

FACULDADES EST

PPG-EST

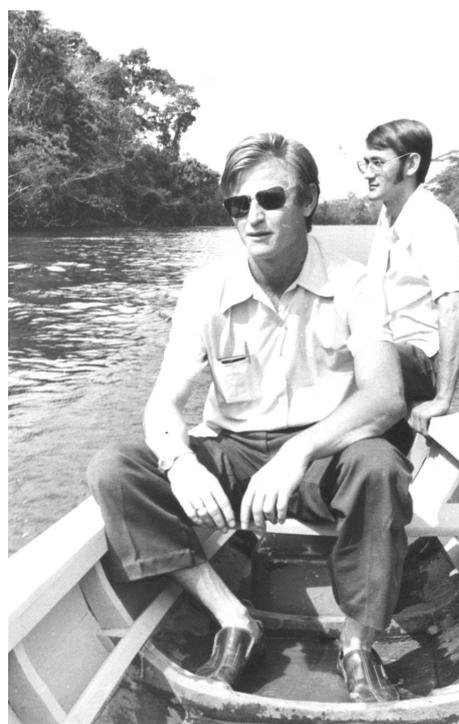
ROGÉRIO SÁVIO LINK

ESPECIALISTAS NA MIGRAÇÃO

**LUTERANOS NA AMAZÔNIA, O PROCESSO MIGRATÓRIO E A
FORMAÇÃO DO SÍNODO DA AMAZÔNIA 1967-1997**

São Leopoldo

2008



ROGÉRIO SÁVIO LINK

ESPECIALISTAS NA MIGRAÇÃO

**LUTERANOS NA AMAZÔNIA, O PROCESSO MIGRATÓRIO E A
FORMAÇÃO DO SÍNODO DA AMAZÔNIA 1967-1997**

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutor em Teologia
PPG - Faculdades EST
Área: Teologia e História

Orientador: Dr. Wilhelm Wachholz

São Leopoldo

2008

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L756e Link, Rogério Sávio

Especialistas na migração : luteranos na Amazônia, o processo migratório e a formação do Sínodo da Amazônia 1967-1997 / Rogério Sávio Link ; orientador Wilhelm Wachholz. – São Leopoldo : EST/PPG, 2008.
401 f.

Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia.
Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia.
São Leopoldo, 2008.

1. Amazônia – Colonização. 2. Amazônia – História.
3. Migração interna – Brasil. 4. IECLB – História. 5. IECLB
Sínodo Amazônia – História. I. Wachholz, Wilhelm. II. Título.

ROGÉRIO SÁVIO LINK

ESPECIALISTAS NA MIGRAÇÃO

**LUTERANOS NA AMAZÔNIA, O PROCESSO MIGRATÓRIO E A FORMAÇÃO
DO SÍNODO DA AMAZÔNIA 1967-1997**

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutor em Teologia
PPG - Faculdades EST
Teologia e História

Data: 29 de fevereiro de 2008

Regina Weber – Doutora em Antropologia – UFGRS

Martin Norberto Dreher – Doutor em Teologia – UNISINOS

Adriane Luisa Rodolpho – Doutora em Antropologia – EST

Ricardo Willy Rieth – Doutor em Teologia – EST

Wilhelm Wachholz – Doutor em Teologia – EST

LINK, Rogério Sávio. **Especialistas na Migração:** Luteranos na Amazônia, o processo migratório e a formação do Sínodo da Amazônia 1967-1997. Tese de Doutorado. São Leopoldo: Faculdades EST/PPG, 2008.

SINOPSE

A presente tese estuda o fenômeno migratório para a Amazônia a partir da migração de luteranos provenientes do Sul e Sudeste do Brasil e da atuação da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). A área geográfica corresponde às fronteiras do Sínodo da Amazônia. O recorte temporal é delimitado pela migração dos primeiros luteranos para a região em 1967 e pela incorporação da região à estrutura eclesial em 1997. Neste ano, foi instituído o Sínodo da Amazônia.

O estudo está subdividido em dois capítulos e é feito a partir da história social e cultural. No primeiro, aborda a iniciativa migratória com base em estudos sociológicos e antropológicos, buscando por causas e motivos da migração. Nesse primeiro capítulo, também é ressaltado o processo de encontro cultural com outros migrantes, com as populações caboclas que viviam na região e com a população indígena, uma vez que os migrantes luteranos entraram em competição com esses grupos pela posse do território.

No segundo capítulo, a tese aborda a atuação da igreja para montar estruturas e acompanhar esses migrantes. A IECLB incentivou a migração e a permanência de luteranos na Amazônia. Criou e manteve projetos que atraíram e ajudaram os colonos a se fixarem. Esse trabalho visava favorecer os migrantes em geral e também a população cabocla. Durante este período a IECLB, também, começou a atuar junto aos povos indígenas da região. A idéia era atender “a pessoa como um todo e todas as pessoas”, como se dizia na época. Assim, nesse novo contexto, a igreja tentou ensaiar “novos jeitos de ser igreja”. A tese procura analisar esses “diferentes jeitos” e os atritos e conflitos que decorrem do embate entre eles.

LINK, Rogério Sávio. **Specialists in Migration:** Lutherans in the Amazon, the migratory process and the formation of the Amazonia Synod 1967-1997. Doctoral Dissertation. São Leopoldo: Faculdades EST/PPG, 2008.

ABSTRACT

This dissertation studies the migratory phenomenon to the Amazon area focusing on the migration of Lutherans coming from Southern and Southeastern Brazil and on the action of the Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) [The Evangelical Church of Lutheran Confession in Brazil]. The geographical area corresponds with the boundaries of the Amazonia Synod. The time frame limits are the migration of the first Lutherans to the region in 1967 and the incorporation of the region into the ecclesiastical structure in 1997. The Amazonia Synod was instituted in that year.

The study is subdivided into two chapters and is based on social and cultural history. In the first, the migratory initiative is approached through sociological and anthropological studies, seeking the causes and motives for the migration. In this first chapter the process of the cultural encounter with other migrants, with the “cabocla” (mixed Black, Indian, European) populations who had colonized and lived in the region and with the indigenous population is also highlighted since the Lutheran migrants entered into competition with these groups for the possession of the land.

In the second chapter, the dissertation talks of the action of the church in mounting structures and accompanying these migrants. The IECLB encouraged the migration and the permanence of the Lutherans in the Amazon area. It created and maintained projects that attracted and helped the settlers to stay on the land. The goal of this work was to favor the migrants in general and also the “cabocla” population. During this period the IECLB also began to work with the indigenous peoples of the region. The idea was to tend to “the person as a whole and tend to all people” as the saying went at the time. Thus, in this new context, the church practiced “new ways of being a church”. The dissertation seeks to analyze these “different ways” and the friction and conflicts that result from the clash between them.

AGRADECIMENTOS

A presente pesquisa é a conclusão de uma trajetória que vem desde a graduação. Para a monografia de conclusão do curso, comecei a pesquisar a história do Sínodo da Amazônia, mais especificamente Rondônia, o que culminou com uma dissertação de mestrado. Em todo esse tempo, muitas pessoas e instituições têm colaborado para a plena realização dessa tarefa. Destaco aqui os obreiros que contribuíram diretamente com entrevistas e informações: Arteno Spellmeier, Geraldo Schach, Gerda Nied, Hans Trein, Élio Schefler, João Artur Müller da Silva, Lori Altmann, Otto Ramminger, Paulo Daenecke, Roberto Zwetsch e Walter Werner Paul Sass. Destaco, também, os migrantes luteranos que concederam entrevistas: Adélia Braun, Cecília Braun, Davi Binow, Hulda Jacob Braun, Isaura Boone, Leonor Schrammel, Lothário Schrammel, Martim Hollander, Nestor Ellwanger, Olavo Nienow, Pedro Lauvers, Ricardo Ninke e Rodolfo Braun. Além desses entrevistados, agradeço profundamente a disposição de vários outros migrantes em responder um questionário. A vocês, meu obrigado. Espero que esse trabalho também seja uma conquista sua.

Agradeço, de modo especial, às instituições que viabilizaram a pesquisa: à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), à Faculdades EST e ao PPG-EST, pela formação e incentivo; à CAPES, pela concessão de bolsa; à Federação Luterana Mundial, pela ajuda financeira na execução da pesquisa de campo; e ao Sínodo da Amazônia, para quem essa pesquisa foi realizada.

Quero lembrar aqui também a liberação dos arquivos para a pesquisa, sem os quais dificilmente conseguiria fazer uma pesquisa de qualidade: Arquivo da IECLB (Porto Alegre/RS), Arquivo Histórico da IECLB (São Leopoldo/RS); Biblioteca da EST (São Leopoldo); arquivos do Sínodo da Amazônia (Ji-Paraná/RO) e do Sínodo Mato Grosso (Cuiabá/MT); arquivos das comunidades e paróquias do Sínodo da Amazônia; arquivos pessoais de Lori Altmann, Roberto Zwetsch e Arteno Spellmeier (São Leopoldo).

Por fim, agradeço a minha família e a minha esposa, Nivia Ivette Núñez de la Paz. Esta pesquisa é uma conquista nossa!

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	5
SIGLAS E ABREVIATURAS	9
ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES	11
INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1. DO SUL E SUDESTE DO BRASIL PARA A AMAZÔNIA E A REPRODUÇÃO DO ETHOS CULTURAL	27
1.1. PRIMEIROS LUTERANOS NA AMAZÔNIA	27
1.1.1. Primeiros luteranos em Rondônia.....	35
<i>1.1.1.1. Descrição geral.....</i>	<i>35</i>
<i>1.1.1.2. Descrição dos municípios nos quais estão localizadas as sedes das estruturas eclesiásticas</i>	<i>38</i>
<i>1.1.1.3. Perfil dos luteranos</i>	<i>47</i>
1.1.2. Primeiros luteranos no Acre	59
<i>1.1.2.1. Descrição geral.....</i>	<i>59</i>
<i>1.1.2.2. Perfil dos luteranos</i>	<i>61</i>
1.1.3. Primeiros luteranos em Roraima	61
<i>1.1.3.1. Descrição geral.....</i>	<i>61</i>
<i>1.1.3.2. Descrição dos municípios nos quais estão localizadas as sedes das estruturas eclesiásticas</i>	<i>64</i>
<i>1.1.3.2. Perfil dos luteranos em Roraima.....</i>	<i>65</i>
1.1.4. Primeiros luteranos em Manaus.....	67
<i>1.1.4.1. Descrição geral.....</i>	<i>68</i>
<i>1.1.4.2. Perfil dos luteranos</i>	<i>69</i>
1.2. CONTEXTUALIZAÇÃO CULTURAL: PRESENÇA INDÍGENA E CABOCLA NA AMAZÔNIA	70
1.2.1. Presença indígena na região do Sínodo da Amazônia	71
<i>1.2.1.1. Povos indígenas de Rondônia.....</i>	<i>75</i>
<i>1.2.1.2. Povos indígenas do Acre</i>	<i>80</i>
<i>1.2.1.3. Povos indígenas do Amazonas.....</i>	<i>82</i>
<i>1.2.1.4. Povos indígenas de Roraima.....</i>	<i>86</i>
1.2.2. Presença cabocla na região do Sínodo da Amazônia.....	87
1.3. PROCESSO MIGRATÓRIO E MOTIVOS DA MIGRAÇÃO DOS LUTERANOS DESDE UMA PERSPECTIVA SOCIAL.....	97
1.3.1. Contextualizando a problemática da migração	97
1.3.2. Processo migratório brasileiro e formas de colonização	101
<i>1.3.2.1. Ciclos de migrações no Brasil.....</i>	<i>101</i>
<i>1.3.2.2. Processo migratório a partir do fenômeno da industrialização</i>	<i>102</i>
<i>1.3.2.3. Fluxos migratórios nas décadas de 1950, 1960 e 1970.....</i>	<i>118</i>

1.3.2.4. <i>Formas de colonização</i>	121
1.3.2.5. <i>Migração dos luteranos para a Amazônia</i>	124
1.4. PROCESSO MIGRATÓRIO E MOTIVOS DA MIGRAÇÃO DOS LUTERANOS DESDE UMA PERSPECTIVA CULTURAL	126
1.4.1. Estudo das migrações a partir da cultura	126
1.4.1.1. <i>Disputas pelas representações e pela memória coletiva</i>	130
1.4.1.2. <i>Poder simbólico e sua importância nas disputas pelas representações</i>	132
1.4.1.3. <i>Identidades étnicas e culturais no processo migratório</i>	134
1.4.2. Especialização dos luteranos na migração: Estratégias culturais para a migração	140
1.4.2.1. <i>Encontro entre diferentes grupos e estratégias para conseguir vantagens</i> ...	141
1.4.2.2. <i>Constituição das etnias como forma de obter vantagens na migração</i>	146
1.4.2.3. <i>Estratégias dos luteranos para a migração</i>	148
1.4.2.4. <i>Primeiras dificuldades enfrentadas na resignificação e reordenação do ethos cultural</i>	157
1.4.2.5. <i>Necessidade espiritual e continuidade da fé como formas de reprodução do ethos cultural</i>	162
1.5. MIGRANTES ORGANIZAM COMUNIDADES	167
 CAPÍTULO 2. A IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL ASSUMINDO O TRABALHO NAS NOVAS ÁREAS DE COLONIZAÇÃO	172
2.1. IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL ASSUMINDO O TRABALHO ...	172
2.1.1. Primeiros obreiros na região	173
2.1.2. Quem se arrisca nessa empreitada?	176
2.2. FORMAÇÃO DAS PARÓQUIAS E ATUAÇÃO DOS OBREIROS	178
2.2.1. Primeiro pastorado e consolidação das paróquias de Espigão do Oeste e Cacoal - Rondônia	178
2.2.1.1. <i>Atendimento pastoral e consolidação da paróquia de Espigão do Oeste</i>	184
2.2.1.2. <i>Atendimento pastoral e consolidação da paróquia de Cacoal</i>	187
2.2.2. Formação da paróquia de Colorado do Oeste e Vilhena - Rondônia	189
2.2.3. Formação da paróquia de Ariquemes - Rondônia	195
2.2.3.1. <i>Atendimento pastoral e consolidação do trabalho</i>	195
2.2.3.2. <i>Projetos</i>	199
2.2.3.3. <i>Trabalho das diaconisas e a Escola da Vida</i>	204
2.2.4. Formação da paróquia de Rolim de Moura - Rondônia	207
2.2.5. Formação da paróquia de Alta Floresta do Oeste - Rondônia	211
2.2.6. Formação da paróquia de Porto Velho - Rondônia	214
2.2.6.1. <i>Atendimento pastoral e consolidação do trabalho</i>	214
2.2.6.2. <i>Missão urbana: Oficina Criativa</i>	217
2.2.7. Formação da paróquia de Ji-Paraná e São Miguel do Guaporé - Rondônia	220
2.2.8. Formação da paróquia de Juína - Mato Grosso	224
2.2.8.1. <i>Atendimento pastoral e consolidação do trabalho</i>	224
2.2.8.2. <i>Projetos</i>	228
2.2.9. Formação da paróquia de Rio Branco - Acre	231
2.2.10. Formação da paróquia de Boa Vista - Roraima	236
2.2.10.1. <i>Criação da comunidade e assistência pastoral</i>	236
2.2.10.2. <i>Projetos</i>	241
2.2.11. Formação da paróquia de Manaus - Amazonas	245
2.3. BUSCA POR UMA IDENTIDADE ECLESIAÍSTICA	249
2.3.1. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: Igreja de imigrantes	250

2.3.2. Formação dos sínodos e a questão da germanidade	253
2.3.3. Sínodos e a necessidade de uma nova postura eclesial	257
2.3.4. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e a emergência de uma nova postura eclesial	262
2.4. IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL E NOVAS ÁREAS DE COLONIZAÇÃO	268
2.4.1. Atuação nas Novas Áreas de Colonização afinada com o programa desenvolvimentista do Estado: Início da época dos projetos 1972-1978	271
2.4.1.1. Período favorece a idéia de desenvolvimento.....	272
2.4.1.2. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil assumindo o discurso..	278
2.4.1.3. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil tentando coordenar a migração.....	284
2.4.1.4. Primeiros projetos: Núcleo Avançado, Centro Educacional Itaporanga e Fazenda Agrícola.....	289
2.4.1.5. Assistência integral: Projeto UMA.....	295
2.4.1.6. Questão indígena: Inícios do compromisso missionário.....	299
2.4.1.7. Problemática ambiental: Postura dos luteranos na Amazônia.....	304
2.4.1.8. Ordenação de mulheres: Expressão de uma nova postura eclesial.....	306
2.4.2. Consciência crítica em relação ao modelo de desenvolvimento: Crise dos projetos e novas perspectivas 1979-1997	312
2.4.2.1. Novo período: novas experiências	313
2.4.2.2. Venda da Fazenda Agrícola e fim do projeto educacional.....	317
2.4.2.3. Cursos de Orientadores Rurais.....	320
2.4.2.4. Projeto de Apoio ao Posseiro e conflito da Fazenda Cabixi.....	322
2.4.2.5. Projeto Vacas.....	327
2.4.2.6. Novos rumos para a questão indígena	332
2.4.2.7. Consciência e compromisso em relação à problemática ambiental.....	338
2.4.2.8. Atuação das mulheres pastoras e nova conscientização	340
2.5. AVALIANDO PROPOSTAS DE UMA “NOVA IGREJA” E DE “NOVOS JEITOS DE SER IGREJA” ...	344
CONCLUSÃO	359
REFERÊNCIAS	366
ANEXO I	
QUESTIONÁRIO DE PESQUISA DE CAMPO	383
ANEXO II	
ESTRUTURA CRONOLÓGICA DA HISTÓRIA DA IECLB NA AMAZÔNIA 1967-1997	385
ANEXO III	
QUADRO DE OBREIROS E TÉCNICOS QUE ATUARAM NO SÍNODO DA AMAZÔNIA ATÉ 1997	387
ÍNDICE REMISSIVO	393

SIGLAS E ABREVIATURAS

AC — Acre.

ACA — Associação de Cooperação Agrícola.

ACOMUV — Associação Comunitária Unidos Venceremos.

ALC — *American Lutheran Church* (Igreja Luterana Americana).

AM — Amazonas.

APPROSUR — Associação dos Pequenos Produtores do Sul de Roraima.

APROVACA — Associação do Projeto Vacas.

Arq. — Arquivo.

CAD — Conselho Administrativo Deliberativo.

CAPA — Centro de Aconselhamento ao Pequeno Agricultor.

CEBs — Comunidades Eclesiais de Base.

CEI — Centro Educacional Itaporanga (Antigo CTA).

CIMI — Conselho Indigenista Missionário (da Igreja Católica Apostólica Romana).

Com.— Comunidade.

COMIN — Conselho de Missão entre Índios.

COR — Curso de Orientadores Rurais.

CPT — Comissão Pastoral da Terra (da Igreja Católica Apostólica Romana).

CTA — Centro de Treinamento Agrícola (Posteriormente CEI).

CTG — Centro de Tradições Gaúchas.

DEMT — Distrito Eclesiástico Mato Grosso.

DERN — Distrito Eclesiástico Regional Noroeste.

DNIT — Departamento Nacional de Infra-estrutura de Transportes.

ECAM — Encontro de Capacitação e Atualização da Amazônia.

ECOPOREÉ — Ação Ecológica Vale do Guaporé.

ELCA — *Evangelical Lutheran Church in America* (Igreja Evangélica Luterana na América).

Equinha — A palavra é um neologismo que denota o diminutivo de ECAM. Trata-se do encontro separado das duas regiões das NAC que compõem hoje o Sínodo da Amazônia e o Sínodo Mato Grosso.

EST — Escola Superior de Teologia (atualmente Faculdades EST).

EUA — Estados Unidos da América.

- EZE — *Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe* (Central Evangélica para o Serviço do Desenvolvimento).
- FLM — Federação Luterana Mundial.
- FUNAI — Fundação Nacional do Índio.
- IBGE — Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- IECLB — Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.
- IELB — Igreja Evangélica Luterana do Brasil.
- INCRA — Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.
- IPT — Instituto Pré-Teológico.
- ISAEC — Instituição Sinodal de Assistência Educação e Cultura.
- JOREV — Jornal Evangélico.
- MS — Mato Grosso do Sul.
- MST — Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
- NAC — Novas Áreas de Colonização.
- OASE — Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas.
- Par. — Paróquia.
- PR — Paraná.
- PT — Partido dos Trabalhadores
- RO — Rondônia.
- RR — Roraima.
- RS — Rio Grande do Sul.
- SC — Santa Catarina.
- Séc. — Século.
- SEFAZ — Secretaria da Fazenda.
- UMA — *United Mission Appeal* (Apelo missionário Unido).

ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES

<i>Mapa da área geográfica do Sínodo da Amazônia</i>	28
<i>Distribuição da população na Região Norte segundo a religião ou a confissão religiosa</i>	29
<i>Migrantes luteranos do Sínodo da Amazônia que já haviam vivido em meio urbano</i>	31
<i>Procedência dos migrantes luteranos no Sínodo da Amazônia</i>	32
<i>Experiência migratória anterior a chegada na região do Sínodo da Amazônia</i>	34
<i>Mapa das rodovias federais em Rondônia</i>	36
<i>Mapa hidrográfico de Rondônia</i>	37
<i>Localização da presença luterana em Rondônia a partir da sede dos municípios</i>	38
<i>Localização geográfica dos municípios de Pimenta Bueno e Espigão do Oeste</i>	39
<i>Localização geográfica do município de Cacoal</i>	40
<i>Localização geográfica dos municípios de Vilhena e Colorado do Oeste</i>	41
<i>Localização geográfica do município de Ariquemes</i>	42
<i>Localização geográfica do município de Rolim de Moura</i>	42
<i>Localização geográfica dos municípios de Alta Floresta do Oeste e Alto Alegre dos Parecis</i>	43
<i>Localização geográfica dos municípios de Porto Velho, Humaitá, Apuí e da Transamazônica</i>	44
<i>Localização geográfica dos municípios do centro do estado de Rondônia</i>	45
<i>Localização da área geográfica do município de Juína</i>	47
<i>Procedência dos migrantes luteranos em Rondônia</i>	50
<i>Mapa hidrográfico do Acre</i>	59
<i>Localização geográfica do município de Rio Branco</i>	60
<i>Localização geográfica dos municípios de Boa Vista, Alto Alegre, Caroebe e Pacaraima</i>	62
<i>Mapa hidrográfico de Roraima</i>	63
<i>Mapa das rodovias federais em Roraima</i>	63
<i>População de Roraima e Boa Vista em 1996</i>	64
<i>Localização geográfica do município de Manaus</i>	68
<i>População do Amazonas e de Manaus em 1996</i>	69
<i>Áreas indígenas na região do Sínodo da Amazônia e campos de trabalho do Comin</i>	71
<i>Tabela das línguas indígenas do Brasil</i>	72
<i>Quadro dos povos indígenas de Rondônia</i>	76
<i>Quadro dos povos indígenas do Acre</i>	81
<i>Quadro dos povos indígenas do Amazonas</i>	83
<i>Quadro dos povos indígenas de Roraima</i>	86
<i>Evolução da população urbana e rural no Brasil 1940-2000</i>	103
<i>Evolução da população rural do Brasil 1940-1996</i>	104
<i>Evolução populacional em Rondônia 1950-1996</i>	112
<i>Evolução do número de migrantes em Rondônia 1977-1985</i>	113

<i>Evolução da população rural e urbana de Rondônia 1950-1996</i>	113
<i>Evolução da população rural de Rondônia 1950-1996</i>	114
<i>Procedência dos migrantes em Rondônia</i>	114
<i>Evolução populacional do estado do Acre 1940-1996</i>	115
<i>Evolução da população rural e urbana no Acre 1940-1996</i>	115
<i>Evolução da população rural e urbana do Amazonas 1940-1996</i>	116
<i>Evolução populacional do estado do Amazonas 1940-1996</i>	116
<i>Evolução populacional do estado de Roraima 1950-1996</i>	117
<i>Evolução da população rural e urbana em Roraima 1950-1996</i>	117
<i>Mapa do fluxo migratório na década de 1950</i>	119
<i>Mapa do fluxo migratório na década de 1960</i>	119
<i>Mapa do fluxo migratório na década de 1970</i>	120
<i>Concentração fundiária em Rondônia</i>	122

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa é uma obra de caráter histórico. Seu objeto de estudo é a história dos luteranos na região amazônica, mais precisamente na área geográfica que corresponde ao Sínodo da Amazônia, Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima e parte do Mato Grosso. Ela pretende analisar a experiência eclesial, comunitária e existencial dos luteranos nessa região afim de compreender o lugar do religioso e das instituições religiosas no processo de colonização e ocupação de uma nova área de colonização. Nesse sentido, o título “*Especialistas na Migração*” faz referência tanto aos migrantes quanto à igreja. A idéia é que os luteranos vão se especializando no processo migratório para que parte de cada nova geração migre em direção a novas fronteiras. A cultura e a igreja criam mecanismos que possibilitam a reprodução do *ethos* no novo contexto e, dessa forma, contribuem para a migração.

Apesar da delimitação não ser absoluta, o recorte temporal foi fixado entre os anos de 1967 e 1997. Em 1967, os primeiros luteranos, provenientes do Espírito Santo, migraram para Rondônia, demarcando, assim, o início da presença luterana. O ano de 1997 é um marco para o desenvolvimento da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) na Amazônia. A partir desse ano, a região foi enquadrada na estrutura eclesiástica nacional. Como área missionária, estava vinculada administrativamente à Direção da IECLB e aos dois órgãos por ela criados especialmente para isso: o Departamento de Migração e a Coordenação das Novas Áreas de Colonização (NAC). O Departamento funcionou de 1972 a 1979, quando foi substituído pela Coordenação. A Coordenação, por sua vez, funcionou até 1987, quando foram criados o Distrito Eclesiástico Regional Noroeste (DERN) e o Distrito Eclesiástico Mato Grosso (DEMT). Esses distritos tinham *status* de Região Eclesiástica (soma de vários distritos), uma vez que não estavam vinculados a uma região. O DERN era constituído por comunidades dos estados de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima e parte do Mato Grosso.

A IECLB está estruturada em sínodos desde 1997. Ao todo, são 18 sínodos. Mas nem sempre foi assim. Desde a chegada dos primeiros imigrantes em 1824 até a formação do primeiro sínodo em 1886, as comunidades viveram um período congregacional ou de comunidades livres, quer dizer, não existia nenhuma estrutura maior do que a local. A partir de 1886 começa um período de organização. Ao todo, foram quatro sínodos: Sínodo Riograndense (1886), Sínodo Evangélico Luterano de Santa Catarina, Paraná e outros Estados da América do Sul (1905), Associação Evangélica de Comunidades de Santa Catarina (1911), e Sínodo Brasil Central (1912). Em 1949, os sínodos unem-se e fundam a Federação Sinodal e, em 1954, acrescentam o nome Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Já em 1962, permanece apenas a denominação. O ano de 1968 foi de reestruturação. Os sínodos foram completamente extintos e surgiram, em seu lugar, quatro Regiões Eclesiásticas. Durante a década de 1980 e início de 1990, surgiram mais “quatro” Regiões. As regiões, por sua vez, estavam subdivididas em Distritos Eclesiásticos. Em 1997, a IECLB adotou uma nova estrutura. As regiões e os distritos foram extintos e, em seu lugar, foram criados 18 sínodos¹.

Como, ao longo da história da IECLB, as comunidades sempre tiveram um papel significativo nas decisões (sempre foram elas quem pagavam ou decidiam sobre seus obreiros, por exemplo), a nova estrutura da igreja, adotada em 1997, também refletiu essa dinâmica. Muitas das comunidades estão organizadas em estruturas administrativas conhecidas como paróquias. As paróquias, por sua vez, reúnem-se nos sínodos. A direção central da igreja fica a cargo da presidência que tem sede em Porto Alegre/RS. As decisões gerais, em todas as instâncias, são tomadas em assembleias: Assembleia Geral (nível local), Assembleia Sinodal (nível dos sínodos), Concílio (instância máxima de decisão). Em todos os níveis, existem assembleias e conselhos. Nas assembleias, são eleitas as autoridades administrativas, sendo que todos são leigos. As autoridades eclesiais, por sua vez, são os coordenadores ministeriais — os obreiros ordenados — (nível local), pastores e pastoras sinodais (nível dos sínodos) e a presidência (instância máxima)².

¹ Cf. IECLB. **Boletim Informativo do Conselho Diretor**. Porto Alegre, nº 157, p. 1, 11 jul. 1997.

² Cf. <<http://www.luteranos.com.br>>, acesso em 27/12/2007.

Para alcançar os objetivos da análise, a estrutura da tese foi dividida em dois capítulos. O primeiro tem seu enfoque nos leigos, ou seja, nos migrantes luteranos. O segundo está voltado para a estrutura eclesial. O primeiro capítulo — *Do Sul e Sudeste do Brasil para a Amazônia e a Reprodução do Ethos Cultural* — está dividido em cinco partes. A primeira descreve a presença luterana na Amazônia. A segunda faz uma contextualização cultural da região com a qual os migrantes vão entrar em contato. A terceira aborda o processo migratório a partir de uma análise social. A quarta analisa esse processo desde uma perspectiva cultural. A quinta descreve o trabalho dos migrantes para reproduzirem seu *ethos* religioso. Já o segundo capítulo — *A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil Assumindo o Trabalho nas Novas Áreas de Colonização* — também está subdividido em cinco partes. A primeira parte descreve a iniciativa da igreja para assumir o trabalho. A segunda aborda a formação das comunidades e paróquias e a atuação dos obreiros nas NAC. A terceira faz uma análise da história da IECLB a partir da busca identitária. A quarta discute a atuação da IECLB com respeito às NAC. A quinta e última parte pretende ser uma avaliação do trabalho desenvolvido nas NAC.

A justificativa para a escolha do assunto advém de diferentes razões. A primeira delas, é o interesse subjetivo do próprio pesquisador na história da Amazônia e da IECLB. Nesse sentido, é importante explicitar que o pesquisador é filho de luteranos que migraram do Rio Grande do Sul para Rondônia na década de 1970. Seguindo esse interesse, estudou teologia em São Leopoldo/RS e se atém, há algum tempo, ao estudo da história da igreja na Amazônia. O presente tema já foi objeto de estudo na graduação e no mestrado, inclusive se transformando em um livro³. Dessa forma, grande parte da pesquisa apresentada aqui é resultado dessa longa caminhada. A segunda justificativa é que a presença da IECLB na Amazônia é relativamente recente. Por isso, as pesquisas históricas ainda são incipientes. Disso resulta a importância e a necessidade de coletar material e confeccionar um trabalho histórico. A mesma justificativa também vale para o fenômeno migratório. Apesar de existir um número significativo de pesquisas sociais e históricas, faltam pesquisas que enfatizem as questões culturais. Uma perspectiva da cultura faz-se necessária para entender mais amplamente o processo migratório e também o processo de constituição e formação de

³ Cf. LINK, Rogério Sávio. **Luteranos em Rondônia: O processo migratório e o acompanhamento da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (1967-1987)**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

estruturas sociais no novo local. A organização da igreja, a evolução do conceito de missão e a compreensão do ministério pastoral, por exemplo, devem ser interpretadas a partir de uma compreensão cultural, ou seja, precisam ser entendidos também culturalmente, pois a religião é uma construção cultural e, como tal, também deve ser interpretada historicamente. Por outro lado — e daí advém a terceira justificativa —, a pesquisa indaga pelo papel da religião na conquista e ocupação de um novo território. Hoje em dia, os cientistas sociais percebem uma grande importância na atuação das instituições religiosas seja para manutenção do *status quo* ou para mudança na ordem estabelecida. Assim, a análise do trabalho que a IECLB desenvolveu naquela região é extremamente importante para compreender esse papel do religioso dentro da estrutura de uma sociedade, especialmente para uma nova área de colonização.

A pesquisa pretende ser uma história social e cultural. Busca uma análise mais geral, mais global ou mais total, como descrita pela “História Nova”, conjugada entre a história, sociologia, antropologia e geografia⁴. Nesse sentido, vale-se dos “Estudos Culturais” e da “História Cultural”. Os Estudos Culturais, como um campo interdisciplinar, têm suas raízes na Inglaterra, em Birmingham, sendo que teria se tornado uma linha de pesquisa, recebendo inclusive o nome de Estudos Culturais⁵. Já a História Cultural é de origem francesa, remontando aos trabalhos de Michel Foucault e à escola dos *Annales*⁶. Também pode-se dizer que os estudos de cunho cultural nasceram no bojo da Guerra Fria e devem grande parte de seu êxito e penetração, em diferentes áreas — senão diretamente, pelo menos indiretamente —, ao financiamento que receberam da CIA. A agência de inteligência norte-americana, como descreveu Frances Saunders, financiou a esquerda não comunista em diferentes partes do mundo, especialmente na Europa (Inglaterra e França), com o objetivo de combater o comunismo⁷. Essa tendência pode ser observada na própria origem dos Estudos Culturais: um estudo engajado que nasce de “um sentimento das margens contra o centro” e que têm uma “história de compromisso com populações sem poder”⁸, mas que critica tanto os trabalhos

⁴ Cf. LE GOFF, Jacques. A história nova. _____ (org.). **A história nova**. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 26s.

⁵ Cf. NELSON, Cary; et alii. Estudos Culturais: Uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Alienígenas na sala de aula**: Uma introdução aos estudos culturais em educação. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 22.

⁶ Cf. LE GOFF, 1993, p. 53.

⁷ Cf. SAUNDERS, Frances Stonor. **La CIA y la guerra fría cultural**. Ciudad de la Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2003.

⁸ NELSON; et alii, 1995, p. 28.

acadêmicos de esquerda quanto de direita⁹. Nesse sentido, Angela McRobbie diz que “Stuart Hall está bastante correto em nos lembrar que, desde o início, os Estudos Culturais emergiram como uma forma de pesquisa radical, que ia contra o reducionismo e o economicismo, que ia contra a metáfora da base e da superestrutura [...]”¹⁰. Ela continua: “A desconstrução e o movimento de afastamento das oposições binárias, incluindo a dos inícios e dos finais absolutos, podem ser vistos aqui como uma abertura para uma nova forma de conceptualizar o campo político [...]”¹¹. Talvez daí advenha uma certa desconfiança por parte de historiadores que utilizam um paradigma interpretativo mais marxista em relação aos estudos culturais. Mas os Estudos Culturais são bastante plurais e não têm um modelo metodológico único, antes são um emaranhado de *insights* e conceitos pertinentes¹², os quais serão usados na medida em que se fizerem úteis para entender o processo estudado.

Esta pesquisa trabalha com a noção de “campo das migrações” e “campo religioso”. No caso do campo das migrações, são identificados, de imediato, as áreas de interesses: quem está migrando, quem não está migrando, quem já estava no local para o qual o migrante se dirige e também os retornados. Dentro desses grupos de interesses, ocorrem disputas que podem ser explicitadas nas elaborações identitárias. Os conceitos de “estabelecidos e *outsiders*” trabalhados por Norbert Elias e John Scotson ajudam nessa explicitação. A migração não é representada como algo pessoal e individual, sempre está ligada a grupos e identidades étnicas. É nesse sentido que a pesquisa descreve a presença luterana na Amazônia, ou seja, a partir de grupos identitários, pomeranos, gaúchos, caboclos, indígenas etc. Assim, ao cunhar o conceito de *etnogênese*, Michael Banton também traz aportes significativos¹³.

O campo religioso, por sua vez, assim como definido por Pierre Bourdieu, é identificado com os luteranos pertencentes à IECLB. O princípio do campo religioso é que existe um grupo especializado na produção dos bens religiosos (os obreiros) e existe um grupo que produz excedente econômico (os leigos) para sustentar esse grupo especializado

⁹ Cf. NELSON; et alii, 1995, p. 29.

¹⁰ McROBBIE, Angela. Pós-Marxismo e Estudos Culturais. In: SILVA, 1995, p. 41.

¹¹ McROBBIE, 1995, p. 42.

¹² Cf. NELSON; et alii, 1995, p. 9.

¹³ Sobre esses conceitos, veja, respectivamente, p. 140s., 146s.

que em troca produz o sustento espiritual. Bourdieu chama essa transação que se instaura entre igreja e fiéis de “economia da oferenda”¹⁴.

A terminologia usada por Bourdieu para definir o campo religioso pertence ao mundo judaico-cristão e, portanto, é muito familiar para a teologia, a saber, sacerdotes, profetas, magos/feiticeiros e leigos. Essa terminologia foi utilizada por Max Weber que, por sua vez, influenciou a análise de Bourdieu. O *sacerdote* seria aquele que, por excelência, representa a instituição estabelecida. É aquele que vai produzir a partir de dentro e vai defender a instituição. Ele não produz o novo. “O *profeta*, ao contrário, é o agente religioso que, em situações extraordinárias, de crise, ou a partir de grupos marginais, produz por seu discurso ou sua prática uma nova concepção religiosa”. Já o *feiticeiro* é um autônomo que se utiliza do imaginário religioso para “atender interesses imediatos e utilitários de sua *clientela*”¹⁵. Pode-se identificar, de imediato, o grupo sacerdotal com os obreiros; os profetas, com aqueles que, em determinado momento, questionam ou modificam a ortodoxia pela qual os obreiros se regem. Entre os profetas, podem ser encontrados tanto leigos quanto obreiros. Os feiticeiros são aquelas pessoas identificadas como benzedeadas e fazem parte do universo da religiosidade popular¹⁶. Os leigos, por sua vez, são aqueles para quem se dirige a produção religiosa, ao mesmo tempo em que costumam ser desapropriados de dita produção¹⁷.

¹⁴ Cf. BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: Sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996. p. 158. A pesquisa parte de uma análise sociológica da igreja. Bourdieu presta-se para fazer essa análise na medida em que explicita os conflitos e interesses dos diferentes agentes. Sua análise pode ser comparada, na teologia, à noção de “igreja visível” e “igreja invisível”. Essa noção foi desenvolvida pela teologia para descrever as ambigüidades da igreja, pecadora e santificada. Assim, ao explicitar os conflitos e interesses, Bourdieu está assumindo — em termos teológicos — uma dimensão profética. “Representa a dinâmica do Evangelho, na medida em que tira as igrejas e instituições das amarras que o mundo impõe e possibilita o surgimento de vozes e grupos contestatórios que são expressão dessa dimensão profética. As diferentes correntes teológicas que contestam ou contestaram em um determinado momento as instituições tradicionais representam essa dimensão profética. Elas denunciam a rotinização da igreja e chamam para uma vivência evangélica mais autêntica”. NÚÑEZ de la Paz, Nivia Ivette; LINK, Rogério Sávio. Bourdieu e o fazer teológico. **Protestantismo em Revista**. Set.-Dez. de 2007, ano 06, n. 03, <www.est.edu.br/nepp>, acesso em: 27/12/2007.

¹⁵ OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da Religião**: Enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 186s., 188.

¹⁶ A religiosidade popular é toda e qualquer expressão religiosa que está fora do controle das instituições religiosas oficiais. Nesse sentido, a tendência ao estudo das religiosidades populares constitui-se numa tentativa de valorização da produção religiosa dos leigos. É a partir dessa concepção que André Droogers vai analisar a religiosidade popular luterana. Cf. DROOGERS, André. **Religiosidade Popular Luterana**. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

¹⁷ Cf. BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: MICELI, Sergio (org.). **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 39.

Segundo Pedro Ribeiro Oliveira, o que Bourdieu traz de original para a discussão sobre o problema da autonomia da religião como um campo de análise é a noção de *trabalho religioso*. As relações sociais produzidas pela religião, embora falem do “transcendente”, “sobrenatural”, “absoluto”, são “bem ‘terrenas’, [...] têm muito a ver com as alianças ou antagonismos entre os grupos ou classes”¹⁸. Nesse sentido, é que Bourdieu pode afirmar que o campo religioso tende a mover-se para o completo domínio dos meios de salvação, ou seja, os obreiros, como um grupo organizado e legitimado para representar e manipular os bens simbólicos de salvação, tendem a excluir ou tornar cada vez mais submissa a participação dos leigos¹⁹. No geral, quanto mais afastados estão os produtores especializados dos consumidores, mais autônoma e especializada é a religião. Uma igreja nessas condições é extremamente clericalizada e dá a impressão de não necessitar dos leigos, como se fosse um sistema que paira sobre tudo²⁰. Nas palavras de Bourdieu:

As diferentes formações sociais podem ser distribuídas em função do grau de desenvolvimento e de diferenciação de seu aparelho religioso, isto é, das instâncias objetivamente incumbidas de assegurar a produção, a reprodução, a conservação e a difusão dos bens religiosos, segundo sua distância em relação a dois pólos extremos, o *auto-consumo religioso*, de um lado, e a *monopolização completa* da produção religiosa por especialistas, de outro lado.²¹

Esse movimento em direção ao monopólio ocorre num campo de conflito que pode transparecer tanto entre os obreiros e leigos quanto entre os próprios obreiros. Como observa Oliveira, ao interpretar Bourdieu:

Essa tendência do campo religioso à autonomia completa é contrabalançada pela reação dos grupos e classes sociais desprivilegiados, que buscam um sentido alternativo para justificar sua condição existencial, recorrendo à autoprodução religiosa ou a agentes marginalizados pelas instituições dominantes. Há, portanto, duas fontes de tensão internas ao campo religioso: uma, que opõe “agentes especializados” à autoprodução dos “leigos”, e outra que opõe os “agentes especializados” entre si no atendimento às demandas leigas.²²

¹⁸ OLIVEIRA, 2003, p. 181.

¹⁹ Cf. BOURDIEU, 1992, p. 62, 67.

²⁰ Cf. OLIVEIRA, 2003, p. 189s.

²¹ BOURDIEU, 1992, p. 40.

²² OLIVEIRA, 2003, p. 185s.

Portanto, esta pesquisa trata, primordialmente²³, dessas tensões entre obreiros e leigos e entre os próprios obreiros, ou seja, a luta pela reprodução ou acomodação do *ethos* e do *habitus* num contexto de migração. Como estratégia de resistência, como poderá ser observado no decorrer da análise, os leigos luteranos da IECLB usam, no discurso (mas também na prática, em alguns casos), ameaças de mudarem para a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB)²⁴. Entre os obreiros, as tensões também podem ser percebidas a partir dessas ameaças dos membros, mas, sobretudo, no conflito simbólico entre os próprios agentes considerados “tradicionais”, os ligados ao “Movimento Encontro” e os ligados à “Teologia da Libertação”. Em nível mais local, essas tensões são percebidas entre os “obreiros pastores” e os “obreiros leigos” (os técnicos em agricultura e saúde).

Existem algumas obras que tratam da questão agrária no Brasil, desde o ponto de vista historiográfico, é a chamada “História Agrária”. Um de seus maiores expoentes é José de Souza Martins. As pesquisas realizadas nessa área ajudam a contextualizar a ocupação da Amazônia no processo histórico agrário brasileiro. A História Agrária tem suas raízes na tradição da escola dos *Annales* e na tradição marxista. Francisco Carlos Teixeira da Silva e Maria Yedda L. Linhares são dois estudiosos desse tipo de historiografia e buscam a interface com a geografia. Já em 1995 escreviam sobre isso:

Pudemos [...] elaborar uma metodologia, em grande parte devedora do encontro da história proposta pelos *Annales*, com um forte viés marxista, capaz de extrair dos documentos uma visão impressionante da estrutura fundiária, dos grupos sociais, das formas de organização do trabalho, da mobilidade social e, enfim, da família, da herança e das fortunas. Neste campo, acreditamos ter avançado e promovido uma mudança qualitativa sem dúvida importante.²⁵

Nesta pesquisa, não se pretende fazer uma História Agrária da Amazônia, nos moldes de vasculhar os documentos para reconstituir as estruturas sociais, como descrito acima. Isso deveria ser tema para uma pesquisa à parte. Além do mais, a Amazônia é muito grande para

²³ Primordialmente, porque não é somente a partir deste enfoque de análise no qual a pesquisa se desenvolve.

²⁴ No Brasil, existem duas igrejas luteranas com número de membros mais expressivos: IECLB e IELB. O perfil dos membros é mais ou menos parecido, mas a primeira surgiu com o apoio missionário da igreja luterana da Alemanha e a segunda dos EUA. Cf. RIETH, Ricardo W. Dois modelos de Igreja Luterana: IECLB e IELB. In: DREHER, Martin (Org.). **Populações rio-grandenses e modelos de Igreja**. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 256-267.

²⁵ SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; LINHARES, Maria Yedda L. Região e História Agrária. In: **Revista de Estudos Históricos**. N 15, ano 1995/1. <www.cpdoc.fgv.br/revista>. Acesso em: 29/06/2006. p. 1.

ser abordada em seu conjunto. Cada microrregião tem suas especificidades. Neste sentido, a História Agrária, desde cedo, tem como axioma que ela não pode ser uma história “nacional”, tem que ser regional, pois, do contrário, seria muito vaga em vistas das profundas mudanças em relação às questões fundiárias de uma região para outra²⁶. Portanto, o que se propõe aqui com a História Agrária é o uso esporádico e eventual de pesquisas que dizem respeito ao tema em questão.

A presente pesquisa lida com um período recente e, como tal, aproxima-se muito da “história imediata”. Assim, ela vai compartilhar alguns dos benefícios e problemas pelos quais passa esse campo da história. O pesquisador desse tipo de história está participando do acontecimento, portanto, ele pode buscar várias fontes alternativas, como o testemunho dos próprios envolvidos, por exemplo. Mas essa proximidade do problema também limita a interpretação, pelo fato do historiador não conhecer o futuro; não sabe como o processo vai terminar. Quiçá uma possível interpretação não se sustente com o desenrolar do processo histórico. Existe ainda uma certa limitação na abordagem de alguns temas. Numa questão ética, por exemplo, se o historiador não trabalhar com cuidado, pode ofender pessoas.

Para a memória individual e a memória coletiva, como descreveu Maurice Halbwachs, não existem descontinuidades. Tudo é visto e interpretado como sendo uma continuidade. De fato, isso é assim! Nada é tão novo que não tenha sempre o passado junto! Todas as coisas são continuidades²⁷. A história, nesse sentido, busca mapear e descrever as continuidades, mas também as descontinuidades. Sem as descontinuidades, não existiria história, pois tudo seria sempre a mesma coisa. Como disse Foucault, a história voltou seu olhar para os processos de rupturas, de descontinuidades; do período longo, para o período curto²⁸. Assim a história, na atualidade, vive de mapear, descrever e interpretar essas descontinuidades que, por sua vez, demonstram também a continuidade. Na história da igreja luterana na Amazônia, essa relação pode ser traduzida num movimento de “tradição e inovação”, “resistência e criatividade”. Nesse sentido, as fotos ilustrativas na capa da tese querem representar essa dinâmica. Elas são dos dois primeiros obreiros que atuaram em Rondônia, Geraldo Schach (a cavalo e conduzindo o barco) e Arteno Spellmeier. O pastor montado em seu cavalo representa a

²⁶ SILVA; LINHARES, 1995, p. 2ss.

²⁷ Cf. HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004. p. 57ss, 74.

²⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987. p. 4, 9s.

continuidade, na medida em que é um símbolo do pastorado itinerante no Sul do Brasil. Já a segunda fotografia que apresenta os pastores navegando no Rio Barão do Melgaço/RO representa essa inovação que o novo contexto geográfico, social e cultural lhes impõe. Assim, a história da igreja na Amazônia vai ser resultado dessa tensão entre a continuidade e as discontinuidades.

Ao estudar a história mais recente ou dita imediata, na qual os sujeitos ainda estão vivos, o historiador ou historiadora deve enfrentar o problema da interpretação das discontinuidades, pois para as pessoas que compartilham uma memória coletiva sobre o assunto estudado e, mais ainda, que tenham uma memória individual, quer dizer, que participaram ativamente no processo, as discontinuidades descritas pelo historiador ou historiadora podem parecer artificiais. Para a memória delas, o passado de suas vidas aparece num quadro bem mais contínuo, amplo e claro. Halbwachs lança mais luz sobre este fato ao afirmar: “A memória coletiva é um quadro de analogias, e é natural que ela se convença que o grupo permanece, e permaneceu o mesmo, porque ela fixa sua atenção sobre o grupo, e o que mudou foram as relações ou contatos do grupo com os outros”²⁹.

Outro problema que pode surgir para a pessoa que participou ativamente do período estudado é a impressão de que o trabalho final do historiador ou historiadora — a obra escrita — seja muito simplificado; ou seja, não dê conta de descrever todos os processos. Isso acontece porque não é possível para uma obra histórica descrever todo o passado. A memória individual e coletiva é muito maior do que uma interpretação histórica, pois, para elas, foi um longo período com muitos detalhes que um trabalho histórico nunca daria conta de descrever. Sobre isso, Halbwachs também diz: “Por história é preciso entender então não uma sucessão cronológica de acontecimento e datas, mas tudo aquilo que faz com que um período se distinga dos outros, e cujos livros e narrativas não nos apresentam em geral senão um quadro bem esquemático e incompleto”³⁰.

A história mais recente tem um “imperativo” ou uma oportunidade que a história mais antiga não tem. Trabalhando com o tempo recente, o historiador pode valer-se da memória de

²⁹ HALBWACHS, 2004, p. 93.

³⁰ HALBWACHS, 2004, p. 64.

peças e grupos para “fabricar” material interpretativo. Esse mesmo material se transforma em documento histórico para futuras pesquisas e ajuda a preservar a memória. Assim, para desenvolver o trabalho, foram feitas pesquisas orais³¹. Como ferramenta para definir as linhas dessa pesquisa, foi utilizada a obra editada por Martin Bauer e George Gaskell. As pesquisas orais são de duas formas: qualitativas e quantitativas³². As qualitativas são aquelas que lidam com textos, sua análise é interpretativa e o protótipo mais conhecido é a entrevista em profundidade. As quantitativas, por sua vez, são aquelas que lidam com números, sua análise é estatística e o protótipo mais conhecido é a pesquisa de opinião. A pesquisa quantitativa está centrada no levantamento de dados (*survey*)³³. Diferente da pesquisa quantitativa, “a finalidade real da pesquisa qualitativa não é contar opiniões ou pessoas, mas ao contrário, explorar o espectro de opiniões, as diferentes representações sobre o assunto em questão. [...] a variedade de pontos de vista no assunto”³⁴. Tradicionalmente as pesquisas qualitativas foram usadas como um processo exploratório para as pesquisas quantitativas. Agora já formam uma estratégia de pesquisa independente³⁵. E é a partir desse ponto de vista que elas são adotadas nesta pesquisa, ou seja, ambas formas de pesquisa serão usadas independentemente para levantar material interpretativo e estatístico.

As entrevistas são utilizadas para a construção de um *corpus* interpretativo sobre os diferentes temas³⁶. As entrevistas em profundidade foram realizadas com obreiros e com leigos que atuaram ou migraram para a região amazônica. Ao todo, foram realizadas 20 entrevistas: 10 com obreiros e 10 com leigos. Algumas dessas entrevistas foram realizadas

³¹ Aqui a pesquisa segue a conclusão de Regina Weber, quando ela procura traçar os paralelos e as distinções entre pesquisas orais da história oral e das ciências sociais. Para ela, a descrição do procedimento com as entrevistas e com os entrevistados são importantes, mas não se deve perder muito tempo com isso, pois esses assuntos já foram discutidos exaustivamente. O pesquisador, então, deve concentrar-se em “orientar o leitor quanto aos procedimentos escolhidos para enfrentar problemas que se sabia que iriam aparecer”. Cf. WEBER, Regina. Relatos de quem colhe relatos: pesquisa em história oral e ciências sociais. **Dados**. Rio de Janeiro, v. 39, n. 1, 1996. p. 63-83.

³² O delineamento da pesquisa quantitativa é o estudo comparativo, a coleta de dados foi feita por questionário e o tratamento analítico dos dados é a modelagem estatística; as pesquisas qualitativas são feitas a partir do estudo de caso, a coleta de dados foi feita por entrevista individual e a análise é formal. Cf. BAUER, Martin W.; et alli. Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento: Evitando confusões. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, Georg (Ed.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: Um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 19.

³³ Cf. BAUER, Martin W.; et alli., 2002, p. 22s.

³⁴ Cf. GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER; GASKELL, 2002. p. 68.

³⁵ Cf. BAUER, et alli., 2002, p. 26.

³⁶ Cf. BAUER Martin W.; AARTS, Bas. A construção do corpus: Um princípio para a coleta de dados qualitativos. In: BAUER; GASKELL, 2002. p. 39-63.

para a elaboração do trabalho final de graduação e também para a pesquisa de Mestrado. Nesse sentido, elas foram retomadas para compor a tese. As entrevistas não foram feitas a partir de uma estrutura uniforme de questões, mas a partir de um “tópico guia”³⁷. Os entrevistados foram escolhidos devido a sua importância para o tema estudado. Cada entrevistado foi inquirido para falar da sua experiência de trabalho a partir daquilo que considerou importante, iniciando sempre pela sua ida para a região. As intervenções do entrevistador pautam as especificidades do trabalho daquele entrevistado. As questões, nesse sentido, podem variar muito de entrevistado para entrevistado, visto as particularidades de cada campo de trabalho, como projetos, por exemplo. Com isso, busca-se levantar as representações que cada entrevistado faz da sua experiência e dos acontecimentos vivenciados, o que contribui na formação de um *corpus* de representações. Além disso, também existem questões que perpassam todos os entrevistados, como questões teológicas e políticas. Essas ajudam a formar um *corpus* interpretativo mais geral. As entrevistas foram gravadas e transcritas. Quando possível ou quando o entrevistado se dispôs, foram devolvidas para que pudessem ser revisadas.

A pesquisa quantitativa, por sua vez, foi aplicada apenas a famílias de migrantes luteranos. Para isso, foi elaborado um questionário objetivo. Esse questionário inquirir o entrevistado exigindo dele respostas curtas ou de assinalar com um X a resposta que considera pertinente a sua pessoa ou a sua família. O questionário foi aplicado entre abril e maio de 2005 às famílias de imigrantes e visa à construção de um *corpus* que dará uma amostragem de procedência, deslocamento, filiação étnica, experiência urbana e poder aquisitivo. Os dados coletados servem para uma análise estatística, para serem comparados com dados censitários e com os registros paroquiais. Foram preenchidos 95 questionários em todo o Sínodo da Amazônia, ficando de fora apenas Manaus/AM, pelo número pequeno de membros, Rio Branco/AC, por não possuir mais uma estrutura paroquial e Juína/MT, devido às distâncias e às péssimas condições das estradas na época da aplicação das pesquisas³⁸.

Devem ser ressaltadas também algumas críticas acerca das fontes orais. As narrativas são releituras do passado que começam a ser construídas no momento da entrevista, a partir

³⁷ Cf. GASKELL, 2002, p. 66s.

³⁸ O questionário usado para a pesquisa encontra-se anexado ao trabalho. Veja anexo I, p. 383.

da seleção e organização dos acontecimentos. As narrativas não constituem o passado, propriamente dito. Como qualquer outra fonte, são pistas para conhecê-lo³⁹. Assim, elas devem ser interpretadas como construção de memórias⁴⁰. Nesse sentido, a pesquisa oral compartilha alguns problemas com a história mais recente. Como afirma Alistair Thomson e Michael Frisch, história oral implica dilemas éticos e políticos⁴¹. Muitas pessoas podem se ofender ou se decepcionar com certos tipos de questionamentos e posterior análise da entrevista. As narrativas também podem ser feitas de modo que contemplem os interesses imediatos dos entrevistados. Por isso, é importante que o pesquisador tenha consciência da posição que o entrevistado ocupa dentro do campo que se quer investigar, pois a memória se constitui num campo de batalha, no qual são destacadas as lembranças (e os fatos) que se deseja manter vivas e são ocultas aquelas que se quer esquecer⁴². É importante, ainda, levar em conta “a influência do entrevistador no processo de afloramento de lembranças”⁴³.

O pesquisador também se depara com o problema de conciliar as expectativas da academia com as expectativas dos grupos que investiga. Por exemplo, as comunidades acreditam que são ligadas por um laço afetivo primordial. Os estudiosos da etnicidade mostram que as representações identitárias são construídas e sujeitas a reelaborações históricas e isso pode pôr em crise os diferentes grupos. Preocupada com esse dilema, Regina Weber afirma:

Por um lado, os historiadores orais podem achar que não têm o direito de usar as memórias das pessoas para fazer histórias que contestem ou critiquem seus narradores, e que isso constitui um abuso de confiança. Por outro lado, os historiadores orais podem achar que têm outro dever para com a sociedade e a história, a responsabilidade de contestar mitos históricos que privilegiam certas pessoas em detrimento de outras. Talvez todos os pesquisadores convivam com esse dilema, mas para os historiadores orais ele está mais presente, porque mantemos relações pessoais com nossas fontes.⁴⁴

³⁹ Cf. ALBERTI, Verena. **Ouvir contar: Textos em história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004. p. 77s.

⁴⁰ Cf. THOMSON, Alistair. *Recompondo a memória: Questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias*. **Projeto História**, n. 15, abr. 1997, São Paulo: PUC-SP, 1981, p. 51.

⁴¹ Cf. THOMSON, Alistair; et alli. Os debates sobre memória e história. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996. p. 70ss.

⁴² Cf. SARLO, Beatriz. **Tempo passado: Cultura da memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Companhia das Letras : Belo Horizonte: UFMG, 2007. p. 21.

⁴³ THOMSON, 1981, p. 52.

⁴⁴ WEBER, Regina. Entre o “primordial” e o “construído”: As identidades sob análise. **Estudos Ibero-americanos**. Vol. 32. Porto Alegre: PUCRS, 2006. p. 195.

Weber também pretende dar uma resposta para o impasse. Para ela, o pesquisador deve desconstruir, desmistificar, mas isso não significa destruir. A questão é demonstrar a origem histórica da representação⁴⁵. Nesse sentido, também, a poimênica e os trabalhos das feministas que fazem pesquisas com oralidade podem ajudar, pois constatam que nem sempre é preciso “passar a mão sobre a cabeça”. Para o crescimento do próprio entrevistado — que também é o interesse desse tipo de pesquisa —, às vezes, é necessária a confrontação.

Ainda com respeito às fontes, deve ser dito que a pesquisa foi realizada a partir de jornais ligados à igreja, atas, cartas, relatórios e material audiovisual. Esse material foi coletado no arquivo do Sínodo da Amazônia (Ji-Paraná/RO), no arquivo do Sínodo Mato Grosso (Cuiabá/MT), nos arquivos das comunidades estudadas, no arquivo da IECLB (Porto Alegre/RS), no Arquivo Histórico da Igreja (São Leopoldo/RS), no arquivo pessoal de Roberto Zwetsch, Lori Altmann, Arteno Spellmeier e, também, na biblioteca da Faculdades EST (esses últimos se localizam em São Leopoldo/RS). Também foram requeridas informações esporádicas, quando as fontes não coincidiam ou não eram claras. Esse tipo de informação foi passada por telefone ou e-mail. Quando foi o caso, as fontes foram assinaladas em notas de rodapé.

Também há que se fazer menção para os gráficos, mapas e tabelas que se encontram no corpo do trabalho. Esse material tem o objetivo de auxiliar na interpretação da pesquisa. Foram feitos a partir de dados censitários e de entrevistas. Os mapas, quando não sinalizadas as fontes, foram preparados pelo autor, a partir de mapas do DNIT (Departamento Nacional de Infra-estrutura de Transportes) e do site do City Brasil⁴⁶.

⁴⁵ Cf. WEBER, 2006, p. 190ss.

⁴⁶ Cf. DNIT. <www.estradas.com.br>, acesso em: 04/05/2007; CITY BRASIL. <www.citybrazil.com.br>, acesso em: 04/05/2007.

