Tal argumentação favorecia as mulheres no reconhecimento de sua dignidade como seres criados por Deus (obra divina), como boas criaturas, e tornava injustificável relações de desprezo de uma parte sobre a outra; pelo contrário, primava por relações de respeito mútuo.

Na continuação deste texto e em outros de sua autoria, Martim Lutero apresenta o matrimônio[139] como algo desejável por Deus, a partir da doutrina da justificação somente por graça e fé. A salvação e o serviço a Deus não ficavam, deste modo, restritos ao interior dos conventos, mas encontravam espaço preferencial na vida cristã no matrimônio. Diferentemente da compreensão comum à sua época, que entendia o matrimônio como sacramento, portanto, indissolúvel, mas inferior ao estado sacerdotal, onde havia a exigência da castidade[140], Martim Lutero entendia que tanto matrimônio quanto castidade são dádivas de Deus, embora o primeiro seja "dom geral" e o segundo, "[...] um dom especial e singular de poucas pessoas"[141]. Para ele, "[...] Deus coloca em seu seio as almas geradas do próprio corpo e nas quais podem praticar todas as obras cristãs. Pois, sem dúvida, *pai e mãe* são apóstolo, bispo e pastor das crianças, anunciando-lhes o Evangelho"[142]. Ao argumentar em favor do matrimônio, na sociedade de então, Martim Lutero tornou-o espaço reconhecido de atuação cristã (espaço para o exercício do sacerdócio geral de todos/as os/as crentes) e possibilitou um "novo" espaço de atuação valorizado e reconhecido para as mulheres, que não a reclusão nos conventos, embora não tenha cogitado a idéia da ordenação feminina ao ministério pastoral. Martim Lutero ainda condenou o adultério, o meretrício e o concubinato[143], aprovou o divórcio em certas circunstâncias[144] e entendeu o matrimônio como monogâmico[145]. Visto também no matrimônio as pessoas permanecerem como pecadoras, sujeitas ao juízo e à graça de Deus, Martim Lutero não falava em matrimônio cristão, mas em

---

[138] LUTERO, Martim. Da Vida Matrimonial. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Ética: Fundamentos – Oração – Sexualidade – Educação – Economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995b, p. 161s; veja também p. 175.
[139] A partir de 1519, por vezes, ao ser indagado sobre diversas questões relativas ao matrimônio, Lutero se ocupou com tal tema em seus escritos. DREHER, 1995, 153.
[140] DREHER, 1995, p. 151.
[141] LUTERO, Martinho. O 7° Capítulo de S. Paulo aos Coríntios. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Ética: Fundamentos – Oração – Sexualidade – Educação – Economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995e, p. 196.
[142] LUTERO, 1995b, p. 181.
[143] LUTERO, 1995a, p. 262.
[144] LUTERO, 1995a, p. 275ss.
[145] LUTERO, 1995a, p. 264.

pessoas cristãs no matrimônio e entendia este como "coisa civil"[146]. Como conseqüência da valorização que Martim Lutero deu ao matrimônio e a possibilidade de salvação e de serviço a Deus fora do celibato, freiras abandonaram conventos, inclusive Katharina von Bora, sua futura esposa, e sacerdotes se casaram[147]. "Com o passar do tempo, o ideal feminino da Reforma se tornava mais forte até mesmo nas camadas sociais mais altas, ao que a imagem da 'esposa e mãe' absolvia a imagem da 'freira'. A própria mulher de Lutero, Katharina von Bora, pode valer aqui como exemplo"[148].

No entanto, ao relacionar os assuntos: matrimônio e castidade *e* criação de ambos os sexos, num texto sobre o 7° capítulo da primeira carta de Paulo aos coríntios, escrito em 1523, portanto, um ano após o "Da Vida Matrimonial", anteriormente citado, Martim Lutero desenvolveu uma argumentação hierárquica, diferente da primeira. Segundo o autor,

> pois onde se comparam matrimônio e virgindade, sem dúvida, a castidade é um dom mais nobre do que o matrimônio. Não obstante, de acordo com S. Paulo, o matrimônio é dom de Deus tão bem quanto a castidade. *Também o homem é mais nobre do que a mulher, não obstante a mulher é criatura de Deus tão bem quanto o homem.* Pois perante Deus todas as coisas, diferentes entre si, são iguais. Tudo o que ele criou o chama de seu Criador e Senhor, e ninguém o chama mais do que o outro, seja grande ou pequeno. Assim também perante ele *matrimônio e virgindade têm o mesmo valor, pois ambos são seus dons divinos, embora, se comparados entre si, um seja melhor que o outro*[149].

Retomo o assunto em seguida. Antes, porém, se deve perguntar sobre como se estabelecem as relações entre os sexos, no matrimônio, na concepção de Martim Lutero. Diversas vezes, ao referir-se ao adultério ou à impotência sexual de um dos cônjuges, por exemplo, Martim Lutero entendeu ser de direito, tanto do homem quanto da mulher, o pedido de divórcio[150]. No matrimônio, na sua visão, deparamo-nos com homem e mulher atuando na criação de filhos/as, inclusive compartilhando tarefas domésticas, embora somente em relação à mulher ele mencione o verbo *obedecer*, referindo-se à sua relação com o marido, e

---

[146] DREHER, 1995, p. 153, 156; LUTERO, 1995b, p. 183.

[147] WEISSHEIMER, Vera Cristina. **Bruxas nos tempos de Lutero**: as mulheres que ajudaram a escrever a História da Reforma Luterana. Trabalho semestral (Graduação em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1994, p. 31ss. A respeito de Katharina von Bora veja DALFERTH, Heloisa Gralow. **Katharina von Bora**: uma biografia. São Leopoldo: Sinodal, 2000; JUNGHAUS, Helmar. Catarina Lutero à luz e sombra da Reforma. In: JUNGHAUS, H. **Temas da Teologia de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2001, p. 169-188.

[148] "*Je länger desto stärker wirkte sich auch bis in höhere Schichte das neue Frauenideal der Reformationszeit aus, wonach die Vorstellungen der 'Frau und Mutter' das Vorbild der 'Nonne' ablösten, wie es Luther Vom ehelichen Leben zeigt. Luthers eigene Frau, Katharina von Bora, kann hier als Paradigma gelten*" (tradução de Claus Martin Dreher). SCHARFFENORTH, Gerta; REICHLE, Erika. Frau (Reformationszeit). In: **Theologische Realenzyklopädie**. Berlin: Walter de Gruyter, v. 11, 1983, p. 441s.

[149] LUTERO, 1995e, p. 196.

[150] LUTERO, 1995b, p. 163s., 171.

caracterize seu trabalho, além do cuidado com os/as filhos/as, como *ajuda* ao marido[151]. A maternidade foi exaltada por Martim Lutero como obra nobre diante de Deus[152]. Tal compreensão foi reforçada por Johann Friedrich Stark, por exemplo, anteriormente mencionado, identificado com o movimento pietista do século XVIII, cujo livro de meditações e orações diárias foi utilizado entre a comunidade teuto-brasileira evangélica no sul do Brasil[153]. Mesmo valorizando a maternidade/paternidade e o matrimônio em si, passos certamente à frente do seu tempo, Martim Lutero manteve os papéis dos sexos neste, vigentes na sociedade de então, estando o homem à frente da condução da vida familiar e dos "negócios".

Considerando as questões aqui arroladas, poderia-se dizer que nesse período, a partir de Martim Lutero, se vivenciou, em relação às mulheres, certa "tensão" (por vezes, um desacordo) fundamentada teologicamente, no mínimo, diferente em relação a outros contextos históricos anteriores. Ao mesmo tempo em que as mulheres também foram reconhecidas como boa obra de Deus (tão nobres ou menos nobres do que os homens?), foram consideradas aptas para o serviço a Deus a partir do seu batismo (sacerdócio geral de todos/as os/as crentes), assim como os homens, ainda que o matrimônio e a maternidade/paternidade tenham sido valorizados, as mulheres permaneceram sujeitas aos seus maridos no casamento, sujeitas aos homens juridicamente e excluídas do ministério público da pregação. É como se libertassem pássaros da gaiola, mas lhes impedissem o vôo!

Essa hierarquia dos sexos no matrimônio, anterior a Martim Lutero, ainda era visível na Alemanha do século XIX. Somada a esta, estava a dificuldade de que a Igreja Evangélica não avançara no reconhecimento de outros espaços possíveis de atuação feminina, e só reconhecia a mulher dentro do matrimônio[154]. Isso não significa que, até esse período, mulheres evangélicas não se manifestaram e atuaram fora do espaço da família e da casa ou, mesmo, que não exerceram influência na reflexão teológica que se fazia nestes espaços[155]. Na avaliação de Martin N. Dreher, "[...] devemos [...] concordar que Lutero argumentou muito

---

[151] Segundo Martin Lutero, "[...] da mesma forma também a mulher deve pensar a respeito de seu serviço, quando amamenta ou embala a criança, dá banho e realiza outras tarefas nela; igualmente quando realiza outros serviços, *ajudando* a seu marido e *sendo-lhe obediente* [!]. Tudo isso são obras de puro ouro, *obras nobres"*. LUTERO, 1995b, p. 176s.
[152] LUTERO, 1995b, p. 176s. Retomo esta questão no terceiro capítulo.
[153] STARK, [17..]a. Retomo esta questão no terceiro capítulo.
[154] DREHER, 1985, p. 187.
[155] WEISSHEIMER, 1994, p. 31-45; DALFERTH, 2000, p. 57-90; MÜLLER, 1996, p. 376.

pouco a partir da situação das mulheres [...]. O pouco de sua argumentação em favor da mulher merece, por outro lado, ser destacado, quando pensamos no patriarcalismo de seus dias”[156].

Uma mudança relativa no lugar ocupado por mulheres alemãs evangélicas, até então, se deu com a renovação do trabalho diaconal feminino no seio da Igreja[157], profissional e voluntário, considerando que na Alemanha, pelo menos até o final do século XVIII, a assistência a pessoas pobres (uma esfera de atuação possível da diaconia cristã) era realizada somente por homens[158]. A partir deste trabalho diaconal, abriu-se uma possibilidade inovadora de atuação fora do matrimônio, especialmente para *mulheres solteiras*, oriundas de classes empobrecidas ou de famílias burguesas em decadência devido ao processo de industrialização[159]. Segundo Ruthild Brakemeier, Theodor Fliedner, que foi o principal mentor da criação de uma Casa Matriz das Diaconisas, da qual se falará em seguida, “[...] *entrou no vazio funcional das mulheres solteiras*. Oferecendo-lhes um trabalho útil, também lhes deu *um sentido para viver*”. Além disso,

> Fliedner ofereceu à mulher solteira uma *profissão remunerada*, o que significava para ela a possibilidade de sobreviver com dignidade. Pois, com a transferência da profissão do homem para fora de sua casa, ele também se acostumara a considerar-se o único da família com direito para administrar a renda. A esposa e os filhos *dependiam* de sua generosidade. A *mulher burguesa solteira* vivia da misericórdia de quem a queria bem, pois trabalhar como empregada era considerado indigno para ela. Também *era considerado humilhante para toda mulher que se prezava receber salário*. *Fliedner pensou diferente*[160].

As diaconisas profissionais, com tempo de trabalho integral, tiveram “[...] a permissão de usar a vestimenta da mulher casada, da classe burguesa [...]”: vestido longo e com uma boa largura, além de touca na cabeça. “Isto ajudou as mulheres solteiras no reconhecimento de sua dignidade, de modo que puderam desvincular-se de seu ambiente familiar e *atuar em público*”[161]. Apesar de sua abertura inovadora para o trabalho diaconal exercido por mulheres, Theodor Fliedner permaneceu “fruto de seu tempo”, afirmando sua autoridade, a partir de seu sexo, em casa e também nas instituições que criou e coordenou[162].

---

[156] DREHER, 1995, p. 159.
[157] DREHER, 1985, p. 187ss.
[158] BRAKEMEIER, 1998, p. 28.
[159] DREHER, 1985, p. 189.
[160] BRAKEMEIER, 1998, p. 34.
[161] BRAKEMEIER, 1998, p. 36.
[162] BRAKEMEIER, 1998, p. 36s.

Para melhor visualizar e compreender o significado e o contexto do surgimento do trabalho diaconal profissional e voluntário entre mulheres alemãs evangélicas, casadas ou solteiras, faz-se necessário, ainda que de forma muito restrita, uma aproximação ao Movimento de Reavivamento que perpassou a Europa ao longo do século XIX e trazia a "[...] proposta de vivência de uma 'nova' piedade"[163]. Uma das expressões do Movimento de Reavivamento foi a Missão Interna, dentro da qual distingo, neste momento, em especial, dois nomes: o de Theodor Fliedner, já mencionado, e o de Johann Hinrich Wichern, que propôs e desenvolveu um amplo programa diaconal no âmbito da Missão Interna[164].

Segundo Ruthild Brakemeier,

> o iluminismo do século XVIII havia enfraquecido a igreja. Em conseqüência disso, no início do novo século, há grande desejo por renovação. Discursos religiosos que apelam à razão, não entusiasmam mais. Sob a influência do romantismo e do nacionalismo despertou a velha piedade popular[165].

Essa piedade, que encontrou expressão no Movimento de Reavivamento, "[...] enfatizou a diferença entre o crente e o não-crente em detrimento das questões de diferenças confessionais fundamentando-se no axioma da fé, na experiência da presença de Deus no crente e numa piedade bíblica"[166]. Visto sua compreensão de que "[...] Deus não se experimenta na cabeça, na razão, mas no peito, no coração", ele se deu em oposição ao Iluminismo[167].

A Missão Interna, por sua vez, foi uma "expressão" do Movimento de Reavivamento, como foi dito, "[...] no campo sócio-religioso em solo de língua alemã"[168]. Em sua teologia, a Missão Interna "[...] fundamentou-se no Pietismo e no Movimento de Reavivamento e, filosoficamente, no conceito de amor e em princípios humanitários surgidos no Iluminismo,

---

[163] WACHHOLZ, 2003, p. 93.
[164] WACHHOLZ, 2003, p. 93ss., 104ss. T. Fliedner e J. Wichern se conheciam, bem como desenvolveram trabalho diaconal semelhante, ainda que tivessem suas divergências. BRAKEMEIER, 1998, p. 61.
[165] BRAKEMEIER, 1998, p. 9.
[166] WACHHOLZ, 2003, p. 58. Segundo o mesmo autor, "o alvo era o surgimento de uma nova pessoa e de uma nova humanidade. O mundo seria transformado a partir da pessoa transformada, nascida de novo. A concepção que estava por detrás disso era a conversão para Cristo e o afastamento das coisas mundanas. O reavivamento ou a conversão tinham um caráter bem individualista. Não se visava à humanidade como um todo, pelo menos não como ponto de partida. A transformação da humanidade deveria acontecer a partir da salvação da alma dos indivíduos. Trata-se de uma piedade caracterizadamente individualista. A ênfase residiu em experimentar (Romantismo) o Deus vivo e testemunhar dele no contexto da piedade racionalista fria e calculista". WACHHOLZ, 2003, p. 56s.
[167] WACHHOLZ, 2003, p. 55.
[168] WACHHOLZ, 2003, p. 104.

mas especialmente no Romantismo e Idealismo”[169]. O conceito “luterano” do sacerdócio geral de todos os crentes ganhou centralidade na Missão Interna, visto que, através de toda pessoa crente, “[...] o amor salvador não se restringe aos limites da Igreja como instituição, mas estende-se também ao contexto de Estado e família”[170].

O programa diaconal de Johann H. Wichern, no âmbito da Missão Interna, assumiu formas concretas, segundo Wilhelm Wachholz, nos âmbitos da moralidade, eclesiástico-comunitário e social[171]. Especialmente este último nos interessa, à medida que aponta para uma teologia contextual que possibilitou o fortalecimento do trabalho diaconal feminino no âmbito da Igreja (já iniciado por Theodor Fliedner) e para além dela, em espaço público, portanto, como “nova” possibilidade de atuação feminina fora do matrimônio. Neste sentido, reproduzo as palavras de Wilhelm Wachholz:

> No campo social, e nisso residiu a atuação mais expressiva da Missão Interna, destacaram-se a assistência aos portadores de cretinismo, a epilépticos, a portadores de deficiência psicológica, a mulheres depressivas, a cegos-surdos-mudos, a aleijados, mutilados, a dependentes de bebidas alcoólicas, aos sem-teto (através de poupanças para a aquisição da casa própria e da oferta de aluguéis de baixo custo), a presidiários. Neste contexto, surgiram as casas para mulheres (que geralmente abrigavam mulheres depressivas e sem lar como, por exemplo, ex-presidiárias), colônias (para epilépticos, desempregados), casas de reabilitação, hospitais, orfanatos, *casas de diaconisas*, hospícios, albergues para viajantes, *Ordem Auxiliadora de Senhoras e Ordem Auxiliadora de Senhoras para o Exterior*, missão nas estações de trem, escolas para formação de assistentes sociais[172].

A influência do Movimento de Reavivamento, bem como da Missão Interna, se fez sentir no Brasil através de obreiros/as enviados pela Sociedade Evangélica de Barmen[173], “[...] na piedade e confessionalidade de parte dos imigrantes alemães no RS [...]”[174], bem como pelo modelo de trabalho assumido pela OASE, em certo sentido, importado do Auxílio de Mulheres da Alemanha, do qual se falará adiante, através da vinda dos pastores Wilhelm Zöllner e Paul Cremer ao Brasil, no ano de 1910[175].

Nesse contexto histórico, de amplas mudanças econômicas, políticas, sociais e religiosas, *diversas iniciativas surgiram a partir de mulheres ou através delas*, visando

---

[169] WACHHOLZ, 2003, p. 105; veja também BRAKEMEIER, 1998, p. 10.
[170] WACHHOLZ, 2003, p. 109s.
[171] WACHHOLZ, 2003, p. 11.
[172] WACHHOLZ, 2003, p. 111s.
[173] Wilhelm Wachholz apresenta uma relação de seus nomes. WACHHOLZ, 2003, capítulo 3.
[174] WACHHOLZ, 2003, p. 63, 105, 112.
[175] Neste sentido, confira DREHER, 1985, p. 192.

atender pessoas pobres, doentes, deficientes mentais, pessoas solitárias e marginalizadas em geral. Os desafios sociais, portanto, bem como a teologia que se vivenciava na época, estavam na raiz dessas iniciativas[176]. Esse contexto favoreceu a renovação do ministério diaconal feminino na Igreja Evangélica na Alemanha, expressa, entre outras, na criação da primeira Casa Matriz (*Mutterhaus*) das Diaconisas, em Kaiserswerth, no ano de 1836, bem como na fundação do Auxílio de Mulheres (*Frauenhilfe*), em 1899. Ambas as iniciativas têm vínculos profundos com a história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas no sul do Brasil. Por isso, dentre outras, a essas dedico especial atenção.

A história das diaconisas e, em especial, da Casa Matriz de Diaconisas de Kaiserswerth, está ligada ao nome do pastor evangélico Theodor Fliedner, anteriormente mencionado, mas também, ao de Friederike Fliedner e outras lideranças femininas[177], dentro da concepção de atuação da Missão Interna, anterior, ainda, ao programa diaconal de Johann H. Wichern[178]. Devido à miséria percebida por Theodor Fliedner em sua comunidade, ele se viu impelido a buscar recursos financeiros. Em sua viagem, veio a conhecer o trabalho realizado por ordens religiosas femininas na Holanda, ligadas à Igreja Católica Romana, e também o trabalho desenvolvido por diaconisas entre os Menonitas. Na Inglaterra, conheceu a atividade de Elisabeth Fry junto a mulheres ex-presidiárias que, ao lado das prostitutas, integravam a classe mais baixa da população[179]. Ao retornar à sua cidade, Kaiserswerth, Theodor Fliedner passou a realizar visitas regulares aos presidiários evangélicos na Casa de Detenção de Düsseldorf. Convicto da necessidade de ação nesse contexto, fundou uma Associação.

> Também foi fundada uma Sociedade de Mulheres com a finalidade de dar amparo maior às mulheres presas. Foi consenso entre Fliedner e este grupo que uma medida urgente a ser tomada seria a criação de um asilo onde mulheres sem lar, ao serem postas em liberdade, pudessem ficar por algum tempo, a fim de se prepararem para um emprego. Para a instalação do primeiro asilo para mulheres evangélicas, foi necessário o amor e a determinação de

---

[176] DREHER, 1999, p. 143; WACHHOLZ, 2003, p. 111s.

[177] Ruthild Brakemeier, que se ocupa especialmente com o surgimento de um modelo de diaconato na Igreja Evangélica na Alemanha e com sua implantação no Brasil, reflete a respeito do trabalho de Theodor Fliedner, bem como da participação de mulheres nesta iniciativa. Segundo a autora, "Theodor Fliedner foi, na verdade, o grande instrumento de Deus na instituição do diaconato feminino no século passado [XIX]. [...] No entanto, esta (grande obra) não teria sido realizada sem a *participação decisiva de outras pessoas, sobretudo mulheres*. Elas o inspiraram com seu exemplo de vida e colocaram seus dons a serviço da causa. Por isso são igualmente *protagonistas* nesta história, ainda que seus nomes não apareçam, ou não sejam citados com tanta freqüência". BRAKEMEIER, 1998, p. 13.

[178] WACHHOLZ, 2003, p. 106.

[179] Segundo Ruthild Brakemeier, tempos depois desta viagem, que teve a duração de 14 meses, Theodor Fliedner escreveu: "Com admiração e gratidão, por me ter sido concedido ver todas estas grandes maravilhas de amor, provindas de fé *evangélica*, voltei para casa em agosto de 1824, contudo também com profunda vergonha pelo fato de que nós homens na Alemanha permitimos que *mulheres nos superassem de tal forma no trabalho caritativo cristão*, e que até hoje nos dedicamos tão pouco às prisões". BRAKEMEIER, 1998, p. 14.

> Friederike Fliedner nascida Münster, com a qual Theodor se casara em 1828. Foi ela quem animou seu marido a instalar este asilo em Kaiserswerth e, quando a primeira ex-detenta, Mina Enders, chegou, no dia 17 de setembro de 1833, já se encontrava com Friederike sua amiga de juventude, Catharina Göbel, que iria ser a primeira diretora do asilo[180].

Diversas outras iniciativas marcaram o trabalho de Theodor e Friederike Fliedner[181]. Em 1836 o casal Fliedner fundou um hospital, no qual veio trabalhar Gertrud Reichert, considerada a primeira diaconisa evangélica. Essa instituição recebeu o nome de Casa Matriz de Diaconisas de Kaiserswerth e teve na pessoa de Friederike Fliedner, uma *esposa de pastor*, portanto, anteriormente mencionada como tal, a sua primeira superiora[182].

A formação de mulheres para o trabalho específico da diaconia integral na Igreja Evangélica e na sociedade alemã, bem como nas comunidades evangélicas e na sociedade brasileira, representou uma conquista de atuação das mulheres em espaço público! Neste sentido, Martin N. Dreher se expressa a respeito da instituição do diaconato feminino na Igreja Evangélica: "Mesmo que o orientador teológico das Casas Matrizes sempre tenha permanecido um homem, um pastor, a instituição do diaconato feminino no seio das igrejas protestantes de tradição luterana ou unida foi um importante passo no sentido da *emancipação feminina no seio do protestantismo"*[183].

A Casa Matriz de Kaiserswerth foi célula-mãe de outras instituições semelhantes na Alemanha e no Brasil

mãe e dona-de-casa no ambiente da casa) para a atuação de mulheres evangélicas na Alemanha. A crise econômico-político-social vivenciada na Alemanha colocava em risco a própria estabilidade da monarquia, no final do século XIX. Isso levou o Imperador Guilherme II a fundar, no ano de 1888, a Sociedade Auxiliadora Evangélico-Eclesiástica, sob o "protetorado" da Imperatriz Augusta Vitória, sua esposa [187]. (Aliás, segundo Gisela Anna Büttner Lermen, justamente porque na Alemanha, especialmente na segunda metade do século XIX, se conhecia toda forma de associativismo, pessoas adultas que emigraram após essa data "[...] vieram ao Brasil com uma ou outra experiência de vida associativa, principalmente em associações religiosas"[188].) No ano de 1897, nove anos após a fundação da Sociedade Auxiliadora pelo Imperador Guilherme II, dirigida neste tempo somente por homens, a Imperatriz Augusta Vitória escreveu uma carta ao Presidente da Sociedade Auxiliadora, destacando a importância do trabalho desenvolvido por diaconisas. Suas palavras

> [...] foram um incentivo para que as lideranças da Sociedade Auxiliadora se ocupassem com a possível estruturação de um trabalho de mulheres. Foi elaborada uma proposta de organização do Auxílio de Mulheres que, em 1° de janeiro de 1899, recebeu a aprovação da Imperatriz. Um folheto assinado pela Imperatriz, com a mesma data, foi enviado a todas as 400 Sociedades Auxiliadoras, com o pedido de que fossem organizados Auxílios de Mulheres. Numa orientação anexa eram dados detalhes sobre sua organização e atividades. Cada mulher, *casada ou solteira*, que se comprometesse a colaborar com seu trabalho, ou com uma contribuição anual em dinheiro, poderia filiar-se[189].

Em 1916 o Auxílio de Mulheres se tornou independente da Sociedade Auxiliadora Evangélico-Eclesiástica. Antes disso, no entanto,

> [...] por ocasião da convenção anual da Ordem Auxiliadora de Senhoras, realizada a 15 de junho de

Nesta mesma ocasião, o pastor Wilhelm Zöllner "[...] sugere a criação de uma Casa Matriz de Diaconisas para o Exterior"[191], o que vem a acontecer ainda no ano de 1908. Segundo ele, simultaneamente ao trabalho da diaconia profissional no exterior, deveria acontecer o exercício de uma diaconia voluntária de tempo parcial. "Esta diaconia de tempo parcial é a diaconia realizada pelas senhoras [evangélicas], membros da congregação local, em relação a outros membros"[192]. Por isso, quando de sua vinda ao Brasil em 1910, Wilhelm Zöllner incentivou a criação de novos grupos de Ordens Auxiliadoras de Senhoras Evangélicas, visto que, à semelhança do Auxílio de Mulheres, em agosto de 1899, surgira o primeiro grupo de senhoras evangélicas no Brasil, como já foi mencionado[193].

Entre os objetivos do Auxílio de Mulheres, em correspondência às necessidades experimentadas, constam: a contratação de diaconisas para o trabalho de enfermagem, a formação de auxiliares voluntárias também para este trabalho, diante da impossibilidade de diaconisas suprirem a grande demanda de pedidos, "[...] a assistência às trabalhadoras domésticas, o desenvolvimento da enfermagem rural, o trabalho caritativo no exterior e a representação literária da atividade das mulheres"[194]. Também houve a preocupação com a "[...] formação de lideranças femininas para o próprio trabalho das Sociedades"[195]. Em 1912, o Auxílio de Mulheres na Alemanha já contava com 249 mil filiadas[196], o que revela o grande interesse das mulheres por este "novo" espaço de atuação, para além da casa, bem como aponta para uma teologia que respaldava sua atuação nos termos que ela assumiu – o sacerdócio geral de todos os crentes na perspectiva da Missão Interna –, como foi dito anteriormente.

Entretanto, isso não deve criar uma falsa idéia de que o papel idealizado para a mulher havia se alterado substancialmente. Segundo Ruthild Brakemeier, "característico para a orientação transmitida às Sociedades através de seus líderes foi o conceito de que 'a profissão própria da mulher' é a profissão de dona de casa, esposa e mãe"[197]. Com a entrada significativa e sempre crescente de mulheres no mercado formal de trabalho,

---

[191] DREHER, 1985, p. 192.
[192] DREHER, 1985, p. 192s.
[193] BAESKE, 1999b, p. 20.
[194] BRAKEMEIER, 1998, p. 89ss.
[195] BRAKEMEIER, 1998, p. 90.
[196] BAESKE, 1999b, p. 14s.
[197] BRAKEMEIER, 1998, p. 90.

> [...] algumas lideranças eclesiásticas se empenharam pela obrigatoriedade de cursos de economia doméstica para meninas nas escolas, já com início no ensino básico. Os grupos de mulheres deveriam ajudar, para que o conteúdo destes cursos fosse de boa qualidade. Além disso, a diaconia espontânea, isto é, o Auxílio de Mulheres, deveria colaborar, criando cursos de economia doméstica para jovens egressas das escolas. [...] Nesta preocupação pelo lugar da mulher na família, nota-se o caráter conservador da igreja. A criação de sociedades de mulheres foi, sem dúvida, um avanço em direção a uma participação mais ativa da mulher na igreja. No entanto, temia-se que ela avançasse além do que lhe caberia[198].

Neste sentido, havia manifestações que posicionavam o Auxílio de Mulheres em oposição ao(s) Movimento(s) de Mulheres, anteriormente mencionado(s), e também manifestações que indicavam uma tolerância em relação ao(s) mesmo(s)[199].

Foco a atenção, ainda um instante, na pessoa de Wilhelm Zöllner, pela sua significativa atuação entre mulheres no trabalho diaconal, profissional e voluntário. Wilhelm Zöllner foi pastor diretor da Casa de Diaconisas de Kaiserswerth, de 1896 a 1905[200], que contava, simultaneamente, com uma diretora[201]. Sua visita ao Brasil, no ano de 1910, impulsionou significativamente a criação de novos grupos de OASE[202], como já foi mencionado. Sua postura em relação ao trabalho profissional feminino, no entanto, mostrava-se restritiva e, nesse sentido, sua influência junto a mulheres alemãs evangélicas, bem como, junto a mulheres teuto-brasileiras evangélicas deve ser considerada.

Segundo Ruthild Brakemeier, Wilhelm Zöllner entendia que nem todas as profissões cabiam às mulheres, senão àquelas nas quais elas poderiam se servir de seus *instintos e qualidades maternais*; nas suas próprias palavras, "[...] tudo aquilo, que qualifica a *mulher, vocacionada a ser auxiliadora do homem*"[203]. Por isso, ele vislumbrava seu preparo profissional no âmbito da diaconia com vistas ao *trabalho auxiliar* junto a profissionais masculinos[204].

---

[198] BRAKEMEIER, 1998, p. 91.
[199] BRAKEMEIER, 1998, p. 91.
[200] BRAKEMEIER, 1998, p. 109, 127.
[201] BRAKEMEIER, 1998, p. 109ss.
[202] BAESKE, 1999b, p. 23ss.
[203] Wilhelm Zöllner *Apud* BRAKEMEIER, 1998, p. 128.
[204] Ruthild Brakemeier analisa a palestra proferida por Wilhelm Zöllner durante a conferência Geral de Kaiserswerth, em 1898, sobre "O movimento de mulheres de nossos dias e as Casas-Mãe de Diaconisas". Nesse contexto, Wilhelm Zöllner expressa os limites para o exercício profissional por mulheres: "[...] não assim que elas mesmas peguem o bisturi, mas que sejam apenas auxiliares mais independentes dos médicos!". BRAKEMEIER, 1998, p. 128.

> O limite da independência da mulher estaria determinado pela sua natureza 'mais delicadamente organizada'. Permitir que a mulher saia para a vida pública seria uma 'crueldade', porque ela precisa de proteção. Por isso, aquelas que saem de casa para trabalhar, deveriam formar associações profissionais. Mas estas também não deveriam ser dirigidas apenas por mulheres. E, de forma alguma, uma mulher deveria ter a voz decisiva[205].

> Wilhelm Zöllner e Theodor Schäfer [diretor da Casa de Diaconisas de Hamburgo] são, portanto, unânimes em afirmar que, segundo a ordem da criação de Deus, homens e mulheres têm uma constituição física e psíquica diferente, dons diferentes e, em conseqüência disso, também responsabilidades diferentes no mundo. No desempenho destas responsabilidades, *o homem é aquele que pensa, que tem a visão ampla, que representa e defende a família e a sociedade em público. A responsabilidade da mulher está em guardar e vigiar o interior da casa, em consolar e curar. Ela depende da proteção e condução do homem. Sua qualidade por excelência é a de servir com dedicação e em silêncio*[206].

Posturas como as de Wilhelm Zöllner e de Theodor Fliedner, pastores evangélicos, que ilustram um pensamento vigente na Igreja Evangélica alemã durante o século XIX e no início do século XX, dão mostras das *possibilidades e* dos *limites* de atuação com que se depararam mulheres alemãs *evangélicas*, bem como, mulheres teuto-brasileiras *evangélicas*, na perspectiva do privado e do público, como sugerido por Natalie Zemon Davis[207]. O trabalho diaconal abriu-lhes novas possibilidades de atuação em espaço público, como demonstram as iniciativas aqui relatadas, contudo, com restrições. Assim como a miséria, de um modo geral, se fez sentir nas casas alemãs, numa clara demonstração do público que invade o privado (possível), também o movimento inverso se verificou, por exemplo, na participação de mulheres evangélicas na sociedade, através do trabalho diaconal profissional ou voluntário. Essa atuação no espaço público, no entanto, não significou um rompimento em relação à tradição evangélica que concebia as mulheres como mães, no âmbito do matrimônio, como foi dito. Apesar de extremamente significativa e até mesmo emancipatória – porque era remunerada, no caso da diaconia profissional, conferia "novo" sentido à vida de mulheres solteiras, especialmente, mas, também, de mulheres casadas, e, ainda, se dava em espaço público, ainda que com limitações –, ela se constituiu, basicamente, na extensão das tarefas que as mulheres já desempenhavam em suas próprias casas. Mesmo no exercício da diaconia profissional, elas continuaram "sob a proteção" de um superior masculino, dependentes de sua decisão. Seu poder de atuação se deu, sem dúvida, dentro de uma lógica de submissão!