CAPÍTULO 1. DO SUL E SUDESTE DO BRASIL PARA A AMAZÔNIA E A REPRODUÇÃO DO *ETHOS CULTURAL*

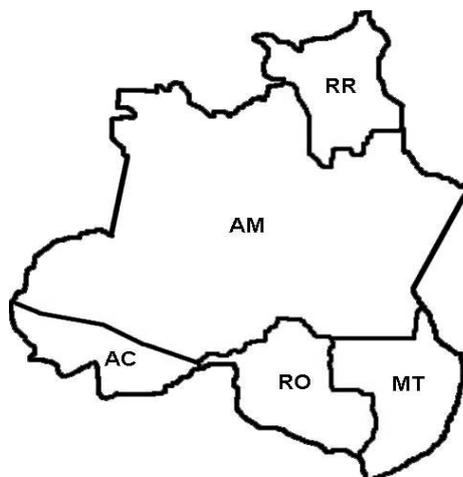
1.1. Primeiros luteranos na Amazônia

No primeiro capítulo, o foco da tese está voltado para o campo das migrações. Os migrantes constituem-se em grupos que favorecem o seu deslocamento e o seu estabelecimento em novos locais. Dentro desse campo, os diferentes grupos competem entre si e com aqueles que já estavam no local; de modo que cada grupo vai se especializando no processo. No entanto, antes de adentrar nessa discussão, propriamente dita, faz-se necessário contextualizar o objeto.

Atualmente, a presença luterana na Amazônia é incontestável. Podem ser encontrados luteranos em quase todos os estados que compõem a chamada Amazônia Legal: Acre, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins, Mato Grosso e parte de Goiás e Maranhão. Apenas no Amapá a IECLB ainda não possui nenhuma estrutura eclesiástica⁴⁷. Na Amazônia, a estrutura da IECLB está dividida em dois sínodos: Sínodo da Amazônia e Sínodo Mato Grosso. O objeto de análise dessa pesquisa é a história desse primeiro. Como pode ser observado no mapa abaixo, o Sínodo da Amazônia é formado por Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima e parte do Mato Grosso.

⁴⁷ Isso não quer dizer que não possam existir pessoas que simpatizem ou que se considerem luteranas nesse Estado. Também pode ser que a IELB possua algum trabalho nesse Estado.

Mapa da área geográfica do Sínodo da Amazônia



O censo demográfico de 2000 traz alguns números, a partir das religiões, que podem servir de sinalizadores sobre a presença luterana na Amazônia. Os luteranos foram identificados como Igreja Evangélica Luterana, o que deve significar que o IBGE reuniu todos os luteranos sob um mesmo nome⁴⁸. Na Região Norte, os luteranos foram contabilizados em 24.459 indivíduos. Destes, 9.251 viviam nos centros urbanos, 15.208 viviam na zona rural, ou seja, 62,18% dos luteranos na Amazônia vivem na zona rural⁴⁹. Isso demonstra que a maior parte deles migraram para a Amazônia em busca de terras. Essa informação é confirmada nas entrevistas em profundidade e na aplicação do questionário de pesquisa de campo⁵⁰.

Quanto ao panorama religioso, o censo do IBGE no ano de 2000, conforme apresentado na tabela abaixo, indicou um total de 9.283.015 católicos. Os evangélicos somaram 2.550.484, sendo que os luteranos se encontram dentro deste grupo. A maior parte dos evangélicos, no entanto, são pentecostais (1.853.312 de fiéis), especialmente da Assembléia de Deus (1.289.002 fiéis). O número dos que se declaram sem religião também é elevado. Eles somaram 849.152 indivíduos. Para esta tese, entretanto, é mais relevante o número dos fiéis católicos e o número dos fiéis luteranos pertencentes à IELB, uma vez que

⁴⁸ Na região amazônica, existem duas igrejas luteranas com maior número de membros (IECLB e IELB), mas também podem ser encontradas igrejas menores cujas origens estão relacionadas a essas duas principais. Não é objetivo desta pesquisa investigar todo o universo luterano nessa região. Isso seria objeto para uma outra pesquisa.

⁴⁹ Cf. IBGE. **Censo demográfico 2000**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

⁵⁰ O questionário foi aplicado entre abril e maio de 2005. Foram preenchidos 95 questionários em todo o Sínodo da Amazônia.

os luteranos da IECLB mantiveram uma relação de cooperação com os católicos (não estavam competindo pelo mesmo público), enquanto estavam em constante atrito com os luteranos da IELB (as duas igrejas competiam entre si pelo atendimento dos luteranos).

Distribuição da população na Região Norte segundo a religião ou a confissão religiosa

Total.....	12 911 170	Sem vínculo institucional.....	74 410
Católica apostólica romana.....	9 201 896	Evangélicos.....	41 572
Católica apostólica brasileira.....	81 119	Evangélicos de origem	
Católica ortodoxa.....	2 102	pentecostal.....	32 838
Evangélicas.....	2 550 484	Outros evangélicos.....	65 294
Evangélicas de missão.....	557 468	Outras cristãs.....	21 815
Igreja evangélica luterana.....	24 459	Cristãs.....	21 731
Igreja evangélica presbiteriana.....	48 986	Outras religiosidades cristãs.....	83
Igreja evangélica metodista.....	9 102	Igreja de Jesus Cristo dos santos dos últimos dias.....	13 693
Igreja evangélica batista.....	259 704	Testemunhas de Jeová.....	54 783
Igreja evangélica congregacional.....	2 008	Espirita.....	49 332
Igreja evangélica adventista.....	211 791	Espiritualista.....	769
Outras igrejas evangélicas de missão.....	1 418	Umbanda.....	4 584
Evangélicas de origem		Candomblé.....	934
pentecostal.....	1 853 312	Judaísmo.....	2 060
Igreja assembléia de Deus.....	1 289 002	Hinduísmo.....	157
Igreja congregacional cristã do Brasil.....	110 373	Islamismo.....	478
Igreja Brasil para Cristo.....	4 152	Budismo.....	6 856
Igreja evangelho quadrangular.....	133 111	Outras religiões orientais.....	314
Igreja universal do reino de Deus.....	157 317	Novas religiões orientais.....	4 671
Igreja casa da benção.....	6 942	Igreja messiânica mundial.....	3 434
Igreja Deus é amor.....	66 525	Outras novas religiões orientais.....	1 237
Igreja maranata.....	3 834	Tradições esotéricas.....	1 651
Igreja nova vida.....	293	Tradições indígenas.....	3 656
Outras igrejas de origem pentecostal.....	81 762	Outras religiosidades.....	445
		Sem religião.....	849 152
		Não determinadas.....	28 722
		Sem declaração.....	31 498

Fonte: IBGE. Censo Demográfico 2000.

Nas entrevistas em profundidade, os entrevistados — grande parte vivendo agora nas cidades — expressam a intenção de migrar para conseguirem um pedaço de terra. Frequentemente eles usam expressões como “arrumar terra”, “olhar terra” para demonstrar essa intenção. Também podem ser encontradas falas que denotam o interesse na migração porque as terras onde viviam não produziam mais ou não permitiam mais continuar com o mesmo modelo de exploração, pois não havia mais terras para comprar ou elas estavam fora do padrão aquisitivo: “Lá não tinha terra, tinha que trabalhar de empregado pros outros”. “O conflito de terra foi assim: tinha gente querendo comprar a terra e não tinha onde crescer mais. Dos lados, eram proprietários maiores do que a gente. O caso era vender. Comprar não

conseguia”. “E quando nós chegamos aqui, ‘arroz no pé do morro’, cada um arroz alto chega que fazia nojo. ‘Não, aqui é lugar de pobre viver mesmo!’ Terra era de graça, rapaz”⁵¹.

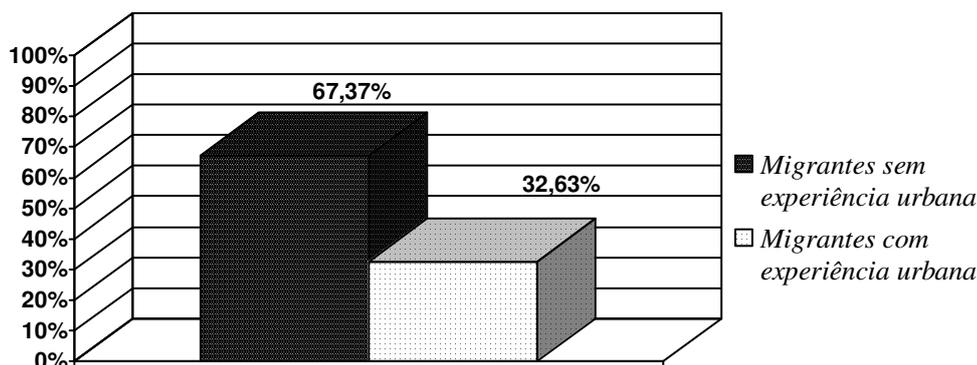
Já na aplicação do questionário, 62,10% dos entrevistados afirmaram terem migrado em busca de terra⁵², dado que se assemelha, surpreendentemente, ao fornecido pelo IBGE. Surpreendentemente, porque, aparentemente, os migrantes luteranos não foram tão afetados pelo êxodo rural, visto que permanecem na terra o mesmo número que teria migrado com a intenção de continuarem ou se tornarem agricultores. Se comparado com o grau de experiência urbana — ou seja, se já teriam vivido anteriormente em alguma cidade —, o número daqueles que afirmaram nunca terem vivido em cidade antes de chegarem na Amazônia é maior do que o número daqueles que afirmaram terem migrado em busca de terra. No gráfico abaixo, pode-se observar que 67,37% dos migrantes nunca teriam vivido em cidade⁵³. Essa diferença pode estar na interpretação dos resultados, visto que muitos entrevistados responderam estar migrando em busca de melhores oportunidades de trabalho, o que também pode ser interpretado como trabalho na agricultura. Assim, na melhor das hipóteses, deve se considerar que o número relativo dos migrantes que migraram em busca de terras está localizado entre esses dois números e que, verdadeiramente, uma parcela, mesmo que pequena comparada ao restante dos migrantes ou do resto do Brasil, foi afetada pela tendência à urbanização.

⁵¹ Cf. BRAUN, Rodolfo; BRAUN, Adélia. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 01/2001; BINOW, Davi. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001; HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001.

⁵² Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

⁵³ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

Migrantes luteranos do Sínodo da Amazônia que já haviam vivido em meio urbano



Fonte: Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005

Um número que contesta a afirmação acima é a porcentagem dos entrevistados que afirmaram possuir terra na Amazônia, qual seja, 69,47%⁵⁴. Mas esse número também pode ser contestado, uma vez que algumas famílias estão, atualmente, optando em viver na cidade. Possuem terra, mas vivem, em função da comodidade, nos centros urbanos. Dos 30,53% dos entrevistados que não possuem terra na Amazônia, menos da metade afirmaram já terem possuído. Isso demonstra que uma pequena parcela dos luteranos na Amazônia deixou de ser colono. Os motivos não foram esclarecidos.

Inquiridos sobre como conseguiram terra na Amazônia, mais ou menos 15% afirmaram terem ganhado do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). A grande maioria (85%) afirmou ter comprado⁵⁵. Com base nesses números, devem ser feitas algumas considerações: Em primeiro lugar, os migrantes luteranos não são despossuídos. Mais da metade também afirmou já terem possuído terra no seu estado de origem. Apenas 34% admitiram trabalhar como meeiro no seu estado de origem. Em segundo lugar, em estados como Rondônia e Roraima, nos quais a colonização foi feita quase que exclusivamente pelo INCRA, seria natural que a maioria dos luteranos fosse também assentada pelo órgão oficial. Isso indica que a “empresa” migratória dos luteranos tem um *ethos* próprio, preferindo adquirir terras das parcas empresas colonizadoras ou de

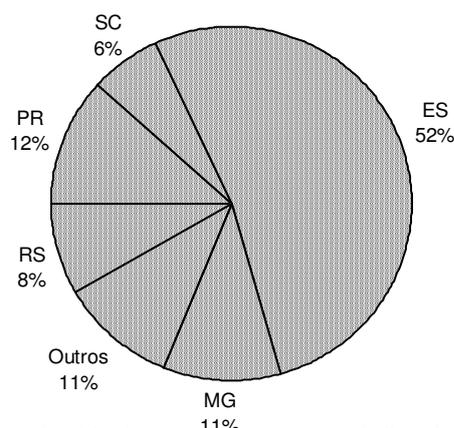
⁵⁴ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

⁵⁵ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

outros colonos que teriam, por sua vez, ganhado suas terras em projetos de assentamento oficial⁵⁶.

Quanto à procedência dos migrantes que fazem parte do Sínodo da Amazônia, como pode ser visto no gráfico abaixo, 52,62% vieram do Espírito Santo, 10,53% de Minas Gerais, 30,53% vieram da Região Sul e apenas 6,32% dos demais estados da federação.

Procedência dos migrantes luteranos no Sínodo da Amazônia



Fonte: Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005

Levando em conta que grande parte dos migrantes procedentes de Minas Gerais é descendente de pomeranos⁵⁷ do Espírito Santo, pode-se afirmar que 63,16% dos luteranos no Sínodo da Amazônia poderiam ser de descendência pomerana⁵⁸. Esse número poderia se

⁵⁶ Essas questões serão trabalhadas mais adiante.

⁵⁷ Pomerano é o nome dado aos descendentes germânicos que habitavam uma região chamada Pomerânia, na antiga Prússia, na Europa. Os limites da Pomerânia eram: ao norte, o mar Báltico; à leste, a Prússia Ocidental; ao sul, Brandenburgo; e a oeste, Mecklenburgo. Os pomeranos possuem língua e cultura distinta dos demais grupos germânicos. No Brasil, estão concentrados especialmente nos Estados do Espírito Santo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Rondônia. Nesse trabalho, pomerano é entendido como um grupo étnico. Para saber mais sobre os pomeranos no Brasil, consulte: BAHIA, Joana. **O tiro da bruxa: identidade, magia e religião entre camponeses pomeranos do estado do Espírito Santo**. Tese de doutoramento. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000; DROOGERS, 1984; JACOB, Jorge Kurster. **A imigração e aspectos da cultura no Espírito Santo**. Vitória: Departamento Estadual de Cultura, 1992; RÖLKE, Helmar Reinhard. **Descobrendo raízes: aspectos geográficos, históricos e culturais da Pomerânia**. Vitória: UFES, 1996; ROCHE, Jean. **A colonização alemã no Espírito Santo**. São Paulo: USP, 1968; SALAMONI, Giancarla (org.). **Os pomeranos: valores culturais da família de origem pomerana no Rio Grande do Sul – Pelotas e São Lourenço do Sul**. Pelotas: UFPEL, 1995; WAGEMANN, Ernst. **A colonização alemã no Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1949.

⁵⁸ Cf. A terceira geração dos pomeranos do Espírito Santo já teria deixado o estado em busca de terras, a maioria deles, migrou para Minas Gerais ou Paraná. Cf. JACOB, 1992, p. 31. Aqueles que chegaram na região amazônica pertenciam à quarta geração dos pomeranos que imigraram para o Brasil. Essa temática será melhor trabalhada no subtítulo “As estratégias dos luteranos para a migração”. Veja p. 148.

e elevar alguns dígitos se fosse acrescentado, ainda, um pequeno número de migrantes que teriam migrado do Espírito Santo para o Paraná e de lá migrado para Rondônia. Mas esse número não elevaria muito, visto que a maioria dos entrevistados que tiveram experiência migratória no Paraná antes de ir para a Amazônia declararam que provinham do Espírito Santo, por isso já estariam sendo contabilizados no cálculo acima. Além do mais, esses cálculos percentuais devem ser relativizados, uma vez que são utilizados somente para fins de amostragem e, quando contabilizados em números absolutos, poderiam variar. Isso também é o que indica o número dos entrevistados que afirmou se considerarem pomeranos. Inquiridos sobre a sua ascendência, 57,89% afirmaram serem pomeranos⁵⁹. Número que se assemelha muito ao cálculo acima, mas fica abaixo dele, relativizando-o mais uma vez. Por outro lado, 18,95% dos entrevistados afirmaram serem “brasileiros”, indígenas, negros, portugueses, espanhóis e também italianos. Os demais 23,16% afirmaram que sua ascendência era alemã, alemã-italiana, alemã-russa, hunsrück⁶⁰, polonesa-russa, holandesa e italiana-hunsrück. Assim, no Norte, a IECLB teria uma cara relativamente diversificada, especialmente no que tange aos descendentes não-germânicos.

Como pode ser observado no gráfico abaixo, 75,79% dos migrantes afirmaram que a ida para a Amazônia foi sua primeira experiência migratória⁶¹. Isso não descarta a grande mobilidade dos luteranos no Brasil, visto que seus pais também teriam migrado. Ao contrário, abre a possibilidade para demonstrar a eficácia de uma cultura migratória. Cada nova geração migra para reproduzir seu modo de vida⁶².

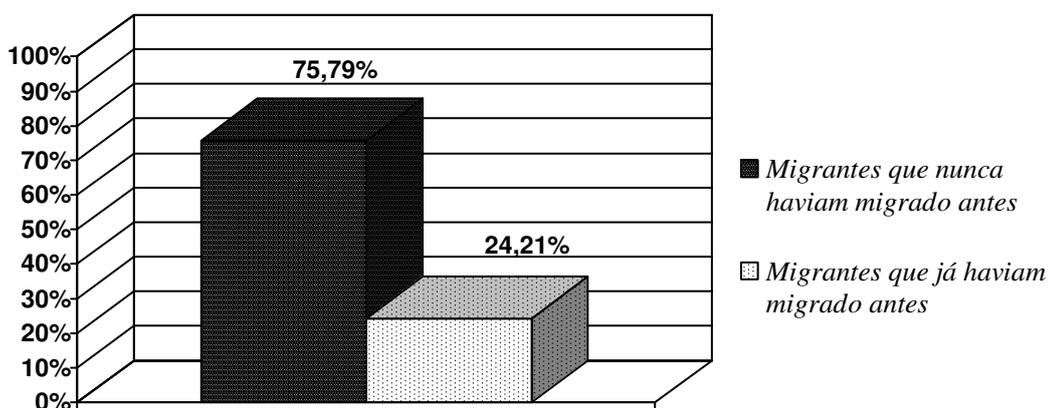
⁵⁹ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

⁶⁰ *Hunsrück* é um distrito da Alemanha localizado no estado da Renânia Palatinado. O povo desta região fala uma língua ligeiramente diferenciada do alemão. Muitos imigrantes que vieram ao Brasil, principalmente no Rio Grande do Sul, durante o século XIX são falantes dessa língua ou dialeto, como também é referido. Cf. DREHER, Martin N. **Igreja e Germanidade** – Estudo Crítico da História da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 36s. Veja também HUNSCHE, Carlos Henrique. **O ano 1826 da imigração e colonização alemã no Rio Grande do Sul (Província de São Pedro)**. Porto Alegre: Metrópole, 1977. p. 48.

⁶¹ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

⁶² Isso será trabalhado mais adiante. Veja p. 97ss. 124ss. 148ss.

Experiência migratória anterior a chegada na região do Sínodo da Amazônia



Fonte: Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005

Corroborando essa eficácia migratória, está a grande porcentagem dos migrantes que afirmam nunca terem migrado internamente na região Amazônica. Eles perfazem 78,95% dos entrevistados. Quanto às pessoas que migraram internamente, não existe uma região que predomina como lugar preferencial de atração ou de expulsão. As poucas migrações internas estão mais concentradas em Rondônia. Há tanto migrações para as colônias mais antigas, quanto para as colônias mais recentes, Alto Alegre, por exemplo. Os lugares de onde saem também variam muito, mas Colorado do Oeste e Cacoal estão entre os principais lugares. Talvez Cacoal figura aqui como um lugar de passagem, visto sua localização mais no centro do estado, sua estrutura mais desenvolvida e por ter um grande número de luteranos ali. Isso é o que também indica a data entre a chegada e a saída de Cacoal, que geralmente acontece, no mais tardar, dentro de um ano. Por outro lado, também, quase metade das pessoas que migram internamente, o fazem por causa de emprego, quer dizer, estão migrando entre cidades. Isso também demonstra a grande eficácia do aparato migratório para novas áreas de colonização entre os luteranos⁶³.

⁶³ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

1.1.1. Primeiros luteranos em Rondônia

1.1.1.1. Descrição geral

Rondônia possui uma área de 238.512,8 km². Do sul ao norte, a distância é aproximadamente 700 Km e, de leste a oeste, 500 Km. Em 1996, a população estimada era de 1.231.007 habitantes, o que representava 5,16 habitantes por km²⁶⁴. Geograficamente, faz divisa com os estados do Mato Grosso a leste, Amazonas ao norte e Acre a oeste. Com a Bolívia, faz limite a oeste e ao sul. A altitude média é de 200 metros acima do nível do mar. O relevo pode ser dividido da seguinte maneira: planícies a oeste; depressões e pequenos planaltos a norte e planalto a sudeste. Os pontos mais altos são a Chapada dos Parecis e a Serra dos Pacaás com uma média de 1.120 m, onde há um parque nacional. No estado, encontram-se diferentes tipos de solo, clima e vegetação. A fauna também é muito diversificada.

Na região de Pimenta Bueno, encontra-se um solo arenoso, pobre em húmus, o que dificulta a agricultura. Na faixa que vai de Espigão do Oeste, passando por Cacoal, Ji-Paraná até as imediações de Ariquemes, o solo é avermelhado e considerado bom para o cultivo. Na região de Alta Floresta do Oeste e Colorado do Oeste, o solo também é considerado propício. O clima é predominantemente equatorial e a temperatura média anual é de 26° C. Possui duas estações: chuva (inverno amazônico) e seca (verão amazônico). Há regiões, como Vilhena, por exemplo, onde, ocasionalmente, a temperatura tende a ser mais baixa. A vegetação, na parte sul e sudoeste do estado, constitui-se de uma zona de transição entre cerrado e floresta equatorial úmida. Em direção ao norte, ela vai ficando mais alta, com árvores de porte médio e grande. A estimativa é de que, originalmente, dois terços do território de Rondônia era coberto pela floresta amazônica⁶⁵.

⁶⁴ Em 1996, as cidades com maior índice populacional eram: Porto Velho com 294.327 habitantes; Ji-Paraná com 95.356; Cacoal com 72.922; Ariquemes com 68.714; Jarú com 48.141; Rolim de Moura com 43.930; Vilhena com 42.620; Ouro Preto do Oeste com 40.657; Guajará-Mirim, com 36.542. Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

⁶⁵ Cf. <www.citybrasil.com.br>, acesso em: 04/05/2007.

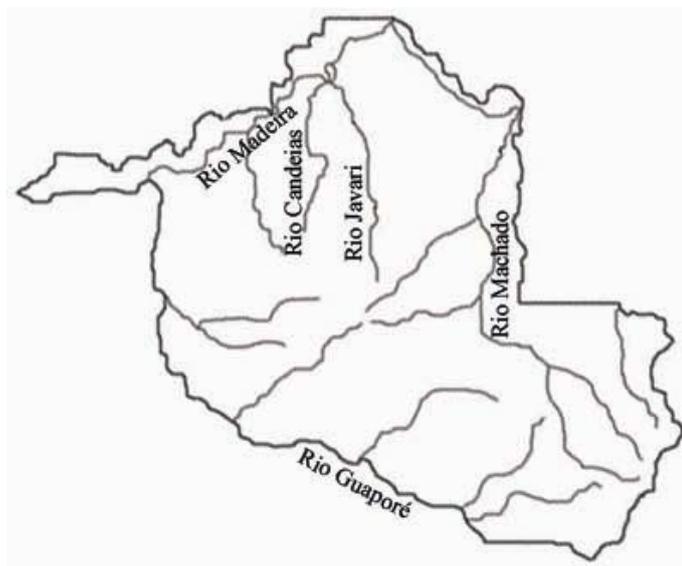
O estado de Rondônia é cortado pela BR 364 que faz o sentido suldeste-noroeste, ligando as cidades dos dois extremos, Vilhena ao sul e Porto Velho ao norte. Ao longo dessa rodovia, as cidades foram sendo criadas e os colonos foram sendo assentados.

Mapa das rodovias federais em Rondônia



Os rios da região fazem parte da bacia amazônica. O rio principal é o Madeira, que deságua no Rio Amazonas. É navegável por grandes embarcações até a altura de Porto Velho. À montante, é conhecido como Guaporé e delimita a divisa com a Bolívia. Por causa dos planaltos encontrados quase na região central do estado, os rios correm em dois sentidos: ou para o norte ou para o sudeste, mas todos deságuam no mesmo rio. Há também outros três rios que tiveram importância estratégica na colonização do estado: Machado ou Ji-Paraná, Jamari e Candeias. Eles fazem o sentido sul-norte, percorrendo grande extensão do estado e desaguando no Rio Madeira. À montante, na altura da cidade de Pimenta Bueno, o Rio Machado está dividido em dois rios, conhecidos como Rio Pimenta e Rio Barão do Melgaço. Ele passa por Cacoal e Ji-Paraná, duas das mais importantes cidades do interior do estado. O Rio Jamari, por sua vez, passa por Ariquemes e deságua no Madeira, perto de Porto Velho. Foi ao longo desses rios e da BR 364 que os luteranos foram se fixando.

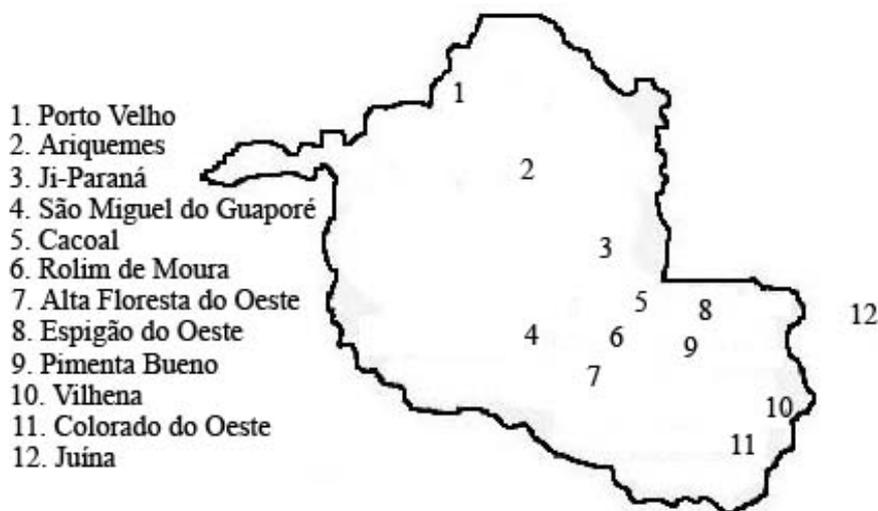
Mapa hidrográfico de Rondônia



Em Rondônia, a IECLB possui oito paróquias com sedes em: Espigão do Oeste, Cacoal, Vilhena, Ariquemes, Rolim de Moura, Alta Floresta do Oeste, Porto Velho e São Miguel do Guaporé. A abrangência da atuação pastoral em cada paróquia não se restringe somente a esses municípios. Neles, podem ser encontradas as sedes paroquiais, sendo que existem ainda comunidades e pontos de pregação nos municípios circunvizinhos. Além do mais, em algumas paróquias, a sede não teve um lugar fixo. Constantemente era relocada para outro município, em função da nova conjuntura apresentada pela migração ou pelo interesse pessoal do obreiro.

No mapa abaixo, estão localizados os principais municípios nos quais a IECLB manteve trabalho durante o período estudado. Além dessas paróquias, a paróquia de Juína, no Mato Grosso, está ligada estruturalmente às comunidades de Rondônia, visto a enorme distância em relação às outras paróquias da IECLB no Mato Grosso.

Localização da presença luterana em Rondônia a partir da sede dos municípios



A penetração dos luteranos deu-se a partir do sul de Rondônia seguindo a BR 364. Os primeiros lugares que receberam migrantes luteranos foram Pimenta Bueno, seguidos por Espigão do Oeste e Cacoal. No geral, a migração dos luteranos seguiu duas rotas dentro do estado de Rondônia, uma para o norte e outra para o noroeste ou oeste. Na trilha dessa migração, cabe analisar, de uma forma mais geral, os principais municípios nos quais a IECLB manteve uma estrutura paroquial durante o tempo estudado nesta pesquisa. A intenção aqui é familiarizar o leitor com a localização geográfica e política da região.

1.1.1.2. Descrição dos municípios nos quais estão localizadas as sedes das estruturas eclesiais

1) Pimenta Bueno e Espigão do Oeste

A área geográfica do município de Pimenta Bueno é de 6.258 km². Espigão do Oeste, por sua vez, tem uma área de 4.523 km². Comparativamente, também a contagem populacional acompanha o tamanho da área geográfica, pois Pimenta Bueno tem uma população ligeiramente maior. Em 1996, o censo demográfico do IBGE contabilizou a população de Pimenta Bueno em 31.878 habitantes, enquanto a de Espigão do Oeste contava

com 24.137⁶⁶. A densidade populacional era de 5,09 habitantes por Km² para Pimenta e 5,33 habitantes por km² para Espigão.

Localização geográfica dos municípios de Pimenta Bueno e Espigão do Oeste



A cidade de Pimenta Bueno tem uma altitude média de 195 m. e é cortada pela BR 364. Como já foi exposto acima, por ela, também passam os dois principais rios formadores do Rio Machado ou Ji-Paraná, quais sejam, os rios Barão de Melgaço ou Comemoração e Pimenta Bueno. Na verdade, os rios se encontram ainda dentro da área urbana. A cidade de Espigão do Oeste, por sua vez, está localizada à direita da BR 364, tomando o sentido norte como ponto de referência. A altitude média é de 270 m. É uma região de cabeceira de rios. Ali se formam pequenos igarapés que correm em direção ao Rio Machado ou em direção ao Rio Roosevelt que avança pelo Mato Grosso e desemboca, também, no Rio Madeira.

O núcleo da vila de Pimenta Bueno surgiu na década de 1960, mas sua fundação oficial é 1977⁶⁷. Espigão do Oeste surgiu em princípio da década de 1970, a partir da penetração de moradores de Pimenta Bueno que compraram terras da Colonizadora Itaporanga, pertencente aos irmãos Melhorança. Sua fundação oficial, no entanto, data de 1981⁶⁸.

⁶⁶ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

⁶⁷ Cf. <www.portalrondonia.com>, acesso em: 04/05/2007.

⁶⁸ Cf. <www.portalrondonia.com>, acesso em: 04/05/2007.

2) Cacoal

Localização geográfica do município de Cacoal



A cidade de Cacoal está a uma altitude de 200 m. e é uma das mais povoadas de Rondônia. Em 1996, o município foi recenseado em 72.922 habitantes, o que equivale a uma densidade populacional de 19,14 habitantes por km². Sua área geográfica é de 3.808 km²⁶⁹. A cidade surgiu às margens do Rio Machado e da BR 364, o que sempre lhe garantiu um fluxo razoável de mercadorias. Cacoal não estava nos planos do governo; a região estava reservada somente para assentamento de colonos. Surgiu ainda na primeira metade da década de 1970 porque os colonos foram ocupando a área, abrindo estradas e montado seus barracos. Os órgãos oficiais tentaram dissuadir os posseiros e desfazer a vila que estava surgindo, mas em vão. Em 1977, o município foi fundado oficialmente⁷⁰.

3) Sul de Rondônia

Para quem chega em Rondônia, a partir do sul, vindo pela BR 364, Vilhena é o portão de entrada. Grande parte do seu território é formado pelo Parque Indígena Aripuanã. Em 1996, a população foi contabilizada em 42.620 habitantes, para uma área geográfica de 11.411 km². A densidade populacional é de 3.73 habitantes por km²⁷¹. É uma região com

⁶⁹ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

⁷⁰ Cf. <www.portalrondonia.com>, acesso em: 04/05/2007.

⁷¹ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

altitude um pouco mais elevada em relação aos outros municípios de Rondônia. Vilhena está localizada em um planalto a 600 m. acima do mar. É uma região na qual nascem os principais rios, uns correndo para o norte e outros para o sul. A fundação oficial do município data de 1977⁷².

Localização geográfica dos municípios de Vilhena e Colorado do Oeste



Colorado do Oeste, por sua vez, localiza-se ao sul de Vilhena e teve uma população contabilizada, em 1996, em 24.955 habitantes. O território é bem menor do que Vilhena, possuindo uma área de 1.442 km². Disso resulta uma densidade populacional elevada para os padrões de Rondônia, a saber, 17,3 habitantes por km²⁷³. A cidade está localizada em uma altitude média de 460 m. e a fundação data de 1981⁷⁴.

4) Ariquemes

Ariquemes está localizada no centro norte de Rondônia, a uma altitude de 142 m. Antes da abertura da BR 364, que corta a cidade, a região era alcançada pelos rios Jamari e Candeias. Em 1996, a população do município foi quantificada em 68.714 habitantes. A área

⁷² Cf. <www.portalrondonia.com>, acesso em: 04/05/2007.

⁷³ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

⁷⁴ Cf. <www.portalrondonia.com>, acesso em: 04/05/2007.

que corresponde atualmente a Ariquemes é 4.995 km². Isso equivale a uma densidade populacional de 13,75 habitantes por km²⁷⁵. O município foi fundado oficialmente em 1977⁷⁶.

Localização geográfica do município de Ariquemes



5) Rolim de Moura

Localização geográfica do município de Rolim de Moura



⁷⁵ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

⁷⁶ Cf. <www.portalrondonia.com>, acesso em: 04/05/2007.

Rolim de Moura, por sua vez, está localizado no centro sul de Rondônia, à esquerda da BR 364, tomando o sentido norte. A região urbana foi totalmente planejada, com ruas e avenidas largas. O município foi fundado oficialmente em 1983 e está a uma altitude de 290 m⁷⁷. Tem uma área geográfica de 1.487 km². Em 1996, sua população foi contabilizada em 43.930 habitantes. A densidade populacional (29,53 habitantes por km²) era, em 1996, a mais elevada de Rondônia⁷⁸.

6) Alta Floresta do Oeste e Alto Alegre dos Parecis

Localização geográfica dos municípios de Alta Floresta do Oeste e Alto Alegre dos Parecis



Alta Floresta do Oeste está localizada numa região alta. Fica a 350 m. acima do nível do mar. O município fica localizado à esquerda da BR 364, tomando o sentido norte. Possui uma área geográfica de 7.111 km². A população foi estimada, em 1996, em 24.269 habitantes, com uma densidade populacional de 3,41 habitantes por km²⁷⁹. Em vistas de sua ocupação ocorrer mais tarde, apenas em 1986 foi fundado oficialmente⁸⁰.

À leste de Alta Floresta do Oeste, numa altitude de 405 m., está localizada a cidade de Alto Alegre dos Parecis. Com 9.399 habitantes, o município tem um baixo índice

⁷⁷ Cf. <www.portalrondonia.com>, acesso em: 04/05/2007.

⁷⁸ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

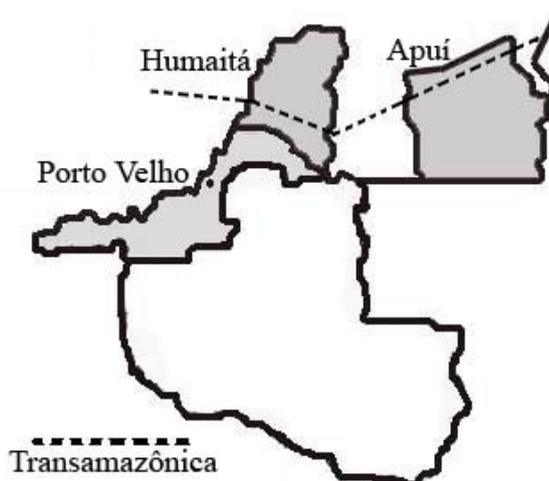
⁷⁹ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

⁸⁰ Cf. <www.portalrondonia.com>, acesso em: 04/05/2007.

demográfico. A densidade populacional é de 2,37 habitantes por km² para uma área de 3.952 km²⁸¹. Sua história também é mais recente. Foi fundada oficialmente somente em 1994⁸², mas tem um número significativo de luteranos vivendo na região.

7) Porto Velho, Humaitá e Apuí

Localização geográfica dos municípios de Porto Velho, Humaitá, Apuí e da Transamazônica



O município de Porto Velho, com 34.209 Km², é a capital de Rondônia e situa-se no extremo norte do estado, às margens do Rio Madeira. O rio é um importante corredor e escoadouro da produção do estado que é destinada, geralmente, à Manaus ou ao exterior. A produção que é escoada via terrestre se destina maciçamente para São Paulo. A altitude da região tem uma média de 85 m. A história de Porto Velho é antiga, remontando ao trabalho dos jesuítas no século XVIII. A lei de criação do município é de 1914⁸³. A população é variada. Além de imigrantes provenientes diretamente de outros estados, a população é formada por descendentes de povos indígenas que habitavam a região e por descendentes de seringueiros nordestinos. Em 1996, a população foi contabilizada em 294.327 habitantes, o que dá uma densidade populacional de 8,6 habitantes por km²⁸⁴.

⁸¹ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

⁸² Cf. <www.portalrondonia.com>, acesso em: 04/05/2007.

⁸³ Cf. <www.portalrondonia.com>, acesso em: 04/05/2007.

⁸⁴ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

Da estrutura paroquial de Porto Velho, também fizeram parte os municípios de Humaitá e Apuí que se localizam ao sul do estado do Amazonas, na bacia do Rio Madeira. Por questões de distância, eles sempre foram assistidos pastoralmente por obreiros que se encontravam em Rondônia. Esses municípios são cortados pela Transamazônica, onde também podem ser encontrados luteranos. A data de fundação do município de Humaitá é antiga, remonta a 1890. Tem uma área geográfica de 33.213 Km², uma população estimada, em 1996, em 25.496 habitantes, o que dá uma estimativa de 0,76 habitantes por Km². A cidade está localizada a uma altitude de 58 m. O município de Apuí, por sua vez, é relativamente recente. A sua fundação data de 1989. A cidade está localizada a uma altitude de 135 m. A área do município é de 54.251 Km². A população foi estimada em 11.048 habitantes em 1996. A densidade populacional fica em 0,2 habitantes por Km²⁸⁵.

8) São Miguel do Guaporé, Ji-Paraná, Ouro Preto do Oeste e Jaru

Localização geográfica dos municípios do centro do estado de Rondônia



Na região mais central do estado, a IECLB possui uma estrutura paroquial que, no geral, abarca quatro municípios: São Miguel do Guaporé, Ji-Paraná, Ouro Preto do Oeste e Jaru. São Miguel do Guaporé tem uma população contabilizada, em 1996, em 18.870 habitantes. A densidade populacional é de 2,41 habitantes por km², para uma área de 7.814

⁸⁵ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

km²⁸⁶. A cidade está localizada a uma altitude de 205 m. e o município foi emancipado em 1988⁸⁷.

Ji-Paraná, por sua vez, com uma área de 6.922 km², tem uma população de 95.356 habitantes, com uma densidade populacional de 13,77 habitantes por km²⁸⁸. É um centro urbano de referência no estado. A cidade fica às margens do Rio Machado e é cortada pela BR 364. A altitude média é de 170 m. A fundação do município é datada de 1977⁸⁹.

Ao lado de Ji-Paraná e também cortado pela BR 364, encontra-se o município de Ouro Preto do Oeste. Com uma área de 1.978 km² e uma população equivalente, em 1996, a 40.657 habitantes, Ouro Preto do Oeste é um dos municípios com maior densidade populacional do estado, chegando a 20,55 habitantes por km²⁹⁰. A cidade localiza-se a uma altitude de 280 m. A emancipação do município ocorreu em 1981⁹¹.

Jaru, por sua vez, fica mais ao norte, tem uma altitude média de 124 m. e também é cortado pela BR. Tem uma área equivalente a 2.909 km². A densidade populacional é de 16,54 habitantes por km², dum total de 48.141 habitantes⁹². O ano de fundação do município é a mesmo de Ouro Preto do Oeste, 1981⁹³.

9) Juína

Juína é um município do estado do Mato Grosso que faz divisa com Rondônia, mais especificamente com o município de Vilhena. É uma região alta na qual nascem muitos rios que correm em direção ao norte. A cidade está localizada a uma altitude de 442 m. O município possui uma área de 26.529 km². Em 1996, sua população foi contabilizada em

⁸⁶ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

⁸⁷ Cf. <www.portalrondonia.com>, acesso em: 04/05/2007.

⁸⁸ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

⁸⁹ Cf. <www.portalrondonia.com>, acesso em: 04/05/2007.

⁹⁰ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

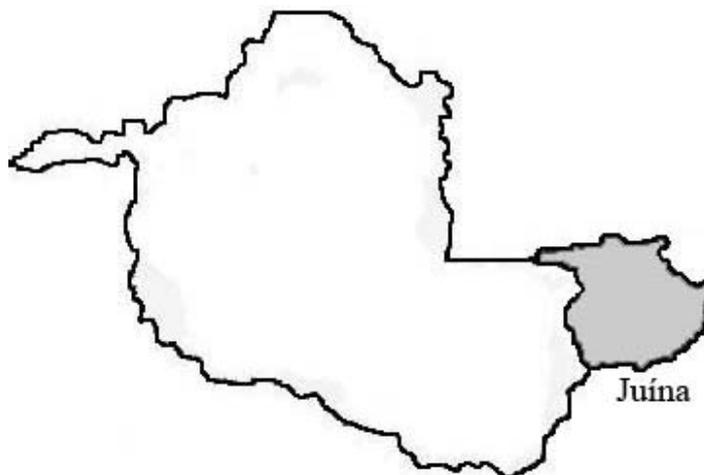
⁹¹ Cf. <www.portalrondonia.com>, acesso em: 04/05/2007.

⁹² Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

⁹³ Cf. <www.portalrondonia.com>, acesso em: 04/05/2007.

32.221 habitantes, o que dá uma densidade populacional relativamente baixa, 1,21 habitantes por km²⁹⁴. O ano de fundação do município é 1982⁹⁵.

Localização da área geográfica do município de Juína



1.1.1.3. Perfil dos luteranos

Os primeiros luteranos que chegaram em Rondônia, com o objetivo de se estabelecerem, foram as famílias Hollander e Braun. Eles vieram de São Gabriel da Palha, estado do Espírito Santo. Chegaram em Rondônia no ano de 1969 e acamparam no vilarejo de Pimenta Bueno, às margens do Rio Barão de Melgaço⁹⁶. Martim Hollander, juntamente com seu irmão Artur e um outro parente, saiu do Espírito Santo, em 1967, rumo ao Território Federal de Rondônia. Feito em uma caminhonete, o trajeto percorrido por eles levou 10 dias para ser concluído⁹⁷. Interrogado sobre como ficou sabendo da possibilidade de terra em Rondônia, ele respondeu: “Eu fui trabalhar em São Gabriel da Palha. Daí vinha uns gaúchos para cá montar serraria e eles me chamaram para vim para cá. Aí eu não quis vim [...]. Daí meu pai falou: ‘Vocês são novo, vocês vão lá e vê, trabalha lá’. Daí nós resolvemos vir e viemos embora”⁹⁸.

⁹⁴ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

⁹⁵ Cf. CITY BRASIL. <www.citybrazil.com.br>, acesso em: 04/05/2007.

⁹⁶ Cf. HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001.

⁹⁷ Cf. HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001.

⁹⁸ HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001.

Impossibilitados de regressar ao Espírito Santo por questão financeira, trabalharam numa serraria em Porto Velho durante quase 10 meses⁹⁹. Como o salário recebido fora insuficiente para a viagem de volta, seu pai, Pedro Hollander, foi a Rondônia com o objetivo de conhecer as terras de Rondônia, encontrar seus filhos e de levá-los de volta. Ao regressarem para o Espírito Santo, passado apenas um ano, estavam em cima de um caminhão rumando para o oeste.

No Espírito Santo, os vizinhos ficaram encantados com a viagem dos Hollander. As notícias sobre as terras que se perdiam de vista, que não “tinham donos” e que davam “arroz no pé do morro”¹⁰⁰, aguçavam o desejo de desbravar e conquistar um pedaço delas. Assim, Emílio Braun e Pedro Hollander venderam suas coisas, juntaram suas famílias, alugaram dois caminhões, e rumaram para o “novo território”¹⁰¹. Ao todo, foram mais de 60 pessoas¹⁰².

No trajeto entre o Espírito Santo e Rondônia, tiveram que enfrentar várias dificuldades. Entre elas, os freqüentes atoleiros e as barreiras policiais que os impediam de prosseguir viagem, visto que o tipo de transporte escolhido por eles estava fora dos padrões exigidos pela lei para o transporte de pessoas¹⁰³.

Depois de terem vendido tudo o que possuíam no Espírito Santo e de rumarem para Rondônia, semelhante à empresa empreendida por seus antepassados vindos da Pomerânia, as famílias Hollander e Braun chegaram no vilarejo de Pimenta Bueno. O Rio Barão do

⁹⁹ Cf. HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001.

¹⁰⁰ HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001.

¹⁰¹ Cf. SCHACH, Geraldo. Muitos anos de dureza, mas anos de liberdade e amor. **JOREV**. Porto Alegre, ano XCIII, nº 3, fevereiro de 1979, p. 4.

¹⁰² Esse número não é totalmente confiável visto que as fontes nem sempre concordam entre si. O próprio pastor Geraldo Schach que atuou em Rondônia de 1972-1978 não é preciso quanto ao número total. Fala em 62 pessoas. Cf. SCHACH, Geraldo. Muitos anos de dureza, mas anos de liberdade e amor. **JOREV**. Porto Alegre, ano XCIII, nº 3, p. 4, fevereiro de 1979. Fala em 22 pessoas. Cf. SCHACH, Geraldo. IECLB está em Rondônia há 30 anos. **O Caminho**. Blumenau, ano XVI, nº 7, p. 11, julho de 2000. E em 37 pessoas. Cf. SCHACH, Geraldo. 1970: Nasce uma Igreja na Floresta. **O Caminho**. Blumenau, ano XIII, nº 6, p. 16, junho de 1997. Nesse trabalho, opta-se pela cifra superior a 60 pessoas, visto que condiz mais com o relato dos entrevistados (63 pessoas). Cf. HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001.

¹⁰³ Cf. SCHACH, fevereiro de 1979, p. 04.

Melgaço foi o obstáculo natural que as fez parar. Ali, às margens do rio, construíram barracas utilizando folhas de palmeiras¹⁰⁴.

Em 1971, outras famílias, vindas do Espírito Santo, também chegaram em Rondônia. Essas se estabeleceram no Alto Melgaço. É o caso do Rodolfo Braun e de sua esposa Adélia Braun. Ele é filho de Emílio Braun e de Hulda Jacob Braun, pioneiros juntamente com os Hollander. Rodolfo conta: “O finado papai veio em 1969, dois anos na nossa frente. Nós não viemos junto por causa que nasceu um menino nosso”¹⁰⁵. Por essa época, também chegou Emílio Boone e Pedro Lauvers que fixaram residência em Espigão do Oeste¹⁰⁶. Boone já andava pelo território em 1969, quando visitou Porto Velho com o objetivo de transferir sua serraria do Espírito Santo para Rondônia¹⁰⁷. A eles cabe o crédito de terem aberto o caminho para que outros pomeranos chegassem a essa cidade¹⁰⁸. Dada a contínua migração, Espigão viria a ser a paróquia da IECLB em Rondônia com maior número de membros.

Assim, à medida que os pomeranos do Espírito Santo ficavam sabendo que em Rondônia existiam terras, que poderiam ser compradas a preço mais acessível, que já moravam outros pomeranos ali e que também a igreja já estava assistindo aquela região, embarcavam rumo ao “novo território”. O primeiro pastor a atuar em Rondônia, ao observar essa movimentação migratória, afirmou: “É realmente inimaginável o número de ‘Paus-de-Arara’¹⁰⁹ que chegam a Rondônia. São todos os dias de 5 a 8, isto é, de aproximadamente 30 famílias por dia. É gente que vem de todas as partes do Brasil”¹¹⁰.

Portanto, como foi exemplificado acima — com a vinda dos primeiros migrantes luteranos —, as pessoas que fazem parte da IECLB em Rondônia são, em sua maioria, descendentes de pomeranos provenientes do Espírito Santo e Minas Gerais. Existem também

¹⁰⁴ Cf. DEPARTAMENTO DE MIGRAÇÃO, **Migração, esperança?**. Boletim das NAC. Cuiabá, [ca. 1985]. p. 2.

¹⁰⁵ BRAUN, Rodolfo; BRAUN, Adélia. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 01/2001.

¹⁰⁶ Uma pessoa que ajudou a atrair mais pomeranos para Rondônia, através de frequentes viagens, foi Martim Tesch, um pomerano pertencente à IELB. Pedro Lauvers conta que conheceu a atual cidade de Espigão do Oeste em companhia de Martim Tesch. Cf. LAUVERS, Pedro. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001.

¹⁰⁷ Cf. BOONE, Isaura. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001.

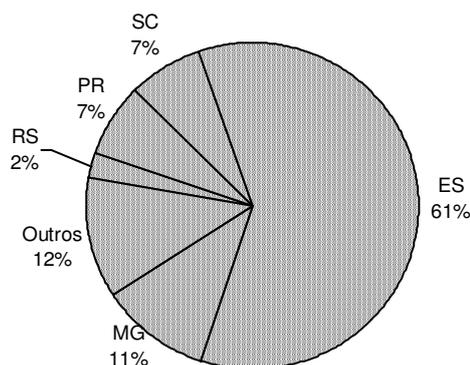
¹⁰⁸ Cf. BOONE, Isaura. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001.

¹⁰⁹ Esse é o nome dado a um caminhão improvisado para o transporte de migrantes.

¹¹⁰ SCHACH, Geraldo. Finalmente: pastor em Pimenta Bueno. **JOREV**. Porto Alegre, ano 87, nº 20, p. 20, outubro de 1972.

migrantes luteranos oriundos dos estados do Sul do Brasil. Como pode ser visto no gráfico abaixo, 71,08% dos entrevistados responderam que seu estados de origem eram ou o Espírito Santo ou Minas Gerais. Os outros 28,92% dividem-se entre os demais estados do Brasil, com predominância para o Sul do Brasil¹¹¹.

Procedência dos migrantes luteranos em Rondônia



Fonte: Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005

A migração sulista direcionou-se mais para outras regiões amazônicas, especialmente para o Mato Grosso, mas também Roraima, como poderá ser visto mais abaixo, quando for tratado sobre os luteranos nesse estado. Mato Grosso recebeu recursos de todos os programas governamentais de desenvolvimento. Por isso, também, foi o estado onde mais foram implantados projetos de colonização privada, somando mais de 90% do total¹¹². Entre os fomentadores privados da colonização, encontra-se o pastor luterano Norberto Schwantes que, desde a região de Tenente Portela no Rio Grande do Sul, através de cooperativas de colonização, contribuiu para a fundação de algumas cidades no Mato Grosso, como Canarana e Água Boa¹¹³. Isso ajuda a explicar a concentração de luteranos sulistas nesse estado. Para Rondônia, por sua vez, a migração de luteranos sulistas foi mais ocasional, mas podem ser encontradas famílias que migraram porque perderam suas terras por causa da construção da barragem de Itaipu¹¹⁴.

¹¹¹ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

¹¹² Cf. OLIVEIRA, Ariovaldo Ubelino de. Paraíso e inferno na Amazônia legal. **Travessia**: revista do migrante. Ano I, nº 3, janeiro-abril, São Paulo: Centro de Estudos Migratórios, 1989. p. 20.

¹¹³ Cf. OLIVEIRA, 1989, p. 22.

¹¹⁴ Cf. SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999; SCHRAMMEL, Lothário. **Entrevista**. Ariquemes/RO, 28/04/2005.

Quanto à ascendência, 65,06% dos entrevistados em Rondônia afirmaram serem pomeranos. O restante divide-se entre os que se consideram descendentes de alemães e os que se consideram descendentes de brasileiros, indígenas, negros, portugueses e também italianos¹¹⁵. Dentre os luteranos que fazem parte da IECLB em Rondônia, foram esses descendentes de pomeranos, provenientes do Espírito Santo, os primeiros a chegarem no estado. A concentração dos luteranos que não se definem como pomeranos é maior nas cidades. Quando se definiriam como alemães, por trás disso poderia estar quiçá um problema, pois entre esses pode ser que existam descendentes pomeranos. Mesmo assim, isso também pode ser um dado significativo, visto que, ao afirmarem que são alemães, eles teriam esquecido sua ascendência original ficando apenas com o termo genérico alemão; ou intencionalmente teriam suprimido essa informação; ou ainda, no contexto urbano em que estariam vivendo, ela não teria sentido de ser acionada¹¹⁶. Em última análise, eles estariam resignificando seu *ethos* cultural, seu lugar no mundo, ou seja, deixando de ser pomeranos para se tornar alemães. Quanto mais colono um pomerano é, mais pomerano ele é. Esse teria sido um dos fatores que levariam os pomeranos para uma nova região de colonização, pois ali poderiam reproduzir seu *ethos* cultural¹¹⁷. Morando na cidade, gradativamente deixariam de ser pomeranos. Na cidade, eles seriam conhecidos como alemães e também passariam a usar esse termo, visto que evocar essa representação traria mais benefícios e vantagens. Pode-se dizer que o termo alemão conota urbanidade e o termo pomerano lembra o mundo rural. Seriam duas representações para serem usadas em lugares e contextos distintos: uma para o mundo rural e para dentro do grupo, outra para o mundo urbano e para fora do grupo.

Como os primeiros migrantes luteranos se fixaram na região de Pimenta Bueno e a partir daí foram ocupando os arredores, a região concentra o maior número de membros. Em Espigão do Oeste e Pimenta Bueno, a maioria dos luteranos pertencentes à IECLB é pomerana e provém do Espírito Santo. Na paróquia de Espigão do Oeste, foram aplicados 31 questionários às famílias de migrantes luteranos. Dentre esses, 24 responderam que provinham do Espírito Santo, dois que eram de Santa Catarina, um do Paraná, um de Minas Gerais, um do Mato Grosso e um do Rio Grande do Sul. A maioria migrou na década de

¹¹⁵ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

¹¹⁶ Cf. MEYER, Dagmar E. E. **Identidades traduzidas**: cultura e docência teuto-brasileiro-evangélica no Rio Grande do Sul. Santa Cruz do Sul/São Leopoldo: EDUNISC/Sinodal, 2000.

¹¹⁷ Cf. LINK, 2004, p. 56.

1970. Apenas 11 responderam que migraram a partir da década de 1980. Questionados quanto à sua descendência, 24 afirmaram ser pomeranos, um afirmou ser mineiro, um italiano, um alemão, um hunsrück, dois apontaram como tendo outra descendência (não definiram qual) e um não respondeu¹¹⁸. Corroborando com esses dados, o Conselho Paroquial de Espigão do Oeste estimou, em 1990, que a paróquia seria formada por 90% de pomeranos¹¹⁹.

Quanto ao contexto, no seu estado de origem, 24 entrevistados afirmaram que viviam no campo. Desses, apenas 12 afirmaram estarem vivendo ainda no campo. A maioria vive agora na cidade, mas isso não deve ser encarado como êxodo rural, uma vez que 20 entrevistados afirmaram ser proprietários de terras¹²⁰. Portanto, isso indica, talvez, uma opção por qualidade de vida. Na cidade, teriam mais conforto e acesso à saúde. Enquanto parte da família residiria na cidade a outra parte residiria no lote, reunindo-se por ocasião de maior necessidade de mão-de-obra na lavoura. Essa tendência também pode ser observada no retorno dos mais velhos das frentes pioneiras para paróquias mais consolidadas dentro do estado. Por trás dessa atitude está a necessidade de viver seus últimos tempos com um maior número de pessoas da mesma etnia¹²¹.

A paróquia de Cacoal também tem um número expressivo de luteranos provenientes do Espírito Santo e Minas Gerais. Dos 14 entrevistados na paróquia de Cacoal, nove provinham do Espírito Santo, quatro de Minas Gerais e apenas um de Santa Catarina. Essa procedência também combina com a quantidade dos entrevistados que se consideram pomeranos, quer dizer, 12. Dos outros dois, um se considera holandês e outro italiano¹²².

Corroborando essas informações, existe um levantamento de dados que a paróquia de Cacoal realizou entre seus membros ao longo de 1976. Os dados foram coletados por famílias membro. Consta no arquivo da paróquia 112 questionários de Cacoal e 5 de

¹¹⁸ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

¹¹⁹ Cf. Livro ata do Conselho Paroquial, 01/06/1990, p. 2 (Arq. da par. de Espigão).

¹²⁰ O êxodo rural é identificado quando ocorre uma mudança significativa no modo de produção. As famílias venderiam suas terras, migrariam para as cidade e passariam a viver de outra fonte de renda. No caso, as famílias mantêm suas terras e sobrevivem da agricultura, não alterando o modo de produção.

¹²¹ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

¹²² Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

Ariquemes¹²³, que na época pertencia a Cacoal. No item procedência, tomando como ponto de partida o nascimento do marido, em três questionários não foi possível identificar a procedência; uma família teria vindo do Rio Grande do Sul; uma veio do Espírito Santo, com estadia no Pará; 21 vieram do Espírito Santo com estadia em Minas Gerais; 15 vieram do Espírito Santo com estadia no Paraná; duas do Espírito Santo com estadia em Mato Grosso; 54 vieram diretamente do Espírito Santo e 15 de Minas Gerais. Dos 112 questionários, menos os três que não puderam ser identificados, 93 do total são capixabas, o que equivale a 85,32%. Levando em conta que quase a totalidade dos demais provém de Minas Gerais e que a colonização pomerana em Minas Gerais é bastante alta, pode-se inferir que um número expressivo dos luteranos em Cacoal é descendente de pomeranos.

No item profissão, duas pessoas eram professores e as outras 110 eram agricultores. Quanto à escolaridade, apenas uma pessoa tinha o segundo grau completo; 25 pessoas não freqüentaram a escola ou não responderam corretamente; 86 pessoas responderam que tinham cursado entre o primeiro e o quinto ano. Desses últimos, seis dizem ter estudado em alemão e um que tinha estudado na Alemanha¹²⁴.

O questionário aplicado também confirma a aptidão para a agricultura. Dos 14 entrevistados, 12 afirmam que moravam no campo antes de chegarem em Rondônia, número que se mantém. Esse número também se mantém no item relativo à posse de terra no estado, mas, no estado de origem, ele é inferior; 10 dos entrevistados possuiriam terra no estado de origem. O motivo da migração também é a terra: 11 entrevistados afirmaram que migraram em busca de terra, dois atrás de trabalho e um por questões de violência. A forma com que conseguiram a terra é a compra. Apenas dois entrevistados teriam sido assentados por projetos do INCRA¹²⁵.

Na região mais ao sul de Rondônia, mais especificamente em Vilhena, a maioria dos luteranos provém do Sul do país. Foram aplicados cinco questionários às famílias, dentre elas duas teriam sua origem no Paraná, duas em Santa Catarina e uma no Rio Grande do Sul.

¹²³ Vamos considerar somente os pertencentes a Cacoal. Ariquemes será computado quando se analisar a paróquia de Ariquemes.

¹²⁴ Cf. Levantamento de dados da paróquia de Cacoal, 11/02 – 02/06/1976 (Arq. da par. de Cacoal).

¹²⁵ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

Um paranaense teria migrado primeiro para o Mato Grosso do Sul antes de chegar em Rondônia. O gaúcho, por sua vez, teve uma experiência migratória para o Paraná, antes de também chegar em Vilhena. Todos os entrevistados afirmaram que viviam, no seu estado de origem, na cidade. Apenas um possuía terra. E apenas um possui terra em Rondônia. Todos também vivem na cidade. Nenhum dos entrevistados se considera como descendente de pomerano. Um apontou sua ascendência como sendo italiana, um alemão-italiano, um hunsrück, um italiano-hunsrück e um alemão¹²⁶.