---

[205] BRAKEMEIER, 1998, p. 128.
[206] BRAKEMEIER, 1998, p.130.
[207] DAVIS, 1997, p. 12s.

3.0 – MULHERES TEUTO-BRASILEIRAS EVANGÉLICAS NO ÂMBITO DO PROCESSO DE COLONIZAÇÃO

Segundo Giralda Seyferth, "a imigração alemã no Brasil esteve estreitamente vinculada ao *processo de colonização*, baseado na pequena propriedade (embora nem todo/a imigrante tenha se estabelecido em propriedade rural), implementado por iniciativa do Estado brasileiro, desde 1818"[1], de onde resulta que a busca pela história do cotidiano de mulheres teuto-brasileiras evangélicas, na perspectiva do privado e do público, precisa, necessariamente, ser entendida no âmbito de tal processo. Além disso, o processo de colonização priorizava a imigração de *famílias*, como constata a mesma autora[2]. Terras "devolutas" no sul do Brasil deveriam se tornar produtivas pelo *trabalho* de homens *e* mulheres imigrantes. Seus/suas filhos/as deveriam dar continuidade à ocupação e ao processo de produtividade das terras e garantir o desenvolvimento das regiões de colonização.

Há que se considerar, ainda, que o Brasil, ao longo do século XIX, vivenciou profundas mudanças sócio-econômico-político-religiosas. Basta lembrar a transferência da família real portuguesa ao Brasil (1807), a abertura dos portos (1808), a Independência do Brasil (1822), a abolição da escravatura (1888), a Proclamação da República (1889) e a separação entre Igreja (Católica) e Estado (1890), com suas múltiplas implicações para o *cotidiano* de mulheres e homens. Essas mudanças, de um modo geral, estiveram na origem dos interesses do governo brasileiro em atrair imigrantes (não somente alemães/ãs) para *colonizar* o país[3]. Por isso, não apenas as bagagens culturais que os/as imigrantes trouxeram consigo os/as diferenciava em relação à sociedade brasileira, mas, também, as próprias

---

[1] SEYFERTH, 1994, p. 11.
[2] SEYFERTH, 1994, p. 12.
[3] SCHRÖDER, 2003, p. 29ss.

condições de existência estabelecidas pelo processo de colonização[4]. Tais condições determinaram, em boa medida, a vida cotidiana da população imigrante alemã[5]. Mesmo ao findar da imigração alemã continuada, na época dos embates nacionalistas, por exemplo, ainda se podia perceber como o processo de colonização determinara os rumos e as identidades da população teuto-brasileira (evangélica).

3.1. – Entre a emigração e a imigração

Mencionei, anteriormente, que o processo de colonização brasileiro visava, especialmente, à vinda de *famílias imigrantes*. Isso não significa, contudo, que apenas mulheres casadas tenham emigrado. Entre as mulheres imigrantes distinguiam-se três grupos quanto ao seu estado civil: casadas, solteiras e viúvas[6]. As *viúvas pobres* dependiam, para sua sobrevivência no Brasil, necessariamente, de parentes que estavam emigrando ou já emigrados[7]. As *mulheres solteiras*, majoritariamente minoria em relação aos homens solteiros, normalmente contraíam matrimônio no Brasil[8]. Muitas vezes, quando um navio de imigrantes estava para aportar em solo brasileiro, os pretendentes se dirigiam ao encontro do navio, ainda em alto mar, para "escolher" a futura companheira[9]. Entre as mulheres solteiras encontravam-se também mães solteiras, pelo fato de o casamento na Alemanha estar atrelado à capacidade financeira das pessoas e o motivo mais contundente da emigração ser, justamente, a miséria. Nesse caso, muitas crianças nasciam como ilegítimas[10]. O que garantia a sobrevivência de mães solteiras e suas crianças, ainda na Alemanha, era uma rede de solidariedade entre familiares e vizinhança[11]. Na emigração ao Brasil há registros de mulheres mães solteiras e de mulheres que viviam em união consensual com seus companheiros. Gisela Anna Büttner Lermen menciona casos onde a legalização da família aconteceu durante a viagem ao Brasil[12]. Nos casos de mães solteiras emigradas ao Brasil, assim como no de viúvas pobres, a solidariedade de parentes e amigos/as constituiu-se na garantia de sua

---

[4] SEYFERTH, 1994, p. 15.
[5] Neste sentido, Ferdinand Schröder transcreve leis e contratos que estabeleciam as condições de viagem e que regulamentavam a colonização do Brasil por imigrantes. SCHRÖDER, 2003, p. 42-44, 59, 79-81, 86-91.
[6] LERMEN, 2004, p. 106.
[7] LERMEN, 2004, p. 114.
[8] LERMEN, 2004, p. 115; ARNDT-SCHUG, [19..], p. 4.
[9] RENAUX, 1995, p. 64.
[10] LERMEN, 2004, p. 116.
[11] LERMEN, 2004, p. 118.
[12] LERMEN, 2004, p. 116ss.

sobrevivência[13]. O casamento, no entanto, se mostrou a forma mais eficaz de sobrevivência e o meio "legal" de permanência[14]. As *mulheres casadas* eram a maioria dentre as mulheres emigrantes; sua idade e o número de filhos/as, contudo, era variável[15].

Sobre o período entre a Alemanha e o Brasil, assim escreve Maria Luiza Renaux:

> O período entre o adeus à velha 'Heimat' e a chegada à futura Pátria foi repleto de tensões para os imigrantes. Havia grande descompasso entre suas projeções otimistas e a realidade a enfrentar, sobretudo as novas experiências sociais. Para muitos, a decisão significava a *separação definitiva de tudo o que até então fora íntimo*, com a conseqüente *perda da identidade social*, e mais ainda, equivalia a *arriscar* pura e simplesmente *a existência na travessia do Atlântico* além da *imprevisibilidade do futuro* que os aguardava do outro lado do mar[16].

Um aspecto a ser avaliado, nesse sentido, diz respeito à decisão de emigrar. De quem eram a iniciativa e a palavra final? A resposta parece óbvia, em se tratando de uma estrutura patriarcal; mas aqui também não se deveriam homogeneizar as experiências de mulheres alemãs (evangélicas) emigrantes. O que prevaleceu, sem dúvida, foi a decisão da parte do homem, "chefe de família"[17], com raras exceções[18], o que não significa, contudo, que o papel das mulheres tenha sido passivo, especialmente daquelas cuja participação econômica, resultado de seu trabalho, era fundamental para a sobrevivência da família.

Gisela Anna Büttner Lermen, ao examinar necrológios, publicações locais e documentos oficiais na busca pelos motivos que conduziram à emigração, bem como pela participação das mulheres na decisão de emigrar, constata a precariedade de relatos referentes à emigração, escritos por mulheres. Segundo a autora

> [...] os depoimentos referentes aos motivos de emigração perante repartições públicas, foram feitos exclusivamente por homens, os quais sempre falavam na primeira pessoa do singular ou, em caso de transcrição dos depoimentos, usava-se a 3ª pessoa masculina do singular. As

---

[13] LERMEN, 2004, p. 117.

[14] Segundo Rosalind ARNDT-SCHUG "Ao lado das famílias de emigrantes também havia um pequeno grupo de mulheres emigrantes, cuja motivação não surgira a partir de um marido, irmão ou pai; viúvas com ou sem filhos, [e] algumas mulheres solteiras. *Se queriam se estabelecer como colonas* – principalmente quando não tinham filhos adultos – *precisavam se casar*". "*Neben der Familienwanderin gab es aber auch eine kleine Gruppe von Auswanderinnen, deren Motive nicht von einem Ehemann, Bruder oder Vater bestimmt wurden: Witwen mit und ohne Kinder, vereinzelt ledige Frauen. Wollten sie sich als Kolonistin niederlassen, mußten sie – vor allem wenn sie keine erwachsenen Söhne hatten – heiraten*" (tradução de Walli Dreher). ARNDT-SCHUG, [19..], p.4.

[15] ARNDT-SCHUG, [19..], p. 5.

[16] RENAUX, 1995, p. 34.

[17] RENAUX, 1995, p. 57; WEYRAUCH, 1997, p. 62ss.

[18] ARNDT-SCHUG, [19..], p. 7.

> mulheres, embora registradas nominalmente como esposas, não tinham voz. Do ponto de vista jurídico patriarcal, expressa-se nisso a responsabilidade do homem, enquanto chefe de família, pelos demais membros da mesma, os quais dependiam dele[19].

Neste sentido, é difícil recuperar a voz de mulheres no contexto da emigração, embora haja a suspeita de que, entre mulheres pobres, talvez, se tenha concordado mais facilmente com a emigração e, por vezes, até desejado como única possibilidade viável diante do pauperismo que assolava a Alemanha e ameaçava sua existência e a de sua família[20]. A esse respeito escreve Joana Maria Pedro:

> [...] é possível que somente as mulheres alemãs das camadas médias tenham vindo a contragosto [ao Brasil]. Eram as que escreviam e, portanto, puderam deixar tais depoimentos. *A participação da mulher alemã da área rural e das camadas populares urbanas era importante demais para que sua opinião não fosse levada em consideração na hora de emigrar para o Brasil*[21].

Isto equivaleria a suspeitar que a reação ou a participação de mulheres no processo emigratório/imigratório tenha sido diferente, correlacionada à classe social pertencente. Há, pois, que se perguntar pela postura e atuação de mulheres das camadas mais baixas (a maioria) frente às dificuldades de viagem e de instalação no Brasil, em relação às mulheres economicamente melhor situadas.

Disso dá mostras, por exemplo, o relato de Ana Maria Lindner Hollerbach, que veio ao Brasil em 1856, como menina de 12 anos, filha de um remendão muito pobre, tendo sua família se instalado na atual cidade de Teófilo Otoni/MG. Em 1864, Ana Maria casou-se com o pastor João Leonardo Hollerbarch[22]. Ela fala do processo de emigração, da decisão dos homens, da manifestação de desconfiança da mãe ao que seu pai reagiu com as seguintes palavras: “Já calculamos e conversamos muito, nós homens [!], e achamos que é bom. Decidimos ir. [...] Amanhã começamos os preparos”[23]. Apesar de a decisão ser claramente dos homens, a postura de sua mãe na viagem (que constava entre a maioria das mulheres pobres que emigraram, na comparação sugerida acima), foi muito mais *ativa* do que a deles – “os contadores de bravatas”.

---

[19] LERMEN, 2004, p. 106.
[20] Não vislumbrar outra possibilidade que não a emigração, diante da situação de pauperismo, ainda não significa decisão compartilhada de emigrar.
[21] PEDRO, 1997, p. 289.
[22] WEYRAUCH, 1997, p. 249.
[23] WEYRAUCH, 1997, p. 256s.

> Andar de navio foi uma festa para mim. Ia por tudo quanto é lugar ali dentro, muitas vezes atrás de *minha mãe*, que *começou a ajudar os homens de bordo remendando roupas* para eles [a profissão reconhecida do marido!]. *Ajudava-os até na cozinha*. Isto porque ela era muito pobre e queria o melhor para nós. Na hora do café da manhã e do lanche, à tarde, todos se reuniam. A maioria das pessoas reclamava de umas bolachas secas e duras que eram servidas. Eram poucos os que as comiam. *Minha mãe passou a juntar as bolachas desprezadas* e, como colaborava na cozinha, todos a ajudavam *a embalá-las e guardá-las*. Ouvi dela a explicação: '*Sempre lutei para alimentar vocês e, como não sei para onde vamos, junto-as'*. De vez em quando, eu encontrava os *homens discutindo, falando em lutar com os índios, em aprontar armas, em matar*. E assim o tempo foi passando, até o dia em que chegamos a um lugar: era um porto. Havia muitos barcos grandes e fortes pretos andando por ali. *Quando os contadores de bravatas os viram, ficaram calados, olhando tudo, e ninguém mais falou em brigar, lutar, matar*[24].

Em outro momento, já no Brasil, o Pastor Karl H. Oberacker percebeu a facilidade de amamentar das "mulheres dos colonos", que provinham dentre os/agricultores empobrecidos/as da Alemanha, em relação à sua mulher, oriunda da cidade:

> Sim, as mulheres dos colonos, mesmo com todo o sacrifício que passavam, tinham mais facilidade neste sentido que uma alemã criada na cidade grande. As mães colonas simplesmente colocavam seus nenês no peito e, só em casos isolados, precisavam dar mamadeira. Nós sempre tivemos que tentar um novo alimento e às vezes quase gastar o último centavo para conseguir o crescimento de nossas crianças[25].

Essa observação aponta para além do fato circunstancial em si de amamentar, indicando também o melhor preparo para enfrentar as dificuldades na colônia, por parte daquelas que já tinham uma vida mais árdua na Alemanha e que provinham do ambiente rural[26].

Segundo Gisela Anna Büttner Lermen, "as autoras das poucas fontes biográficas escritas existentes foram mulheres da classe média alta e de formação elevada"[27]. Entre essas fontes destaco o "depoimento" de Emilie Heinrichs que viveu 10 anos no Brasil e, ao retornar à Alemanha, escreveu um relato autobiográfico para "[...] alertar suas conterrâneas sobre as agruras do começo de vida na mata virgem"[28]. Através deste, dentro da ordem patriarcal vigente, transparece que a decisão de emigrar, em famílias mais bem providas, cabia aos

---

[24] WEYRAUCH, 1997, p. 119.

[25] "*Ja, die Kolonistenfrauen hatten es, so geplagt sie sonst waren, in diesem Stück noch besser als eine großstädtische Deutschländerin. Die Kolonistenmütter legten ihre Kinder einfach an die eigene Brust und brauchten nur in den seltensten Fällen Fläschlein zu richten. Wir haben immer wieder ein neues Nahrungsmittel ausprobieren und manchmal fast den leßten Groschen daran hängen müssen, um unsere Kinder in die Höhe zu bringen*" (tradução de Walli Dreher). OBERACKER, 1932, p. 182.

[26] RENAUX, 1995, p. 62; ARNDT-SCHUG, [19..], p. 4.

[27] LERMEN, 2004, p. 119.

[28] RENAUX, 1995, p. 41s.

homens/maridos/pais de família e o "destino" das mulheres era segui-los. Nas palavras de Emilie Heinrichs:

> Certamente *não cabe à mulher o despertar da idéia de emigração*. Primeiro o marido pronuncia essa palavra de peso tão grande, apenas brincando, depois a retoma mais vezes, até que por fim ela se fixa em seu vocabulário e um belo dia simplesmente é dito: 'Nós vamos emigrar'. Uma série de conhecidos é citada, todos tendo optado por deixar sua pátria. Nós mulheres temos a obrigação de seguir nossos maridos, nesse caso, certamente, uma obrigação muito pesada. No mínimo a gente se debate (contra), pede e suplica para essa intenção ser posta de lado – mas de que serve tudo isso? por fim, se vai. Esse é *o destino das mulheres* [!]. Assim aconteceu comigo. [...] Hoje são milhares de mulheres que precisam passar elas próprias pelo que eu passei naquele tempo. Todo o choro e súplica de nada valeram. O plano estava muito firme na cabeça de meu marido, a febre de emigrar [!] era incurável. *A mulher deve seguir seu marido, se diz. E eu? Eu irei segui-lo*. Muitas lágrimas correram antes que eu tomasse essa decisão. Esse é o nosso destino de mulher, nós *precisamos da mão condutora forte do homem*, nós *precisamos segui-lo*, mesmo que os caminhos pelos quais ele nos conduza sejam distantes e pesados[29].

Outro depoimento apresentado por Maria Luiza Renaux revela um grupo de mulheres, em torno dos 20 anos de idade, quando de sua chegada no Vale do Itajaí, com nenhuma experiência doméstica – mulheres economicamente melhor situadas, portanto. Quando chegaram ao seu destino

> [...] todas elas sentaram-se chorando sobre seus baús de viagem. Frau Schelle só se sentiu aliviada quando soltou seu temperamento de bávara e pronunciou as palavras exatas para classificar *o marido* que *tivera a infeliz idéia de trazê-la para um lugar onde*, segundo ela, *só se via céu e mato*: 'Uma verdadeira besta!'. Schelle, sobre quem se anotou ter veia de filósofo, acolheu o 'elogio' sem protesto, convencido, afinal, de que no fundo, 'as mulheres têm sempre razão'[30].

Provavelmente a respeito de tal situação e/ou de situações semelhantes se pronunciou Joana Maria Pedro: "[...] não foram somente as mulheres que viram 'céu e mato' quando chegaram a Blumenau: os homens também devem ter ficado surpresos ao compararem o que se divulgava como propaganda, na Alemanha, com a realidade encontrada"[31]. Tal situação contrasta com a anteriormente descrita, da mãe de Ana Maria Lindner Hollerbach que, já na viagem ao Brasil, se mostrou muito mais ativa, provavelmente, porque a pobreza e o grau de dificuldade cotidiana não lhe eram estranhos. Entre as mulheres de classe média, ainda, a dor da partida, visível através do choro, de seus próprios relatos e/ou de seus maridos, parece ter sido mais forte do que a do marido, o que, de certo modo, está a indicar a decisão e o desejo

---

[29] RENAUX, 1995, p. 41s.
[30] RENAUX, 1995, p. 57.
[31] PEDRO, 1997, p. 289.

preponderante deles no processo emigratório[32] – para elas, talvez, a "necessidade" de emigrar não existia e/ou não existia na mesma intensidade do que para as mulheres pobres.

Raros são os casos onde se percebe razões pessoais de mulheres para desejarem a emigração ao Brasil, afora, provavelmente, a situação de pauperismo. Este parece ter sido, no entanto, o caso de várias mulheres evangélicas que vieram para casar-se com pastores evangélicos[33]. Sua atuação principal se deu na casa pastoral, um espaço, ao mesmo tempo, público e privado (assim como na Alemanha), bem como, muitas vezes, junto às atividades "próprias" do marido pastor, normalmente entendidas por elas mesmas como sua missão também, embora não reconhecida como tal. Além destas, poderiam ser citadas algumas mulheres alemãs evangélicas com formação profissional que vieram ao Brasil atuar como professoras e diaconisas, em espaço considerado público(!), fora da instituição do matrimônio[34]. Todas essas mulheres se distinguiam pelo bom nível de educação formal.

No âmbito do processo de colonização é possível falar da *necessidade do trabalho feminino*, dentro de um *ideal de mulher imigrante desejada*. Nesse sentido cito palavras de Hermann Bruno Otto Blumenau – colonizador responsável pela fundação de Blumenau/SC em 1850 –, datadas do ano de 1855, mencionadas por Maria Luiza Renaux:

> Em quase todos os meus relatórios frisei que *a colonização individual na nova terra não é aconselhável para um homem sozinho*. Um solteiro, que precisa ele próprio cuidar de tudo, não pode progredir na lavoura. Empregadas são difíceis e mesmo impossíveis de se conseguir. E elas não gostam de trabalhar para um homem solteiro. *Mulheres alemãs valentes, ativas e econômicas* faltam no Vale do Itajaí[35].

> Um trabalho na lavoura, para os solteiros, não é nada agradável aqui na terra e com o tempo, quase insuportável. [...] o imigrante que trabalha na terra necessita do *auxílio de uma mulher* e *boa dona de casa* [...] *uma esposa aqui é* tão *necessária* como o pão de cada dia. Na Alemanha dificilmente podem imaginar isto. O melhor conselho [..] aos jovens imigrantes [...] é o seguinte: procurem trazer uma *esposa com prendas domésticas* e que não esteja muito habituada a cidades grandes. No primeiro ano talvez ela *reclame* um pouco, uma ou outra vez, mas logo depois de dois anos ela se sentirá satisfeita e depois de três anos nem pensará mais na vida que levava na Alemanha [36].

---

[32] RENAUX, 1995, p. 53.
[33] RENAUX, 1995, p. 65; OBERACKER, 1932, p. 11; WACHHOLZ, 2002, p. 352s.
[34] HUNSCHE, Carlos Henrique. **Pastor Heinrich Wilhelm Hunsche e os começos da Igreja Evangélica no Sul do Brasil**. São Leopoldo: Ed. Rotermund, 1981, p. 88ss.; WACHHOLZ, 2003, p. 355s., 344s.; MEYRER, 1999, p. 136; BAESKE, 1999b, p. 29.
[35] RENAUX, 1995, p. 61.
[36] RENAUX, 1995, p. 61.

Nos textos citados, Hermann Bruno Otto Blumenau enfatiza, especialmente, a necessidade do homem colono de obter "*auxílio* de uma mulher" (e aqui creio que se deva entender "mulher" como "esposa") para o *trabalho* na lavoura e na casa, para o bom êxito ("progresso") do empreendimento colonizador em ambiente rural. Neste sentido sua fala também é reveladora da cultura patriarcal vigente na comunidade teuto-brasileira evangélica ao longo do período abordado pelo presente estudo[37]. A figura da esposa está intimamente associada ao *trabalho* que era atribuído às mulheres e desempenhado por elas no cotidiano, dentro da relação do *matrimônio.* Reforça esta idéia os termos utilizados por Hermann Bruno Otto Blumenau: "mulheres ativas", "boa dona de *casa*", "*esposa* com prendas *domésticas*". Nas entrelinhas, ele deixa perceber que a tarefa a ser executada por essas mulheres não será fácil, visto serem necessárias mulheres "valentes". Provavelmente prevê, ainda, uma realidade com parcos recursos (inicialmente, sobretudo), já que o adjetivo "econômicas" consta entre os requisitos da "mulher ideal" desejada dentro do processo de colonização, a qual, mesmo com certa contrariedade inicial diante das circunstâncias (poder de reação!), acabará por sentir-se satisfeita (poder de resistência, resignação e/ou adaptação). Esse "modelo" de mulher idealizado no âmbito do processo de colonização "circulou" entre a comunidade teuto-brasileira evangélica[38], ao longo do período em questão, contrapondo-se a outros "modelos" femininos idealizados.

3.2 – O cotidiano no privado e no público (possível)

Mencionei, anteriormente, que buscar analisar e visibilizar uma história do cotidiano de mulheres teuto-brasileiras evangélicas significa considerar a realidade que as envolvia por conta do processo de colonização no qual a comunidade teuto-brasileira evangélica estava inserida, desde a motivação para a emigração ao Brasil até as condições de instalação e de permanência nos lotes coloniais e nas cidades. O que a legislação brasileira previa em relação à colonização interferia no cotidiano privado, no cotidiano público (possível) e no cotidiano, ao mesmo tempo, privado e público da propriedade rural familiar, por exemplo, nos âmbitos social, político, econômico e, mesmo, religioso da comunidade teuto-brasileira evangélica. Nesse sentido tal processo não "apenas" a diferenciou em relação à sociedade brasileira como um todo (assim como aconteceu com outras comunidades étnicas de imigrantes no âmbito do

[37] Este assunto será abordado no capítulo 4.
[38] BARTH, 1998, p. 38. Retomo esse conceito em breve, segundo proposição de Fredrik Barth.

processo de colonização), como foi dito, mas determinou a forma de sua participação e lenta integração na sociedade brasileira que se firmava como nação independente[39].

As emigrações da Alemanha para o Brasil foram incentivadas pelo governo brasileiro, especialmente através de agentes enviados à Alemanha para recrutar famílias para o trabalho no Brasil[40]. Não se pode esquecer, no entanto, de mencionar interesses particulares, como o das companhias colonizadoras e dos armadores[41]. Entre os interesses do governo estavam a substituição da mão-de-obra escrava pela mão-de-obra imigrante[42] e o desejo de "branqueamento da raça"[43]. Estes/as imigrantes deveriam formar a classe média no Brasil, de pequenos proprietários de terra (agricultores/as) e artesãos, já que muitos daqueles que ocupavam uma posição de latifundiários até então, ocuparam, aos poucos, a posição de industriais, e a população forra, a de proletariado[44]. No Rio Grande do Sul, especialmente, coube aos imigrantes europeus no século XIX, já antecedidos no século XVIII pelo projeto de colonização lusitana com casais açorianos[45], tomar efetiva posse da terra considerada devoluta, inclusive com a construção de estradas para a comunicação entre as cidades já existentes, e consolidar as fronteiras, também pela utilização dos rios através da navegação[46]. (Isso mostra, no entanto, que a presença de povos indígenas no sul do país, primeiros ocupantes da terra, foi não somente ignorada pelo governo brasileiro como também francamente exterminada[47], inclusive com a participação de imigrantes alemães[48].) Entre 1822

---

[39] RAMBO, Arthur Blasio. A trajetória da integração do imigrante alemão. In: FISCHER, Luís A.; GERTZ, René E. (Coords.). **Nós, os teuto-gaúchos**. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 1986, p. 196ss.; SEYFERTH, 1994, p.16.

[40] ROCHE, 1969, p. 93; SCHRÖDER, 2003, p. 47s.; DREHER, 2003, p. 30.

[41] RENAUX, 1995, p. 36; DAVATZ, Thomas. **Memórias de um colono no Brasil: 1850**. São Paulo: Martins, Ed. da Universidade de São Paulo, 1972, p. XXI.

[42] Desde a Proclamação da Independência do Brasil, em 1822, a Inglaterra vinha pressionando o Brasil para que abolisse o comércio de escravos/as; a isso condicionava o reconhecimento de sua independência. Na década de 1830, quando da Proclamação da Independência, o Brasil contava com uma população aproximada de 3.500.000 habitantes; desta, estima-se que 68,5% constituía-se de pessoas escravas. DREHER, 2003, p. 26s. Veja também WITT, 1996, p. 14s.; SCHRÖDER, 2003, p. 37ss.

[43] ALVIM, 1998, p. 231; SCHRÖDER, 2003, p. 39s.

[44] DREHER, 2003, p. 27.

[45] WIEDERSPAHN, Henrique Oscar. **A colonização açoriana no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Instituto Cultural Português, 1979; FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. A presença açoriana no Vale do Rio dos Sinos. **Estudos Leopoldenses**, São Leopoldo, 1992; MARCON, Telmo. A Trajetória Kaingáng no Sul do Brasil. In: MARCON, Telmo (Coord.). **História e cultura Kaingáng no sul do Brasil**. Passo Fundo: Graf. Ed. Universidade de Passo Fundo, 1994.

[46] NONNENMACHER, Marisa Schneider. **Aldeamentos Kaingáng no Rio Grande do Sul (século XIX)**. Porto Alegre: EDUPUCRS, 2000, p. 7; DREHER, 2003, p. 28; MARCON, 1994, p. 48s.; RAMBO, 1986, p. 196; WITT, 1996, p. 16ss.

[47] A política do governo brasileiro em relação aos povos indígenas no sul do Brasil consistiu, basicamente, de duas ações, visando a colonização das terras por imigrantes: aldear os/as indígenas (e aqui se deve subentender diversos povos englobados na palavra genérica índios ou indígenas, assim como aconteceu com os/as imigrantes

e 1950, em torno de 5 milhões de imigrantes entraram no Brasil; destes/as, (apenas) 5% procediam da Alemanha (em torno de 255 mil pessoas)[49].

Segundo Dagmar E. E. Meyer,

> os imigrantes *alemães* não compunham [...] um grupo homogêneo, sob muitos aspectos: eram oriundos de diferentes regiões e estados, por vezes de diferentes países; muitos deles eram camponeses e servos, outros tantos marginalizados urbanos e excluídos do processo de industrialização que se iniciava; alguns poucos podiam ser enquadrados como intelectuais em exílio político e [...] nos primeiros grupos havia ainda muitos indivíduos 'socialmente indesejáveis', libertados de prisões sob condição de que emigrassem[50].

Também Hans-Jürgen Prien indica a diversidade política, social e cultural entre os/as "alemães/ãs"[51]. Segundo o autor, quanto à origem social dos/as emigrantes

> [...] pode-se constatar que os mecklenburguenses e pomeranos vinham preponderantemente de círculos de trabalhadores rurais, os do Hunsrück, da situação de miseráveis pequenos agricultores, para mencionar apenas três grupos importantes. Não obstante dispunham, como, por exemplo, os suábios, renanos e vestfálicos, de uma escolarização elementar, pela qual se distinguiam da população média dos luso-brasileiros. De modo geral, os emigrantes eram constituídos em sua grande maioria de agricultores, artesãos e diaristas, portanto preponderantemente de pessoas das camadas mais pobres. Somente após o fracasso da revolução de 1848 vieram para o Brasil igualmente pessoas de origem burguesa e da nobreza, com escolaridade superior, isto é, também pessoas da área intelectual[52].

E, ainda, para dar mostras da heterogeneidade dos/as "alemães/ãs", lembro a já mencionada diversidade entre os/as próprios/as "evangélicos/as", que compreendiam unidos, calvinistas e luteranos[53]. Ainda assim, é possível falar em "grupo étnico" ou "comunidade étnica", visto que tais "grupos étnicos" "[...] não pressupõem uma real atividade comunitária. Eles existem apenas pela *crença subjetiva* que têm seus membros de formar uma comunidade e pelo *sentimento de honra social compartilhado* por todos os que alimentam tal crença"[54].

---

alemães/ãs), ou exterminá-los/as, caso oferecessem resistência. NONNENMACHER, 2000, p. 11. Sobre o uso da "força" na política do governo brasileiro em relação aos "índios", verificar MARCON, 1994, p. 62s.

[48] MARCON, 1994, p. 108.

[49] CUNHA, 2004, p. 15. Lembro que o número de entrada de imigrantes alemães/ãs no Brasil é questão controvertida entre historiadores/as. Martin N. Dreher fala a respeito dessa dificuldade. Segundo ele, "[...] no total, os números não devem ter sido superiores a 300.000. Destes, pouco mais que a metade eram protestantes (evangélicos/as)". DREHER, 2003, p. 37. Segundo Giralda Seyferth "no total, chegaram ao Brasil pouco mais de 235.000 imigrantes alemães". SEYFERTH, 1994, p. 12.

[50] MEYER, 2000, p. 38s. Veja também AMADO, 2002, p. 33; SCHRÖDER, 2003, p. 61ss.

[51] PRIEN, 2001, p. 28.

[52] PRIEN, 2001, p. 29. Sobre a procedência regional dos/as imigrantes ver DREHER, 2003, p. 35s.

[53] DREHER, 1999, p. 142.

[54] BARTH, 1998, p. 38.

O ano de 1824 é considerado o início da imigração "alemã" no país[55], que incluía, como foi dito, pessoas de fala alemã, embora com dialetos, com procedências, culturas, confissão religiosa, situação socioeconômica e profissões diversas[56]. Essa diversidade sofreu sua primeira uniformização quando identificados/as "de fora", no Brasil, coletivamente, como "alemães"[57], especialmente em função da utilização "da" língua alemã. A partir da década de 1850, com a chegada de intelectuais ativos na Revolução de 1848 na Alemanha e, especialmente, por volta da década de 1870, quando o clero evangélico, a imprensa e as escolas teuto-brasileiras passaram a atuar em conjunto na produção de uma identidade *teuto-brasileira*[58], se verificou a promoção de uma segunda tentativa de uniformização, desta vez, a partir do interior do grupo em relação ao seu exterior: uma "identidade contrastiva". "Os alemães" ou "teuto-brasileiros/as" foram, portanto, o primeiro "grupo" étnico que entrou sistematicamente no Brasil após sua Independência, seguido, em poucas décadas, por tantos outros grupos étnicos, igualmente formadores da então incipiente "nação brasileira"[59].

Nas primeiras décadas da imigração os/as imigrantes alemães/ãs que chegaram ao Brasil foram "acolhidos/as" sob duas modalidades de trabalho. A maioria deles/as foi

---

[55] Desde o início do século XIX havia alguns empreendedores alemães presentes no país e, mesmo nos séculos anteriores, vez ou outra, algum "alemão" esteve no Brasil. SCHRÖDER, 2003, p. 34ss. Em 1817, houve uma tentativa de colonização com teuto-suíços em Nova Friburgo/RJ. PRIEN, 2001, p. 27. Martin N. Dreher apresenta o ano de 1819 para a mesma colonização. DREHER, 2003, p. 36. Segundo Giralda Seyferth, "a primeira colônia com alemães foi estabelecida na Bahia, antes mesmo da Independência; considerada um empreendimento mal-sucedido, atribuiu-se o fracasso ao clima tropical. Na verdade, *a maioria dos autores e a própria população teuto-brasileira utilizam como marco inicial a data de fundação de São Leopoldo – 25 de julho de 1824* –, a primeira 'colônia alemã' do Sul do Brasil". SEYFERTH, 1994, p. 12s.

[56] PRIEN, 2001, p. 29; MEYER, 2000, p. 38s.