Em Ariquemes, não foram feitas entrevistas quantitativas. A dispersão dos membros dificultou esse tipo de pesquisa, mas os arquivos oferecem uma boa visão do perfil dos luteranos na paróquia de Ariquemes. Nesse sentido, quando em 1976 a paróquia de Cacoal fez uma pesquisa com seus membros, entrevistaram cinco famílias em Ariquemes, que na época pertencia à paróquia de Cacoal. Todas as famílias se consideraram agricultoras. Três famílias vieram do Paraná e duas do Mato Grosso. Duas que vieram do Paraná e as duas que vieram do Mato Grosso são originárias do Rio Grande do Sul. Demonstrando que a colonização pelos luteranos nessa região tem, pelo menos no início, uma predominância de sulistas. Quanto ao grau de escolaridade, todos cursaram entre o 1 e 5 ano¹²⁷.

Os registros de transferências¹²⁸, por sua vez, e agora com a paróquia de Ariquemes consolidada, indicam que o número de pessoas que provém do Espírito Santo é maior do que de qualquer outro estado. Das 31 famílias que pediram transferência para Ariquemes, 14 vieram do Espírito Santo, três de Santa Catarina, três do Paraná, uma do Distrito Federal e dez provinham de dentro do próprio estado de Rondônia, com predominância para Espigão do Oeste e Colorado do Oeste. Tomando em conta a migração interna, pode-se afirmar, também, que o número de pomeranos na paróquia de Ariquemes é superior à soma dos outros grupos.

¹²⁶ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005. Esses dados devem ser relativizados um pouco, pois o questionário foi aplicado somente na cidade de Vilhena, deixando fora as outras comunidades e pontos de pregação, em vista das distâncias e do curto período de tempo para a realização da pesquisa.

¹²⁷ Cf. Levantamento de dados da paróquia de Cacoal, 19/10/1976 (Arq. da par. de Cacoal).

¹²⁸ Na estrutura eclesial da IECLB, existe um “controle de transferência” ou desligamento de membros (também avisos de transferências). Os membros que se mudam de paróquia dão baixa na paróquia a qual pertenciam e levam consigo um documento de apresentação para a nova paróquia. A tese procurou explorar esse controle de saída e chegada de membros para mapear a procedência e a permanência dos luteranos.

Mas Ariquemes também tem algo distinto das demais paróquias. Existe um enorme número de saídas de membros. Enquanto que foram registradas 31 transferências para a paróquia, também foram registradas 13 saídas da paróquia. Dessas 13, a maioria estaria voltando para seu estado de origem ou para outros estados do Sudeste. Apenas três estariam migrando internamente no estado; existe ainda uma transferência para o Mato Grosso e duas para o Mato Grosso do Sul¹²⁹.

Na região abrangendo as paróquias de Rolim de Moura e Alta Floresta do Oeste, os luteranos também são, em sua maioria, pomeranos. Em Rolim de Moura, não foram encontrados dados nos arquivos que pudessem ajudar a delinear o perfil dos luteranos. A dispersão dos membros pelo interior e o tempo disponível inviabilizaram uma pesquisa quantitativa. No entanto, o perfil dos luteranos nessa região não varia muito e os dados de Alta Floresta do Oeste podem servir, assim, para ter uma visão geral também de Rolim de Moura. Além do mais, antes de ser uma paróquia independente, Alta Floresta do Oeste pertencia a Rolim de Moura.

Foram aplicados 11 questionários em Alta Floresta do Oeste. Desses, oito afirmaram que seu estado de origem era o Espírito Santo, dois falaram que era Minas Gerais e um falou que era o Rio de Janeiro. Nenhum dos entrevistados tinha migrado antes de chegar em Rondônia, mas sete teriam migrado primeiro para outra região do estado, com predominância para Cacoal. Apenas dois viviam anteriormente na cidade. Cinco possuíam terra no seu estado de origem. Em Alta Floresta do Oeste, apenas dois não possuem terra. Isso também está de acordo com a intenção migratória na qual dez entrevistados afirmaram que estariam migrando em busca de terras. Apenas um buscava trabalho assalariado. De todos os entrevistados, apenas um vive atualmente na cidade. Inquiridos quanto à ascendência, oito afirmaram serem pomeranos, um disse ser italiano-cearense, um afirmou ser italiano-alemão e outro que era brasileiro¹³⁰.

Os “avisos de transferências” comprovam o grande fluxo interno. Muitas famílias vieram para Alta Floresta do Oeste desde Cacoal, 21 ao todo. Seis famílias vieram de

¹²⁹ Cf. Arq. da par. de Ariquemes, 27/04/2005.

¹³⁰ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

Espigão do Oeste, cinco de Rolim de Moura, uma veio de Ariquemes, uma de Pimenta Bueno e uma de São Miguel do Guaporé. O maior fluxo migratório, no entanto, veio diretamente do Espírito Santo: são 108 transferências. Existe também uma de Minas Gerais e uma do Mato Grosso. Além dessas, foram encontradas também quatro transferências da IELB para a IECLB, sendo que o estado de origem de três dessas famílias seria o Espírito Santo. Duas famílias também teriam saído da IECLB para a IELB. As principais cidades de procedência desde o Espírito Santo são: São Gabriel da Palha, Pancas, Colatina, Vila Pavão, Cascatinha, Jaguaré, Linhares e Vila Valério. Entrementes também 22 famílias saíram de Alta Floresta do Oeste e pediram transferências para Cacoal, Espigão do Oeste, Rolim de Moura e Ji-Paraná. Existe ainda o registro de transferência de seis famílias que retornaram para o estado do Espírito Santo¹³¹.

Quanto ao perfil dos luteranos em Porto Velho, pode-se dizer que é uma migração relativamente recente dentro do processo de migração na Amazônia. O estabelecimento dos primeiros migrantes data da década de 1980, mais tardar no final da década de 1970¹³². Em sua maioria, os membros são sulistas e profissionais especializados. Eles vêm por alguns anos e logo retornam para seu estado de origem ou migram em função de seu trabalho. Poucos se estabelecem definitivamente¹³³.

Os livros de registros indicam que, desde a fundação da paróquia, foram realizados 45 batismos e apenas dois enterros¹³⁴. Esses dados dão uma indicativa de que as pessoas chegam, mas não se estabelecem definitivamente no local¹³⁵. Os pedidos de admissão e desligamento da paróquia também atestam essa instabilidade, apesar de muitas pessoas mudarem e não comunicarem seu desligamento¹³⁶. Em 2003, a então presidenta da paróquia

¹³¹ Cf. Arq. da par. de Alta Floresta **Erro! Indicador não definido..**

¹³² Foram aplicados oito questionários. Das oito pessoas, duas chegaram no final da década de 1970; uma no início e três no final da década de 1980; duas chegaram no início da década de 1990. Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

¹³³ Foram preenchidos oito questionários. Uma pessoa afirmou ter vindo do Rio Grande do Sul, duas de Santa Catarina, duas do Paraná, uma do Espírito Santo, uma do Mato Grosso e uma do Amazonas. Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

¹³⁴ Cf. Registro de batismo e registro de óbitos da paróquia de Porto Velho (Arq. da com. de Porto Velho). Os dados colhidos vão até o ano de 2005, ultrapassando o período estudado nesta tese. Foram arrolados aqui porque dão um indicativo.

¹³⁵ A comparação entre as estatísticas deve ser relativizada, uma vez que a paróquia é recente e que os migrantes tendem a serem jovens. Assim, o número de nascimentos é maior do que o número de óbitos.

¹³⁶ Cf. Arq. da com. de Porto Velho.

Elza Maria dos Santos Nienow assinava um relatório das atividades da comunidade onde se pode ler uma retrospectiva: “Estas famílias foram constituindo uma comunidade dinâmica e instável com constante fluxo de gente que vem e gente que vai”¹³⁷.

Os migrantes que chegaram em Porto Velho não estavam buscando terras; eles queriam trabalho, sendo que dois teriam ido para lá com uma intenção missionária¹³⁸. A capital fica bem ao norte dos principais assentamentos do INCRA, destino normal de quem estaria procurando terra. Inquiridos sobre essa questão, cinco entrevistados afirmaram que nunca possuíram terra em Rondônia; cinco também responderam que nunca possuíram terra no estado de origem; sete dos oito entrevistados afirmaram que já teriam morado em cidades. Desses, 4 sempre moraram em cidades. Os outros tiveram passagem pelo campo antes de se estabelecerem em cidades. Assim, os membros luteranos de Porto Velho têm um perfil urbano e não rural como nas outras localidades onde existem luteranos em Rondônia¹³⁹.

Sobre a descendência, também existem diferenças acentuadas em comparação com outras paróquias do estado. Enquanto que nas outras paróquias a maioria ascende de pomerano — excetuando Vilhena —, em Porto Velho, apenas um entrevistado afirmou ter essa ascendência. Quatro entrevistados afirmaram serem de origem alemã, um afirmou ser ascendente de espanhóis e portugueses, um de indígenas e africanos e um não especificou¹⁴⁰.

Mais no centro do estado de Rondônia está localizada a paróquia de Ji-Paraná. Ela abrange vários municípios, entre os quais, São Miguel do Guaporé e Ouro Preto do Oeste são os mais importantes¹⁴¹. Segundo o questionário de pesquisa de campo, é formada por luteranos provenientes de diferentes estados do Brasil, com uma ligeira predominância para o Espírito Santo. Dos 14 questionários aplicados, oito responderam que seu estado de origem

¹³⁷ NIENOW, Elza Maria dos Santos. **Relatório do presbitério, gestão 2002-2003** (Arq. da com. de Porto Velho).

¹³⁸ Esses dois imigrantes são Olavo Nienow e sua esposa Elza Nienow. Olavo foi um dos estudantes da EST que abandonou o curso na década de 1970 para trabalhar em meio ao povo, buscando a transformação da sociedade. Antes de se mudarem para Porto Velho, eles trabalharam como professores na zona rural em Colorado do Oeste. Nessa região, estiveram engajados e coordenaram projetos ligados aos colonos e posseiros. Veja p. 282, 322ss.

¹³⁹ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

¹⁴⁰ Algumas pessoas não responderam este item. Em vista disso, a soma da porcentagem não chega a 100%.

¹⁴¹ A sede paroquial alternou entre Ji-Paraná e São Miguel do Guaporé.

era o Espírito Santo, dois responderam que era a Bahia, dois que era Minas Gerais, um que era Goiás e um que era o Paraná¹⁴².

Considerando que a paróquia é muito extensa e que não foi possível aplicar esses questionários em todos os municípios, ficando restritos ao município de São Miguel do Guaporé, pode haver uma distorção nos dados. Nesse sentido, os registros de transferência dos membros possuem dados mais confiáveis. De 94 transferências recebidas, uma é da IELB, sem dar a procedência do estado, 24 são do Paraná, 23 do Espírito Santo, duas do Rio Grande do Sul, uma de São Paulo, uma de Santa Catarina, duas de Goiás, uma de Roraima e 39 são de dentro do próprio estado de Rondônia, sendo que 15 são de Cacoal, sete de Rolim de Moura, 12 de Espigão do Oeste, três de Ariquemes e duas de Vilhena¹⁴³.

Uma vez que essa migração interna provém dos municípios com maior número de luteranos que se consideram pomeranos provenientes do Espírito Santo, deve ser considerado que a maior parte dos luteranos é capixaba e que a maioria também se considera pomerana, dados que não estão longe daqueles fornecidos pelo questionário. Nesse sentido, o questionário, também revela que nove dos 14 entrevistados se consideram pomeranos, quatro se consideram brasileiros e um se considera alemão-italiano. Além disso, também, quatro entrevistados que relacionaram o Espírito Santo como seu estado de origem tiveram uma passagem migratória para o Paraná antes de chegarem em Rondônia. Isso relativiza os dados provenientes dos registros de transferências, uma vez que eles não consideram a experiência migratória anterior, exigindo somente os dados da paróquia da qual estão saindo¹⁴⁴.

No mesmo período do registro das entradas de membros, também podem ser encontrados 22 registros de saída de famílias. Dessas, dez migraram internamente dentro de Rondônia, duas para o Paraná, cinco para Santa Catarina, uma para Minas Gerais, uma para

¹⁴² Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

¹⁴³ Cf. Arq. da par. de São Miguel do Guaporé, 24/04/2005.

¹⁴⁴ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

o Mato Grosso do Sul, uma para Roraima, uma para o Espírito Santo e uma para o Paraguai¹⁴⁵.

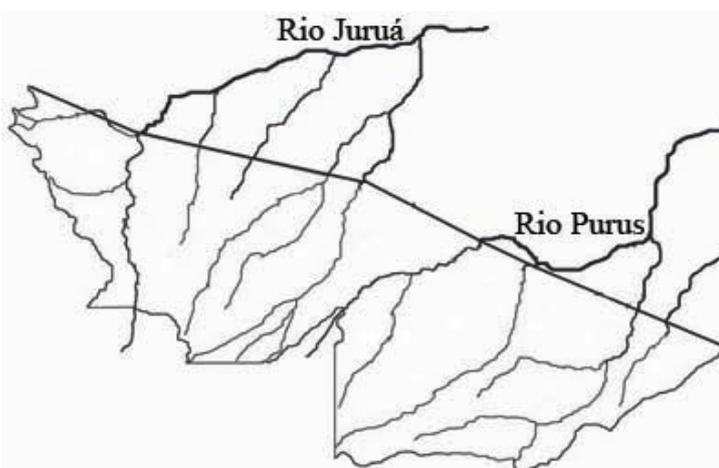
Além dessas paróquia de Rondônia, faz parte do Sínodo da Amazônia e está ligada estruturalmente ao estado a paróquia de Juína que se localiza no noroeste de Mato Grosso, na fronteira com Rondônia. Não foi possível realizar uma pesquisa de campo no local devido às dificuldades de locomoção. As estradas estavam intransitáveis no período da pesquisa de campo. Mas pode-se chegar a conclusões sobre o perfil dos luteranos na paróquia a partir dos documentos nos arquivos da IECLB e também a partir de entrevistas.

Conforme entrevista, pode-se constatar que, na paróquia de Juína, os luteranos são provenientes, em sua maioria, do Sul do Brasil, Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina¹⁴⁶. Quanto à ocupação, muitos luteranos trabalham como operários nas serrarias locais, outros dedicam-se à atividade de mineração nos garimpos. Também podem ser encontrados pequenos comerciantes nas vilas e cidades, mas a maioria é agricultora¹⁴⁷.

1.1.2. Primeiros luteranos no Acre

1.1.2.1. Descrição geral

Mapa hidrográfico do Acre



¹⁴⁵ Cf. Arq. da par. de São Miguel do Guaporé, 24/04/2005.

¹⁴⁶ Cf. RAMMINGER, Oto. **Entrevista**. Victor Graeff/RS, 11/05/2007.

¹⁴⁷ Cf. Relatório da paróquia de Juína, 18/04/1990 (Arq. da IECLB).

Localizado nas bacias do Alto Rio Purus e Alto Rio Juruá, o território do Acre é caracterizado com uma região de planalto pertencente à floresta Amazônica. Há uma crescente elevação da altitude em direção ao sul, nas cabeceiras dos rios, principalmente na Serra do Divisor ou de Contamana a sudoeste.

O Acre tinha, em 1996, um território de 153.149 Km² e uma densidade populacional de 3,15 habitantes por Km². De sudeste a noroeste, a distância é de aproximadamente 820 Km. Já de norte a sul, a distância maior é superior a 300 Km. A primeira ocupação do Acre aconteceu através dos rios Purus e Juruá, afluentes do Rio Solimões. Através deles e de seus afluentes como o rio Acre, os seringalistas chegaram nas terras do Acre em busca da borracha. O Acre faz divisa ao norte com o estado do Amazonas, ao sul e oeste com o Peru, a leste com Rondônia e a sudeste com a Bolívia.

A população concentra-se mais a leste, na capital Rio Branco e nas cidades circunvizinhas. É nessa região que também podem ser encontrados os luteranos acreanos. Em 1996, dum total de 483.723 habitantes, 228.990 residiam na capital, quer dizer, Rio Branco concentra quase metade da população total do estado¹⁴⁸. A capital localiza-se às margens do rio que dá nome ao estado, rio Acre. A área do município é de 9.962 Km². A densidade populacional é de 22,98 habitantes por Km².

Localização geográfica do município de Rio Branco



¹⁴⁸ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 05/04/2007.

1.1.2.2. Perfil dos luteranos

No Acre, a IECLB não foi muito expressiva em número de membros durante o período estudado. Os poucos luteranos se concentraram na capital Rio Branco e ainda alguns se fixaram em lotes no interior. Existe um município chamado de Capixaba. Esse nome foi escolhido por causa de uma serraria de um capixaba implantada na região durante a década de 1970 que se tornou referência local¹⁴⁹. A IECLB, no entanto, nunca teve um atendimento pastoral na região.

Por falta de uma estrutura paroquial local e pela dispersão dos luteranos, não foi possível fazer entrevistas. Mas as fontes documentais e as entrevistas com obreiros dão conta de que os luteranos no Acre são em número reduzido. Os registros indicam que eram em torno de 20 famílias, das quais seis seriam comerciantes e residiriam na capital. Os demais seriam agricultores¹⁵⁰. Quanto à procedência desses luteranos, Walter Werner Paul Sass recorda que era diversa. Poderiam ser encontrados gaúchos, pomeranos e também paranaenses desalojados por ocasião da construção da barragem de Itaipu¹⁵¹.

1.1.3. Primeiros luteranos em Roraima

1.1.3.1. Descrição geral

Em Roraima, no extremo norte do Brasil, como pode ser observado no mapa abaixo, a IECLB possui apenas uma estrutura paroquial para todo o estado. A área de abrangência da paróquia é formada pelos municípios de Alto Alegre, Caroebe e Pacaraima, sendo que a sede localiza-se na capital Boa Vista.

¹⁴⁹ Cf. **BREVE histórico dos municípios do baixo Acre**. <www.ac.sebrae.com.br>, acesso em: 07/07/2007.

¹⁵⁰ Cf. Projeto Acre, agosto de 1983 (Arq. da IECLB).

¹⁵¹ Cf. SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999.

Localização geográfica dos municípios de Boa Vista, Alto Alegre, Caroebe e Pacaraima



Roraima faz divisa com a Venezuela ao norte e a oeste, com a Guayana a leste e com o Amazonas ao sul. De forma geral, pode-se dizer que a vegetação de grande parte do território é formada por floresta equatorial úmida, mas no nordeste do estado, a partir da região da capital, existe uma enorme área de cerrado. No extremo norte, encontra-se a região serrana que faz divisa com a Venezuela. Na tríplice fronteira entre a Venezuela, a Guayana e o Brasil, está localizado o famoso Monte Roraima.

A hidrografia da região é formada por um rio principal que nasce ao norte e corre em direção ao Rio Negro, um dos formadores do Rio Amazonas, juntamente com o Rio Solimões. Esse rio recebe o nome de Rio Branco. Praticamente todos os outros rios e igarapés no estado de Roraima fazem parte da bacia do Rio Branco. Essa conjuntura hidrográfica garantiu a posse do território para os brasileiros. Roraima tem uma área territorial de 225.116 Km², possui 15 municípios e uma população contabilizada, em 1996 pelo IBGE, em 247.131 habitantes. A densidade populacional era de 1,09 habitantes por km²¹⁵².

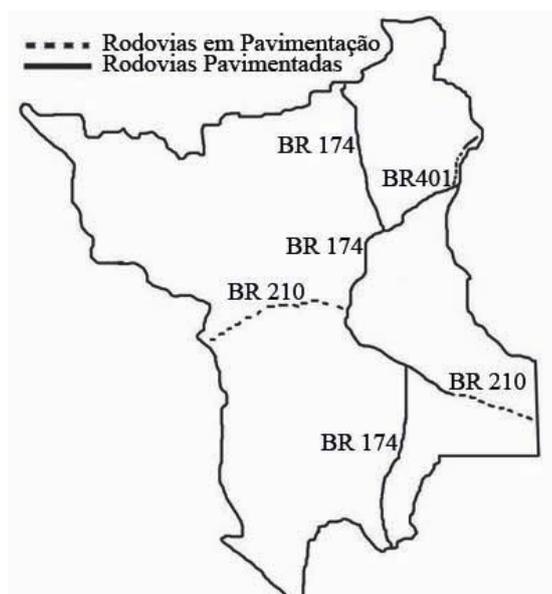
¹⁵² Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 05/04/2007.

Mapa hidrográfico de Roraima



Em 1974, iniciou-se a construção da BR 174, concluída em 1997 que liga o estado de Roraima a Manaus. Grande parte do percurso dessa estrada acompanha o curso do Rio Branco. Outra importante estrada é a Perimetral Norte (BR 210) que corta o estado de leste a oeste e o liga ao Pará¹⁵³. Ao longo dessas estradas foram sendo assentados colonos.

Mapa das rodovias federais em Roraima



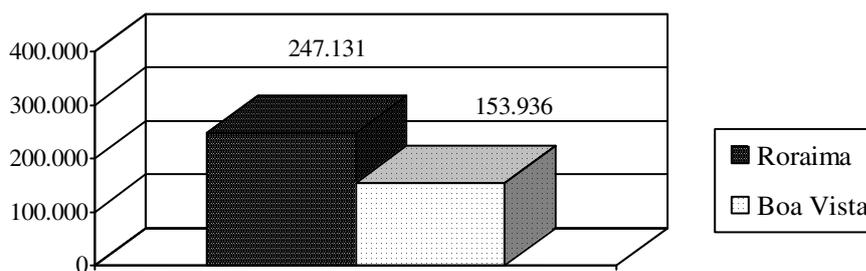
¹⁵³ Cf. SOUZA, Carla Monteiro de. **Gaúchos em Roraima**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 77.

1.1.3.2. Descrição dos municípios nos quais estão localizadas as sedes das estruturas eclesiais

1) Boa Vista

Boa Vista está localizada às margens do Rio Branco, a uma altitude de 85 metros. Essa cidade foi o primeiro núcleo urbano do que hoje é o estado de Roraima. O município foi oficialmente criado em 1890. Situada numa região de serrado e com acesso fácil ao rio para o transporte de mercadorias, Boa Vista foi atraindo contingente humano, a tal ponto que, conforme se pode ver no gráfico abaixo, Boa Vista contava, em 1996, com 62,29% da população total do estado, o que equivalia a 153.936 habitantes¹⁵⁴.

População de Roraima e Boa Vista em 1996



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1996

O índice da população urbana de Boa Vista é um dos maiores do Brasil. A título ilustrativo, no censo demográfico de 2000, Boa Vista contava com 98,27% da população vivendo na cidade. A área rural ficava com apenas 1,73%¹⁵⁵.

2) Alto Alegre

Alto Alegre é um município relativamente novo. Conseguiu seu reconhecimento oficial em 1982. Situada a uma altitude de 72 metros, a cidade está localizada a oeste de Boa Vista. A área do município é de 26.109 Km². O total da população foi contabilizado pelo

¹⁵⁴ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 05/04/2007.

¹⁵⁵ Cf. IBGE. **Censo demográfico 2000**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 17/07/2005.

IBGE, em 1996, em 13.771 habitantes. Isso dá uma densidade demográfica de 0,52 habitantes por Km²¹⁵⁶.

2) Caroebe

Localizado no sudeste de Roraima, Caroebe foi oficialmente reconhecido como município em 1994. A cidade está a uma altitude de 135 metros. O total da população em 1996 era de apenas 4.829 habitantes, para uma área de 12.098 Km². A densidade demográfica fica em 0,39 habitantes por Km²¹⁵⁷.

3) Pacaraima

Já o município de Pacaraima está localizado ao norte de Boa Vista, a uma altitude de 920 metros. A cidade está situada na fronteira com a Venezuela. Em 1996, a população foi estimada em 5.777 habitantes. A área do município é de 8.063 Km². Isso dá uma densidade demográfica de 0,71 habitantes por Km²¹⁵⁸.

1.1.3.2. Perfil dos luteranos em Roraima

Em todo o estado de Roraima, a IECLB tem somente uma estrutura pastoral, pois os membros são poucos. As comunidades e pontos de pregação se juntam para formar uma estrutura semelhante a uma paróquia. A comunidade de Boa Vista é a sede e recebe o título de comunidade com funções paroquiais. Uma vez que essa diferenciação é usada apenas para dentro da igreja — o que garante para essa região um tratamento financeiro diferenciado por parte do Sínodo da Amazônia e da Direção da IECLB, mas que não implica uma compreensão estrutural diferenciada na prática —, neste trabalho, opta-se por designar de paróquia de Boa Vista para que se torne mais compreensível¹⁵⁹.

Um questionário aplicado nas duas principais comunidades — Boa Vista e Alto Alegre — revelou que os membros que fazem parte da paróquia luterana de Boa Vista são,

¹⁵⁶ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acessado em 17/07/2005.

¹⁵⁷ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acessado em 17/07/2005.

¹⁵⁸ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acessado em 17/07/2005.

¹⁵⁹ O mesmo caso também ocorre em outras paróquias, como Manaus e Porto Velho, por exemplo.

em sua maioria, migrantes do Sul e Sudeste do Brasil que migraram para lá nas décadas de 1970 e 1980. Foram aplicados 12 questionários. Desses, seis entrevistados responderam que provinham do Rio Grande do Sul, cinco que eram do Paraná e um que vinha de Minas Gerais. Perguntados se já teriam migrando para algum lugar antes de chegarem em Roraima, cinco migrantes responderam que sim. A trajetória desses geralmente é: saindo do Rio Grande do Sul passando pelo Paraná depois Mato Grosso do Sul ou Mato Grosso e depois Roraima. Para exemplificar mais, um que provinha do Paraná disse ter migrado primeiro para o Mato Grosso do Sul; um disse ter vindo da Alemanha para o Paraná e de lá para Roraima; três disseram que saíram do Rio Grande do Sul e viveram no Paraná. Dois deles, ainda tiveram uma estadia no Mato Grosso antes de chegar em Roraima¹⁶⁰.

O controle de transferência dos membros da Comunidade de Boa Vista atesta a procedência dos migrantes. Foram encontradas sete transferências para a comunidade, sendo que uma é de Santa Catarina (Criciúma) e seis do Rio Grande do Sul (duas de São Leopoldo, uma de Ijuí, uma de Estrela, uma de Lajeado e uma de Panambi). Existem também sete transferências da Comunidade para outras paróquias. Quatro são para o Rio Grande do Sul (Erval Seco, Tenente Portela, Canoas, Ijuí), uma para Jarú em Rondônia, uma para Alto Garças no Mato Grosso e uma para Palmitos em Santa Catarina¹⁶¹. Essas transferências demonstram que a comunidade é muito instável. Para o mesmo número de pessoas que chega na comunidade, há um mesmo número que sai.

Quando questionados quanto ao motivo que os teria levado para Roraima, sete pessoas responderam que seu interesse em Roraima estava na busca por terra. Dos outros, dois disseram que estariam buscando trabalho; um era militar transferido; um respondeu que foi para melhorar a vida e um que estaria seguindo familiares. Apesar de mais da metade dos entrevistados terem afirmado que foram em busca de terras, apenas um continuaria vivendo no campo. Os demais responderam que estavam vivendo atualmente na cidade. Dentre esses, cinco entrevistados responderam que viveram anteriormente no campo e seis que sempre viveram na cidade. Interessante é notar também que metade dos entrevistados afirmou já ter

¹⁶⁰ Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

¹⁶¹ Cf. Arq. da com. de Boa Vista.

vivido em cidade no estado de origem. Isso denota o grau de urbanidade dos migrantes luteranos em Roraima¹⁶².

Questionados se já possuíam terra nos seus estados de origem, sete entrevistados responderam positivamente. Quando perguntados se possuíam terras em Roraima, a metade respondeu que sim. Dentre aqueles que responderam que não, dois já teriam possuído terra em Roraima. A forma de aquisição foi sempre a compra. Nenhum dos entrevistados que possuem ou já possuíram terras em Roraima afirmaram que haviam adquirido o direito de posse do INCRA.

Esses números permitem fazer um diagnóstico da paróquia luterana em Roraima. Em primeiro lugar, eles vêm ao encontro da alta taxa de urbanidade de Roraima, conforme expressado acima. Roraima sofre o mesmo processo de êxodo rural desencadeado pela industrialização e os luteranos não estão fora dele. Em segundo lugar, mais da metade dos migrantes foram para Roraima com o intuito de serem agricultores. Metade já teria passado por alguma experiência migratória, o que indica que eles foram expulsos pelo processo de mecanização do Sul do país, não suportaram a concorrência no Centro Oeste (MS e MT) e decidiram ir mais adiante. Por outro lado, também, não pode ser menosprezado que metade dos migrantes já teriam saído de seu estado de origem atraídos pela possibilidade de um trabalho assalariado na cidade. Em terceiro lugar, as dificuldades encontradas em Roraima fazem com que muitos migrantes retornem para seus estados de origem ou migrem para outros lugares. Isso dificulta a auto-subsistência da paróquia e demanda muitos recursos por parte do Sínodo e da direção da igreja. Ou seja, a paróquia sobrevive basicamente a partir de apoio de projetos e parcerias.

1.1.4. Primeiros luteranos em Manaus

Pode parecer reducionismo concentrar a pesquisa do maior estado brasileiro em extensão geográfica somente na sua capital, mas isso é um imperativo, pois os poucos luteranos que vivem nesse estado se encontram na capital. É verdade que existem luteranos também em Apuí e Humaitá, mas os luteranos que vivem nessas cidades sempre foram

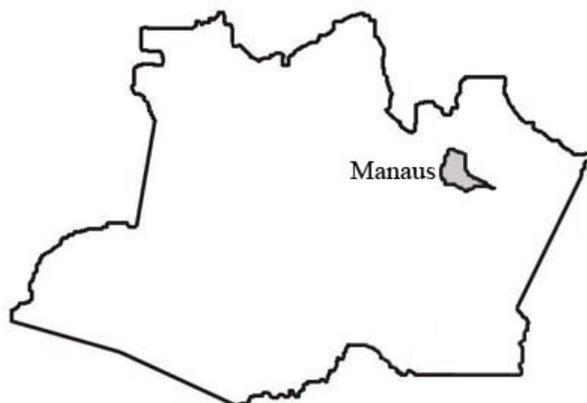
¹⁶² Cf. Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.

assistidos desde Porto Velho; portanto, estão vinculados, dentro da estrutura da IECLB, ao estado de Rondônia.

1.1.4.1. Descrição geral

Manaus figura entre as principais capitais do Brasil. Está localizada às margens do Rio Amazonas, mais precisamente onde o Rio Negro se encontra com o Rio Solimões, formando o rio mundialmente famoso. O total da área geográfica de Manaus é de 11.458 Km². O estado do Amazonas possui ao todo 1.577.820 Km². Portanto, Manaus concentra apenas 0,73% do território do estado.

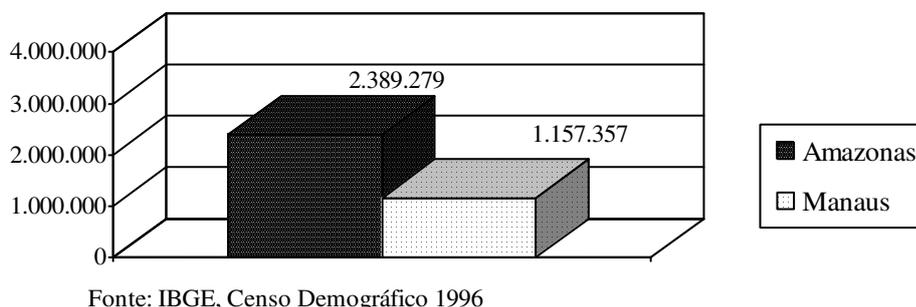
Localização geográfica do município de Manaus



Apesar da área geográfica relativamente pequena em relação ao todo do estado, Manaus tinha, em 1996, 1.157.357 habitantes, o que equivale a 48,44% da população do estado¹⁶³.

¹⁶³ Cf. IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 05/04/2007.

População do Amazonas e de Manaus em 1996



1.1.4.2. Perfil dos luteranos

A comunidade de Manaus é pequena. Em 5 de novembro de 1985, a comunidade contava com 18 famílias membros¹⁶⁴. Isso sempre condicionou a comunidade a formular projetos e parcerias para viabilizar o trabalho pastoral, visto a dificuldade para manter um obreiro em tempo integral.

Quanto à procedência dos membros, a comunidade de Manaus figura entre as mais heterogêneas dentro do Sínodo. Grande parte dos membros são nativos do local e a outra parte migrou de diferentes estados da federação. Nos arquivos da comunidade, podem ser encontradas 10 transferências de famílias para a comunidade: um é de Campo Mourão, Paraná; três de Santa Catarina (dois de Concórdia e um de Florianópolis); quatro do Rio Grande do Sul (dois de São Leopoldo, um de Cruz Alta e um de Santo Ângelo); dois são de Rondônia (um de Porto Velho e um de Ariquemes). Todas essas cidades são centros urbanos relativamente importantes dentro dos estados a que pertencem, o que demonstra que os migrantes que foram para Manaus estavam familiarizados com a vida citadina e não teriam vindo com o objetivo de trabalhar na terra. Ao contrário, vieram com objetivos empresariais, para ocupar cargos em empresas, para trabalhar no funcionalismo público ou por transferência, no caso dos militares.

¹⁶⁴ Cf. Livro ata da com. de Manaus, 05/11/1985, p. 8. (Arq. da com. de Manaus).

A rotatividade também é grande, dificultando a formação de uma comunidade estável. Se por um lado esses migrantes chegam para ocupar cargos, sejam eles públicos, privados ou militares, também emigram em função de melhores oportunidades ou transferências. Assim, se por um lado, podem ser encontradas, nos arquivos, dez transferências para a comunidade, também podem ser encontradas oito transferências da comunidade para outras localidades. Dessas, quatro não têm registro do destino; uma traz o destino como sendo o Sul do país; uma para o Rio de Janeiro; uma para Joinville, Santa Catarina; e uma para Limeira, São Paulo¹⁶⁵.

1.2. Contextualização cultural: Presença indígena e cabocla na Amazônia¹⁶⁶

Até agora a pesquisa concentrou-se na descrição geral do objeto e na localização geográfica. Agora, pois, faz-se necessário delinear o contexto cultural para o qual os migrantes se dirigiam. Nos seus estados de origem, seus antepassados tinham sido assentados numa terra com baixa densidade populacional, pois os indígenas que ali habitavam haviam sido praticamente dizimados. Mesmo assim, em algumas áreas pioneiras, os migrantes entraram em conflito com os indígenas remanescentes, resultando, às vezes, em mortes de ambos os lados, quase sempre com maior perda para os indígenas. Esse conflito ainda está presente no Sul e Sudeste do Brasil. Especialmente, quando os indígenas reclamam parte das terras que lhes foram subtraídas, esses conflitos entre indígenas e sociedade envolvente reaparecem. Se nos estados do Sul e Sudeste do Brasil, a presença indígena era percebida como algo do passado, na Amazônia, ao contrário, ela vai ser presente e intensa. Além dos indígenas, os luteranos vão encontrar na região, populações ribeirinhas que viviam da coleta da borracha e alguns garimpeiros. Assim, a seguir, com o objetivo de introduzir a nova situação cultural com a qual os luteranos entraram em contato, descrever-se-á a presença indígena e cabocla na Amazônia.

¹⁶⁵ Cf. Arq. da com. de Manaus, 10/05/2005.

¹⁶⁶ Nessa tese, compreende-se por caboclo os migrantes e seus descendentes que foram atraídos ou levados para a Amazônia com o objetivo de extração das riquezas naturais, principalmente a borracha. Os descendentes desses migrantes, miscigenados ou não com indígenas, tornaram-se uma cultura própria da Amazônia, os caboclos ribeirinhos.

1.2.1. Presença indígena na região do Sínodo da Amazônia¹⁶⁷

Áreas indígenas na região do Sínodo da Amazônia e campos de trabalho do Comin¹⁶⁸



Antes de descrever a situação dos povos indígenas de cada estado que fazem parte do Sínodo da Amazônia, faz-se necessário, primeiramente, apresentar a situação geral dos povos indígenas e de suas terras. A partir do mapa acima, pode-se ter uma idéia da presença indígena nos diferentes estados que fazem parte do Sínodo da Amazônia. As áreas indígenas praticamente circundam as regiões nas quais os migrantes foram se assentando. Também há que se levar em conta que a presença dos luteranos, bem como de outros migrantes, expulsou os indígenas para as áreas mais elevadas. As terras mais baixas, consideradas mais propícias para a agricultura foram reservadas para o assentamento de colonos.

A população indígena tem crescido a partir da década de 1990. Em todo o Brasil, a população é contabilizada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em torno de 460 mil

¹⁶⁷ Sobre o encontro entre os diferentes grupos e a população indígena, veja p. 87ss., 140ss.

¹⁶⁸ Este mapa foi adaptado a partir do mapa encontrado na página da *web* do COMIN (Conselho de Missão entre Índios). Cf. COMIN. <www.comin.org.br>, acessado 06/2007. O COMIN é o órgão oficial da IECLB para a questão indígena. Além das áreas indígenas, o mapa também traz os campos de atuação do COMIN. O trabalho da IECLB com povos indígenas será abordado no segundo capítulo. Veja p. 299ss., 332ss.

índios, o que perfaz cerca de 0,25% da população brasileira. Esse número não contabiliza os indígenas que estão vivendo fora das áreas indígenas, cuja população é estimada entre 100 e 190 mil. Mesmo assim, esse número está longe das estimativas feitas para a população indígena antes da chegada dos europeus. O número varia muito, pois não existem dados do período para fazer uma estimativa mais precisa. A solução é fazer comparação com outras épocas. Nesse sentido, o estudo da taxa de despovoamento revela que a América do Sul não andina teria tido de 9 a 11 milhões de habitantes¹⁶⁹.

Existem atualmente no Brasil 215 povos indígenas diferentes. Existiriam, ainda, mais 55 grupos indígenas isolados, sobre os quais não existem informações mais objetivas. Em 2001, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) publicou um livro no qual apresenta a existência de 46 comunidades indígenas isoladas. Na região do Sínodo da Amazônia, seriam 24, sendo que 12 localizam-se em Rondônia, 11, no Amazonas e uma no Acre¹⁷⁰.

Os povos indígenas têm sido classificados pela etnografia brasileira através de suas línguas. Julio Cezar Melatti popularizou a classificação proposta por Aryon Dall'Igna Rodrigues, segundo a qual as línguas dos povos indígenas brasileiros poderiam ser classificadas em troncos. Existiriam dois troncos: Tupi e Macro-Jê. Além desses, existiriam várias outras famílias ainda não classificadas em tronco. Dentro dos troncos, existiriam famílias lingüísticas que, por sua vez, são formadas por diversas línguas e dialetos¹⁷¹. Abaixo pode ser observada uma tabela da classificação das línguas indígenas no Brasil.

*Tabela das línguas indígenas do Brasil*¹⁷²

<i>Tronco</i>	<i>Família</i>	<i>Língua</i>
	<i>Tupi-guarani</i>	akwáwa; asuriní do tocantins (asuriní do trocará, akwáwa);

¹⁶⁹ O estudo da taxa de despovoamento compara progressivamente a diminuição da população indígena durante um período e usa os resultados para estimar a população indígena anterior à chegada dos europeus na América. Cf. PORRO, Antônio. Os povos indígenas da Amazônia à chegada dos europeus. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 25.

¹⁷⁰ Cf. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Outros 500**: Construindo uma Nova História. São Paulo: Salesiana, 2001. p. 148-151.

¹⁷¹ Cf. MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. 4ª ed. São Paulo: Hucitec, 1983. p. 35ss. Na estrutura apresentada por Melatti, existiria um outro tronco denominado Aruák, composto pelas famílias lingüísticas dos Arawá e dos Aruák. Hoje, eles são compreendidos como grandes famílias, mas não como troncos em si.

¹⁷² A tabela foi construída a partir de outras tabelas abstraída das seguintes fontes: SEKI, Lucy. Línguas indígenas do Brasil no limiar do século XXI. **Impulso**. n° 27. Piracicaba: UNIMEP, 2000. p. 157-170; MELATTI, 1983, p. 35ss.; e do site do Instituto Socioambiental. Cf. ISA. ISA. <www.socioambiental.org>, acesso em: 23/05/2007.

Tupi		suruí do tocantins (mudjetíre); parakanã; amanyé; anambé; apiaká; araweté; asuriní do xingu (asuriní do coatiema, awaeté); avá (canoeiro); guajá; guarani; kaiwá (kayová); mbiá (mbüá, mbyá, guarani); nhandéva (txiripá, guarani); kamayurá; kayabí; kokáma; geral amazônica (nheengatu, tupi moderno); omágua (kambéba); parintintín; diahói; júma; parintintín kaguahív; tenharín; tapirapé; tenetehára; guajajára; tembé; uru-eu-wau-wau; urubú (urubú-kaapór); wayampí (oyampí); xetá
	<i>Arikém</i>	karitiána
	<i>Juruna</i>	Juruna (yurúna); xipáya
	<i>Mondé</i>	aruá; cinta-larga; gavião (ikōrō, digüt); mekém; mondé (sanamakã, salamã); suruí (paiter); zoró
	<i>Mundurukú</i>	kuruáya; mundurukú
	<i>Ramaráma</i>	arara (urukú, karo); itogapúk (ntogapíd)
	<i>Tuparí</i>	makuráp; tuparí; wayoró
	<i>Outras línguas</i>	awetí; puruborá; mawé (sateré)

Macro-Jê	<i>Jê</i>	akwén (akwë); xakriabá (xikriabá); xavante (a'wë); xerente (akwë); apinayé; kaingang (coroado); kayapó; gorotíre; kararaó; kokraimôro; kubenkrangnotí; kubenkrankëgn; mekrangnotí; tapayúna; txukahamãe (mentuktíre); xikrín (xikri); kren-akarore (panará); suyá; timbira; canela apãniekrá; canela ramkókamekrá; gavião do pará (parakáteye); gavião do maranhão (pukobyé); krahô; krëyé (krenyé); krikatí (krinkatí); xokléng (aweikoma)
	<i>Bororo</i>	Boróro (boóro oriental, orarí); umutína (barbados)
	<i>Botocudo</i>	Krenak – nakrehé
	<i>Karajá</i>	javaé; karajá; xambioá
	<i>Maxakalí</i>	maxakalí; pataxó; pataxó hãhãhãe
	<i>Outras línguas</i>	guató; ofayé (ofayé-xavante); rikbaktsa (erikbaktsá, arikpaktsá); yatê (fulniô, karnijó)

Famílias ainda não classificadas em tronco	<i>Arawá</i>	banawá-jafí; dení; jarawára; kanamantí; kulína; paumarí; yamamadí (jamamadí)
	<i>Aruák</i>	apurinã (ipurinã); baníwa do içana; baré; kámpa (ashaninka); mandawáka; mehináku; palikúr; paresí (halitú); píro; manitenéri; maxinéri; salumã (enawenê-nawê); tariána (taliáseri); yuruparí-tapúya iyemi); teréna (teréno); wapixána; warekéna (werekéna); waurá; yabaána; yawalapiítí
	<i>Guaikurú</i>	kadiwéu
	<i>Karíb</i>	apalaí (aparaí); atroarí; galibí do oiapoque; hixkaryána; ingarikó (kapong, akawáio); kaxuyána; makuxí; mayongóng (makiritáre, yekuána); taulipáng (taurepã, pemóng); tiriya (tirió); waimirí; waiwái; warikyána; wayána (urukuyána); arára do pará; bakairí; kalapálo; kuikúro; matipú; nahukwá (nafukwá); txikão (ikpeng)
	<i>Katukína</i>	kanamarí; katawixí; katukína do biá / jutaí; txunhuã-djapá
	<i>Makú</i>	bará (makú-bará); guaríba (waríwa-tapúya); húpda; kamã; nadêb (nadëb); yahúp
	<i>Mura</i>	mura; pirahã
	<i>Nambikwára</i>	nambikwára do norte; lakondé; latundê; mamaindê; nagarotú; tawandê (tagnáni); nambikwára do sul; galera; kabixí; mundúka; nambikwára do campo; sabanê
	<i>Pano</i>	amawáka; karipúna; katukína do acre (wanináwa); kaxararí; kaxináwa (kaxinawá); marúbo; matís; mayorúna; nukuíni; poyanáwa; xanenáwa; xawadáwa; yamináwa; yawanáwa
	<i>Tucano</i>	barasána (barasáno, bará); desána (desáno, winá); jurití (yurití-tapúya, wahyára); karapanã (karapanã-tapúya, mehtã); kubéwa

	(kubéu, kubewána, pamíwa); pirá-tapúya (waíkana); suriána (surirá); tucano (tukána, dahseyé); (arapáso, koneá); (mirití, mirití-tapuya, neenoá); (tariána); tuyúka (dohká-poára); wanána (wanáno, kótiria); yebá-masã (yepá-mahsã, yepá-matsó)
<i>Txapakúra</i>	pakaanóva (orowari); torá; urupá
<i>Yanomámi</i>	Nimám (yanám); sanumá; yanomám (yainomá); yanomámi
<i>Línguas isoladas</i>	aikaná (aikanã, huarí, maská, tubarão, kasupá, mundé, corumbiára); arikapú; awaké; irántxe (iranxé); jabutí; kanoê (kapixaná); koiá (arara); máku; mynky (münkü); trumái; tukúna (tikúna)

Estima-se que, na época da chegada dos colonizadores europeus, existiriam 1.300 línguas no território do Brasil. Atualmente são apenas 180 línguas para um total de 215 povos remanescentes. Algumas sociedades indígenas que sobreviveram não mantêm mais suas línguas originárias¹⁷³. No que hoje é o Sínodo da Amazônia, estima-se que teriam sido extintos 559 povos indígenas diferentes, 370 no Amazonas, 100 em Rondônia, 57 em Roraima e 32 no Acre¹⁷⁴.

Conforme a FUNAI, a população indígena dos estados de Rondônia, Acre, Amazonas e Roraima é estimada em um total de 130.863 indivíduos. Rondônia tem o índice mais baixo: 6.314 indígenas. Depois de Rondônia, vem o Acre com 9.868 indígenas, seguido de Roraima com 30.715 que, em relação ao seu território, é o estado com mais indígenas no Brasil. O estado do Amazonas possui, em números absolutos, a maioria dos indígenas que estão dentro da área geográfica do Sínodo da Amazônia: 83.966¹⁷⁵.

O número menor de indígenas nos estados de Rondônia e Acre é explicável através das frentes de ocupação. Seguindo Darcy Ribeiro, Melatti trabalha com três frentes: a frente extrativista, a frente agrícola e a frente pastoril¹⁷⁶. Todas essas frentes causam perdas significativas para os indígenas, mas cada uma tem suas especificidades. A frente extrativista, por exemplo, geralmente a primeira a chegar numa determinada área, tende a reduzir os povos indígenas em núcleos maiores e usar a sua mão-de-obra. Quando os indígenas se negam e freqüentemente atrapalham a exploração na defesa de seu território,

¹⁷³ Cf. FUNAIS. <<http://www.funai.gov.br>>, acesso em: 19/05/2007.

¹⁷⁴ Cf. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2001, p. 223.

¹⁷⁵ Cf. FUNAIS. <<http://www.funai.gov.br>>, acesso em: 17/04/2007.

¹⁷⁶ Cf. MELATTI, 1983, p. 183ss.

são formadas as expedições para “limpar a área”, para “punir” e para reduzir à força¹⁷⁷. Nessa frente, as doenças têm o papel mais significativo na diminuição no número de pessoas. Um exemplo dessa frente é a época da exploração da borracha, quando, constantemente, os seringalistas organizavam expedições com o objetivo de dizimar os indígenas que habitavam a região e que inviabilizavam a exploração da borracha.

A frente agrícola e a frente pastoril são aquelas que causam perda mais significativa aos indígenas, pois necessitam derrubar a floresta para a exploração econômica. A frente agrícola traz consigo um número significativo de migrantes ou imigrantes, o que significa doenças e a expulsão dos indígenas para viabilizar o plantio e a colheita. Com a intensificação dessa frente, os indígenas têm que se adaptar rapidamente às mudanças no meio-ambiente. Eles podem servir de mão-de-obra para os colonos ou tornar-se colono também. Como pode ser observado no sul do país, algumas famílias indígenas, com a posse definitiva de suas terras, têm se tornado pequenos agricultores ou arrendado as terras para colonos não indígenas. A frente pastoril, por sua vez, tende a ser a mais violenta com relação aos indígenas, pois essa frente tende a derrubar toda a floresta para estabelecimento de pastagem. Como a mão-de-obra para a lida com os animais é pequena, os indígenas não têm um papel nessa frente, ao contrário, são considerados empecilho.

1.2.1.1. Povos indígenas de Rondônia

Quanto à presença humana no que hoje é o estado de Rondônia, pode-se dizer que ela é muito antiga. É muito difícil datar essa presença, pois o clima da região do Vale do Guaporé é muito úmido e não fornece condições para preservar sinais arqueológicos. Dessa forma, as datas variam entre 12.000 e 42.000 anos¹⁷⁸. Essas mesmas condições valem para quase toda a Amazônia. Atualmente, a FUNAI reconhece 28 povos indígenas em Rondônia.

¹⁷⁷ A redução dos povos indígenas foi uma estratégia da colonização e que implica vários aspectos: Em primeiro lugar, o mundo indígena é muito diversificado, como está sendo constatado aqui. Era, pois, necessário reduzir a quantidade de povos, línguas e costumes. É nesse sentido que a instituição da língua geral ou língua brasílica também deve ser entendida. Em segundo lugar, a redução do indígena também significa amansá-lo, transformar o indígena em um “semelhante”. Significava fazer o índio deixar de ser índio. Em terceiro lugar, isso favoreceria a colonização e a catequese. O projeto reducionista era, portanto, uma estratégia de conquista. Sobre isso, confira também HOORNAERT, Eduardo; et alii. **História da igreja no Brasil**. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 144ss.

¹⁷⁸ Cf. MILLER, Eurico Theofilo. **História da Cultura Indígena do Alto Médio-Guaporé**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 1983. p. 35s.

No quadro abaixo, estão apresentados esses povos indígenas que habitam a região do estado de Rondônia¹⁷⁹.

Quadro dos povos indígenas de Rondônia

aikaná	cinta-larga	koiaiaí	paumelenho
ajuru	gavião	kujubim	sakirabiap
amondawa	jabuti	makuráp	suruí
arara	kanoê	mekén	tupari
arikapu	karipuna	mutum	uru-eu-wau-wau
ariken	karitiana	nambikwara	urubu
aruá	kaxarari	pakaanova	urupá
Fonte: < http://www.funai.gov.br >, acessado em 17/04/2007.			

Entre os povos do vale, no lado boliviano, encontram-se os mojos e chiquitos¹⁸⁰, grupos Aruák¹⁸¹. Já no lado brasileiro, a maioria dos povos é de origem do tronco Tupi. O Tronco Tupi se subdivide em várias outras famílias lingüísticas, são elas: Guarani, Arikém, Aweti, Juruna, Mawé, Mondé, Puruborá, Mundurukú, Ramarama, Tupari¹⁸². São povos nômades, com uma forte índole guerreira. É interessante constatar também que o Vale do Guaporé é considerado pela arqueologia, lingüística e antropologia como o centro de dispersão do tronco Tupi. Ou seja, os povos tupis nasceram em Rondônia e migraram para leste, em direção ao oceano Atlântico¹⁸³.

Quando os migrantes chegaram em solo rondoniense, depararam-se com os povos suruí¹⁸⁴, zoró¹⁸⁵ e cinta-larga¹⁸⁶. A área indígena dos zoró localiza-se dentro do estado do

¹⁷⁹ Na descrição dos povos indígenas, por não existir muita informação, não foram considerados os povos extintos, apesar do próprio fato da extinção ser reveladora no processo de ocupação do território. Há que se considerar, também, que existem muitas diferenças na nomenclatura dos diferentes povos e que não existem muitas informações sobre os povos isolados. Opta-se também pela nomenclatura que a FUNAI geralmente utiliza.

¹⁸⁰ Esses dois nomes designam vários grupos indígenas. Cf. MEIRELES, Denise Maldí. **Guardiães da fronteira**: Rio Guaporé, século XVIII. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 53.

¹⁸¹ Família indígena que se estende pelo interior da Amazônia até o sul do Mato Grosso. Cf. TEIXEIRA, Raquel F. A. As línguas indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **A temática indígena na escola**: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília, MEC/MAI/UNESCO, 1995. p. 304.

¹⁸² Cf. ISA. ISA. <www.socioambiental.org>, acesso em: 21/05/2007.

¹⁸³ Cf. MILLER, 1983, p. 39, 85.

¹⁸⁴ Eram 340 pessoas, em 1997. Cf. SAMPAIO, Wany; SILVA, Vera da. **Os povos indígenas de Rondônia**: contribuições para a compreensão de sua cultura e de sua história. Porto Velho: UNIR, 1997. p. 35.

¹⁸⁵ Em 1977, estimava-se uma população de 520 indivíduos, em 1997, somavam 259. Cf. SAMPAIO; SILVA, 1997, p. 35.

Mato Grosso, entre a área dos suruí e dos cinta-larga, mas seu contato mais intenso acontece via Rondônia. Esses povos pertencem ao tronco Tupi, mais especificamente à família lingüística Tupi-Mondé¹⁸⁷. A fundação das cidades de Espigão do Oeste, Cacoal e Pimenta Bueno ocorreu nas terras desses povos. Os primeiros contatos dos suruí aconteceram em 1969, justamente quando os primeiros migrantes luteranos chegavam. “Naquela época, eram um grupo de 600 pessoas, mas pelo menos 300 morreram entre 1971 a 1974, por causa de sarampo, gripe e tuberculose”¹⁸⁸.

O povo gavião também pertence à família lingüística Tupi-Mondé. Eles habitavam o território entre o Rio Machado e o Rio Branco. Hoje, estão confinados a uma área indígena que dista 65 Km de Ji-Paraná, denominada Parque Indígena Lourdes¹⁸⁹. Os arara, por sua vez, que vivem no mesmo parque, pertencem à família Tupi-Ramarama. Na época dos primeiros contatos, eles viviam às margens do igarapé Moacir e Rio Novo, em Aripuanã (MT) e eram estimados em dois mil indivíduos¹⁹⁰.

O povo karitiana, pertencente à família lingüística Tupi-Arikém¹⁹¹, habita tradicionalmente a região Norte do estado de Rondônia. Atualmente, estão numa área indígena localizada a 95 Km de Porto Velho. Os primeiros contatos foram estabelecidos já no final do século XVII, com as primeiras bandeiras. Durante a exploração da borracha, muitos foram dizimados enquanto outros mantidos num sistema servil de exploração da borracha¹⁹². Somente em 1932, foi estabelecida a paz entre o povo karitiana e a sociedade envolvente¹⁹³, através do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon¹⁹⁴. Do nome de sua família lingüística, deriva o nome da cidade de Ariquemes. A FUNAI também apresenta a existência do povo indígena Ariken, do qual derivaria o nome da família lingüística, mas que se supunha estar extinto.

¹⁸⁶ De 849 índios em 1989, passaram a ser 643 em 1993. Cf. SAMPAIO; SILVA, 1997, p. 35.

¹⁸⁷ Cf. TRESSMANN, Ismael. **Panderej**: Os peritos no Arco. Coleção: Cadernos do COMIN, nº 2, 1993. p. 1.

¹⁸⁸ SAMPAIO; SILVA, 1997, p. 35.

¹⁸⁹ Cf. SAMPAIO; SILVA, 1997, p. 39.

¹⁹⁰ Cf. TEIXEIRA, 1995, p. 300.

¹⁹¹ Cf. RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas brasileiras**: Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986. p. 46.

¹⁹² Mais adiante, falar-se-á sobre a ocupação da Amazônia durante a exploração da borracha. Veja p. 87ss.

¹⁹³ Com o termo “sociedade envolvente” quer se entender o conjunto das populações não indígenas com as quais os indígenas entram em contato.

¹⁹⁴ Cf. SAMPAIO; SILVA, 1997, p. 21.

O povo uru-eu-wau-wau pertence à família lingüística Tupi-Guarani¹⁹⁵. Habitam a região central de Rondônia, abrangendo vários dos atuais municípios. Os trabalhos para estabelecer contatos foram iniciados em 1980, mas, somente em 1981, foram mantidos contatos amigáveis. Nessa época, constituíam um grande grupo, com mais de 800 indivíduos. Em 1997, somavam apenas 62 índios¹⁹⁶.

O povo amondawa vive na mesma área que os uru-eu-wau-wau e sua história é semelhante. Foram contatados na mesma época, precisamente em 1981. Também pertencem à mesma família lingüística, Tupi-Guarani. Em 1997, estimava-se uma população de 63 indivíduos¹⁹⁷.

Os karipuna são da família lingüística Pano¹⁹⁸. Eram muito numerosos e habitavam o Norte de Rondônia. Eles foram os mais atingidos pela construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré¹⁹⁹, entrando em conflitos permanentes com os trabalhadores da ferrovia. Somente em 1976, deu-se o primeiro contato amistoso com os agentes da FUNAI. Nessa época, existiam pouco mais de 100 pessoas. Em 1997, somavam apenas 20²⁰⁰.

O povo mekén (sakirabiap ou sakurabiat) está localizado na Área Indígena Mekém. Registros indicam que mantiveram seus primeiros contatos com os peruanos no início do século XX. Em 1940, o Serviço de Proteção ao Índio, antecessor da FUNAI, estabeleceu contato com eles. Até 1997, sua população girava em torno de 110 pessoas. Eles são classificados lingüisticamente como Tupi-Tupari²⁰¹.

Na Área Indígena Rio Branco, que se localiza à leste da cidade de Alta Floresta do Oeste e ao sul de São Miguel do Guaporé, vivem vários povos. São eles: tupari que dá nome

¹⁹⁵ Cf. RODRIGUES, 1986, p. 39.

¹⁹⁶ Cf. SAMPAIO; SILVA, 1997, p. 26ss.

¹⁹⁷ Cf. SAMPAIO; SILVA, 1997, p. 30.

¹⁹⁸ Cf. TEIXEIRA, 1995, p. 305.

¹⁹⁹ Logo abaixo, falar-se-á sobre a construção dessa estrada de ferro.

²⁰⁰ Cf. SAMPAIO; SILVA, 1997, p. 44.

²⁰¹ Cf. SAMPAIO; SILVA, 1997, p. 46.

à família Tupi-Tupari, jabuti, kanoê, aikaná, arikapu, makuráp, aruá e kampé²⁰². Estima-se uma população de 323 pessoas²⁰³.

O povo pakaanova pertence à família lingüística Txapakúra²⁰⁴. Habitam tradicionalmente a região de Guajará-Mirim e cercanias. Os primeiros contatos desse povo deram-se por ocasião da construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré. Durante muitos anos, registraram-se vários enfrentamentos desse povo com trabalhadores da estrada de ferro, com seringueiros, garimpeiros e, posteriormente, colonos. Várias foram, também, as “operações punitivas” organizadas contra esse povo. Somente em 1960, foi estabelecida a paz²⁰⁵. Na mesma área dos pakaanova, encontram-se os ajuru ou wayurú que pertencem à família Tupari. Em 2001, foram estimados em 77 pessoas²⁰⁶.

O povo aikaná — ou como também é denominado cassupá — e o salamã habitavam a região de Pimenta Bueno. A maioria dos remanescentes encontra-se desaldeada, vivendo às margens da BR 364, perto de Porto Velho, ou espalhada nas cidades. Dentre os dois grupos, os salamã, pertencentes à família lingüística Mondé, estavam praticamente extintos na década de 1990 e os aikaná constituíam um grupo de mais ou menos 50 indivíduos. Seus primeiros contatos datam de 1941, durante a Expedição Urucumacum que visava descobrir as lendárias Minas de Urucumacum no Rio Machado. A partir do intenso contato, esses povos perderam suas raízes e terras, habitando, hoje, no outro extremo do estado²⁰⁷. A sua classificação lingüística não pôde ser enquadrada em nenhuma família lingüística conhecida²⁰⁸.

Existem também dois povos que vivem nos limites de Rondônia com outros estados. Os kaxarari, que fazem parte da família lingüística Aruák, movimentam-se entre Rondônia e

²⁰² A língua desses povos, com exceção dos tupari, não são enquadradas como pertencentes a uma das famílias lingüísticas, pois não apresentam similaridades com elas. Alguns autores, como Teixeira, por exemplo, consideram essas línguas como famílias lingüísticas próprias. O povo denominado kampé não pôde ser encontrado nas árvores lingüísticas. Cf. TEIXEIRA, 1995, p. 291-315; RODRIGUES, 1986.

²⁰³ Cf. SAMPAIO; SILVA, 1997, p. 48.

²⁰⁴ Cf. RODRIGUES, 1986, p. 81.

²⁰⁵ Cf. SAMPAIO; SILVA, 1997, p. 49.

²⁰⁶ Cf. <www.mananciais.org.br>, acesso em: 21/05/2007.

²⁰⁷ Cf. SAMPAIO; SILVA, 1997, p. 53-59.

²⁰⁸ Cf. RODRIGUES, 1986, p. 98.

Amazonas²⁰⁹. Já os nambikwára compõem uma família lingüística própria e vivem a sudeste de Rondônia, ou seja, a oeste de Mato Grosso. Seu contato com a sociedade envolvente, contudo, se dá com Rondônia²¹⁰.

Além dos kanoê do Rio Guaporé, em 1995 a FUNAI entrou em contato com um grupo kanoê isolado na região sul de Rondônia, no igarapé Omerê. Eram apenas sete indivíduos. A classificação lingüística dos kanoê está sendo considerada como isolada, por ter pouca similaridade com outras famílias²¹¹. Além desses, a FUNAI também entrou em contato com os akunsu no igarapé Omerê. Eles pertenceriam à família Tupari e foram estimados em apenas sete indivíduos em 1998²¹². Outro povo que teve contato recente foram os kwazá ou também conhecidos como koaiá. Eles estão sendo considerados como família isolada e eram 25 indivíduos em 1998. A maior parte dos kwazá vive na Área Indígena Tubarão Latundê²¹³.

Sobre os povos paumelenho e mutum não foram encontrados dados. Provavelmente eles fazem parte dos índios isolados. Esse é o caso dos urubu que habitam a região de Ji-Paraná e Aripuanã²¹⁴. Os urupá pertencem à família lingüística isolada Txapakúra. Da mesma família também fazem parte os kujubim que habitam a região de Guajará-Mirim e que foram estimados em 27 indivíduos em 2001²¹⁵.

1.2.1.2. Povos indígenas do Acre

No Acre, a maioria dos povos indígenas pertence à família lingüística Pano, mas também são encontrados povos pertencentes às famílias Aruák e Arawá. Em vista da ocupação ser mais presente na fronteira leste do estado, eles estão mais concentrados no oeste. Localizam-se, assim, nos afluentes do Alto Rio Juruá e Alto Rio Purus. No quadro abaixo, estão apresentados os povos indígenas do Acre.

²⁰⁹ Cf. SAMPAIO; SILVA, 1997, p. 60.

²¹⁰ Cf. Cf. RODRIGUES, 1986, p. 81.

²¹¹ Cf. ISA. ISA. <www.socioambiental.org>, acesso em: 21/05/2007.

²¹² Cf. CIMI. <www.cimi.org.br>, acesso em: 21/05/2007.

²¹³ Cf. <www.mananciais.org.br>, acesso em: 21/05/2007. ISA. ISA. <www.socioambiental.org>, acesso em: 21/05/2007.

²¹⁴ Cf. CIMI. <www.cimi.org.br>, acesso em: 21/05/2007

²¹⁵ Cf. ISA. <www.socioambiental.org>, acesso em: 21/05/2007.

Quadro dos povos indígenas do Acre

amawáka	katukína	nukuini
arara	kaxinawá	poyanawa
ashaninka	kulina	shanenawa
deni	manxinéri	yawanáwa
jaminawa	nawa	
Fonte: < http://www.funai.gov.br >, acessado em 17/04/2007.		

Os amawáka pertencem à família lingüística Pano. Eles estão localizados no Alto Rio Juruá, no noroeste acreano. Não existem estimativas sobre a sua população²¹⁶. Já os arara ou shawanauá que também pertencem à família Pano e que também habitam a mesma região foram estimados em 200 indivíduos em 1999²¹⁷.

O povo ashaninka ou kampa pertence à família Aruák. Podem ser encontrados no Peru, Bolívia e Brasil. Em 2004, foram estimados em 869 no Brasil. No lado peruano, de onde são provenientes, foram estimados, em 1993, em torno de 51 mil. Pressionados pelos seringueiros do Peru, desde o século XIX, foram ocupando a região do centro sul do Acre. No Brasil, eles estão espalhados por cinco áreas indígenas que compreendem os municípios de Feijó, Jordão, Mal. Thaumaturgo, Santa Rosa do Purus e Tarauacá.

O povo indígena deni, da família Arawá, habita tradicionalmente a região do Médio Rio Juruá e Purus, nos municípios de Itamarati, Lábrea e Tapauá, no estado do Amazonas. A FUNAI também reconhece a existência de índios deni na região central da fronteira do Acre com o Amazonas. Em 2002, os deni foram estimados em 736 pessoas.

Os jaminawa são da família Pano. Vivem no Peru, Brasil e Bolívia. São estimados em 500 indivíduos no Brasil, 324 no Peru e 630 na Bolívia. Os katukina que também são da família Pano habitam a região dos municípios de Cruzeiro do Sul e Tarauacá²¹⁸. Segundo o CIMI, são em torno de 580 indivíduos²¹⁹. Outro povo que pertence à família Pano e que se

²¹⁶ Cf. GONÇALVES, Marcos Antonio (org.). **Acre: história e etnologia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1991. p. 266.

²¹⁷ As informações a seguir foram obtidas, em sua maioria, no site do ISA (Instituto Socioambiental). Cf. ISA. <www.socioambiental.org>, acesso em: 23/05/2007. Quando as informações forem de outras fontes, serão assinaladas.

²¹⁸ Cf. GONÇALVES, 1991, p. 256s.

²¹⁹ Cf. CIMI. <www.cimi.org.br>, acesso em: 23/05/2007.

divide entre Brasil e Peru são os kaxinawá. Em 1999, eram em 3.964 indivíduos no Peru. Já no lado brasileiro, que vai desde o Acre ao sul do Amazonas, eram em torno de 1400 no ano de 2000.

Os kulina, também conhecidos como madija, pertencem à família Arawá. Eles ocupam uma extensa região compreendida desde o Peru até a foz do Rio Juruá, no estado do Amazonas. Em 2002, foram estimados em 2.537 no lado brasileiro. No Peru, eram em torno de 400 a 500 em 1998. Já os manxinéri pertencem à família Aruák. Localizam-se nos municípios de Sena Madureira e Assis Brasil. Em 1999, eram 259.

Ao contrário dos outros povos indígenas do Acre, por causa do intenso contato na época da exploração da borracha, os nawa são falantes apenas do português. Sua língua ancestral pertencia à família Pano. Em 2005, eram 422 indivíduos. O povo nawa vive atualmente, em sua maioria no município de Mâncio Lima, mas é possível encontrá-los em vários outros municípios, até mesmo em Porto Velho e Manaus. Os nukuini, falantes também de uma língua pertencente à família Pano, eram, em 2003, aproximadamente 600 indivíduos. Habitam o vale do Rio Juruá, no Acre. A maioria desse povo vive em uma terra indígena no município de Mâncio Lima. Da mesma forma que os nukuini, os poyanawa pertencem à família Pano e localizam-se no município de Mâncio Lima. Em 1999, foram contabilizados em 403 indivíduos.

Os shanenawa e os yawanáwa também pertencem à família Pano. Enquanto os shanenawa localizam-se no município de Feijó, os yawanáwa habitam a parte sul da terra indígena Rio Gregório no município de Tarauacá. Segundo o CIMI, os shanenawa são 458 indivíduos²²⁰. Em 1999, os yawanáwa também tinham um índice populacional parecido. Foram estimados em 450 indivíduos.

1.2.1.3. Povos indígenas do Amazonas

Para o estado do Amazonas, como pode ser observado abaixo, a FUNAI reconhece atualmente 65 povos indígenas diferentes. A fim de não delongar a descrição da situação

²²⁰ Cf. CIMI. <www.cimi.org.br>, acesso em: 23/05/2007.

geral desses povos, uma vez que a IECLB não tem uma forte presença nesse estado, ela será feita em blocos, a partir das chamadas áreas culturais e das famílias lingüísticas.

Quadro dos povos indígenas do Amazonas

apurinã	issé	katawixi	marimam	parintintin	tuyúca
arapáso	jarawara	katukina	marubo	paumari	waimiri-atroari
aripuaná	juma	katwená	matís	pirahã	waiwái
banavá-jafí	juriti	kaxarari	mawaiãna	pira-tapúya	wanana
baniwa	kaixana	kaxinawá	mawé	sateré-mawé	warekena
barasána	kambeba	kayuisana	mayá	suriána	wayampi
baré	kanamari	kobema	mayoruna	tariána	xeréu
deni	kanamanti	kokama	miranha	tenharin	yamamadi
desana	karafawyána	korubo	miriti	torá	yanomami
himarimã	karapanã	kulina	munduruku	tukano	zuruahã
hixkaryana	karipuna	maku	mura	tukúna	

Fonte: <<http://www.funai.gov.br>>, acessado em 17/04/2007.

Dos povos que a FUNAI relacionou, não foi possível encontrar dados consistentes para os aripuaná, himarimã, issé, kayuisana, kobema e mayá. Sobre os kaixana que habitam o Rio Solimões, diz-se que eram 224 em 1997 e que somente falariam o português.

Na região do lado direito do Rio Solimões, mais precisamente nas bacias dos rios Juruá e Purus existe uma área cultural na qual habitam algumas famílias lingüísticas. Uma dessas são os Arawá que se estendem até o Acre. Dessa família fazem parte: os banavá-jafí que habitam o Médio Rio Purus e que eram aproximadamente 100 indivíduos em 1999; os deni que já foram descritos acima; os jarawara que habitam o Médio Rio Purus e eram 160 em 2000; os kanamanti ou jamamai podem ser encontrados no Médio Juruá e no norte do Acre e que eram em torno de 800 em 2000; os kulina que já foram descritos acima; os paumari ou pamoari que habitam a bacia do Médio Rio Purus e que eram em torno de 870 indivíduos em 2000; os yamamadi ou jamamadi que vivem no Acre e no Amazonas e que, em 2000, eram aproximadamente 800; e também os zuruahã que se localizam na bacia do médio Purus e que, em 1996, eram 144 indivíduos.

Da família dos katukina, fazem parte os kanamari, os tucanos do vale do Javari ou txunhuã-djapá e os katawixi. Os kanamari estão localizados na parte oeste do Amazonas. Em 2006, foram contabilizados em 1.654. Os tukano do vale do Javari, em 1985, eram em torno

de 100. Já os katawixi localizam-se nos municípios de Canutama e Lábrea, mas não existem dados consistentes sobre a sua população.

Os mura e os pirahã, que fazem parte da família lingüística Mura, localizam-se na região dos rios Tapajós e Madeira. Em 2000, os mura foram contabilizados em 5.540 indivíduos. Os pirahã, por sua vez, eram aproximadamente 360 em 2000. Os tukúna ou tikúna são de família isolada e habitam vários municípios do Amazonas. Segundo o CIMI, eles são estimados em 24.883 indivíduos²²¹.

Outra grande família é a dos Pano. Os katukina vivem no Acre e no Amazonas. Em 1998, eram 318. Os kaxarari, na fronteira entre Rondônia e Amazonas, eram 269 em 2001. No vale do Javari, vivem os korubo, os matis e os mayoruna. Os korubo eram em torno de 250 em 2000. Os matis eram, em 2000, 239 indivíduos. Os mayoruna ou matsé, por sua vez, foram contabilizados em 2000, em 829 no lado brasileiro. Já do lado peruano, em 1988, eram aproximadamente 1000. Os marubo vivem nos municípios de Benjamim Constant, Atalaia do Norte, São Paulo de Olivença. Segundo o CIMI, eles são atualmente 1.043²²². Sobre os kaxinawá e sobre os karipuna, já foi descrito acima²²³.

Do tronco lingüístico tupi, podem ser encontrados no Amazonas, principalmente, os Tupi-Guarani que ocupam uma área que compreende o Rio Solimões, o Rio Amazonas e os seus afluentes da margem direita, indo em direção a Rondônia e ao Acre. O povo juma vive na região do Rio Purus. Em 2002, eram em apenas cinco indivíduos. Os kambeba ou omágua vivem na região do Rio Solimões, nos municípios de Tefé e Maraã. Em 2000, eram 156 indivíduos. Os kokama estão espalhados pelo Peru, Colômbia e Brasil. No Brasil, estão localizados às margens do alto e médio Rio Solimões. Eram 19 mil no Peru em 2003; 792 na Colômbia em 2004; e 786 no Brasil em 2005. Os parintintin vivem no alto e médio Rio Madeira. Em 2000, eram 156. Os tenharin ou kagwahiva habitam a região dos municípios de Humaitá e Manicoré. Em 2000, eram 585. Sobre os wayampi não foi possível encontrar dados consistentes.

²²¹ Cf. CIMI. <www.cimi.org.br>, acesso em: 24/05/2007.

²²² Cf. CIMI. <www.cimi.org.br>, acesso em: 24/05/2007.

²²³ Veja p. 82 e 78, respectivamente.

Do tronco Tupi, ainda podem ser encontrados no Amazonas os munduruku que pertencem à família lingüística dos Munduruku e os mawé ou sataré mawé que formam uma família própria. Os munduruku podem ser encontrados na região dos rios Tapajós e Madeira. Em 2002, os munduruku eram 10.065 indivíduos. Já os mawé²²⁴, que habitam o leste do Amazonas e o Pará, eram, em 2000, 7.134 indivíduos.

Da região do Médio Rio Madeira, ainda pertencem os torá da família dos Txapakúra e os marimam que se localizam no município de Tapauá, à esquerda do Rio Madeira. Os torá eram 51 indivíduos em 1999 e localizam-se no Rio Marmelos, nos municípios de Humaitá e Manicoré. Sobre os marimam, não foi possível encontrar dados mais consistentes.

Uma área cultural que abrange três famílias lingüísticas é o noroeste do Amazonas, na bacia do alto Rio Negro. Ali vivem indígenas da família Tucano, Aruák e Maku. Da família Tucano, as etnias do lado brasileiro são: tukano, desana, wanana, tuyuka, pira-tapuya, miriti-tapuya, arapaso, karapanã, juriti, suriána, barasana (bará). Da família Maku, fazem parte os hupda, yuhupde, dow, nadöb. Esses povos residem todos numa mesma região e são estimados em 31.325 indivíduos no Brasil. Pertencentes à família Aruák, são relacionados os baniwa, baré, warekena, tariana. Ainda da família dos Aruák, mas habitando o Médio Rio Purus, os apurinã eram, em 2003, 4.087 indivíduos²²⁵.

O povo miranha que habita o Brasil e a Colômbia e que pertencem à família lingüística Boro²²⁶ da Colômbia eram, em 1997, 613 indivíduos no lado brasileiro. Os miranha brasileiros utilizam o português no seu dia-a-dia. Poucos são os falantes da língua miranha no Brasil.

Já na fronteira do Amazonas com a Venezuela, com Roraima e com a Guyana, podem ser encontrados os indígenas pertencentes às famílias Karib e Yanomami. Da família

²²⁴ A FUNAI apresenta os mawé e os sataré mawé como dois povos distintos, mas não foi possível encontrar maiores dados para isso, uma vez que as literaturas sempre apresentam os dois nomes como forma de descrever o mesmo povo.

²²⁵ Os Maku foram estimados em 2.548, em 1998, no lado brasileiro. As etnias kakwa e nukak, que só são encontradas na Colômbia, eram 678 indivíduos.

²²⁶ A família lingüística Bora abarca três línguas indígenas faladas na Colômbia: bora, miranha e muinane. O bora e o miranha são inteligíveis entre si, mas nenhum deles é inteligível com os muinane. Cf. WALTON, James W.; et. ali. **Diccionario bilingüe muinane-español, español-muinane**. Bogotá: Buena Semilla, 1997. p. 7.

Karib, fazem parte os waiwái, os karafawyána, os katwená, os mawaiâna e os xeréu. O ISA aproxima esses povos como pertencentes ao mesmo grupo dos waiwái. Assim, o ISA considera que os waiwái que vivem no nordeste do Amazonas, Roraima e na Guyana eram, em 2000, contabilizados em 2.020 no lado Brasileiro e 130 no lado da Guyana. Os waimiri-atroari, que também pertencem à família lingüística dos Karib, vivem no Amazonas e Roraima. Em 2001, eram 931. Sobre os hixkayana, somente se tem a informação de que viveriam na área dos municípios de Nhamunda, Faro e Oriximiná²²⁷.

Já a família dos yanomami é composta de quatro grupos: nimam (yanám), sanumá, yanomam (yainomá) e yanomami. Eles vivem no Amazonas, Roraima e na Venezuela. No lado Brasileiros eram em torno de 11.700 em 2000. já do lado da Venezuela eram 15.193 em 1992.

1.2.1.4. Povos indígenas de Roraima

Em Roraima, podem ser encontradas três famílias lingüísticas: Karib, Aruák e Yanomami. Dentro dessas famílias, a FUNAI, como pode ser observado no quadro abaixo, relaciona nove povos indígenas.

Quadro dos povos indígenas de Roraima

ingarikó	wapixana
makuxi	waiwái
patamona	yanomami
taurepang	yekuana
waimiri-atroari	
Fonte: < http://www.funai.gov.br >, acessado em 17/04/2007.	

A família Karib é a que possui o maior número de falantes e o maior número de subgrupos em Roraima. Os ingarikó e patamona ou kapon, que o ISA considera como um mesmo povo, vivem em Roraima, Guyana e Venezuela. Dentro do estado de Roraima, em 1997, eles foram contabilizados em 674. Em 1990, na Guyana eram em torno de 4000. Já na Venezuela, para o mesmo ano, eram 728. Os makuxi, que habitam o extremo norte de

²²⁷ Cf. CIMI. <www.cimi.org.br>, acesso em: 24/05/2007.

Roraima e a Guyana, eram, em 2001, aproximadamente 19 mil no Brasil e 9,5 mil na Guyana. Os taurepang vivem em Roraima e na Venezuela. Em 1998, eram 532 no lado brasileiro. Já na Venezuela, em 1992, somavam 20.607 indivíduos. O povo yekuana também vive em Roraima e na Venezuela. Em 2000, em Roraima, eram em torno de 430 indivíduos. No mesmo ano, na Venezuela, eram em torno de 4.800. Sobre os waimiri-atroari e sobre os waiwái, já foi trabalhado acima²²⁸.

Sobre o povo yanomami, que constituem uma família própria, também já foi trabalhado acima²²⁹. Da família Aruák, existe em Roraima os wapixana. Eles também habitam a Guyana. Em 2000, no lado brasileiro, eram 6.500 indivíduos. Na Guyana, em 1990, eram aproximadamente 4.000.

1.2.2. Presença cabocla na região do Sínodo da Amazônia

Sobre a presença cabocla²³⁰ na região da Amazônia, pode-se dizer que remonta à história da ocupação desse território pelos ibéricos. Essa região situa-se a oeste do Tratado de Tordesilhas²³¹ e, assim, pertenceria à coroa espanhola. Aos poucos, os colonizadores portugueses foram garantindo a posse do território que na atualidade pertence ao Brasil.

Os primeiros a adentrarem essas terras foram aventureiros e missionários religiosos. Nesse sentido, têm-se notícias de que, já em 1524, Aleixo Garcia, com destino ao atual Peru, percorreu a região noroeste do Brasil²³². Mas uma ocupação ou conquista mais efetiva do território amazonense para o sistema mundial, como afirma Eduardo Hoornaert, é resultado de três instâncias que teriam agido conjuntamente: “o soldado com seus fortes (casas fortes,

²²⁸ Veja a página anterior.

²²⁹ Veja a página anterior.

²³⁰ A categoria cabocla é empregada aqui para designar o grupo cultural que ocupou a região Amazônica antes das migrações iniciada pelo governo militar após a década de 1964. Esses ocupante, espalhados nas margens dos rios e igarapés e miscigenados com as populações indígenas locais, formaram uma cultura ribeirinha e cabocla com a qual os migrantes luteranos vão entrar em contato.

²³¹ O Tratado de Tordesilhas, assinado em 07 de junho de 1494, delineava uma linha imaginária no Atlântico no sentido norte-sul. As terras que ficavam a leste dessa linha pertenceriam a Portugal e as terras que ficavam a oeste pertenceriam à Espanha. Esse tratado, bem como todo o processo colonizador, tanto do lado português quanto do espanhol, desconsiderava a pertença da terra aos povos indígenas que a habitavam.

²³² Cf. LISBOA, Pedro L. B. **Rondônia: colonização e floresta**. Brasília: CNPq/AED, 1989. p. 18.

fortalezas), os comerciantes com suas feitorias e os padres com suas aldeias de índios”²³³. Mesmo assim, as raízes mais profundas dessa ocupação encontram-se no trabalho de religiosos e nas bandeiras que saíam de São Paulo rumo ao interior, com a finalidade de apresar indígenas para o trabalho escravo, bem como de descobrir novas fontes de riquezas.

A estratégia tanto da coroa portuguesa quanto da espanhola para garantir a posse das terras era utilizar os religiosos para submeter a população indígena da região ao seu controle. Nesse sentido, a região amazônica foi subdividida em áreas que caberiam a diferentes ordens religiosas. Atuaram oficialmente na Amazônia portuguesa as seguintes ordens religiosas: jesuítas, franciscanos, mercedários e carmelitas. Os primeiros a chegarem na região foram os jesuítas e os franciscanos. Eles disputavam a primazia no Maranhão enquanto que os franciscanos tinham prioridade no Pará²³⁴. Os mercedários ficaram com as regiões dos rios Negro, Solimões e Branco e atuaram em Belém. Os carmelitas estabeleceram-se em São Luiz, depois em Belém e também no Rio Negro.

Do lado espanhol, vindo de Quito, o frei franciscano Laureano Montesdoca de la Cruz, juntamente com três companheiros, viveu no Rio Solimões entre o povo kambeba ou omágua no período de 1647 a 1650 para tentar convertê-los²³⁵. Os jesuítas espanhóis também desceram o rio *Napo* e o rio *Manañón* para catequizar as terras baixas do Amazonas. O padre Samuel Fritz, no período de 1686 a 1688, viveu entre os omágua ao longo de todo o Rio Solimões. Em 1689, encontrando-se enfermo na foz do Rio Juruá, entre os omágua, decidiu descer o rio ao encontro dos portugueses. Levado à Belém, ficou detido por 19 meses em vistas das desconfianças de que ele seria um espião espanhol. Esse episódio é o primeiro conflito envolvendo as duas coroas pela conquista da Amazônia²³⁶.

²³³ HOORNAERT, Eduardo. A Amazônia e a cobiça dos europeus. _____. (Org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 57.

²³⁴ Com a ameaça dos ingleses, holandeses e franceses, os portugueses subdividiram a ocupação da América em dois Estados: Brasil e Maranhão e Grão-Pará. O Estado do Maranhão foi criado em 1621. Em 1654, foi denominado Estado do Maranhão e Grão-Pará. Em 1751, mudou para Estado do Grão-Pará e Maranhão e, em 1772, para Estado do Grão-Pará e Rio Negro.

²³⁵ Junto com o frei Laureano, foram o frei Juan de Quincuoces, o frei Domingo Brieva e o frei Diego Odóñez. Cf. PORRO, Antônio (org.). **As crônicas do Rio Amazonas**: tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 127s.

²³⁶ Cf. PORRO, 1992, p. 158ss.

Na região do Rio Guaporé, os jesuítas espanhóis adentraram por volta de 1620, mas somente conseguiram estabelecer relações com os indígenas em 1674²³⁷. A partir de então, o trabalho foi intensificado em vistas da disputa pela conquista do território. Assim, em 1743, os jesuítas chegaram a consolidar a ocupação da margem esquerda do Rio Guaporé fundando algumas missões²³⁸.

Na área do Sínodo da Amazônia, os missionários jesuítas tiveram um papel mais significativo no início da conquista. A presença jesuíta na Amazônia do lado dos portugueses inicia em 1636 quando eles se estabelecem em Belém. Resumindo a atuação dos jesuítas, Carlos de Araújo Moreira Neto afirma:

A história das missões jesuíticas na Amazônia pode ser dividida em três fases ou períodos; a primeira é caracterizada pelas tentativas de implantação de um sistema de missões no Maranhão e na Amazônia, à semelhança do que vinha fazendo, desde 1549, a Companhia de Jesus no Estado do Brasil. Esta fase inicia-se com a expedição dos padres Francisco Pinto e Luís Figueira à serra do Ibiapaba (1607) e termina com a morte de Figueira e de seus companheiros às mãos dos índios Aruan, de Marajó (1643). A segunda fase tem a marca da presença e a influência política e ideológica de Antônio Vieira e dura dez anos, de 1652 a 1662, quando os jesuítas são expulsos pela primeira vez do Estado do Maranhão. Entre os anos de 1660 e 1680, há um período de concessões e acomodações, findo o qual são os padres da Companhia de Jesus expulsos novamente, no curso da rebelião liderada por Beckman (1684). A terceira fase, finalmente, bem mais longa e tranqüila, ocorre entre a volta dos jesuítas ao Maranhão (1684) e o processo final da expulsão da Companhia do Estado do Maranhão e do Brasil, pelo governo Pombal, em 1759²³⁹.

Depois de garantida a foz do Rio Amazonas, a conquista portuguesa da Amazônia, sem dúvida, foi facilitada pela ocupação do ponto estratégico que é o encontro do Rio Solimões com o Rio Negro, hoje Manaus. Esse ponto, juntamente com o controle da foz do Rio Amazonas através de Belém, garantia o controle da navegação pelos principais rios da Amazônia. Ali os portugueses estabeleceram em 1669 o Forte de São José do Rio Negro ou da Barra.

²³⁷ Cf. MEIRELES, 1989, p. 71s.

²³⁸ Cf. MEIRELES, 1989, p. 77.

²³⁹ MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, 1992, p. 68.

Em direção ao norte, no que hoje é o estado de Roraima, ao longo do século XVII, os portugueses mantiveram postos de vigilância e missões religiosas. Já na segunda metade do século XVIII, para garantir a posse do território, os portugueses tiveram que ocupar a região de uma forma mais estável. Assim construíram, entre os rios Branco e Tacutu, em 1775, o Forte de São Joaquim. Ao mesmo tempo, também, o governo instalou três fazendas estatais de criação de gado na região. Na época áurea da exploração da borracha, a pecuária de Roraima teve sua maior expansão, pois abastecia de carne a cidade de Manaus e os seringais. A região norte da Amazônia brasileira era, assim, incorporada ao sistema econômico mundial²⁴⁰.

Em Rondônia, o trabalho dos jesuítas não teve um caráter de ocupação. Os jesuítas, saindo de Belém, onde estavam desde 1636, começaram a atender os indígenas na região do Rio Madeira a partir de 1669/1672²⁴¹. Eles limitavam-se mais em fazer incursões com o intuito de reduzir os indígenas em aldeamentos fora do atual território. Em efetivo, pode-se constatar que os jesuítas portugueses fundaram apenas uma missão na margem direita do Rio Guaporé que logo entrou em decadência devido à expulsão deles em 1759²⁴². Assim, o trabalho dos jesuítas na Amazônia somente foi interrompido quando eles foram expulsos da América. Em 1767, oito anos depois da expulsão dos territórios portugueses, a ordem jesuíta foi expulsa também de todos os territórios espanhóis²⁴³. As missões, por eles fundadas, foram abandonadas.

Há que se fazer menção que o trabalho dos jesuítas, tanto do lado espanhol quanto do lado português, ajudou a consolidar os limites da fronteira. Entretanto, também devem ser lembradas as bandeiras ou entradas. Os paulistas, por estarem situados mais ao sul do Brasil e, portanto, mais distantes de Portugal, estavam em desvantagem no comércio em relação ao resto da colônia. Tudo era mais caro para eles, inclusive a mão-de-obra escrava. Assim, eles contornaram essa situação adentrando o interior em busca da mão-de-obra indígena, ouro e pedras preciosas²⁴⁴.

²⁴⁰ Cf. SOUZA, 2001, p. 65ss.

²⁴¹ Cf. LISBOA, 1989 p. 19.

²⁴² Cf. MEIRELES, 1989, p. 135.

²⁴³ Cf. DUSSEL, Enrique (ed.). **Resistencia y esperanza: Historia del pueblo cristiano en America Latina y el Caribe**. Santiago de Chile/ San José: CEHILA/Editorial DEI, 1995. p. 128.

²⁴⁴ Cf. VOLPATO, Luiza. **Entradas e bandeiras**. 3. ed. São Paulo: Global, 1991. p. 29-31.

A bandeira mais famosa que andou pelo território do Vale do Guaporé foi a de Antônio Raposo Tavares. Entre os anos de 1648 e 1650, ela teria percorrido o vale do Rio Guaporé, descendo pelo Rio Madeira até o Rio Amazonas e de lá para Belém, voltando depois para São Paulo²⁴⁵. A essa, sucederam inúmeras outras, todas elas desrespeitando o Tratado de Tordesilhas, mas que incorporaram, aos lusitanos, a posse sobre quase toda a bacia amazônica e parte da platina. Já no século XVIII, especialmente depois de 1748, quando foi criada a Capitania de Mato Grosso, as entradas eram organizadas a partir de Cuiabá²⁴⁶. Essas expedições, além de procurarem por “escravos fugitivos”, que se organizavam em quilombos, partiam rumo ao oeste com o intuito de encontrarem o lendário Eldorado²⁴⁷.

Com as freqüentes entradas, os lusitanos foram tomando conta das terras que pertenceriam legalmente à coroa espanhola. Deve-se mencionar também que os espanhóis não tiveram muito interesse nessa região, pois estavam concentrando seus esforços na conquista das regiões andinas, pois ali conseguiram saquear muito ouro do império incaico²⁴⁸. Isso deve ter facilitado em muito a ocupação pelos lusitanos que encontraram pouca resistência ao adentrarem a região. Assim, em 1750, Alexandre de Gusmão, que ocupava o cargo de secretário do Conselho Ultramarino, conseguiu o reconhecimento do Tratado de Madri defendendo que a terra é de quem realmente a ocupa, o princípio do “*uti possidetis*”. Assim, Portugal devolveu a Colônia de Sacramento para a Espanha, o que garantiria para a Espanha a posse da bacia do Prata e recebeu em troca o direito de posse sobre as regiões ocupadas no Oeste do Brasil e na Amazônia²⁴⁹. Assim, esse tratado delineava uma nova fronteira no oeste do Brasil. A parte esquerda do Rio Guaporé pertenceria à Espanha e a parte direita a Portugal²⁵⁰. Entretanto, em 1761, esse tratado foi

²⁴⁵ Cf. MILLER, 1983, p. 54.

²⁴⁶ Cf. MILLER, 1983, p. 60.

²⁴⁷ Eldorado refere-se à lenda que movia a cobiça de espanhóis e portugueses de que, na região amazônica, existiria um local com muita riqueza mineral (uma cidade de ouro ou um rio de ouro, por exemplo). Para uma história dos quilombos no Mato Grosso, cf. VOLPATO, Luiza Rios Ricci. **Cativos do sertão: Vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1859-1888**. São Paulo: Marco Zero, 1993. p. 184ss.

²⁴⁸ Cf. LISBOA, 1989 p. 19.

²⁴⁹ Cf. GONÇALVES, 1991, p. 13.

²⁵⁰ Cf. LISBOA, 1989 p. 19.

cancelado e a questão dos limites estava novamente aberta. Em 1777, foi assinado o tratado de Santo Ildefonso que retoma os limites estabelecidos pelo Tratado de Madri²⁵¹.

Para assegurar a posse das terras, os portugueses erigiram fortificações ao longo da fronteira. O Forte de Bragança foi o primeiro a ser construído nas margens do Rio Guaporé, mas uma enchente em 1771 o destruiu completamente²⁵². O mais conhecido é o Forte Príncipe da Beira, fortaleza que se localiza às margens do Rio Guaporé. Sua construção foi iniciada em 1776 e concluída em 1783²⁵³. Por essa época, o interesse econômico na região limitava-se a umas poucas especiarias, como a castanha, por exemplo, e à procura de ouro, prata e pedras preciosas.

A ocupação humana da região amazônica foi favorecida pelas constantes secas no Nordeste. Ocorrendo de forma cíclica, entre 20 e 30 anos, elas fizeram com que os nordestinos migrassem para a região amazônica. Primeiramente ocuparam a região do Maranhão e do Pará. Depois foram subindo em direção à Manaus, Roraima, Rondônia e Acre. No século XIX, foram registradas três grande secas: em 1825, 1846 e em 1877. Nesse último ano, a seca foi mais intensa e causou a morte e o deslocamento de muitos nordestinos. Alguns pesquisadores dizem que, em termos relativos, esse foi “o drama de maior custo humano jamais registrado no Brasil”²⁵⁴.

No final do século XIX, inicia-se um novo período para a região. O interesse do mundo, em processo de industrialização, voltou-se para a Amazônia. A borracha brasileira²⁵⁵ era uma matéria prima importante para a indústria mundial e ela poderia ser encontrada

²⁵¹ Cf. GONÇALVES, 1991, p. 13.

²⁵² Cf. MEIRELES, 1989, p. 173.

²⁵³ Cf. MEIRELES, 1989, p. 178s. A construção do forte foi feita com mão-de-obra escrava. Essa constatação demonstra a presença negra na Amazônia. Frequentemente, as benfeitorias eram construídas com mão-de-obra escrava. Além disso, como foi dito acima, muitos “escravos fugidos” encontravam abrigo na floresta onde se organizavam em quilombos. Ainda deve ser dito que a presença negra na Amazônia também ocorreu a partir da migração dos nordestinos e, posteriormente, da migração do Sul e Sudeste. Muitos migrantes eram de origem negra. Para essa pesquisa, essa presença deve ser entendida como estando dentro da categoria representativa de caboclo. Permanece, pois, a necessidade de futuras pesquisas sobre a presença negra na Amazônia.

²⁵⁴ ALENCASTRO, Luiz Felipe de; RENAUX, Maria Luiza. Casas e modos dos migrantes e imigrantes. In: _____ (org.). **História da vida privada no Brasil**: Império. Vol 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 310ss.

²⁵⁵ Látex extraído da *Hevea brasiliensis*, da família das euforbiáceas, conhecida como árvore-da-borracha. Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo aurélio século XXI**: o dicionário da língua portuguesa. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 1843.

apenas na bacia direita do Rio Amazonas, no estado do Pará e em direção dos territórios dos atuais estados de Rondônia e Acre²⁵⁶. Devido à demanda que crescia dia após dia, era necessário um grande contingente humano que dispusesse sua força de trabalho para a extração da borracha em meio à floresta amazônica. Foi nesse período que a Amazônia recebeu seu primeiro grande fluxo de migrantes. Como já foi mencionado acima, os nordestinos, fugindo da seca que assolou o Nordeste nos anos de 1870-1877, foram aos milhares para a Amazônia. Cerca de 80 mil chegaram à região do atual estado de Rondônia, por exemplo²⁵⁷. Mas a grande maioria se dirigiu para a região que hoje é o Acre. Esses migrantes foram seduzidos pela possibilidade de participarem dos lucros advindos da produção da borracha²⁵⁸. Na Amazônia, eles iriam trabalhar para um seringalista (coronel ou patrão como também eram conhecidos) que os assentava em colocações na mata com o objetivo de explorar as árvores que se encontravam naquela área. Eles eram mantidos num sistema quase servil, sendo obrigados a comprar seus víveres e vender sua produção apenas no estabelecimento comercial do seringalista. Esse sistema, com as respectivas colocações e seringueiros, era conhecido como Seringal.

Ao entrar na floresta, esses seringueiros — como passaram a serem chamados — tiveram que enfrentar, além das freqüentes doenças, também os indígenas. Os indígenas que oferecessem resistência à exploração da borracha e se realçassem a trabalhar como seringueiros eram assolados com expedições que tinham o objetivo de eliminá-los ou expulsá-los da região.

Aos poucos, subindo os rios Purus e Juruá, a indústria da borracha foi garantindo a ocupação do Acre para o Brasil. Mas a presença dos brasileiros no território, não garantiram por si a conquista. O Brasil via-se obrigado a respeitar o tratado de fronteira assinado com a Bolívia em 1867, no qual reconhecia a região que do Acre como território boliviano²⁵⁹. Conforme a exploração da borracha ganhava destaque no comércio internacional, a Bolívia

²⁵⁶ Na sua expedição etnográfica em Rondônia, em 1938, Claude Lévi-Strauss encontrou na região de Pimenta Bueno pesquisadores de borracha que estavam ali desde a época de Rondon. Já na região de Ji-Paraná, Lévi-Strauss observa que os seringais tinham melhor infra-estrutura. Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 318, 344.

²⁵⁷ Cf. LISBOA, 1989, p. 21.

²⁵⁸ Cf. PERDIGÃO, Francinete; BASSEGIO, Luiz. **Migrantes amazônicos: Rondônia, a trajetória da ilusão**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 152.

²⁵⁹ Cf. GONZALVES, 1991, p. 14.

também começou a ocupar a região. Os seringalistas que ocupavam a região começavam a organizar uma reação com o objetivo de manter seus seringais. Com o apoio do estado do Amazonas e dos seringalistas, o espanhol Luiz Galvez Rodriguez Arias proclamou o Acre independente em 14 de julho de 1889 e se fez governante, permanecendo no poder por um curto período, sendo em seguida deportado pelas autoridades brasileiras²⁶⁰. O ato de Galvez daria aos acreanos um sentido de unidade, ao mesmo tempo em que chamava a atenção do povo brasileiro para a situação do Acre.

A Bolívia pressionava o Brasil para fazer valer os tratados de fronteira. Reconhecendo o território como boliviano, o Brasil deu autorização para a Bolívia estabelecer uma alfândega na região em disputa em 1898. A Bolívia começou a ocupar efetivamente a região e a cobrar tributos em 1899. Em 1900, a Bolívia ocupa efetivamente o território com um contingente de novecentos soldados. Os brasileiros organizaram uma expedição conhecida como Vapor Solimões ou Floriano Peixoto que partiu de Manaus e foi derrotada. O domínio efetivo da Bolívia sobre o território já durava dois anos, quando chegou nos seringais a notícia de que a Bolívia iria arrendar as terras para uma empresa estrangeira, a *Bolivian Syndicate*. Foi então que uma luta mais efetiva foi organizada por Plácido de Castro um ex-mitilar gaúcho que estava demarcando os seringais no Acre. A guerrilha de Plácido de Castro durou de cinco de agosto de 1902 a 24 de janeiro de 1903 e derrotou os bolivianos, garantindo a posse das terras para o Brasil²⁶¹.

Em vistas da diplomacia, o governo brasileiro, não poderia saudar os acreanos como heróis, ao contrário, reconhece-os como beligerantes e inicia negociações para comprar o território do Acre²⁶². Como a Bolívia não conseguiria retomar o Acre sem correr o risco de entrar em guerra com o Brasil e como ela necessitava de uma saída para o mar para o escoamento de sua produção, resolveu firmar o Tratado de Petrópolis com o Brasil, no dia 17 de novembro de 1903²⁶³. Nesse tratado, ficou estabelecido que o Brasil construiria a estrada de ferro Madeira-Mamoré e, em troca, receberia da Bolívia o território que compõe hoje a

²⁶⁰ Cf. COSTA, Craveiro. **A conquista do deserto ocidental**: Subsídios para a história do Território do Acre. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1973. p. 45.

²⁶¹ Cf. COSTA, 1972, p. 39ss., 50s., 61s., 92.

²⁶² Cf. COSTA, 1972, p. 95s.

²⁶³ Cf. LISBOA, 1989 p. 21.

área do Acre²⁶⁴. Na construção dessa estrada, morreram inúmeros trabalhadores. No registro da empresa construtora norte-americana, consta o número de 1552 mortos. No entanto, há estimativas de que tenha morrido pelo menos o dobro, já que a construtora não se preocupava em contabilizar as perdas de trabalhadores locais²⁶⁵.

Outra grande obra que possibilitou o acesso por terra, mesmo que de forma precária, à região de Rondônia e Acre foi a linha telegráfica. Em 1907, Rondon²⁶⁶, oficial do corpo de engenharia militar, foi encarregado pelo Presidente da República Afonso Augusto Moreira Pena (1906-1909)²⁶⁷ de ligar à capital, pelo fio telegráfico, os territórios da Amazônia, do Acre, do Purus e do Alto Juruá, por intermédio de Cuiabá, já em comunicação com o Rio de Janeiro²⁶⁸. Ao término dessa façanha, a qual evidencia o interesse do Estado em garantir a posse da região amazônica, existia um corredor por terra que ligava aquela parte ao resto do país. Por ali, inúmeras famílias migrariam, acompanhando o curso da linha telegráfica. Também deve ser dito que Rondon, além de ter integrado essa região ao resto do país através do telégrafo, também realizou inúmeros trabalhos científicos que visavam o reconhecimento dela, como: estudos etnográficos, mineralógicos e cartográficos. Rondon literalmente “colocou a região no mapa”²⁶⁹.

Quando em 1938 o etnólogo Claude Lévi-Strauss percorre a linha telegráfica realizando estudos etnográficos, relata o aspecto de desolação que a linha representava:

Quem vive na linha Rondon pode facilmente imaginar que se encontra na Lua. Imaginemos um território com a extensão da França, cujas três quartas partes estejam inexploradas; apenas percorrido por pequenos bandos indígenas nômades que são dos mais primitivos que se possam encontrar no mundo e atravessado, de um extremo ao outro, por uma linha telegráfica. A pista sumariamente aberta que a acompanha — *a picada* — fornece o único ponto de referência em setecentos quilômetros, pois que, se exceptuarmos alguns reconhecimentos empreendidos pela comissão Rondon ao Norte e ao Sul, o desconhecido começa nas duas beiradas da picada, partindo já do princípio de que o traçado desta não seja indiscernível do mato. É verdade

²⁶⁴ O Território Federal do Acre foi criado em abril de 1904. Cf. KLEIN, Estanislau Paulo. **A contribuição da igreja do Acre e Purus para a ética social**. Rio Branco: EDUFAC, 2007. p. 21.

²⁶⁵ Cf. PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 160.

²⁶⁶ De Rondon provém o nome do atual estado de Rondônia.

²⁶⁷ Cf. COUTINHO, Edilberto. **Rondon, o civilizador da última fronteira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975. p. 79.

²⁶⁸ Cf. ROQUETE-PINTO, Edgar. **Rondônia**. 6^a ed. São Paulo: Editora Nacional, 1975. p. 29.

²⁶⁹ Para mais informações consulte: COUTINHO, 1975; ROQUETE-PINTO, 1975.

que há o fio; este, tendo-se tornado inútil logo que acabou de ser colocado, fica frouxo, pendente de postes que não se substituem quando caem apodrecidos, vítimas das térmitas ou dos índios, que tomam o zumbido característico de um fio telegráfico pelo de uma colméia de abelhas selvagens trabalhando. Em certos lugares o fio arrasta-se pelo chão; ou então foi negligentemente pendurado nos arbustos próximos. Por mais surpreendente que isso possa parecer, a linha acentua mais a desolação ambiente, em vez de desmenti-la.²⁷⁰

Entrementes, o fluxo migratório para Rondônia e Acre ficou parado por muitos anos, pois os ingleses obtiveram um grande sucesso no cultivo de borracha na Malásia. Eles produziam uma borracha de melhor qualidade e em maior quantidade, devido às condições mais favoráveis de coleta e de manejo. Isso rebaixou o preço da borracha e quebrou o sistema de produção brasileiro²⁷¹. Os seringais entraram em decadência.

A região experimentou outro grande impulso econômico e migratório quando os japoneses tomaram a Malásia durante a Segunda Guerra Mundial. A borracha brasileira voltou a ser valorizada. Necessitava-se urgentemente dela para a indústria, especialmente a bélica dos Estados Unidos da América (EUA). Como as propagandas eram insuficientes para arregimentar pessoal em curto espaço de tempo, o governo brasileiro decidiu recrutar a mão-de-obra nordestina. Eles ficaram conhecidos como “soldados da borracha”. Foram mais de 56 mil jovens nordestinos, dos quais 27 mil morreram na floresta²⁷². Foi também durante esse período, mais exatamente em 1943, a fim de melhor organizar a exploração da seringa, que o governo criou o Território Federal de Rondônia²⁷³.

Já com o término da guerra e a produção da Malásia normalizada, os “soldados da borracha” foram literalmente esquecidos no meio da floresta. Era mais econômico deixá-los para que permanecessem ocupando a região do que trazê-los de volta e não ter onde assentá-los. Com isso, o governo fugia de um problema social e resolvia, em parte, a ocupação da área amazônica. Ao término desse processo, Rondônia, por exemplo, contava com uma

²⁷⁰ Cf. LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 256.

²⁷¹ Cf. PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 153.

²⁷² Cf. PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 161s.

²⁷³ Desde 1943, Rondônia foi constituído como Território Federal. Em 1981, foi transformado em estado. Cf. ESTEVES, Antônio R. **A ocupação da Amazônia**. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 82s.

população aproximada de 100 mil indivíduos espalhados às margens dos rios e igarapés, formando uma cultura ribeirinha e cabocla²⁷⁴.

De maneira resumida, apresentou-se acima alguns aspectos da geografia, da história da ocupação e do perfil da população da Amazônia. Com essa introdução, o leitor pode ter um panorama da situação e da cultura com a qual os migrantes luteranos entraram em contato. Agora, por sua vez, pergunta-se pelos motivos que levaram esses migrantes para a Amazônia. Para isso, a pesquisa propõe fazer uma abordagem sociológica e antropológica.

1.3. Processo migratório e motivos da migração dos luteranos desde uma perspectiva social

A migração dos luteranos para a Amazônia deve ser analisada de diferentes perspectivas. Esse acontecimento não está isolado da dinâmica nacional e internacional. Nesse sentido, além da análise histórica, a seguir procurar-se-á abordar a problemática da migração a partir de uma análise sociológica. Ao final, buscar-se-á a confirmação ou a refutação dos motivos da migração com base em entrevistas feitas com alguns migrantes luteranos.

1.3.1. Contextualizando a problemática da migração

Antes de a industrialização ter sido implantada no Brasil, a política do governo concentrava-se na ocupação gradual de todo o território nacional. O país possuía enormes quantidades de terras propícias à agricultura e à pecuária, consideradas devolutas. De forma ininterrupta, o governo propiciava o surgimento de novas colônias. Nesse sentido, a colonização dirigida tem sido promovida por razões de ordem “político-militares” e “econômico-sociais”. “No primeiro grupo, deve-se incluir basicamente os objetivos de ocupação do território e garantia de fronteiras. No segundo, alinham-se as preocupações com

²⁷⁴ Francinete Perdigão e Luiz Bassegio indicam 37 mil pessoas para o ano de 1959. Cf. PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 164. O número de 100 mil foi obtido somando a quantidade de seringueiros que foram para Rondônia durante os dois ciclos da borracha. Uma explicação para essa diferença poderia ser dada a partir da crise econômica dos ciclos da borracha, a saber, que inúmeros seringueiros, não encontrando alternativas econômicas em Rondônia, saíram para outras regiões.

a justiça social [...] e as preocupações propriamente econômicas”²⁷⁵. Para essas colônias, dirigiam-se os imigrantes europeus ou filhos de imigrantes já assentados. Assim, o Brasil era idealizado como um país de migrantes. Boa parte de cada nova geração deveria partir em busca de suas terras. Jean Roche, por exemplo, se espanta com o constante deslocamento dos migrantes. Eles não conseguiam permanecer na terra; estavam sempre migrando em busca de outras terras, o que Roche chama de enxamagem. Estudando esse sistema das colônias e o comportamento de um grupo de imigrantes no Rio Grande do Sul, Roche observa que “apenas dois terços dos descendentes dos primeiros ocupantes podem permanecer no local ou nas proximidades, um terço é obrigado a emigrar”²⁷⁶. Assim, ele vê esse sistema como algo que possui um papel fundamental nas colônias. Essa contínua migração rural é favorecida, diz o autor, pela estabilidade da estrutura social²⁷⁷.

Os motivos da migração arrolados por Roche são: no local de origem, a crescente natalidade e a falta de perspectiva; e, no local de chegada, as terras devolutas. Diz ele que o excedente de cada geração é obrigado a migrar, porque o regime de pequena propriedade não permitia aos filhos ficar no local. Portanto, sobre os tipos de migrações, Roche observa a existência de dois: (1) *migração de crescimento*, na qual os filhos dos colonos buscam terras nas circunvizinhanças, expandindo, assim, as fronteiras; e (2) *migração de declínio*, provocada, sobretudo, pela escassez do solo, não sendo mais possível manter uma família numerosa²⁷⁸.

No Espírito Santo, Roche também vai analisar a migração interna dos luteranos. Ali, ele chega a conclusão de que, mais uma vez, a pequena propriedade é a causa da migração. À essa, segue a especulação que os próprios migrantes fariam ao ocupar novas área para, em seguida, vender e ocupar outras. Para Roche, a preocupação com o estabelecimento dos filhos e a pressão demográfica também seriam fatores da constante migração dos luteranos. Como conclusão, ele afirma: “Em resumo, as migrações das mais antigas colônias em

²⁷⁵ TAVARES, Vânia Porto et alii. **Colonização dirigida no Brasil**: Suas possibilidades na região amazônica. Rio de Janeiro: IPEA/INPES, 1972. p. 27.

²⁷⁶ ROCHE, Jean. **A colonização alemã e o Rio Grande do Sul**. Vol. I e II. Porto Alegre: Globo, 1969. p. 366s.

²⁷⁷ Cf. ROCHE, 1969, p. 375.

²⁷⁸ Cf. ROCHE, 1969, p. 376, 378.

direção as mais modernas (93%) se explicam, principalmente, pelo jogo de 3 fatores: a estrutura agrária, a natalidade, o debilitamento das terras”²⁷⁹.

Roche parece levar em conta, quando fala dos motivos da migração, apenas fatores visíveis no local de origem e de chegada do migrante. Desconsidera, nessa proposta, o fato de que a migração é planejada e organizada, que ela tem uma dimensão política muito mais ampla. Nesse sentido, o próprio Roche também chega a assinalar que as terras consideradas saturadas a muito tempo — e que por isso seriam causadoras da emigração — suportam muito mais gente do que no momento em que começaram as emigrações²⁸⁰.

Itamar de Souza, por sua vez, define assim a problemática da migração:

A migração de um indivíduo não chega a ser um fato sociológico. Mas, quando nos deparamos com milhares de pessoas migrando numa determinada direção, estamos diante de um fato sociológico, cuja explicação se encontra no estudo das mudanças estruturais a nível regional, nacional ou internacional.²⁸¹

Com essas palavras, Souza faz duas afirmações importantes: em primeiro lugar, aquilo que interessa a um pesquisador é o estudo das causas e fatores que fazem com que milhares de pessoas *saíam de* ou *cheguem a* uma mesma região; em segundo lugar, as causas devem ser buscadas em nível regional, nacional e internacional. Dessa forma, o autor está contestando as pesquisas que analisam os fatores de “expulsão” e “atração” somente a partir do local de origem e chegada dos migrantes²⁸². Para ele, essas análises não dão conta de explicar o todo do processo. Por isso, pôde escrever: “O processo migratório não é algo mecânico que ocorre entre um pólo de expulsão e outro de atração. Nasce e se desenvolve num contexto social historicamente determinado”²⁸³. Assim, pode-se afirmar que a migração interna no Brasil, como também a imigração européia, tem suas origens principalmente em

²⁷⁹ ROCHE, 1968, p. 156, 159ss., 163.

²⁸⁰ Cf. ROCHE, 1968, p. 163.

²⁸¹ SOUZA, Itamar de. **Migrações internas no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 33.

²⁸² “Nem sempre a idéia de migração esteve ligada à dinâmica articulada da sociedade, isto é, inicialmente a ênfase da idéia de migração recaía sobre o local de origem ou de residência da população e suas causas e conseqüentes alterações”. MENEZES, Maria Lucia Pires. Tendências atuais das migrações internas no Brasil. **Scripta Nova**. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. nº 69 (45), 1º de agosto de 2000, Universidad de Barcelona. <www.ub.es/geocrit/sn-69-45.htm>. Acesso em: 30/10/2002.

²⁸³ SOUZA, 1980, p. 33.

fatores e decisões político-econômicas. Sob esses fatores, a migração é idealizada, planejada e executada. Ela é direcionada, causando um intenso fluxo migratório.

É nesse sentido que Paul Singer procura estudar o fenômeno migratório. Para ele, é evidente que o interesse do capital, os espaços geográficos e o fluxo de migrantes estão relacionados. As populações das áreas desfavorecidas sofrem com o empobrecimento gradual, levando-as à migração. Por isso, constata que “o mais provável é que a migração seja um processo social, cuja unidade atuante não é o indivíduo, mas o grupo”²⁸⁴. Com base nisso, ele pôde resumir os fatores de expulsão, que levam à migração, em dois grandes princípios motivadores que chamou de *fatores de mudança* e de *estagnação*. A partir daí, decorreriam os outros fatores que ele assim descreve:

Os fatores de expulsão que levam às migrações são de duas ordens: *fatores de mudança*, que decorrem da introdução de relações de produção capitalistas nestas áreas, a qual acarreta a expropriação de camponeses, a expulsão de agregados, parceiros e outros agricultores não proprietários, tendo por objetivo o aumento da produtividade do trabalho e a conseqüente redução do nível de emprego [...]; e *fatores de estagnação*, que se manifestam sob a forma de uma crescente pressão populacional sobre uma disponibilidade de áreas cultiváveis que pode ser limitada tanto pela insuficiência física de terra aproveitável como pela monopolização de grande parte da mesma pelos grandes proprietários [...].²⁸⁵

Os fatores de atração, por sua vez, são responsáveis pelo direcionamento do fluxo migratório, sendo que o mais importante, segundo Singer, é a demanda da força de trabalho²⁸⁶. Assim, pode-se dizer que os fatores de expulsão definem as áreas de onde se originam os fluxos migratórios e os fatores de atração definem sua orientação.

Embora Singer tenha constatado a objetivação do migrante, também compreende que existem os fatores de ordem subjetiva. Esses fatores explicariam os motivos que levaram determinadas pessoas a migrar e outras não. Mas, apesar disso, sua constatação final é: “O que importa é não esquecer que a primeira determinação de quem vai e de quem fica é social

²⁸⁴ SINGER, Paul. Migrações internas: considerações teóricas sobre seu estudo. In: _____. **Economia Política da Urbanização**. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 51.

²⁸⁵ SINGER, 1990, p. 38.

²⁸⁶ Cf. SINGER, 1990, p. 40.

ou, se se quiser, de classe”²⁸⁷. Os migrantes que possuem capital não têm problemas para se estabelecer. Mas aqueles que dependem apenas da sua força de trabalho dificilmente conseguem se estabelecer, tendendo, assim, a migrar incessantemente ou a se somar aos favelados nas periferias das cidades²⁸⁸. Nesse sentido, Maria Menezes chega às seguintes conclusões em seus estudos:

A lógica da atração e da repulsão se transfere, agora, para a capacidade de retenção e para o caráter seletivo da fixação e do destino dos que não conseguem ficar. O tratamento para esta questão se apóia na obra de Ravenstein²⁸⁹ (1885) que salienta a necessidade de compreender a seletividade com que os lugares absorvem apenas parte dos fluxos migratórios totais. A retenção migratória estaria associada aos níveis hierárquicos dos centros urbanos e aos níveis sócio-econômicos dos migrantes, partindo do princípio que tanto maior o nível sócio-econômico, maior será a probabilidade de permanecer fixado.²⁹⁰

1.3.2. Processo migratório brasileiro e formas de colonização

1.3.2.1. Ciclos de migrações no Brasil

Uma vez definidos os principais fatores que levam à migração, faz-se necessário descrever o processo migratório no Brasil. Nesse sentido, Souza constata a existência de oito tendências que podem ser encontradas nos ciclos econômicos brasileiros. São elas: O ciclo da cana-de-açúcar e as migrações internas (séc. XVI – XVII), o ciclo do ouro e as migrações internas (séc. XVII – XVIII), o ciclo do café e as migrações internas (séc. XIX), o ciclo da borracha e as migrações internas (segunda metade do séc. XIX), a batalha da borracha e as migrações internas (período da Segunda Guerra Mundial), a fronteira agrícola do Paraná e as migrações internas (segunda metade do séc. XIX – primeira metade do séc. XX), a marcha para o oeste e as migrações internas (a partir de meados do séc. XX), e a industrialização no

²⁸⁷ SINGER, 1990, p. 52.

²⁸⁸ Segundo Maria Taube, quase a totalidade dos moradores de favelas são migrantes que provém da zona rural. Cf. TAUBE, Maria José de Mattos. **De Migrantes a Favelados: Estudo de um Processo Migratório**. Vol. 1. Campinas: Unicamp, 1986. p. 55ss.

²⁸⁹ “The Laws of Migration” (As leis da migração).

²⁹⁰ MENEZES, 2000.

Centro-Sul e as migrações internas (séc. XX)²⁹¹. Em todos estes ciclos, o autor comprova o deslocamento compulsório de migrantes, imigrantes e escravos para as regiões onde estavam localizados os interesses econômicos.

Entretantes, para esta pesquisa, é mais relevante o estudo do fluxo migratório direcionado para a região amazônica, suas causas e interesses envolvidos, o perfil do migrante e a situação dele no novo local. Por isso, abordar-se-á apenas aqueles que se relacionam mais diretamente com a colonização da Amazônia. Acima, já foi abordado sobre a ocupação da Amazônia durante as duas épocas da borracha²⁹². Agora, portanto, procurar-se-á descrever mais os ciclos diretamente envolvidos com o processo migratório para a Amazônia.

1.3.2.2. Processo migratório a partir do fenômeno da industrialização

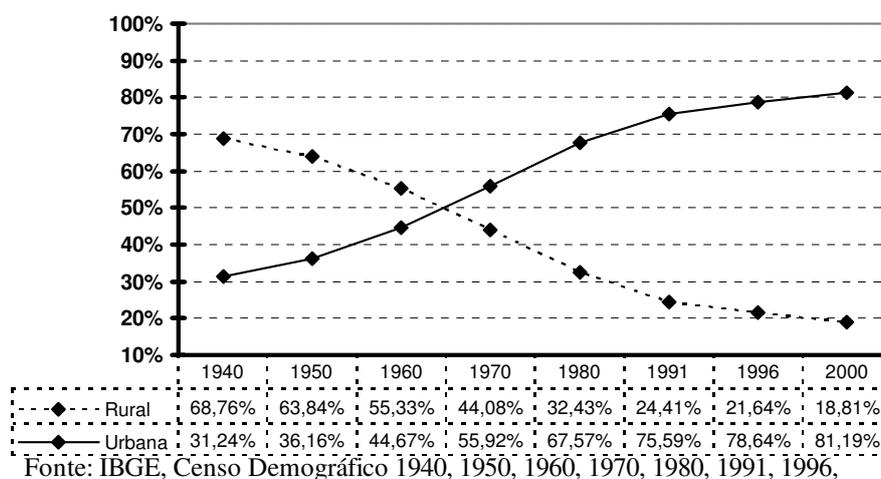
O novo ciclo de migrações a partir do qual o fenômeno migratório no Brasil passa a ser substancial e superior à imigração, inicia com a industrialização. “É a partir de 1930 que as migrações internas passam a ser mais representativas e volumosas que a imigração. Inicia-se, então, um fluxo do campo para a cidade, que se intensifica década a década”²⁹³. Na década de 1940, quase 70% da população brasileira concentrava-se na zona rural. Já, na década de 1980, essa situação se inverteu totalmente. Observando o gráfico abaixo, percebe-se que houve, literalmente, uma inversão das bases produtivas do Brasil: de rural e agrícola, passou a ser urbano e industrializado.