[57] Segundo Sílvio Marcus de Souza Correa, "a imigração em massa do século 19 suscitou no continente americano uma série de nomes – como alemães e italianos – para imigrantes que não eram assim auto-identificados. Muitos imigrantes tinham apenas uma identidade regional como hamburgueses e bávaros, os quais foram genericamente chamados de 'alemães' nas Américas". CORREA, Sílvio Marcus de Souza. Identidade Alemã e Alteridade no Rio Grande do Sul. In: CUNHA, Jorge Luiz da (Org.). **Cultura Alemã – 180 anos** = Deutsche Kultur seit 180 Jahre. ed. bilíngüe. Porto Alegre: Nova Prova, 2004, p. 37.

[58] ROTERMUND, 1997b, p. 257; MEYER, 2000, p. 60; SEYFERTH, 1994, p. 15ss. A respeito da influência dos Brummer, especificamente, no tocante à germanidade e à religião popular que se havia disseminado entre teuto-brasileiros/as, W. Rotermund assim se expressa: "A língua alemã e a maneira de ser foram por eles implantados com ênfase, e muita crendice foi abolida por meio de escárnio implacável". ROTERMUND, 1997b, p. 257.

[59] Martin N. Dreher, referindo-se especificamente aos/as imigrantes alemães/ãs evangélicos/as, escreve: "[...] os imigrantes tiveram que participar desde o início desse processo de formação da nação brasileira". DREHER, 2003, p. 24. O interesse do governo brasileiro especificamente por *imigrantes alemães/ãs*, segundo o mesmo autor, estaria vinculado a uma sugestão da Imperatriz Leopoldina, filha do Imperador Francisco I da Áustria, esposa do Imperador D. Pedro II. Além disso, não convinha ao governo brasileiro estimular a imigração de pessoas oriundas de países possuidores de colônias. Vale dizer ainda que os/as alemães/ãs no Brasil, pela presença de alguns poucos empreendedores individuais que emigraram da Alemanha e se instalaram no país no início do século XIX, eram conhecidos como ordeiros e trabalhadores. DREHER, 2003, p. 29s.; SCHRÖDER, 2003, p. 45; RENAUX, 1995, p. 57. Segundo Dagmar E. E. Meyer, "[...] essas populações que partiam da Europa como *excluídos sociais* eram recebidas, nos países do novo mundo, como *elementos superiores e civilizadores* que deveriam, neles, impulsionar o progresso e o desenvolvimento". MEYER, 2000, p. 25

encaminhada para a colonização de pequenas propriedades chamadas "colônias", para o cultivo da agricultura familiar, como proprietários de um lote de terra, nos Estados do sul do Brasil[60] e também no Estado do Espírito Santo, a partir de meados do século XIX[61]. Uma minoria foi encaminhada para as fazendas de café no atual Estado de São Paulo, na assim chamada "colonização de parceria", normalmente, por iniciativa de particulares[62]. Para o presente estudo, é relevante a primeira modalidade, que caracterizou a colonização no sul do Brasil.

Até o ano de 1850 os/as imigrantes alemães/ãs no sul do Brasil receberam do governo a concessão de lotes de terras, ferramentas e alguns subsídios[63]. A partir de então, a "Lei de Terras" previa a apropriação de terras somente pela compra. Além disso, "na maioria dos contratos as despesas com o transporte, alimentação, sementes e ferramentas iniciais, mais os subsídios dos primeiros tempos, constavam como empréstimos que deviam ser restituídos ao governo" – a chamada "dívida colonial" –, valor que assumia proporções praticamente impossíveis de serem restituídas pelos/as colonos/as[64].

Para a maioria dos/as imigrantes alemães/ãs das primeiras décadas, a vida na "nova pátria", quando de sua chegada, correspondia à estadia por algum tempo no "rancho dos imigrantes" (barracão que oferecia condições precárias de existência) no qual, por vezes,

---

[60] DAVATZ, 1972, p. XXI; WITT, 1996, p. 15ss.

[61] WEYRAUCH, 1997, p. 24ss. Como foi citado anteriormente, Giralda Seyferth menciona que "houve assentamentos de alemães em outros estados – Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahia –, mas, em geral, foram experiências efêmeras, não se constituindo como fluxo imigratório". SEYFERTH, 1994, p. 11.

[62] DAVATZ, 1972, p. XXI. A esse respeito dispomos de um relato de imigrante, Thomas Davatz, que constitui documento enriquecedor para a compreensão da situação de imigrantes destinados/as às fazendas de café em São Paulo. Thomas Davatz, de procedência suíça e de confissão evangélica (protestante), veio para o Brasil em 1855, juntamente com sua família e tantos/as outros/as imigrantes, para trabalhar na fazenda de café "Ibicaba", do Senador Vergueiro, na assim chamada "colonização de parceria". Durante algum tempo Thomas Davatz exerceu as funções de professor e de pastor evangélico, pela ausência de assistência educacional e religiosa. DAVATZ, 1972, p. 83s. Ele esteve na condução de um "levante" na referida fazenda, onde os/as imigrantes reivindicavam, a grosso modo, melhores condições de trabalho e maior transparência na participação da produção; queriam ainda liberdade religiosa e melhores perspectivas futuras. DAVATZ, 1972, p. XX, 213-219. Também mulheres empunharam ancinhos, foices e pistolas no momento mais crítico dos meses em que se sucederam as reivindicações. DAVATZ, 1972, p. 137. Segundo o próprio Thomas Davatz, em relação à substituição da mão-de-obra escrava pela mão-de-obra imigrante no sistema de colonização de parceria, estes/as últimos/as haviam sido "reduzidos a uma nova escravidão". DAVATZ, 1972, p. 183. Ao findar de muitas negociações, Thomas Davatz e sua família retornaram à Suíça no ano de 1857. Já na Suíça o autor escreveu suas memórias, com o objetivo de combater a "febre de emigrar" e alertar governantes sobre a situação de emigrados/as para o Brasil, com vistas à melhoria de suas condições de vida. DAVATZ, 1972, p. 3s.

[63] CUNHA, 2004, p. 24.

[64] AMADO, 2002, p. 83; WITT, 1996, p. 20.

crianças vinham a falecer em decorrência de doenças recém-adquiridas[65]. Dali, cada família era conduzida até o seu lote e "abandonada" na mata, em regiões pouco povoadas, com difícil comunicação inclusive com moradores/as de outras picadas, incluindo aí a inexistência de estradas e meios de transporte[66], onde tudo necessitava ser construído: casas (choupanas), plantações, estradas, pontes, escolas, igrejas e vendas. Os/as imigrantes não contaram, a princípio, com qualquer tipo de assistência médica, educacional ou religiosa[67]. Também o impacto diante das condições reais de sobrevivência encontradas na "nova terra", em relação àquelas propagadas na Alemanha, foi grande[68]. No sul do Brasil a imigração e a migração interna de imigrantes alemães/ãs aconteceram simultaneamente, até as duas primeiras décadas do século XX[69].

Segundo Janaína Amado, "na sociedade criada pelos imigrantes em São Leopoldo [RS], a família era a principal unidade, a base de tudo [...], tendendo a criar uma forma de vida mais grupal que individual"[70]. Esta característica pode ser ampliada para a comunidade teuto-brasileira em geral, rural pelo menos, que inclui a maioria dos/as imigrantes teuto-brasileiros/as evangélicos/as ainda nas primeiras décadas do século XX[71]. A distribuição das famílias em colônias, ao longo de extensas "picadas" ou "linhas", além do trabalho árduo desempenhado por todos os membros da mesma com capacidade física para tal, especialmente nos primeiros anos em um determinado lote, resultavam num certo "isolamento", pelo menos durante a semana, em relação aos/às vizinhos/as; quanto mais em relação ao núcleo, à vila ou à cidade. À medida que a propriedade rural não exigia mais o mesmo empenho que nos primeiros tempos e os laços de parentesco foram estreitados pelas relações de casamento e compadrio e, ainda, à medida que foram surgindo vendas rurais, que se verificou melhoria do transporte, que surgiram associações religiosas (comunidades), escolares e recreativas, também a convivência social entre teuto-brasileiros/as tornou-se mais dinâmica[72].

---

[65] RENAUX, 1995, p. 70ss.; WITT, 1996, p. 38s.; AMADO, 2002, p. 34.
[66] AMADO, 2002, p. 77.
[67] CENTENÁRIO DE BLUMENAU, 1950, p. 129; RENAUX, 1995, p. 69s., 76; DREHER, 2003, p. 38ss.; WITT, 1996, p. 37ss.
[68] RENAUX, 1995, p. 71ss.; WITT, 1996, p. 37.
[69] WITT, 1996, p. 30ss.
[70] AMADO, 2002, p. 45.
[71] ROCHE, 1969, p. 559; RENAUX, 1995, p. 61.
[72] ROCHE, 1969, p. 646ss.; W. ROTERMUND, 1997b, p. 256; RENAUX, 1995, p. 69, 82; AMADO, 2002, p. 45. Jean Roche constata que as sociedades surgiram, especialmente, da segunda metade do século XIX em diante, a partir da chegada dos Brummer, visto a preocupação entre os/as imigrantes nas primeiras décadas ser, antes, de caráter material do que cultural. Segundo o mesmo autor, "em cada picada encontramos sociedades tipo: recreação, canto, tiro e desporto". "[...] e existem até *clubes femininos de tiro e de bolão* em muitos lugares". ROCHE, 1969, p. 643ss.

Na vida social de teuto-brasileiros/as deve-se considerar, ainda, que "as diferenças de herança cultural e religiosa, dos usos e costumes das diversas regiões da Alemanha tendiam, com o passar do tempo, a ser niveladas, por absorção ou interpenetração"[73]. Isso não significa a ausência de conflitos[74]. A partir de 1845 e nas décadas seguintes, quando aumentou novamente o fluxo imigratório, os/as "*Neudeutsche*" – alemães/ãs recém-chegados/as – ocuparam novas áreas de colonização ou tiveram que se inserir em meio aos colonos/as mais antigos/as, rurais e urbanos, estranhando suas vestimentas, hábitos alimentares "abrasileirados" (também o hábito do chimarrão), uso do cavalo para montaria (também para as mulheres), a cozinha separada do restante da casa e uma varanda à frente desta, entre outros e, especialmente, a língua alemã usual entre estes/as[75], o que demonstra uma incorporação lenta de hábitos brasileiros diante da nova realidade cotidiana no âmbito do processo de colonização.

Entre colonos/as em ambiente rural, inseridos no processo de colonização, o contato com outros grupos étnicos, nas primeiras décadas, foi significativamente menor do que entre a população teuto-brasileira das cidades[76]. Em relação à comunidade teuto-brasileira nas cidades, Magda Roswita Gans demonstra, a partir da comunidade teuta de Porto Alegre, que "não havia [...] isolamento geográfico e, mesmo assim, o fechamento cultural parece ter sido bastante forte"[77], dentro do processo indicado por Fredrik Barth de "[...] constante reelaboração daquilo que definirá a fronteira em relação a outros grupos, que distinguirá um determinado grupo daqueles que constituem 'os outros'"[78].

---

[73] AMADO, 2002, p. 53. Wilhelm Rotermund enuncia a lentidão e as dificuldades de tal processo de interação: "Quando pessoas pertencentes a diversos grupos moravam em uma mesma picada, a convivência pacífica só se tornava possível na geração seguinte". ROTERMUND, 1997b, p. 272.

[74] AMADO, 2002, p. 51, 84. Veja também ROTERMUND, 1997b, p. 272.

[75] AMADO, 2002, p. 51ss.; ROTERMUND, 1997b, p. 254; GANS, 2004, p. 117; ALVIM, 1998, p. 248ss.; HERWIG, 1984, p. 78s.; RENAUX, 1995, p. 70, 139, 145; ARNDT-SCHUG, [19..], p. 12s.; CORREA, 2004, p. 36. A respeito da língua alemã em uso, já na terceira década da imigração alemã no sul do Brasil, escreve Janaína Amado: "A língua tornara-se uma mistura de dialetos alemães com palavras desconhecidas. Algumas delas, de origem brasileira, foram 'germanizadas' pelos colonos [...]. Outras, de origem germânica, foram 'abrasileiradas' [...]". AMADO, 2002, p. 52.

[76] AMADO, 2002, p. 53s. Tomando a colônia de São Leopoldo como exemplo, Janaína Amado constata que, ainda em 1874, "os contatos entre o gaúcho e o imigrante, embora mais freqüentes a partir de 1845, não trouxeram muitos resultados concretos. Um continuou afastado do outro, habitantes estranhos de um mesmo país: em 1874, a ignorância do português era quase completa na área de colonização alemã; ali não se havia realizado um único casamento entre brasileiros e teutônicos". AMADO, 2002, p. 99s.

[77] GANS, 2004, p. 117s.

[78] GANS, 2004, p. 118.

> Por força das circunstâncias, [a comunidade teuto-brasileira] adotou alguns costumes locais [...]. Distanciou-se do alemão típico, como bem notaram os imigrantes recém-chegados. Mas, onde pôde, apegou-se à tradição. Tentou manter a *coesão dos seus como grupo* por meio do antepassado comum, valorizando a língua, os hábitos, as comemorações, tradições familiares, religião, moradia, canções, enfim, as apagadas lembranças comuns da Alemanha abandonada[79].

Além de assimilar e "traduzir" alguns costumes e hábitos "brasileiros", teuto-brasileiros/as também "emprestaram" elementos culturais que trouxeram consigo para "a" cultura brasileira, como foi mencionado anteriormente, no início do segundo capítulo, contribuindo, portanto, de diversas formas, para o desenvolvimento e o fortalecimento da sociedade brasileira.

As famílias se mostraram bastante numerosas entre o grupo étnico teuto-brasileiro: em torno de dez filhos/as ou até mais[80]! A preocupação com o futuro dos/as filhos/as, entre outras razões, movia mulheres e homens para o trabalho e para a organização da comunidade religiosa e escolar[81]. Mulheres com crianças bem pequenas ficavam mais restritas ao ambiente da casa, mas, assim que possível, se juntavam aos/às demais no trabalho da roça[82]. Grande era a mortalidade infantil nas primeiras décadas e, mesmo, a de mulheres no momento do parto, especialmente pela ausência de auxílio médico qualificado[83]. Por isso, a proximidade do parto era motivo de preocupação, insegurança e medo, especialmente por parte da gestante[84]. Na maioria das vezes se podia contar, no máximo, com uma parteira, onde houvesse uma, ou com a ajuda de mulheres (vizinhas e parentes) mais experientes[85]. Além disso, o trabalho executado pelas mulheres era de tamanha importância, especialmente em ambiente rural, que não havia "tempo" para a recuperação pós-parto; em questão de dias a mulher/mãe retomava seus afazeres diários[86]. Segundo o Pastor Wellmann tal situação tinha por conseqüência, muitas vezes, a saúde debilitada de mulheres/mães[87]. O falecimento de uma criança envolvia

---

[79] AMADO, 2002, p. 54. Veja também ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 21. Magda Roswita Gans, neste sentido, constata que "[...] famílias, que há várias gerações estavam estabelecidas no Brasil, mantiveram atualizada a sua identidade diferenciada". GANS, 2004, p. 116.
[80] RENAUX, 1995, p. 115; MÜHLINGHAUS, 1891a, p. 13.
[81] ARNDT-SCHUG, [19..], p. 6; RENAUX, 1995, p. 96.
[82] RENAUX, 1995, p. 93; MÜLLER, 1981, p. 12; WELLMANN, [19..], p. 8.
[83] ROTERMUND, 1997f, p. 113; OBERACKER, 1932, p. 182-187, 209ss.; RENAUX, 1995, p. 95; FLORES, 1983, p. 139; CRÔNICA da Comunidade Evangélica de Timbó, 1969, p. 9.
[84] ARNDT-SCHUG, [19..], p. 5; HERWIG, 1984, p. 29; OBERACKER, 1932, p. 182s., 211, 213; WELLMANN, [19..], p. 6.
[85] As parteiras exerciam atividade fundamental na colônia e nas cidades, no início do processo de urbanização, quando ainda era raro poder contar com ajuda médica especializada. As opiniões a respeito delas, no entanto, não são uniformes. RENAUX, 1995, p. 91s.; OBERACKER, 1932, p. 182ss.; WELLMANN, [19..], p. 6. Já no início do século XX diaconisas evangélicas exerceram tal atividade em comunidades evangélicas e se sobressaíram em tal função. BAESKE, 1999b, p. 21s.
[86] WELLMANN, [19..], p. 7; MÜLLER, 1981, p. 12.
[87] WELLMANN, [19..], p. 7.

mãe e pai em profundo pesar embora, nas mulheres, esse sofrimento parece ter sido mais visível[88].

Especialmente diante de situações que envolvessem risco de vida ou a própria morte em função das condições de vida no âmbito do processo de colonização[89], deparei-me com sentimentos de profunda dor, mas também com um sentimento misto de resignação e falta de opção, da parte de homens e mulheres teuto-brasileiros/as evangélicos/as, onde a compreensão da morte como "vontade" divina (independente da situação em que ocorria) aquietava a dor da ausência[90]. O pastor Wilhelm Rotermund, por exemplo, no sepultamento de sua filhinha, diz que não é "justo" de sua parte e da parte de sua esposa ("[...] pois falo também em nome da mãe desta criança [...]"[91] e, neste sentido, ele é o interlocutor da esposa em espaço público), continuar a lamentar e a chorar, antes, "[...] nós nos curvamos em humildade diante de Deus, em cuja vontade soberana nossa filha morreu"[92]. O pastor Karl Heinrich Oberacker conta de um "médico alemão" que atendeu por um tempo também famílias da comunidade evangélica de sua localidade e que tinha as seguintes "[...] palavras impressionantes e intocáveis, que nem amigo, nem inimigo discutia: 'Morre alguém, então foi a vontade de Deus; se alguém se escapa, então foi um milagre!'"[93]. O mesmo autor conta, ainda, que em certa ocasião, quando uma de suas filhas se encontrava à beira da morte em casa, precisou viajar para realizar um sepultamento de uma criança e um batismo de emergência de outra. Ao retornar, já no escurecer do dia, encontrou a casa silenciosa.

> Dentro da casa estava tudo quieto. No quarto do meio brilhava uma luz fraca. Eu entrei. Minha esposa estava chorando ao lado da caminha da pequena Elfriede. Junto dela estava sentada a vovó Raasch, uma velhinha da comunidade, uma alma fiel e piedosa. *Ela* me disse quando me aproximei quieto: *'É o Senhor, Ele que faça o que é de sua vontade.' Eu só acenei com a cabeça e em mim uma voz dizia: 'Pai, seja feita tua vontade!'*[94].

---

[88] OBERACKER, 1932, p. 182ss.; ROTERMUND, 1997f, p. 113-121; RENAUX, 1995, p. 93; ARNDT-SCHUG, [19..], p. 5.

[89] Veja RENAUX, 1995, p. 70; WEYRAUCH, 1997, p. 274ss.; OBERACKER, 1932, p. 211; ROTERMUND, 1997f, p. 113ss.

[90] Neste mesmo sentido também escreve Hilda Agnes Hübner Flores, embora suspeite que suas considerações sejam tecidas sobre teuto-brasileiros/as católicos/as: "O que se conservava constante era um profundo sentimento de religiosidade e de *submissão à vontade divina*, quer na angústia dos momentos difíceis, quer na esperança de uma vida melhor, quer na gratidão pela vitória das etapas já vencidas". FLORES, 1983, p. 142.

[91] ROTERMUND, 1997 f, p. 117.

[92] ROTERMUND, 1997f, p. 117s. No ano anterior o casal havia perdido também um filho! ROTERMUND, 1997f, p. 116.

[93] "[…] *ein prächtiges und unantastbares Wort zugelegt, das niemand, weder Freund noch Feind zu bestreiten wagte, nämlich das Wort: 'Stirbt einer, so ist es Gottes Wille, kommt einer davon, so ist es ein Wunder*!'"(tradução de Walli Dreher). OBERACKER, 1932, p. 211.

[94] "*Drinnen im Hause war alles stille. Im mittleren Zimmer brannte ein schwaches Licht. Ich ging hinein. Meine Frau saß weinend am Bettlein der kleinen Elfriede. Bei ihr sas´Mutter Raasch, ein altes Mütterlein aus der*

Já mencionei, também, que não era raro o falecimento de mulheres e de recém-nascidos/as no momento do parto, bem como de outras pessoas diante da precariedade de atendimento médico. Segundo Karl Heinrich Oberacker

> quantas vezes pessoas bravas e trabalhadoras, tanto homens como mulheres, morreram miseravelmente porque *ninguém podia ajudá-las na sua dor*. [...] Também algumas mulheres alemãs *não tinham auxílio* na hora do parto e, sob dores horríveis, *tinham que deixar a vida cedo demais. Ninguém podia auxiliá-las corretamente*[95].

De onde vinha essa compreensão de que a morte sempre é "vontade" divina e não resultado, em muitas circunstâncias (como parece ter sido o caso, por vezes, entre a comunidade teuto-brasileira evangélica), da precariedade ou mesmo da ausência de cuidados médicos especializados? Nesse sentido, transcrevo o que Martim Lutero, no século XVI, escreveu a respeito do falecimento de mulheres na hora do parto:

> [...] se deve consolar e fortalecer uma mulher em dores de parto [!] [...] com as seguintes palavras: 'Margarete querida, *não esqueças que és mulher e lembra-te que esta obra que se realiza em ti agrada a Deus*; consola-te confiadamente com sua vontade e permite que faça uso de ti conforme é de seu direito. Dá à luz esta criança e colabora o mais possível; *se morreres durante o parto, vai! bem-aventurada és, pois morres propriamente na obra (mais) nobre e na obediência a Deus. Sim, se não fosses mulher, deverias desejar ser mulher por causa dessa única obra e, desse modo, sofrer e morrer deliciosamente na obra e vontade de Deus*. Pois aqui está a palavra de Deus que te criou assim, que *implantou em ti esse sofrimento*. Dize-me, não é também isso receber benevolência de Deus (como diz Salomão), inclusive em meio ao sofrimento[96]?

Compreensão semelhante expressa Johann Friedrich Stark, no século XVIII, no apêndice de seu livro intitulado *Tägliches Gebetbüchlein für Schwangere, Gebärende und Wöchnerinnen sowie auch für Unfruchtbare* (Livrinho de orações diárias para gestantes, parturientes e mães de resguardo, como também para inférteis), que esteve em uso entre comunidades evangélicas no sul do Brasil, já citado anteriormente[97]. Neste o autor menciona,

---

Gemeinde, eine treue, fromme Seele. Sie sagte zu mir, als ich leise herangetreten war: 'Es ist der Herr, er tue, was ihm wohlgefällt.' Ich nickte nur, und in mir hieß es: 'Vater, es geschehe Dein Wille!'" (tradução de Walli Dreher). OBERACKER, 1932, p. 185. Naquela noite a menina faleceu, tendo recebido ainda o batismo de emergência; no dia seguinte foi sepultada, quando deveria ocorrer o seu batizado. OBERACKER, 1932, p. 185.

[95] "*Wie oft sind brave und tüchtige Menschen, sowohl Männer als Frauen, jämmerlich zugrunde gegangen, weil ihnen niemand in ihrer Not zu helfen vermochte. […] Auch manche deutsche Frau mußte in ihrer schweren Stunde, von aller Hilfe verlassen, unter furchtbaren Nöten viel zu früh aus diesem Leben dahinfahren. Niemand hatte ihr zweckdienlich zur Seite stehen können*" (tradução de Walli Dreher). OBERACKER, 1932, p. 211.

[96] LUTERO, 1995b, p. 176s.

[97] A pesquisa acerca do tema *mulher* em outros livros de orações, meditações e prédicas utilizados entre a comunidade teuto-brasileira evangélica no sul do Brasil se mostra como perspectiva de pesquisa e de estudo, além, no entanto, dos limites do presente estudo.

por diversas vezes, que a maternidade é a vocação das mulheres (piedosas); é a bênção do matrimônio. A gravidez é, por isso, agradável a Deus e as mulheres devem se alegrar com ela. Se acaso a gestante vier a morrer na hora do parto (tema muito freqüente), na compreensão do autor, ela morrerá bem-aventurada porque morre em meio a sua vocação. Se, porém, a criança em seu ventre ou ela mesma vier a falecer pela falta de uma vida regrada durante a gravidez, então a mulher se torna culpada diante de Deus. Também por diversas vezes o autor expressa a compreensão de que as dores do parto foram impostas às mulheres por Deus (vem de Deus) como conseqüência do pecado original (e nisso se expressa a leitura que o autor faz do texto de Gn 3[98]). Elas funcionam como "medidas educacionais" de um pai amoroso à sua filha e a conduzem ao aprimoramento cristão. Ainda segundo o autor, as esposas piedosas grávidas sabem do poder reconciliador de Deus que está junto a elas; sabem que a carga que Deus dá também ajuda a carregar; sua presença durante a gravidez, mas, especialmente, na hora do parto, é sua segurança e sua possibilidade de superar o sofrimento, vencer o medo (outro tema freqüentemente abordado pelo autor) e, se "ele" o permitir, segurar sua criança (saudável), "dádiva de Deus", em seus braços[99].

O temor diante da proximidade do parto assim como a dor diante do falecimento de uma mulher parturiente, de recém-nascidos/as e crianças pequenas, ou mesmo de outras pessoas, foi parte integrante da experiência de mulheres e homens teuto-brasileiras/os evangélicas/os, como foi dito. Talvez, justamente a confiança no Deus que acolhe junto a si a pessoa falecida e que está presente em todos os momentos, também na morte, a promessa da redenção e a esperança na ressurreição oferecessem o consolo tão necessário[100] e ocupassem o lugar da indignação frente à falta de atendimento médico e/ou de atendimento médico qualificado, diante dos quais pouco se podia fazer, especialmente nas colônias rurais onde se encontravam a maioria dos/as imigrantes no âmbito do processo de colonização, e que certamente teriam evitado muitas dessas mortes, entendidas como sendo da "vontade" de Deus. A preocupação com o bem-estar de mulheres gestantes e recém-nascidos/as, especialmente (porque certamente se tinha consciência do perigo que envolvia o parto), se mostra, contudo, nos esforços em busca de alguém que auxiliasse no momento do parto[101]. Tal preocupação esteve entre as motivações do surgimento de diversos grupos de OASE e

---

[98] A BÍBLIA Sagrada. Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e at. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969, Gn 3.
[99] STARK, [17..]a, p. 1-80.
[100] ROTERMUND, 1997f, p. 117-121; ROTERMUND, 1999g, p. 203s.; OBERACKER, 1932, p. 185s.
[101] OBERACKER, 1932, p. 213; RENAUX, 1995, p. 91s.

conduziu vários destes grupos à contratação de diaconisas e de outras mulheres parteiras, bem como à fundação de Hospitais e Maternidades[102].

Mencionei, no segundo capítulo, que entre as bagagens culturais que mulheres imigrantes (teuto-brasileiras evangélicas) trouxeram consigo estava o hábito de realizar "trabalhos manuais"[103]. Encontrei alguma referência à reforma de roupas realizada por mulheres à noite[104], um trabalho certamente imprescindível para a sobrevivência em tempos onde a miséria marcou a vida de teuto-brasileiros/as evangélicos/as e era preciso poupar onde fosse possível[105]. Poucas vezes, no entanto, encontrei maiores descrições sobre a realização de "trabalhos manuais" pelas mulheres. Tal fato chama a atenção porque se tem a impressão de que o "trabalho manual" realmente fazia parte do dia-a-dia de mulheres – pelo menos quando isso se tornou novamente possível pela redução do trabalho na propriedade rural familiar e pela viabilidade na aquisição do material necessário – já que a tradição da utilização dos *Wandschone* (panos de parede) é freqüentemente mencionada. Tal atividade não era considerada trabalho? Era "trabalho de mulher" e, por isso, normalmente, não recebeu a atenção na história da imigração alemã? Era considerado mais lazer que trabalho, realizado no espaço privado da casa, no cotidiano e, por isso, foi pouco tematizado?

Maria Luiza Renaux demonstra que, nas primeiras décadas da colonização alemã em Blumenau/SC e Brusque/SC, no âmbito da comunidade teuto-brasileira evangélica (embora isso não possa ser entendido de forma generalizante), o ócio não era permitido às mulheres e justamente o "trabalho manual" deveria mantê-las ocupadas quando outras atividades não exigiam sua presença[106]. Além disso, no final do século XIX, quando entre a comunidade teuto-brasileira passou a existir uma classe média e alta, o aprendizado de "trabalhos manuais" deveria fazer parte da educação das moças e se dava tanto na escola quanto em casa, na companhia da mãe[107]. Wilhelm Rotermund, no *conto* "Os dois vizinhos. Cenas da colônia", faz referência a uma das personagens (a qual, no texto, dentro do discurso do autor, é representada como mulher teuto-brasileira evangélica "ideal"), em ambiente rural, que

---

[102] BAESKE, 1999b, p. 21s.
[103] Certamente a expressão "trabalhos manuais" poderia compreender inúmeras atividades realizadas manualmente (e não apenas por mulheres); faço referência, no entanto, especificamente, ao trabalho manual que inclui o crochê, o bordado, o tricô e a costura, como já foi mencionado no capítulo anterior.
[104] FLORES, 1983, p. 134; WELLMANN, [19..], p. 10.
[105] Segundo Hilda Agnes Hübner Flores "a reposição dos trajes melhores, teve que esperar longo tempo". FLORES, 1983, p. 140.
[106] RENAUX, 1995, p. 163.
[107] RENAUX, 1995, p. 163; MEYRER, 1999, p. 137, 148s.

dedica longo tempo ao preparo do seu enxoval de casamento, visto este ser feito com crochê[108]. O Pastor Wellmann, por sua vez, retrata a vida de um jovem casal na colônia. Quando da chegada do/a primeiro/a filho/a, o autor menciona as modificações visíveis na rotina da casa/propriedade: à noite o homem/marido é encontrado cerrando e martelando madeiras arredondadas – peças para um berço – enquanto a mulher/esposa costura peças para compor o enxoval do bebê[109]! Sibyla Baeske cita o diário de uma imigrante, segundo a qual um grupo de mulheres tinha por hábito encontrar-se à noite e, entre outras atividades, costurar e fazer tricô[110].

Segundo Hilda Agnes Hübner Flores

> [...] principalmente nas longas noites de inverno, *a mulher assumia voluntariamente outra tarefa*, que lhe dava sensação de *realização pessoal*, porque *tipicamente feminina*: transformava sacos de algodão, de açúcar ou sal em utilidades domésticas. Desacosturados e coarados, os sacos emendados serviam para lençol; adaptados para toalhas, cortinas ou guardanapos, recebiam barras coloridas, às vezes franjas. Outro aproveitamento característico era a utilização dos sacos para panos de parede [*Wandschone*], embainhados com tecido colorido, bordados com florzinhas ingênuas, emuldarando [sic.] provérbios ou axiomas do imigrante[111].

O texto de Hilda Agnes Hübner Flores permite algumas considerações. Apesar de certo "romantismo" da autora, é possível entrever o "trabalho manual" realizado pelas mulheres ("tipicamente feminino") com dupla característica: é lazer, sim, porque segundo a autora é "assumido voluntariamente" (ou a partir do que se esperava de mulheres teuto-brasileiras) e traz uma "sensação de realização pessoal" (o que certamente inclui um prazer pessoal/individual), contrapondo-se à dura jornada de trabalho diário executada por mulheres e homens para a sobrevivência familiar. Ao mesmo tempo é trabalho porque o resultado de tal atividade permitia atender as *necessidades* da família e, mesmo, lhe permitia certo conforto. Isso se torna visível na obtenção, através do "trabalho manual", de lençóis (que deveriam fazer grande diferença já que os colchões eram, a princípio, de palha[112]), de toalhas (fossem elas de mesa ou de banho) e, mesmo, do enxoval do bebê e do casamento, como mencionado anteriormente. Além disso, na execução do "trabalho manual" as mulheres exerciam seu papel de "mães da nação" em sentido cultural: transformavam a casa num "lar" aconchegante (com

---

[108] ROTERMUND, 1997d, p. 43.
[109] WELLMANN, [19..], p. 5s.
[110] BAESKE, 1999b, p. 145.
[111] FLORES, 1983, p. 140. Também Valesca de Assis menciona a utilização de sacos de farinha no feitio de panos de parede. ASSIS, Valesca de. Uma frau construída com palavras. In: FISCHER, Luís A.; GERTZ, René E. (Coords.). **Nós, os teuto-gaúchos**. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 1986, p. 65.
[112] FLORES, 1983, p. 135.

cortinas e guardanapos, por exemplo), tornavam visíveis "provérbios e axiomas" alemães através dos panos de paredes e, assim, como menciona Maria Luiza Renaux, transmitiam às filhas um aprendizado esperado das mulheres na comunidade teuto-brasileira evangélica. Além disso, o reaproveitamento de material (sacos de algodão) demonstra a capacidade de inovação e adaptação no âmbito das condições vivenciadas por imigrantes, integrantes do processo de colonização, bem como a necessidade de auto-manutenção da propriedade rural, especialmente, diante da qual mulheres exerceram papel tão importante quanto homens, ao longo de todo o período em questão.

Em livros que recontam algo da história de grupos de OASE, deparei-me, por diversas vezes, com a menção aos *recursos financeiros angariados pela OASE*, também *através da venda de "trabalhos manuais"*, o que comprova o hábito de realizar "trabalhos manuais", a preservação de tal hábito como bagagem cultural e, principalmente, a *importância econômica* de que ele foi revestido, *para além do espaço privado da casa*[113]! Mesmo após o período em questão, permaneceu, em boa parte dos grupos de OASE, a tradição de realizar um "bazar" anual com os "trabalhos manuais" confeccionados por mulheres do grupo, com finalidades diversas[114].

A vida na colônia (rural), nos primeiros tempos da ocupação de um lote, girava em torno das necessidades mais imediatas, o que envolvia, a princípio, além da "construção" de uma choupana para servir de abrigo "provisório" e da derrubada da mata, a produção de tudo o que era imprescindível para a sobrevivência[115]. Deve-se observar, no entanto, que esse não foi um processo simples, como pode parecer, senão que implicou em adaptações/inovações de hábitos, consumo[116], de produção[117] e de comercialização[118], dentro de um processo de continuidades e descontinuidades ao qual fiz referência no capítulo anterior. Pode-se imaginar o que significava para as mulheres, especificamente, cozinhar, a princípio, "a céu aberto", improvisando um suporte para a panela sobre forquilhas de madeira, e tendo diante de si alimentos com os quais não estavam habituadas a lidar. Quando a casa pôde ser melhorada, uma segunda peça foi construída em separado para servir de cozinha (uma prevenção contra

---

[113] HUNSCHE, 1981, p. 119; BAESKE, 1999b, p. 21, 95, 98, 113, 117, 121, 129s., 136, 140; KLUG, 1994, p. 202, 221; CRÔNICA da Comunidade Evangélica de Timbó, 1969, p. 97.
[114] BAESKE, 1999b, p. 125; GRÜN, 1982, p. 26.
[115] RENAUX, 1995, p. 76ss.; AMADO, 2002, p. 34ss.
[116] RENAUX, 1995, p. 80; AMADO, 2002, p. 35.
[117] AMADO, 2002, p. 35.
[118] AMADO, 2002, p. 36s.; ROCHE, 1969, p. 573ss.

incêndios) e recebeu um fogão de chapa. Quando finalmente se tornou possível adquirir um fogão à lenha, então também o chão batido da cozinha (mais uma prevenção contra incêndios) pôde receber forração de tábuas[119]. Pode-se imaginar, ainda, o que significava cozinhar, lavar louças e roupas, ou mesmo, dar banho nas crianças (tarefas executadas pelas mulheres) quando a água (entre outras coisas) não estava ao alcance das mãos[120]! Aos poucos foi possível melhorar a moradia, adquirir alguns animais[121] e, em alguns casos, dispensar uma pessoa da família do cultivo permanente da terra e canalizar seus esforços e conhecimento também na fabricação caseira de produtos que viessem a aumentar a renda familiar e/ou suprir necessidades da própria propriedade[122]. A pequena propriedade agrícola, por abrigar em si o espaço de trabalho da família toda, incluindo aí, por vezes, também a permuta e/ou a comercialização da produção[123], bem como as rodas de conversa aos domingos[124], pode ser caracterizada como um *espaço, ao mesmo tempo, privado e público*!

Pela falta de técnica adequada no cultivo da terra e o conseqüente desgaste do solo, foi freqüente, entre famílias imigrantes alemãs, nas primeiras décadas, depois de algum tempo, a venda do lote e a aquisição de outro, no qual recomeçava o mesmo processo de produção[125]. Isso também acontecia quando a família já contava com filhos/as adultos/as; estes/as, geralmente após o casamento, migravam para novas áreas e lá vivenciavam novamente o mesmo processo de seus/suas antepassados/as. Nestes casos, geralmente, o filho mais novo ficava na propriedade onde seu pai e sua mãe estavam instalados[126]. Segundo Jean Roche, "as migrações internas, que dispersam, a bem ou a mal, os filhos em número excedentes, não afrouxaram os laços de parentesco [...]", antes, "[...] contribuíram para fortalecer a *coesão* [termo empregado por Norbert Elias e John Scotson, como aquilo que permite a crença na superioridade e a estigmatização de uns/umas sobre os/as outros/as[127]], que, sem dúvida, constitui a fôrça [sic.] da população rural teuto-brasileira"[128].

---

[119] FLORES, 1983, p. 138-140.
[120] FLORES, 1983, p. 138.
[121] AMADO, 2002, p. 36; RENAUX, 1995, p. 87; ROCHE, 1969, p. 561.
[122] Raramente, no entanto, algum colono artesão conseguia manter-se somente como tal. AMADO, 2002, p. 41ss.
[123] AMADO, 2002, p. 35s.
[124] ROTERMUND, 1997b, p. 254. Maria Luiza Renaux resgata a vida na colônia aos domingos, a partir do diário de um imigrante. Entre os acontecimentos ali relatados também consta o seguinte: "Aos domingos nos reunimos ora na casa de um ora na casa de outro dos amigos, e então homens *e mulheres* discutem seus múltiplos problemas e todas as suas apreensões". RENAUX, 1995, p. 81.
[125] ROCHE, 1969, p. 565; AMADO, 2002, p. 35s.
[126] AMADO, 2002, p. 43s., 46.
[127] ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 21.
[128] ROCHE, 1969, p. 375.

Muitas vezes, o trabalho de melhoria e/ou de construção da casa, também no caso de imigrantes recém-chegados/as ou em novas áreas de colonização, era feito em mutirão[129]. O mesmo valia para a construção do "prédio" que abrigaria a escola e/ou a igreja, em condições muito precárias, inicialmente, geralmente em terreno doado por uma das famílias[130], do qual também as mulheres participavam[131]. Segundo Janaína Amado, os laços de solidariedade que se estabeleceram entre teuto-brasileiros/as, tomando como exemplo a colônia por ela pesquisada – São Leopoldo –, foram mais intensos quando ainda se podia falar em "sociedade igual". À medida que se verificou o surgimento de uma elite e o empobrecimento ou a estagnação econômica da maioria dos/as teuto-brasileiros/as, rurais e citadinos, também se verificou "[...] a quebra dos laços de parentesco e o rompimento da solidariedade comunal como padrões sociais básicos"[132].

Outro aspecto significativo do cotidiano de teuto-brasileiros/as evangélicos, para o presente estudo, diz respeito às formas que assumiu a vivência da fé. Mencionei, anteriormente, o abandono espiritual dos/as imigrantes por parte da "Igreja Evangélica Alemã" e a necessidade de auto-organização[133]. Até a década de 1860, pouquíssimos pastores ordenados atuaram no sul do Brasil[134]. À medida que os primeiros anos se passaram e, com eles, as piores dificuldades e, ainda, frente ao "vácuo da ação do poder público"[135], sentiu-se a necessidade e o desejo de criar espaços de instrução formal e de vivência comunitária da fé. Assim nasceram as "associações" religiosas e escolares, nas quais um grupo de pessoas (homens) assumia a liderança, à semelhança do que acontecera na Alemanha e, geralmente, dentre a própria comunidade local, era escolhida uma pessoa para exercer a função de pastor e/ou professor[136], cujo salário provinha das contribuições da comunidade[137]. Muitas vezes, a escolha não parece ter sido a ideal (mas a viável); daí a utilização, por vezes, de termos pejorativos em relação a estes[138]. Quando algumas sociedades alemãs e casas de missão

---

[129] AMADO, 2002, p. 48; RENAUX, 1995, p. 87.
[130] AMADO, 2002, p. 48; ROTERMUND, 19997b, p. 255.
[131] AMADO, 2002, p. 48.
[132] AMADO, 2002, p. 92; ROCHE, 1969, p. 572. Sobre a desigualdade econômica dos membros das comunidades evangélicas nas cidades, confira também ROTERMUND, 1997b, p. 272.
[133] WACHHOLZ, 2003, p. 527; AMADO, 2002, p. 58s.
[134] PRIEN, 2001, p. 50ss.; AMADO, 2002, p. 59.
[135] ROCHE, 1969, p. 572.
[136] AMADO, 2002, p. 49; ROTERMUND, 1997b, p. 255, 258; DREHER, 2003, p. 52.
[137] ROTERMUND, 1997b, p. 272.
[138] WITT, 1996, p. 60ss.; AMADO, 2002, p. 60.

começaram a enviar sistematicamente pastores ao Brasil, a partir da década de 1860, muitos deles entenderam que aqui estava ausente "o espírito da verdadeira igreja" e o interesse da vinculação com a igreja estaria fundamentado, unicamente, na realização de ofícios – casamentos, batizados, confirmações e sepultamentos[139]. Outros reconheceram que, entre teuto-brasileiros/as, também havia fé autêntica e "cristãos convictos e solidários"[140]. Janaína Amado fala do desenvolvimento de uma "religião rústica", fruto das circunstâncias e da autonomia vivenciada por um longo período pelas comunidades, visível em certa incompatibilidade de interesses com o clero institucional recém-chegado[141].

Nas comunidades evangélicas, ao longo do século XIX e para além dele, embora a liderança tenha sido majoritariamente masculina, a atuação das mulheres foi vital! Sibyla Baeske resgata, do diário de uma imigrante da região do rio dos Sinos/RS, já mencionado, um depoimento significativo do papel desempenhado por mulheres na *vivência comunitária da fé*. Tal depoimento dá mostras, segundo a autora, de que, "[...] muito antes da fundação dos grupos de senhoras evangélicas, as mulheres já desempenhavam funções hoje assumidas pela OASE ou por ela incentivadas"[142]. Nas palavras da imigrante:

> Já temos uma picada aberta e uma casa muito modesta, mas estamos trabalhando numa terra rica e abençoada. À noite as *mulheres* se reúnem, oramos, cantamos, costuramos e fazemos tricô. Somos médicos, enfermeiras e parteiras. Há doenças devido à mudança de clima. Damos conforto aos entristecidos e sobrecarregados[143].

Esse relato dá idéia da dimensão comunitária que a fé assumiu entre mulheres teuto-brasileiras evangélicas. Sendo assim, além de assinalar sua piedade pessoal[144], se quiséssemos também enumerar *algumas* das atividades assumidas por mulheres teuto-brasileiras evangélicas, relacionadas à vivência da fé no âmbito comunitário, antes, ainda, da existência da OASE, poderíamos citar: a arrumação do espaço de culto[145], o auxílio no parto e no período pós-parto e o cuidado com familiares e vizinhos/as doentes[146], a participação em

---

[139] WACHHOLZ, 2003, p. 522-530.
[140] WACHHOLZ, 2003, p. 528ss.; ROTERMUND, 1997b, p. 265s.; DREHER, 2003, p. 51ss.
[141] AMADO, 2002, p. 98, 111ss. A respeito do "independentismo" ou da "autonomia" das comunidades nas primeiras décadas verificar DREHER, 2003, p. 53; ROTERMUND, 1997b, p. 264s.
[142] BAESKE, 1999b, p. 145.
[143] BAESKE, 1999b, p. 145.
[144] GIERUS, 2004, p. 246.
[145] OBERACKER, 1932, p. 152s.
[146] OBERACKER, 1932, p. 182ss.; BAESKE, 1999b, p. 16.

espaços de diálogo e decisão alusivos à vida da comunidade[147], ainda que, com restrições (dentro de uma cultura patriarcal e de uma lógica de submissão)[148], a participação na construção do "prédio" que serviria de igreja/escola[149], o cultivo de datas cristãs significativas no seio da família e da comunidade[150] e a educação cristã das filhas/os[151]. Certamente algumas destas atividades estão imbuídas de um caráter *público*! Além disso, uma avaliação do pastor e historiador Ferdinand Schröder, que atuou no sul do Brasil na década de 1920, permite vislumbrar a importância das mulheres na manutenção e na vivência da fé evangélica. Segundo o autor "um pouco de tradição eclesial foi levada da pátria de origem para o estrangeiro [Brasil]. Se nos for permitido tirar uma conclusão a partir da vida atual nas colônias recém-criadas [o autor escreve no início da década de 1930 sobre "a imigração alemã para o sul do Brasil até 1859"], foram as *mulheres* quem mais *pressionaram* para que isso acontecesse [!]"[152].

Mencionei, diversas vezes, a influência e a importância das esposas de pastores evangélicos na vida comunitária[153]. Na maioria das vezes, essas mulheres entendiam ser *sua* também a *missão pastoral* e não somente do marido[154], apesar de sua atuação acontecer à sombra da função do marido/pastor[155]. Justamente porque "havia certo consenso de que uma esposa de pastor deveria ser uma alemã nata e formada na Europa[156]", essas mulheres exerceram o papel de "mães da nação" em sentido cultural[157]. Nesse sentido se poderia falar

---

[147] OBERACKER, 1932, p. 102-105, 164s., 316.
[148] RENAUX, 1995, p. 104.
[149] AMADO, 2002, p. 48.
[150] RENAUX, 1995, p. 106s.
[151] RENAUX, 1995, p. 96, 117; GIERUS, 2004, p. 246.
[152] SCHRÖDER, 2003, p. 157.
[153] Poderia se estabelecer aí um comparativo em relação a mulheres teuto-brasileiras católicas, que não contaram com tal influência e liderança feminina, já que os padres eram (e continuam sendo) celibatários. Outra questão relevante, para além dos limites do presente estudo, contudo, poderia ser perguntar se a atuação de esposas de pastores evangélicos, ainda que sob uma lógica de submissão, contribuiu ou não para a "acolhida" de pastoras (mulheres), por parte das comunidades evangélicas, a partir da década de 1970.
[154] MEYER, 2000, p. 157; ROTERMUND, 1997g, p. 200s. Neste sentido, Lis. [elote] Mühlinghaus, ao retornar da inauguração de uma igreja evangélica da qual participara com seu marido, assim se expressa: "[...] nós queremos, em nome de Deus, continuar *nosso* caminho e *nossa* pesada profissão e seguir *nossas* grandes obrigações enquanto o Senhor nos der força e tempo para isto". "[...] *wollen wir in Gottes Namen unsern Weg weiter pilgern und unsrem schweren Berufe und den uns erwachsenden Pflichten obliegen, so lange der Herr uns dazu Kraft und Zeit gibt*" (tradução de Walli Dreher). MÜHLINGHAUS, 1891b, p. 21.
[155] Telmo Lauro Müller, em seu estudo acerca da história da Comunidade Evangélica de São Leopoldo, na intenção de louvar o trabalho desenvolvido por Maria Brabant Rotermund, expressa uma mentalidade secular a respeito da esposa do pastor quando escreve o seguinte: "Na verdade, tem-se a impressão de que o ditado 'atrás de cada grande homem está uma grande mulher', é aqui indubitável. Assim foi Maria Brabant Rotermud, esposa do Pastor Wilhelm Rotermund". MÜLLER, 1988, p. 67. Veja também ROTERMUND, 1997g, p. 193.
[156] WACHHOLZ, 2003, p. 254.
[157] WACHHOLZ, 2002, p. 353; OBERACKER, 1932, p. 187; WACHHOLZ, 2003, p. 302.

de um "modelo" almejado de esposas de pastores, com vistas à realidade que envolvia teuto-brasileiros/as evangélicos/as no âmbito do processo de colonização!

Segundo Wilhelm Wachholz, no cotidiano, além de exercerem as funções tão importantes do cuidado com a casa e seus arredores, da educação dos/as filhos/as e, por vezes, também desempenhar a atividade agrícola, as esposas de pastores

> não raramente atuavam como organistas e chantres, lecionavam aulas de canto e música instrumental a crianças e jovens, além de se engajarem fortemente na atividade escolar, sobretudo substituindo o marido quando este se ausentava [...]. A esposa do pastor, ao lado de seu marido, também desempenhava o importante papel de atrair a confiança e simpatia da comunidade. Como o exercício da medicina era uma forma de atrair pessoas, ela também acaba se tornando uma espécie de 'meio doutora', sobretudo nos casos onde seu marido exercia a atividade médica. Quando envolvidos em situações conflitantes [...], várias esposas de pastores engajaram-se como interlocutoras e 'advogadas' em favor de seus maridos[158].

Na "Crônica da Comunidade Evangélica de Timbó", o/a autor/a menciona que, durante a segunda Guerra Mundial, quando aos pastores evangélicos foram impostas diversas sanções, "segundo o livro de registros eclesiásticos, também a sra. do sr. Pastor Bluemel batizou [!] diversas crianças [...]"[159].

Devido às suas diversas atividades é possível falar da atuação de mulheres teuto-brasileiras evangélicas esposas de pastores como um *papel público*[160]. Além disso, esposas de pastores tiveram participação fundamental na criação, organização e no funcionamento da maioria dos grupos de OASE, primeiro espaço público na IECLB reconhecidamente de atuação feminina[161]. Neste sentido, talvez se possa entender as esposas de pastores como facilitadoras da ocupação paulatina do espaço público comunitário também por outras mulheres teuto-brasileiras evangélicas! Segundo Sibyla Baeske, "geralmente [elas] vinham com um bom preparo bíblico, em canto, conhecimento de trabalhos manuais e em questões de saúde"[162]. Tal liderança e atuação foram incentivadas e estiveram dentro de um processo de fortalecimento da Igreja e do almejado como espaço de atuação feminina evangélica[163].

---

[158] WACHHOLZ, 2002, p. 354s.
[159] CRÔNICA da Comunidade Evangélica de Timbó, 1969, p. 59.
[160] Cito como exemplo a atuação de Julie Alwine, esposa do Pastor Peters. ROTERMUND, 1997g, p. 184-213.
[161] BAESKE, 1999b, p. 34, 89; BAESKE, 1999a, p. 27; RENAUX, 1995, p. 195ss.
[162] BAESKE, 1999a, p. 27.
[163] Segundo Dagmar E. E. Meyer "[...] no contexto do grupo teuto-brasileiro-evangélico, especificamente, estava em andamento também um processo de inserção da mulher em associações assistenciais e educacionais vinculadas à Igreja e essas deveriam ser organizadas e lideradas, sempre que possível, pelas esposas e filhas dos pastores". MEYER, 2000, p. 227. Também filhas de famílias pastorais, já no Brasil, receberam educação

Cabe perguntar, ainda, o que implicava ser imigrante *evangélico/a* no Brasil, no âmbito do processo de colonização. Segundo Martin N. Dreher, embora a constituição imperial de 1824 previsse a "liberdade religiosa dos acatólicos", desde que reunidos para o "seu culto doméstico ou particular [!], em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo"[164], a religião oficial era a Católica – resquícios do sistema de padroado[165]! Isso significava que evangélicos/as não podiam ser eleitos para ocupar cargos políticos, que seus casamentos não eram reconhecidos e filhos/as nascidos/as dessa união seriam considerados/as ilegítimos/as, sem direito à herança, portanto[166]. Significava, ainda, que seus mortos não podiam ser sepultados nos cemitérios pertencentes a irmandades e paróquias católicas[167] e que seus batizados não eram reconhecidos[168]. A fé confessional evangélica ficava restrita, portanto, a partir da constituição em vigor e até a Proclamação da República, ao ambiente privado[169]. Por essas restrições os/as alemães/ãs foram considerados/as "cidadãos de segunda categoria"[170]. Embora tivessem fixado moradia no país, participassem da sociedade brasileira através da produção nas pequenas propriedades, bem como, através de inúmeras profissões nas vilas e cidades em processo de urbanização[171], ser evangélico/a restringia sua atuação no espaço público da sociedade brasileira, como um todo, e os condicionava a uma *existência e participação num espaço público possível*!

---

diferenciada, seja com recursos da própria família, seja através da concessão de bolsas. MEYRER, 1999, p. 144. Muitas filhas de famílias pastorais se tornaram esposas de pastores, assim como suas mães. HUNSCHE, 191, p. 120s.

[164] Assim rezava o artigo 5° da constituição imperial promulgada em 25 de março de 1824, prevendo, inclusive, multas para quem transgredisse essa lei. DREHER, 2003, p. 24s.

[165] "A religião serviu [...] para os imigrantes alemães e seus primeiros descendentes se distinguirem dos nativos. No aspecto religioso, cabe salientar que, se o contraste era maior em relação aos protestantes [!], mesmo o catolicismo alemão diferia do ibérico e sobremaneira do luso-afro-brasileiro". CORREA, 2004, p. 34.

[166] "[...] o Brasil desconhecia o matrimônio civil; como a religião católica era a religião do Estado, somente os matrimônios contraídos na presença de um sacerdote católico tinham validade legal". DREHER, 2003, p. 25. Essa situação só veio a ser alterada em 1865, quando o casamento de evangélicos foi reconhecido por lei. No entanto, filhos/as de casamentos mistos deveriam ser batizados na Igreja Católica. DREHER, 2004, p. 59.

[167] Também não havia cemitérios públicos no Brasil, até então. "Só a primeira Constituição republicana, de 1891, veio a mudar a questão, quando considerou públicos os cemitérios. Por isso, no Rio Grande do Sul, em Santa Catarina e no Espírito Santo, resolveu-se a questão instalando cemitério ao lado da capela. Em São Paulo, surgiriam os cemitérios do campo". DREHER, 2004, p. 59.

[168] DREHER, 2004, p. 59.

[169] O pastor Hermann Georg Borchard foi preso, na cidade de São Leopoldo, porque ia à frente de um cortejo fúnebre (na rua – espaço público), vestindo talar (roupa litúrgica dos/as pastores/as evangélico-luteranos/as). Isso foi visto como propaganda de sua confissão evangélica, não permitida, portanto, por lei. DREHER, 2004, p. 59.

[170] Conforme texto do periódico *Deutsche Post*, datado de 3/5/1900, disponibilizado por MEYER, 2000, p. 70.

[171] GANS, 2004, p. 52ss.

Para mulheres teuto-brasileiras evangélicas, além das restrições advindas de sua confessionalidade até o ano de 1890, válidas também para homens da mesma comunidade étnico-confessional, a Constituição Imperial de 1824, bem como a Constituição Republicana de 1891, lhes impunham *restrições pelo seu sexo*[172]. Deste modo, *ser evangélica significava viver sua fé em espaço privado (não público),* em relação à sociedade brasileira como um todo, *e ser mulher a privava de direitos concedidos aos cidadãos (homens),* mesmo quando sua confissão passou a ser reconhecida no país. Neste sentido, o espaço público se estendeu como um *espaço público possível* para as mulheres, por mais tempo que para os homens da mesma comunidade étnico-confessional. Somente com a Constituição de 1934 "[...] se consagrou pela primeira vez o princípio da igualdade entre os sexos [...]"[173]. Nesta, entre os direitos estabelecidos, estavam a proibição de diferenças salariais "para um mesmo trabalho, por motivo de sexo", o "trabalho das mulheres em indústrias insalubres", a garantia a "[...] assistência médica e sanitária à gestante e descanso (licença gestante) antes e depois do parto, através da previdência social"[174]. A partir da Constituição de 1937, as mulheres também obtiveram direito ao voto[175].

Após a Proclamação da República permaneceu em vigor a política imigratória da parte do governo brasileiro[176]. Havia, então, a preocupação de criar condições para a integração social e econômica de imigrantes no país, bem como de viabilizar sua participação política na sociedade brasileira. Entre as medidas efetivadas estavam a separação de Igreja e Estado (1890) e a possibilidade de pessoas de outros credos, que não o católico, professarem livremente sua fé. "Uma outra medida importante foi a naturalização automática e imediata de todos os estrangeiros residentes no país, desde que não manifestassem oficialmente às autoridades brasileiras que não desejavam se tornar cidadãos brasileiros"[177]. A dificuldade, a partir daí, para os/as evangélicos/as, em tempos de crescentes nacionalismos, estava na forte ligação que se efetuou entre igreja e germanidade[178].

---

[172] CENTRO FEMINISTA DE ESTUDOS E ASSESSORIA, 1996, p. 23.
[173] CENTRO FEMINISTA DE ESTUDOS E ASSESSORIA, 1996, p. 23s.
[174] CENTRO FEMINISTA DE ESTUDOS E ASSESSORIA, 1996, p. 23s.
[175] CENTRO FEMINISTA DE ESTUDOS E ASSESSORIA, 1996, p. 24.
[176] DREHER, 2003, p. 29ss.
[177] CUNHA, 2004, p. 16.
[178] DREHER, 2003, p. 117ss.

4.0 – O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE "UMA" IDENTIDADE FEMININA ÉTNICO-CONFESSIONAL

Segundo Tânia Mara Vieira Sampaio, "[...] não há sociedade que não *elabore* imagens vinculadas ao masculino e ao feminino, sendo que tais *construções* são *datadas* e *contextualizadas*"[1]. Tal elaboração implica, pois, num processo contínuo de construção de identidades, visto que

> as identidades não são, nunca, plenamente e finalmente feitas; elas são incessantemente reconstituídas e, como tal, estão sujeitas à lógica volátil da iterabilidade. Elas são aquilo que é constantemente arregimentado, consolidado, reduzido, contestado e, ocasionalmente, obrigado a capitular[2].

Isto permite considerar que não se nasce sendo "naturalmente" mulher ou homem, como bem o expressa Ivone Richter Reimer ao dizer que "a *construção* de nossas identidades femininas e masculinas depende mais da nossa cultura do que da nossa anatomia"[3]. Antes, porém, a elaboração de imagens do masculino e do feminino e a construção contínua de identidades masculinas e femininas revelam a existência de discursos e de interesses que fundamentam tais discursos. Sendo assim, "[...] a constituição de uma identidade social é um ato de poder"[4]. Tais discursos, por sua vez, não são assumidos tal e qual; antes, são *ressignificados*, também continuamente, pelas pessoas que os sofrem e os produzem[5].

---

[1] SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. Horizontes em discussão na arte de fazer teologia. In: SOTER (Org.). **Gênero e Teologia**: Interpelações e perspectivas. São Paulo: SOTER/Paulinas/Loyola, 2003, p. 195.
[2] J. Gender Trouble Butler *Apud* HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 130.
[3] REIMER, 2000, p. 19.
[4] HALL, 2000, p. 110.
[5] GANS, 2004, p. 112ss.

Magda Roswita Gans vislumbra o papel desempenhado pelos intelectuais[6] em Porto Alegre, na segunda metade do século XIX, na "[...] constituição de uma identidade própria dos alemães no sul do Brasil e de seus descendentes, ou seja, uma identidade nem alemã nem brasileira, mas sim original, [...] teuto-brasileira"[7]. Não se trata de um discurso homogêneo, mas de uma "multiplicidade de posicionalidades, de discursos que lutam entre si pelo poder de interpelar sujeitos"[8]. Em se tratando especificamente de mulheres teuto-brasileiras evangélicas[9], os discursos revelam interesses diversos, em contextos e épocas distintos que, de certa forma, representaram uma *tentativa* de "nivelar/homogeneizar" uma identidade feminina étnico-confessional e não, efetivamente, a produção de *uma* única identidade feminina.

No início da colonização o "modelo" de mulher teuto-brasileira evangélica correspondia a tais interesses[10]. O seu trabalho, ainda que não com a mesma valoração do trabalho do homem/marido, e a sua função como "mãe da nação", entre outros, a distinguia (positivamente) de outras identidades étnicas femininas dentro de um discurso produzido num processo de identidade contrastiva[11], calcada na estigmatização da "outra"[12]. À medida que a elite intelectual e socioeconômica teuto-brasileira evangélica se firmou e passou a

---

[6] Segundo a autora, "são considerados intelectuais, nesta ocasião, aqueles indivíduos que elaboravam ou reproduziam proposições claras a respeito da comunidade imigrante e de sua inserção na sociedade local, e que se encontravam em posição de divulgá-las como jornalistas, escritores, clérigos, políticos, professores, lideranças comunitárias". GANS, 2004, p. 112.

[7] GANS, 2004, p. 112.

[8] Celi Regina Pinto *Apud* GANS, 2004, p. 113.

[9] Não abordo a questão sobre a construção de "uma" identidade de mulheres teuto-brasileiras *evangélicas* em contraposição às *católicas*. Certamente há muitas similitudes e distanciamentos entre ambas as comunidades étnico-confessionais, assim como entre as identidades femininas (e masculinas) que se produziam/reproduziam (permanentemente) em seu interior. Lembro, apenas, que a confissão religiosa (ser evangélico/a ou católico/a), em maior ou menor grau, em contexto urbano ou rural, determinava (alguns) espaços distintos de participação e, em muitos lugares, fundamentava a "crença na superioridade" de uns/umas sobre outros/as e a manutenção de identidades contrastivas entre "nós" e "eles/as" (reais ou supostas), como em partidos opostos, fundamentadas especialmente pelas comunidades confessionais, pela imprensa teuto-brasileira (católica e evangélica) e pelas escolas comunitárias confessionais. Que a confissão religiosa foi usada num processo de identidade contrastiva é demonstrado num artigo do *Deutsche Post* de 22/10/1900, do qual Dagmar E. E. Meyer resgata o seguinte: "[...] para isso existem as comunidades eclesiásticas e escolares. É um dos objetivos delas: aproximar os alemães de diferentes regiões e procedências com suas peculiaridades, fazer esquecer o não comum, enfatizar, cuidar e incentivar o senso comum, e com isso juntar, conservar e cuidar das qualidades compartilhadas em língua, costumes [...]. *Onde a diferença de religião não possibilita suficientemente a manutenção do senso comum*, entram as associações: sociedades rurais, de canto, tiro e ginástica que devem seguir esse objetivo e tentar atingi-lo". *Apud* MEYER, 2000, p. 52. Neste estudo tenho por objetivo apenas refletir sobre o processo de construção (permanente) de identidades femininas na comunidade teuto-brasileira evangélica, embora considere a questão mencionada um ponto de debate a ser perseguido em outro momento.

[10] RENAUX, 1995, p. 61, 64.

[11] Dagmar E. E. Meyer se utiliza dos estudos de Tomaz Tadeu Silva para definir "identidade" como "[...] o conjunto daquelas características pelas quais os grupos sociais se definem como grupos: aquilo que eles são. Aquilo que eles são, entretanto, é inseparável daquilo que eles não são, daquelas características que os fazem diferentes de outros grupos". MEYER, 2000, p. 103.

[12] ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 23; RENAUX, 1995, p. 111s.

produzir/reproduzir discursos, o "modelo" feminino difundido passou a ser a mulher da elite, em conformidade com o modelo da "nova mulher", importado da burguesia européia. Ainda se esperava que essa mulher correspondesse ao papel de esposa virtuosa e mãe dedicada, porém, cada vez mais distante do "mundo dos negócios" – uma "administradora da casa e das empregadas"[13]. Tal modelo, "assumido" pela elite, foi ditado como "norma", a nível de discurso, para todas as mulheres teuto-brasileiras evangélicas, urbanas e rurais[14].

Esse *movimento de retorno do público (possível) ao privado*(!), no entanto, não foi adotado (e nem poderia ser) pelas mulheres teuto-brasileiras evangélicas urbanas em geral, muitas das quais se tornaram trabalhadoras nas indústrias nas primeiras décadas do século XX, mas, sim, por uma minoria abastada[15]. Tais circunstâncias revelam, outrossim, o limite dos discursos ou, como foi dito no início deste capítulo, revelam uma distância entre quem produz o discurso e quem o recebe e o ressignifica em sua realidade cotidiana específica! Muito menos, tal discurso foi adotado pelas mulheres teuto-brasileiras evangélicas rurais, cuja força de trabalho, também fora do "lar", era essencial. Além disso, cedo começaram a surgir discursos, concomitantemente, que apelavam para a preservação da germanidade através da manutenção da língua alemã, dos costumes, da religião, da tradição, de casamentos intraétnicos e, por vezes, intraconfessionais. Tais discursos valorizavam o ambiente rural, especialmente, menos sujeito à "contaminação"[16], em detrimento do urbano, e não "apoiavam" o modelo da "nova mulher"; antes, conservavam o modelo de mulher ligado ao projeto de colonização[17].

Quando se fala em construção (permanente) de uma *identidade feminina étnico-confessional*, há que se considerar, ainda, que a própria *etnicidade* não é algo dado e estático, senão um processo que, como foi dito anteriormente, sobrevive pelos constantes limites étnicos constituídos[18]. Neste sentido, evoco também uma discussão de gênero e pergunto pelo

---

[13] PEDRO, 1997, p. 290s. Veja também AMADO, 2002, p. 91.
[14] AMADO, 2002, p. 91s.; RENAUX, 1995, p. 123ss.
[15] PEDRO, 1997, p. 291.
[16] ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 26ss.
[17] Assim o faz, por exemplo, Wilhelm Rotermund, no conto de sua autoria "Os dois vizinhos. Cenas da colônia", publicado em 1883/84. Neste conto o autor contrapõe a personagem Luíse, moça criada no "seio" da colônia alemã, que agia, no casamento, conforme as normas do grupo, com a personagem Sulmire, moça alemã oriunda da cidade, que "perdera" o que o autor descreve como valores tipicamente alemães, e é responsabilizada pela "desgraça" de seu casamento. ROTERMUND, 1997d, p. 10-82.
[18] BARTH, 1998, p. 195. Conforme o mesmo autor, "[...] a identidade étnica implica numa série de restrições sobre os tipos de papéis que um indivíduo pode desempenhar [...]". "[...] a identidade étnica é comparável ao

processo no qual essas mulheres foram se tornando não apenas teuto-brasileiras (dimensão étnica) evangélicas (dimensão confessional), mas *mulheres* teuto-brasileiras evangélicas, com implicações para sua atuação no privado e no público e no vai-e-vem entre ambos os espaços.