²⁹¹ Não se aprofundará aqui estes ciclos. Apenas constatar-se-á a existência deles para corroborar com a tese de que, sob o fator político-econômico, a migração é planejada, direcionada e gerenciada. Para maiores informações consulte: SOUZA, 1980, p. 43-73.

²⁹² Veja p. 93ss.

²⁹³ CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS. **Migrações no Brasil: o peregrinar de um povo sem terra**. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 9.

Evolução da população urbana e rural no Brasil 1940-2000



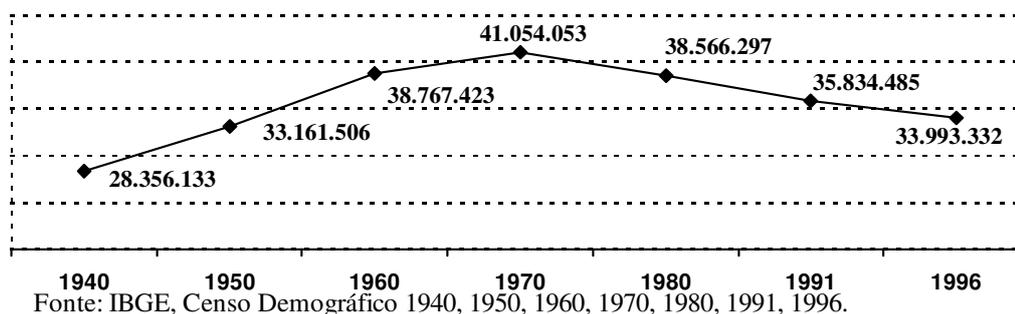
Essa inversão está diretamente relacionada com a mudança do modelo econômico. No início do século XX, e, de forma mais acentuada, durante as duas guerras mundiais, o Brasil implementou a industrialização. Deixou de ser um país que exportava exclusivamente matéria prima e importava produtos manufaturados para ser um país com indústrias próprias, que se desenvolviam nos maiores centros urbanos do Sudeste. Como relata Sônia Regina de Mendonça:

Sem dúvida alguma a industrialização brasileira teve o seu “arranco” a partir das transformações ocorridas ao longo da década de 1930. Estabeleceram-se então os contornos iniciais da implantação de um núcleo de indústrias de base, assim como a definição de um novo papel do Estado em matéria econômica, voltado para a afirmação do pólo urbano-industrial enquanto eixo dinâmico da economia.²⁹⁴

Essa mudança no modelo econômico foi o maior impulsionador do fenômeno migratório e, como foi observado acima, a maioria dos migrantes se dirigiu para os centros que estavam se industrializando. Esse fenômeno ficou conhecido como *êxodo rural*. Aqui é interessante notar que não há diminuição no número dos brasileiros que vivem no meio rural. Esse número, como pode ser observado no gráfico abaixo, permanece mais ou menos estável, com um ligeiro crescimento até a década de 1970. Portanto, esses dados indicam que, de modo geral, a estrutura fundiária do país permanece inalterada.

²⁹⁴ MENDONÇA, Sônia Regina. As bases do desenvolvimento capitalista dependente: Da industrialização restringida à internacionalização. In: LINHARES, Maria Yedda (org.). **História geral do Brasil**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1990. p. 327.

Evolução da população rural do Brasil 1940-1996



Arlene Renk chega a essa mesma conclusão ao estudar, num contexto de mudança social, a reprodução social dos colonos no oeste de Santa Catarina. Diz ela que “os dados refutam o senso comum do avanço da grande propriedade, expulsando os minifundiários”²⁹⁵. Assim, o êxodo rural, propriamente dito, é o deslocamento do excedente das novas gerações. O crescimento da população rural até a década de 1970 é o redirecionamento desse excedente para novas áreas de colonização no Centro Oeste e na Amazônia, pois os centros industriais foram incapazes de absorver todo o fluxo migratório. Então, em consequência direta, a ocupação da Amazônia foi fomentada pelo governo como forma de evitar a convulsão social e, ao mesmo tempo, assegurar a posse da região. Mesmo assim, há que se considerar que o latifúndio inviabilizava a recolocação dos filhos dos colonos em áreas próximas no Sul e Sudeste. Nesse sentido, a grande propriedade também é causadora da migração. Além disso, também, a excessiva “fragmentação do minifúndio e a impossibilidade ou dificuldade de reprodução da agricultura familiar” também são fatores de expulsão²⁹⁶.

A migração mais intensiva e ofensiva para a Amazônia surge, sem dúvida, no auge da industrialização do Brasil, durante o governo militar²⁹⁷. Apesar de sua história estar diretamente relacionada com o processo iniciado após a década de 1930, foi com Getúlio Vargas, durante o Estado Novo, com o slogan denominado “Marcha para o Oeste” que a migração interna começa a ser planejada de forma mais efetiva pelo Estado. Nessa mesma linha, Souza escreve que:

²⁹⁵ RENK, Arlene. **Sociodicéia às avessas**. Chapecó: Grifos, 2000. p. 126.

²⁹⁶ Cf. MARTINS, José de Souza. **A militarização da questão agrária no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 37.

²⁹⁷ Mais abaixo trazer-se-á números que exemplifiquem essa afirmação. Veja p. 112s., 115s., 117s.

A “Marcha para Oeste”, como expressão ideológica utilizada pelas elites dirigentes do Brasil para motivar a expansão capitalista em áreas de pouca densidade populacional e de muita terra fértil, surgiu no Estado Novo. Em 1940 afirmava Getúlio Vargas: “Após a reforma de 10 de novembro de 1937, incluímos essa cruzada no programa do Estado Novo, dizendo que o verdadeiro sentido de brasilidade é o rumo ao Oeste”.²⁹⁸

Durante os dois períodos em que governou o país (1930-1945 e 1951-1954), Getúlio Vargas primou pela economia nacional. Entre os programas de desenvolvimento, a região amazônica ganhou enorme destaque. Seu desenvolvimento era considerado um dos maiores desafios a ser encarado pela administração nacional²⁹⁹. Dessa forma, na era Vargas, o Estado começa a gerenciar a migração e o processo de industrialização se intensifica. Assim, num artigo em 1973, o Centro de Estudos e Ação Social (CEAS) publica a seguinte tese:

Sobretudo nesta segunda fase [após 1930, sendo que a primeira seria antes de 1930], de grandes transformações sociais, econômicas e políticas na história nacional, o Estado toma as rédeas do processo de colonização e — mesmo servindo-se da interferência de particulares que nela procuram o próprio lucro — faz dessa colonização um instrumento para, de um lado, *controlar mais facilmente territórios isolados* e, do outro, *reduzir tensões sociais em áreas superpovoadas*, desviando para as novas áreas as migrações rural-urbanas.³⁰⁰

Com o intuito de viabilizar a “Marcha para Oeste”, foi estabelecido um acordo com os EUA, ainda durante o governo de Vargas, por ocasião da Segunda Guerra Mundial. Os EUA queriam a borracha e o governo brasileiro necessitava de recursos financeiros para executar os planos de desenvolvimento³⁰¹. Como já foi discorrido acima, essa constituiu a segunda fase da borracha³⁰².

Já no governo de Juscelino Kubitschek de Oliveira (1956-1961), por sua vez, o Brasil experimenta grande avanço industrial. O seu programa de governo foi industrializar o

²⁹⁸ SOUZA, 1980, p. 62.

²⁹⁹ Cf. SALATI, Eneas et alli. **Amazônia: Desenvolvimento, integração e ecologia**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 263.

³⁰⁰ CEAS. Colonização: os problemas da solução. **Caderno do CEAS**. n° 28, São Paulo: Loyola, dezembro de 1973. p. 35.

³⁰¹ Cf. SALATI, 1983, p. 264.

³⁰² Veja p. 96s.

Brasil. Seu *slogan* era: “Cinquenta anos em cinco”³⁰³. Para alcançar seus objetivos, optou por uma desnacionalização da economia e primou pela indústria de bens de consumo duráveis como eletrodomésticos e automóveis em detrimento da indústria de base que tinha sido prioridade no governo de Vargas. O favorecimento às empresas estrangeiras provocou a aceleração da industrialização no Brasil, mas também a desnacionalização da economia brasileira³⁰⁴.

O presidente Kubitschek objetivou também a construção de uma nova capital para o Brasil no Planalto Central. A idéia era levar o centro de poder para o centro do Brasil, propiciando o desenvolvimento de outras regiões. Isso também implicou uma vasta rede de transporte para interligar os diferentes centros econômicos do país³⁰⁵. Assim, a construção da estrada que liga Cuiabá/MT, Porto Velho/RO e Rio Branco/AC foi concluída em 1960, ainda durante o seu governo³⁰⁶. Rondônia e Acre, a partir dessa data, estavam concretamente ligados ao restante do Brasil.

Dentro do novo modelo econômico que começou a ser implantado a partir da década de 1930, o Estado via um novo papel para a agricultura. Ele incentivou a expansão de fronteiras agrícolas que produzissem gêneros alimentícios básicos a preços baixos, procurando, assim, “transformar a agricultura de alimentos em coadjuvante do processo de industrialização”³⁰⁷. Pode-se dizer que no processo de industrialização, a agricultura passou a ser utilizada para dois fins. Por um lado, necessitava-se da agricultura na produção de excedentes na tentativa de angariar renda. Com isso, poder-se-ia importar equipamento para a industrialização. Por outro lado, necessitava-se da agricultura na produção de alimentos a custo reduzido com o objetivo de manter a força de trabalho urbano. Dessa forma, seguindo o propósito de alcançar essas metas, em algumas partes do país, houve uma reorientação da produção agrícola, ou seja, a agricultura tradicional foi substituída por uma moderna, mecanizada e baseada na monocultura³⁰⁸.

³⁰³ Cf. SCHÜNEMANN, Rolf. **Do gueto à participação**: o surgimento da consciência sócio-política na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal, 1992, p. 14.

³⁰⁴ Cf. MENDONÇA, 1990, p. 334ss.

³⁰⁵ Cf. MENDONÇA, 1990, p. 335.

³⁰⁶ Cf. LISBOA, 1989 p. 21.

³⁰⁷ MENDONÇA, 1990, p. 329.

³⁰⁸ Cf. SCHÜNEMANN, 1992, p. 22.

Como a monocultura exigiu dos colonos uma área de terra considerável e capital para investimento, sobrou apenas uma alternativa àqueles que não tinham essas condições: vender suas propriedades. Assim, a pequena propriedade de agricultura familiar foi cedendo lugar aos grandes proprietários. As famílias foram obrigadas a migrar ou para as cidades, onde se somariam ao contingente de mão-de-obra, ou para novas fronteiras agrícolas. Com a migração para novas fronteiras, manteve-se a estabilidade fundiária³⁰⁹.

Juntamente com as mudanças na base agrícola do país vem o fator climático do Nordeste que gerou uma nova onda de migração nos anos 1960. As cidades inchavam, faltavam empregos e crescia o número de sem-terras. Assim, durante a década de 1960, o Brasil experimenta forte crise social, econômica e política. É o chamado “ciclo depressivo da economia brasileira”³¹⁰. Os movimentos sociais se organizavam. As elites temiam uma revolução. Isso culminou no golpe de 31 de março de 1964. Nessa época, a maioria da população brasileira já residia nas cidades. O governo militar, por sua vez, implementou uma política agressiva de favorecimento ao grande capital, concentrando renda e diminuindo o salário mínimo³¹¹. Quanto à questão agrária, por exemplo, Francinete Perdigão e Luiz Bassegio afirmam:

As diversas políticas adotadas em relação ao setor agrícola, pelos governos da ditadura militar, a partir de 1964, visavam modernizar e capitalizar a agricultura, mantendo intocado o sistema de propriedade da terra. A estratégia de modernização conservadora, adotada desde então, tem como diretrizes básicas a promoção e o fortalecimento da grande empresa agropecuária e a repressão das massas trabalhadoras rurais.³¹²

De semelhante forma, estudando o papel que o governo militar assumiu na economia brasileira, Singer chega às seguintes afirmações:

No Brasil, antes de 1964, uma política de apoio ao grande capital teria encontrado obstáculos insuperáveis devido à oposição não só dos pequenos empresários, mas também de outras classes igualmente contrárias à

³⁰⁹ A concentração de terras é mais perceptível nas regiões mais planas, propícias à uma agricultura mecanizada. Mas, no geral, a estrutura fundiária manteve-se relativamente estável.

³¹⁰ Cf. SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. A modernização autoritária: do golpe militar à redemocratização 1964/1984. In: LINHARES, Maria Yedda (org.). **História geral do Brasil**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1990. p. 363.

³¹¹ Cf. SILVA, 1990, p. 368s.

³¹² PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 86.

hegemonia da grande empresa. No quadro institucional criado após 1964, este tipo de oposição foi anulado e as conseqüências do desenvolvimento capitalista passaram a ter livre curso no país.³¹³

Essa posição favorável do governo militar em relação ao grande capital deu ao Brasil, na década de 1970, um crescimento econômico extraordinário que ficou conhecido como o “milagre brasileiro”. Mas, por outro lado, depauperou a maioria da população brasileira. O crescimento surgiu por causa da acumulação do capital nas mãos de alguns poucos em detrimento de muitos. Em decorrência direta, em todos os cantos do Brasil, surgiram pequenos focos de conflitos³¹⁴. A alternativa do governo foi aprofundar as ações repressivas para tentar controlar os trabalhadores³¹⁵. Nessa época, muitos trabalhadores rurais e urbanos se reorganizaram³¹⁶. Por exemplo, na década de 1970, em pleno governo militar, aconteceram dois congressos nacionais dos trabalhadores rurais. Depois, em 1984, como forma de exercer pressão sobre o governo, uma parcela dos trabalhadores rurais sem-terra organizou-se, constituindo o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra)³¹⁷. Bernardo Marcelo Fernandes, estudando a formação do MST, escreve:

De 1979 a 1984 aconteceu o processo de gestação do MST. Chamamos de gestação o movimento iniciado desde a gênese, que reuniu e articulou as primeiras experiências de ocupação de terra, bem como as reuniões e os encontros que proporcionaram, em 1984, o nascimento do MST ao ser fundado oficialmente pelos trabalhadores em seu Primeiro Encontro Nacional, realizado nos dias 21 a 24 de janeiro, em Cascavel, no Estado do Paraná. Em 1985, de 29 a 31 de janeiro, os sem-terra realizaram o Primeiro Congresso, principiando o processo de territorialização do MST pelo Brasil.³¹⁸

Entre esses trabalhadores, encontram-se muitos migrantes que já tinham passado por experiências de colonização na Amazônia e que alertavam os movimentos quanto às dificuldades de uma colonização na Amazônia; trazendo, assim, a conscientização de que a

³¹³ SINGER, Paul. **A crise do milagre**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. p. 89.

³¹⁴ Vários desses conflitos estão registrados no livro de Carvalho: CARVALHO, Murilo. **Sangue da Terra: A Luta Armada no Campo**. São Paulo: Brasil Debates, 1980.

³¹⁵ Cf. SILVA, 1990, p. 369.

³¹⁶ Antes do golpe militar de 1964, os camponeses estavam organizando-se em todo o país (ligas camponesas) e as lutas no campo intensificavam-se, mas, depois do golpe, o governo não aceitou oposição, perseguindo quem assim se posicionasse. Em decorrência, os movimentos se desarticularam. Cf. MEDEIROS, Leonilde Sérvo de. **História dos movimentos sociais no campo**. Rio de Janeiro: Fase, 1989. p. 85ss.

³¹⁷ Cf. MEDEIROS, 1989, p. 150.

³¹⁸ FERNANDES, Bernardo Marcelo. **A formação do MST no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 50.

reforma agrária deveria ser feita no Sul e Sudeste do país. Aqueles que resistiram à migração e aqueles que retornaram constituíram-se, assim, no foco de resistência ao sistema³¹⁹. “Retornaram com a consciência modificada pela árdua experiência das novas terras e, agora, reagem, denunciam e participam da gestação da recusa da política de colonização”³²⁰.

Ao tomar o poder, o governo militar propunha resolver o problema agrário. A pergunta era: o que fazer com esse contingente que estava sobrando³²¹? Se não objetivasse a colocação desses colonos em uma área, correr-se-ia o risco de uma revolta. Era uma questão de “Segurança Nacional”. Na verdade, como contata José de Souza Martins, o golpe militar “teve, entre outras finalidades, a de impedir o crescimento das lutas sociais no campo e o fortalecimento dos trabalhadores rurais”³²². Assim, como os sem-terra são frutos da reorientação agrícola que veio em benefício da industrialização, assentá-los implicava ir contra o próprio processo de reorientação agrícola e de urbanização que estava sendo implantado. A alternativa encontrada pelo governo foi abrir novas áreas para assentar esses colonos que estavam em áreas de tensões sociais³²³. Martins afirma “É a partir dessa concepção da questão agrária, portanto, que a Amazônia é incorporada à situação social e à estrutura de relações sociais, econômicas e de poder que constituem a base contemporânea das lutas camponesas pela terra no Brasil”³²⁴. Nesse mesmo sentido, ao estudar a migração do Sul do Brasil para a Amazônia, José Vicente Tavares dos Santos constata:

Se até o fim daquela década a ação do Estado oscilou entre uma política de reforma agrária e uma política de colonização, a partir do começo dos anos 70 a última prevaleceu sobre a primeira. Constata-se então a progressiva formação de um sistema de colonização, através da ação conjunta de órgãos

³¹⁹ Cf. MEDEIROS, 1989, p. 147s. Cf. SANTOS, José Vicente Tavares dos. A gestão da recusa: o “colono retornado” dos projetos de colonização da Amazônia. In: _____ (org.). **Revoluções camponesas na América Latina**. São Paulo: Ícone, 1985. p. 168, 182.

³²⁰ SANTOS, 1985, p. 185.

³²¹ O problema do governo não era só a sobra de mão-de-obra, mas, sobretudo, a crescente organização dos trabalhadores rurais que geraram enormes conflitos Brasil afora. Sobre esses conflitos e organizações dos camponeses, cf. MEDEIROS, 1989, p. 34-84.

³²² MARTINS, 1984, p. 21.

³²³ Não se deve desconsiderar também que os latifundiários, aliados do governo militar, exerceram pressão contra uma possível reforma agrária.

³²⁴ MARTINS, 1984, 33.

públicos e empresas privadas, sistema que acompanhará o aproveitamento de uma nova área para o setor agrícola e pastoril, a Amazônia.³²⁵

Assim, em 1967/68, o governo divulgou a existência de terras férteis no Norte do país, enfocando especialmente o território de Rondônia³²⁶. O território de Roraima, o menos povoado, também foi enquadrado no programa de colonização governamental, mas o investimento da colonização dirigida para Roraima, durante boa parte da década de 1970, como disse Carla Monteiro de Souza, ficou muito abaixo das outras áreas da Amazônia Legal. Diz ela: “[...] não houve uma grande preocupação oficial em direcionar recursos e abrir projetos na região [...]”³²⁷.

Em 1967, o INCRA começou a gerenciar o assentamento de colonos³²⁸. Surgiram, assim, vários projetos de assentamento³²⁹. Nos anos de 1970, o governo criou o Programa de Integração Nacional. Através desse programa visava-se melhorar as condições da região “para a expansão do capital e para minimizar a crise de desemprego no Nordeste e no Centro-Sul, assentando, em projetos de colonização, migrantes dessas duas áreas”³³⁰.

Portanto, com a colonização da Amazônia, eram solucionados três problemas de uma só vez, a saber: 1) a ocupação de uma região demográfica supostamente vazia; 2) a demarcação da fronteira; e 3) o adiamento de uma reforma agrária. “Justamente, para não fazer a Reforma Agrária, é que o Governo criou o ‘Eldorado Rondônia’ e para cá fez vir milhares de famílias, ludibriando-as com a promessa de que haveria terra para todos”³³¹. Além disso, a ocupação da Amazônia enquadra-se na abertura de novas fronteiras para o capital.

Em síntese, é possível delinear a tendência que a política de colonização do regime autoritário-militar imprimiu ao processo de colonização: Em primeiro lugar, definiu-se uma região de expansão agrícola, a Amazônia,

³²⁵ SANTOS, José Vicente Tavares dos. **Matuchos**: exclusão e luta – do Sul para a Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 43.

³²⁶ Cf. PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 88.

³²⁷ SOUZA, 2001, p. 79.

³²⁸ Cf. LISBOA, 1989, p. 24.

³²⁹ Surgiram os Projetos Integrados de Colonização (PICs), os Projetos de Assentamento Dirigidos (PADs) e os Projetos de Assentamento Rápido (PARs). Para uma análise crítica desses projetos, inclusive com uma relação dos projetos efetuados em Rondônia, consulte PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 73ss.

³³⁰ SALATI, 1983, p. 271.

³³¹ PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 88.

onde foi implantada a maioria dos projetos de colonização. Segundo, a responsabilidade dos projetos coube tanto a órgãos públicos quanto a órgãos privados: empresas de colonização ou cooperativas de produtores já organizadas há bastante tempo no Centro-Sul do país. Em ambas as alternativas, o espaço e os homens [e mulheres] foram rigorosamente controlados. Finalmente no que se refere à clientela dos projetos, foram empregados métodos de seleção sociais, dando-se preferência a um tipo específico de agricultor: o trabalhador rural minifundiário das regiões do Sul do país. Em última análise, a colonização foi imposta para retirar do campo dos possíveis a execução de uma premente reforma agrária.³³²

A primeira tentativa de colonização em massa da Amazônia foi o assentamento de migrantes ao longo da rodovia Transamazônica. Eram pequenos projetos de assentamento. Com o fracasso dessa tentativa, o governo começou a incentivar grandes projetos de ocupação. A Região Amazônica foi dividida em 15 “pólos de desenvolvimento”. Esse gerenciamento da ocupação da Amazônia ficou conhecido como Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia ou Polamazônia. Ele foi criado em 1974 e funcionou até 1987, quando então foi abolido³³³. A ocupação de Rondônia, Roraima e também do Acre foi fomentada por projetos desenvolvidos dentro dessa concepção. Esse processo de gerenciamento do governo federal em relação à ocupação dessas áreas da Amazônia terminou quando os territórios federais foram transformados em estados com a constituição de 1988³³⁴.

Rondônia foi privilegiado pelos projetos governamentais, pois foi o território que mais recebeu recursos na década de 1970 e, em decorrência, um fluxo migratório maior do que qualquer área fronteiriça no Brasil. “Rondônia cresce, na década, 15,8% ao ano, ao passo que o crescimento populacional de todo o território nacional não ultrapassa a taxa de 2,5% ao ano”³³⁵. O gráfico abaixo apresenta a evolução populacional em Rondônia que, percentualmente, ultrapassa em muito todo o território nacional.

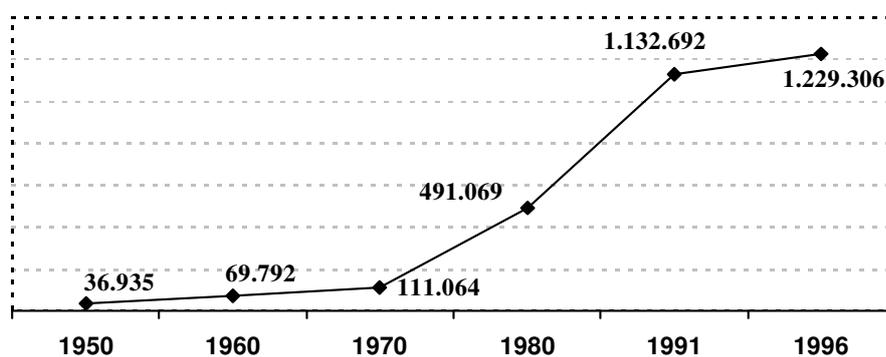
³³² SANTOS, 1993, p. 61s.

³³³ Cf. MAHAR, Dennis J. As políticas governamentais e o desmatamento na Região Amazônica do Brasil. In: BOLOGNA, Gianfranco (Org.). **Amazônia Adeus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. p. 115s.

³³⁴ Cf. SOUZA, 2001, p. 57.

³³⁵ CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS, 1986, p. 66s.

Evolução populacional em Rondônia 1950-1996



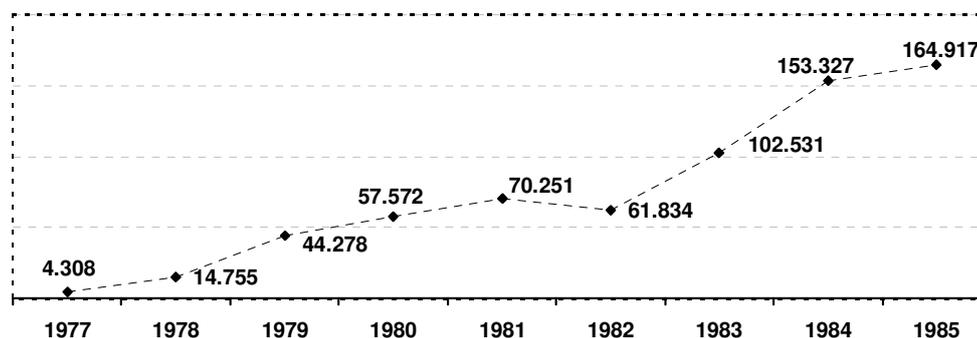
Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 1996.

Desta forma, enquanto que, em 1970, sua população chegava a 111 mil habitantes, 20 anos depois atingia uma cifra superior a um milhão de habitantes. No gráfico abaixo, pode-se ter uma idéia de como o número de migrantes foi crescendo em Rondônia durante o governo militar. Comparando o número total de migrantes que ingressaram em Rondônia em 1977 com o número dos que ingressaram em 1985, percebe-se que há um crescimento de 38,28 vezes. Percebe-se, sobretudo, que o maior contingente de migrantes nesse período se concentra no início da década de 1980, justamente quando o modelo econômico implantado pelos militares entra em sua maior crise e obriga os militares a entregar o poder em 1984³³⁶. Em comparação percentual, o crescimento do número total de migrantes, entre 1977 e 1981, é 28,37%. Já entre 1982 e 1985, atinge a cifra de 71,63%. Isso acontece por diversos fatores, dentre os quais os mais importantes são o aumento do capital investido nessa região e a pavimentação da BR 364 (inaugurada em 1981 e concluída em 1984) que liga Rondônia ao resto do país e que foi pavimentada com recursos do programa de desenvolvimento agrícola Polonoroeste³³⁷.

³³⁶ Cf. SILVA, 1990, 373.

³³⁷ Cf. LISBOA, 1989, p. 22. Esse programa incluía Rondônia e parte do Mato Grosso e foi denominado, em 1981 de Programa para o Desenvolvimento Integrado do Noroeste do Brasil ou Polonoroeste e está dentro do Polamazônia. Cf. MAHAR, 1990, p. 106s.

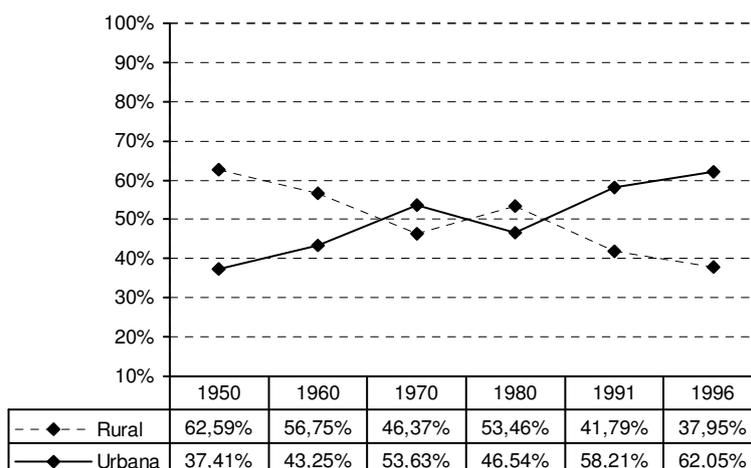
Evolução do número de migrantes em Rondônia 1977-1985



Fonte: CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS, 1986, p. 66.

Como o governo federal estava gerenciando a colonização e fazendo propaganda para o assentamento de colonos em Rondônia, poder-se-ia imaginar que esse estado tivesse um rosto rural. Mas não, a colonização redundou em uma cópia do novo sistema urbano e industrializado pelo qual o Brasil estava passando. Em 1996, como está exposto no gráfico abaixo, 62,05% da população vivia nos centros urbanos. Mesmo assim, como Rondônia foi o estado no qual o governo federal mais investiu no assentamento de colonos, esse número fica abaixo dos outros estados do Sínodo da Amazônia. Justamente nas décadas de 1970 e 1980, quando o governo militar intensifica essa colonização, os índices da população rural e urbana de Rondônia cruzam três vezes.

Evolução da população rural e urbana de Rondônia 1950-1996

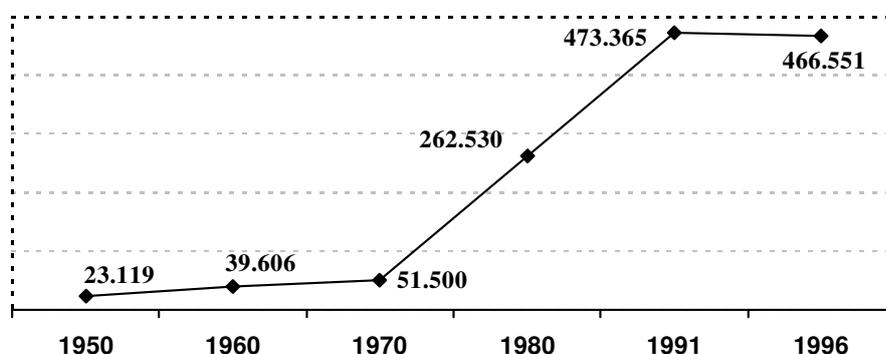


Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 1996.

Apesar da inversão dos índices da população rural e urbana em Rondônia, como pode ser observado abaixo, o número da população rural cresceu ao longo de todo o período. Nas

décadas de 1970 e 1980, esse crescimento foi vertiginosamente acentuado. Somente na década de 1990, esse número começa a decrescer.

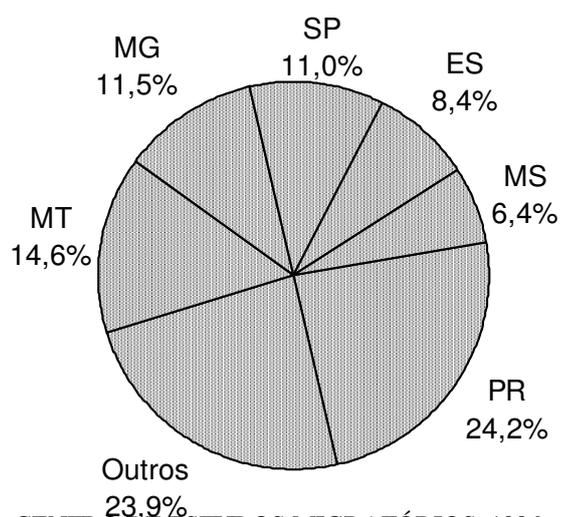
Evolução da população rural de Rondônia 1950-1996



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 1996.

Alguns estados destacam-se como aqueles que mais expulsaram pessoas para Rondônia, embora existam migrantes de todos os estados da federação. Entre os que mais expulsaram, como pode ser verificado abaixo, encontram-se o Paraná com 24,2%, o Mato Grosso com 14,6%, Minas Gerais com 11,5%, São Paulo com 11%, o Espírito Santo com 8,4% e Mato Grosso do Sul com 6,4%.

Procedência dos migrantes em Rondônia

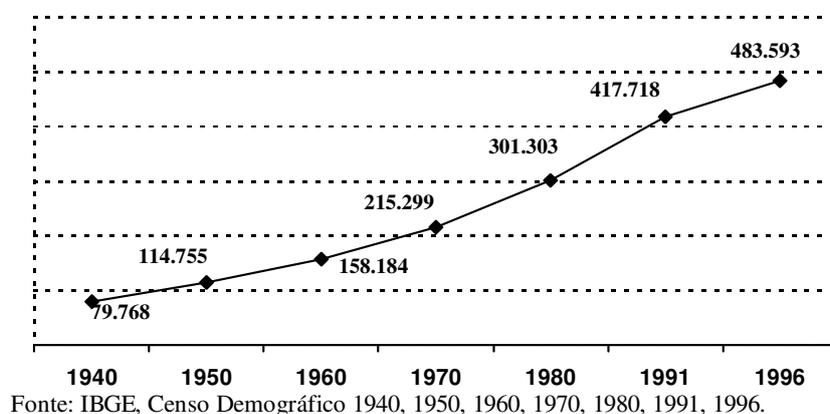


Fonte: CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS, 1986, p. 68.

Quanto aos outros estados que fazem parte do Sínodo da Amazônia, pode-se perceber que eles também foram afetados pelo novo modelo econômico em curso no Brasil. A evolução populacional do Acre durante a segunda metade do século XX, indica um crescimento mais vegetativo em relação a Rondônia ou Roraima. Em 1996, a população do

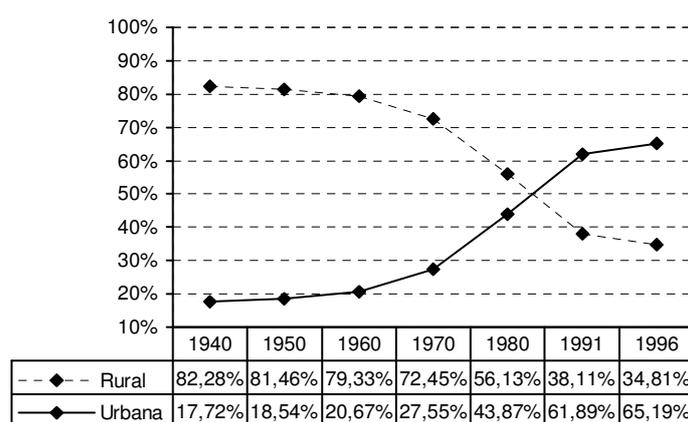
Acre ainda não alcançava o meio milhão de habitantes. Isso decorre do fato do governo federal ter priorizado o assentamento de colonos nos dois estados acima citados.

Evolução populacional do estado do Acre 1940-1996



Mesmo o Acre permanecendo à margem do gerenciamento da colonização pelo governo federal, as mudanças estruturais no sistema econômico acompanham a tendência nacional. O gráfico abaixo indica que o Acre enfrenta o processo de industrialização a partir da década de 1970, por ocasião da abertura da BR 364 e da imigração do Sul e Sudeste do Brasil. A virada do índice da população rural e urbana acontece somente na segunda metade da década de 1980.

Evolução da população rural e urbana no Acre 1940-1996

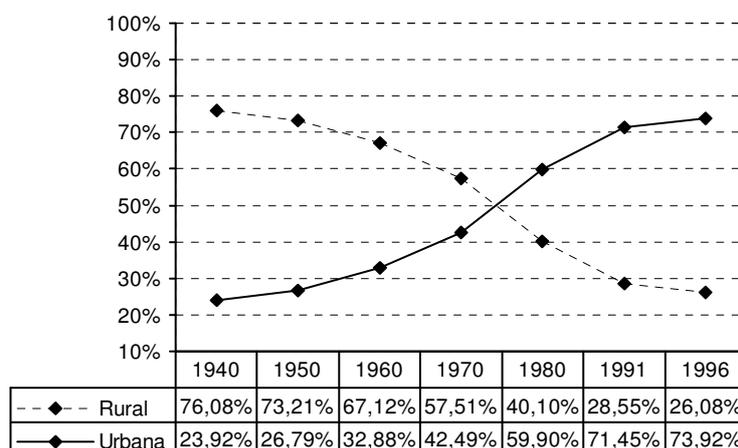


Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1940, 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 1996.

No Amazonas, também há uma concentração da população na zona urbana. Essa concentração populacional está vinculada com o processo de industrialização do Brasil e com a criação da Zona Franca de Manaus durante a ditadura militar que atraiu muitos

moradores do interior para a capital³³⁸. No gráfico abaixo, é apresentada essa evolução urbana. Na virada da década de 1970 para 1980, acontece a inversão do índice da população urbana e rural.

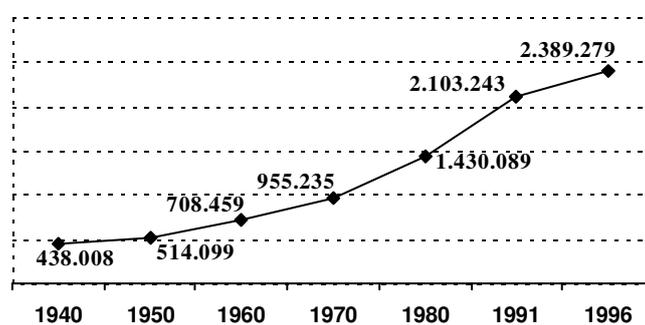
Evolução da população rural e urbana do Amazonas 1940-1996



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1940, 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 1996.

Ao mesmo tempo em que há uma acentuada urbanização, também há um crescimento populacional acentuado. Na segunda metade do século XX, como pode ser visualizado abaixo, entre as décadas de 1950 e 1990, a taxa populacional sobe de 514.099 para 2.389.279 habitantes, ou seja, um crescimento de 78,48%.

Evolução populacional do estado do Amazonas 1940-1996

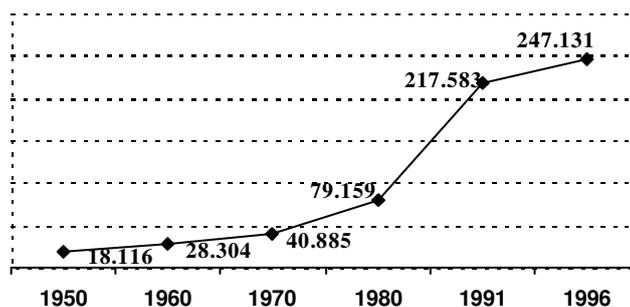


Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1940, 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 1996

³³⁸ Cf. SERÁFICO, José; SERÁFICO, Marcelo. A Zona Franca de Manaus e o capitalismo no Brasil. **Estudos Avançados**. Vol. 19, Nº 54, p. 99-113, 2005. p. 99ss.

Dos estados que fazem parte do Sínodo da Amazônia, Roraima, no período estudado, é o que tem a menor população. O gráfico abaixo indica que o seu crescimento foi moderado até a década de 1970, quando experimenta a vinda de migrantes do Sul e Sudeste do Brasil, facilitada pela abertura de estradas como a BR 174 e a Perimetral Norte (BR 210).

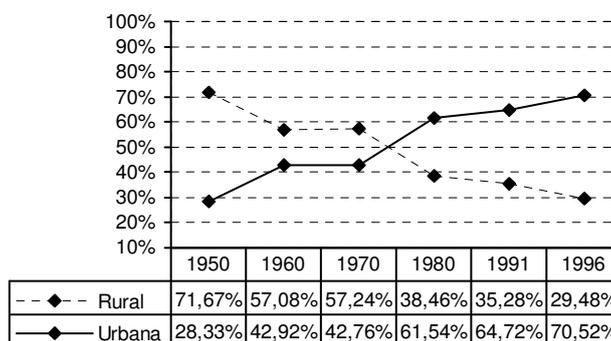
Evolução populacional do estado de Roraima 1950-1996



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 1996.

Como os incentivos do governo federal para a colonização e migração para Roraima não foram tão intensos quanto para Rondônia e como a grande atividade econômica de Roraima tinha sido até então o garimpo, seguida da pecuária³³⁹, atividades que tendem a concentrar mais a população em centros urbanos em comparação com a agricultura familiar, a evolução da população urbana e rural em Roraima também segue a tendência nacional.

Evolução da população rural e urbana em Roraima 1950-1996



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 1996.

³³⁹ Cf. SOUZA, 2001, p. 75ss.

No final da década de 1970, o índice da população urbana ultrapassa o da população rural, que era maioria até então. Nos anos que se seguem, como indica o gráfico acima, essa diferença é crescentemente acentuada. Entre os censos de 1970 e 1996, a população urbana de Roraima, em comparação direta com a população rural, teve um crescimento acentuado, elevando a taxa de urbanidade para 70,52%. A população rural, por sua vez, decresceu de 57,24% para 29,48%.

1.3.2.3. Fluxos migratórios nas décadas de 1950, 1960 e 1970

A política implementada para migração analisada acima pode ser observada nos fluxos migratórios que ela gera. O Centro de Estudos Migratórios, analisando esses fluxos e se amparando em pesquisas censitárias, como pode ser observado nos mapas abaixo, conseguiu mapear três grandes tendências que acompanham o interesse do capital nas décadas de 1950, 1960 e 1970³⁴⁰.

Na primeira década, o mapeamento do fluxo migratório revela que o Nordeste é a área de onde provém o maior número de migrantes. Do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, também surge uma corrente migratória em direção ao Paraná. Quanto às áreas de atração, pode-se dizer que existe um deslocamento considerável para novas áreas agrícolas como Paraná, Mato Grosso e, também, Maranhão. No entanto, o eixo migratório principal deste período encontra-se direcionado para a região Sudeste, particularmente Rio de Janeiro e São Paulo. Nessa época, o processo de industrialização no Sudeste do Brasil toma corpo, ocasionando, assim, uma demanda por mão-de-obra para a indústria³⁴¹. Essa necessidade de mão-de-obra fez com que muitos nordestinos, não encontrando alternativas econômicas na sua região, migrassem em direção a São Paulo e ao Rio de Janeiro³⁴².

³⁴⁰ CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS, 1986, p. 22ss.

³⁴¹ “Foi no Sudeste que ocorreu uma aplicação mais intensiva de capital, porque essa região apresentava as melhores condições para esses investimentos. Ali estavam os principais elementos para uma lucratividade maior: concentração dos meios de produção, da força de trabalho e dos serviços indispensáveis para a melhor circulação da produção.” SANTOS, Regina Bega. **Migração no Brasil**. São Paulo: Scipione, 1994. p. 33.

³⁴² Os três mapas a seguir foram adaptados a partir dos estudos do Centro de Estudos Migratórios. Cf. CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS, 1986, p. 22ss.

Mapa do fluxo migratório na década de 1950



Se a tendência maior da migração na década de 1950 se dá para os centros urbanos industrializados, na década de 1960, se direciona para as novas fronteiras agrícolas. O Nordeste continua sendo a principal região a expulsar a população, mas também há um sensível aumento da emigração na região Sul e Sudeste. Os centros industrializados, com excedente de mão-de-obra, começam a expulsar a população.

Mapa do fluxo migratório na década de 1960



Na década de 1970, a mudança mais considerável diz respeito ao Nordeste que deixa de ser a área que mais expulsa sua população, apesar de ainda haver uma contínua migração para São Paulo e Rio de Janeiro. Os centros industrializados no Sudeste, por sua vez, aumentando a tendência iniciada na década de 1960, provocam a migração para as novas

áreas de colonização na região Amazônica e também para o Paraguai. Ao mesmo tempo em que recebe imigrantes do Nordeste, a região Sudeste expulsa outros para a Amazônia.

Mapa do fluxo migratório na década de 1970



Esses mapas, além de revelar que, no processo de industrialização, as áreas que recebiam migrantes, em pouco tempo, estão expulsando, também revelam que uma mesma área pode receber e expulsar migrantes ao mesmo tempo. A região Sudeste, enquanto expulsa os trabalhadores rurais para a Amazônia, em favor da mecanização e industrialização da agricultura, atrai mão-de-obra nordestina para seus centros industrializados. Além disso, também existe uma diminuição sensível no tempo que uma região leva para passar de área atrativa para área de expulsão. O Centro de Estudos Migratórios afirma que

O tempo entre a chegada e a saída do colono vai diminuindo de lugar para lugar: 100 anos nos Estados do Sul, 40 em São Paulo, 20 no Paraná, 10 a 5 em Mato Grosso do Sul, e 2 a zero em Rondônia. Vai sendo encurtado o tempo entre a atração e a expulsão do migrante. Resumindo, a possibilidade de fixação do homem [pessoa] no campo diminui com a penetração das relações capitalistas na agricultura brasileira. Hoje, o colono é, ao mesmo tempo, atraído e expulso de um mesmo lugar (por exemplo: Rondônia).³⁴³

³⁴³ CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS, 1986, p. 69.

Nesse mesmo sentido, em Rondônia, o Centro de Estudo e Pesquisa do Migrante fez uma pesquisa junto à Secretaria da Fazenda (SEFAZ) e constatou que:

[...] estavam retornando em média duas famílias por dia de cada município, ou seja, 82,000 pessoas por ano. Isto considerando aqueles que solicitaram licença para mudanças junto às SEFAZs. Se considerarmos também os que retornam de carro particular ou de ônibus, sem pedir licença às SEFAZs, teremos uma cifra superior a 100.000.³⁴⁴

Perdigão e Bassegio afirmam que “os mesmos problemas não resolvidos nas regiões de procedência, e que encontraram em Rondônia uma válvula de escape, são os mesmos que, não sendo resolvidos aqui, fazem retornar centenas de milhares de migrantes”³⁴⁵. Os problemas seriam, em síntese, o modelo econômico que privilegia o grande capital e o latifúndio³⁴⁶.

Apesar disso, muitos migrantes, mesmo não conseguindo suas terras, não retornaram; resolveram se estabelecer numa das cidades da região. Assim, em poucos anos, o mesmo fenômeno do êxodo rural, que havia provocado grandes mudanças no Brasil, ocorreu também em todos os Estados da Amazônia brasileira. Em decorrência do processo de diminuição dos anos entre a atração e a expulsão dos migrantes, pode-se dizer que esse fenômeno foi simultâneo à colonização.

1.3.2.4. Formas de colonização

Existiram basicamente duas formas de colonização. A primeira foi a oficial, feita pelo INCRA, que, na Amazônia, assentou os colonos ao longo das estradas federais³⁴⁷. A segunda forma foi a colonização privada. Exemplos desse tipo de empreendimento são as empresas Itaporanga S/A e a Calama que começaram a atuar em Rondônia a partir de

³⁴⁴ PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 185.

³⁴⁵ PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 90.

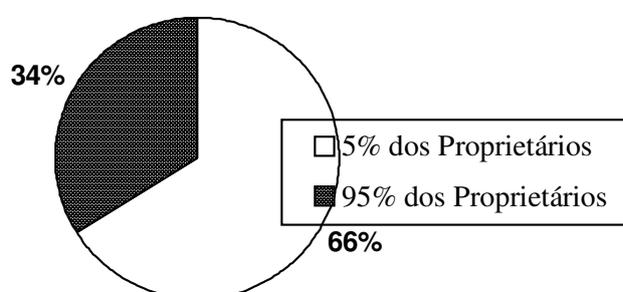
³⁴⁶ Gabriel Kraychete, por exemplo, afirma que “a partir dos anos 1970, a região amazônica vem sendo palco de um intenso processo de transformação em sua base econômica e social. Para aí se direciona uma grande mobilização de capitais, estimulada pelos incentivos fiscais, pelo baixo preço e elevada disponibilidade de terra na região e pela indefinição fundiária que a caracteriza”. KRAYCHETE, Gabriel. Economia regional e projetos empresariais na Amazônia. **CESE**. A Amazônia: mito e desencanto. Ano V, nº 4. Salvador, janeiro de 1995. p. 55.

³⁴⁷ Cf. PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 77.

1964³⁴⁸. Ambas formas de colonização cometeram “erros” ao assentar colonos; por vezes, tiraram proveito da ingenuidade de colonos e indígenas. Frequentemente, assentavam mais de um proprietário em um mesmo lote. O INCRA chegou a assentar colonos em áreas onde já existiam projetos agropecuários ou em áreas indígenas. Nesse caso, a solução encontrada era tomar de volta as terras. As empresas privadas, por sua vez, vendiam terras que não lhes pertenciam. Muitas vezes, apoderavam-se de terras indígenas³⁴⁹.

A distribuição geográfica dos assentamentos na Amazônia serviu para valorizar o minifúndio e o latifúndio, bem como também para atrair mão-de-obra para as empresas agropecuárias, visto que o modelo físico de ocupação, por exemplo, em Rondônia é de pequenas propriedades ao redor de grandes latifúndios. Enquanto que 5% dos proprietários possuem 66% da área cadastrada os outros 95% detêm apenas 34%. Esse é um modelo que se aplica a toda a região Amazônica e já foi utilizado para a valorização das terras e para suprir a mão-de-obra na lavoura no Sul e Sudeste do Brasil durante o século XIX. Esse sistema ficou conhecido como modelo de parceria³⁵⁰.

Concentração fundiária em Rondônia



Fonte: PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 114.

Assim o ordenamento dos assentamentos era planejado de forma que a mão-de-obra estivesse disponível para os grandes proprietários, bem como, também, para valorizar as

³⁴⁸ Cf. PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 76.

³⁴⁹ Cf. PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 9.

³⁵⁰ Cf. DREHER, Martin N. Protestantismo de imigração no Brasil: sua implantação no contexto do projeto liberal-modernizador e as conseqüências desse projeto. In: _____ (org.). **Imigrações e história da igreja no Brasil**. Aparecida: Santuário, 1993. p. 115s.; MENDONÇA, Antônio Gouveia. Protestantes na diáspora: a imigração européia e norte-americana e as igreja evangélicas no estado de São Paulo. In: DREHER, 1993, p. 143s.

terras desses. Numa mesma região de colonização, vão ser assentados pequenos, médios e grandes produtores, um ao lado do outro. Nesse sentido, Jean Hébette e Rosa E. Acevedo Marin, estudando a colonização oficial no município de Ariquemes/RO, em 1982, chegam a essa mesma conclusão.

A idéia foi, inclusive, defendida pelo Governador do então Território diante da Comissão de Inquérito do Congresso Nacional: “Acertamos com o INCRA para que não se fizesse mais a implantação de projetos de colonização, sem que, ao lado deles, houvesse apoio às médias e grandes empresas de colonização particular”. Mais adiante explicava o raciocínio subjacente: “Acho que a colonização oficial é uma necessidade e deve ser feita assim como não deve ser desprezada a particular de média e de grandes empresas. O colono de 100ha³⁵¹ é a força familiar somente. Ele trabalha no máximo 10ha da sua terra. Ele não faz mais que isso. Parte do ano, ele está ocioso (sic!). Então, se houver ao lado um empreendimento particular agropecuário, esse homem pode prestar seu serviço também a esses proprietários, como já está acontecendo em alguns empreendimentos em Rondônia”.³⁵²

A extensão de terra que cabia a cada proprietário, em Ariquemes, por exemplo, foi estabelecida em 100ha para pequenos proprietários, em 250ha para médios proprietários e de 500ha a 1000ha para empresas maiores³⁵³. No restante do território, ela respeitou mais ou menos a mesma ordenação, apenas fugindo à regra quando se fala da mega-empresa agropecuária³⁵⁴.

Além das formas legais de colonização, existiu, em larga escala, a “grilagem”. Com o desejo de conseguirem um pedaço de terra, famílias inteiras ocupavam áreas em disputa ou que o INCRA ainda não tinha disponibilizado para o assentamento. Apesar de correrem risco de morte enfrentando jagunços pagos por latifundiários que também estariam interessados na área, poucas vezes obtinham algum êxito³⁵⁵.

³⁵¹ Medida de terra que equivale a 100m².

³⁵² HÉBETTE, Jean; MARIN, Rosa E. Acevedo. Estado e reprodução da estrutura social na fronteira Ariquemes em Rondônia. In: _____. **O Estado e a reprodução social**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1982. p. 18.

³⁵³ Cf. HÉBETTE; MARIN, 1982, p. 11.

³⁵⁴ Em Rondônia, existem proprietários que possuem grandes extensões de terras. Nesse sentido, Perdigão e Bassegio constatam que “[...] apenas nove proprietários possuem quase 6% das terras do estado”. PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 85.

³⁵⁵ No segundo capítulo, serão tratados dois desses momentos: 1) quando posseiros ocupam a fazenda da igreja na paróquia de Espigão do Oeste; 2) no caso da Fazenda Cabixi em Colorado do Oeste. Veja p. 317s., 322s.

1.3.2.5. Migração dos luteranos para a Amazônia

Sobre os motivos da migração dos luteranos para a Amazônia, pode-se afirmar uma verdade dupla e contraditória: 1) que os migrantes foram forçados a migrar em vistas do processo de modernização e mecanização da agricultura, como fora analisado acima³⁵⁶; 2) e que migraram em virtude de uma conjuntura mais cultural. A seguir, a partir da experiência migratória dos luteranos, será analisada a primeira afirmação. A segunda, por sua vez, será tematizada no próximo item.

De uma forma mais rápida, em geral, se diz que os luteranos eram pequenos produtores que baseavam a produção na agricultura familiar e que, por isso, não tiveram condições para competir com outros produtores maiores. Um caso clássico é o do senhor Davi Binow que, saindo de Minas Gerais, chegou em Rondônia em 1976. “O conflito de terra foi assim: tinha gente querendo comprar a terra e não tinha onde crescer mais. Dos lados, eram proprietários maiores do que a gente. O caso era vender. Comprar não conseguia”³⁵⁷. De semelhante forma, os Braun também enfrentaram dificuldades no seu estado de origem.

- Lá fora era muito difícil pra gente trabalhar. [Rodolfo Braun]
- *Não tinha lugar pra morar, não tinha terra.* [Adélia Braun]
- Não tinha terra, tinha que trabalhar de empregado para os outros, tudo que fosse. Não dava conta de fazer [cobrir] as despesas da casa; ganhava mixaria mesmo, um salário por mês [...].
- Nem sei como nós vivíamos, não dava pra viver, não.³⁵⁸

Ao estudar a imigração e os aspectos da cultura pomerano no Espírito Santo, Jorge Jacob afirma que os pomeranos tinham uma vida econômica muito precária. Ele afirma que

[...] na situação em que foram colocados, não conseguiram desenvolver-se como classe média. A grande maioria dos pomeranos não conseguiu passar de pequenos agricultores que, a custo de muito trabalho, conseguiram sobreviver e, uma outra parte é meeira ainda hoje no Espírito Santo.³⁵⁹

³⁵⁶ Veja p. 102ss.

³⁵⁷ BINOW, Davi. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001.

³⁵⁸ BRAUN, Rodolfo; BRAUN, Adélia. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 01/2001.

³⁵⁹ JACOB, 1992. p. 21.

De uma forma ou de outra, todos os entrevistados estavam passando por dificuldades em seu local de origem³⁶⁰. O primeiro pastor das comunidades de Rondônia constatou isso em 1975: “Os fazendeiros tomam conta do Espírito Santo [...]. Então se vai à Rondônia”³⁶¹. No caso dos migrantes que provêm do Sul, também pode ser encontrada essa mesma preocupação: que “a família era grande”, que “a terra era pouca” e que “não tinha futuro”³⁶².

Assim, pode ser constatado que os migrantes eram, em geral, pequenos proprietários ou trabalhadores meeiros, mas não eram totalmente despossuídos. Na colonização da Amazônia, as pessoas que não tinham condições econômicas dificilmente conseguiam terras. Os próprios nordestinos que eram considerados os mais pobres e desempregados, em sua maioria, eram pequenos proprietários ou tinham algum capital³⁶³. Os luteranos, portanto, ao chegarem em Rondônia, procuraram comprar o seu pedaço de terra; poucos esperaram pelo assentamento do INCRA³⁶⁴.

Dessa forma, pode-se afirmar que parte dos migrantes que compõem as comunidades da IECLB na Amazônia fazem parte daqueles que perderam suas terras durante o processo de modernização e de mecanização da agricultura fomentado pelo governo a fim de gerar renda para industrializar o Brasil. Depois, somando-se ao fluxo migratório promovido pelo governo, rumaram para a região amazônica, especialmente Rondônia. Mas, apesar de serem objetos nessa migração, eles também foram sujeitos. Tinham seus próprios desejos, um pouco de capital para investir e divulgavam, nos seus estados de origem, a existência de terras férteis e baratas na Amazônia com a intenção de atrair mais migrantes³⁶⁵.

Essa mesma migração também pode ser analisada desde um ponto de vista mais cultural. Na verdade, ao estudar os sistema fundiário, como foi observado acima³⁶⁶, descobriu-se que ele se manteve praticamente inalterado. A grande mudança no sistema foi que a maior parte dos filhos dos colonos que anteriormente se deslocariam para novas colônias agora

³⁶⁰ Cf. HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001; NINKE, Ricardo. **Entrevista**. São Miguel do Guaporé/RO, 21/04/2005.

³⁶¹ SCHACH, Geraldo. IECLB na Rondônia. **JOREV**. Porto Alegre, ano XC, nº 9, p. 7, maio de 1975.

³⁶² Cf. SCHRAMMEL, Lothário. **Entrevista**. Ariquemes/RO, 28/04/2005.

³⁶³ Cf. CEAS, 1973, p. 40.

³⁶⁴ Cf. LAUVERS, Pedro. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001; BINOW, Davi. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001. Veja também p. 31.

³⁶⁵ Essa divulgação era informal, ou seja, através de cartas pessoais, fotografias e conversas.

³⁶⁶ Veja p. 104.

migravam para as cidades. Assim, o número de pessoas que permaneciam no meio rural ficava relativamente estável. As pessoas que migravam para novas áreas de colonização estavam, portanto, dando prosseguimento ao modo de vida camponês: cada nova geração migra para reproduzir o sistema fundiário, social, econômico e cultural.

1.4. Processo migratório e motivos da migração dos luteranos desde uma perspectiva cultural

Se até aqui o fenômeno migratório fora apresentado a partir do diálogo entre a história e a sociologia, levando o leitor a compreendê-lo mais como um processo de objetificação do migrante, agora, por sua vez, coloca-se a pergunta pela contribuição dos estudos de cunho cultural — no diálogo entre história e sociologia — para as pesquisas da migração. Para tanto, far-se-á uso de pesquisas com enfoques culturais, bem como de entrevistas feitas com migrantes.

Os estudos culturais são uma tentativa de um estudo total. Eles “[...] implicam o estudo de todas as relações entre todos os elementos de uma forma inteira de vida”³⁶⁷. E é com esse intuito que, também, são abordadas as condições da migração dos luteranos para a Amazônia. Nesse sentido, o processo migratório é compreendido de uma forma mais integral. Os migrantes, nessa linha de análise, são *sujeitos e objetos* no processo migratório. Ao mesmo tempo em que eles são objetos de um sistema econômico e de uma cultura que os condiciona a migrar eles também são agentes do processo, pois têm seus próprios interesses econômicos e são signatários das “estratégias culturais”³⁶⁸.

1.4.1. Estudo das migrações a partir da cultura

O processo migratório no Brasil foi apresentado, até aqui, como uma estratégia de ocupação do território nacional. Cada nova geração migrava em busca de terras para

³⁶⁷ NELSON, et alii, 1995, p. 32.

³⁶⁸ Utiliza-se aqui o conceito de estratégias culturais de Immanuel Wallerstein. Para ele, “o uso de estratégias não é de forma alguma imoral, e o uso de estratégias é uma realidade muito cultural”. Com essa afirmação, Wallerstein está respondendo a Roy Boyne quando o criticou por utilizar o conceito esse conceito. WALLERSTEIN, Immanuel. Cultura é o sistema mundial: resposta a Boyne. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). **Cultura Global: Nacionalismo, globalização e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 75.

reprodução do sistema, processo que Roche denomina *enxamagem*³⁶⁹. Em meio a esse processo, os migrantes foram se especializando em dar continuidade ao sistema migratório. Nesse sentido, a migração tornou-se, realmente, um *habitus*, no sentido que Bourdieu dá ao termo. Ou seja, como um “[...] sistema das disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes”³⁷⁰.