4.1 – Poder das mulheres no âmbito de uma cultura patriarcal

As relações de gênero e, especificamente, entre os sexos no grupo étnico teuto-brasileiro, aconteciam dentro de uma cultura patriarcal onde prevalecia, salvo exceções, a autoridade do homem/marido/pai/chefe de família no âmbito das relações familiares e, especialmente, nos espaços públicos (possíveis). Isso não significa, a princípio, a ausência das mulheres do espaço público nem, tampouco, a inexistência de um poder das mulheres em tal espaço, ainda que sob a autoridade masculina, mas uma visível desigualdade no uso do *poder atribuído* ou *delegado* a ambos os sexos, especialmente no espaço público, como se verá adiante. Também não significa a ausência de poder por parte de mulheres teuto-brasileiras evangélicas no espaço, ao mesmo tempo, privado e público da propriedade rural familiar. Antes, creio ser possível falar da construção permanente de identidades femininas e masculinas no âmbito de uma cultura patriarcal, diante da qual mulheres teuto-brasileiras evangélicas reagiam diferentemente: ora se sujeitavam, ora contestavam, ora exerciam um poder "quase" paralelo, ainda que dentro de uma lógica de submissão.

A hierarquia entre os sexos no casamento se revelou como parte integrante "da" cultura dos/as imigrantes. Num texto escrito entre o final do século XIX e o início do século XX, sobre as donas de casa alemãs na selva – "*Deutsche Hausfrauen im Urwald*" –, o Pastor Wellmann[19], como o autor mesmo subscreve seu texto, expressa essa construção ideológico-social com "naturalidade", ao referir-se ao homem como "*senhor e esposo*", que ocupa o "*primeiro lugar*" no matrimônio, e que detém "*as rédeas*" da vida familiar em suas mãos.

---

sexo ou posição social, pelo fato de ela exercer um constrangimento sobre o beneficiário em todas as suas atividades [...]. Assim, poderíamos dizer igualmente que ela é *imperativa [...]*". BARTH, 1998, p. 198.

[19] O Pastor [Reinhold] Wellmann atuou no Brasil entre os anos 1899 e 1905, em comunidade evangélica, no Estado do Espírito Santo. DEDEKIND, [Max]. **Verzeichnis der deutschen evangelischen Pfarrer in Südamerika von 1823 bis 1. April 1937**. Mesmo tratando-se de outro espaço geográfico que o pretendido por este estudo, o seu texto oferece importante contribuição para captar a atuação de mulheres teuto-brasileiras evangélicas no cotidiano e, por isso, faço referência a ele, ao lado de outros textos que retratam a realidade específica de mulheres teuto-brasileiras evangélicas, no sul do Brasil.

> A vida na selva educa melhor do que qualquer severidade dos pais ou dos professores. Os rapazes já aprendem suas piores lições no árduo trabalho inicial de *suas* colônias, e as moças, depois de suas primeiras semanas de casadas, são quase irreconhecíveis. Quase não dá para reconhecer que esta moça leviana e festeira se transformou numa *séria e organizada dona de casa*. Suas obrigações diárias são muitas. No amanhecer começa seu trabalho, pois quando o *senhor e esposo* levanta, ele quer um fumegante café e uma panela com leite na mesa. *Na selva a expressão 'ele deve ser teu senhor' é muito enfatizada. No casamento isto aparece de forma muito drástica*. No caminho para a igreja, a noiva cavalga na frente, mas depois do casamento as posições se trocam para mostrar que *agora o homem vem em primeiro lugar*. Apesar de tudo, nem sempre é assim. Também na selva *há homens sob o comando de mulheres, mas normalmente o homem tem as rédeas na mão*[20].

No relato de Friedhold Altmann a respeito da relação entre homem/marido e mulher/esposa, também se percebe uma herança cultural patriarcal, segundo o autor, incontestada pelas próprias mulheres. Ao mesmo tempo se percebe um "poder" da mãe/esposa, aparentemente não percebido como tal, que revela sua participação também na "tomada das grandes decisões", ainda que sob a autoridade do homem/marido, "chefe", "senhor", "responsável" e "protetor". Segundo o autor

> fiéis à *tradição que viera da Alemanha* com os avós, nossas famílias tinham uma organização bem definida: *o homem era o chefe, o senhor e o responsável. Ele se sentia o protetor da família e a sua segurança.* Dessa situação de comprometimento nasciam também direitos especiais. *As mulheres*, por sua vez, *aceitando essa condição, sentiam-se seguras e felizes. Tinham orgulho de viver ao lado de um homem de verdade – chefe e protetor*. Para elas, esse viver ao 'lado', *não significava uma posição de inferioridade na tomada das grandes decisões* e nem as desprestigiava diante dos homens. Tal organização acarretava, isto sim, diferenças na distribuição de tarefas, obrigações e compromissos da vida cotidiana. [...] Em nossa família os pais conversavam muito sobre os serviços a executar e faziam planos juntos. Às vezes, eu tinha a impressão de que *a mãe era mais decidida e corajosa do que o pai na execução dos projetos familiares*[21].

No espaço da casa, especificamente, as mulheres tinham certa "autonomia", que Maria Luiza Renaux caracteriza como um "poder indireto". Referindo-se ao papel da "dona de casa" no Vale do Itajaí, na década de 1870 e seguintes, Maria Luiza Renaux comenta que a mulher/esposa/dona de casa

---

[20] "*Das Urwaldleben erzieht besser als alle Strenge der Eltern und des Lehrers. Die Burschen haben sich in der ersten, schweren Unfangszeit auf eigener Kolonie schon die schlimmsten Hörner abgestoßen, und die Mädchen sind nach den ersten Wochen ihrer Ehe oft kaum wiederzuerkennen. Man sollte kaum für möglich halten, daß aus dem edlen, leichsinnigen, vergnügunssüchtigen Ding so schnell eine vernüftige, umsichtige, gewissenhafte Hausfrau werden könne. Das Maß ihrer täglichen Pflichten ist wirklich nicht gering. Im Morgengrauen beginnt ihr Tagewerk, denn wenn der Herr und Gebieter sich erhebt , dann will er den dampfenden Kaffe auf dem Tisch und auch einen Topf Milch dazu haben. Das ,er soll dein Herr sein' wird im Urwalde überhaupt stark unterstrichen. Das kommtbei der Hochzeit in recht drastischen Weise zum Ausdruck. Auf dem Wege zur Kirche reitet nämlich die Braut vor dem Bräutigam. Nach der Trauung wechseln sie die Plätze, zum Zeichen, dass von nun an der Mann die erste Stelle einnimmt. Es ist trotzdem nicht immer so, es gibt auch im Urwalde Pantoffelhelden, aber in der Regel ist das Regiment des Mannes ziemlich unbeschränkt*" (tradução de Walli Dreher). WELLMANN, [19..], p. 2.

[21] ALTMANN, 1991, p. 24s.

> [...] tinha papel central na propriedade de subsistência, já que a economia doméstica equilibrava o orçamento. *Era a 'Hausfrau' que detinha a última palavra nas decisões sobre negócios*, a ponto de ser comum ao chefe de família, antes de concluir qualquer transação, pedir certo tempo, alegando: 'Vou falar com minha Frau'. [...] Verdadeira herdeira da 'Casa Global' alemã, '*tinha o controle sobre tudo o que se comprava e vendia na casa*'[22].

Esse "poder de decisão" sobre os negócios da família, ou seja, a venda do excedente da produção rural e a compra do necessário para o cultivo da terra e para a sobrevivência, revela "uma" mulher ativa cujo conhecimento e perspicácia eram considerados no momento da negociação. Nesses casos, no entanto, ainda a palavra do homem/marido prevalecia.

Neste mesmo sentido, Janaína Amado possibilita vislumbrar a relação entre os sexos e as relações de gênero entre a comunidade teuto-brasileira; possibilita vislumbrar, ainda, entre outros aspectos, a influência (poder) das mulheres nas decisões familiares no espaço, ao mesmo tempo, privado e público da propriedade rural familiar. Segundo a autora,

> dentro da família *a principal posição era ocupada pelo homem*, que devia ser respeitado e ter suas ordens acatadas. Os homens idosos, especialmente os patriarcas de famílias grandes, mereciam a consideração de toda a *comunidade*. Uma decisão sua transformava-se automaticamente numa decisão de toda a *família*. Apesar da preponderância masculina, a mulher gozava de certos direitos, que a colocavam, por exemplo, numa situação muito superior à da mulher gaúcha da época. *Não se tomava uma resolução familiar sem consultar as mulheres*. A *opinião delas era levada em conta* na compra de um lote de terra, de uma vaca ou mesmo de algumas sementes. Respeitavam-se sua religião (que podia ser diferente da do marido), seus pontos de vista e conselhos. As mulheres solteiras tinham bastante liberdade de movimento e escolha, podendo, desde os quinze ou dezesseis anos, irem sozinhas a bailes, festas paroquiais e casas de amigas, decidindo por conta própria sobre namorados ou futuros maridos. Os namoros não eram muito vigiados, e alguns colonos – dependendo da região da qual haviam emigrado – permitiam inclusive relações sexuais das mulheres antes do casamento. A separação entre casais, no meio dos evangélicos, era vista com naturalidade. Não se toleravam, no entanto, a infidelidade conjugal nem a prostituição. *A posição relativamente importante da mulher dentro da família tinha origem na grande parcela de sua contribuição econômica* [...][23].

---

[22] RENAUX, 1995, p. 117.

[23] AMADO, 2002, p. 46s. Num dos contos de Wilhelm Rotermund, também transparece a participação efetiva das mulheres nos momentos de decisão: "É grande felicidade ter uma esposa que não seja apenas o eco do marido, que imita e que ainda o confirma em suas manias. Tal era a esposa do bodegueiro. Certamente a esposa de Peter Lip não o amava menos, mas julgava ser sua tarefa opor-se às arestas e asperezas do mesmo. E Peter Lip já experimentara seguidas vezes que uma palavra amiga de sua esposa não só havia expedido muita desgraça, mas também o tornara mais calmo e cordato. Era por isso que ele também gostava de *se deixar guiar por ela*. Também dessa vez a palavra dela evidenciou-se quase que como uma palavra mágica". ROTERMUND, 1997d, p. 34.

No relato de um colono de Blumenau sobre o que se fazia aos domingos, se percebe uma divisão entre os espaços (a princípio) cabíveis às crianças, às mulheres e aos homens: "As crianças vão brincar com os filhos dos vizinhos; a mulher vai às vizinhas para o bate-papo dos cafés domingueiros e eu para reunião da Comunidade Escolar, numa venda próxima". Segundo Emilie Heinrichs, anteriormente já mencionada, "havia ainda os encontros nas vendas, onde se compravam os víveres, mas as mulheres não participavam deles. Elas se reuniam em casa". Apesar dessa "divisão" de espaços, onde a mulher permanecia, mormente, no espaço da casa (sua ou da vizinha), e aí sua opinião era considerada, e o homem ocupava espaços políticos (possíveis) de decisão para além dela, não parece haver manifestação de insatisfação; nesse caso, antes, de alegria, pelo fato de encontrar-se com outras mulheres[24]. Ainda outro colono relata sobre as rodas de conversa aos domingos nas casas, nos momentos de visita familiar, nas quais "[...] homens e mulheres discutem seus múltiplos problemas e todas as suas apreensões"[25]. Esses relatos, bem como os citados anteriormente, permitem concluir que as mulheres tinham maior participação e poder de decisão no espaço, ao mesmo tempo, privado e público da propriedade rural familiar e na casa, do que quando o espaço de diálogo e decisão ultrapassava o limite da propriedade familiar e se dava num espaço público, de fato.

Mesmo que a autoridade masculina prevalecesse nas relações de gênero e entre os sexos, especificamente, as palavras do Pastor Wellman revelam quando, no matrimônio, uma mulher "estaria autorizada" a negar a "autoridade" do marido ou, mesmo, a exercer "autoridade" sobre ele: quando ela própria e seus/suas filhos/as corriam perigo de vida diante da *violência praticada pelo marido/pai alcoolizado*. Tal relato também revela o sofrimento de mulheres teuto-brasileiras evangélicas no cotidiano, neste caso em função do marido alcoolizado, situação que não parece ter sido incomum entre a comunidade teuto-brasileira evangélica[26]. Ao mesmo tempo (tal descrição) não permite idealizar as mulheres teuto-brasileiras evangélicas no exercício de um poder em âmbito familiar e para além dele. Transcrevo, a seguir, as descrições do Pastor Wellmann a respeito de situações de violência(s)[27] sofrida por mulheres e suas crianças no ambiente da casa, onde se manifestam papéis femininos e masculinos sendo redefinidos em momento de crise.

Normalmente não é bom quando a mulher tem o comando em casa. Se, no entanto, o homem bebeu até perder o seu juízo, então ele não pode se queixar, dizendo que *a mulher se opõe a ele, indignada*. Eu me sentia satisfeito cada vez quando, nesta situação, *a mulher usava de seu direito do mais forte,* que desta vez estava do seu lado, e prendia o bêbado no quarto até que o efeito do álcool tinha passado. Este era o melhor modo de evitar a desgraça.

Nem todos os homens *permitem* tal atitude. Havia alguns que pareciam bestas após abusarem da bebida. Nesse caso só restava à pobre mulher *esconder-se* no mato junto com os filhos, pois do contrário *corriam risco de vida*. Conheci casos em que a mulher e os filhos ficaram, à noite, escondidos no mato, sob vento e chuva, enquanto que o marido e pai quebrava tudo na casa. Ainda hoje sinto uma dor no coração ao pensar no caso.

Este é o lado mais escuro de uma esposa de colono alemã. Infelizmente *não são casos isolados*, pois então teria resumido a descrição. Não é exagero dizer: *matrimônios em que as mulheres nunca sofreram com o alcoolismo dos homens, são tão raros como casais sem filhos*. Mas, graças a Deus, nem sempre a situação transcorre nesta proporção como acima relatei.

Francamente, é de se admirar que uma pobre mulher, que *sofreu* tanto com o marido, mesmo assim *não chegue à idéia de abandoná-lo*, mas, pelo contrário, *fique com ele fielmente e realize suas obrigações até o fim*. Conheci mulheres que *várias vezes sofreram abusos do marido* alcoolizado e, mesmo assim, *cuidaram* dele, *com devoção* comovente, *até morrer*; e ainda

O Pastor Wellmann interpreta a permanência da esposa junto ao marido, no matrimônio, apesar da(s) violência(s) sofrida, como "fidelidade". Pergunto se, na forma como se estruturava a vida na colônia, havia outra possibilidade de sobrevivência para as mulheres, fora do matrimônio, que não viver da solidariedade alheia, difícil onde a vida se mostrava tão árdua para todos/as. Que chances de sobrevivência existiam para uma mulher na colônia, com filhos/as pequenos/as, divorciada? Suspeito, ainda, que nessa "fidelidade", mesmo diante de violência(s), pesava o caráter "sagrado" do matrimônio, ou seja, o consentimento dado diante de Deus, da comunidade e do pastor, por ocasião do matrimônio, de um casamento "até que a morte nos separe"[29] e de "submissão ao marido".

Diante de tal questão, foco a atenção no que previa Martim Lutero para a realização do ofício de bênção matrimonial (embora considerando manifestos aí também o pensamento e a tradição eclesiástica "católica", construídos ao longo da Idade Média), e o peso, dentro deste, da concepção da *submissão da mulher* ao homem no matrimônio, da *união matrimonial como indissolúvel*, e da *reprodução como algo intrínseco* ao matrimônio. Embora deva ser ressaltado como positivo para a época, a valoração da mulher no matrimônio em relação ao estado sacerdotal, proposta por Martim Lutero[30], como foi dito anteriormente, a *escolha* dos textos bíblicos usados no ofício de bênção matrimonial revela a concepção dos papéis de homem e mulher no matrimônio, na compreensão do reformador[31]. Esta concepção se propagou ao longo dos séculos entre evangélicos/as e permaneceu vigente e visível na

---

unbedingt verlassen. Und das versöhnt sie mit allem anderen." (tradução de Walli Dreher). WELLMANN, [19..], p. 14s.

[29] Essa compreensão está expressa num dos contos de Wilhelm Rotermund, expoente da imprensa teuto-brasileira evangélica, onde a personagem diz: "Podes fugir de teu marido? É certo que ele me abandonara, mas com isso eu não me libertara dele. '*Até que a morte vos separe*!' dissera o pastor que nos casara no navio. E meu marido não morrera. Com isso, eu continuava presa a meu juramento e queria ser fiel". ROTERMUND, Wilhelm. Ilusões. In: ROTERMUND, Wilhelm. **Os Dois Vizinhos e outros textos**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: EST, 1997, p. 101.

[30] LUTERO, 1995b, p. 175.

[31] Por que Martim Lutero se utiliza, por exemplo, de Gênesis 2.18ss, uma saga etiológica que acentua a dependência, já na criação, da mulher em relação ao homem (criada da costela do homem), e não de Gênesis 1.27, onde o texto não frisa tal hierarquia de sexos, mas reza o seguinte: "Assim Deus criou os seres humanos; ele os criou parecidos com Deus. Ele os criou homem e mulher e os abençoou [...]"? A BÍBLIA Sagrada. 1969, Gn 1. 27-28ª. Para uma possível releitura de Gn 2.18-24, Gn 1.27 e Gn 3, alusiva à superação da violência religiosa contra a mulher, veja SCHWANTES, Milton. **Projetos de Esperança**. Meditações sobre Gênesis 1-11. Petrópolis: Vozes/CEDI/Sinodal, 1989, p. 1-36; 73-84; DREHER, Scheila dos Santos; SCHLABITZ, Claire; OST, Maria Helena. **Bem me quero, Bem te quero**. Construindo Relações de Paz. 2001 a 2010 – Década para Superar a Violência. São Leopoldo: PPL/CEBI, 2005, p. 11-26; DREHER, Scheila dos Santos. Estudo Bíblico: Gênesis 2.18-24. In: **Somos Luteranos 4**. Subsídios litúrgicos e estudos bíblicos para o mês da Reforma. Blumenau: Gráfica e Editora Otto Kuhr, 2006, p. 13-18.

comunidade teuto-brasileira evangélica no sul do Brasil, no período em questão[32]. Isso reforça a idéia de que o "lugar" ocupado por mulheres e homens na sociedade, e mesmo no matrimônio, especificamente, é uma *construção* ideológico-social, e não algo que se processa "naturalmente". Sendo uma construção ideológico-social, pode ser revista, inclusive no que tange à liturgia do ofício de bênção matrimonial, numa releitura dos textos bíblicos e, mesmo, na prioridade da seleção de textos usados para a realização deste ofício.

Segundo Martim Lutero, portanto, inicialmente se deveriam realizar os proclamas do casal de nubentes. Então se perguntava pelo seu desejo de que a união se efetivasse. Em seguida,

> [...] deixa-os trocar as alianças, une suas mãos direitas e dize: *O que Deus une, não o separe o homem*.
>
> Em seguida dize *perante toda a assembléia*: Como João N. e Margarete N. se desejam mutuamente para o matrimônio e aqui o professam publicamente perante Deus e o mundo, e tendo eles se dado mutuamente as mãos e as alianças, eu os declaro unidos em matrimônio, em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo. Amém.
>
> Na frente do altar lê sobre noivo e noiva a *palavra de Deus* conforme Gênesis, capítulo 2: E disse o SENHOR Deus: Não é bom que o homem esteja só; quero fazer-lhe uma auxiliadora que lhe faça companhia. Então o SENHOR Deus fez cair pesado sono sobre o homem e ele adormeceu. Tomou uma de suas costelas e fechou o lugar com carne. E da costela que havia tomado do homem o SENHOR Deus construiu uma mulher e lha trouxe. Então disse o homem: Esta é finalmente osso de meus ossos e carne de minha carne. Chamar-se-à varoa porque *foi tomada do varão*. Por isso um homem deixará a seu pai e a sua mãe e se apegará a sua mulher, e os dois serão uma só carne. (Gn 2.18, 21-24)
>
> Em seguida volta-se para os dois e te dirige a eles da seguinte forma: Visto que ambos abraçastes o estado matrimonial em nome de Deus, *ouvi em primeiro lugar o mandamento de Deus a respeito desse estado*. Assim diz São Paulo: Maridos, amai vossas mulheres como também Cristo amou a Igreja, e entregou a si mesmo por ela []...] Assim também os maridos devem amar as mulheres como a seus próprios corpos. Quem ama a sua esposa ama a si mesmo. Pois jamais alguém odiou sua própria carne, antes *a sustenta e dela cuida*, como também o SENHOR a Igreja. (Ef. 5.25-29) *As mulheres sejam submissas a seus maridos* como ao SENHOR, porque *o marido é o cabeça da mulher*, como também Cristo é o cabeça da Igreja, e ele é salvador de seu corpo. Assim, pois, como a Igreja está sujeita a Cristo, assim também *as mulheres (estão sujeitas) aos maridos em todas as coisas*. (Ef. 5.22-24)

---

[32] Isso o demonstra o Pastor Wellmann, no texto citado anteriormente quando, após a cerimônia na Igreja, o homem/marido assume as "rédeas" do casamento e da relação entre ambos – "o homem vem em primeiro lugar". WELLMANN, [19..], p. 2. Em outro momento, o Pastor Wellmann fala de seu próprio casamento, quando sua esposa "[...] prometera solenemente ser submissa a mim". "[...] *meine Frau, die feierlich versprochen hat, mir untertänig sein zu wollen* [...]" (tradução de Walli Dreher). WELLMANN, [19..], p. 13. No "Manual de Ofícios da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil" – IECLB, editado há uma década (1996), o texto previsto para a bênção matrimonial ainda faz diferença entre a pergunta dirigida ao noivo e à noiva, diante de Deus e da comunidade. Somente no caso da noiva a pergunta inclui o seguinte: "[...] ser a ele sujeita no Senhor [...]". MANUAL de Ofícios da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, 1996, p. 28.

Em segundo lugar, ouvi também a respeito da *cruz que Deus colocou* sobre este estado. Deus disse à *mulher*: Eu te imporei muitas aflições quando engravidares; irás dar à luz teus filhos com aflição, *haverás de ser submissa a teu marido e ele será teu senhor*.

E *ao homem disse Deus*: *Visto que obedeceste à voz de tua mulher*, e comeste da árvore a respeito da qual eu te ordenei dizendo: "Dela não comerás", maldita seja a terra por tua causa; em aflições tirarás dela teu sustento todos os dias de tua vida. Produzirá espinhos e

> os pontos de resistência, para Foucault, são móveis e transitórios e estão distribuídos de forma irregular no tecido social, introduzindo, aí, clivagens, rompendo unidades e suscitando reagrupamentos e recortes que remodelam indivíduos e o próprio social; para o autor, *poder e resistência são inseparáveis*, aquele não existe sem esta, pois que *a resistência constitui 'o outro termo nas relações de poder'*[35].

O "*poder de resistência*" dessas mulheres se dá justamente no espaço mais privado possível: o da casa. E nesse espaço, dificilmente alguém interviria! Suspeito, portanto, que se trata, primeiramente, de um "poder" instintivo que beira antes à defesa de si mesma e de suas crianças do que algo planejado ou desejado! E, apesar disso, pode-se falar aí de uma *reação feminina diante do poder de homens/maridos sobre mulheres/esposas*.

Num episódio relatado pelo Pastor Wellmann transparece a *autoridade masculina também fora do matrimônio e da casa*, no contexto escolar, um espaço público, no qual predominava a palavra do pastor e/ou professor. Aqui também se revela um *poder das mulheres*, ora em forma de *contestação*, ora através de uma *solidariedade feminina exercida na "clandestinidade"*, apesar da cultura patriarcal na qual estavam inseridas.

> Em toda escola há mães que vêm se queixar de alguma injustiça ocorrida com seu filho. Como poderia ser diferente na selva?! [...] Como estas mães não tinham coragem para trazer as queixas em relação a mim para mim mesmo, *elas se dirigiam à minha esposa*. *Imaginem: minha esposa que prometera solenemente ser submissa a mim, ser agora meu diretor ou inspetor! Isto só acontece com a lógica feminina. Isto eu não podia permitir* de maneira alguma. *Onde ficaria o respeito na minha própria casa?* Não fui grosseiro, mas disse a elas que, se quisessem algo de mim, se dirigissem a mim e não a minha esposa. Não sei se impressionou muito [!][36].

Assim como a escola assumia um caráter "público" no ambiente rural, o mesmo acontecia com os cultos, celebrações, festas e reuniões realizadas na *igreja*. E aí novamente se constata um poder desigual entre os sexos, onde prevalecia o poder de decisão masculino.

---

[35] MEYER, 2000, p. 50s.

[36] *"Sie fehlen wohl in keine Schule, die Mütter, die sich wegen eines ihrem Kinde geschehenen Unrechts beklagen wollen. Wie hatte es da im Urwalde anders sein sollen?! [...] Weil solche Mütter ihre Beschwerden über mich nicht bei mir selbst vorzubringen wagten, wandten sie sich kurz entschlossen an meine Frau. Man denke: meine Frau, die feierlich versprochen hat, mir untertänig sein zu wollen, mein Rektor und Ortsschulinspektor! Dazu ist auch nur weibliche Logik imstande. Das konnte ich mir unmöglich gefallen lassen. Wo wäre da der Respekt im eigenen Hause geblieben? Ich bin dann auch nicht schlecht dazwischen gefahren und habe ihnen gesagt, wenn sie etwas von mir wollten, möchten sie sich gefälligst an mich wenden und meine Frau unbehelligt lassen. Ob's großen Eindruck gemacht hat, weiß ich nicht"* (tradução de Walli Dreher). WELLMANN, [19..], p. 12s. O Pastor Wellmann cita, ainda, outra situação na qual nenhum tipo de argumentação foi capaz de "conter" uma mulher/mãe na sua intenção de queixa de algo junto ao próprio pastor/professor. WELLMANN, [19..], p. 13. Além de estar aí manifesto um "poder das mulheres" que normalmente era contido, mas como expressa o próprio Pastor Wellmann, tinha suas exceções, ambas as situações dão mostras do envolvimento das mães na educação de suas crianças, assunto que será retomado adiante.

Osmar Luiz Witt, ao tratar do tema da migração entre evangélicos/as no Rio Grande do Sul, menciona uma das viagens do Pastor Haetinger onde se deu o seguinte:

> Nova viagem aconteceu no mês de maio de 1892, que levou o P. Haetinger até Alfredo Chaves (Veranópolis). No dia 20, oficiou culto na nova capela [...]. Cerca de 140 famílias compunham a comunidade, embora não fosse ainda oficialmente constituída, e 150 pessoas participaram do culto, vindas de quatro picadas das redondezas. Houve celebração da *Santa Ceia*, da qual participaram 125 pessoas, *a maior parte delas mulheres*, uma vez que os homens andavam em colônias mais antigas em busca de trabalho. Logo após, foram *batizadas* seis crianças, das quais uma era de família católica, e outras seis foram abençoadas na igreja, pois tinham recebido Batismo de emergência. A seguir, realizou-se ainda a *bênção matrimonial* de seis casais. *A assembléia prevista para a constituição da comunidade foi suspensa em razão de a maioria dos homens estar ausente*[37].

Atentem: Neste culto, que reuniu 150 pessoas, onde dois sacramentos foram realizados – Batismo e Santa Ceia –, inclusive com a participação majoritária de mulheres no sacramento da Santa Ceia e, ainda, onde bênçãos matrimoniais foram realizadas, "[...] a *assembléia prevista para a constituição da comunidade foi suspensa em razão de a maioria dos homens estar ausente*". Sacramentos e ainda outro ofício puderam acontecer entre uma maioria feminina – o que demonstra o *valor da piedade na vida das mulheres* pela sua expressiva participação –, mas a constituição da comunidade, um acontecimento certamente de grande significado e que implicava num poder de decisão maior, teve que ser suspenso, pela ausência da maioria dos homens. Para a realização deste último, *as mulheres não contavam suficientemente*! No espaço público da piedade confessional, mais ainda do que no espaço privado da casa, *decisões aconteciam mediante o consentimento e a presença dos homens.*

Emilie Heinrichs, de confissão evangélica, descreve como aconteciam os encontros na igreja na área rural, nos quais, além dos cultos, se tomavam uma série de decisões que diziam respeito à vida cotidiana das famílias da comunidade. Aqui também se revela quem tinha poder de decisão: "[...] os homens e as viúvas aprovam com a cabeça e o assunto se liqüida"[38]. Isso significa que, nesse espaço público, mulheres só podiam se manifestar no caso da ausência de um homem que respondesse por elas, como era o caso das viúvas. Caso contrário, os homens/maridos decidiam por suas mulheres/esposas. O que não é dito, no entanto, é se no espaço da casa o(s) assunto(s) não havia(m) sido refletido(s) entre o casal, apesar de no espaço público da igreja ser o homem/marido o único a ter direito a voto. Se assim o fosse, o

---

[37] WITT, 1996, p. 97.
[38] Emilie Heinrichs *Apud* RENAUX, 1995, p. 104.

homem exerceria, então, o papel de *interlocutor do casal*, expressando uma decisão refletida por ambos no espaço (privado) familiar.

Neste sentido, cabe dizer algo especialmente em relação à situação das viúvas. Juridicamente falando, a mulher só se tornava a "responsável" pela família quando o marido vinha a falecer[39]. Tudo indica que tal prescrição "legal" valia também entre a comunidade teuto-brasileira evangélica, como já foi mencionado anteriormente. Mesmo no seio do movimento *mucker*, cuja liderança, excepcionalmente, especialmente no período final, esteve centrada nas mãos de uma mulher (!) – Jacobina –, as outras mulheres em geral participaram sem grande poder de decisão e de destaque, com exceção de três *viúvas*, como constata Janaína Amado: "[...] as mulheres *mucker* que mais se distinguiram – demonstrando uma fé excepcional nas pregações e defendendo o movimento com todas as suas forças – foram *três viúvas idosas que, por não terem maridos, ocupavam a função de patriarcas de suas respectivas famílias* [...]"[40].

Num dos episódios relatados pelo Pastor Karl Heinrich Oberacker, quando de sua atuação em Arroio do Padre/RS, no início do século XX, ele recebeu a visita de um casal, "o presbítero Schröder com sua esposa", cujo nome não é mencionado. O assunto deveria girar em torno da filiação da comunidade à Igreja Territorial da Prússia. O Pastor Karl H. Oberacker assim se refere ao casal:

> Karl Schröder era no início um tanto desconfiado, um homem um tanto amargo; mas, mesmo assim, o seu coração não se fechava a razões sensatas. Além disso, ele era um homem de opinião própria, e que já tinha se tornado meu amigo, a ponto de não querer assumir publicamente uma postura contrária a mim. Claro, *a senhora presbítera não podia ser esquecida, ela era* ***o pontinho da balança****. Isto eu sabia e com isso eu também contava*[41].

---

[39] HAHNER, June E. **Emancipação do Sexo Feminino**: A luta pelos direitos da mulher no Brasil, 1850-1940. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003, p. 44.

[40] AMADO, 2002, p. 157. À frente do seu tempo, a viúva Katharina (von Bora) Lutero, no século XVI, conquistou o direito de ficar com seus/suas filhos/as, mesmo lhe sendo imposta tutela externa sobre eles/as. Veja DALFERTH, 2000, p. 91ss.

[41] *"Karl Schröder war zwar zunächst ein mißtrauischer, etwas verbissener Mensch; aber sein Herz war dennoch nicht verschlossen für Vernunftgründe. Zudem konnte er als ein Mann gelten, der imstande war, sich seine eigene Meinung zu bilden, und der doch schon soweit mein Freund geworden war, daß er nicht offen gegen mich auftreten wollte. Freilich, die Frau Vorsteherin durfte nicht übersehen werden, sie war das Zünglein an der Waage. Das wußte ich, und damit rechnete ich auch"* (tradução de Walli Dreher). OBERACKER, 1932, p. 103.

Neste mesmo episódio, quando o *casal* Schröder compareceu à casa do Pastor Oberacker, por duas vezes, na frente do mesmo (embora restritos ao ambiente da casa pastoral), *o esposo consultou a opinião da esposa*: "O que tu achas, mulher?"[42].