No estudo das migrações, é importante salientar que o migrante é “fabricado”³⁷¹ através do discurso, tanto da igreja quanto do governo, de empresas interessadas e dos próprios migrantes. É o sistema social e cultural quem constrói a identidade do migrante, quem seleciona o tipo de migrante que se quer e o que não se quer, quem vai e quem fica. É importante lembrar, também, como disse Abdelmalek Sayad, que a imigração — e isso também vale em grande medida para a emigração — deve trazer vantagens. Os “lucros” devem ser maiores que os “custos”. Essa contabilidade não é necessariamente econômica, pode ser também simbólica, por exemplo, o processo de branqueamento da população brasileira, iniciado com a vinda das famílias reais portuguesas para o Brasil em janeiro de 1808, que era contabilizado na hora de decidir qual o tipo de imigrante que se queria. Assim, lembra Sayad que uma imigração pode ser ruim ou se tornar ruim quando as vantagens são menores. Durante muitos anos, a “imigração forçada” dos negros para o Brasil era vista como positiva, por isso mesmo forçada. Com a decadência do sistema escravista, ela passa a ser uma imigração ruim. Em geral, diz Sayad, é quase uma lei que, “quanto mais recente é uma corrente de imigração [...], mais ‘vantajosa’ é [...]”³⁷². Na Amazônia, a representação do que é um imigrante ainda é positiva, pois o imigrante é visto como aquele que vai trazer o progresso para a região, além do mais, grande parte da população se consideram imigrante.

Como se está falando de história cultural, também tem que ser levado em consideração o método interpretativo de Clifford Geertz. Geertz defende um conceito de cultura “essencialmente semiótico”. Ou seja, para ele, o ser humano “é um animal amarrado

³⁶⁹ ROCHE, 1969, p. 319.

³⁷⁰ BOURDIER, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 191.

³⁷¹ Essa compreensão pode ser encontrada em Michel Foucault, quando ele afirma que, na segunda metade do século XVIII, o “soldado tornou-se algo que se fabrica”. Cf. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 125.

³⁷² SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: EDUSP, 1998. p. 50, 64ss.

a teias de significados que ele mesmo teceu”. Geertz também assume “a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado”³⁷³. Assim, ele procura romper com uma tradição estruturalista e positivista na qual se buscava descrever a “verdade”. Dessa forma, evocando perspectivas em vez de dar respostas únicas, sua proposta para uma análise cultural, é procurar descrever as respostas que diferentes culturas dão a um determinado problema, de como elas vão significando as coisas. Assim, Geertz descreve seu trabalho como uma descrição densa, minuciosa. Para conseguir isso, o estudioso deveria trabalhar no particular, no local e não a partir do geral, do global³⁷⁴. Também não deve buscar uma relação de respostas entre o particular e o global, pois isso seria um erro.

A noção de que se poderia encontrar a essência de sociedades nacionais, civilizações, grandes religiões ou o que quer que seja, resumida e simplificada nas assim chamadas pequenas cidades e aldeias “típicas” é um absurdo visível. O que se encontra em pequenas cidades e vilas é (por sinal) a vida de pequenas cidades e vilas.³⁷⁵

Uma historiografia que utiliza o método interpretativo de Geertz tenta re-imaginar o passado, ao mesmo tempo em que o recupera, ou seja, é quase uma invenção ou uma ficção do passado, aproxima-se muito da literatura³⁷⁶. Ela, também, se atém ao cotidiano, ao local, ao particular. Daí advém, também, muitas críticas em relação ao trabalho de Geertz, pois não teria uma objetividade científica. Mas, a partir de uma abordagem cultural, Lynn Hunt está certa, quando ela diz que o historiador pode ficar tanto com Geertz quanto com Marshall Sahlins; Geertz enfatizando a interpretação da cultura e Sahlins enfatizando a análise de como ela funciona³⁷⁷.

Sahlins, ao buscar uma análise estrutural e histórica, traz mais contribuições para a historiografia. Ele percebe que as perspectivas locais e globais deveriam integrar-se de

³⁷³ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 15.

³⁷⁴ Cf. GEERTZ, 1978, p. 20, 31, 41.

³⁷⁵ GEERTZ, 1978, p. 32.

³⁷⁶ Cf. BIRSACK, Aletta. Saber local, história local: Geertz e Além. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 102s.

³⁷⁷ Cf. HUNT, Lynn. Apresentação: história, cultura e texto. In: _____ (org.). **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 20s.

alguma forma³⁷⁸. Para Sahlins, a longa e a curta duração de Fernand Braudel, descrita na sua mais importante obra “O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II”, estão ligadas do mesmo modo que o político e o cultural, o material e o ideal, a base e a superestrutura³⁷⁹. Assim, Sahlins diferencia-se de Geertz ao enfatizar o estudo da mudança das estruturas e não sua interpretação. O importante, para Sahlins, segundo Aletta Biersack, é saber “como a reprodução de uma estrutura torna-se sua transformação”³⁸⁰. Para esta pesquisa, o estudo da *mudança* da estrutura torna-se fundamental, uma vez que os obreiros, segundo suas próprias falas, almejavam pôr em prática “novos jeitos de ser igreja” e os migrantes reconstruir as estruturas e o *ethos*. Assim, deve ser avaliado até que ponto a estrutura muda e como ela muda. Segundo Sahlins, ela muda numa relação de *convenção* e *intenção*, o que poderia ser chamado também de *inovação*³⁸¹. O que está em jogo é a liberdade dos indivíduos frente às estruturas; frente à “representação coletiva” e a “consciência coletiva”. Lembra Sahlins que

O indivíduo é um ser social, mas não devemos nunca esquecer que ele é um ser social individual, com uma biografia diferente de qualquer outro. [...] Isso significa que vida em sociedade não é uma genuflexão automática perante o ser superorgânico, mas, pelo contrário, um contínuo rearranjo de suas categorias nos projetos do ser individual (tradução própria).³⁸²

Assim, existe o coletivo, mas também existe o pessoal, o individual. Existe o global e o particular, a superestrutura e o cotidiano e ambos estão numa relação dialética. As conjunturas maiores influenciam nas decisões dos indivíduos, mas as decisões dos indivíduos é o que garante a mudança ou a permanência das estruturas. Nesse sentido, um mesmo incidente pode ter diferentes conseqüências dependendo da cultura na qual ocorre. Para o contexto da história da igreja luterana na Amazônia, pode-se situar isso numa relação entre *tradição* e *inovação*, expresso nessa tese, também, como as disputas entre os conservadores e os que almejavam “novos jeitos”. Nesse processo, há uma dinâmica de

³⁷⁸ Cf. BIERSACK, 1992, p. 112.

³⁷⁹ Cf. SAHLINS, Marshall. **Culture in practice**: Selected essays. New York: Zone Books, 2000. p. 295s.

³⁸⁰ BIERSACK, 1992, p. 115.

³⁸¹ Cf. SAHLINS, 2000, p. 281ss. Essas categorias serão utilizadas em vários momentos na tese. Dá-se preferência para as categorias resistência, continuidade, renovação, tradição e inovação.

³⁸² “The individual is a social being, but we must never forget that he is an individual social being, with a biography not the same as that of anyone else. [...] This means that life in society is not an automatic genuflection before the superorganic being but, rather, a continuous rearrangement of its categories in the projects of personal being”. SAHLINS, 2000, p. 284s.

“resistência” e de “criatividade” que gera algo distinto. O presente é o resultado das continuidades e descontinuidades. O presente é a continuação do passado, mas também é o passado refeito. O presente é a resignificação do passado. Ou seja, nas palavras de Sahlins, a cultura é sempre resignificada, “transformada”, “reavaliada”³⁸³. O processo de reprodução e de resignificação cultural ocorre na “longa duração”. Conforme Fernand Braudel a descreveu, seria a história daquilo que “resiste ao tempo”, daquilo que “resiste à mudança”. A história cultural ou das mentalidades é o campo privilegiado da longa duração³⁸⁴.

No campo das migrações, esse processo pode ser lido e interpretado dentro das *representações* construídas, mantidas e resignificadas pelos agentes, no caso, obreiros, técnicos e leigos. Mas o que seriam essas representações?

1.4.1.1. Disputas pelas representações e pela memória coletiva

Émile Durkheim diz que a vida das pessoas é governada por representações que podem ser divididas em individuais e sociais. A representação individual seria objeto de estudo da psicologia, enquanto que a social caberia às ciências sociais. Nesta pesquisa, estuda-se as representações sociais (ou consciência coletiva, memória coletiva) do que é migrante, migração, terra, igreja, missão, pastorado e assim por diante. Essa representação social ou coletiva, como o próprio nome já diz, se encontra na soma do coletivo da sociedade. Apesar de gerenciar a vida de um indivíduo, ela não pode ser abstraída de um indivíduo somente, pois a representação individual não corresponde igualmente à social, ou seja, um indivíduo sozinho não é representativo da sociedade³⁸⁵.

Seguindo a mesma lógica de Durkheim, Maurice Halbwachs fala em dois tipos de memória: individual e coletiva. Elas se relacionariam, mas não se confundiriam³⁸⁶. Uma contribui na formação da outra, sendo que a memória coletiva teria uma contribuição substancialmente maior na formação da memória individual. Vejamos como Halbwachs traz essa questão:

³⁸³ SAHLINS, 2000, p. 290, 301s.

³⁸⁴ Cf. VOVELLE, Michel. A história e a longa duração. In: LE GOFF, Jacques. **A história nova**. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 67, 74s.

³⁸⁵ Cf. DURKHEIM, Émile. **Sociologia e Filosofia**. São Paulo: Ícone, 1994. p. 43ss.

³⁸⁶ Cf. HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004. p. 57s.

Seria o caso, então, de distinguir duas memórias, que chamaríamos, se o quisermos, a uma interior ou interna, a outra exterior; ou então a uma memória pessoal, a outra memória social. Diríamos mais exatamente ainda: memória autobiográfica e memória histórica. A primeira se apóia na segunda, pois toda história de nossa vida faz parte da história em geral. Mas a segunda seria, naturalmente, bem mais ampla do que a primeira. Por outra parte, ela não nos representaria o passado senão sob uma forma resumida e esquemática, enquanto que a memória de nossa vida nos apresentaria um quadro bem mais contínuo e mais claro.³⁸⁷

Em síntese, a representação seria uma espécie de compreensão coletiva de como, por exemplo, um indivíduo deve se comportar em determinado lugar, de como as coisas aconteceram ou de como são (não necessariamente corresponde à realidade do que realmente aconteceu). Nesse sentido, Roger Chartier faz uma crítica, pretendendo eliminar,

[...] os falsos debates engajados em torno da divisão, dada como universal, entre a objetividade das estruturas (que seria o território da história mais segura, aquela que, manipulando documentos maciços, seriais, quantificáveis, reconstrói as sociedades tal como eram verdadeiramente) e a subjetividade das representações (à qual se ligaria uma outra história, destinada aos discursos e situada à distância do real).³⁸⁸

Ou como disse Bourdieu:

“[...] a ciência deve primeiro operar, para romper com as pré-noções da sociologia espontânea, entre a representação e a realidade, e com a condição de se incluir no real a representação do real ou, mais exatamente, a luta das representações, no sentido de imagens mentais e também de manifestações sociais destinadas a manipular as imagens mentais [...]”.³⁸⁹

O estudo da história, através das representações, nesse sentido, deve concentrar-se não apenas na descrição da representação, mas, sobretudo, na sua transformação em outra representação ou mais precisamente nas lutas pelas representações. Assim, como afirmou Roger Chartier,

Trabalhando sobre as lutas de representações, cujo objetivo é a ordenação da própria estrutura social, a história cultural afasta-se sem dúvida de uma dependência demasiado estrita em relação a uma história social fadada

³⁸⁷ HALBWACHS, 2004, p. 59.

³⁸⁸ CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**: A história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 2002. p. 72.

³⁸⁹ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 113.

apenas ao estudo das lutas econômicas, mas também faz retorno útil sobre o social, já que dedica atenção às estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um “ser-percebido” constitutivo de sua identidade.³⁹⁰

Jacques Le Goff, por sua vez, fazendo um levantamento histórico de como a humanidade lidou com a memória desde a antiguidade, chega à conclusão de que “a memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e objeto de poder”³⁹¹. Sua preocupação está voltada para quem constrói a memória coletiva, ou, pelo menos, quem tem mais poder para fazer isso, pois, como lembram Durkheim e Halbwachs, o coletivo influencia no pessoal, mas o pessoal tem pouco poder para influenciar o coletivo. Nesse sentido, Le Goff afirma que é uma elite quem geralmente determina o que vai ser lembrado. Ciente de que o trabalho do historiador também ajuda a formar essa memória coletiva, conclui que “devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens [seres humanos]”³⁹².

Nesse sentido, o campo político e também o campo religioso são privilegiados para produzir representações, uma vez que os portadores do discurso têm uma concessão de poder simbólico por parte daqueles para os quais o discurso se dirige³⁹³. Assim como os políticos, os religiosos têm um potencial para reforçar ou formular as representações. Mas deve ser lembrado que esse jogo de luta pelas representações acontece num campo de disputa. E, por lidar com a história das mentalidades, com o mundo das idéias, dá-se num processo de longa duração³⁹⁴. No caso da igreja em Rondônia, transparece como uma disputa entre obreiros e leigos e entre obreiros e obreiros.

1.4.1.2. Poder simbólico e sua importância nas disputas pelas representações

O poder simbólico deve ser considerado como Pierre Bourdieu o abordou, ou seja, como um “capital simbólico”. Rompendo com a teoria marxista de classe e com o objetivismo, Bourdieu diz que o espaço social não se resumiria a dois pólos antagônicos. Na

³⁹⁰ CHARTIER, 2002, p. 73.

³⁹¹ LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1996. p. 476.

³⁹² LE GOFF, 1996, p. 477.

³⁹³ Cf. BOURDIEU, 1989, p. 143.

³⁹⁴ Cf. VOVELLE, 1993, p. 72ss.

sua visão, ele é multidimensional. Seguindo esse esquema, Bourdieu contesta os trabalhos marxistas que estudam a sociedade somente a partir de um capital econômico e que analisam a sociedade como uma luta de classe. Contra isso, ele afirma a existência do capital simbólico, diz que a representação é formada no discurso e esse discurso depende do capital simbólico daquele que o enuncia. Ou seja, os indivíduos que conseguem fazer persistir uma representação em nível da sociedade o fazem por ter um poder social considerável³⁹⁵. Nas suas palavras: “A eficácia do discurso [...] é proporcional à autoridade daquele que o enuncia”. Assim a própria luta de classe seria uma representação forjada pelo discurso³⁹⁶.

Assim, tudo não passaria de uma construção social num espaço multidimensional, ou seja, que luta de classe não existiria na prática, mas seria uma construção do discurso de diferentes indivíduos em diferentes espaços de poder. Classe, nesse sentido, só existiria como um símbolo que dá poder ao porta-voz do grupo. Ela só existe como uma força real no seio do campo político quando existe alguém que se sente autorizado a falar em nome dela e pessoas dispostas a escutar, ou seja, que autorizam esse alguém a falar³⁹⁷. Assim,

O conhecimento do mundo social e, mais precisamente, as categorias que o tornam possível, são o que está, por excelência, em jogo na luta política, luta ao mesmo tempo teórica e prática pelo poder de conservar ou de transformar o mundo social conservando ou transformando as categorias de percepção desse mundo.³⁹⁸

Isso é justamente o que pode ser percebido na disputa, entre as diferentes linhas teológicas, pelas representações do que é ser igreja, do que é missão e assim por diante, sendo que a própria linha teológica seria também uma construção criada no discurso dos obreiros e leigos. Construção essa que ganha maior valor ou alcance dependendo do poder simbólico daquele que o enuncia, pois “os indivíduos que conseguem fazer existir uma representação a nível da sociedade o fazem por ter um poder social considerável”³⁹⁹.

Mas para estabelecer como se institui o poder de constituição e de instituição que o porta-voz autorizado [...] detém, não basta explicar os

³⁹⁵ Cf. BOURDIEU, 1989, p. 135, 142, 152s.

³⁹⁶ BOURDIEU, 1989, p. 116, 160s.

³⁹⁷ Cf. BOURDIEU, 1989, p. 7s., 140s., 159s.

³⁹⁸ BOURDIEU, 1989, p. 142.

³⁹⁹ BOURDIEU, 1989, p. 142.

interesses específicos dos teóricos ou dos porta-vozes e as afinidades estruturais que os ligam ao seus mandantes; é preciso ainda analisar a lógica do processo de instituição, geralmente percebido e descrito como processo de delegação, pelo qual o mandatário recebe do grupo o poder de fazer o grupo.⁴⁰⁰

Nesse caso, também, os obreiros teriam, pelo menos teoricamente, mais poder do que os leigos, pois são aqueles que detêm o direito e a mística de enunciar⁴⁰¹ “a palavra de Deus”. São aqueles que manipulam e detêm parte do “numinoso”, do “mistério tremendo”, nas palavras de Rudolf Otto⁴⁰². Para poder lidar com esse mistério, a pessoa deve especializar-se e ter o aval da instituição sagrada, a igreja. Mesmo quando um membro entra em atrito com um obreiro, permanece um sentimento de “terror”, de respeito, de medo, por estar afrontando o “misterioso”, o “numinoso”. Entrementes, como, dentro da IECLB, existe uma relação empregatícia mais clara entre a paróquia e o obreiro, em vistas de ser a organização dos fiéis locais que os remunera, as lideranças leigas não hesitam em mobilizar suas relações de poder para, pelo menos, transferir o obreiro para outra paróquia⁴⁰³.

1.4.1.3. Identidades étnicas e culturais no processo migratório

Como se está falando de culturas e, portanto, também de grupos étnicos, faz-se necessário descrever o que se entende aqui por um grupo étnico. Como disseram Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, foi “para dar conta de uma solidariedade de grupo particular, simultaneamente diferente daquela produzida pela organização política e daquela produzida pela semelhança antropológica, que o termo etnia foi introduzido na língua francesa”⁴⁰⁴.

⁴⁰⁰ BOURDIEU, 1989, p. 157.

⁴⁰¹ Numa compreensão mais teológica, fala-se em *anunciar* a palavra. Esse verbo conota a passividade do agente especializado que apenas transmitiria a palavra. Deliberadamente, emprega-se aqui a palavra *enunciar*, pois essa tem um sentido mais ativo, segundo a qual o agente especializado produziria o discurso.

⁴⁰² Cf. OTTO, Rudolf. **O sagrado**: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 37ss., 44ss.

⁴⁰³ Isso também é o que Arlene Renk observa em Palmitos, Santa Catarina. Cf. RENK, 2000, p. 369. Essa questão pode ser observada no segundo capítulo. Veja p. 225s, 317s., 350.

⁴⁰⁴ POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998. p. 34.

Entre as conceituações da representação do que seria um grupo étnico, parece que a formulação de Fredrik Barth ainda continua sendo a mais contundente. Segundo Jean-William Lapierre,

Barth substitui uma concepção estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica. Ele entendeu muito bem e faz entender que essa identidade, como qualquer outra identidade coletiva [...], é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram ou não. Então, o que importa é procurar saber em que consistem tais processos de organização social através dos quais mantêm-se de forma duradoura as distinções entre o “nós” e “os outros”, mesmo quando mudam as diferenças que, para “nós”, assim como para “os outros”, justificam e legitimam tais distinções.⁴⁰⁵

Segundo Barth, uma forte característica do que seja um grupo étnico é a sua auto-identificação e a identificação por outros. Muitas vezes esse é o único ponto levantado para a definição do que seja um grupo étnico, mas Barth não ficou só nisso. Esse é apenas o quarto ponto de distinção. Talvez o mais importante, mas somente o quarto. Veja-se como ele descreve como a literatura antropológica identifica uma comunidade étnica ou grupo étnico:

1) Perpetua-se biologicamente de modo amplo, 2) Compartilha valores culturais fundamentais realizados em patente unidade nas formas culturais, 3) Constitui um campo de comunicação e de interação, 4) Possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outro como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo.⁴⁰⁶

É dessa forma que essa pesquisa entende, por exemplo, um dos principais grupos de imigrantes luteranos na Amazônia — os pomeranos — que migraram do Espírito Santo para Rondônia, ou seja, como um grupo étnico, um grupo que se identifica e é identificado por outros, um grupo que se organiza para a sua auto-perpetuação biológica, econômica, social, e cultural. Possuem, inclusive, uma língua própria, o pomerano. Partilham, assim, diversas representações. Isso não pode ser interpretado como se os pomeranos fossem um grupo geneticamente ou etnicamente “puro”. Já na Europa eles eram uma mistura étnica, visto que seu território sempre esteve em disputa por diferentes nações. No Espírito Santo, junto com

⁴⁰⁵ LAPIERRE, Jean-William. Prefácio. In: POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998. p. 11.

⁴⁰⁶ BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras (1969). In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998. p. 189s.

os pomeranos, chegaram suíços, luxemburgueses, tirolezes e outros. Logo, todos foram assimilados pela cultura pomerana. “Atualmente é impossível diferenciá-los dos demais pomeranos”⁴⁰⁷. Além do mais, como disseram Poutignat e Streiff-Fenart, “não existem grupos racialmente puros, mas populações que esqueceram o fato de serem originárias de uma fusão”⁴⁰⁸. Aliás, o próprio esquecimento seria fundamental para o sentimento de pertença comum. O conceito de Barth também já demonstrava essa falsa pretensão de pureza ao afirmar a dinamicidade.

Assim, pode-se afirmar que, ao chegarem na Amazônia, os migrantes luteranos buscavam reconstruir seu *ethos* cultural. Essa reconstrução não é uma reprodução fiel daquilo que viviam antes, mas sim uma percepção daquilo que o contexto exige, ou como Sahlins diz, um processo construído entre a convenção e a inovação, como já foi dito acima⁴⁰⁹. A cultura não é algo dado em si. Ela está em constante mudança. Discutindo essa questão, Manuela Cunha elabora uma formulação que merece ser reproduzida aqui.

[...] não me parece que se possa manter — se ainda houvesse alguém para querer fazê-lo — a idéia de uma tradição cultural que se adapta a novos meios ambientes e se perpetua como pode diante dos obstáculos que esse novo meio lhe antepõe. Ao contrário, a noção que se depreende é que a tradição cultural serve, por assim dizer, de “porão”, de reservatório onde se irão buscar, à medida das necessidades no novo meio, traços culturais isolados do todo, que servirão essencialmente como sinais diacríticos para uma identificação étnica. A tradição cultural seria, assim, manipulada para novos fins, e não uma instância determinante.⁴¹⁰

Stuart Hall, por sua vez, ao trabalhar a identidade cultural, vislumbra três concepções ao longo da história: 1) *sujeito do iluminismo*, o qual era entendido como centrado, unificado, dotado da capacidade da razão, de consciência e de ação; 2) *sujeito sociológico*, os sujeitos são formados a partir do individual e do coletivo/sociedade; 3) *sujeito pós-*

⁴⁰⁷ JACOB, 1992, p. 18.

⁴⁰⁸ POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 36.

⁴⁰⁹ Veja p. 128s.

⁴¹⁰ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 88.

moderno, não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente, está sempre em mudança⁴¹¹. Nessa última concepção, segundo Hall,

a identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente.⁴¹²

Em um outro artigo, seguindo esta mesma linha, Hall apresenta o conceito de identidade como um conceito necessário, mas que deve ser criticado, em vistas de não existir uma identidade por si só, um sujeito *agency*. Observa que não existe um sujeito independente, como apregoaram os movimentos sociais, um sujeito consciente e ativo na sociedade. Entrementes, ele também quer afirmar a suturação entre a identidade formada discursivamente, formada a partir de fora (Foucault), mais objetiva e a identidade formada a partir de dentro, a partir de uma concepção mais psicanalítica, mais subjetiva.

Hall introduz Foucault como aquele que atacou fortemente o “grande mito da interioridade”. Diz ele que, para Foucault, “o sujeito é produzido ‘como um efeito’ do discurso e no discurso, no interior de formações discursivas específicas, não tendo qualquer existência própria”. Assim ele chega a afirmar que o próprio corpo “é construído, moldado e remoldado pela intersecção de uma variedade de práticas discursivas disciplinares”. Hall critica esta visão de Foucault de que nada é estável no ser humano. Para ele, Foucault deixa fora a dimensão da liberdade, da rebeldia, da resistência, da negociação⁴¹³. Mas Hall também reconhece que, nos últimos trabalhos, Foucault abre espaço para essa liberdade. Diz ele:

Foucault acena, pela primeira vez em sua grande obra, à existência de alguma paisagem interior do sujeito, de alguns mecanismos interiores de assentimento à regra, o que livra essa teorização do ‘behaviorismo’ e do objetivismo que ameaçam certas partes de *Vigiar e punir*.⁴¹⁴

⁴¹¹ Cf. HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 10ss.

⁴¹² HALL, 2005, p. 12s.

⁴¹³ HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 119s, 121ss.

⁴¹⁴ HALL, 2000, p.125.

Portanto, Hall compreende as identidades como estando “sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação”. Mas se essa identidade é formada historicamente, ela também é formada a partir das posições que o sujeito toma e a tomada de posição vem a partir da interpelação do outro. Dessa forma, Hall pode definir identidades como “pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. [...] Isto é, as identidades são as posições que o sujeito é obrigado a assumir [...]”⁴¹⁵. Essa compreensão de identidade cultural afirma que ela é mutante; mais ainda, que ela pode ter várias facetas. Uma pessoa ou grupo pode mudar de identidade, pode acionar determinado tipo de identidade ou comportamento dependendo do lugar no qual se encontra, ou seja, quando as condições de sobrevivência ou de vantagem levam a fazer isso, pois uma determinada identidade pode ter mais sucesso em determinado contexto⁴¹⁶.

Deve-se fazer aqui uma diferenciação entre a identidade étnica e o nacionalismo. De certa forma, foi afirmado que a identidade étnica é a organização de um grupo de pessoas em vistas de vantagens frente a outro grupo, mesmo que não conscientemente. Isso pode gerar desconfiança por parte de muitas pessoas em relação a grupos étnicos, pois podem acreditar que as etnias poderiam “evoluir” para um projeto nacionalista ou separatista. Apesar de uma etnia poder chegar a estar associada a esses tipos de projetos, Eric Hobsbawm lembra que etnia não é pragmática e não constitui um conceito político. Essas características caberiam ao nacionalismo que não depende de uma etnia ou língua, como é o caso dos EUA ou do Brasil⁴¹⁷. Assim, o nacionalismo seria uma criação política do Estado para formar um povo que, geralmente, é formado por várias etnias. A etnicidade não tem relação histórica com o “Estado-nação”⁴¹⁸. “Em outras palavras, o nacionalismo combina com a teoria política; a etnia, com a sociologia ou antropologia social”⁴¹⁹.

Do que foi exposto até aqui, pode-se abstrair que “os incentivos para mudança de identidade são, pois, inerentes às mudanças de circunstâncias”. Nesse sentido, “[...] o ponto

⁴¹⁵ HALL, 2000, p. 108, 110, 112.

⁴¹⁶ Cf. BARTH, 1998, p. 204s., 209.

⁴¹⁷ Cf. HOBBSAWM, Eric. Etnia e nacionalismo na Europa de hoje. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 273s.

⁴¹⁸ Cf. HOBBSAWM, Eric. **Nações e nacionalismo desde 1780: Programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 56, 79ss.

⁴¹⁹ HOBBSAWM, 2000, p. 274.

central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange⁴²⁰. A reprodução, nesse sentido, ocorre no contraste com o outro. É no choque com outras culturas, outras realidades, outras idéias onde se *re-elaboram* as identidades. Pois identidade é relacional, para existir, depende de algo fora dela. É a chamada “teoria do contraste”⁴²¹. “Assim, a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros de mesmo tipo”⁴²². E isso acontece num tempo relativamente longo.

Os pomeranos do Espírito Santo, por exemplo, internalizaram a fabricação do pão de milho como se fosse um delimitador de fronteiras em relação a outros grupos. Inclusive remontam esse ato aos seus antepassados mais longínquos na Europa. Mas a necessidade de substituir o trigo por milho e a especialização da cultura na fabricação desse pão foi um imperativo dos primeiros imigrantes pomeranos que não encontravam os ingredientes necessários para fabricar o pão que conheciam anteriormente⁴²³. Nesse mesmo sentido, também pode ser entendida a cultura do café. Os pomeranos do Espírito Santo se especializaram no plantio do café. Em Rondônia, eles deram continuidade a esse cultivo, apesar das tentativas e incentivos governamentais para transformar o estado num pólo produtor de seringa e cacau. Muitos agricultores até tentaram produzir esses cultivos, mas, por um lado, as dificuldades de cultivar um produto até então desconhecido, as dificuldades de comercializar, as dificuldades com as novas pragas e os respectivos tratamentos e, por outro lado, as facilidades para plantarem o café fizeram com que, praticamente todos os luteranos pomeranos optassem por esse cultivo. Hoje, o café representa uma das principais rendas do estado de Rondônia na área da agricultura.

De forma geral, pode-se dizer que, na Amazônia, os pomeranos e os gaúchos depararam-se com os povos indígenas que habitavam a região, com os descendentes dos seringueiros que formavam uma cultura cabocla, com a nova geografia e com os diversos

⁴²⁰ BARTH, 1998, p. 209, 195.

⁴²¹ Cf. WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, 2000, p. 9.

⁴²² CUNHA, 1987, p. 100.

⁴²³ Jacob diz que os pomeranos mais tradicionais preferem o pão de milho ao pão convencional. Na mistura da massa ainda pode entrar cará, inhame, farinha de mandioca ou de trigo (quando se pode comprar) e banana. Cf. JACOB, 1992, p. 48s.

grupos migrantes que chegavam na mesma época. Agora, pois, faz-se necessário analisar o encontro entre esses diferentes grupos.

1.4.2. Especialização dos luteranos na migração: Estratégias culturais para a migração

Não se pode falar em classe nos estudos da migração. Classe implicaria uma aproximação entre os migrantes, o que, na realidade, não ocorre. Ao contrário, existe uma intensa competitividade e disputa por melhores condições entre os migrantes. Mas se pode falar em identidades e etnias. Os migrantes se organizam identitariamente para que a empresa migratória seja satisfatória e para conseguir vantagens sobre outros grupos, sejam eles migrantes ou não.

Nesse sentido, Immanuel Wallerstein afirma que o capitalismo histórico foi um grande promotor da etnicização da vida das comunidades. Ele teria reservado, para certos grupos, papéis econômico-profissionais específicos⁴²⁴. Essa etnicização da força de trabalho teria realizado três coisas importantes para o funcionamento da “economia-mundo”. Em primeiro lugar, a etnicidade “facilitou a mobilidade geográfica e profissional em grande escala”. Em segundo lugar, “a etnicização favoreceu um mecanismo integrador de treinamento da força de trabalho, garantindo que uma grande parte da socialização nas tarefas profissionais se realizasse no interior dos espaços domésticos etnicamente definidos”. Em terceiro lugar — o qual Wallerstein considera o mais importante —, “a etnicização arraigou a hierarquização dos papéis econômico-profissionais, fornecendo a todos um código simples para a distribuição da renda total, revestido com a legitimidade da ‘tradição’”⁴²⁵.

Essas três realizações é, justamente, o que se está analisando aqui, ou seja, que a etnicidade é o grande impulsionador das migrações, que a etnicidade tem um papel importante na socialização dos *habitus* e que a etnicidade é o espaço de disputa entre os diferentes grupos para conseguir vantagens frente aos outros⁴²⁶. Assim, no contexto

⁴²⁴ Cf. WALLERSTEIN, Immanuel. **O capitalismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 64.

⁴²⁵ WALLERSTEIN, 1985, p. 65s.

⁴²⁶ Wallerstein diz que “o racismo era a forma como vários setores da força de trabalho na mesma estrutura econômica eram obrigados a se relacionar entre si. O racismo era a justificativa ideológica para a hierarquização da força de trabalho e suas distribuições enormemente desiguais”. WALLERSTEIN, 1985, p. 66.

migratório, os diferentes grupos vão se especializando, como uma estratégia cultural, para forjar vantagens frente aos outros grupos.

É nesse sentido que a categoria “os de origem” foi sendo gestada, ao longo dos anos, para designar os pioneiros imigrantes europeus. Nos estudos da etnicidade, a categoria “de origem” em comparação com “os brasileiros” sempre foi muito instigadora. Para esta pesquisa, além dessas categoria, também são importantes, as categorias *pomerano*, *gaúcho*, *indígenas*, *caboclo* e *cidadinos*, como já transpareceu em vários momentos acima. É importante lembrar, como disse Regina Weber, que “o que deve ser analisado é como essas diferenças foram manipuladas como signos de distinção e instrumentos de poder nas relações entre grupos sociais”⁴²⁷.

1.4.2.1. Encontro entre diferentes grupos e estratégias para conseguir vantagens

Resumindo o que foi dito acima, ao chegarem na Amazônia, os luteranos tem uma história atrás de si. Provenientes de diferentes estados do Brasil e de diferentes grupos culturais e étnicos, vai existir um certo atrito entre eles, por um lado, dentro do próprio grupo que pode ser subdividido entre pomeranos e gaúchos e, por outro lado, com os outros grupos que estão no novo contexto: *indígenas*, *caboclos* e também *cidadinos*.

No caso dos gaúchos⁴²⁸, além de estarem competindo diretamente no novo território, os pomeranos têm uma história de submissão em relação aos pastores. Depois do processo de nacionalização iniciado por Getúlio Vargas, os pastores passaram a ser, gradativamente, gaúchos. Além do mais, a sede da IECLB localiza-se em Porto Alegre e o centro de formação do corpo sacerdotal, durante o período estudado, em São Leopoldo. Ambas cidades localizam-se no Rio Grande do Sul. Assim, os pomeranos do Espírito Santo estariam mais longe do centro do poder.

⁴²⁷ Cf. WEBER, Regina. Encontros étnicos em situações de industrialização. **Anos 90**. n 9. Porto Alegre: UFRGS, junho de 1998. p. 28s.

⁴²⁸ Observa-se aqui que gaúcho não se referiria somente aos nascidos no Rio Grande do Sul, mas também aos nascidos em Santa Catarina e Paraná, uma vez que o a região oeste desses estados recebeu migrantes vindos do Rio Grande do Sul. Além do mais, no contexto amazônico, os migrantes do Sul do Brasil vão sendo identificados e vão se identificando com esse termo que lhes garante vantagens no contexto migratório.

Na Amazônia, os luteranos encontram indígenas com os quais têm que dividir o espaço geográfico. Os luteranos provenientes do Sul já disputaram espaço com os kaingang, com os xoklêng e com os guarani. Os dois primeiros são da família lingüística Jê, já o povo guarani é o que dá o nome à família lingüística Tupi-Guarani. No Espírito Santo, por sua vez, os pomeranos já tiveram uma história de relacionamento com os botocudos, por ocasião da sua chegada para ocupar as áreas que eram antes dos indígenas. Os botocudos formam uma família lingüística que pertence ao tronco Jê⁴²⁹.

Com os caboclos, a história também é antiga. Aos chegarem no Brasil, os colonos europeus entraram em disputa com os colonos da terra, que eles chamavam de “brasileiros”. Ao longo dos anos, foi sendo gestado o estigma em relação a esses brasileiros que, na Amazônia, são identificados com os caboclos.

Por fim, destaca-se também a relação entre rural e urbano. Tomando em conta, como disse Joana Bahia, que os pomeranos se identificam com o meio rural⁴³⁰, pode-se traçar uma relação de conflito entre eles e as pessoas que vivem nas cidades. A questão aqui é descrever como esses conflitos e processos se explicitam e se formam? Nesse sentido, Norbert Elias e John Scotson podem ajudar a interpretar essas questões.

Para tentar entender as relações que se estabelecem entre esses grupos, Elias e Scotson trazem uma boa chave interpretativa. Eles querem entender como os grupos mais poderosos se consideram melhores do que os outros e fazem com que os outros se considerem inferiores⁴³¹. Para isso, estudam as relações de poder de uma pequena comunidade e aplicam os resultados para uma escala maior. Eles trabalham com as representações de estabelecidos e *outsiders*⁴³². A tese deles é de que o importante são as relações de poder e não uma suposta superioridade racial ou étnica. Dizem:

Parece que adjetivos como “racial” ou “étnico”, largamente utilizados nesse contexto, tanto na sociologia quanto na sociedade em geral, são

⁴²⁹ Sobre os povos indígenas no Brasil, veja p. 71ss.

⁴³⁰ Cf. BAHIA, 2000, p. 60.

⁴³¹ Cf. 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. 20.

⁴³² No estudo de Elias e Scotson, *outsiders* designam aqueles que estão fora do grupo que concentra o poder, são “os de fora”.

sintomáticos de um ato ideológico de evitação. Ao empregá-los, chama-se atenção para um aspecto periférico dessas relações (por exemplo, as diferenças na cor da pele), enquanto se desviam os olhos daquilo que é central (por exemplo, os diferenciais de poder e a exclusão do grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de influência.⁴³³

Para conseguir isso, os estabelecidos estão sempre mais organizados, pois “um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído”. Eles também se vêem e são vistos pelos *outsiders* como superiores, ou seja, os próprios *outsiders* acabam introjetando a inferioridade. “Afixar o rótulo de ‘valor humano inferior’ a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social”. Se, por um lado, os estabelecidos estigmatizam os *outsiders*, por outro, as ofensas dos *outsiders* não têm poder para perturbar os estabelecidos. Quando as tentativas de estigmatizações dos *outsiders* atingem os estabelecidos, é sinal de que as relações de poder, “as relações de força”, estão sofrendo alterações⁴³⁴.

Nesse sentido, os povos indígenas são estigmatizados pela sociedade envolvente. Tomando o caso dos luteranos, por exemplo, eles estão em disputa direta pela terra, ou seja, disputam um mesmo nicho. É interessante notar que os indígenas são aqueles que já ocupavam a terra antes, portanto, numa leitura superficial dos vocábulos empregados por Elias e Scotson (estabelecidos e *outsiders*) eles seriam os estabelecidos e os luteranos os *outsiders*. Mas é justamente aqui que transparece claramente que a estigmatização não é dada pela ocupação anterior ao território, mas pela posição de poder que um grupo ocupa em relação ao outro. Os luteranos, como imigrantes, são desejáveis pela sociedade como um todo; são considerados como portadores do progresso para a região. Eles já chegam na região como estabelecidos. Essa representação positiva dos descendentes europeus para a migração foi sendo gestada no início da imigração para o Brasil, quando foi decidido o tipo de imigrante que se queria. Enquanto os fazendeiros queriam mão-de-obra para substituir os escravos nas lavouras e que, por isso, poderiam ser de qualquer “raça”, os intelectuais e funcionários do império, viam a imigração como forma de embranquecer o país, um instrumento de civilização. Por isso, não poderia ser qualquer gente, deveriam preencher as

⁴³³ ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 32.

⁴³⁴ Cf. ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 23s., 27.

características étnicas e culturais desejadas⁴³⁵. Assim, os europeus e seus descendentes, foram sempre favorecidos na hora de assentar seus filhos.

Os indígenas, ao contrário, são vistos como atraso. De antemão, eles já são os *outsiders*. Assim, pela posição que ocupam dentro da sociedade, os luteranos, sejam eles pomeranos ou gaúchos, são considerados superiores em relação aos indígenas, mesmo que, em relação a outros grupos, eles possam ser considerados e se considerarem inferiores.

Os indígenas, enquanto ocupantes de um mesmo nicho, estão em disputa com a sociedade envolvente. A cidade de Espigão do Oeste — o maior reduto dos pomeranos em Rondônia —, por exemplo, foi erigida a partir de uma aldeia suruí, sem contar que grande parte do território de Espigão também era território dos zoró e dos cinta-larga, todos eles pertencentes à família lingüística Tupi-Mondé⁴³⁶. Esses três povos vivem em áreas demarcadas ao redor dos município de Espigão, Cacoal, Pimenta Bueno e Vilhena, áreas que despertam cobiça por parte dos estabelecidos, pois consideram que os indígenas não necessitariam de “tanta terra”. Ao mesmo tempo em que estão em disputa, estão inseridos na economia local a partir da madeira que é extraída ilegalmente das áreas (mais recentemente também diamantes). Se os indígenas não estivessem inseridos no sistema econômico local, se eles não fossem necessários para os estabelecidos — a extração da madeira foi a principal economia das décadas de 1980 e 1990 —, fatalmente seriam deixados de lado e poderiam até desaparecer, como aconteceu com muitos grupos indígenas no Sul e Sudeste do Brasil. “Inversamente, quando os grupos *outsiders* são necessários de algum modo aos grupos estabelecidos, quando têm alguma função para estes, o vínculo duplo começa a funcionar mais abertamente”⁴³⁷. Nesse sentido, também, a reivindicação de terras por parte de indígenas no Sul e Sudeste do Brasil revive a luta entre estabelecidos e *outsiders*. Enquanto estavam na periferia e plenamente inferiorizados eles eram tolerados, como se quase não existissem. Quando eles começam com um processo de empoderamento, ou seja, de não aceitação da condição de inferior e de reivindicação de direitos, instala-se o conflito, no qual

⁴³⁵ ALENCASTRO; RENAUX, 1997, p. 293, 297s.

⁴³⁶ Veja p. 72, 76s..

⁴³⁷ ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 33.

os estabelecidos tendem a fortalecer os insultos e tentativas de estigmatização para que não ocorra nenhuma mudança nas relações de poder⁴³⁸.

Nesse ponto, Barth também ajuda a entender esse processo. Ao migrar para a Amazônia, com o objetivo de explorar os recursos naturais, os luteranos entram em competição com os indígenas e com outros brasileiros. Segundo Barth, dois ou mais grupos que ocupam uma mesma área podem se especializar, cada um em um nicho diferente, tendo interdependência mínima, ou ao contrário, entrar numa competição por recursos. Também podem ocupar lugares diferentes, mas que se complementam acarretando uma “articulação política e econômica estreita”⁴³⁹. Essa leitura pode ser feita tanto para os grupos étnicos em competição — gaúchos, caboclos, indígenas e pomeranos — quanto para a relação entre urbano e rural. Nesse último caso, transparece com mais afinco a interdependência mútua.

No caso dos indígenas em Rondônia, a madeira, fez com que alguns indígenas tivessem um poder aquisitivo maior do que muitas pessoas da sociedade envolvente. Isso também causa muita inveja entre os luteranos, que, em sua maioria, consideram que os indígenas não poderiam estar melhores do que eles, uma vez que são categorizados etnicamente como “inferiores”. Os indígenas, por sua vez, não aceitam serem estigmatizados, pois a conjuntura nacional e internacional valoriza as diferentes identidades autóctones. A demarcação de suas áreas garante, além de um espaço físico para residirem, uma inserção na economia local, como já foi dito. A situação atual da política indigenista no Brasil, também lhes garante uma visão de mundo, muitas vezes, maior do que grande parte da população circunvizinha, pois lhes permite viajar com frequência e fazer articulações políticas a nível estadual, nacional e internacional. Nesse sentido, o indígena que ascende socialmente não é bem visto. Quanto mais dependente e inferior melhor! Assim, os luteranos (sejam pomeranos ou gaúchos) não têm problemas com os indígenas, na medida em que estes se mantenham no lugar social ao qual os luteranos os colocam. Quando, por exemplo, um indígena dirige um carro na cidade, instaura-se o conflito. Essa tentativa de estigmatizar

⁴³⁸ Lori Altmann fez um estudo sobre uma área de disputa por terra entre uma comunidade indígena Kaingang da AI Toldo Pinhal e famílias de pequenos agricultores da região de Nova Teutônia, Seara, SC. Ela percebe que ali, também há uma “inversão dos papéis”, a população que residiria antes da chegada dos imigrantes, como indígenas e caboclos, são tidos como os “intrusos”. ALTMANN, Lori. **Memória, identidade e um espaço de conflito: A Comunidade de Nova Teutônia no contexto de disputa por terra com uma comunidade indígena**. Tese de Doutorado. São Leopoldo: IEPG, 2006. p. 253ss.

⁴³⁹ Cf. BARTH, 1998, p. 201s.

os povos indígenas e a não aceitação do estigma por parte dos indígenas gera tensões que refletem, por exemplo, no trabalho missionário da igreja que deve ser interpretado também a partir dessa tensão entre estabelecidos e *outsiders*⁴⁴⁰.

1.4.2.2. Constituição das etnias como forma de obter vantagens na migração

Em todos esses casos — indígenas, caboclos, gaúchos e pomeranos —, o pesquisador está diante de um mesmo fato: grupos que competem entre si e que vão se auto-identificando e sendo identificados. Aqui surge um conceito que pode auxiliar na compreensão do processo, qual seja, *etnogênese*. Michael Banton trabalha com esse conceito para descrever o processo de empoderamento dos movimentos de consciência negra nos Estados Unidos. Segundo ele, as condições favoráveis aos negros na sociedade norte-americana (tanto da conjuntura política quanto da cobertura dos meios de comunicação) potencializaram essa consciência e uniu um grupo em volta da reivindicação de direitos⁴⁴¹. Isso é o que está acontecendo no surgimento de diferentes grupos étnicos em todo o mundo. Ou como disse Eric Hobsbawm: “não há como negar que certas identidades ‘étnicas’, que até ontem não tinham importância política ou sequer existencial [...], podem adquirir, da noite para o dia, uma influência autêntica como insígnias de identidade grupal”⁴⁴². No Brasil, também pode ser observado, em vista de uma conjuntura nacional favorável, o ressurgimento de povos indígenas e quilombolas considerados como extintos. Ser quilombola ou indígena garante direitos especiais. Nesse sentido, as políticas afirmativas (políticas de cotas e demarcação de áreas) ajudam no fortalecimento desse processo de etnogênese.

Assim, quando os pomeranos e os gaúchos afirmam sua identidade étnica estão afirmando também vantagens. O mesmo vale também para os outros grupos. Os pomeranos são identificados como um grupo germânico pela sociedade envolvente. Atualmente o termo alemão ainda é identificação do grupo no contexto mais abrangente, principalmente na cidade, enquanto que pomerano fica reservado para dentro do grupo e para as relações com outros grupos germânicos. Ao se afirmarem, portanto, como um grupo étnico relacionado aos alemães, eles ligam-se automaticamente aos benefícios intrínsecos da representação do

⁴⁴⁰ Sobre o trabalho com povos indígenas veja p. 299ss., 332ss.

⁴⁴¹ Cf. BANTON, Michael. **A idéia de raça**. Lisboa: Edições 70, São Paulo: Martins Fontes, 1979. p. 155s.

⁴⁴² HOBBSAWM, 2000, p. 276.

que é ser um alemão, ou seja, são favorecidos no momento de assentar-se em novas propriedades, pois os descendentes de alemães — colonos de origens, como são conhecidos nas literaturas antropológicas que tratam do assunto — são considerados, em oposição aos “brasileiros”, como mais trabalhadores. Não se faz necessário descrever minuciosamente todo esse processo de diferenciação entre os imigrantes europeus e as populações de descendência indígena e negra, pois esse tema já é amplamente conhecido. Nesse sentido, segue apenas uma citação conclusiva de Arlene Renk que descreve essa positividade.

A literatura acerca dos colonos de origem no RS é plena das representações da positividade da atividade agrícola, acoplada à pequena propriedade e família. O trabalho é, por excelência, a categoria para se representarem e enaltecerem: avançaram no espaço geográfico, venceram as matas, plantaram colônias e cidades.⁴⁴³

No caso dos gaúchos, a etnogênese fica mais visível ainda, pois dentro desta palavra cabem diferentes grupos étnicos, inclusive pomeranos. Além do mais, do ponto de vista religioso, os gaúchos são muito diversificados. A maior parte dos gaúchos que vão para a Amazônia são católicos. Existe uma positividade em relação ao termo gaúcho que denota empreendedorismo, pioneirismo e trabalhador. “A idéia de pioneirismo está acoplada à de conquistador, de desbravador, aquele que venceu a natureza inóspita e com seu trabalho plantou o progresso, que só pode ser associado aos de origem, como uma de suas virtudes étnicas”⁴⁴⁴. Nesse sentido, os emigrantes do Rio Grande do Sul vão se identificando com esse termo. No novo contexto, passa a ser importante utilizar demarcadores de filiação étnica como o chimarrão e os CTGs (Centro de Tradições Gaúchas). Um dos maiores concorrentes dos gaúchos na empresa migratória são os paulistas. A representação da disputa política desde a década de 1930, quando os gaúchos quebraram a “política do café com leite” (segundo a qual Minas Gerais e São Paulo se revezavam na presidência da federação) e a concorrência pela representação de empreendedores (Ambos estados figuram, economicamente, entre os principais estados da nação) alimentam esse conflito nas novas áreas de colonização. Ambos procuram afirmar a sua superioridade. Nesse sentido,

⁴⁴³ RENK, 2000, p. 180.

⁴⁴⁴ RENK, 2000, p. 164.

Estanislau Paulo Klein observa que, na década de 1970, os paulistas estavam ocupando as terras do Acre o que gerou atritos com os seringueiros da região⁴⁴⁵.

Assim, tanto os pomeranos vindos do Espírito Santo quanto os gaúchos vindos do Sul buscam afirmar e demarcar suas fronteiras que vão lhes garantir mais vantagens em relação aos caboclos e outros grupos que estão eventualmente em competição. Para os pomeranos, a igreja é, talvez, o principal demarcador.

Na relação entre gaúchos e pomeranos do Espírito Santo⁴⁴⁶, quando competindo diretamente pelo mesmo nicho, há um atrito; especialmente da parte dos pomeranos em relação aos gaúchos, pois eles vêem os gaúchos como aqueles que circulam em diferentes espaços, tanto na cidade quanto no campo e, não raro, ocupam posições de poder, enquanto que os pomeranos se restringiriam ao meio rural. Esse conflito é percebido nas piadas depreciativas e xingamentos, que também podem ser percebidos, de ambos os lados, como uma tentativa de estigmatização do outro⁴⁴⁷. O dito “gaúcho é papudo” denota esta desinibição ou intromissão em diferentes espaços. Lembra-se, também aqui, que, durante muitos anos, a maioria dos pastores, entre os pomeranos (quando não estrangeiros), eram gaúchos. Desde esse ponto de vista, deve ser interpretado, também, os relacionamentos conflituosos entre obreiros e leigos e também com toda a Direção da Igreja que se localiza no Rio Grande do Sul. Não raro, nesses conflitos, afloram sentimentos de repulsa e raiva contra tudo o que “cheira a gaúcho”.

1.4.2.3. Estratégias dos luteranos para a migração

Como foi constatado acima, os luteranos que fazem parte do Sínodo da Amazônia são provenientes do Sul e Sudeste do país, com predominância para o Espírito Santo⁴⁴⁸. Em

⁴⁴⁵ Cf. KLEIN, 2007, p. 67, 70.

⁴⁴⁶ Deliberadamente não é utilizado o termo “capixaba” aqui, pois esse termo é um demarcador geográfico para as pessoas que nascem no estado do Espírito Santo. Pomerano, por seu turno, apesar de ter uma origem territorial, não tem mais essa conotação.

⁴⁴⁷ Cf. ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 23s.

⁴⁴⁸ Veja p. 32.

síntese, pode-se dizer que os migrantes luteranos tendem a remontar suas origens a duas representações: *pomerano*, ligado ao Espírito Santo e *gaúcho* ligado ao Sul do país⁴⁴⁹.

Em todo o Sínodo da Amazônia, os luteranos de ascendência pomerana são em torno de 60%. Dentre esses, alguns já tinham migrado para Minas Gerais ou Paraná⁴⁵⁰. Dentro do sínodo, os pomeranos se concentram em Rondônia, onde também está a maior parte dos luteranos. Aqueles que chegaram em Rondônia pertenciam à quarta geração dos pomeranos que imigraram para o Brasil. Nas palavras de Bahia: “A quarta geração marca a saída dos pomeranos para a criação de colônias em outros estados, tais como Rondônia (Espigão do Oeste), Mato Grosso, Pará, Goiás e Paraná, a partir da década de 70”⁴⁵¹. Roche, por sua vez, estudando a história alemã no Espírito Santo, refaz a trajetória dos migrantes na busca de colônias novas. Ele percebe que as migrações são constantes entre os pomeranos. Muitos daqueles que ele tinha estudado já tinham migrado duas ou três vezes⁴⁵². Os colonos teriam sido assentados primeiramente na terra fria, nos vales dos rios Jucu e Santa Maria da Vitória.

As primeiras comunidades luteranas de Campinho e de Santa Leopoldina estenderam-se respectivamente pelo vale do Jucu e pelo de Santa Maria da Vitória, prosseguindo pelos afluentes, à medida que aumentava o número de descendentes dos primeiros imigrantes e chegavam outros, após 1870.⁴⁵³

Já no Rio Grande do Sul, também segundo Roche, os primeiros imigrantes alemães que se fixaram provinham de Holstein, de Hannover e de Mecklemburgo. Esses foram seguidos por uma leva maior de camponeses originários de Hunsrück. Os Westfalianos concentraram-se, a partir de 1868, em Estrela; os pomeranos em Santa Cruz do Sul e São Lourenço. Aqueles que provinham de Schwaben se concentraram em Panambi⁴⁵⁴. Os migrantes luteranos chegaram em São Leopoldo em 1824 e foram ocupando a região em torno do vale dos Sinos. A partir de 1850, foram adentrando em direção ao oeste até ocupar todo o pé da Serra. No final do século, os migrantes já estavam ocupando o planalto

⁴⁴⁹ Existem luteranos que não se enquadram nessas duas representações, mas, para esse estudo das migrações dos luteranos para a Amazônia, elas constituem-se como as principais. Existem migrantes provenientes de diferentes estados da federação, luteranos que se consideram brasileiros e também os que se consideram naturais da região amazônica. Veja p. 33.

⁴⁵⁰ Cf. JACOB, 1992, p. 31.

⁴⁵¹ Cf. BAHIA, 2000, p. 54.

⁴⁵² Cf. ROCHE, 1968, p. 156.

⁴⁵³ ROCHE, 1968, p. 130.

⁴⁵⁴ Cf. ROCHE, 1969, p. 158.

riograndense até a fronteira com a Argentina, no rio Uruguai. A partir de 1914, os migrantes já deixavam o território do estado em direção a Argentina, Santa Catarina, Paraná e até Mato Grosso⁴⁵⁵. Esse constante movimento das novas gerações, fomentado e também dirigido pelo Estado⁴⁵⁶, organiza os luteranos para a constante migração e ocupação de novas áreas de colonização.

No caso dos pomeranos do Espírito Santo, por sua vez, as novas gerações migraram em direção ao sul e ao norte do estado, para as chamadas terras quentes⁴⁵⁷. Assim, os pomeranos da quarta geração também tinham um sistema cultural marcado fortemente pela migração. Pode-se afirmar, portanto, que a migração para novas fronteiras agrícolas é um elemento constante no meio pomerano.

A compreensão identitária — defendida por Bahia — de que, para ser pomerano, é necessário, entre outras coisas, ser camponês, ter religião (luterana) e possuir laços étnicos com o grupo, favorece a constante migração das novas gerações⁴⁵⁸. Destaca-se a primeira necessidade, ou, como Bahia também define, trabalhar numa terra (*Land*)⁴⁵⁹. Nesse sentido, ela diz que a cultura pomerana possui estratégias de manutenção do *ethos* camponês. A mais importante dessas estratégias é a questão da herança. Ela possui uma lógica própria do mundo camponês, que entra em conflito com o sistema jurídico brasileiro, mas que tem como objetivo evitar a excessiva fragmentação das pequenas propriedades⁴⁶⁰. Em primeiro lugar, as mulheres não recebem herança, mas somente um dote que tem a função de ajudá-las na constituição de suas próprias terras. Geralmente, esse dote é composto por alguns animais e instrumentos domésticos. A lógica por trás disso é que o esposo tenha direito a uma herança. Assim, a mulher tem a função social de ampliar as relações de parentesco⁴⁶¹.

⁴⁵⁵ Cf. ROCHE, 1969, p. 339-361.

⁴⁵⁶ Cf. ROCHE, 1969, p. 93ss.

⁴⁵⁷ Cf. ROCHE, 1968, p. 131, 139.

⁴⁵⁸ Cf. BAHIA, 2000, p. 92.

⁴⁵⁹ A palavra *Land* “[...] designa a unidade familiar como unidade de produção e consumo, juntamente com a propriedade, os animais, objetos e valores que constituem seu modo de vida”. BAHIA, 2000, p. 26.

⁴⁶⁰ Cf. BAHIA, 2000, p. 52.

⁴⁶¹ Esse sistema de reprodução também foi observado por Gerda Nied que atuou como diaconisa em Colorado do Oeste e Ariquemes, Rondônia. Cf. NIED, Gerda. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 04/06/2007. Isso também será tratado no segundo capítulo. Veja p. 204s., 306s., 340s.

A exclusão das mulheres do sistema de herança da terra é recorrente na América Latina. Carmen Diana Deere, por exemplo, estudando essa questão, observa que, apesar das normas do código civil que garantem a herança igual para todos os filhos e filhas, os homens são favorecidos, sistematicamente, na partilha das terras⁴⁶². Ficam, pois, evidentes as relações de gênero que favorecem os homens e atribuem papéis distintos a homens e mulheres. Essas relações tendem a favorecer a constante migração das filhas para novas fronteiras agrícolas. Para melhor exemplificar o que se entende por gênero, assinala-se aqui a definição de Wanda Deifelt. Segundo ela,

gênero e sexo são coisas distintas. Sexo é a caracterização biológica, ao passo que gênero é a construção cultural do que constituem os papéis, as funções e os valores considerados inerentes a cada sexo em determinada sociedade. [...] ou seja como se existissem duas naturezas, uma feminina e outra masculina, que predisõem as mulheres a valores como paixão, ternura, maternidade (tudo que remete ao mundo privado, doméstico), ao passo em que os homens teriam como características inerentes a lógica, o raciocínio, a cultura e o mundo público/político.⁴⁶³

Nesse sentido, gênero não é sexo; é a construção social e cultural daquilo que caberia a cada sexo. Gênero, portanto, é uma categoria que estuda as relações de poder de uma sociedade, um grupo ou mesmo da família, pois é nessas relações que se definem os papéis e idéias⁴⁶⁴. Como diz Carolina Teles Lemos, “os estudos feministas vão evidenciar que não é a natureza que explica as diferenças da condição das mulheres e homens na sociedade, e sim a cultura”⁴⁶⁵. Nesse sentido,

o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder: o primeiro campo no qual o poder é articulado. Estabelecido como um conjunto objetivo de referências, o conceito de gênero estrutura a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social. Essas referências estabelecem distribuições de poder e o gênero torna-se implicado na concepção e na construção do poder em si.⁴⁶⁶

⁴⁶² Cf. DEERE, Carmen Diana. **O empoderamento da mulher**: Direito à terra e direito de propriedade na América Latina. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

⁴⁶³ DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER. **Gênero e teologia**: Interpretações e perspectivas. São Paulo: Loyola, 2003. p. 172s.

⁴⁶⁴ Cf. LEMOS, Carolina Teles. **Religião, gênero e sexualidade**: O lugar da mulher na família camponesa. Goiânia: UCG, 2005. p. 97.

⁴⁶⁵ Cf. LEMOS, 2005, p. 98.

⁴⁶⁶ Cf. LEMOS, 2005, p. 97.

Assim, a cultura pomerana forja um lugar social para a mulher que estaria ligado ao lar e às coisas do lar. O que lhe caberia de herança são certos tipos de animais, coisas e apetrechos ligados ao lar que lhe auxiliaria em dar continuidade ao sistema em uma nova unidade familiar, de preferência em uma nova *Land*. Dessa forma, o casamento de um homem pomerano com uma brasileira é mais tolerado, ao passo que o casamento de uma mulher pomerana com um brasileiro sofre muitas críticas, pois ameaça a reprodução da condição camponesa e étnica. No seu cotidiano, os homens estão envolvidos com o mercado e as mulheres com a casa. Os homens estão mais liberados para lidar com a sociedade nacional e as mulheres são responsáveis pela manutenção da cultura. Bahia chega a afirmar que “o elemento que permite a manutenção da germanidade e também do modo de vida camponês é a mulher”⁴⁶⁷.

O mercado é o lugar da sociabilidade masculina e de inúmeras trocas que ultrapassam a esfera econômica. A honra, as relações de parentesco e as reciprocidades (trocas) são elementos que se fazem presentes. É ali que, muitas vezes, se resolvem conflitos. A socialização das mulheres, por sua vez, acontece no âmbito da religião, das festas e da comercialização de produtos caseiros. É nos cultos que ocorrem encontros com vizinhos e parentes. Tanto antes quanto depois dos cultos, homens e mulheres trocam conversas. O culto, assim como o mercado, torna-se o espaço para fazer negócios e tomar decisões⁴⁶⁸.

Uma segunda estratégia do mundo camponês pomerano se aplica em relação aos homens, segundo a qual somente o caçula recebe herança⁴⁶⁹. Os outros podem ficar trabalhando para o irmão, tornarem-se arrendatários ou meeiros⁴⁷⁰. Outra alternativa é a migração para novas colônias ou para as cidades. Essa última é a menos preferida, pois, deixar de ser camponês, seria quase sinônimo de deixar de ser pomerano. Por isso,

⁴⁶⁷ BAHIA, 2000, p. 49.

⁴⁶⁸ Pedro Lauvers narrou que, quando tomou a decisão de migrar do Espírito Santo para Rondônia, a sua propriedade foi negociada no espaço do culto (Aqui entendida como a socialização que ocorre antes e depois da cerimônia). Cf. LAUVERS, Pedro. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001.

⁴⁶⁹ Atualmente, em vistas das leis de herança e da reorientação do sistema econômico no Brasil, esse sistema de herança já não é mais aplicado ou pode ser encontrado em poucos casos.

⁴⁷⁰ Roche observa o grande número de meeiros entre os pomeranos e relaciona este fato com as estratégias da migração. Ele também constata um número bem maior de filhos, quando a família é proprietária de terras. Cf. ROCHE, 1968, p. 156, 161.

geralmente, vai-se em busca de novas fronteiras agrícolas⁴⁷¹. Esse sistema foi favorecido pelas condições de aquisição de novas terras nas frentes de colonização.

Em decorrência direta desta prática de herança, surgem a maioria dos conflitos que envolvem os pomeranos. Para tentar amenizar o conflito em torno da herança, existem algumas estratégias, como por exemplo, o estudo. Quando um filho opta por estudar, é entendido que ele desistirá de sua parte na herança. Segundo Bahia, “a vocação religiosa é uma das estratégias para reduzir o número de herdeiros. A indenização se constitui na ajuda no custeio dos estudos religiosos”⁴⁷². Com a inclusão das mulheres no corpo de especialistas sacerdotais, essa estratégia se aplica também a elas⁴⁷³.

Ao analisar a colonização do oeste de Santa Catarina, Arlene Renk observa a mesma estratégia para obtenção de terras na reprodução social do mundo camponês. O processo de herança começaria “a ser desencadeado por ocasião do casamento do primogênito. Os padrões tradicionais asseguravam a propriedade ao ultimogênito, cabia então assegurar terra ou ofício ao elemento que iria constituir nova unidade familiar”. Estudando essa estratégia, Renk observa que, no Brasil, os colonos teriam sido favorecidos pela possibilidade de assentar os filhos em novas áreas, sendo que anteriormente eles seriam deserdados. Por isso, ela chega a conclusão de que a migração é “uma estratégia associada à cauculabilidade de ‘colocar os filhos’, uma obrigação primordial do pai-administrador”⁴⁷⁴.

Se essa estratégia foi favorecida pelo sistema econômico brasileiro, ela também entrou em crise no momento em que o sistema mudou. Renk observa que as narrativas da colonização, anteriormente cheias de positividade, que constituíam uma sociodicéia, passaram de emblema à estima, transformando-se numa “sociodicéia ao avesso, expressa no desprezo da condição pela percepção relacional, num espaço físico ‘em encolhimento’”. Agora, pois, permanecer na propriedade passa a ser uma penosidade⁴⁷⁵.

⁴⁷¹ Cf. BAHIA, 2000, p. 60.

⁴⁷² BAHIA, 2000, p. 69.

⁴⁷³ Essa questão será debatida no segundo capítulo. Veja p. 306ss., 340ss.

⁴⁷⁴ RENK, 2000, p. 209, 211, 226.

⁴⁷⁵ RENK, 2000, p. 23, 67, 234.

Bahia também defende uma certa especialização da cultura pomerana em meio ao sofrimento e à migração. Diz que a cultura forjou a metáfora da Canaã, da “terra que mana leite e mel” (Êxodo 3.8). Para chegar a essa terra, o caminho é muito difícil; pobreza e sofrimento o marcam, mas, ao final, vem a salvação. Ela localiza essa problemática num provérbio muito repetido entre os pomeranos: “Aos primeiros, a morte; aos segundos, a miséria; aos terceiros, o pão”⁴⁷⁶.

Esse ditado mostra as condições precárias da política de imigração implantada pelo Estado Brasileiro que marcaram as primeiras gerações e a imagem idealizada de “terra prometida”, “Canaã”, que paulatinamente seria construída pelo *ethos* do trabalho camponês. As etapas de pecado, inferno, dor, miséria se completariam com a salvação, ressurreição e finalmente a Canaã almejada.⁴⁷⁷

Os primeiros são a primeira geração, que chega quando as dificuldades são maiores; os segundos são a segunda geração, que faz com que o novo local produza os frutos em abundância; e os terceiros são a terceira geração, que se farta com a abundância, não passando mais pelas dificuldades das gerações anteriores. Veja-se como a autora apresenta isso.

A diferenciação interna e as dificuldades vividas a cada geração permanecem em cada nova fronteira agrícola que tem início. A cada nova colônia, temos o trabalho pioneiro árduo que tem como primeira consequência a morte de muitos para que poucos dêem continuidade à reprodução social.⁴⁷⁸

Esse trabalho pioneiro é exaltado como uma virtude. Renk diz que “a idéia de pioneirismo está acoplada à de conquistador, de desbravador, aquele que venceu a natureza inóspita e com seu trabalho plantou o progresso, que só pode ser associado aos de origem, como uma de suas virtudes étnicas”. Para que o sistema possa se manter, é necessário incentivar as futuras gerações e isso acontece na narrativa positiva do sistema. A cultura camponesa cria, assim, a representação do pioneiro. Nas narrativas, podem ser percebidas as penosidades dos “primeiros tempos, as dificuldades quase intransponíveis do percurso [...]”

⁴⁷⁶ Outro provérbio importante que a autora destaca dentro dessa problemática é: “A morte de um é o pão do outro”. BAHIA, 2000, p. 255, 257.

⁴⁷⁷ BAHIA, 2000, p. 255.

⁴⁷⁸ BAHIA, 2000, p. 257.

do deslocamento da sede da colonizadora até a colônia comprada, dos mosquitos e das doenças, da longa distância entre os vizinhos, calculada em quilômetros”⁴⁷⁹. Sobre isso, Renk ainda resume:

No conjunto de traços do pioneirismo, pode ser inserido o sobreinvestimento no trabalho. Os primeiros anos nas novas colônias exigiram o trabalho redobrado, intensificando-se ao máximo as jornadas, a realização de serviços árduos, como a derrubada de matos. Há sempre histórias desses tempos inaugurais, como: as adversidades, o isolamento dos recursos médicos, a escassez de recursos financeiros, privações alimentares etc.⁴⁸⁰

Assim, as dificuldades que, em geral, deveriam provocar a desistência da empresa migratória, faz com que o migrante chegue mesmo a desejá-la ou as narre como um valor pelo feito da conquista. Frente a um sistema que exige que cada nova geração se desloque para novas áreas, a cultura vai se especializando em mecanismos que possibilitam o sucesso da reprodução do sistema. Essas narrativas ajudam os filhos — futuros candidatos à migração — a persistirem num ambiente de adversidade.

Quando Renk afirma uma sociodicéia às avessas, na verdade, ela está demonstrando a reordenação do *ethos* ou do *habitus* frente ao novo sistema que se implanta. Luiz Felipe de Alencastro e Maria Luiza Renaux, observaram essa positividade em relação ao novo local quando estudaram os modos de vida dos imigrantes. Eles dizem que o novo local é interpretado dentro da categoria das realizações dos sonhos e o local antigo como o lugar da escravidão, da servidão. Segundo eles, isso transparece, sobretudo, nas canções dos imigrantes⁴⁸¹.

Dessa forma, pôde ser verificado que a cultura camponesa luterana, tanto pomerana quanto gaúcha, possui mecanismos que favorecem a migração. Na análise a partir da sociologia, foram denominados como “fatores de expulsão”. Mas também existem “fatores de atração”. As novas colônias não podem ser fundadas em qualquer lugar. Se, como foi descrito acima, a pertença ao grupo está condicionada ao compartilhamento da cultura, a migração, por sua vez, é condicionada à existência das condições necessárias para a

⁴⁷⁹ RENK, 2000. p. 164, 166.

⁴⁸⁰ RENK, 2000. p. 168.

⁴⁸¹ ALENCASTRO; RENAUX, 1997, p. 319.

reprodução do modo de vida camponês, que envolve a possibilidade de aquisição de terras, a existência de sua igreja (aqui entendido como um especialista sacerdotal), a existência de outros pares e, poderia ser acrescentado ainda, uma área na qual o trabalho árduo do pioneiro possa ser exaltado (prefere-se um lugar a partir do qual o trabalho tenha que começar do zero, um lugar de mata virgem).

A migração de um indivíduo ou de uma pequena família para uma região onde não existiam as condições necessárias é muito esporádica. Os migrantes, geralmente, evocam as relações de parentesco ou religiosas para a empresa migratória. Por isso, os primeiros migrantes chegaram em Rondônia totalizando 60 pessoas, distribuídas em duas famílias, Hollander e Braun⁴⁸². Conforme as condições melhoravam, mais migrantes chegavam. A maioria dos pomeranos, como diz Isaura Boone, “começaram a entrar a partir de 1973, porque já existia a igreja, por isso eles vieram”⁴⁸³. Nesse sentido, os migrantes estabelecem redes de comunicação nas quais tentam incentivar outros para o projeto migratório ou para pedir informações sobre uma possível migração. Esse é o caso de Rodolpho Gums que pede informações a Lothário Schrammel sobre um projeto de colonização que seria implantado em Ariquemes⁴⁸⁴.

Assim a Amazônia foi escolhida por ter as condições necessárias para a reprodução do *ethos* camponês. Essa escolha é tanto uma deliberação pessoal do migrante, quanto uma ingerência do sistema; seja ele *social*, como o controle do Estado em fomentar a migração e ocupação da Amazônia ou *cultural*, como os mecanismos de expulsão e atração que o *ethos* camponês produz. O trajeto do extremo leste ao extremo oeste do país somente pode ser explicado, de forma mais integral, a partir desses pontos, visto que o fluxo migratório poderia ter se direcionado para uma região mais próxima, como Bahia ou Goiás no caso dos migrantes do Espírito Santo.

⁴⁸² Veja p. 48.

⁴⁸³ BOONE, Isaura. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001.

⁴⁸⁴ Cf. Carta de Lothário Schrammel (Ariquemes/RO) a João Artur Müller da Silva (Cacoal/RO), 01/04/1978 (Arq. da par. de Cacoal).

1.4.2.4. Primeiras dificuldades enfrentadas na resignificação e reordenação do ethos cultural

O trabalho pioneiro, como foi descrito acima, é exaltado a partir das dificuldades que o migrante enfrenta para se estabelecer e reproduzir seu modo de vida. Pode-se dizer que a empresa migratória constrói uma representação da dificuldade de ser pioneiro. Essa representação é fermentada pelas enormes dificuldades que uma nova área de colonização apresenta para os migrantes. Pode ser percebida nos discursos dos próprio migrantes e também das instituições ligadas a eles.

Geralmente ela inicia com as dificuldades da viagem que, no caso da migração para a Amazônia, levou muitos dias na carroceria de um pau-de-arara⁴⁸⁵. Continua com os conflitos de terra, as doenças, os acidentes, as mortes, a falta de infra-estrutura, as distâncias. A falta da igreja ou de um atendimento pastoral periódico também é arrolado como uma representação da dificuldade. Aqui também entra a distância contabilizada em quilômetros ou horas a serem vencidas em meio à mata para poder participar de um culto.

Assim, quando se fala de migração para a região amazônica, as dificuldades enfrentadas pelos colonos foram de toda sorte. O Centro de Estudos e Pastoral dos Migrantes fez uma pesquisa com 1866 famílias em 14 municípios de Rondônia no ano de 1987 e constatou, entre outras coisas:

Enquanto a falta de terra representava o maior problema para a grande maioria dos migrantes antes de sua chegada em Rondônia (36,17%), outros tornaram-se agora mais relevantes. A doença passou a ser o principal deles, seguindo-se a ausência de transporte, o baixo preço dos produtos agrícolas e, em 4º lugar, aparece novamente a falta de terra como sendo o principal problema para 12,47% dos entrevistados.⁴⁸⁶

Questões como a falta de justiça, conflitos de terras, assassinatos, trabalho escravo, doenças e conflitos com indígenas também foram rotina. A falta de justiça foi o principal

⁴⁸⁵ Cf. BINOW, Davi. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001; HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001; BRAUN, Rodolfo; BRAUN, Adélia. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 01/2001.

⁴⁸⁶ BASSEGIO, Luiz. Rondônia: uma alternativa para os migrantes?. **Travessia**: revista do migrante. Ano I, nº 3, janeiro-abril, São Paulo: Centro de Estudos Migratórios, 1989. p. 35.

problema, prevalecendo a lei do mais forte. Geraldo Schach, primeiro pastor em Rondônia, chega a afirmar que “os assassinatos praticamente causam tantas baixas como a própria malária”⁴⁸⁷. Nota-se que quase todas as contendas que terminavam em morte estavam relacionadas a questões de terra. Assim, na fala dos entrevistados, não faltaram relatos de assassinatos. Neste sentido, chama atenção o uso da expressão “segurar a costela” ou “eu não tenho costela pra bala”⁴⁸⁸. Nessas falas, observa-se o medo e o receio que os migrantes têm dos pistoleiros, pois qualquer conflito sobre a posse das terras sempre era solucionado por um pistoleiro. A posse da terra nunca é totalmente segura. A única coisa que a garante é a arma de fogo. Nesse sentido, cada colono procura ter uma arma, mesmo que, muitas vezes, nem isso representasse garantia. A título de resumo, veja o que o pastor Schach ressalta sobre a questão da justiça.

Há certa indecisão e insegurança, pois há ocasiões em que surgem invasores que tomam a terra dos outros sem que seja feita justiça alguma. Nestes dois [...] anos em que conheço RO, sei de mais de cem mortes a sangue frio (assassinatos cruéis), geralmente com armas de fogo. A causa é sempre a mesma: terra.⁴⁸⁹

O uso da mão-de-obra escrava também esteve presente durante todo o processo de ocupação de Rondônia. Os grandes latifundiários aliciavam pessoas para trabalharem em suas terras derrubando a floresta com o objetivo de plantar capim que serviria como pastagem para o gado. Quando os aliciados chegavam lá, davam-se conta do que os esperava: pistoleiros com armas na mão. Se alguém conseguisse sair da fazenda, seja fugindo ou por ter sido libertado, não recebia nada pelo seu serviço. Para exemplificar como isso se configurou num grande problema para os migrantes, arrola-se aqui um exemplo. Em 1989, portanto, vinte anos depois da chegada dos primeiros luteranos em Rondônia, 200 homens, fugindo da fazenda Peralta, às margens do rio Roosevelt, depois de conseguirem matar o capataz, chegaram na cidade de Espigão do Oeste. Até então haviam sido mantidos como escravos. Deveriam derrubar a mata e só receberiam seus honorários ao término do

⁴⁸⁷ SCHACH, Geraldo. **Relatório: Rondônia - Oeste brasileiro**, 13/12/1974, p. 3s. (Arq. da IECLB).

⁴⁸⁸ HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001. Essas expressões referem-se ao fato de que os órgãos vitais estão protegidos pelas costelas. Geralmente é nessa região que as vítimas de homicídio ou de tentativas são alvejadas.

⁴⁸⁹ SCHACH, Geraldo. **Relatório: Rondônia - Oeste brasileiro**, 13/12/1974 (Arq. da IECLB).

trabalho, mas, quando se aproximava a época do pagamento, eram ameaçados e chantageados ou até assassinados⁴⁹⁰.

Nesse sentido, o pastor Schach escreve em 1974: “A cobiça pela terra é a maior doença que há em RO”⁴⁹¹. Mas as doenças, propriamente dito, muito freqüentes, também causavam verdadeiro flagelo entre os migrantes. Nesse sentido, Schach também relata:

As doenças mais freqüentes são: a malária, a hepatite, desidratação e verminose [...]. A malária tem índices acentuados apenas em certos lugares, como em Jarú, por ex., onde diariamente morre gente sem recurso algum. O governo enviou para lá uma enfermeira, a qual há dias viajou para a eternidade, vítima da malária. Certamente já foram centenas as vítimas somente naquele lugarejo onde a população já é escassa. A hepatite, mais rara, é doença fatal que dificilmente perdoa [poucos conseguem sobreviver] alguém. A desidratação e verminose nas crianças ocorrem mais pela falta de orientação dos pais.⁴⁹²

O pastor Sass, que começou a atuar em Rondônia em 1979, fala que o maior problema era a malária. Segundo ele,

O maior problema foi a malária em toda essa área. Ariquemes era essa época, 1979, 1978, a capital da malária do Brasil. 80 a 90% da população tinha malária. A Gerda [Nied] e nós mexíamos [tratavam de pessoas que tinham contraído malária] muito com a malária. Não tinha hospital do governo, só particulares, que exploravam e se aproveitavam da malária. Já nessa época, muita gente perdeu o seu lote. Os médicos falavam: “O senhor não pode pagar, mas o senhor tem terra, então vende a terra pra tratar sua família”. Eu também vi muita gente morrer de malária *falciparum*.⁴⁹³

Os migrantes Rodolfo Braun e sua esposa Adélia relatam uma situação de sofrimento em meio à doença.

— Daí ela adoeceu, a outra menina adoeceu [...]. Daí curamos a outra, a menina, aí foi ela [esposa] que adoeceu. Daí foi difícil, viu rapaz, Deus me livre, pra tirar de lá de dentro pra fora... [Rodolfo Braun]
— *Foi a pé até no Pimenta. Andou 22 Km até no pai dele. Daí pegou o bote, foi descendo no Melgaço, abaixou [foi] até numa fazenda. Daí largou*

⁴⁹⁰ Cf. PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 126-130.

⁴⁹¹ SCHACH, Geraldo. **Relatório: Rondônia - Oeste brasileiro**, 13/12/1974 (Arq. da IECLB).

⁴⁹² SCHACH, Geraldo. **Relatório: Rondônia - Oeste brasileiro**, 13/12/1974 (Arq. da IECLB).

⁴⁹³ SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999.

o bote, canoinha, e foi a pé até em Pimenta. Foi lá buscar remédio pra mim e eu lá morrendo, nem abria os olhos. [Adélia Braun]

— Saí de Pimenta era 4 horas da tarde e peguei pelo riachinho⁴⁹⁴, fui pra lá. E quando cheguei perto do riachinho, baixei e atravessei a pé. Formam 10 km puxados. Cheguei na beira do rio [quando] estava escurecendo. Daí cheguei na casa do papai, era mais ou menos umas 8 horas da noite. Aí eu apanhei [peguei] a espingarda e rede e toquei [fui] a pé. Cheguei em casa era 1 hora da manhã. Pura mata!⁴⁹⁵ [...] Quando foi 2 horas, começou tomar o remédio, com a felicidade de ter ido embora senão tinha acabado de morrer lá.

— *Também, a menina me balançou a noite inteira. Se me deixasse quieta, eu sumia*⁴⁹⁶. [...] *Eu disse: “Não me balança não”. Mas ele mandou pra me balançar, porque eu ia sumindo [...].*

— A sorte foi aquele Renato Breda que tinha, no Pimenta, uma farmácia⁴⁹⁷. Deu um remédio, mas que foi tão acertado, Deus ajudou que foi tão acertado, que foi só aquela forma de remédio.⁴⁹⁸

Ao chegarem em Rondônia, os migrantes entraram em contato com os povos indígenas locais. Primeiramente, na região de Pimenta Bueno, Espigão do Oeste e Cacoal, o choque foi com os indígenas da família lingüística Tupi-Mondé (suruí, cinta-larga e zoró)⁴⁹⁹. Martim Hollander que se estabeleceu no Alto Melgaço conta:

Nós perdemos o bonde, porque eu tinha essa área aí em cima, as mais fracas fomos nós que escolhemos. Mas ali eram melhores, pois os índios não atacavam muito, sabe. Agora, pra cá [na região de Cacoal], lá tinha que enfrentar mesmo, se topasse com os índios tinha que enfrentar, porque os índios atacavam mesmo.⁵⁰⁰

Conforme foram adentrando o território, encontraram outros povos. Na região de Ariquemes, o contato entre indígenas e migrantes foi violento. Sass afirma sobre essa problemática:

⁴⁹⁴ Foi em direção a esse lugar.

⁴⁹⁵ Isso significa que não existiam outros moradores e que o trajeto até sua moradia deveriam ser feito através de picadas no meio da mata virgem.

⁴⁹⁶ A expressão “sumir” é empregada por Adélia Braun para designar que ela estava perdendo os sentidos, quase desmaiando ou morrendo.

⁴⁹⁷ Frequentemente os migrantes tinham de recorrer a donos de farmácias ou curandeiros, visto que não existia atendimento médico. Os “farmacêuticos” em Rondônia eram, geralmente, migrantes que tinham trabalhado como atendentes numa farmácia nas suas cidades de origem.

⁴⁹⁸ BRAUN, Rodolfo; BRAUN, Adélia. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 01/2001.

⁴⁹⁹ Cf. HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001. Sobre os suruí, cinta-larga e zoró veja p. 76.

⁵⁰⁰ HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001.

Tinha os Uru-eu-wau-wau; na época a gente não sabia que tribo era que atacava nas fronteiras do projeto do INCRA. As terras que o INCRA dava eram poucas e o pessoal ia sempre em frente. O pessoal ia avançando cada vez mais e adentrava em territórios indígenas.⁵⁰¹

As dificuldades e os perigos enfrentados pelos migrantes em Rondônia ficaram expressas em uma notícia que o pastor Schach publicou no Jornal Evangélico (JOREV) logo depois de sua chegada em Pimenta Bueno em 1972.

Há um mês atrás [novembro de 1972] duas crianças foram mortas por flechadas de índios. A mãe das crianças perdeu uma vista⁵⁰², foi medicada e salvou-se. [...] No dia 27 de outubro, um temporal derrubou uma árvore sobre duas moças que levavam o almoço a seus familiares na mata. Nilda e Irma Seibel, 15 e 13 anos, respectivamente, [eram] filhas do Sr. Frederico Seibel, membro de nossa comunidade, chegados a dois meses do Espírito Santo. As duas garotas tiveram morte instantânea. O fato abalou toda a população local. Já há dois meses atrás, mais dois homens foram mortos como vítimas de um derrubamento de árvores. Pernas quebradas pelo mesmo tipo de acidente, já não são mais novidade em nosso meio. Ainda há dias, um moço picado por uma cobra foi carregado por 50 km às costas de um companheiro, delirando de febre.⁵⁰³

Com todos esses sofrimentos — fome, doenças, mortes — Schach relata que já em 1974 foram muitos os que desistiram do seu pedaço de terra e voltaram para o seu estado de origem⁵⁰⁴. Apesar disso, a maioria permaneceu e suportou todos esses sofrimentos. Se não conseguissem ali, iriam mais adiante. O retorno seria a última alternativa, pois isso seria regredir muito, passar vergonha na frente daqueles que os viram migrar⁵⁰⁵. O retorno de um migrante, também é estigmatizado por aqueles que permanecem no local. O objetivo dessa estigmatização é desestimular o retorno de outros migrantes, garantindo assim, o sucesso do empreendimento migratório. Além disso, no Espírito Santo, a maioria não possuía terra (*Land*); encontrava-se numa condição culturalmente inferior a que estava “agora”. Por isso,

⁵⁰¹ SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999.

⁵⁰² Ficou cega de um olho.

⁵⁰³ SCHACH, Geraldo. O perigo das selvas. **JOREV**. Porto Alegre, ano 87, nº 24, p. 4, dezembro de 1972. Esse tipo de artigo foi usado para sensibilizar a igreja e as pessoas no sentido de ajudarem com recursos para o trabalho nesse novo local.

⁵⁰⁴ Cf. SCHACH, Geraldo. **Relatório: Rondônia - Oeste brasileiro**, 13/12/1974 (Arq. da IECLB).

⁵⁰⁵ Retornar como fracassado é uma vergonha enorme para um migrante. Por isso, tendem a migrar incessantemente à procura de uma melhor situação. Mas apesar dessa tendência, muitos reconhecem o fracasso e retornam para a cidade ou o estado de origem, onde passam a trabalhar como empregados.

era necessário suportar as privações e permanecer no local. Nesse sentido, Schach cita o que o senhor Emílio Braun teria dito:

Um dia, Emílio, o meu fiel companheiro das jornadas a pé, encostou sua espingarda ao tronco de uma árvore e falou: “Pobre é igual a burro. Quanto mais anda, mais carga colocam sobre suas costas. E, como andar para trás é moda de caranguejo, a gente pega fé em Deus e segue pra frente”.⁵⁰⁶

Conclusivamente, pode-se dizer que os casos de violências e de dificuldades narrados pelos migrantes e pelos obreiros que atuaram nos primeiros tempos na Amazônia são verídicos. Mas há que se dizer que eles também são uma construção narrativa para valorizar o feito da conquista migratória e para incentivar as novas empresas migratórias das gerações futuras. Já que o migrante não é caranguejo, tem que continuar andando pra frente!

O pastor Norberto Schwantes que incentivou a migração dos sulistas para o Mato Grosso e para a Transamazônica percebeu bem essa construção cultural da valorização das dificuldades. Uma empresa migratória só tem sucesso se o migrante é forçado culturalmente — e por isso subjetivamente — a permanecer e enfrentar as dificuldades, por mais inóspitas que possam ser. Nesse sentido, com o objetivo de atrair voluntários para a migração, Schwantes sempre narrava, aos candidatos à migração, as dificuldades que teriam que enfrentar para alcançar, ao final, a pujança⁵⁰⁷.

1.4.2.5. Necessidade espiritual e continuidade da fé como formas de reprodução do ethos cultural

Depois da abordagem às dificuldades pelas quais passaram os primeiros migrantes, pode-se dizer que a necessidade espiritual e a reprodução da *ethos* religioso são dados por dois motivos: um mais psicológico e outro mais sociológico. Se, no novo local, tudo era incerto, pelo menos o sentimento da presença de Deus através da presença da igreja garantia um certo equilíbrio psicológico e social. Psicológico, porque canalizava o sofrimento,

⁵⁰⁶ SCHACH, Geraldo. A comunidade de Pimenta Bueno hoje. **JOREV**. Porto Alegre, ano XCIII, nº 19, p. 6, 1ª quinzena de outubro de 1979.

⁵⁰⁷ Isso pode ser observado em todos os audiovisuais projetados por ele para incentivar a migração como também nas narrativas em seu livro autobiográfico dos episódios nos quais tinha que convencer os colonos ou sem-terras para a empresa migratória. Cf. SCHWANTES, Norberto. **Uma cruz em Terranova**. São Paulo: Scritta Oficina Editorial, 1989. p. 71ss.; 99; 167ss.

diminuindo a angústia da incerteza. Dava uma certa proteção aos indivíduos e às famílias. Social, enquanto a religião dá os fundamentos lógicos para uma determinada sociedade ou uma determinada prática social. Ela dá sentido ao mundo. Assim, as práticas e representações revestidas de um caráter sagrado, devem ser lidas como linguagem⁵⁰⁸. Além disso, a igreja é o ponto de encontro no qual as relações de parentesco, fora do âmbito familiar, são estabelecidas. Criando uma rede de relações, a igreja surge como forma de possibilitar a certeza do sucesso da empresa migratória.

Roche observa que, se num primeiro momento da imigração, a igreja fazia o trabalho do Estado — o que atrairia os migrantes para se congregar — esse já não seria mais o caso. Agora o Estado já estaria assumindo as funções que lhe competiriam.

Não se pode negar que a influência das igrejas se sente ainda em muitos setores da vida das colônias, mas ela já não se exerce no da manutenção da ordem pública nem no do ensino. Embora seja de ordem social, esta influência repousa sobre um fundamento de essência espiritual, nas adesões dos fiéis mais que na coerção, nos anseios das almas mais que no reino da autoridade e da ordem.⁵⁰⁹

Nesse sentido, comprovando a necessidade espiritual do migrante, em quase todas as entrevistas transparece a centralidade da presença de Deus. Expressões como “Deus me livre”, “Deus ajudou”, “graças a Deus”, “se Deus quiser”⁵¹⁰, usadas em momentos de dificuldades, indicam que a certeza da presença de Deus foi muito importante, especialmente nos primeiros tempos. Embrenhados no meio da mata, sem nenhuma condição de socorro, a única coisa que lhes dava segurança era pensar que seus destinos estavam entregues nas mãos de Deus.

Entre os pomeranos, por exemplo, podem ser encontradas também estratégias culturais que viabilizam a vivência da espiritualidade em meio à migração. Estudando a religiosidade popular dos pomeranos do Espírito Santo, André Droogers afirma que Deus é

⁵⁰⁸ Aqui Bourdieu segue Durkheim. Cf. OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da Religião: Enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 178.

⁵⁰⁹ ROCHE, 1968, p. 307.

⁵¹⁰ Cf. BRAUN, Rodolfo; BRAUN, Adélia. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 01/2001; HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001.

compreendido pelos pomeranos como um Deus que ajuda e que protege. “Deus é um Deus de proteção, mais do que de amor”. Dessa forma, a vivência da espiritualidade transmite segurança ao indivíduo e à família que a pratica. Droogers destaca também que, se um pomerano não se esquece de Deus, Deus não se esquece dele⁵¹¹. É uma estrutura de pensamento forjada nas dificuldades da migração. Pode-se dizer que, no novo lugar, quase inóspito, sem infra-estruturas, enfrentando doenças e toda sorte de perigos, ao reconstituir as práticas religiosas, o migrante pode ter garantia do sucesso. A idéia aqui é a mesma defendida por Max Weber segundo a qual ele diz que os bem-sucedidos procuram na religião uma legitimação de sua posição e os despossuídos procuram uma compensação de sua condição precária⁵¹².

Como uma expressão importante de uma cultura especializada na migração, destaca-se a presença maciça dos membros nos cultos. Os obreiros que aturam na Amazônia, não raro, sinalizam para o fato das igrejas estarem sempre cheias, a despeito das distâncias que os membros deveriam percorrer para estarem presentes no cultos⁵¹³. Muitos migrantes tinham que enfrentar horas de caminhada⁵¹⁴. A participação nos cultos deve ser interpretada dentro da lógica de que o migrante não estaria se esquecendo de Deus e que Deus não deveria se esquecer dele. Além disso, como foi descrito acima, a igreja também é o local privilegiado de socialização no contexto migratório⁵¹⁵.

Assim, os migrantes buscam dar continuidade à sua fé através da reprodução das suas instituições religiosas. Nesse sentido, Droogers afirma que, para os pomeranos, a igreja é fundamental. Ela é sinal da presença de Deus entre as pessoas. Segundo ele, “ter fé parece, às vezes, ser igual a pertencer à comunidade”⁵¹⁶. Na fala do senhor Rodolfo Braun, também pode ser observado o quanto é importante a presença da igreja na vida dos pomeranos.

Desde aquela época, a igreja acompanha dentro da nossa casa [...]. Toda a vida lá em casa. Está com 29 anos nos acompanhando [...]. Graças a Deus,

⁵¹¹ Cf. DROOGERS, 1984, p. 9s., 13.

⁵¹² Cf. WEBER, Max. **Economía y Sociedad**. Vol. I. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1974. p. 389-394.

⁵¹³ Cf. SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999.

⁵¹⁴ Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

⁵¹⁵ Veja a página anterior.

⁵¹⁶ DROOGERS, 1984, p. 11.

sempre foi até hoje, sempre fomos bem recebido nas igrejas. Nunca fomos excluídos pra canto nenhum, estamos até hoje.⁵¹⁷

Parafraseando Dagmar Meyer, no seu estudo sobre a identidade alemã no Rio Grande do Sul, pode-se dizer que os imigrantes procuram recriar o seu *ethos* cultural e que, nesse processo, interagem várias instâncias de poder, sendo que ela aponta, especialmente, a igreja, a escola e a imprensa⁵¹⁸. A partir daí, ela demonstra como foi sendo criada e mantida uma identidade alemã, tanto dentro do grupo quanto fora dele. No caso dos pomeranos do Espírito Santo, como foi trabalhado acima, eles se definem culturalmente a partir de sua etnicidade, a partir de seu *ethos* camponês e a partir de sua religiosidade, ou seja, para ser um pomerano, é necessário pertencer etnicamente ao grupo, compartilhar o seu modo de vida e também a sua religiosidade⁵¹⁹. A igreja luterana, nesse sentido, constitui-se uma das maiores fontes identitárias dos pomeranos. Portanto, ao chegarem na Amazônia, os migrantes procuraram recriar o seu universo, seus valores e costumes, produzidos ao longo de sua história. Ao recriar o *ethos* cultural, no entanto, há uma resignificação, pois cultura não é o conjunto de tradições e costumes que possam ser transplantados. É nesse sentido que, quando define cultura, Meyer se apóia em Rattansi Donald, quando diz que cultura é o “conjunto dos ‘processos, categorias e conhecimentos através dos quais as comunidades são definidas (e se definem) de formas específicas e diferenciadas’”. Portanto, a cultura está em transformação e é construída por instâncias de poder e de resistência⁵²⁰. Assim, na Amazônia, a continuidade da fé é articulada entre a membresia leiga, os obreiros da IECLB e a sociedade maior, num processo de resignificação⁵²¹.

Quanto às formas de viver a espiritualidade, pode-se dizer que, basicamente existiam duas principais: as meditações familiares e os cultos comunitários. Para o pomerano, a participação na comunidade é fundamental⁵²². “Dizer de alguém que ele não tem religião é o mesmo que afirmar que ele não assiste a culto nenhum”⁵²³. Assim, o casal Braun conta que

⁵¹⁷ BRAUN, Rodolfo; BRAUN, Adélia. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 01/2001

⁵¹⁸ Cf. MEYER, 2000, p. 60.

⁵¹⁹ Veja p. 148s.

⁵²⁰ Cf. MEYER, 2000, p. 51.

⁵²¹ No segundo capítulo, o processo de resignificação reaparece nos conflitos gerados entre aquilo que os obreiros almejavam e aquilo que os membros esperavam. Veja p. 344ss.

⁵²² Cf. DROOGERS, 1984, p. 13.

⁵²³ DROOGERS, 1984, p. 46.

eles se reuniam nas casas para lerem a Bíblia e cantarem⁵²⁴. Boone diz, por exemplo, que “não tinha igreja. A gente se reunia em casa e também reunido com a Igreja Católica, pois já tinha um pouco de gente católica”⁵²⁵. Portanto, a espiritualidade é vivida nas meditações familiares e, sobretudo, na participação em comunidade.

Em meio a uma empresa migratória, o discurso do sacerdócio geral, segundo o qual todos os crentes são sacerdotes e não necessitariam de mediadores, acaba sendo uma estratégia cultural para incentivar e garantir o sucesso da migração. Fomentado pela Reforma no século XVI com o objetivo de romper relações de dependência com o papado, o discurso do sacerdócio geral ganha força em novas áreas de migração. Esse discurso favorece o surgimento de lideranças leigas que, num primeiro momento, assumem as funções sacerdotais. A igreja tolera e fomenta esse tipo de atividade, enquanto não tem condições de manter um representante oficial. Com isso, ela tem assegurada uma futura ingerência sobre a membresia, mas não sem conflitos. O controle das atividades religiosas por um pastor ordenado pela instituição pode acarretar dificuldades de relacionamentos com aquelas lideranças leigas⁵²⁶.

Com essa representação do sacerdócio geral, os migrantes, por sua vez, têm assegurada a reprodução da sua igreja que lhes assegurará a continuidade do sistema, pois os migrantes migram para dar continuidade a ele. Não para contestá-lo! Nesse sentido, os próprios migrantes organizam estratégias de contestação da atuação de uma liderança leiga. De semelhante forma, para a instituição, a prática do sacerdócio geral é tolerada no início, mas deve ser combatida.

Os pomeranos do Espírito Santo, por exemplo, consideram a presença do pastor um elemento fundamental para a sua espiritualidade. Nesse sentido, “batizar um filho ou confirmá-lo podem ser tarefas de um leigo, mas casar e morrer cabe ao pastor executá-las”⁵²⁷,

⁵²⁴ Cf. BRAUN, Rodolfo; BRAUN, Adélia. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 01/2001

⁵²⁵ BOONE, Isaura. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001.

⁵²⁶ Isso será trabalhado no segundo capítulo. Veja p. 189ss., 327ss., 352s.

⁵²⁷ BAHIA, 2000, p. 258.

pois é tarefa do pastor decifrar o caminho para a “terra prometida”. “A presença do pastor e da igreja no rito de morte é um elemento fundamental”⁵²⁸.

Um leigo que pronuncie um desses ritos é mal visto juntamente com o pastor ausente, resultando num sentimento de mal-estar e ressentimentos na comunidade. O leigo não possui a legitimidade e nem domina a linguagem autorizada da instituição religiosa e nem o uso dos símbolos religiosos, lugares e objetos consagrados [...], não sendo, portanto, reconhecido como porta-voz da palavra sagrada.⁵²⁹

Por isso, os migrantes tentam organizar sua instituição religiosa no novo local. Assim, surgem os locais específicos para os cultos. A primeira capela geralmente é simples. Erigida de madeira, freqüentemente não tinha paredes. A vivência da espiritualidade, no início da colonização, é muito similar àquela experiência dos seus antepassados que imigraram para o Brasil no século XIX. Veja-se como Martin Norberto Dreher a descreve: “Os primeiros cultos foram realizados em ‘casa’, em choupanas construídas nas picadas. Cantava-se, rezava-se e lia-se palavras da Bíblia ou de alguns livros de pregação”⁵³⁰. Mas não se pode permanecer nessa condição.

Ao mesmo tempo em que as dificuldades são exaltadas, há que se superá-las. Assim, o migrante empenha-se em reconstruir as estruturas no novo local. Se a tapera ou barraco é uma expressão da condição da dificuldade exigida nos primeiros tempos, não se pode continuar com ela. Apenas tolerada num primeiro momento, ela deve ser superada, pois representa o declínio⁵³¹. Dentre as principais estruturas a serem reconstruídas pelos migrantes, está a igreja. Nesse mesmo sentido, a igreja também não pode permanecer na condição de tapera. A primeira pode ser tapera, mas a segunda tem que ser melhor; cada vez melhor!

1.5. Migrantes organizam comunidades

Muitos imigrantes tentaram, por conta própria, sensibilizar sacerdotes do seu próprio país para que venham prestar assistência aos seus co-nacionais.

⁵²⁸ BAHIA, 2000, p. 260.

⁵²⁹ BAHIA, 2000, p. 94.

⁵³⁰ DREHER, 1993, p. 120s.

⁵³¹ Cf. RENK, 2000, p. 49.

Outros se organizam entre si para manter viva a prática religiosa, construindo uma capela e dotarem-se eles mesmos de um padre ou pastor leigo [...].⁵³²

Com essas palavras, José Oscar Beozzo resume duas tendências do papel dos imigrantes na edificação de comunidades durante o século XIX: tentar sensibilizar sacerdotes e instituições que os possa atender espiritualmente e se organizar em comunidades leigas. Essas tendências também vão ser percebidas nos migrantes luteranos que se estabeleceram na Amazônia. Se, por um lado, a vivência espiritual começa com uma liberdade dos leigos frente a ausência de um sacerdote que monopolize os meios de salvação, por outro, os próprios leigos tendem a reconstruir as estruturas religiosas, começando por templos e seguindo no empenho para conseguir um sacerdote.

Essa dependência em relação aos representantes oficiais de uma instituição religiosa, no caso, pastores — mais tarde pastoras —, não é por acaso. Tem suas raízes já no primeiro século do cristianismo, quando as lideranças religiosas começaram a monopolizar os meios de salvação. A Reforma foi uma certa ruptura, mas logo começou a monopolizar os meios também. Já no Brasil esse conflito entre as comunidades livres e os pastores ordenados podem ser percebido claramente. Osmar Luiz Witt observa isso no empenho do Sínodo Riograndense⁵³³ em manter uma pregação itinerante. Segundo ele, “a instituição da pregação itinerante visava, pois, criar dificuldades para o trabalho dos pastores não-filiados ao Sínodo”⁵³⁴. De semelhante forma, isso aconteceu em todas as regiões nas quais existiam comunidades luteranas. Os pastores leigos ou pseudopastores, como eram chamados a fim de os desqualificar, foram atacados constantemente pelos representantes da instituição que se outorgava o *status* de oficial.

⁵³² BEOZZO, José Oscar. As igrejas e a imigração. In: DREHER, Martin N. **Imigrações e história da igreja no Brasil**. Aparecida: Santuário, 1993. p. 53.

⁵³³ Um dos quatro sínodos que formariam a IECLB : Sínodo Riograndense (1886); Sínodo Evangélico Luterano de Santa Catarina, Paraná e outros Estados da América do Sul (1905); Associação Evangélica de Comunidades de Santa Catarina (1911); e o Sínodo Brasil Central (1912). Em 1949, foi criada a Federação Sinodal que passou a se chamar, em 1962, IECLB. Os Sínodos foram completamente extintos em 1968. Cf. LINK, 2004, p. 106s.

⁵³⁴ WITT, Osmar Luiz. **Igreja na migração e colonização**: A pregação itinerante no Sínodo Rio-Grandense. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 62.

Portanto, essa constante desqualificação dos leigos para o exercício das atividades ligadas aos meios de salvação, os desincentivava a formarem comunidades livres. Assim, quando chegam em um novo local de colonização, os migrantes se apressam em tentar conseguir um pastor. Eles querem organizar as comunidades para darem continuidade ao *ethos* e eles vão fazer isso em conformidade com aquilo a que estão habituados. A edificação do templo, nesse sentido, é uma estratégia para tentar conseguir um obreiro oficial da igreja. Obreiros que os servirá da mesma forma que aqueles aos quais os serviam no seu estado de origem; um templo com as mesmas características e ritos religiosos iguais. Assim, a igreja ajudaria na reorganização do modo de vida e na manutenção do *status quo*, pois os migrantes migram para dar continuidade ao sistema, não para contestá-lo.

Sem dúvida, o mérito de hoje existirem comunidades filiadas à IECLB na Amazônia deve ser creditado, em grande parte, aos migrantes que foram para lá. Sem eles, dificilmente existiriam comunidades ali. Assim como a IECLB só existe no Brasil por causa dos imigrantes que vieram trazendo junto a sua vivência de fé⁵³⁵, de semelhante forma, aqueles que foram para a Amazônia levaram consigo também a sua. Assim, pode-se dizer que os migrantes tomaram a iniciativa de se constituírem em comunidades ou como afirma Schach:

A missão partiu da própria comunidade daquele povo pobre, daqueles pomeranos capixabas que estavam lá no mato de Rondônia e que escreviam à direção da igreja querendo um pastor, querendo alguém para acompanhá-los espiritualmente na sua nova terra.⁵³⁶

Em Rondônia, um migrante que merece destaque nesse trabalho é, sem dúvida alguma, Martim Discher. Ele tornou-se o primeiro líder comunitário, eleito na reunião para instituição da primeira comunidade em Rondônia, a 23 de julho de 1970⁵³⁷. Na falta de pastor, ele se encarregava de dirigir os cultos que eram realizados de 14 em 14 dias⁵³⁸.

Assim, no dia 23 de julho de 1970, sem prédio, sem patrimônio, sem pastor, e na mais genuína força do Santo Espírito de Deus, o sacerdócio real de todos os crentes reuniu uma dúzia [sic.] de famílias luteranas para fundar

⁵³⁵ Cf. DREHER, 1984, p. 53.

⁵³⁶ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

⁵³⁷ Cf. Ata de instituição da comunidade de Pimenta Bueno, 23 de Julho de 1970 (Arq. do Sínodo da Amazônia).

⁵³⁸ Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

a primeira comunidade da IECLB em Pimenta Bueno. Martim Discher foi escolhido como o líder do grupo. Coube também a ele a tarefa da pregação da palavra nos cultos.⁵³⁹

Na reunião de fundação da comunidade, estavam presentes:

Pastor Joachim Maruhn, Vice-Pastor Distrital do Distrito eclesiástico Sul do Estado do Espírito Santo; o Sr. Valdemar Holz, tesoureiro também daquele distrito, enviados especiais, como representantes da IECLB e mais ainda dezessete (17) membros fundadores, nas pessoas dos senhores, Martim Discher, Humberto Discher, Alfredo Häese, Franz Discher, Carlos Trespadini, Martim Holander, Gernado Holander, Adolfo Holander, Florêncio Holander, Emílio Braun, Arlindo Braun, Henrique Holander, Pedro Holander, Francisco Discher, Floriano Braun, Eduardo Holander e Evaldo Simoura. Estavam presentes ainda **dez senhoras, esposas dos membros acima, como visitantes** [grifo do autor].⁵⁴⁰

No mesmo dia, foram remetidas ao então pastor presidente Karl Gottschald (1969-1978?) duas cartas. Uma requeria o reconhecimento da filiação da comunidade⁵⁴¹ e a outra pedia verbas para a construção de uma capela⁵⁴². As duas cartas foram respondidas em 1º de outubro de 1970. A fundação da comunidade foi reconhecida oficialmente na reunião do Conselho Diretivo nos dias 25 a 27 de setembro daquele ano em Curitiba⁵⁴³. Na mesma reunião, também se aprovaram as verbas para a construção da capela⁵⁴⁴.

Como o atendimento pastoral demorou a ser concretizado, Discher tomou a iniciativa de escrever a algumas pessoas no estado do Espírito Santo, a fim de agilizar a questão. No arquivo da IECLB, constam algumas dessas cartas. A primeira, do dia 21 de fevereiro de 1971, é endereçada a Valdemar Holz e ao pastor Schelzel. Nela, Discher pede que Schelzel

⁵³⁹ SCHACH, Geraldo. IECLB está em Rondônia há 30 anos. **O Caminho**. Blumenau, ano XVI, nº 7, p. 11, julho de 2000. Muitos leigos assumiram os trabalhos pastorais nos primeiros tempos. No segundo capítulo, essa temática será retomada em vários momentos. Para uma avaliação crítica, veja p. 352s.

⁵⁴⁰ Ata de instituição da comunidade de Pimenta Bueno, 23 de Julho de 1970 (Arq. do Sínodo da Amazônia). A participação das mulheres será retomada na p. 343.

⁵⁴¹ Cf. Carta de Martim Discher (Pimenta Bueno/RS) a Karl Gottschald (Porto Alegre/RS), 23/07/1970 (Arq. da IECLB).

⁵⁴² Cf. Carta de Martim Discher (Pimenta Bueno/RS) a Karl Gottschald (Porto Alegre/RS), 23/07/1970 (Arq. da IECLB).

⁵⁴³ Cf. Carta de Rodolfo J. Schneider (Porto Alegre/RS) a Martim Discher (Pimenta Bueno/RS), 01/10/1970 (Arq. da IECLB).

⁵⁴⁴ Cf. Carta de Rodolfo J. Schneider (Porto Alegre/RS) a Martim Discher (Pimenta Bueno/RS), 01/10/1970 (Arq. da IECLB). A construção da capela foi efetivada em 22 de dezembro de 1971.

vá a Rondônia para fazer atendimento pastoral. Devido à falta de pastor, menciona-se três batismos que o próprio Discher deveria officiar⁵⁴⁵.

Dois meses após a primeira carta, no dia 11 de abril do mesmo ano, Discher escreve uma carta ao pastor de sua paróquia de origem no Espírito Santo, Jost Ohler. Nela, literalmente, ele pede socorro ao pastor. Diante da falta de atendimento pastoral, como uma tentativa de pressionar a Direção da Igreja, afirma que se via obrigado a tomar uma decisão: a IECLB os atenderia ou teriam que pedir ajuda para o pastor da IELB, que já estaria assistindo a região⁵⁴⁶.

No dia 17 de junho de 1971, Discher escreveu ao professor catequista Elguido Pumpmacher em São Gabriel da Palha, Espírito Santo. Agradeceu pela visita e atendimento pastoral ocorrido alguns dias antes e o convidou para assumir, definitivamente, os trabalhos pastorais⁵⁴⁷. “Nós todos esperamos ao senhor, pois precisamos com urgência de um pastor e a comunidade gostou muito do senhor”⁵⁴⁸. Assim, depois de dois anos (1970-1972) enviando cartas na esperança de que um obreiro os assistisse pastoralmente em definitivo, as preces daqueles migrantes foram ouvidas; a IECLB designou um obreiro catequista para Rondônia.

⁵⁴⁵ Cf. Carta de Martim Discher (Pimenta Bueno/RS) a Valdemar Holz e ao pastor Schelzel (Espírito Santo), 21/02/1971 (Arq. da IECLB).

⁵⁴⁶ Cf. Carta de Martim Discher (Pimenta Bueno/RS) a Jost Ohler (Espírito Santo), 11/04/1971 (Arq. da IECLB).

⁵⁴⁷ Cf. Carta de Martim Discher (Pimenta Bueno/RS) a Elguido Pumpmacher (Espírito Santo), 17/06/1971 (Arq. da IECLB).

⁵⁴⁸ Carta de Martim Discher (Pimenta Bueno/RS) a Elguido Pumpmacher (Espírito Santo), 17/06/1971 (Arq. da IECLB).

CAPÍTULO 2. A IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL ASSUMINDO O TRABALHO NAS NOVAS ÁREAS DE COLONIZAÇÃO

2.1. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil assumindo o trabalho

Se, no primeiro capítulo, o foco da tese esteve voltado para o campo das migrações, agora, no segundo, voltar-se-á para o campo religioso. Com o objetivo de analisar esse campo, a pesquisa atém-se à vida cotidiana das comunidades. É a partir desse cotidiano que podem ser explicitados os conflitos entre os obreiros, os técnicos, os membros e a sociedade envolvente. Para tal tarefa, são explorados os arquivos das paróquias, dos sínodos (Sínodo da Amazônia e Sínodo Mato Grosso) e da IECLB. As entrevistas em profundidade também constituem material importante para contextualizar o período e os conflitos estudados.

Como foi observado no primeiro capítulo, a presença luterana no Sínodo da Amazônia inicia por Rondônia a partir do ano de 1967⁵⁴⁹. Dreher traz informação de que entre 1766 e 1768 ingressaram 87 alemães na Amazônia, data que seria muito anterior à imigração dos alemães para o Rio Grande do Sul em 1824. Mas não se sabe se existiu algum protestante entre eles, pois não sobraram registros que indicasse algo nesse sentido. Esses alemães foram completamente integrados e aculturados. O primeiro pastor luterano que adentrou na região amazônica foi Otto Arnold. Partindo de Salvador na Bahia, Dreher afirma que ele teria visitado luteranos atraídos pelo comércio da borracha em Belém e Manaus a partir de 1930. Em 1935, o pastor registraria a presença de 28 luteranos em Manaus. Esse atendimento pastoral fora interrompido com a Segunda Guerra Mundial⁵⁵⁰. A existência de luteranos no

⁵⁴⁹ Veja p. 47.

⁵⁵⁰ Cf. DREHER, Martin N. História dos protestantes na Amazônia até 1980. In.: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 322s., 332.

Mato Grosso, também é anterior à chegada dos luteranos em Rondônia. Em 1957, foi criada a primeira comunidade de evangélico-luteranos em Porto dos Gaúchos com 23 famílias-membro⁵⁵¹. Mas essa região não faz parte do Sínodo da Amazônia.

Pode-se dizer que, no geral, a tarefa de assistir pastoralmente os luteranos na Amazônia antes da década de 1970, coube à iniciativa isolada de um ou outro pastor que andou pela redondeza. Como um trabalho organizado por uma igreja nacional, a assistência dos luteranos na Amazônia somente pode ser descrita a partir da chegada dos primeiros luteranos em Rondônia, estado que recebeu a primeira leva de migrantes luteranos. A partir daí, articula-se todo o trabalho no que hoje é o Sínodo da Amazônia⁵⁵².

2.1.1. Primeiros obreiros na região

Por parte da IECLB, a iniciativa de assistir pastoralmente os membros migrantes na Amazônia foi primeiramente defendida por alguns pastores que atuavam na então Região Eclesiástica I, atual Sínodo Espírito Santo a Belém e Sínodo Planalto Central. No dia 19 de junho de 1969, o pastor da Comunidade Evangélica de Confissão Luterana de Brasília, Ernesto Schlieper, escrevia ao Conselho Diretor da IECLB sobre a necessidade de assistir aos membros que migraram para Rondônia. Sobre como tomou conhecimento da migração, ele escreve, no início da carta: “Recebi nesta data carta do Rev. [reverendo] Jost Ohler⁵⁵³ de Córrego Bley, comunicando-me a transferência de 7 famílias de sua comunidade para Pimenta Bueno/Rondônia, com o pedido que eu assumisse a assistência espiritual destas famílias”⁵⁵⁴.

⁵⁵¹ Cf. ZWETSCH, Roberto. **Com as melhores intenções**: Trajetórias missionárias luteranas diante do desafio das comunidades indígenas 1960-1990. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 1993. p. 147s.

⁵⁵² Walter Schlupp descreve o trabalho do pastor Otto Arnold para atender todo o norte do Brasil partindo de Salvador, na Bahia, como já foi frisado acima. Cf. SCHLUPP, Walter J. **Erinnerungen**. São Leopoldo: Sinodal, 1979. p. 169-186. Como uma prova do desinteresse da igreja pelo Norte do Brasil, Schlupp justifica, na versão em português de seu livro, os motivos que o levaram a não publicar as partes que tematizavam a história do atendimento pastoral nessa região. Diz ele: “[...] nos anos da minha atuação naquelas bandas, nossa igreja ainda não mostrou muito interesse pelas partes setentrionais do país”. SCHLUPP, Walter J. **Vasos de barro**: Ou Deus caça mesmo com gatos. São Leopoldo: Rotermund, 1983. p. 5.

⁵⁵³ Jost Ohler era pastor da paróquia de origem dos primeiros migrantes que chegaram em Rondônia, a saber, São Gabriel da Palha (ex-Córrego Bley), no Espírito Santo. Em 1970, o professor catequista Elguido Pumpmacher assumiria o pastorado dessa comunidade. Cf. IECLB. **Anuário Evangélico**. São Leopoldo: Sinodal, 1970.

⁵⁵⁴ Carta de Ernesto Schlieper **Erro! Indicador não definido**. (Brasília/DF) ao Conselho Diretor da IECLB (Porto Alegre/RS), 19/06/1969 (Arq. da IECLB).

Como já existia toda uma discussão na igreja da necessidade de assumir a *brasilidade*⁵⁵⁵ e de se expandir para o Norte do Brasil, o Conselho Diretor decidiu levar o caso ao Conselho Missionário, a fim de que esse se encarregasse de achar uma solução para o problema⁵⁵⁶.

A urgência em acompanhar aquelas famílias de migrantes era visível. Isso pode ser percebido nas palavras de Johannes Eduard Schlupp, Pastor Regional da Região Eclesiástica I, em carta de 28 de janeiro de 1970 à Secretaria Geral da IECLB: “Espero que desta vez a nossa Igreja possa mesmo começar o trabalho em tempo e não atrasado como em outros lugares”⁵⁵⁷.

O primeiro pastor luterano da IECLB de quem se tem notícia de ter andado por Rondônia foi Horst Schmeckel⁵⁵⁸. Era um alemão que atuava no Espírito Santo. Martim Hollander diz que, em 1970, teria recebido a visita dele no Alto Melgaço⁵⁵⁹. Também em 1970 (julho-setembro), Valdemar Holz⁵⁶⁰ e o pastor Joachim Maruhn foram designados pela Direção da IECLB para fazerem uma viagem a Rondônia com o objetivo de localizarem os membros que para lá tinham migrado⁵⁶¹. Em Rondônia, oficiaram cultos e batismos, bem como participaram da fundação da comunidade de Pimenta Bueno em 23 de julho de 1970⁵⁶².

No final do relatório que Holz endereçou diretamente ao pastor Presidente do Conselho Diretor da IECLB, Karl Gottschald, consta a seguinte sugestão: “Que seja iniciado um trabalho nessas regiões quanto mais breve, para evitar que outras denominações religiosas tomem frente [...] e consigam um grande campo de trabalho que pertence a nossa igreja”⁵⁶³. Nesse mesmo sentido, o professor catequista Elguido Pumpmacher, que esteve em Rondônia em maio de 1971, referindo-se à disputa entre a IELB e a IECLB, escreve em seu relatório:

⁵⁵⁵ Essa questão será trabalhada mais adiante. Veja p. 258ss.

⁵⁵⁶ Cf. Carta de Rodolfo J. Schneider (Porto Alegre/RS) ao Conselho Missionário, 09/08/1969 (Arq. da IECLB).

⁵⁵⁷ Carta de Johannes E. Schlupp (Nova Frinurgo/RJ) à Secretaria Geral da IECLB, 28/01/1970 (Arq. da IECLB).

⁵⁵⁸ Cf. DEPARTAMENTO DE MIGRAÇÃO, [ca. 1985], p. 3.

⁵⁵⁹ Cf. HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001.

⁵⁶⁰ Valdemar Holz é um leigo residente no Espírito Santo designado pela Direção da IECLB para localizar as famílias que migraram para Rondônia e avaliar as condições de uma assistência eclesial.

⁵⁶¹ Cf. HOLZ, Valdemar. **Relatório de viagem ao Território de Rondônia**, 20/09/1970 (Arq. da IECLB).

⁵⁶² Cf. Ata da assembléia geral para instituição da com. de Pimenta Bueno, 23/07/1970 (Arq. da par. de Espigão).

⁵⁶³ HOLZ, Valdemar. **Relatório de viagem ao Território de Rondônia**, 20/09/1970 (Arq. da IECLB).

“Quem primeiro construir, será o vitorioso”⁵⁶⁴. A urgência era inevitável, ou se ia definitivamente às novas áreas ou perder-se-ia uma possibilidade de expandir a igreja em direção ao Norte do Brasil.

Em julho de 1971, o pastor Schmeckel esteve mais uma vez visitando os luteranos em Rondônia. No livro ata da comunidade, consta que, no dia 13 de julho de 1971, fora realizada uma reunião na casa de Martim Discher com o objetivo de organizar a construção de duas capelas. Um capela seria construída em Pimenta Bueno e outra no “ribeirão dos capixabas”, nas terras do Discher. Neste último local, também seria construído um cemitério, em vistas da distância que deveria ser percorrida até a cidade. O deslocamento de todos os luteranos que viviam no Alto Melgaço até a cidade de Pimenta Bueno – deslocamento que obrigatoriamente deveria ser feito por barco — se tornava inviável, por isso, era necessário construir o cemitério e a capela⁵⁶⁵.

Pressionado para o envio de um obreiro e para a constituição de uma paróquia, o Conselho Diretor decide enviar alguém para o Território Federal de Rondônia com o objetivo de “verificar as condições de Pimenta Bueno, no que diz respeito à instalação de uma paróquia da IECLB”⁵⁶⁶. Walter Schaeffer, o então pastor distrital de Taquari, foi encarregado dessa tarefa. Assim, de 25 de janeiro a 25 de fevereiro de 1972, ele esteve percorrendo Rondônia⁵⁶⁷. Sobre o resultado da visita, escreve em seu relatório: “Tomo a liberdade de sugerir à direção da nossa igreja que envie um pastor ou um professor catequista a esta comunidade”⁵⁶⁸.