Em outro momento, segundo o Pastor Karl H. Oberacker, quando ele se viu impossibilitado de continuar suas funções pastorais em uma das comunidades (Kummerland), "[...] *vieram a mim algumas mulheres, a mando dos homens*, implorando para que eu continuasse a atender a comunidade"[43]. Se mulheres vieram até o pastor, seja por ordem, por iniciativa dos homens/maridos ou, talvez, somente com o respaldo destes, é porque existia a possibilidade de que elas o fizessem mudar de idéia, com o seu pedido (como de fato aconteceu[44])! Num terceiro episódio, ainda, o próprio Pastor se dirigiu à casa do presbítero Augusto Raasch, para aconselhar-se com ele a respeito de sua transferência para outra comunidade. A esposa do Sr. Augusto, cujo nome novamente não é mencionado, fez menção de sair da sala, "[...] mas eu não a deixei sair, dizendo a ela: 'Fique, senhora Raasch! É bom a senhora também ajudar a aconselhar!'"[45]. Parece-me que há aqui um indicativo de que, aos poucos – neste caso já se trata do início do século XX – a participação de mulheres teuto-brasileiras evangélicas nas comunidades evangélicas foi se modificando e se tornando mais visível no espaço das decisões. Sua opinião foi sendo cada vez mais considerada também neste espaço público ("fazia diferença"). E apesar de sua postura, por vezes claramente de "abertura" em relação à maior participação das mulheres, o próprio Pastor Karl H. Oberacker dá mostras da cultura patriarcal que o cercava, quando diz, preocupado com o futuro da família: "*Eu, como esposo e pai*, também tinha a *obrigação* de pensar no futuro"[46].

Quanto ao espaço de mulheres teuto-brasileiras evangélicas nas comunidades evangélicas e a uma relativa mudança de mentalidade sobre sua participação também na condução destas, já no início do século XX, faço menção às palavras do Pastor Friedrich Pechmann em correspondência ao Sínodo Riograndense no ano de 1912, mencionadas por Sibyla Baeske:

---

[42] *"Was meinst du, Frau?"* (tradução de Walli Dreher). OBERACKER, 1932, p. 104.
[43] *"[...] kamen im Auftrag der Männer einige Frauen zu mir und baten mich inständig, ihre Gemeinde auch weiterhin bedienen zu wollen"* (tradução de Walli Dreher). OBERACKER, 1932, p. 164s.
[44] OBERACKER, 1932, p. 165.
[45] OBERACKER, 1932, p. 316.
[46] *"Ich hatte doch als Gatte und Vater die Pflicht, auch an die Zukunft zu denken"* (tradução de Walli Dreher). OBERACKER, 1932, p. 101.

> Ocorreu-me se não seria uma bênção para nossas comunidades *abrir certos cargos na diretoria para as mulheres*. Não arrisco uma proposta nesse sentido, mas recomendo aos membros das diretorias *refletir a respeito, se não estamos perdendo algo quando constantemente mantemos as mulheres afastadas da direção das nossas comunidades*[47].

Outro aspecto a ser observado diz respeito à identidade de mulheres teuto-brasileiras evangélicas após o casamento. Cléia Schiavo Weyrauch, quando resgata a memória da colonização em Nova Filadélfia (atual município de Teófilo Otoni/MG), observa algo no relato de suas entrevistadas que revela a construção histórica que prevaleceu, inclusive através da "boca" de mulheres, na qual a figura masculina consta como "[...] responsável pelas grandes mudanças [...]", pelos "[...] rumos a serem tomados pelos integrantes de um dado grupo familiar". Nas palavras da autora: "Quase todas as mulheres entrevistadas referiam-se primeiramente ao avô, que mencionavam por nome e sobrenome; só depois à avó como integrante de um grupo familiar específico"[48]. Essa "perda" aparente de identidade própria a partir do casamento (independente da região geográfica no Brasil) era a forma habitual de tratamento entre a comunidade teuto-brasileira evangélica, onde a mulher se tornava a esposa do fulano – "*Frau* (senhora) *Raasch*", por exemplo. Mencionava-se sua condição de casada – "*Frau*" –, seguida do sobrenome do marido, que passava a ser também o seu, após o casamento, e não se mencionava seu primeiro nome[49].

Partilho, ainda, trecho significativo da autobiografia de Gertrud (Tutz) Culmey Herwig, mulher teuto-brasileira evangélica, no qual se revela o processo de construção de identidades masculinas e femininas no âmbito da cultura teuto-brasileira patriarcal na qual ela estava inserida, que procurava determinar a casa como espaço da mulher e o mundo dos negócios como espaço dos homens. Acima da capacidade para a execução de uma determinada atividade estava a identidade masculina ou feminina a determinar os limites de atuação. Tal construção étnico-social se revela tão profundamente sedimentada que a própria autora parece assumir esse "estigma" associado ao seu sexo[50].

---

[47] Friedrich Pechmann *Apud* BAESKE, 1999b, p. 27.
[48] WEYRAUCH, 1997, p. 62.
[49] OBERACKER, 1932, p. 102s., 316; RENAUX, 1995, p. 57.
[50] Neste sentido, lembro o que dizem Norbert Elias e John Scotson, alusivo não somente a grupos étnicos distintos senão também a "[...] quadros sociais [...] como os homens em relação às mulheres (antigamente)": "[...] os grupos outsiders, quando o diferencial de poder é grande e a submissão inelutável, vivenciam afetivamente sua inferioridade *de poder* como um sinal de inferioridade *humana*". ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 19, 28.

[...] me sentia feliz quando podia acompanhar meu pai, que *aos poucos via em mim seu jovem camarada e menos sua filha. Ele tentava me educar um pouco como menino. Eu aprendi a cavalgar, a atirar e a enfrentar todas as situações como um menino*. Eu apreciei muito esta vida, só não esqueci que era uma moça, para grande sofrimento de meu pai. [...] Esta vida me interessava muito mais do que ajudar minha *mãe na cozinha ou na casa*, para isso havia ajuda[51].

Aos poucos também *me respeitavam*, pois, com o passar do tempo, eu assumi sempre mais o escritório e aprendi a vender terras, fazer contratos. Como professor, meu pai era sempre o mesmo. O que tinha que ser feito, ele mostrava só uma vez, aí a gente tinha que saber [...]. Uma vez, nenhuma vez mais; 'se aí não sabes, então *fica na cozinha e ajuda tua mãe*'. Esta *nota de pobreza* eu não queria receber; então me tornei sempre mais segura[52].

Já que eu, apesar de todos os perigos [a autora se refere à perseguição sofrida pelo pai durante e após a primeira Guerra Mundial], a cada dia estava mais segura no escritório, papai pôde viajar tranqüilamente para a Argentina [...]. Mamãe eu ficamos sozinhas, só com a proteção dos capangas, e *eu tive que substituí-lo na colonização.* Como eu me sentia orgulhosa! [53].

Pouco antes da morte de meu pai, eu tive uma conversa séria com ele. Como nós dois prevíamos quão rápido o destino nos atingiria, meu pai queria me prevenir. Ele sabia que eu amava sua colonização com todo coração e com toda alma e criara raízes com ela. Ele tinha certeza de que eu tinha a idéia de continuar a colonização, caso acontecesse alguma coisa com ele. Ele me alertava contra isso, e, no seu rosto sério, pude ler a preocupação por meu futuro. Suas palavras, ainda as escuto hoje: '*Tu queres continuar com a colonização, [mas] como mulher tu não vais consegui-lo. Porque os homens sempre vão te ver de forma inimiga*

> Mais tarde aprendi a agradecer pelas vantagens da educação de meu pai, quando, depois da morte de meu marido, *tive que dirigir sozinha todos os negócios e preparar o caminho de meu filho Ito, com apenas quinze anos de idade, para sua futura carreira*.[55].

Sem concluir em definitivo essa questão, quero ressaltar, novamente, que, ao se falar em mulheres no âmbito de uma cultura patriarcal no seio do grupo étnico teuto-brasileiro evangélico, não se pode, de modo algum, homogeneizar as experiências – elas não são idênticas para todas as mulheres! – e nem mesmo relativizar ou minimizar o poder que mulheres teuto-brasileiras evangélicas exerceram nos espaços privado e público (mesmo que dentro de uma lógica de submissão), ainda que diferenciado daquele exercido pelos homens. Além de sua importância no já referido espaço privado e público da propriedade rural familiar, no final do século, o espaço então considerado público começou a ser ocupado, lentamente, também por mulheres teuto-brasileiras evangélicas de diferentes classes sociais, por razões específicas e com "prestígio" (normalmente) diferenciado. Há registros de mulheres conduzindo sociedades recreativas[56], de mulheres operárias em fábricas[57], de mulheres se destacando como escritoras[58], de mulheres conduzindo negócios da família[59], de mulheres como acionistas de empresas[60] e proprietárias de estabelecimentos comerciais[61], ou mesmo, de mulheres colonas admiradas por sua habilidade em comercializar produtos oriundos do meio rural no centro das cidades, aos sábados[62].

A OASE também possibilitou a atuação de mulheres para além do espaço da casa e da propriedade familiar, ainda no período em questão. Através dela, mulheres assumiram

---

in der Frau nur die Hausbewahrerin und Kindererzieherin sah" (tradução de Walli Dreher). HERWIG, 1984, p. 127.

[55] *"Später lernte ich dankbar die Vorteile der Erziehungskünste meines Vaters anerkennen, als ich nach dem Tode meines Mannes alle Geschäfte allein führen und meinem erst fünfzehnjährigen Sohn Ito den Weg für seine zukünftige Karriere vorbereiten mußte"* (tradução de Walli Dreher). HERWIG, 1984, p. 134. O estigma de incapaz ou de menos capaz para o exercício de uma atividade pública por alguém do sexo feminino, para além das funções normalmente desempenhadas pela mulher teuto-brasileira, também se revelam nas palavras de Karl von Koseritz o qual, segundo Magda Roswita Gans, influenciou na formação de uma identidade étnica teuto-brasileira como "intelectual laico". GANS, 2004, p. 132ss. Dias após a visita da Princesa Isabel a Porto Alegre, em janeiro de 1885, que recebera homenagem por parte da comunidade teuto-brasileira, Karl von Koseritz publicou um artigo no qual ele assim se expressava com relação ao desempenho da função assumida pela Princesa Isabel: "Ela possui muitas qualidades que a capacitam para a regência, *se é que uma criatura feminina tem capacidade para exercer uma tal tarefa"*. Karl von Koseritz *Apud* GANS, 2004, p. 159.

[56] RENAUX, 1995, p. 151s.

[57] RENAUX, 1995, p. 190; PEDRO, 1997, p. 288.

[58] CENTENÁRIO de Blumenau, 1950, p. 330s.

[59] RENAUX, 1995, p. 169, 202.

[60] RENAUX, 1995, p. 118.

[61] GANS, 2004, p. 52ss.

[62] PEDRO, 1997, p. 295; RENAUX, 1995, p. 94.

paulatinamente papéis em espaços públicos no âmbito eclesial e na sociedade secular inclusive, na fundação e coordenação de maternidades, hospitais e asilos, entre outros[63]. Os grupos, que surgiram com nomes diversos e por motivos diversos, tiveram no exercício da diaconia voluntária sua razão de ser, como fora acentuado pelos pastores Wilhelm Zöllner – superintendente-geral da Igreja Evangélica da Westfália e presidente da Federação das sociedades de Auxílio de Mulheres daquela província – e Paul Cremer – secretário-geral da Sociedade Auxiliadora Evangélico-Eclesiática e do Auxílio de Mulheres, de Berlim [64].

Em muitas de suas iniciativas, assim como entre as mulheres membros do Auxílio de Mulheres na Alemanha, ainda que em espaços públicos, a atuação das mulheres através da OASE reproduziu seu papel de "mãe" no âmbito da sociedade eclesial e secular. Simultaneamente, contudo, a OASE se tornou espaço emancipador, porque permitia às mulheres vivências e iniciativas para além do espaço "privado" da casa/propriedade familiar e, neste sentido, lhes conferia "nova" identidade, mesmo que não rompendo em definitivo com a cultura patriarcal vigente. Em alusão à fundação de "grupos de OASE" no Vale do Itajaí, Maria Luiza Renaux expressa esse duplo significado: "Tratava-se para as mulheres, de uma *nova identidade*, de uma *nova maneira de conferir sentido à vida*. A missão das fundadoras, como disse uma das integrantes mais antigas e atuantes do '*Frauenverein*' de Blumenau, foi basicamente de *extensão do papel da mulher no âmbito doméstico* [...]"[65]. Ponto relevante de investigação, neste sentido, para além das possibilidades do presente estudo, no entanto, poderia ser perguntar pela teologia refletida nos grupos de OASE (concepção de cristologia[66] e de eclesiologia, por exemplo), bem como na imprensa teuto-brasileira evangélica a partir da OASE e sobre a OASE[67], no sentido aludido por Natalie

---

[63] BAESKE, 1999b, p. 89ss. Isso ainda não significa que as mulheres tenham assumido a coordenação integral dos grupos e nem significa que tenham assumido todas as implicações que o seu trabalho, através da OASE, gerava em espaço público. KLUG, João. **Imigração e luteranismo em Santa Catarina**: a comunidade alemã de Desterro – Florianópolis. Florianópolis: Papa-Livro, 1994, p. 195, 212, 218.

[64] BAESKE, 1999b, p. 21ss., 31.

[65] RENAUX, 1995, p. 197s.

[66] Contribuição significativa, neste sentido, posterior, no entanto, ao limite cronológico do presente estudo, é a de Lauri Becker. BECKER, Lauri. **Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas – OASE: A mulher buscando o espaço que lhe foi negado na sociedade e na igreja**. Um caminho para a conscientização e libertação da mulher. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Teologia) – Escola superior de Teologia, São Leopoldo, 1988.

[67] Para constar, cito como de fundamental importância nesta análise o encarte *Der Bote für die evangelische Frauenwelt in Brasilien* (O mensageiro para o mundo da mulher evangélica no Brasil), de publicação praticamente mensal, a partir de 1930, no periódico *Sonntagsblatt für die evangelischen Gemeinden in Brasilien* (Folha Dominical para as comunidades evangélicas no Brasil).

Zemon Davis, anteriormente mencionado[68]. Outra questão a ser aprofundada, ainda, diz respeito à teologia propagada entre as mulheres na OASE e sua conexão com as relações de gênero produzidas/reproduzidas/vivenciadas em seu meio.

Constatar a existência de uma *cultura patriarcal* regendo as relações de gênero no âmbito do grupo étnico teuto-brasileiro evangélico e "formando/moldando" identidades femininas condizentes, portanto, não significa negar, de modo algum, um *poder das mulheres*, que acontecia sob forma de resistência, de solidariedade, de contestação, de liderança e iniciativa, bem como na forma de uma atuação valente no trabalho que desempenharam e na ocupação paulatina de espaços considerados outrora somente masculinos. Observando a trajetória de mulheres teuto-brasileiras evangélicas no decorrer do tempo, creio que se possa falar não somente em papéis "concedidos" às mulheres (no matrimônio e na maternidade), mas também em novos papéis "conquistados" e "assumidos" pelas mulheres, que *ressignificaram sua identidade, seu cotidiano privado e público e as relações de gênero* que ali se estabeleciam!

4.2 – Mulheres e trabalho

Vários/as estudiosos/as da imigração alemã, bem como imigrantes teuto-brasileiros/as evangélicos/as, destacam o valor dado ao trabalho entre o grupo étnico teuto-brasileiro. O trabalho, enquanto "valor cultural", certamente não foi homogêneo entre os/as alemães/ãs[69]; ao mesmo tempo, a própria necessidade de sobrevivência conduziu à dedicação ao trabalho nas primeiras décadas da imigração, independente de ser homem ou mulher, ou mesmo da origem social. Entre as mulheres alemãs imigrantes, mesmo que a maioria estivesse habituada ao trabalho braçal, algumas conheceram essa realidade apenas aqui[70]. Mais tarde, quando se propagou uma germanidade teuto-brasileira, o "trabalho alemão" foi *concebido* como um *elemento de diferenciação* deste grupo étnico em relação aos/às "brasileiros/as" e como um dos "pilares" na *criação* de *uma identidade teuto-brasileira*[71]. Refletindo com Norbert Elias e John Scotson, se poderia dizer que se propagou o que havia de "melhor" no grupo teuto-

---

[68] "[...] tentar perceber a diferença que a religião fez em suas vidas, que portas ela abriu [...] e que portas fechou, que palavras e atos lhes permitiu escolher". DAVIS, 1997, p. 12s.
[69] RENAUX, 1995, p. 150.
[70] Verificar relato de "Frau Schelle" conforme RENAUX, 1995, p. 57.
[71] MEYER, 2000, p. 52, 59, 94.

brasileiro evangélico, como se isso fosse uma característica homogênea do mesmo, em contraposição aos/às "brasileiros/as", reforçando o que havia (ou o que se queria crer haver) de "pior" neste, num processo visível de estigmatização, possibilitado pela coesão interna, fruto de uma crença na superioridade[72]. Numa perspectiva de gênero[73], é relevante observar que, embora o trabalho tenha adquirido tal grau de importância na construção de uma homogeneidade cultural teuto-brasileira, o valor atribuído ao trabalho masculino foi revestido de superioridade em relação ao trabalho feminino, em correspondência com a cultura patriarcal vigente.

Juridicamente, como foi dito, no período em questão, o espaço público não "pertencia" às mulheres, ainda que também os homens teuto-brasileiros evangélicos não possuíssem plenos direitos de cidadãos até a última década do século XIX. Apesar dessa "privação", a maioria dos homens e das mulheres teuto-brasileiros/as evangélicos/as, "fixados/as" nas colônias de terra, dentro do processo de colonização, partilhou, em termos de *trabalho cotidiano*, do mesmo espaço – ao mesmo tempo, privado e público –, ainda que com divisões de tarefas para os sexos. Neste espaço, a mulher/esposa detinha um poder *quase* paralelo ao do marido, como já foi indicado. Essa relação foi diferente em espaço urbano e entre classes sociais distintas, neste espaço. Nas cidades, vários fatores, entre eles: a separação do local de trabalho, a influência dos padrões adquiridos pela elite, provenientes da burguesia européia, a cultura patriarcal teuto-brasileira e "brasileira", bem como a jurisdição imperial/republicana brasileira, fizeram com que o trabalho no espaço público fosse se caracterizando como um espaço de poder masculino. Entre a elite isso foi mais visível, pela restrição da mulher no espaço privado da casa e a atuação do homem no espaço público dos negócios[74]; mas também entre as camadas mais populares, onde homens e mulheres trabalhavam em espaços públicos, os homens detinham um poder maior, expresso, por exemplo, nos salários diferenciados de ambos os sexos[75].

---

[72] ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 20ss.
[73] Sobre o conceito de "Gênero", como categoria de análise, veja nota de rodapé no capítulo 2.
[74] Segundo Janaína AMADO, a cidade passou a concentrar a camada mais rica da população. "[...] *as mulheres, limitadas na cidade aos serviços domésticos, perderam a importância econômica que tinham nas picadas e, conseqüentemente, começaram a pesar menos nas decisões familiares e a abdicar de parte de sua liberdade pessoal, tornando-se mais recatadas e submissas aos pais e maridos* (embora tenham continuado em posição superior à da mulher gaúcha da época)". AMADO, 2002, p. 91s. Para constar: Veja compreensão diferente desta, expressa por Janaína Amado, a respeito da posição ocupada pela mulher gaúcha (de classes socioeconômicas distintas, inclusive), na sociedade do século XIX, em GUTFREIND, Ieda. O gaúcho e sua cultura. In: CAMARGO, Fernando; GUTFREIND, Ieda; REICHEL, Heloisa (Dir.) BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau (Coord. Geral). **Colônia**. Passo Fundo: Méritos, 2006, p. 252-254.
[75] ROCHE, 1969, p. 591.

Em ambiente rural, toda a família, inclusive crianças, a partir de certa idade, era responsável pelo trabalho desenvolvido na propriedade agrícola familiar[76]. Mulheres trabalhando na roça na companhia da família era novidade no sul do Brasil, no século XIX. Na maioria das famílias de posse, à mulher luso-brasileira cabia o comando das atividades da casa, sob o encargo de escravas/os[77] (considerando que a abolição aconteceu somente em 1888) ou, extrapolando o universo da casa, nas cidades, a administração da mão-de-obra escrava para uso de terceiros[78]. No sul do Brasil, tem-se o registro de mulheres comandando a estância, nas ausências prolongadas dos maridos[79]. No caso de famílias menos abastadas, o trabalho era realizado conjuntamente com as filhas e com as índias, por exemplo[80]. Mulheres indígenas também desempenhavam importante papel na atividade econômica das aldeias[81]. Em Minas Gerais e São Paulo, no mesmo período, mulheres pobres "sós" (livres, escravas e forras, de diferentes raças) garantiam, através de uma variedade de profissões, o sustento da casa e dos/as filhos/as[82]. A novidade, portanto, consiste em encontrar a mulher teuto-brasileira evangélica trabalhando em serviço braçal "pesado", considerado indigno, até então, no Brasil[83], ao lado do marido/pai/irmão, nas atividades de derrubada da mata[84], preparo da terra, semeadura, plantio, capina e colheita, além do trabalho da casa, propriamente dito, e do cuidado das crianças. O que até pouco era realizado somente por braços escravos e/ou pelas/os excluídas/os sociais, passou a ser realizado também por homens e mulheres imigrantes[85], na propriedade rural, um espaço, ao mesmo tempo, privado e público.

Maria Luiza Renaux observa que "o trabalho, como princípio, era o fundamento do pensar e da estética *camponesa*, portanto, tanto o amor quanto o erotismo se ajustavam a fins práticos"[86]. A beleza da mulher teuto-brasileira evangélica colona residia, por isso, antes, na

---

[76] OBERACKER, 1932, p. 88, 211, 231, 150s.; RENAUX, 1995, p. 80, 88, 93; ROCHE, 1969, p. 559; AMADO, 2002, p. 36.
[77] QUINTANEIRO, 1996, p. 51ss.
[78] QUINTANEIRO, 1996, 53.
[79] FLORES, Hilda Agnes Hübner. A mulher no período Farroupilha. In: RETAMOZO, Aldira Correa et al. **O Papel da Mulher na Revolução Farroupilha**. Porto Alegre: Tchê! Comunicações Ltda/Masson, [s.d.], p. 112.
[80] QUINTANEIRO, 1996, p. 58.
[81] GUTFREIND, 2006, p. 253.
[82] DIAS, 1984, p. 14-19, 34s.; FIGUEIREDO, 1997, p. 142s.
[83] QUINTANEIRO, 1996, p. 51.
[84] Não é consenso entre historiadoras/es que mulheres tenham participado de tal atividade. Compare ROCHE, 1969, p. 559; AMADO, 2002, p. 47 e RENAUX, 1995, p. 88; ROTERMUND, 1997c, p. 94.
[85] MEYER, 2000, p. 94. Isso não significa a ausência de escravos/as entre teuto-brasileiros/as, como bem o demonstra Magda Roswita Gans. GANS, 2004, p. 94ss.
[86] RENAUX, 1995, p. 112.

sua capacidade para o trabalho e para a maternidade (em sentido biológico e cultural – "mãe da nação"), do que, propriamente, na sua aparência física. Isso se observa nas palavras de um imigrante alemão, Julius Baumgarten, residente no Vale do Itajaí, em carta ao seu pai, quando conta do noivado com uma descendente de imigrantes alemães, nascida já no Brasil: "Eu nunca me *apaixonaria* por uma *brasileira*, pois *como donas de casa são péssimas*"[87]!

Observo, ainda, neste sentido, que o trabalho desenvolvido por mulheres teuto-brasileiras evangélicas recebeu a conotação de *elemento de diferenciação,* dentro do processo de construção contínua de limites étnicos através da contraposição: "nós" e "elas"[88], especialmente em relação às mulheres luso-brasileiras (mas não só). A elite intelectual teuto-brasileira evangélica, neste sentido, atuou na produção de um perfil ideal de mulher teuto-brasileira evangélica, a partir de uma *identidade contrastiva*, valorizando a atuação de umas e estigmatizando a atuação de outras[89]. Por isso, casar-se com mulheres (e homens) do próprio grupo étnico evitaria a "contaminação"; para isso, fazia-se necessário "cerrar fileiras" com o intuito de "preservar a superioridade de poder do grupo" e a conseqüente crença na sua superioridade humana[90]; isso, a nível de discurso! Na realidade, em ambiente urbano, especialmente, no início do século XX (senão antes) se verificou um índice considerável de casamentos interétnicos, especialmente entre teuto-brasileiros/as de camadas mais populares[91], o que pode ser indicativo da distância entre um discurso produzido (e assumido) pela elite intelectual e sua ressignificação em outros extratos sociais e econômicos!

---

[87] RENAUX, 1995, p. 111s.
[88] ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 38; BARTH, 1998, p. 195s.
[89]

Ambas as questões – tanto a dedicação ao trabalho como padrão estético do corpo da mulher teuto-brasileira evangélica *colona* (em ambiente rural) quanto tal elemento sendo produzido numa "sociodinâmica da estigmatização" – é esboçado por Gustav Stutzer, pastor evangélico, que dirigiu a colonização do vale do Rio da Velha/SC[92]. Segundo ele, diferentemente da colônia (rural), onde "[...] a mão da dona de casa [...] " é reconhecida na "[...] ordem, limpeza, conforto, mesmo na maior simplicidade", na cidade, quando as mulheres de origem alemã entram em contato com "as brasileiras", não prestigiam mais tanto o trabalho, a educação escolar e a língua materna alemã e, ainda, aprendem a gostar da *aparência pessoal*[93]. Apreciar a aparência pessoal é, pois, atitude apresentada negativamente pelo autor, num sinal evidente da supremacia do trabalho e da atuação da mulher na preservação da germanidade, enquanto valor cultural produzido/reproduzido, entre a comunidade teuto-brasileira evangélica. Neste sentido, mãos calejadas, corpo cansado, saúde debilitada e envelhecimento precoce, como resultado de trabalho excessivo, não era motivo de vergonha e/ou exclusão, mas conseqüência de vivências culturais assumidas[94].

Sinalizo, no entanto, que aqui entram em conflito dois discursos anteriormente mencionados: de um lado, aquele que previa para a mulher o modelo importado da burguesia européia do final do século XIX, que restringia suas funções socioeconômicas ao espaço da casa, como administradora do lar (diferente daquela que executa), responsável pela educação dos/as filhos/as, e que permitia um envolvimento em sociedades de caráter beneficente em espaço público, como um sinal de *status* social. Sua influência se fez sentir especialmente no espaço urbano entre a camada mais abastada, apesar de valer a nível de discurso também para mulheres que permaneceram na colônia[95], como foi dito. De outro lado, um discurso que reafirmava "o trabalho alemão" como padrão estético feminino e elemento de diferenciação, o qual, justamente pelo "medo da contaminação", valorizava o espaço rural, supostamente mais capaz de preservar uma germanidade teuto-brasileira pela coesão do grupo e, em alguns casos, pela concentração étnica, em detrimento do espaço urbano.

---

[92] RENAUX, 1995, p. 138.
[93] RENAUX, 1995, p. 109ss.
[94] Neste sentido cito também Valesca de Assis: "Uma *Frau* tem várias características próprias de sua condição, sendo a primeira delas as mãos devastadas pelos trabalhos domésticos [...]", reforçando a idéia de que o trabalho desenvolvido por uma teuto-brasileira estava muito acima (ou deveria estar), enquanto valor cultural, da aparência física. ASSIS, 1986, p. 65-67.
[95] RENAUX, 1995, p. 123ss.

Mulheres teuto-brasileiras evangélicas não apenas "sofreram" tais discursos, mas, também, muito provavelmente, os reproduziram e, mesmo, produziram. Disso dá mostras a observação de Lis. [elote] Mühlinghaus quando "lança juízo" sobre uma mulher "mestiça", num processo de diferenciação (nós e eles/elas) e estigmatização:

> Finalmente estamos do outro lado [do rio], da minha boca vem um profundo 'Louvado seja Deus!' quando a barca encosta na cabana do barqueiro. Na porta está *sentada* sua mulhera [sic.] (esposa), com um rosto feliz porque sabe que seu marioo [sic.] (marido) *ganhou rápido e facilmente* dois milréis, e eles podem lhe fazer uma grande alegria. *Será que os dois são realmente casados? Certamente que não, pois os mestiços – chamados de povo do mato pelos alemães – geralmente vivem em concubinato*[96].

Quanto à reflexão acerca do lugar concedido às mulheres e sua importância na comunidade teuto-brasileira evangélica alusiva ao trabalho, contribuem "imagens" oferecidas pelo Pastor Wellmann em seu texto sobre as "donas de casa alemãs na selva". Trata-se, portanto, de ambiente rural. No início do texto, o autor certamente se mostra pioneiro em seu tempo na compreensão da historiografia da imigração alemã no Brasil e do papel desempenhado pelas mulheres.

> Se a 'Ordem auxiliadora para as mulheres do exterior' quer relatar, numa série de cadernos, a vida evangélico-alemã no exterior, então as nossas donas de casa alemãs *não devem ser esquecidas*. Já se falou e escreveu muito do *reconhecimento do trabalho dos homens*, mas raramente se observa os *pequenos trabalhos* que nossas mulheres realizam de *maneira simples e silenciosa*. Lógico, isto não são atos que movimentam o mundo ou chamam muito a atenção, para isso *não sobra tempo* para as donas de casa. Mas se a gente somasse, ficaria *admirado com o resultado*. Também nossas donas de casa alemãs da selva merecem ser ressaltadas de seu *recolhimento*.[97]

Nestas palavras iniciais de seu texto, o Pastor Wellmann caracteriza a história que se fazia então, à qual se fez menção anteriormente: dos "grandes feitos", sob liderança essencialmente masculina. Resgata, no entanto, de sua invisibilidade, a *importância da*

---

[96] *"Endlich sind wir hinüber, ein tiefes 'Gottlob!' entfährt unwillkürlich meinem Munde, als die Barke gegenüber der Hütte des Fährmanns landet. Auf der Schwelle kauert seine Mulhera (Frau), die ein recht vergnügtes Gesicht macht, weiß sie doch, daß ihr Marioo (Mann) schnell und leicht zwei Milreis verdient hat und sie sich mal wieder eine besondere Freude machen können. Ob wohl die beiden wirklich verheiratet sind? Schwerlich, denn das Mischlingsvolk – bei den Deutschen Heckenvolk genannt – lebt fast ausschließlich in wilder Ehe dahin"* (tradução de Walli Dreher). MÜHLINGHAUS, 1891, p. 12.

[97] *"Wenn die 'Frauenhülfe fürs Ausland' in einer Reihe von Heften deutsch-evangelisches Leben im Auslande schildern lassen will, dann sollen unsere deutschen Hausfrauen nicht vergessen werden. Es ist ja schon oft davon geredet und geschrieben worden, daß man die Arbeit des Mannes gern anerkennt, daß man aber so selten beachtet, was von unseren Frauen in stiller, bescheidener Kleinarbeit geleistet wird. Gewiß, das sind keine weltbewegenden, aufsehenerregenden Taten, dazu bleibt den Hausfrauen keine Zeit. Aber wenn man einmal zusammenrechnen wollte, man würde wohl erstaunt sein über das Ergebnis. Auch unsere deutschen Frauen im Urwalde sind wert, daß man sie aus ihrer Verborgenheit hervorholt"* (tradução de Walli Dreher). WELLMANN, [19..], p. 1.

atuação feminina no espaço de seu "recolhimento", a casa, embora não reclame para mulheres outro espaço de atuação neste momento. De uma forma muito peculiar o Pastor Wellmann descreve o trabalho realizado pelas mulheres, "esquecido" pela história da imigração alemã: "[...] pequenos trabalhos que nossas mulheres realizam de maneira simples e silenciosa. [...] Mas se a gente somasse tudo, ficaria admirado com o resultado". Nesta descrição, sem dúvida, está oculto um termo de comparação em relação aos homens, sobre um "jeito" diferente de as mulheres desenvolverem seu trabalho, consciente ou não, captado pelo olhar atento do autor. E sua ocupação é tamanha que "não sobra tempo" para as donas de casa preocuparem-se em realizar "[...] atos que movimentam o mundo ou chamam muito a atenção", reflete ainda o autor.

No entanto, mesmo *à frente* de seu tempo, o Pastor Wellmann permaneceu *fruto* de seu tempo e "herdeiro" da concepção que prevê uma hierarquia entre os sexos no matrimônio, presente também na tradição evangélica, como foi dito, e na sociedade na qual ele próprio estava inserido. Ao mesmo tempo em que o autor ressalta a importância de um homem emigrar acompanhado de uma "companheira" para "ganhar o pão no estrangeiro" (e aqui novamente sobressai a decisão de emigrar como algo realizado pelos homens), o *papel da mulher* evangélica de origem alemã no matrimônio permanece o de *facilitar o trabalho do homem*. Segundo o autor, "não é de se admirar que cedo o coração do jovem filho de colono pedia a companhia de uma companheira que *lhe* arrumava a casa, cozinhava, cuidava do gado, para que *ele pudesse trabalhar* tranqüilamente e tirar os frutos da nova terra do mato"[98]. Não há, portanto, um reconhecimento do seu trabalho como de igual valor àquele realizado pelo homem/marido!

Friedhold Altmann, por sua vez, descreve detalhadamente a divisão de trabalho entre marido e esposa em ambiente rural e destaca o *trabalho* incessante das mulheres, *geralmente não compreendido como tal* em sua plenitude. Sobre sua mãe, ele diz:

> *Ela não ficava nunca sem trabalhar*. [...] O interessante é que eu nunca sentia que tudo isso que a mãe fazia *era trabalho também*. *Parecia natural que ela não descansasse*, enquanto o pai tomava o seu chimarrão depois do almoço. Um dia, quando minha mãe e eu fomos visitar um doente, encontramos o médico, nosso conhecido. Ao cumprimentá-lo, ela disse:

---

[98] *"Kein Wunder, wenn in dem Herzen des jungen Kolonistensohnes schnell genug die Sehnsucht nach einer Genossin lebendig wird, die ihm das Hauswesen in Ordnung halt, das Essen kocht, sein Vieh versorgt, damit er um so ungestörter dem jungfräulichen Waldboden die Frucht abringen kann"* (tradução de Walli Dreher). WELLMANN, [19..], p. 2.

> ‘O senhor certamente já está vendo que sofro de anemia.’ ‘Anemia!’ exclamou o médico, ‘eu só vejo que a senhora está cronicamente cansada, trabalha demais. *No Brasil os homens trabalham muito menos do que as mulheres. Quando eles sentam e estão ‘prontos’, elas continuam com todos os serviços domésticos. As mulheres não têm sequer um minuto de folga*!’ Realmente isso era verdade. Eu o compreendi naquele momento. Nunca tinha visto minha mãe ficar sem fazer alguma coisa[99].

Essa mesma compreensão “tardia” de reconhecimento do trabalho realizado pela mãe, Lisa, uma mulher proveniente da Alemanha, expressa Gertrud (Tutz) Culmey Herwig[100]:

> Ele [*o pai*] se tornou totalmente um *colonizador*, e para minha *mãe* começou uma vida com muita *renúncia*. Muitas vezes me pergunto: *quem realizou mais, meu pai*, com sua força e seu prazer em agir, com sua vontade e seu espírito criativo, com sua força de vida e vitalidade alegre, com seu amor às pessoas e sua compreensão, *ou minha mãe* como companheira leal e corajosa na sua *abnegação de vida*? [...] Onde quer que estivesse, seja numa moradia da cidade, seja numa barraca de tábuas rachadas, sempre a rodeavam aconchego e cultura. Ela sabia tirar do nada alguma coisa, transformar um pedaço de terra pedregosa num jardim de flores, uma casa sem móveis num lar feliz e aconchegante. Ela tinha a *capacidade de nunca estar em evidência*, mas *sempre estar presente e disposta a tudo*. [...] *Só muito, muito mais tarde, eu reconheci seu trabalho. Porque eu via sua vida como algo natural.* [...] Só muito mais tarde reconheci que meu pai [...] *somente conseguiu realizar sua tarefa, graças à sua companheira de vida que fielmente esteve a seu lado*[101].

Dagmar E. E. Meyer apresenta um texto do “*Kalender*” (periódico da imprensa teuto-brasileira editado de 1881 a 1939[102]), escrito em 1924, no qual, ao mesmo tempo em que se procurava reforçar/produzir uma identidade étnica, se estabelecia valoração diferenciada para o trabalho desenvolvido pelos sexos.

> O colono [*homem*] descendente de alemães é uma pessoa extraordinariamente diligente e esforçada e segue seu difícil caminho de forma correta e legítima, plantando suas batatas, milho, feijão, mandioca e saldando seus impostos – muito consideráveis – conscienciosa e pontualmente. O que *ele pode* economizar *ele guarda* e com o tempo garante um certo bem-estar. Então *ele constrói* um belo e aconchegante lar e [ele] *se preocupa* em não sofrer na velhice ou tornar-se um incômodo para outros e em garantir que os filhos, quando crescidos, tenham terra suficiente para, a *exemplo do pai*, trabalharem com sucesso e serem felizes. *Ao*

---

[99] ALTMANN, 1991, p. 25.
[100] Parte desta citação já foi utilizada no capítulo 1.
[101] *“Er wurde durch und durch Kolonisator, und für meine Mutter begann ein entsagungsreiches Leben. Oft frage ich mich: wer hat mehr geleistet, mein Vater mit seiner Kraft und Tatenfreudigkeit, mit seinem Willen und Schöpfergeist, mit seiner Lebensstärke und frohem Lebensmut, mit seiner Menschenliebe und seinem Verständnis, oder meine Mutter als treuer und tapferer Kamerad mit ihrer Lebensaufopferung? […] Wo immer sie war, sei es in einer Stadtwohnung, sei es in einer von Brettern gerissenen Holzbaracke – es waren immer Gemütlichkeit und Kultur um sie. Sie verstand es, aus dem Nichts etwas zu machen, ein steiniges trocknes Stück Erde in einen Blumengarten zu verwandeln, ein Haus ohne Möbel in ein glückliches und gemütliches Heim. Sie verstand es, selbst nie in Erscheinung zu treten, aber immer da und für alles bereit zu sein. [...] Erst viel, viel später erkannte ich ihre Leistung. Denn ich nahm ihr Leben als selbstverständlich hin; […] Erst viel später erkannte ich, daß mein Vater [...] eine Aufgabe nur bewältigen konnte dank der Lebenskameradin, die ihm treu zur Seite stand“* (tradução de Walli Dreher). HERWIG, 1984, p. 21s.
[102] MEYER, 2000, p. 31.

> *lado dele trabalha*, incansável e competentemente, a *mulher*, abençoada com a *mesma alegria pelo trabalho*, pelas *mesmas preocupações com o cotidiano*. *Ela trabalha* na casa e no pátio, cozinha, assa, lava, cuida dos animais e, se após esse trabalho em casa ainda lhe sobra tempo, *ela está lá* fora na roça, *ombro a ombro* com o marido e com a enxada na mão. E essa *colaboração da mulher educada desde a infância para se mexer e trabalhar*, é um fator essencial para a conquista da fortuna dos colonos alemães[103].

Considerem: Ainda que o trabalho desempenhado pela mulher seja reconhecido como "fator essencial para a conquista da fortuna dos colonos alemães" (nesse caso – dos colonos homens, como se percebe nas primeiras frases do respectivo texto), ainda que ela "co-labore" (labore com ele, "ao lado dele", "ombro a ombro"), o mérito maior soa como sendo do marido/homem, indicado pelos verbos (seqüência de ações) a ele atribuídos em relação à propriedade e à família: ele pode, ele guarda, ele constrói, ele se preocupa, ele serve de exemplo aos/às filhos/as para a obtenção do sucesso e da felicidade através do trabalho. Além do mais, há clara indicação de que a "colaboração" da mulher (em verdade, seu trabalho) é resultado da educação recebida, ou seja, do processo permanente de construção de sua identidade!

Pelo trabalho que cabia às mulheres no matrimônio[104] e pela possibilidade de gerar descendência, braços para o trabalho, "herdeiros/as"[105], as mulheres eram literalmente "disputadas" e "desejadas" no início da colonização[106]. Apesar disso, seu trabalho era visto como "auxílio/ajuda" para o homem/marido, na "*sua* tarefa tão pesada". Nas palavras de Julius Baumgarten, um dos primeiros imigrantes de Blumenau:

> Apesar de todos os obstáculos a nova Colônia aos poucos progrediu. Um grande empecilho ao seu desenvolvimento foi a minoria do sexo feminino que, em comparação ao masculino, formava uma relação de cerca de uma mulher para cada dez homens. Justamente *nos primeiros tempos as mulheres foram muito necessárias*, não só *como meio de aumentar a população* da Colônia, mas também *para auxiliar o homem* na *sua* tarefa tão pesada, pois que grande *ajuda* não representa para o homem uma *mulher ativa*[107].

No mesmo sentido reflete Joana Maria Pedro, observando a região do Vale do Itajaí. A autora escreve a respeito da valoração diferenciada do trabalho de homens e mulheres:

---

[103] Dr. M. F. *Apud* MEYER, 2000, p. 95.
[104] Adiante abordarei especificamente esse tema.
[105] Embora a descendência em si fosse importante, filhos (do sexo masculino) tinham maior importância em relação às filhas (do sexo feminino). RENAUX, 1995, p. 92.
[106] RENAUX, 1995, p. 64.
[107] RENAUX, 1995, p. 64.

> [...] o que se observa é que somente os homens são considerados responsáveis pelo desenvolvimento da região. A própria representação da imagem das mulheres de origem alemã como 'trabalhadeira', diferentemente dos homens considerados 'trabalhadores', contribui para a invisibilidade da contribuição feminina[108].

A autora identifica, ainda, na historiografia catarinense, a avaliação do crescimento econômico industrial do Vale do Itajaí como resultado do "esforço empreendedor" de homens empresários. A esse respeito, Joana Maria Pedro contribui com uma outra perspectiva quando resgata o valor do trabalho de mulheres operárias teuto-brasileiras (incluindo aí, certamente, evangélicas): "Na divisão sexual das tarefas, cabia às mulheres de Blumenau não só o trabalho doméstico, mas também boa parte do trabalho considerado produtivo. A colonização, iniciada no vale do rio Itajaí em 1850, teve no *trabalho das mulheres* um de seus fortes apoios"[109].

Diferentemente do ambiente rural, o evento da industrialização e da urbanização nas últimas décadas do século XIX possibilitou o nascimento de uma classe média e, em seguida, de uma classe alta, entre os/as imigrantes alemães/ãs, onde se cristalizou a separação definitiva do local de trabalho/público e de moradia/privado, especialmente entre a classe alta. Se inicialmente toda a família de origem artesã desempenhava em conjunto o trabalho[110], agora, entre a classe alta, este foi revestido de uma nova valoração, condizente com os padrões europeus importados então. O *status* da família pertencente à classe alta se mostrava na *aparência* da casa e da mulher/esposa, e a distinção da mulher da classe alta consistia em "*não fazer nada*"[111]. Entre a classe média, algumas profissões continuaram sendo admitidas para as mulheres, sem risco de perder sua "dignidade", como por exemplo: a de professora de piano[112], a de professora do ensino formal[113], a de governanta e dama de companhia[114]. O limite de tal discurso entre mulheres de classe média, especialmente, se mostra na atuação de mulheres no espaço público, ainda que comparativamente pequena, em atividades desenvolvidas primordialmente pelo sexo masculino, como proprietárias de estabelecimentos comerciais, por exemplo[115]. Apesar da mudança na valoração do "trabalho" para mulheres teuto-brasileiras evangélicas da classe alta urbana, no entanto, em espaço rural e urbano, o

---

[108] PEDRO, 1997, p. 288s.
[109] PEDRO, 1997, p. 288.
[110] RENAUX, 1995, p. 148.
[111] RENAUX, 1995, p. 209ss. Veja também AMADO, 2002, p. 91.
[112] RENAUX, 1995, p. 142.
[113] RENAUX, 1995, p. 99.
[114] RENAUX, 1995, p. 175.
[115] GANS, 2004, p. 52ss.

trabalho não só consistiu num "valor" idealizado dentro da constituição de limites étnicos, como, de fato, do seu trabalho e do trabalho dos demais membros da família continuou a depender a sua existência e a de sua família, mesmo que com valoração diferenciada em relação ao trabalho masculino.

4.3 – Mulheres na preservação da germanidade

Desde o início da imigração alemã, prevaleceu a idéia da mulher teuto-brasileira evangélica como "*mãe da nação*", em sentido biológico e cultural. Dagmar E. E. Meyer, a partir dos estudos de Floya Anthias e Nira Yuval-Davis, constata que "está incluída, aqui, a inserção da mulher no processo de construção/reprodução das identidades culturais das crianças, pela mobilização/transmissão de mitos, simbologias, práticas sociais e identificações que representam o grupo em suas especificidades"[116]. Como "mãe da nação" compreende-se, portanto,

> [...] tanto a iniciação na língua materna quanto a iniciação religiosa, mas que não se limita a elas. Ser *mãe da nação* inclui conhecer, exercitar e incutir costumes e comportamentos sociais e culturais adequados, modos apropriados de comer, vestir, cuidar da casa e do lar e, principalmente, fazer tudo isso, no âmbito de casamentos aprovados e legitimados pela coletividade em questão[117].

Nesse processo de preservação/produção/reprodução de uma germanidade teuto-brasileira, através da manutenção de fronteiras étnicas, as mulheres foram posicionadas como agentes centrais[118]. Para demonstrar tal evidência, cito dois textos publicados pela imprensa teuto-brasileira: O primeiro, de Wilhelm Rotermund, do ano de 1898; o segundo, de "Pleimes", publicado em 1925, anteriormente já citado, mencionado por Dagmar E. E. Meyer. Destaco, em ambos os textos, distantes entre si por quase três décadas, o poder atribuído à mulher/mãe no exercício da função de "mãe da nação", bem como a centralidade do idioma e da religião nessa construção.

> Preserva o que te é familiar, *mulher* alemã. Tu *és a alma da casa, o espírito protetor de teu povo, o esteio de bons costumes*. Educa [...] Planta amor e *temor de Deus* no coração de teus filhos; educa-os com *rigor*, mas com *amor* [...] para que aprendam coisas de valor. *Nós,*

---

[116] MEYER, 2000, p. 84.
[117] MEYER, 2000, p. 85.
[118] MEYER, 2000, p. 86; BARTH, 1998, p. 204.

> *alemães, temos que preservar nosso vigor*; temos grandes tarefas a cumprir neste país. Para tanto, porém, *não podemos prescindir da colaboração da mulher*[119].

> Se a mulher, como mãe, exerce uma influência decisiva sobre a nação pelo fato de que *a ela cabe construir ponte espiritual entre a criança e seu povo e, se ela é, como primeira transmissora da língua materna, a 'cuidadora' pré-destinada da consciência nacional*, então a sua inclinação (natural) para o cuidado e a conservação é de grande importância para a existência da nação (alemã)[120].

Um exemplo da atuação da mulher/esposa como "mãe da nação" encontra-se no relato de uma blumenauense, aos seus oitenta anos, citado por Maria Luiza Renaux, cujo nome nos é desconhecido. Ela fala a respeito de sua mãe, quando esta já se encontrava viúva, com seis filhos/as pequenos/as:

> A vontade de progredir de minha mãe era surpreendente. Toda sua preocupação e trabalho giravam em torno da alimentação e formação escolar de seus seis filhos, para depois cuidar de liquidar suas dívidas o mais rápido possível. Mamãe era *muito trabalhadeira, muito boa, honesta e econômica*. Sua imagem para nós no futuro foi *modelo*, pois *todos aprendemos a trabalhar*, seja em casa ou no campo. Mas era uma *educadora severa e cuidou para que freqüentássemos a escola alemã, além das escolas do governo*[121].

A preocupação com a educação de filhos/as fez com que os/as imigrantes se organizassem na construção e manutenção de escolas étnico-comunitárias confessionais[122], conseguindo, nas primeiras décadas do século XX, "[...] a quase total erradicação do analfabetismo em praticamente 1,2 mil comunidades rurais do Rio Grande do Sul, quando a média nacional da população ainda estava próximo a 80% de analfabetos"[123]. Emilie Heinrichs destaca, no entanto, o papel desempenhado pelas mulheres como transmissoras de valores prezados entre os/as teuto-brasileiros/as, bem como primeiras educadoras das crianças na fé e no conhecimento formal, antes, ainda, que se pudesse usufruir da presença de um pastor e/ou de um professor. Aí também se percebe seu papel de "mãe da nação":

> [...] para nós mulheres, a vida na floresta é significativamente mais pesada que para o homem se olharmos para *o futuro dos nossos filhos*, que nos são o que há de mais precioso na terra. Que podemos lhes oferecer? Que será deles? Eles crescem na mata e *aprendem apenas aquilo que a mãe lhes pode ensinar*. [...] Nas colônias novas ainda não existem escolas, nos primeiros dez anos o colono não pode pensar em nada além de sua choupana e do seu pedaço de mata. Nesse caso então *a mãe é a representante da escola*. *Ela mesma*

---

[119] ROTERMUND, 1997a, p. 154.
[120] Pleimes *Apud* MEYER, 2000, p. 84s.
[121] RENAUX, 1995, p. 93.
[122] RENAUX, 1995, p. 96ss.
[123] KREUTZ, Lúcio. Sugestiva Articulação entre Escola, Família e Comunidade. In: CUNHA, Jorge Luiz da (Org.). **Cultura Alemã – 180 anos** = Deutsche Kultur seit 180 Jahre. Porto Alegre: Nova Prova, 2004, p. 45.

> *então tem de ensinar seus filhos e dar-lhes também os primeiros conhecimentos de religião. A mulher como mãe tem de ser multilateral*[124].

Também o já referido Pastor Wellmann destaca o papel desempenhado pelas mulheres na educação dos/as filhos/as. Ela atua no "vácuo" da atuação do marido/homem. Segundo ele,

> esse trabalho deveria ser realizado pelo pai. Mas como estes seres da criação geralmente são, ele sempre tem uma série de desculpas, e deixa esta tarefa também sob a pacienciosa responsabilidade da mãe. [...] Também [...] há algumas exceções [...]. No entanto, normalmente a coitada da dona de casa ainda precisa executar a tarefa de professora.
>
> Nisso surgem sofrimentos para os que aprendem e os que ensinam. A mãe também só aprendeu o mais necessário durante seu curto período de escola. [...] Geralmente era mais fácil com as contas matemáticas. Também na selva se precisa delas. A mãe muitas vezes teve que calcular para que o comerciante não a enganasse. Por isso ela tem mais facilidade para o ensino desta área. E nas outras matérias ela faz as mesmas experiências dos outros professores antes dela, docendo discimus (aprendemos através do ensino). Quanto maior sua fidelidade em executar sua tarefa, tanto maior sua alegre admiração em ver o sucesso do seu trabalho.
>
> Finalmente chega o grande dia de ir para a escola. Se a distância não for muito grande e seu tempo lhe permitir, a própria mãe leva seu filho para a escola. Quão orgulhosa ela fica se o pastor está satisfeito e lhe dirige algumas palavras de agradecimento por seu esforço. [...]
>
> O pastor percebe logo quem são seus *melhores auxiliares nas tarefas escolares*. Em todos os outros casos ele se dirige aos homens [...], mas *a escola é o campo das mulheres* [!]. Não são poucas as vezes quando o pastor se dirige a um colono por causa do rendimento escolar de um filho, e aquele sugere que fale com a esposa: 'Senhor pastor, disso não entendo nada, aí o senhor precisa perguntar à minha mulher'.
>
> E nessas ocasiões sempre ficava muito contente. Como ficava grato em poder conversar com a mãe sobre características de seus filhos, quantas sugestões significativas recebia nestas ocasiões, também podia dizer pra mãe onde ela ainda podia ajudar e, num trabalho de cooperação, ainda conseguíamos bons resultados, apesar das dificuldades[125].

---

[124] Emilie Heinrichs *Apud* RENAUX, 1995, p. 96.

[125] *"Zwar sollte diese Arbeit eigentlich vom Vater geleistet werden. Aber wie die Herren der Schöpfung nun einmal sind, hat der meist eine ganze Reihe von Ausflüchten, um auch diese Last auf die allzeit geduldigen Schultern seiner Frau abzuwälzen. […] es gibt auch rühmliche Ausnahmen [...]. Aber in der Regel muß die vielgeplagte Hausfrau auch noch den Hauschulmeister spielen. Da geht's dann ohne manche Seufzer bei Lehrenden und Lernenden nicht ab. Die Mutter hat selbst ja auch nur das Allernötigste während der kurzen Schulzeit gelernt. [...]Nur mit dem Rechnen steht's gewöhnlich etwas besser. Das kann man auch im Urwalde nicht ganz entbehren. Die Mutter hat oft genug mitrechnen müssen, damit der Vendist sie nicht übervorteile. So bringt sie wenigstens auf diesem Gebiete einigeVorkenntnisse mit in ihr schwieriges Lehramt. Und in den anderen Fächern macht sie dieselbe Erfahrung wie alle Schulmeister vor ihr: docendo discimus (durch Lehren lernen wir selbst). Je treuer sie ihre Schuldigkeit tut, um so mehr merkt sie mit freudigem Erstaunen, daß sie doch Erfolgt hat. Endlich kommt der große Tag des erstes Schulganges. Wenn die Entfernung nicht zu groß ist und ihre Zeit es erlaubt, bringt die Mutter wohl selbst ihr Kind zur Schule. Wie stolz leuchten ihre Augen, wenn der Pfarrer zufrieden ist oder wohl gar einige anerkennende Worte hat für die unendliche Mühe, die sie sich gegeben hat. […] Der Pfarrer merkt aber sehr bald, wer seine zuverlässigsten Gehülfen bei der Schularbeit sind. Mag er sich auch in allen anderen Fällen an die Männer wenden […], die Schule ist das Gebiet der Frau. Es geschieht wohl nicht selten, daß ein Kolonist, den der Pfarrer wegen der Leistungen seines Kindes in der Schule anspricht, ihn einfach an seine Frau weist: 'Herr Pfarrer, davon verstehe ich nichts, danach müssen Sie meine Frau fragen.' Und ich bin dann immer ganz froh gewesen. Wie gern habe ich dann mit der Mutter über die Eigentümlichkeiten ihrer Kinder gesprochen, manchen wertvollen Wink habe ich bei solchen Gelegenheiten bekommen, habe auch wohl der Mutter sagen können, wo sie besonders noch nachhelfen können, und durch*

Interessante: A escola constitui um espaço público no seio da comunidade teuto-brasileira evangélica. Sendo assim, o Pastor Wellmann se dirige primeiramente ao homem/pai/marido – como ele o faz "em todos os outros casos", até mesmo por tratar-se de um homem, como ele próprio –, que é o responsável legal pela família em tal espaço e que, segundo ele próprio, deveria ser também o responsável pela preparação da criança à vida escolar. Somente pela *sugestão* do marido ele *pode conversar* com a mulher/mãe sobre a educação de seu/sua filho/a. E como ele então se alegra e a reconhece como parceira desenvolvendo um *trabalho de "co-operação"* na educação das crianças! A transferência de poder dos homens/pais no espaço público da escola possibilita uma atuação significativamente maior das mulheres/mães nesse contexto. Provavelmente, a delegação de tal tarefa/poder à mulher/esposa/mãe está dentro da concepção da mulher como "mãe da nação", responsável pela educação das crianças, em sentido amplo.

Outra característica de mulheres teuto-brasileiras evangélicas, muitas vezes ressaltada, incluída na noção de "mãe da nação", foi sua capacidade de transformar uma "casa" em "lar", ou seja, em ambiente acolhedor. Gertrud (Tutz) Culmey Herwig, em sua autobiografia, menciona inúmeras vezes quando a mãe transformou a terra ao redor da casa em jardim e a casa em lugar agradável de se morar, inclusive, criando peças para a mobília da casa de forma completamente improvisada e inovadora[126]. Também Joana Maria Pedro acentua esse aspecto quando diz que "a manutenção dos hábitos e dos costumes alemães dependia das mulheres, as quais, através das 'prendas domésticas', ofereciam um conforto difícil de ser mantido sem a presença feminina"[127].

Desde pequenas, portanto, as meninas já eram educadas para o seu papel de "mães da nação", em ambiente rural e urbano, embora com características distintas[128], no âmbito das normas de pertença e de exclusão aceitas pelo grupo[129]. Por vezes, no caso de famílias pobres, onde isto fosse possível, as moças eram enviadas para trabalhar como empregadas na casa de

---

verständiges In die Hände Arbeiten haben wir dann trotz aller Hindernisse doch noch etwas Befriedigendes erreicht" (tradução de Walli Dreher). WELLMANN, [19..], p. 11s.

[126] HERWIG, 1984, p. 22, 41, 64; RENAUX, 1995, p. 87s.

[127] PEDRO, 1997, p. 288.

[128] Neste sentido, quando escreve a respeito do falecimento de sua "filhinha", Wilhelm Rotermund assim se expressa: "E a mãe que tanto teria gostado de criar ao lado da multidão de meninos uma *menina delicada que a auxiliasse e se tornasse sua imagem e semelhança* [...]". ROTERMUND, 1997f, p. 114.

[129] BARTH, 1998, p. 195.

famílias de mais posses, na cidade[130], ou, então, eram admitidas como tal na casa da família pastoral, para adquirir, junto à esposa do pastor, o conhecimento e a prática necessários à vida da mulher no matrimônio[131]. No final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, nas famílias de classe média em ambiente urbano, as meninas, além de acompanhar a mãe nas suas atividades e de freqüentarem o ensino elementar, recebiam reforço de literatura, línguas e piano (símbolo de *status* social)[132]; "moças das melhores famílias" eram encaminhadas para estudar em escolas cuja finalidade principal consistia em prepará-las para o *matrimônio* e a *maternidade*[133].

Na forma como essa construção ideológico-social se cristalizou, da atuação da mulher teuto-brasileira evangélica como "mãe da nação" dependia, portanto,

> [...] a salvação ou a perdição do homem alemão, da família alemã e, por extensão, da germanidade. Esse posicionamento estava intrinsecamente vinculado à instituição do casamento em que a adequação e a legitimidade era conferida àquele que unia um homem alemão a uma mulher alemã; quando a *mistura* ocorria, o casamento *menos adequado* era aquele que unia um alemão a uma mulher de outra raça, porque nele se perdiam 'com certeza' a língua e, provavelmente, também a fé, uma vez que o Protestantismo Luterano era uma religião racializada nesse momento histórico [...][134].

O papel da mulher teuto-brasileira evangélica como agente de preservação/construção de identidades, foi abalado quando da proibição do uso da língua (materna) alemã, elemento unificador mais visível do grupo étnico teuto-brasileiro[135], como indicado no primeiro capítulo do presente estudo. Assim, também se viu abalada a concepção da mulher teuto-brasileira evangélica como "mãe da nação".

---

[130] RENAUX, 1995, p. 93.
[131] OBERACKER, 1932, p. 187.
[132] RENAUX, 1995, p. 143.
[133] MEYRER, 1999, p. 134ss. Num dos relatórios recolhidos por Sibyla Baeske junto a grupos da OASE, consta a existência de uma escola de Economia Doméstica, entre 1929 e 1933, criada e mantida pela Sociedade Evangélica de Senhoras de Blumenau (OASE), "[...] onde moças da sociedade blumenauense e de cidades vizinhas aprendiam prendas domésticas com professoras especializadas vindas da Alemanha. Quando a escola fechou, moças de boas famílias faziam estágio de um ano na maternidade. Faziam todos os serviços, cozinha, limpeza, atendimento de bebês e mamães, preparando-se para o futuro que, na época, se resumia a ser *dona de casa, esposa e mãe*". BAESKE, 1999b, p. 22.
[134] MEYER, 2000, p. 98. Veja também RENAUX, 1995, p. 110 e OBERACKER, 1932, p. 122, em texto citado anteriormente.
[135] MEYER, 2000, p. 149.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS

Uma análise "da" *história do cotidiano* de mulheres teuto-brasileiras evangélicas, na *perspectiva do privado e do público*, permite *visibilizar a participação feminina na história* da imigração alemã evangélica no sul do Brasil, entre o último quartel do século XIX e meados do século XX, considerando suas *experiências plurais*; permite vislumbrar *circunstâncias*, *discursos* e *heranças culturais* que marcaram suas histórias, num processo de *continuidades* e *descontinuidades*, e foram constitutivas de suas *identidades*, em *permanente processo de construção*, *diferenciação e ressignificação*; permite, ainda, vislumbrar a *participação ativa* de mulheres teuto-brasileiras evangélicas nos âmbitos familiar, comunitário confessional e na sociedade do sul do Brasil, nos *espaços privado e público (possível) e no vai-e-vem entre ambos*, através do *exercício de um poder*, ainda que *dentro de uma lógica de submissão* – como "o pontinho da balança" –, visto estarem inseridas numa *cultura patriarcal*.

Ao longo do presente estudo, sugeri algumas questões que poderiam ser aprofundadas no tocante "à" história de mulheres teuto-brasileiras evangélicas: similitudes e diferenças entre estas e mulheres teuto-brasileiras católicas[1], a influência da atuação de esposas de pastores evangélicos, ainda que sob uma lógica de submissão, para a "acolhida" de pastoras (mulheres), por parte das comunidades evangélicas, a partir da década de 1970[2], pesquisa acerca do tema mulher a partir de livros de prédicas utilizados entre a comunidade teuto-brasileira evangélica no sul do Brasil[3], a "teologia refletida nos grupos de OASE (concepção de cristologia e de eclesiologia), bem como na imprensa teuto-brasileira evangélica a partir da

[1] Veja p. 60, 107.
[2] Veja p. 102.
[3] Veja p. 94.

OASE e sobre a OASE”[4] e, ainda, a “teologia propagada entre as mulheres na OASE e sua conexão com as relações de gênero produzidas/reproduzidas/vivenciadas em seu meio”[5]. Além destas questões, menciono ainda duas outras que vislumbro como perspectiva de estudo a partir do tema aqui abordado, considerando o período em questão: as relações que se estabeleceram entre mulheres teuto-brasileiras evangélicas e mulheres de outras comunidades étnicas e, ainda, um comparativo entre as vivências de mulheres teuto-brasileiras evangélicas nos grupos de OASE e através destes, na sociedade, orientadas por sua confessionalidade, em relação a outros grupos organizados de mulheres no mesmo período.

Através da pesquisa e do estudo, da curiosidade (amiga do conhecimento) e de um instrumental teórico-analítico metodológico, foi possível analisar e visibilizar uma história do cotidiano de mulheres teuto-brasileiras evangélicas na perspectiva do privado e do público. Mas não foi possível, e tampouco foi a intenção, “apreender” sua história de vida em algumas páginas! A vida é mais complexa, dinâmica, surpreendente e imprevisível do que se pode apreender em palavras. Além disso, a pluralidade de histórias de mulheres teuto-brasileiras evangélicas não resulta em apenas uma história, mas pode se desdobrar em muitas histórias. Neste sentido, entendo que este estudo oferece (mais) *uma* possibilidade de se recontar e interpretar “a” história do cotidiano de mulheres teuto-brasileiras evangélicas e contribui para *uma* revisão da história da imigração alemã evangélica no sul do Brasil e da participação de mulheres nesta. Conhecer tal história e, em muitos casos, reconhecer-se na continuidade e/ou na descontinuidade desta, pode proporcionar outras revisões e construções da (própria) história, individual e/ou coletiva.

---

[4] Veja p. 123.
[5] Veja p. 124.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA Sagrada. Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e at. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

ALTMANN, Friedhold. **A Roda**. Memórias de um Professor. São Leopoldo: Sinodal, 1991. 196 p.

ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. **O que é feminismo**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982. 79 p. (Coleção primeiros passos)

ALVIM, Zuleika. Imigrantes: A vida privada dos pobres do campo. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord. geral da coleção); SEVCENKO, Nicolau (Org. do v.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 215-287. (História da vida privada no Brasil, 3)

AMADO, Janaína. **A revolta dos *mucker***. Rio Grande do Sul, 1868-1898. 2. ed. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002. 379 p.

ARIÈS, Philippe. A história das mentalidades. In: LE GOFF, Jacques (Org.). **A História Nova**. Tradução: Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 153-176. (O homem e a história)

_____. Por uma história da vida privada. In: CHARTIER, Roger (Org.). **História da vida privada**. Da Renascença ao Século das Luzes. Tradução de Hildegart Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 7-19. (História da vida privada, 3)

ARNDT-SCHUG, Rosalind. **Die Frau des Auswanderers – wer hat bisher an sie gedacht!** [S.l: s.n.,19..]. 17 p. [Acervo particular de Martin N. e Walli Dreher]

ASSIS, Valesca de. Uma frau construída com palavras. In: FISCHER, Luís A.; GERTZ; René E. (Coords.). **Nós, os teuto-gaúchos**. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 1986. p. 65-67.

AUGUSTA, Nísia Brasileira Floresta. **Direito das mulheres e injustiça dos homens**. Tradução livre do original Vindication of the Rights of Woman, de Mary Wollstonecraft. 4 ed. Introdução, notas e posfácio de Constância Lima Duarte. São Paulo: Cortez, 1989. 134 p. (Coleção biblioteca e educação, série 3, v. 3)

BAESKE, Sibyla (Org.). **Caderno comemorativo aos 75 anos de fundação da OASE de Ibirubá**. Ibirubá: Gráfica e Editora Ibirubá Ltda, 1999a. 36 p.

_____. **Retalhos no tempo**: 100 anos da OASE. São Leopoldo: Sinodal, 1999b. 199p.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras (1969). In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998 [1995]. p. 187-227.

BECKER, Lauri. **Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas – OASE: A mulher buscando o espaço que lhe foi negado na sociedade e na igreja**. Um caminho para a conscientização e libertação da mulher. 1988. 43 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Teologia) – Escola superior de Teologia, São Leopoldo, 1988.

BRAKEMEIER, Ruthild. **O Surgimento de um Modelo de Diaconato Feminino, sua implantação no Brasil e Perspectiva para o Futuro**. 1998. 323 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, São Leopoldo, 1998.

BRAUER, Richard Rudolf. **Registros Históricos de Agudo**. Agudo: Ed. Pallotti SM, 1967, 180 p.

CENTENÁRIO de Blumenau. 1850 – 2 de setembro – 1950. Blumenau: [Edição da Comissão de Festejos], 1950. 492 p.

CENTRO FEMINISTA DE ESTUDOS E ASSESSORIA. **Guia dos Diretos da Mulher**. 2 ed. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1996. 270 p.