Agora, o Conselho Diretor possuía três relatórios sobre a situação de Rondônia⁵⁶⁹ e via-se no limiar de uma decisão, pois não encontrava alguém que se disponibilizasse a

⁵⁶⁴ PUMPMACHER, Elguido. **Relatório de viagem a Rondônia**, 13/07/1971 (Arq. da IECLB).

⁵⁶⁵ Cf. Livro ata das reuniões e assembléias gerais da com de Pimenta Bueno, 13/06/1971, p. 3s. (Arq. da par. de Espigão).

⁵⁶⁶ Carta de Augusto E. Kunert (Porto Alegre/RS) a Rodolfo J. Schneider, 19/11/1971 (Arq. da IECLB).

⁵⁶⁷ Cf. SCHAEFFER, Walter. **Relatório da viagem ao Território Federal de Rondônia**, 10/03/1972 (Arq. da IECLB).

⁵⁶⁸ SCHAEFFER, Walter. **Relatório da viagem ao Território Federal de Rondônia**, 10/03/1972 (Arq. da IECLB).

⁵⁶⁹ HOLZ, Valdemar. **Relatório de viagem ao Território de Rondônia**, 20/09/1970 (Arq. da IECLB); PUMPMACHER, Elguido. **Relatório de viagem a Rondônia**, 13/07/1971 (Arq. da IECLB); SCHAEFFER, Walter. **Relatório da viagem ao Território Federal de Rondônia**, 10/03/1972 (Arq. da IECLB).

trabalhar em Rondônia: A IECLB acompanharia os membros nessa nova região e, nesse sentido, enviaria logo uma pessoa para atuar lá ou entregaria o trabalho, definitivamente, à IELB. Buscando agilizar essa decisão, Rodolfo Schneider, o então secretário geral da IECLB, escreveu para o Conselho Diretor em 28 de fevereiro de 1972:

Em vista de já se prolongar por muito tempo o planejamento do provimento de P.[imenta] Bueno com um pastor ou prof. catequista, [...] sugiro que o Conselho Diretor se pronuncie sobre a questão, inclusive, se aprovaria a sugestão feita por pastores do Espírito Santo de entregar este campo de trabalho a [sic] IELB, caso não acharmos um pastor que queira assumir este trabalho.⁵⁷⁰

2.1.2. Quem se arrisca nessa empreitada?

Quase tudo já estava encaminhado para que a igreja assumisse definitivamente o trabalho pastoral em Rondônia. Só uma coisa estava faltando: pessoas que se dispusessem para o trabalho. O primeiro nome cogitado, já em novembro de 1971, para atender pastoralmente as famílias em Pimenta Bueno foi o do professor catequista Célio Horst. Segundo consta nos documentos, ele teria se oferecido⁵⁷¹, mas posteriormente desistiu da idéia⁵⁷².

Com a desistência de Horst, a situação ficou crítica, pois, naquela época, faltavam obreiros na IECLB. Um pastor estava fora de cogitação, visto que era mais vantajoso ficar onde existiam comunidades tradicionalmente constituídas do que se deslocar para regiões sem estrutura alguma. Sem dúvida, para iniciar um trabalho missionário em péssimas condições no meio da floresta amazônica, seria muito difícil encontrar um pastor. Assim, Rodolfo Schneider encaminhou, no dia 10 de fevereiro de 1972, uma carta ao pastor Martim Reusch, então diretor do Departamento de Catequese em Ivoti, pedindo-lhe que procurasse “entre os professores catequistas, quem eventualmente estaria disposto a assumir esta tarefa”⁵⁷³. Em carta do dia 3 de março do mesmo ano, o pastor Reusch respondeu ao pedido do secretário

⁵⁷⁰ Carta de Rodolfo J. Schneider (Porto Alegre/RS) a reunião do Conselho Diretor de 3 a 5 de Março de 1972, 28/02/1972 (Arq. da IECLB).

⁵⁷¹ Cf. Carta de Rodolfo J. Schneider (Porto Alegre/RS) a Augusto Kunert, Walter Schaeffer, Joachim Maruhn, 23/11/1971 (Arq. da IECLB).

⁵⁷² Cf. Carta de Rodolfo J. Schneider (Porto Alegre/RS) a reunião do Conselho Diretor de 3 a 5 de Março de 1972, 28/02/1972 (Arq. da IECLB).

⁵⁷³ Carta de Rodolfo Schneider (Porto Alegre/RS) a Martim Reusch (Ivoti/RS), 10/02/1972 (Arq. da IECLB).

geral. E, entre os eventuais candidatos citados na carta, encontra-se o professor catequista Geraldo Schach⁵⁷⁴.

Entrementes, naquele ano também saíram algumas notícias no JOREV. As que mais chamam a atenção, com respeito a Rondônia, são: a publicação do relatório do professor catequista Elguido Pumpmacher⁵⁷⁵ e um artigo intitulado “Espera-se um Pastor”⁵⁷⁶. Com essas matérias, além de informar os membros, está claramente expressa a intenção de despertar vocações para atuar em Rondônia. Foi lendo um artigo desses quando Schach se empolgou com a idéia de ir para Pimenta Bueno⁵⁷⁷. Então entrou em contato com o Departamento de Catequese⁵⁷⁸ e com a Secretaria Geral da Igreja⁵⁷⁹. A Direção da Igreja prontamente aprovou o envio de Schach e lhe designou o título de pastor-auxiliar, visto que ele tinha formação catequética e estaria assumindo as funções pastorais⁵⁸⁰. Assim, em carta do dia 9 de maio de 1972, Schneider comunicou ao presidente da comunidade de Pimenta Bueno, senhor Martim Discher, a aprovação do envio de um pastor para sua comunidade:

Com grande alegria e satisfação posso dar-lhe hoje a notícia, que o Conselho Diretor aprovou na sua última reunião, nos dias 5 a 7 de maio, a ida a Pimenta Bueno do Sr. Prof. Catequista Geraldo Schach, para lá desempenhar funções pastorais e dedicar-se ao atendimento dos nossos membros evangélicos e à fundação e organização de uma paróquia naquela zona.⁵⁸¹

A próxima matéria a aparecer no Jornal Evangélico, com o título “Finalmente: Pastor em Pimenta Bueno”⁵⁸² — uma antítese da matéria anterior, “espera-se um pastor” — é a

⁵⁷⁴ Os catequistas citados são: Ivo Deuner, de Marechal Cândido Rondon/PR, Clóvis Naehr, de Carazinho/RS e Werner Grasser, de Umuarama/PR. Cf. Carta de Martim Reusch (Ivoti/RS) à Secretaria Geral da IECLB (Porto Alegre/RS), 03/03/1972 (Arq. da IECLB).

⁵⁷⁵ Cf. PUMPMACHER, Elguido. Nascerá uma Grande Comunidade?. **JOREV**. Porto Alegre, ano 87, nº 4, p. 10, 14, fevereiro de 1972.

⁵⁷⁶ SEI. Espera-se um Pastor. **JOREV**. Porto Alegre, ano 87, nº 10, p. 4, maio de 1972.

⁵⁷⁷ Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

⁵⁷⁸ Cf. Carta de Martim Reusch (Ivoti/RS) a Heinz Ehlert e Germano Burger (Porto Alegre/RS), 03/04/1972 (Arq. da IECLB).

⁵⁷⁹ Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

⁵⁸⁰ Carta de Rodolfo Schneider (Porto Alegre/RS) a Martim Discher (Pimenta Bueno/RS), 09/05/1972 (Arq. da IECLB). Nesta dissertação não se fará essa distinção, Schach será tratado com o título de pastor. Além do mais, enquanto trabalhava nas NAC, Schach fez um curso de teologia. Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**, maio de 2001.

⁵⁸¹ Carta de Rodolfo J. Schneider (Porto Alegre/RS) a Martim Discher (Pimenta Bueno/RS), 09/05/1972 (Arq. da IECLB).

⁵⁸² Cf. SCHACH, Geraldo. Finalmente: pastor em Pimenta Bueno. **JOREV**. Porto Alegre, ano 87, nº 20, p. 20, outubro de 1972.

concretização do trabalho do Conselho Diretor, de alguns pastores e catequistas, mas, em especial, dos membros das comunidades de Rondônia, que estavam em formação.

2.2. Formação das paróquias e atuação dos obreiros

2.2.1. Primeiro pastorado e consolidação das paróquias de Espigão do Oeste e Cacoal - Rondônia

No dia 10 de junho de 1972, a Comunidade Evangélica Luterana de Pimenta Bueno recebeu o seu primeiro pastor efetivo, Schach⁵⁸³. Cansados de esperar por um obreiro, ao chegar naquele pequeno vilarejo, a primeira pergunta que os membros fizeram a ele foi: “Seu pastor, o senhor veio pra ficar, ou só está de passagem, como alguns outros que já passaram por aqui”⁵⁸⁴. A satisfação do pastor Schach em poder dizer que tinha vindo para ficar e a alegria dos membros em saberem que finalmente tinham um pastor que os acompanharia está registrada no Jornal Evangélico de 1972:

Foi nesta hora que eu agradei a Deus, por ter-me chamado para esta missão aqui em Rondônia. Agradei por poder dizer: “Não! Eu não vou embora. Eu vim para ficar com vocês”. A partir deste instante a alegria foi geral, e a notícia de minha chegada se fez correr ligeira.⁵⁸⁵

O primeiro compromisso do pastor Schach foi ir até a gleba Espigão do Oeste, onde deveria reunir os membros para fundar uma comunidade, pois, como relataram ao pastor, os “poucos membros evangélicos estão sendo assediados pelo pastor da igreja missúri, luterana do Brasil, e parece que essa semana eles vão ter uma reunião pra mudar de igreja”⁵⁸⁶. Essa informação também é confirmada por Pedro Lauvers, membro que iniciou a ocupação de Espigão do Oeste junto com Emílio Boone⁵⁸⁷.

⁵⁸³ Cf. SCHACH, Geraldo. Finalmente: pastor em Pimenta Bueno. **JOREV**. Porto Alegre, ano 87, nº 20, p. 20, outubro de 1972.

⁵⁸⁴ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

⁵⁸⁵ SCHACH, Geraldo. Finalmente: pastor em Pimenta Bueno. **JOREV**. Porto Alegre, ano 87, nº 20, p. 20, outubro de 1972.

⁵⁸⁶ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

⁵⁸⁷ Cf. LAUVERS, Pedro. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001.

Quando chegou na gleba de Espigão do Oeste, a primeira tarefa foi reunir os luteranos para celebrar culto e constituir uma comunidade. Assim, após um culto celebrado na casa do senhor Valdemiro Brandt⁵⁸⁸, em 14 de junho de 1972, realizou-se a “reunião em assembléia geral para a fundação da comunidade Evangélica de Espigão do Oeste, filiada à IECLB”⁵⁸⁹. Na ata de fundação, pode-se ler,

Contamos com a presença do rev. pastor Geraldo Schach e mais dezesseis membros fundadores nas pessoas dos senhores: Emílio Boone, Valdemiro Brandt, Ernesto Prochnow, Pedro Lauvers, Otto Lüdtkke, Eduardo Doring, Germano Binow, Adolfo Windler, Isidoro Windler, Artur Bautz, Teodoro Klems, Floriano Precilius, Teodoro Loose, Alberto Hoffman, Rodolfo Blanck, Antônio Dömis.⁵⁹⁰

O atendimento dessa comunidade, que, mata adentro, distava 35 Km de Pimenta Bueno, era muito difícil, pois deveria ser feito a pé ou a cavalo. Além disso, as famílias estavam espalhadas no meio da mata, o que dificultava o acesso e também a reunião para culto. Schach lembra que os cultos deveriam ser realizados ao meio dia para que as pessoas pudessem comparecer e para que pudessem retornar às suas casas. Se o culto fosse celebrado mais cedo, muitos não poderiam vir e, se fosse mais tarde, muitos não conseguiriam retornar para suas casas⁵⁹¹.

Depois de voltar de Espigão do Oeste, Schach celebrou o segundo culto em Pimenta Bueno⁵⁹². Sobre esse culto, ele enfatiza: “O primeiro culto que aqui realizamos, em 18 de junho de 1972, reuniu mais de 130 pessoas”⁵⁹³.

Outro ponto de pregação, onde o pastor Schach acompanhava as famílias, era na cabeceira do Rio Barão de Melgaço. Como, na época em que os migrantes chegaram em Rondônia, não existiam estradas, os rios funcionavam como principal via de acesso⁵⁹⁴. Portanto, quando os primeiros migrantes chegaram, o melhor lugar para adquirir terra era às

⁵⁸⁸ Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

⁵⁸⁹ Ata de fundação da com. de Espigão do Oeste, 14/06/1972 (Arq. da par. de Espigão).

⁵⁹⁰ Ata de fundação da com. de Espigão do Oeste, 14/06/1972 (Arq. da par. de Espigão).

⁵⁹¹ Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

⁵⁹² Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

⁵⁹³ SCHACH, Geraldo. Finalmente: pastor em Pimenta Bueno. **JOREV**. Porto Alegre, ano 87, nº 20, p. 20, outubro de 1972.

⁵⁹⁴ Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

margens dos rios principais. Para chegar às famílias que moravam rio acima, Schach tinha que fazer o trajeto de barco.

No primeiro ano, a gente pagava barco, alugava, ou ia como passageiro dum batelão, que era um tal de ônibus aquático. Daí, levávamos o dia inteiro de motor, para chegar lá. É, mas depois do segundo, terceiro ano, a gente comprou um barco a motor. A Secretaria Geral da IECLB ofereceu as condições. E a gente atendia o pessoal do Melgaço por barco.⁵⁹⁵

Rodolfo Braun, que residiu no Alto Melgaço, conta a experiência que teve junto ao pastor Schach.

Naquele dia que ele ia chegar lá em casa, ele falou: “Nós vamos juntar todo mundo e nós vamos pra lá, pra lá na mata”. Aí eu mais [...] meu irmão matamos duas antas. [...] A sorte foi que o povo levou a carne toda, senão tinha estragado tudo. Daí ele deu o culto lá e comeram carne até ficar azul, churrasco, assado no fogo, comendo com mandioca. Aí de tarde foi todo mundo embora, levaram a carne toda e ainda sobrou muita carne. É, de vez em quando, ele entrava lá em cima; de vez em quando, ele ia lá em casa.⁵⁹⁶

A cidade de Cacoal e a comunidade luterana que se reunia ali surgiram durante o pastorado de Schach.

Cacoal não existia em junho de 1972 e em julho, de repente, uma enormidade de barracas de lonas foram montadas na beira da BR 364. [...] E as árvores iam caindo e a vila foi se formando, assim da noite para o dia. Em questão de dois, três meses, o pessoal já dizia: “Ó, pastor, tem que ir a Cacoal, porque está surgindo uma nova comunidade, uma nova vila. Tem que ir lá, tem luteranos também lá”. E lá fomos nós. Pegamos um Toyota [caminhonete] emprestado dum camarada e fomos lá. E já começou o primeiro culto em Cacoal, também, no mesmo ano de 1972, na beira da BR.⁵⁹⁷

“Com o tempo, a gente ia de Pimenta Bueno atendendo o Melgaço, Pimenta Bueno, Espigão do Oeste, Cacoal”⁵⁹⁸. Somando a quantidade de famílias-membro dessas comunidades e também de Vila Rondônia, atual Ji-Paraná, Schach contabilizou o número de

⁵⁹⁵ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

⁵⁹⁶ BRAUN, Rodolfo; BRAUN, Adélia. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 01/2001.

⁵⁹⁷ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

⁵⁹⁸ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

150 famílias, em novembro de 1972⁵⁹⁹. Com o crescimento das comunidades, Schach as organizou numa paróquia. Em 19 de abril de 1973, “reuniram-se pela primeira vez os presbíteros⁶⁰⁰ das comunidades de Pimenta Bueno, Espigão D’Oeste, Cacoal, Melgaço e União da Vila Rondônia”⁶⁰¹ para a instituição da paróquia de Pimenta Bueno. A configuração da paróquia ficou composta pelas “comunidades de Pimenta Bueno, Espigão D’Oeste, Baixo Melgaço, Cacoal, Vila Rondônia, mais os pontos de pregação: Vila Rondônia, Km 4, Vista Alegre, Melgaço Km 37, Alto Melgaço e Igarapé Felise Freira”⁶⁰². Assim, os pontos de pregação e as comunidades foram crescendo.

A gente, no final de 1975, já se fazia presente no Colorado do Oeste, Vilhena, todos os pontos no interior de Espigão do Oeste, Rolim de Moura que estava começando, Cacoal e todas aquelas linhas do INCRA, Linha 11, Linha 10, Linha 9, Linha 8, Linha 7, Linha 5, todo o interior de Cacoal. Depois mais adiante a gente tinha ponto de trabalho em Vila Rondônia [...] a gente tinha um ponto de pregação na cidade, um no km 4, na saída pra Porto Velho. Depois, no km vinte e pouco, a gente saltava do ônibus e entrava 28 km a pé, no mato, numa picada, lá na colonização de Ouro Preto, onde se criaram dois pontos de pregação, um na Linha 28, um na Linha 8, não sei mais ao certo. Depois a gente teve um ponto de pregação lá perto de Ariquemes, num lugar chamado Carapanã e o último era em Porto Velho-Centro, na casa de uma família, também; aliás, a maioria era na casa das famílias, naquela época. Outros iam se somando com o tempo, mas somando todos, naquela época, eram 33 lugares. E, quando começou, 1975, eu já estava pedindo água [cansado].⁶⁰³

Depois de alguns anos, a configuração das comunidades mudou drasticamente. Os membros das comunidades e pontos de pregação de Pimenta Bueno e do Melgaço decresceram, levando ao fechamento de muitos pontos de pregação. O declínio de Pimenta Bueno e do Melgaço deve-se pela infertilidade do solo daquela região. Pimenta Bueno possui um solo muito arenoso que não propicia a agricultura. Schach lembra:

Mas as terras de Pimenta Bueno eram todas muito fracas, terra de areia branca. E o nosso povo é agricultor por excelência, e quando entraram mais em Rondônia, descobriram Espigão do Oeste, Cacoal, descobriam terras

⁵⁹⁹ Cf. SCHACH, Geraldo. **Relatório de outubro a novembro de 1972** (Arq. da IECLB).

⁶⁰⁰ A palavra *presbítero* designa as pessoas leigas que assumem lideranças nas comunidades e paróquias locais.

⁶⁰¹ Ata para instituição da par. de Pimenta Bueno, 29/04/1973 (Arq. da par. de Espigão).

⁶⁰² Ata para instituição da par. de Pimenta Bueno, 29/04/1973 (Arq. da par. de Espigão).

⁶⁰³ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

férteis com bonitas árvores, madeira de lei, foram se localizando naquelas colonizações mais adiante.⁶⁰⁴

Martim Hollander, com respeito a esse assunto, conta: “Nós ficamos bombeando [trabalhando sem obter retorno] ali [...]. Nós perdemos o bonde, porque eu tinha essa área aí em cima, as mais fracas fomos nós que escolhemos”⁶⁰⁵. Assim, nota-se, na fala do senhor Hollander, que as famílias que se estabeleceram às margens do rio Barão de Melgaço não conseguiram permanecer, pois as terras eram inférteis e de difícil acesso. Além do mais, o grande fluxo migratório dos luteranos se concentrou em outras áreas. Isso fez com que muitos que tinham adquirido terras às margens do Rio Barão de Melgaço se deslocassem para essas outras áreas, na qual poderiam conviver com um maior número de pomeranos.

Com a chegada de mais imigrantes e com a ampliação do trabalho pastoral em direção ao norte de Rondônia, Schach não dava mais conta de atender pastoralmente a região. Assim, ele decide pressionar a Direção da Igreja para a criação de uma nova paróquia. Para isso, ele escreve:

A Paróquia Evangélica de Pimenta Bueno, em seu constante crescimento veio a tornar-se a maior em extensão geográfica, abrangendo uma área que se estende por mais de 700 Km, desde Vilhena a Porto Velho, onde se percorre mais de 2000 Km mensais de carro, bote, canoa a remo, montaria e a pé.⁶⁰⁶

É assim que Schach inicia seu relatório redigido em 29 de agosto de 1974. Esse relatório teve como objetivo propor a criação de um segundo pastorado em Rondônia, visto a impossibilidade de um único pastor conseguir atender todas as comunidades e famílias. O relatório apresenta duas hipóteses propostas pela Diretoria da Paróquia de Pimenta Bueno. A primeira é a criação de uma paróquia com sede em Cacoal. A segunda seria a criação de uma

⁶⁰⁴ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

⁶⁰⁵ HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001.

⁶⁰⁶ SCHACH, Geraldo. **Relatório nº 1 de 1974**, 29/08/1974 (Arq. da IECLB).

Paróquia com sede em Espigão do Oeste⁶⁰⁷. Dessa forma, Rondônia estaria dividida em duas paróquias: 1) Pimenta Bueno, 2) Cacoal ou Espigão do Oeste⁶⁰⁸.

Em carta, enviada junto com o relatório, Schach salienta que “um Geraldo Schach, mesmo com a graça de Deus, se torna insuficiente para lutar sozinho nesta imensidão”⁶⁰⁹. Ele termina por fazer um ultimato à Direção da IECLB: ou se acata uma das duas alternativas ou ele desistiria da sua função de pastor-auxiliar na Paróquia de Pimenta Bueno⁶¹⁰.

Assim, “em 1975, a Direção da Igreja se convenceu que, de fato, era necessário enviar mais um obreiro para Rondônia”⁶¹¹. A decisão tomada foi em favor de criar a Paróquia de Cacoal. Dessa forma, animados com essa decisão, os presbíteros das comunidades de Cacoal se reuniram no dia 9 de novembro de 1975 para fundação de uma nova paróquia em Rondônia e para estabelecer os limites geográficos com a Paróquia de Pimenta Bueno⁶¹². O pastor enviado foi João Artur Müller da Silva que atuaria em Cacoal entre janeiro de 1976 e julho de 1978⁶¹³. O Jornal Evangélico de fevereiro de 1976, noticiando os acontecimentos, traz a matéria: “Um Recém-Formado nas Novas Áreas”⁶¹⁴.

Cacoal foi a primeira paróquia a articular o trabalho em equipe. Além do pastor, contava com o casal de técnicos Adolfo Büttow e Lenir Büttow. Ele trabalhava como técnico agrícola e ela como agente de saúde. Esse projeto ficou conhecido como UMA⁶¹⁵. O casal Büttow residia e atuava anteriormente em Espigão do Oeste⁶¹⁶. Em outubro de 1975, o coordenador do Departamento de Migração Arteno Spellmeier já estava planejando a mudança da família Büttow para Cacoal com o objetivo de assumir esse projeto ao lado do

⁶⁰⁷ Cf. SCHACH, Geraldo. **Relatório nº 1 de 1974**, 29/08/1974 (Arq. da IECLB).

⁶⁰⁸ Se a igreja decidisse pelas paróquias de Pimenta Bueno e Cacoal, Rondônia seria dividida no sentido Leste-Oeste. Se a igreja optasse pelas paróquias de Pimenta Bueno e Espigão do Oeste, Rondônia seria dividida quase que no sentido Norte-Sul.

⁶⁰⁹ Carta de Geraldo Schach (Pimenta Bueno/RS) a Rodolfo J. Schneider (Porto Alegre/RS), 29/08/1974 (Arq. da IECLB).

⁶¹⁰ Cf. Carta de Geraldo Schach (Pimenta Bueno/RS) a Rodolfo J. Schneider (Porto Alegre/RS), 29/08/1974 (Arq. da IECLB).

⁶¹¹ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

⁶¹² Cf. Ata para fundação da par. de Cacoal, 09/11/1975 (Arq. da par. de Cacoal).

⁶¹³ Cf. Sistema de banco de dados da IECLB.

⁶¹⁴ SILVA, João Artur Müller da. Um recém formado nas novas áreas. **JOREV**. Porto Alegre, ano XC, nº 3, p. 7, 1ª quinzena de fevereiro de 1976.

⁶¹⁵ Sobre o Projeto UMA, veja p. 295ss.

⁶¹⁶ A chegada e atuação da família Büttow em Espigão do Oeste será trabalhada no ponto a seguir.

pastor. Além disso, ele também estava planejando alocar o indigenista Arnildo Wiedemann em Espigão do Oeste para trabalhar entre o povo indígena suruí, o que foi efetivado em novembro de 1975⁶¹⁷. Em 31 de novembro de 1975, Arteno escrevia a Büttow dizendo que estava contente por saber que ele aceitou integrar a equipe UMA de Cacoal⁶¹⁸. Assim, o trabalho que Silva assumiu na paróquia de Cacoal fora uma experiência singular na IECLB.

2.2.1.1. Atendimento pastoral e consolidação da paróquia de Espigão do Oeste

Por ocasião da saída do pastor Schach (02/1979) e do pastor Silva (07/1978), a configuração das paróquias mudou bastante. Em 1979, a sede da Paróquia de Pimenta Bueno foi transferida para Espigão do Oeste. Isso aconteceu porque o maior número de membros concentrou-se em Espigão. Com a constante migração, novas paróquias foram sendo constituídas. Com a criação da paróquia Sul de Rondônia, a paróquia de Espigão do Oeste foi se configurando geograficamente nos municípios de Pimenta Bueno, Espigão e parte de Cacoal. A paróquia de Cacoal, por sua vez, com o desmembramento das comunidades mais ao norte, limitou sua abrangência geográfica ao município de Cacoal.

Na paróquia de Espigão do Oeste, o trabalho também foi organizado em equipe. Aliás, o Projeto UMA nasceu a partir da experiência em Espigão. Ali, o Colégio Sinodal de São Leopoldo, Rio Grande do Sul, começou a implantação de um campus avançado, o que ficou conhecido como Núcleo Avançado do Colégio Sinodal. A partir da atuação desse núcleo, foi adquirida uma Fazenda Agrícola em Espigão, a qual serviria para treinamento agrícola⁶¹⁹. Arnildo Hoppen — presidente da comissão executiva do Núcleo Avançado — gerenciou o trabalho do núcleo desde São Leopoldo. Em 11 de agosto de 1973, ele contatou a família Büttow que residia em Pelotas, Rio Grande do Sul para falar sobre uma possível contratação. Ele diz ter recebido uma carta de Büttow na qual se apresentava para o trabalho nas NAC e responde que eles estão querendo implantar o projeto no próximo ano⁶²⁰. A família Büttow

⁶¹⁷ Carta de Arnildo Hoppen (São Leopoldo/RS) a Adolfo Büttow (Espigão do Oeste/RO), 30/10/1975 (Arq. da par. de Cacoal). Sobre a atuação de Wiedemann, veja p. 303s.

⁶¹⁸ Cf. Carta de Arteno Spellmeier (Porto Alegre/RS) a Adolfo Büttow (Espigão do Oeste/RO), 31/10/1975 (Arq. da par. de Cacoal).

⁶¹⁹ Sobre a história do Núcleo Avançado do Colégio Sinodal e da Fazenda Agrícola, veja p. 289ss.

⁶²⁰ Cf. Carta de Arnildo Hoppen (São Leopoldo/RS) a Adolfo Büttow (Pelotas/RS), 11/08/1973 (Arq. da par. de Cacoal).

mudou-se efetivamente para Espigão do Oeste em 1974. No ano seguinte, em 23 de junho de 1975, Hoppen escreve para Büttow comentando o início da atuação dele como técnico agrícola nas NAC.

Achei exemplar a tua maneira de atender os colonos fazendo-lhes os mapas que o INCRA exige. É para estes auxílios que o Núcleo está aí. Tens uma função muito importante nesta fase de legalização das terras. Recomendo-te, confidencialmente, não te envolver demais a favor dos Melhorança e outros vendedores de terra, a favor do colono sempre, com o necessário bom senso. A ação limpeza entre INCRA, 'grileiros' e governo começou e nesta luta nós queremos defender o colono que não tem culpa desta situação.⁶²¹

Em Espigão, não teve um agente de saúde como nas outras paróquias, mas, constantemente, foram realizados cursos nas dependências do Centro Educacional Itaporanga (CEI). Esses cursos ficaram conhecidos como Cursos de Orientadores Rurais (COR). Neles eram trabalhadas as questões agrícola-veterinária, saúde e espiritualidade⁶²². Os agentes de saúde e técnicos agrícolas das outras paróquias se deslocavam para Espigão com o objetivo de assessorar esses encontros e de ajudar no trabalho da fazenda.

Desde o início do trabalho em Rondônia, existiu a preocupação, por parte dos obreiros, com a educação. Assim já em 1973, foi organizada em Pimenta Bueno uma escola primária que depois veio a ser conhecida como Escola Imigrante⁶²³. Foi também a partir desta experiência educacional que o CEI foi concebido. Para trabalhar na área educacional, a paróquia viria a receber vários catequistas ou professores, os quais, independentes de sua formação, seriam chamados de catequistas. O primeiro foi Nestor Kannenberg que chegou em 1973 e permaneceu até 1975. Ele foi substituído por Adalberto Reinke que chegou em fevereiro de 1975 e atuou até julho de 1981⁶²⁴. Nesse período, também atuaram Eliseu Elói Link e Nilo José Klitzke. Link trabalhou de março de 1978 a setembro de 1979. Klitzke chegou em maio de 1978, permanecendo até janeiro de 1983. Ele veio para Espigão do Oeste fazendo um estágio. Assumiria as funções catequéticas na comunidade e tentaria arranjar um emprego no colégio da cidade (Sete de Setembro). Seu salário viria da Direção da Igreja até o

⁶²¹ Carta de Arnildo Hoppen (São Leopoldo/RS) a Adolfo Büttow (Espigão do Oeste/RO), 23/06/1975 (Arq. da par. de Cacoal).

⁶²² Sobre a história do CEI e dos COR, veja, respectivamente, p. 289ss., 320ss.

⁶²³ Sobre a história da Escola Imigrante, veja p. 291.

⁶²⁴ Cf. Carta de Geraldo Schach (Pimenta Bueno/RS) para Departamento de Catequese (Ivoti/RS), 1975 (Arq. da IECLB).

término do estágio em outubro. A partir daí, a comunidade assumiria os encargos e o contrataria⁶²⁵. No final de 1978, quando terminou seu estágio, a paróquia o contratou efetivamente como catequista⁶²⁶.

Com a saída de Schach, o estudante de teologia Erno Júlio Dieter atendeu pastoralmente a paróquia de Espigão, durante o período de dezembro de 1978 até agosto de 1979⁶²⁷. Em julho de 1979, o pastor Paulo Daenecke chegou em Espigão. Entrando em divergência com lideranças da comunidade acerca da Fazenda Agrícola, Daenecke teve que se retirar de Espigão em fevereiro de 1981⁶²⁸. Klitzke assumiu as funções pastorais até a vinda do pastor Rosemar Ahlert.

Ahlert trabalhou como pastor em Espigão de agosto de 1982 até janeiro de 1987. Quando ele chegou em Espigão, existiam as comunidades de Espigão, Pimenta, 15 de Novembro, Bom Pastor do Rio Claro, Araras, Rio Claro, Santa Rosa. Ele também atendia os pontos de pregação Ribeirãozinho, Laranjinha, Alto Melgaço. Depois, ele reiniciou as atividades no ponto de pregação Terra Roxa e iniciou os trabalhos no ponto de pregação da Ponte Queimada⁶²⁹.

Como a paróquia de Espigão do Oeste cresceu muito em números de membros, comunidades, e pontos de pregação, foi decidido contratar mais um obreiro. Assim, o pastor Ismael Tressmann assumiu Espigão junto com Ahlert em fevereiro de 1986, permanecendo até janeiro de 1988, quando assumiu o trabalho missionário com os povos indígenas do Parque Indígena Aripuanã⁶³⁰. Com a saída de Ahlert em 1987, o pastor Josias Kippert assumiu a paróquia em fevereiro de 1987 e permaneceu até julho de 1990. Com a saída de Tressmann, Valdir Franke e Marli Lutz assumiram a paróquia de Espigão do Oeste em agosto de 1988 e permaneceram até janeiro de 1990. Por ocasião da saída deles, Valdemar Schultz e Marga Janete Ströher assumiram de agosto de 1990 até fevereiro de 1995. Depois assumiram Claudir

⁶²⁵ Cf. Livro ata da com. de Espigão do Oeste, 29/03/1978, p. 17 (Arq. da par. de Espigão).

⁶²⁶ Cf. Ata da par. de Pimenta Bueno, 21/12/1978, p. 23 (Arq. da par. de Espigão).

⁶²⁷ Cf. Sistema de banco de dados da IECLB.

⁶²⁸ Isso será melhor trabalhado abaixo. Veja p. 317s.

⁶²⁹ Cf. Livro de crônicas da par. de Espigão do Oeste, 19/01/1983, p. 5. (Arq. da par. de Espigão).

⁶³⁰ Veja p. 338.

Burmann e Elke Doehl. Eles chegaram em maio de 1995. Burmann permaneceu até dezembro de 1997, quando assumiu o cargo de pastor Sinodal, e Doehl até dezembro de 1998⁶³¹.

2.2.1.2. *Atendimento pastoral e consolidação da paróquia de Cacoal*

A Paróquia de Cacoal ou Paróquia Evangélica Luterana dos Migrantes de Cacoal⁶³² foi fundada oficialmente na assembléia do dia 9 do mês de novembro de 1975. A paróquia foi constituída por seis comunidades (Jacamim, Cacoal Centro, Cacoal 6, Vista Alegre, Ouro Preto, Vila Rondônia) e cinco pontos de pregação (Linha E - Rio Limão, Linha 10 – Raasch, Linha 7 – Rosner, Ouro Preto Km 8, Porto Velho). Otto Raasch foi o primeiro presidente e Frederico Kuster, o vice-presidente. Ricardo Alberto Raasch foi o primeiro tesoureiro e Carlos Gaede, o primeiro secretário. Essa diretoria foi eleita em caráter provisório⁶³³. João Artur Müller da Silva foi o primeiro pastor da paróquia. Ele chegou em janeiro de 1976, incentivado para trabalhar em Rondônia diretamente por Spellmeier⁶³⁴, e permaneceu até julho de 1978, quando resolveu sair por motivos de saúde. Sua saída já estava programada desde o início do ano, como demonstra uma carta do secretário geral da IECLB Rodolfo Schneider datada de 21 de março de 1978. Nessa carta, consta que Silva teria sido indicado para assumir um trabalho na área de comunicação dentro da IECLB⁶³⁵.

Em pouco tempo, o campo de atuação da paróquia estendeu-se consideravelmente, chegando até os limites da Venezuela. Em junho e julho de 1977, Silva fez visitas pastorais em Porto Velho, Manaus e em Taiano em Roraima⁶³⁶. As viagens eram para visitar os membros e para celebrar cultos e ofícios⁶³⁷.

A extensão da paróquia exigia o constante deslocamento do pastor e o afastava por longos períodos de tempo da sede. O que o auxiliou neste período foi a existência da equipe

⁶³¹ Cf. Sistema de banco de dados da IECLB.

⁶³² O nome Paróquia Evangélica Luterana dos Migrantes de Cacoal foi escolhido na assembléia geral do dia 17 de dezembro de 1977. Essa escolha é um claro sinal de valorização da representação do migrante. Cf. Livro ata da par. de Cacoal, 17/12/1977, p. 19s. (Arq. da par. de Cacoal).

⁶³³ Cf. Livro ata da par. de Cacoal, 09/11/1975, p. 1s. (Arq. da par. de Cacoal).

⁶³⁴ Cf. SILVA, João Artur Müller da. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 20/10/2003.

⁶³⁵ Cf. Carta do secretário geral Rodolfo Schneider (Porto Alegre/RS) a Arteno Spellmeier (Cuiabá/MT) e Hilmar Kannenberg, 21/03/1978 (Arq. da par. de Cacoal).

⁶³⁶ Cf. Livro ata da par. de Cacoal, 10/06/1977, p. 15s. (Arq. da par. de Cacoal).

⁶³⁷ Cf. Livro ata da par. de Cacoal, 22/07/1977, p. 16 (Arq. da par. de Cacoal).

UMA. Adolfo Büttow e Lenir Büttow que integraram essa equipe chegaram em Cacoal junto com Silva em 1976 e permaneceram até 1979, quando foram compor a nova equipe UMA de Ariquemes. Em Cacoal, eles, além das tarefas de cada área, ajudavam com as celebrações. Por motivos dos altos custos de deslocamento, os técnicos desempenhavam suas funções somente até Ariquemes e, na ausência do pastor, celebravam cultos e ofícios⁶³⁸. Com a saída da família Büttow, o projeto de Cacoal não recebeu mais técnicos.

A constante migração e o assentamento de luteranos na região de Cacoal fizeram com que o atendimento dos membros se tornasse cada vez mais irregular. Lembra Silva:

Nós não conseguíamos dar atendimento a toda a demanda que existia na época, porque, Rogério, em Cacoal, se eu não estou enganado, existia em torno de 11 comunidades. Então tu imagina, 11 comunidades e alguns quilômetros pra rodar, fora o que saía, digamos assim, ou que ia pra região de Ariquemes, Ji-Paraná que também pertencia a minha paróquia, naquela época. Então eu, além de Cacoal, tinha aquelas oito comunidades ali. Tinha as linhas [...] Ai depois tinha Ariquemes, Ouro Preto, Ji-Paraná, Porto Velho, Rio Branco no Acre, Manaus, Boa Vista e ainda Taiano na fronteira com a Venezuela.⁶³⁹

Como o atendimento das comunidades e pontos de pregação mais ao norte tornou-se inviável, inclusive debilitando a saúde do pastor Silva e obrigando-o a abandonar o trabalho, Spellmeier, em comum acordo com as comunidades, resolveu criar a Paróquia de Ariquemes e limitar o atendimento da paróquia de Cacoal até Ji-Paraná. Essa divisão da paróquia foi registrada na ata do dia 5 de março de 1979. Nela também consta a vinda do pastor Sass para atender a nova paróquia⁶⁴⁰.

Então, essa divisão paroquial quase coincidiu com a chegada do novo pastor para Cacoal. Com a saída do pastor Silva, Valdir Frank assumiu a Paróquia em fevereiro de 1979, permanecendo até 14 de janeiro de 1988. O pastor Frank ainda atendeu pastoralmente a comunidade de Ariquemes. Em carta redigida no dia 16 de março de 1979, e demonstrando também as dificuldades de locomoção, Frank teve que pedir desculpas pelo seu não comparecimento para o culto marcado para o dia 14 de março de 1979. Diz ele: “Acontece

⁶³⁸ Cf. SILVA, João Artur Müller da. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 20/10/2003.

⁶³⁹ SILVA, João Artur Müller da. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 20/10/2003.

⁶⁴⁰ Cf. Livro ata da par. de Cacoal, 05/03/1979, p. 20 (Arq. da par. de Cacoal).

que não contávamos que iríamos encontrar tantas dificuldades com relação às estradas nas linhas de Ouro Preto. Estas nos dificultaram a passagem e, inclusive, fizeram com que tivéssemos problemas com o Toyota (oficina)”⁶⁴¹.

Conjuntamente com Frank, a partir de janeiro de 1984, também atuou sua esposa Lutz. Eles trabalharam dividindo apenas um salário pastoral⁶⁴². A pastora Lutz, além de celebrar cultos, ofícios e de dar aulas de ensino confirmatório, foi incumbida de formar “grupos de jovens”, “grupo de mulheres” e “outros trabalhos afins”⁶⁴³. Em janeiro de 1988, quando Frank e Lutz foram transferidos, a paróquia contabilizava 297 famílias membro⁶⁴⁴.

A catequista Joni Roloff Schneider também residiu em Cacoal e, desde aí, ficou responsável por organizar o trabalho com jovens a nível distrital⁶⁴⁵. Ela chegou em janeiro de 1986 e permaneceu até janeiro de 1988, saindo da paróquia juntamente com os pastores Frank e Lutz. O pastor que assumiu Cacoal foi Luiz Henrique Sievers. Ele chegou em maio de 1989 e permaneceu até maio de 1993, quando assumiu o cargo de pastor distrital. Valério Valter Hartemink substituiu Sievers a partir de outubro de 1993, permanecendo até julho de 2002. Entre julho de 1993 e dezembro de 1994, a diácona Laci Hoffmann também trabalhou na paróquia e era responsável pela organização dos grupos de jovens no distrito todo.

2.2.2. Formação da paróquia de Colorado do Oeste e Vilhena - Rondônia

A região mais ao sul de Rondônia recebeu um número considerável de imigrantes. Diferentemente da região de Pimenta Bueno, Espigão do Oeste e Cacoal, a região sul acolheu um número maior de luteranos gaúchos, paranaenses e catarinenses, de forma que se tinha uma “igreja luterana mista”⁶⁴⁶. Em Colorado do Oeste, existiam mais luteranos capixabas, enquanto que em Vilhena e Cerejeiras a maioria era catarinense ou gaúcho⁶⁴⁷. As famílias pioneiras no sul de Rondônia são Bohler, Hoffmann, Wendland e Kunz.

⁶⁴¹ Cf. Carta de Valdir Frank (Cacoal/RO) à comunidade de Ariquemes, 16/03/1979 (Arq. da par. de Cacoal).

⁶⁴² Cf. Livro ata da par. de Cacoal, 06 e 07/01/1986, p. 35 (Arq. da par. de Cacoal).

⁶⁴³ Cf. Livro ata da par. de Cacoal, 06 e 07/01/1984, p. 29 (Arq. da par. de Cacoal).

⁶⁴⁴ Cf. Livro ata da par. de Cacoal, 06 e 07/01/1988, p. 50 (Arq. da par. de Cacoal).

⁶⁴⁵ Cf. Livro ata da par. de Cacoal, 06 e 07/01/1988, p. 50 (Arq. da par. de Cacoal).

⁶⁴⁶ Cf. TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003. Veja também p. 53s.

⁶⁴⁷ Cf. RAMMINGER, Oto. **Entrevista**. Victor Graeff/RS, 11/05/2007.

Schach foi o primeiro pastor a atender essa região. Ele começou sua atuação na região em 1975 visitando as famílias que estavam chegando. As comunidades estruturaram-se somente a partir de 1977. Desde esse ano, a região contava com um Projeto UMA. Os primeiros pastores foram Oto Hermann Ramminger e Edna Moga Ramminger. Oto Chegou na paróquia em março de 1978 e a Edna em julho. Quando chegaram na região, a paróquia já estava constituída com duas comunidades e com a equipe atuando⁶⁴⁸. Diz Ramminger:

Quando nós chegamos em Colorado do Oeste, existiam duas comunidades que necessitavam de atendimento bem assíduo, Vilhena e Colorado do Oeste. A estrutura paroquial foi colocada toda em Colorado do Oeste por causa do projeto. Foi construída uma casa paroquial. A comunidade construiu uma igreja. Em Vilhena, também, a comunidade construiu uma igreja. Eu não sei se com ou sem ajuda de projeto, mas isso já estava pronto quando a gente chegou lá.⁶⁴⁹

A equipe era formada pela diaconisa Gerda Nied⁶⁵⁰ que trabalhou como enfermeira e Wilmar Luft, como técnico agrícola. Nied chegou na região em fevereiro de 1977⁶⁵¹. Luft, por sua vez, já estava trabalhando desde agosto de 1976, quando esteve residindo em Cacoal para acompanhar o trabalho da equipe local⁶⁵². No ano de 1977, enquanto Luft se empenhava em construir a casa pastoral, Nied também ficou quatro meses em Cacoal fazendo, segundo as suas palavras, “um tipo de um estágio para conhecer a realidade” do local. Ela foi acompanhada por Lenir e Adolfo Büttow, técnicos que atuavam na paróquia. Lembra Nied que, durante esse período, eles organizaram cursos de saúde e higiene⁶⁵³. Inclusive elaboraram cartilhas informativas sobre saúde, primeiros socorros e noções de higiene para serem utilizadas nos cursos⁶⁵⁴.

Como não conseguia um pastor para Colorado, uma vez que os novos formandos já haviam sido “distribuídos” entre as regiões eclesiais, Spellmeier escreveu para Nied no

⁶⁴⁸ Cf. RAMMINGER, Oto. **Entrevista**. Victor Graeff/RS, 11/05/2007.

⁶⁴⁹ RAMMINGER, Oto. **Entrevista**. Victor Graeff/RS, 11/05/2007.

⁶⁵⁰ Sobre a trajetória de Nied, existe uma autobiografia publicada em alemão, na qual ela narra a sua experiência em Rondônia. Cf. NIED, Gerda; MERZ, Gerhilde. **Trotzdem das Leben Umarmen: Missionarisch-diakonische Arbeit in Brasilien in Grenzsituationen**. Nürnberg: Mabase, 2006. p. 23-101.

⁶⁵¹ Cf. NIED, Gerda. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 04/06/2007.

⁶⁵² Cf. Arq. da ISAEC.

⁶⁵³ Cf. NIED, Gerda. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 04/06/2007. Wilmar Luft também fez estágio na paróquia de Cacoal. Cf. SILVA, João Artur Müller da. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 20/10/2003.

⁶⁵⁴ Cf. Material de informação sobre saúde e higiene (Arq. da par. de Cacoal).

dia 8 de junho de 1977 dizendo: “Acho que você e o Wilmar deveriam começar a batalhar firmemente no Colorado com ou sem pastor”⁶⁵⁵. A equipe seguiu o conselho e se instalou em Colorado do Oeste. Ao chegar lá, em agosto de 1977, Nied logo se empenhou em fazer visitação junto com o técnico agrícola nas linhas e em organizar postos de saúde. Nas reuniões, instruíam a população local sobre higiene, saúde e agro-veterinária. Nied lembra que logo no início ela assessorou uma reunião de parteiras organizada pelo pessoal do INCRA. Segundo ela, eram mais de 40 parteiras. Com o sucesso do curso, elas passaram a se reunir mensalmente para discutir os problemas que enfrentavam, para tentar achar soluções e para falar sobre seus direitos⁶⁵⁶.

O relacionamento entre a equipe foi permeado por conflitos. Nied lembra que o maior conflito, no início, era entre Luft e o pastor Ramminger e depois passou a ser entre ela e o pastor. Sobre isso, relembra Ramminger:

A gente entrou numa equipe de trabalho já pronta. Isso tem os seus convenientes e os seus inconvenientes também. Na verdade, a gente entrou numa equipe que já tinha um ritmo de trabalho. E todo ritmo de trabalho a gente sabe que também já tem alguns vícios. Traz isso consigo. Então não foi assim pacífica a chegada da gente e a entrada, o ingresso nesta equipe de trabalho.⁶⁵⁷

O problema concentrou-se em duas concepções divergentes acerca do trabalho. A irmã tinha uma visão mais assistencialista enquanto Ramminger buscava um trabalho, segundo as suas palavras de “auto-determinação” do povo. Eles teriam que “ter formação necessária pra se defender na vida”⁶⁵⁸. Reconhecendo que não tinha uma formação teológica e política clara quando foi para Rondônia, a linha de argumentação da irmã Nied vai no mesmo sentido.

Então, em 1978 o pastor veio, o pastor Oto e mais tarde veio a pastora Edna. E o trabalho estava a todo vapor. Então, a gente é um pouquinho forte. A gente não se sentou e esperou o pastor chegar pra ver o que a gente ia fazer. E, com isso, o pastor chegou e ele veio com uma certa expectativa. Só que o trabalho já estava em andamento e, com isso, era muito difícil ele conseguir entrar, a partir da sua consciência, no trabalho. Nós tivemos, por exemplo, [...] o trabalho de saúde, que a gente atendia o pessoal com medicamentos.

⁶⁵⁵ Cata de Arteno Spellmeier (Porto Alegre/RS) para Gerda Nied (Cacoal/RO), 08/06/1977 (Arq. da IECLB).

⁶⁵⁶ Cf. NIED, Gerda. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 04/06/2007.

⁶⁵⁷ Cf. RAMMINGER, Oto. **Entrevista**. Victor Graeff/RS, 11/05/2007.

⁶⁵⁸ RAMMINGER, Oto. **Entrevista**. Victor Graeff/RS, 11/05/2007.

Chegava esse pessoal lá do mato com as crianças que as orelhas eram quase transparentes de tão anêmicas que eram, barrigudinhas, gordas de verminoses. Então o pessoal procurava muito a gente. E, pro pastor Oto, esse trabalho era muito assistencialista.⁶⁵⁹

O problema da distribuição de medicamentos está registrado numa ata da reunião da equipe de Colorado em fins de abril de 1979. Narra a ata: “Constatou-se que a distribuição de remédios aqui na casa paroquial cria excessiva dependência das pessoas e é entrave para um trabalho libertador”⁶⁶⁰. A postura dos pastores de como deveria ser o trabalho da igreja causou reação também por parte do presbitério em junho de 1979. Três pessoas escreveram uma carta para o pastor presidente Augusto Ernesto Kunert (1978-1986) dizendo que não queriam mais os pastores. Entre os motivos, pode-se ler:

[...] nós preferimos ficar apenas com o Wilmar e a irmã Gerda Nied porque um pastor como este que só vive se envolvendo em coisas que não é função de pastor e vive fazendo desunião em vez de união, nos estudos bíblicos que ele faz só sabe falar da vida do INCRA, governo [...].⁶⁶¹

Em decorrência desse desentendimento — que Ramminger relembra: “foi minando o trabalho”⁶⁶² —, a irmã Nied decidiu se transferir para o Projeto UMA de Ariquemes que estava sendo estruturado em 1979. Assim, ela deixou a equipe de Colorado do Oeste em junho desse mesmo ano. Mas em novembro, ainda muito transtornada pelo desentendimento, ela escreveu uns apontamentos sobre o assunto. Ela diz: “Parece-me que a atual formação teológica e espiritual na nossa Igreja permite partir de outros princípios ideológicos ou valores em lugar do amor”. Em outra parte do documento também se pode ler: “Tenho a impressão que não tanto o Espírito Santo, e, sim, o espírito sócio-político-econômico é dono absoluto de certas reuniões”⁶⁶³.

⁶⁵⁹ Cf. NIED, Gerda. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 04/06/2007.

⁶⁶⁰ Ata da reunião da equipe de Colorado, fins de abril de 1979 (Arq. da IECLB).

⁶⁶¹ Cf. Carta de Laurentino Kester, Anita Keller e Evaldino Keller (Colorado do Oeste/RO) para Augusto Kunert (Porto Alegre/RS), 26/06/1979 (Arq. da IECLB).

⁶⁶² Cf. RAMMINGER, Oto. **Entrevista**. Victor Graeff/RS, 11/05/2007.

⁶⁶³ Apontamentos da diaconisa Gerda Nied sobre Colorado, São Leopoldo/RS, novembro de 1979 (Arq. da IECLB).

Apesar de já ocorrerem visitas e cultos desde 1975, data de 13 de abril de 1979 a primeira ata da comunidade de Colorado do Oeste⁶⁶⁴. Quanto à sede, foi decidido que ela seria em Colorado e que futuramente poderia ser transferida para Vilhena, caso essa comunidade se estruturasse melhor⁶⁶⁵. A estruturação das comunidades em uma paróquia demorou ainda alguns anos. Apenas no dia 12 de junho de 1983 foi constituída oficialmente a Paróquia Sul de Rondônia. Sua área de abrangência abarcava Vilhena, Colorado e Cerejeiras, mas os pastores atendiam ainda Juína e Aripuanã no Mato Grosso⁶⁶⁶. Lembra Ramminger que, ao final, ele ainda visitava membros em Juruena e Cidade Morena no Mato Grosso e também Rio do Ouro, uma localidade que fica entre Vilhena e Pimenta Bueno em Rondônia⁶⁶⁷.

Em Colorado do Oeste, a estrutura contava com uma casa pastoral e com um terreno. Esse terreno foi conseguido pelo pastor Schach, pelo pastor Spellmeier e pelo técnico agrícola Luft junto ao INCRA e media 80 x 200 metros. A intenção era viabilizar a experiência agrícola⁶⁶⁸. O município de Colorado não tinha prefeito. Era ainda um projeto de colonização e o chefe do INCRA era a autoridade máxima⁶⁶⁹. Esse terreno foi arborizado com plantas frutíferas. Foram construídos um galinheiro e um chiqueiro para criação de animais⁶⁷⁰. Em 30 de abril de 1994, a diretoria da Paróquia Sul de Rondônia resolveu vender o terreno que tinha em Colorado do Oeste⁶⁷¹. Em Vilhena, por sua vez, em 1978, foram adquiridos dois terrenos através da prefeitura municipal e também iniciou-se a construção de um templo de madeira, tudo através de doações e mutirões. Em 1989, a comunidade de Vilhena contava com 25 famílias membro⁶⁷².

Com a saída de Edna e Oto Ramminger em 1986, a pastora Regene Lamb assumiu o trabalho em maio de 1987 juntamente com o pastor Élio Scheffler, seu esposo⁶⁷³. Lamb e

⁶⁶⁴ Cf. Livro ata das reuniões da diretoria da com. de Vilhena, 13/04/1979, p. 1 (Arq. da par. de Vilhena).

⁶⁶⁵ Cf. Livro ata das reuniões da diretoria da com. de Vilhena, 22/01/1983, p. 6 (Arq. da par. de Vilhena).

⁶⁶⁶ Cf. Ata de fundação da Par. Sul de Rondônia, 12/06/1983 (Arq. da IECLB).

⁶⁶⁷ Cf. RAMMINGER, Oto. **Entrevista**. Victor Graeff/RS, 11/05/2007.

⁶⁶⁸ Cf. Prestação de contas de Oto Ramminger sobre o Projeto UMA de Vilhena, 12/1982 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

⁶⁶⁹ Cf. NIED, Gerda. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 04/06/2007.

⁶⁷⁰ Cf. Prestação de contas de Oto Ramminger sobre o Projeto UMA de Vilhena, 12/1982 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

⁶⁷¹ Cf. Livro ata da diretoria da Par. Sul de Rondônia, 30/04/1994, p. 13 (Arq. da par. de Vilhena).

⁶⁷² Cf. Arq. da par. de Vilhena.

⁶⁷³ Scheffler lembra que era apenas um pastorado e que ele era o pastor, enquanto Lamb o ajudava voluntariamente. Cf. SCHEFFLER, Élio. **Entrevista**. Ji-Paraná/RO, 12/02/2003. Mas nos registros da IECLB,

Schefler permaneceram até agosto de 1989, quando então foram transferidos para Rolim de Moura e substituídos por Josias Kippert. Kippert chegou em agosto de 1990 e permaneceu como pastor até janeiro de 1992. A paróquia permaneceria sem pastor oficial até 1998.

Na Paróquia Sul de Rondônia, foram idealizados e executados alguns dos projetos que tiveram maior repercussão tanto para dentro da igreja quanto para a sociedade maior, inclusive internacionalmente. Além do Projeto UMA, ganhou notoriedade o Projeto de Apoio ao Posseiro e o Projeto Vacas. Ao ser inquirido sobre os projetos, Ramminger afirma: “O Projeto Vacas foi um sonho assim muito bonito. Acho que foi um dos projetos senão o melhor, mas dos mais bem elaborados que já teve na IECLB”⁶⁷⁴.

Antes do Projeto Vacas, teve ainda o Projeto Veterinária que buscava manter mini-postos de veterinária nas linhas para que os colonos pudessem ter medicamentos mais baratos⁶⁷⁵. Esses mini-postos foram transformados em associações de agricultores e se somariam para dar sustentabilidade ao Projeto Vacas⁶⁷⁶.

Com a saída da irmã Nied, o Projeto UMA de Colorado do Oeste ficaria sem um acompanhamento na área da saúde até a vinda do médico Delmar Purper. Purper foi contratado para trabalhar para o Projeto Vacas e Projeto de Apoio ao Posseiro em julho de 1983. Posteriormente, seu ordenado viria do Projeto Saúde, implantado para dar continuidade à proposta do Projeto UMA⁶⁷⁷. O Projeto Saúde tinha sido aprovado para três anos⁶⁷⁸. Purper trabalhou até setembro de 1984 quando deixou o projeto conjuntamente com os outros técnicos do Projeto Vacas⁶⁷⁹.

não consta o nome de Schefler como pastor de Colorado e Vilhena, enquanto que Lamb figura no quadro de obreiros. Cf. Sistema de banco de dados da IECLB. A mesma coisa também pode ser verificada em relação ao pastorado de Rolim de Moura. Veja mais abaixo.

⁶⁷⁴ Cf. RAMMINGER, Oto. **Entrevista**. Victor Graeff/RS, 11/05/2007. O desenvolvimento desses projetos, visto a sua importância para a região, serão discutidos mais adiante. Veja respectivamente p. 295ss., 322ss., 327ss.

⁶⁷⁵ Cf. Projeto Veterinária, relatório da equipe UMA, protocolado na IECLB em 19/09/1980 (Arq. da IECLB).

⁶⁷⁶ Cf. Carta de Carl Hofmeister (Porto Alegre/RS) a Wilmar Luft (Colorado do Oeste/RO), 03/09/1981 (Arq. da IECLB).

⁶⁷⁷ Cf. Carta de Oto Ramminger (Colorado do Oeste/RO) a Eugen Scheuermann (Porto Alegre/RS), 02/12/1983 (Arq. da IECLB).

⁶⁷⁸ Cf. Carta de Carl Hofmeister (Porto Alegre/RS) a Oto Ramminger (Colorado do Oeste/RO) e Hans Trein (Cuiabá/MT), 02/12/1983 (Arq. da IECLB).

⁶⁷⁹ Sobre isso, veja p. 328ss.

Ainda durante a atuação de Nied em Colorado, merece ser registrado um enfrentamento da equipe com as autoridades estaduais, por causa de reivindicações de estruturas para o tratamento de enfermidades. Em 1978, a equipe de trabalho organizou uma comissão de cidadãos para cobrar das autoridades responsáveis — prefeito, secretário estadual de saúde, secretário estadual do departamento de estradas e governador — soluções para os problemas de saúde da população local. A comissão escreveu cartas reivindicatórias, manteve contatos pessoais com o Secretário Estadual de Saúde, mas somente conseguiu a construção de um posto de saúde. Segundo o relatório de atividades da equipe, insuficiente para atender a demanda local. Por ocasião de uma visita do governador ao município de Colorado, em 17 de maio de 1978, houve manifestação popular e o diretor do colégio local, senhor Walfrido Leite de Souza, que participara das reuniões organizadas pela equipe de Colorado, proferiu um discurso, qualificado pela equipe como “caloroso e envolvente” e que teria provocado uma “intensa participação popular”. Todas essas manifestações provocaram imediata reação do governo. O senhor Walfrido foi intimado e escoltado até Porto Velho, onde foi advertido “a fazer somente o que lhe competia”. Na região de Colorado, espalhou-se a notícia de que a equipe da IECLB fora enquadrada na lei de Segurança Nacional. A equipe, insegura e incerta do que viria pela frente, pediu a presença do pastor presidente Karl Gottschald e do Coordenador das NAC Spellmeier. Esses, procurando interceder pelo povo de Colorado junto ao governador, foram advertidos no sentido de que a equipe não “promovesse mais manifestações”. Entre outras coisas, o governador também deixou claro que “Colorado não é prioridade para seu governo”⁶⁸⁰.

2.2.3. Formação da paróquia de Ariquemes - Rondônia

2.2.3.1. Atendimento pastoral e consolidação do trabalho

Na paróquia de Ariquemes, como foi apresentado no capítulo anterior, há um número significativo de famílias sulistas. Mesmo assim, o número dos imigrantes pomeranos, provenientes do Espírito Santo, ainda é relativamente maior⁶⁸¹. Assentados na região, os

⁶⁸⁰ Cf. Relatório de acontecimentos que envolvem a equipe de trabalho da IECLB em Colorado-RO no primeiro semestre de 1978 (Arq. da Biblioteca da EST).

⁶⁸¹ Veja p. 54.

imigrantes ocuparam espaços que pertenciam anteriormente a seringueiros e indígenas. Os uru-eu-wau-wau entravam em conflito com os colonos nas fronteiras dos projetos de colonização do INCRA, o que indispunha praticamente toda a população contra esse povo indígena⁶⁸².

Antes da paróquia ser estruturada, o atendimento dos luteranos