CHARÃO, Ricardo Brasil. Os livros de registro eclesiástico como fonte para estudo da relação entre imigrantes evangélicos e escravidão em São Leopoldo. In: DREHER, Martin N; RAMBO, Arthur Blásio; TRAMONTINI, Marcos Justo (Orgs.). **Imigração e Imprensa**. XV Simpósio da Imigração e Colonização. Porto Alegre: EST Edições, 2004. p 398-404.

CHARTIER; Roger. As práticas da escrita. In: CHARTIER, Roger (Org.). Tradução de Hildegard Feist. **História da vida privada**: da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: companhia das Letras, 1991. p. 113-161. (História da vida privada, 3)

COLLOMP, Alain. Famílias. O privado contra o costume. In: CHARTIER, Roger (Org.). Tradução de Hildegard Feist. **História da vida privada**: da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 501-541. (História da vida privada, 3)

COMUNIDADE Evangélica Luterana de Curitiba. Fé, educação e desenvolvimento. Curitiba: [s.n, s.d]. 52 p.

CORREA, Sílvio Marcus de Souza. Identidade Alemã e Alteridade no Rio Grande do Sul. In: CUNHA, Jorge Luiz da (Org.). **Cultura Alemã – 180 anos** = Deutsche Kultur seit 180 Jahre. ed. bilíngüe. Porto Alegre: Nova Prova, 2004. p. 31-41.

CORREIA JÚNIOR, João Luiz. Corpo: Uma abordagem Bíblico-Teológica. In: CORREIA JÚNIOR, João Luiz; COSTA, Marcos Roberto Nunes (Orgs.). **Os mistérios do corpo**: uma leitura multidisciplinar. Recife: INSAF, 2004. p. 43-71.

CRÔNICA da Comunidade Evangélica de Timbó. Blumenau: GRÁFICA 435.A, 1969. 101 p.

CUNHA, Jorge Luiz da. Os Alemães no Sul do Brasil. In: CUNHA, Jorge Luiz da (Org.). **Cultura Alemã – 180 anos** = Deutsche Kultur seit 180 Jahre. ed. bilíngüe. Porto Alegre: Nova Prova, 2004, p. 15-27.

DAVATZ, Thomas. **Memórias de um colono no Brasil: 1850**. Tradução, prefácio e notas de Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: Martins, Ed. da Universidade de São Paulo, 1972. 240 p. (Biblioteca histórica brasileira)

DAVIS, Natalie Zemon. **Nas Margens**. Três Mulheres do século XVII. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 326 p.

DALFERTH, Heloisa Gralow. **Katharina von Bora**: uma biografia. São Leopoldo: Sinodal, 2000. 140 p.

DEDEKIND, [Max]. **Verzeichnis der deutschen evangelischen Pfarrer in Südamerika von 1823 bis 1. April 1937**. W./Erberfeld: Wesdeutsche, 1937. 32 p.

DEIFELT, Wanda. Mulheres Pregadoras: Uma Tradição da Igreja. In: **Theophilos** – Revista de Teologia e Filosofia. Canoas, v. 1, n. 2, 2001. p. 353-372.

DEL PRIORE, Mary. **A mulher na história do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1988. 64 p.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1984. 198 p.

_____. Teoria e Método dos Estudos Feministas: Perspectiva Histórica e Hermenêutica do Cotidiano. In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINNI, Cristina (Orgs.). **Uma Questão de Gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992. p. 39-53.

DREHER, Martin Norberto. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999. 244 p. (História da Igreja, 4)

_____. A participação do imigrante na imprensa brasileira. In: DREHER, Martin N.; RAMBO, Arthur Blásio; TRAMONTINI, Marcos Justo (Orgs). **Imigração e imprensa**. XV Simpósio de História da Imigração e Colonização. Porto Alegre: EST Edições, 2004a. p. 91-99.

_____. **Igreja e Germanidade**. Estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. 2. ed. rev. e amp. São Leopoldo: Sinodal, 2003. 280 p.

_____. Os Imigrantes Alemães e a Religião. In: CUNHA, Jorge Luiz da (Org.). **Cultura Alemã – 180 anos** = Deutsche Kultur seit 180 Jahre. ed. bilíngüe. Porto Alegre: Nova Prova, 2004b. p. 57-63

_____. Protestantismos na América Meridional. In: DREHER, Martin N. (Org.). **500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional**. Porto Alegre: EST/CEHILA, 2002. p. 115-138.

_____. Sexualidade: Matrimônio – Bigamia – Divórcio – Prostituição. Introdução ao assunto. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Ética: Fundamentos – Oração – Sexualidade – Educação – Economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995. p. 149-159. (Obras Selecionadas, 5)

_____. Vida Religiosa Consagrada no Protestantismo Brasileiro. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 25, n. 2, p. 185-197, 1985.

DREHER, Scheila dos Santos; SCHLABITZ, Claire; OST, Maria Helena. **Bem me quero, Bem te quero**. Construindo Relações de Paz. 2001 a 2010 – Década para Superar a Violência. São Leopoldo: PPL/CEBI, 2005. 42 p.

_____. Estudo Bíblico: Gênesis 2.18-24. In: **Somos Luteranos 4**. Subsídios litúrgicos e estudos bíblicos para o mês da Reforma. Blumenau: Gráfica e Editora Otto Kuhr, 2006. p. 13-18.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL / Departamento de Missão e Desenvolvimento / Mulher na Igreja e na Sociedade. **As igrejas dizem "NÃO" à violência contra a Mulher**. São Leopoldo: Sinodal, 2002

FIGUEIREDO, Luciano. Mulheres nas Minas Gerais. In: DEL PRIORE, Mary (Org.); BASSANEZI, Carla (Coord de textos). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997. p. 141-180.

FISCHER, Martin [HEIM, Alexander]. **Comunidade Evangélica de Ijuí** 85 anos. 1895-1980. Ijuí: Michaelsen & Cia. Ltda., [1979]. 89 p.

FLORES, Hilda Agnes Hübner. A mulher no período Farroupilha. In: RETAMOZO, Aldira Correa et al. **O Papel da Mulher na Revolução Farroupilha**. Porto Alegre: Tchê! Comunicações Ltda/Masson, [s.d.].

_____. **Canção dos Imigrantes**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul, 1983. 140 p.

_____. Por que cantavam? In: FISCHER, Luís A.; GERTZ; René E. (Coords.). **Nós, os teuto-gaúchos**. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 1986. p. 89-92.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. A presença açoriana no Vale do Rio dos Sinos. **Estudos Leopoldenses**, São Leopoldo, v. 28, n. 128, p. 79-88, 1992.

GANS, Magda Roswita. **Presença Teuta em Porto Alegre no Século XIX** (1850-1889). Porto Alegre: Editora da UFRGS/ANPUH/RS, 2004. 263 p.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**: uma fenomenologia feminista do mal. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2000. 261 p.

GIERUS, Renate. Sonntagsblatt e imagem de mulher. In: DREHER, Martin N; RAMBO, Arthur Blásio; TRAMONTINI, Marcos Justo (Orgs.). **Imigração e Imprensa**. XV Simpósio da Imigração e Colonização. Porto Alegre: EST Edições, 2004. p. 225-25.

_____. Historiografia feminista do cristianismo. In: DREHER, Martin N. **500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional**. Porto Alegre: EST/CEHILA, 2002. p. 513-527.

GRÜN, Guido C (Coord.). **Sesquicentenário da Comunidade Evangélica de Hamburgo Velho**. 1832-1982. [S.l.]: OTOMIT S/S, 1982. 33 p.

GUTFREIND, Ieda. O gaúcho e sua cultura. In: CAMARGO, Fernando; GUTFREIND, Ieda; REICHEL, Heloisa (Dir.) BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau (Coord. Geral). **Colônia**. Passo Fundo: Méritos, 2006 p. 241-254. v. 1 (Coleção História do Rio Grande do Sul)

HAHNER, June E. **Emancipação do Sexo Feminino**: A luta pelos direitos da mulher no Brasil, 1850-1940. Tradução de Eliane Tejera Lisboa. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003. 445 p.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

HERWIG, Gertrud [Tutz] Culmey. **Die Tochter des Pioniers**. Porto Alegre: Federação dos Centros Culturais 25 de Julho, 1984. 146 p.

HOPPEN, Arnildo. **A Comunidade Evangélica de Farroupilha** 1917-1993. São Leopoldo, [s.n.], 1993. 12 p.

HUNSCHE, Carlos Henrique. **Pastor Heinrich Wilhelm Hunsche e os começos da Igreja Evangélica no Sul do Brasil**. São Leopoldo: Rotermund, 1981. 244 p.

JANNASCH, W. Pfarrfrau. In: **Die Religion in Geschichte und Gegenwart**. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), v. 5, 1961, p. 301-303.

JUNGHAUS, Helmar. Catarina Lutero à luz e sombra da Reforma. In: JUNGHAUS, Helmar**. Temas da Teologia de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2001, p. 169-188.

KLUG, João. **Imigração e luteranismo em Santa Catarina**: a comunidade alemã de Desterro – Florianópolis. Florianópolis: Papa-Livro, 1994. 240p.

KNORR, Ilga K.; BOLL, Godofredo G. (Orgs.). **Mosaico Vivo – Vidas que edificam comunidade**. Porto Alegre: CEPA, 1998. 195 p.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras.** Malleus Maleficarum. 3. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991. 528 p.

KREUTZ, Lúcio. Sugestiva Articulação entre Escola, Família e Comunidade. In: CUNHA, Jorge Luiz da (Org.). **Cultura Alemã – 180 anos** = Deutsche Kultur seit 180 Jahre. ed. bilíngüe. Porto Alegre: Nova Prova, 2004. p. 45-53.

LEBRUN, François. As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoa. In: CHARTIER, Roger (Org.). Tradução de Hildegard Feist. **História da vida privada**: da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 71-111. (História da vida privada, 3)

LE GOFF, Jacques. A história nova. In: LE GOFF, Jacques. **A história nova**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 26-67.

LERMEN, Gisela Anna Büttner. **Mulheres e Igreja – memórias desafiadoras**. Contribuição ao resgate da história de mulheres imigrantes alemãs católicas, na região colonial alemã do Brasil Meridional, durante a época da Restauração Católica (1850-1939). 2004. 428 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2004.

LINDBERG, Carter. **As Reformas na Europa**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2001. 503 p.

LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. In: DEL PRIORE, Mary (Org.); BASSANEZI, Carla (Coord de textos). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997. p. 443-479.

LUTERO, Martinho. Assuntos Matrimoniais. Tradução de Ilson Kayser. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Ética: Fundamentos – Oração – Sexualidade – Educação – Economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995a. p. 238-282 (Obras Selecionadas, 5)

_____. Da Vida Matrimonial. Tradução de Ilson Kayser. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Ética: Fundamentos – Oração – Sexualidade – Educação – Economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995b. p. 160-183. (Obras Selecionadas, 5)

_____. Manual da bênção matrimonial para os pastores pouço letrados. Tradução de Walter O. Schlupp. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Ética: Fundamentos – Oração – Sexualidade – Educação – Economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995c. p. 283-286. (Obras Selecionadas, 5)

_____. Os Bordéis públicos não devem ser tolerados. Tradução de Ilson Kayser. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Ética: Fundamentos – Oração – Sexualidade – Educação – Economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995d. p. 287-290. (Obras Selecionadas, 5)

_____. O 7° Capítulo de S. Paulo aos Coríntios. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Ética: Fundamentos – Oração – Sexualidade – Educação – Economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995e. p. 184-229. (Obras Selecionadas, 5)

MANUAL de Ofícios da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, 1996. 51 p.

MARCON, Telmo. A Trajetória Kaingáng no Sul do Brasil. In: MARCON, Telmo (Coord.). **História e cultura Kaingáng no sul do Brasil**. Passo Fundo: Graf. Ed. Universidade de Passo Fundo, 1994. p. 47-92. (Cultura e Religiosidade Popular, 3).

MATOS, Maria Izilda Santos de. Da invisibilidade ao gênero: Odisséias do pensamento – Percursos e possibilidades nas ciências sociais contemporâneas. In: **Gênero e Teologia**: Interpelações e perspectivas. São Paulo: SOTER/Paulinas/Loyola, 2003. p. 67-88.

_____. Do público para o privado: Redefinindo espaços e atividades femininas (1890-1930). **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 4, p.97-115, 1995.

_____. Estudos de gênero: percursos e possibilidades na historiografia contemporânea. In: **Cadernos Pagu**, Campinas, n.11, p. 67-74, 1998.

_____. O corpo e a história: ocultar, expor e analisar. In: SOTER (Org.), **Corporeidade e teologia**. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2005. p. 65-88.

MELLO, Leonel Itaussu Almeida; COSTA, Luís César Amad. **História moderna e contemporânea**. São Paulo: Scipione, 1999. 487 p.

MEYER, Dagmar Elisabeth Estermann. **Identidades traduzidas**: cultura e docência teuto-brasileiro-evangélica no Rio Grande do Sul. Santa Cruz do Sul: EDUNISC; São Leopoldo: Sinodal, 2000. 242 p.

_____. Do poder ao gênero: uma articulação teórico-analítica. In: LOPES, Marta Julia Marques; MEYER, Dagmar E. Estermann; WALDOW, Vera Regina (Orgs.). **Gênero e saúde**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996. p. 41-51.

MEYRER, Marlise Regina. Evangelisches Stift: "Uma escola para moças das melhores famílias". **Estudos Leopoldenses**, São Leopoldo, v. 3, n. 2, p.133-154, 1999.

MÜHLINGHAUS, Lis. [elote]. Ritt zu einer Kirchweih in Rio Grande do Sul. **Der Deutsche Ansiedler**, São Leopoldo, Feb. 1891a, p. 12s.

_____. Ritt zu einer Kirchweih in Rio Grande do Sul. **Der Deutsche Ansiedler**, São Leopoldo, März 1891b, p. 19-21.

MÜLLER, Gerhard. Pfarrhaus. In: **Theologische Realenzyklopädi**e. Berlin: Walter de Gruyter, v. 26, 1996, p. 374-377.

MÜLLER, Telmo Lauro. **Herança de Geração em Geração**. São Leopoldo: Rotermund, 1988. 159 p.

_____. **Colônia Alemã: Imagens do Passado**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1981. 111 p.

NEUENFELDT, Elaine. Algo da História. Mulheres na formação teológica e no ministério pastoral. **Boletim da EST**, São Leopoldo, ano 7, n. 20, p.9, 2006.

NONNENMACHER, Marisa Schneider. **Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul (século XIX)**. Porto Alegre: EDUPUCRS, 2000. 126 p. (Coleção História, 32)

OBERACKER, Karl Heinrich. **Im Sonnenland Brasilien**: Bilder und Gestalten, Erlebnisse aus Südbrasilien. Karlsruhe: Verlag Gebrüder Schneider, 1932. 364 p.

PASTORAL POPULAR LUTERANA – PPL. **As mulheres dizem não à violência**. [S.l.: s.n, 20..]

PEDRO, Joana Maria**.** Mulheres do Sul. In: DEL PRIORE, Mary (Org.); BASSANEZI, Carla (Coord. de textos). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997. p. 278-318.

PINO, Angel. As categorias de público e privado na análise do processo de internalizaçäo. **Educação e Sociedade**, Campinas, n. 42, p.315-327, 1992.

PRIEN, Hans-Jürgen. **Formação da Igreja Evangélica no Brasil**: Das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001. 581 p.

QUINTANEIRO, Tania. **Retratos de Mulher**. O cotidiano feminino no Brasil sob o olhar de viageiros do século XIX. Petrópolis: Vozes, 1996. 243 p.

RAMBO, Arthur Blasio. A trajetória da integração do imigrante alemão. In: FISCHER, Luís A.; GERTZ, René E. (Coords.). **Nós, os teuto-gaúchos**. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 1986, p. 196ss.

REGIMENTO Interno da OASE. Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. [S.l: s.n], 1999.

REILY, Duncan Alexander. **Ministérios femininos em perspectiva histórica**. Campinas: CEBEP; São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, p. 1989. 183 p.

REIMER, Ivoni Richter. **O Belo, as Feras e o Novo Tempo**. São Leopoldo: CEBI; Petrópolis: Vozes, 2000. 113 p.

RENAUX, Maria Luiza. **O outro lado da história**: O Papel da Mulher no Vale do Itajaí 1850-1950. Blumenau: Ed. da FURB, 1995. 238 p.

RESENER, Osmar. **A história da Igreja Evangélica no município de Tapera** (I.E.C.L.B.). Passo Fundo: P. BERTHIER, 1979. 133 p.

RIBEIRO, Lúcia. Corporeidade como desafio teológico na América Latina. In: SOTER (Org.). **Corporeidade e teologia**. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2005. p. 265-275.

RIETH, Ricardo W. Espiritualidade teuto-brasileira e cotidiano: uma abordagem a partir do "Livro de Orações" de J. F. Starck. **Theophilos. Revista de Teologia e Filosofia** – ULBRA 1, Canosas: Ed. da ULBRA, 2001, p. 89-111.

ROCHE, Jean. **A colonização alemã e o Rio Grande do Sul**. Tradução de Emery Ruas. Prefácio de René Poirier. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969. 806 p. v. 1 e 2

ROTERMUND, Wilhelm. Brilhantine. In: ROTERMUND, Wilhelm. **Os Dois Vizinhos e outros textos**. Tradução de Martin N. Dreher. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: EST, 1997a. p. 148-154. (O Pensamento Teuto-Brasileiro, 1)

_____. Contribuições para a história da Igreja Evangélica Alemã no Rio Grande do Sul. In: ROTERMUND, Wilhelm. **Os Dois Vizinhos e outros textos**. Tradução de Martin N. Dreher. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: EST, 1997b. p. 233-283. (O Pensamento Teuto-Brasileiro, 1)

_____. Ilusões. In: ROTERMUND, Wilhelm. **Os Dois Vizinhos e outros textos**. Tradução de Martin N. Dreher. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: EST, 1997c. p. 83-112. (O Pensamento Teuto-Brasileiro, 1)

_____. Os dois vizinhos. Cenas da colônia. In: ROTERMUND, Wilhelm. **Os Dois Vizinhos e outros textos**. Tradução de Martin N. Dreher. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: EST, 1997d. p. 10-82. (O Pensamento Teuto-Brasileiro, 1)

_____. **Os Dois Vizinhos e outros textos**. Tradução de Martin N. Dreher. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: EST, 1997e. 283 p. (O Pensamento Teuto-Brasileiro, 1)

_____. O sepultamento de minha filhinha. In: ROTERMUND, Wilhelm. **Os Dois Vizinhos e outros textos**. Tradução de Martin N. Dreher. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: EST, 1997f. p. 113-121. (O Pensamento Teuto-Brasileiro, 1)

_____. Pastor Peters: biografia de um pastor evangélico no Brasil. In: ROTERMUND, Wilhelm. **Os Dois Vizinhos e outros textos**. Tradução de Martin N. Dreher. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: EST, 1997g. p. 184-213. (O Pensamento Teuto-Brasileiro, 1)

RUETHER, Rosemary Radford. **Sexismo e Religião**: Rumo a uma Teologia Feminista. Tradução de: Walter Altmann & Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1993. 239 p. (Série Teologia Sistemática)

SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. Horizontes em discussão na arte de fazer teologia. In: SOTER (Org.). **Gênero e Teologia**: Interpelações e perspectivas. São Paulo: SOTER/Paulinas/Loyola, 2003. p. 187-202.

SCHARFFENORTH, Gerta. Frauenbewegung. In: **Theologische Realenzyklopädie**. Berlin: Walter de Gruyter, 1983. v. 11. p. 471-481.

_____; REICHLE, Erika. Frau (Reformationszeit). In: **Theologische Realenzyklopädie**. Berlin: Walter de Gruyter, 1983. v. 11. p. 441-443.

SCHEIBLE, Karl. **Kurze Chronik zur Jahrhundert für der Evangelischen Gemeinde Sapiranga**. Sapiranga: Gráfica Sapiranga, 1950. 8 p.

SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF, Jacques. **A história nova**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 261-290.

SCHRÖDER, Ferdinand. **A imigração alemã para o sul do Brasil até 1859**. Tradução e apresentação de Martin N. Dreher. Porto Alegre: Ed. da PUCRS; São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2003

SCHÜTZ, Werner Gerhardt Karl (Org.). **A caminhada de um século**. Documentário sobre IECLB em Carazinho – RS. Brasil. 1900-2000. Carazinho: Sanini, 1999. 103 p.

SCHWANTES, Milton. **Projetos de Esperança**. Meditações sobre Gênesis 1-11. Petrópolis: Vozes/CEDI/Sinodal, 1989. 93 p.

SEYFERTH, Giralda. A identidade teuto-brasileira numa perspectiva histórica. In: MAUCH, Cláudia; VASCONCELOS, Naira (Orgs). **Os alemães no sul do Brasil**: cultura, etnicidade e história. Canoas: Ed. ULBRA, 1994. p. 11-27.

SEVCENKO, Nicolau. Introdução. O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord. geral da coleção); SEVCENKO, Nicolau (Org. do v.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 7-48. (História da vida privada no Brasil, 3)

SOARES, Vera. Movimento feminista: paradigmas e desafios. **Estudos feministas**, n. especial, 2. sem., p. 11-24, 1994.

SOIHET, Rachel. História das Mulheres e História de Gênero: um Depoimento. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 11, p. 77-87, 1998.

_____. Violência simbólica: Saberes masculinos e Representações femininas. In: **Estudos Feministas**, n. 1, p. 7-29,1997.

STARK, Johann Friedrich. Tägliches Gebetbüchlein für Schwangere, Gebärende und Wöchnerinnen sowie auch für Unfruchtbare. In: **Tägliches Handbuch in guten und bösen Tagen**. Kaiserslauten/Leipzig: Aug. Gotthold, [17..]. 80 p.

_____. **Tägliches Handbuch in guten und bösen Tagen**. Kaiserslauten/Leipzig: Aug. Gotthold, [17..]. 372 p.

URÁN, Ana Maria Bidegain de. Apresentação. In: MARCÍLIO, Maria Luiza (Org.). **A mulher pobre na história da Igreja latino-americana**. São Paulo: Paulinas/CEHILA, 1984. p. 9-11.

VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o santo ofício. In: DEL PRIORE, Mary (Org.); BASSANEZI, Carla (Coord. de textos). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997. p. 115-139

WACHHOLZ, Wilhelm. "**Atravessem e ajudem-nos**". A atuação da "Sociedade Evangélica de Barmen" e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899). São Leopoldo: Sinodal, 2003. 658 p. (Série Teses e Dissertações, 19)

_____. Atuação médica dos pastores e o papel das esposas dos pastores. Duas expressões da atuação da Sociedade Evangélica de Barmen e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899). In: DREHER, Martin N. (Org.). **500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional**. Porto Alegre: EST/CEHILA, 2002. p.346-357.

_____. Luterano? Reformado? Unido? Evangélico! Aspectos históricos e teológicos da União Prussiana. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). **Evangelho, Bíblia e Escritos Confessionais**. Anais do II Simpósio sobre Identidade Evangélico-Luterana. São Leopoldo: EST, 2004. p. 87-109.

WEBER, M. **Economia e sociedade**. 3 ed. Brasília: Editora da UnB, 1994. vol. 1. (P. II, cap. IV, "Relações comunitárias étnicas") p. 269-277.

WEISSHEIMER, Vera Cristina. **Bruxas nos tempos de Lutero**: as mulheres que ajudaram a escrever a História da Reforma Luterana. 1994. 53 f. Trabalho semestral (Graduação em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1994.

WELLMANN, [Reinhold]. Deutsche Hausfrauen im Urwald. **Gut Deutsch und Evangelisch Allewege** 6. Potsdam: Vereindruckerei G.m.b.H, [19..]. 16 p.

WEYRAUCH, Cléia Schiavo. **Pioneiros alemães de Nova Filadélfia** Relato de Mulheres. Caxias do Sul: EDUCS, 1997. 286 p.

WIEDERSPAHN, Henrique Oscar. **A colonização açoriana no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Instituto Cultural Português, 1979. 140 p. (Coleção Caravelas, n. 2; Coleção Temas Gaúchos, n. 18)

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord. geral da coleção); SEVCENKO, Nicolau (Org. do v.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.49-130. (História da vida privada no Brasil, 3)

WITT, Osmar Luiz. **Igreja na Migração e Colonização**. A Pregação Itinerante no Sínodo Rio-Grandense. São Leopoldo: Sinodal, 1996. 148 p. (Série Teses e Dissertações, 8)

ÍNDICE REMISSIVO

Alemanha, 5, 7, 17, 20, 30, 31, 33, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 55, 57, 61, 62, 63, 64, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 88, 90, 91, 92, 100, 110, 124, 132, 139
ALTMANN, Friedhold, 17, 110, 131, 132, 142
Auxílio de Mulheres, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 124
Bagagens culturais, 5, 10, 11, 32, 40, 41, 42, 43, 49, 61, 78, 91, 96, 110
Brasil, 5, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 25, 29, 30, 31, 32, 36, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 54, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 65, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 95, 100, 102, 103, 104, 107, 109, 115, 119, 121, 124, 127, 128, 130, 132, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150
Centro, 17, 18, 19, 20, 21, 27, 48, 123
Coesão grupal, 10, 32, 35, 92, 99, 126, 129
Comunidade teuto-brasileira evangélica, 5, 9, 11, 18, 19, 20, 30, 33, 35, 37, 54, 57, 63, 68, 79, 85, 87, 94, 96, 98, 107, 112, 115, 119, 121, 123, 125, 129, 130, 138, 140
Comunidades evangélicas, 5, 8, 9, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 23, 30, 31, 38, 41, 55, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 84, 92, 94, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 113, 115, 116, 119, 120, 124, 140, 143, 144, 145, 146, 148, 150
Constituição, 104, 105
Continuidades e descontinuidades, 5, 10, 11, 40, 42, 60, 61, 78, 98, 140, 141
Cotidiano, 5, 7, 9, 10, 11, 12, 18, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 31, 35, 39, 40, 41, 43, 44, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 58, 60, 78, 85, 96, 100, 103, 109, 112, 125, 126, 133, 140, 141, 144, 148
Crença na superioridade, 10, 22, 99, 107, 126
Cultura patriarcal, 5, 7, 9, 10, 11, 17, 69, 85, 102, 109, 117, 120, 123, 124, 125, 126, 140
DAVATZ, Thomas, 86, 89, 143
Diaconia, 17, 26, 56, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 84, 92, 96, 124
Espiritualidade, 5, 7, 12, 16, 23, 27, 29, 32, 36, 39, 41, 43, 44, 60, 61, 62, 63, 66, 70, 71, 72, 88, 92, 100, 101, 104, 105, 107, 108, 111, 118, 119, 125, 135, 136, 137, 139, 144, 146, 148, 149
Esposas de pastores, 8, 17, 55, 56, 57, 73, 102, 103, 104, 140
Estabelecidos-outsiders, 22, 35, 58, 105, 121, 128, 144
Estigmatização, 65, 99, 107, 126, 129, 130
Etnicidade, 19, 22, 108, 142, 149
Evangélicos, 5, 11, 12, 13, 15, 18, 23, 30, 35, 36, 39, 49, 61, 62, 63, 64, 72, 77, 84, 87, 88, 90, 93, 96, 100, 102, 103, 104, 105, 111, 114, 118, 125, 126, 140, 143
Experiências, 4, 5, 10, 11, 13, 14, 22, 23, 26, 27, 28, 30, 36, 40, 41, 42, 43, 49, 50, 55, 60, 70, 74, 80, 83, 89, 95, 123, 124, 129, 137, 140, 141

Filhos/as, 13, 22, 25, 26, 37, 41, 52, 54, 56, 58, 66, 67, 68, 78, 79, 82, 90, 92, 93, 94, 95, 99, 103, 104, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 127, 129, 133, 135, 136, 137, 138
Fronteiras étnicas, 22, 32, 34, 135
Germanidade, 5, 7, 11, 15, 18, 20, 21, 26, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 48, 88, 105, 108, 125, 129, 135, 139, 144
Gestantes, 37, 64, 92, 94, 95, 101, 105
HERWIG, Gertrud [Tutz] Culmey, 14, 22, 30, 41, 42, 91, 92, 121, 122, 123, 132, 138, 145
História, 2, 5, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 38, 40, 43, 45, 46, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 72, 78, 85, 86, 96, 98, 102, 130, 134, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150
História dos marginais, 18, 19, 21, 149
Homem, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 27, 28, 37, 39, 41, 44, 45, 46, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 100, 102, 103, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 142, 143
Identidade, 5, 10, 11, 15, 16, 19, 22, 23, 27, 29, 30, 32, 34, 35, 41, 46, 47, 61, 65, 79, 80, 88, 92, 106, 107, 108, 109, 121, 123, 124, 125, 128, 132, 133, 135, 139, 140, 143, 145, 149, 150
Identidade contrastiva, 5, 10, 29, 33, 61, 88, 107, 125, 128, 129, 130, 140
IECLB, 4, 8, 9, 15, 17, 21, 32, 62, 103, 115, 149
Imigração e emigração, 5, 7, 9, 10, 12, 13, 15, 16, 19, 21, 22, 23, 29, 30, 33, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 61, 62, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 88, 90, 91, 96, 102, 124, 125, 130, 131, 135, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 149
Inclusividade, 9, 23
Invisibilização, 13, 19, 20, 27
Língua alemã, 4, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 46, 47, 70, 88, 91, 108, 129, 135, 136, 139
LUTERO, Martinho, 23, 64, 65, 66, 67, 68, 94, 114, 115, 116, 144, 146
Mãe da nação, 5, 10, 37, 38, 42, 47, 97, 102, 107, 128, 135, 136, 138, 139
Matrimônio, 56, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 77, 79, 84, 85, 90, 91, 95, 97, 99, 104, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 121, 125, 128, 131, 133, 139, 144
Medo de contaminação, 10, 129
Morte, 40, 92, 93, 94, 95, 113, 114, 122, 123, 138
MÜHLINGHAUS, Lis. [elote], 24, 41, 42, 92, 102, 128, 130, 147
Mulher, 8, 11, 13, 14, 17, 18, 19, 21, 23, 25, 37, 40, 44, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 64, 65, 67, 68, 69, 74, 75, 76, 77, 81, 82, 83, 84, 85, 92, 94, 95, 96, 97, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 148, 150
Mulheres alemãs evangélicas, 5, 7, 10, 28, 29, 40, 43, 44, 57, 59, 60, 61, 69, 70, 73, 76, 77, 80, 84
Mulheres casadas, 4, 8, 11, 13, 14, 16, 22, 25, 37, 38, 39, 47, 52, 53, 54, 55, 56, 66, 69, 73, 75, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 92, 93, 96, 99, 102, 103, 107, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139
Mulheres citadinas, 38, 58, 59, 82, 123, 134
Mulheres colonas, 11, 13, 37, 38, 51, 85, 96, 109, 111, 112, 123, 124
Mulheres solteiras, 21, 34, 42, 57, 59, 69, 76, 77, 79, 80, 96, 110, 111, 138, 139, 147
Mulheres teuto-brasileiras evangélicas, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 31, 37, 38, 40, 43, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 64, 72, 76, 77, 78, 85, 96, 101, 103, 105, 107, 108, 109, 112, 120, 121, 123, 125, 127, 128, 129, 130, 134, 135, 138, 139, 140, 141

Mulheres viúvas, 16, 53, 79, 80, 118, 119
Nacionalismo, 9, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 44, 70, 105
O pontinho da balança, 11, 21, 119, 140
OASE, 4, 8, 15, 16, 17, 21, 36, 38, 71, 73, 76, 95, 98, 101, 103, 123, 124, 139, 140, 142, 148
OBERACKER, Karl Heinrich, 11, 14, 15, 24, 30, 41, 42, 64, 82, 84, 92, 93, 94, 95, 101, 102, 119, 120, 121, 127, 128, 139, 147
Periferia, 19, 20
Poder, 5, 7, 9, 11, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 35, 37, 38, 42, 44, 45, 50, 53, 56, 57, 58, 60, 77, 85, 92, 95, 100, 101, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 116, 117, 118, 119, 121, 123, 125, 126, 128, 135, 137, 138, 140, 144, 147
Privacidade, 36, 51, 60, 150
Privado e público, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 18, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 46, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 68, 69, 71, 73, 77, 78, 84, 85, 93, 96, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 111, 112, 117, 118, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 134, 138, 140, 141, 143, 147, 148
Processo de colonização, 5, 10, 35, 78, 79, 84, 85, 91, 93, 95, 98, 103, 104, 126
Professoras, 17, 56, 57, 59, 84, 139
ROTERMUND, Wilhelm, 21, 22, 24, 33, 41, 42, 64, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 108, 111, 114, 127, 128, 135, 136, 138, 148, 149
STARK, Johann Friedrich, 23, 63, 64, 68, 94, 95, 150
Totalidades parciais, 23, 49
Trabalho, 5, 7, 11, 14, 15, 17, 26, 37, 38, 44, 45, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 96, 97, 99, 100, 102, 105, 107, 108, 110, 118, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 142, 150
Trabalhos manuais, 42, 96, 98, 103
Violência, 26, 57, 112, 114, 116, 144, 147, 149
WELLMANN, [Reinhold], 17, 22, 92, 96, 97, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 130, 131, 137, 138, 150

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo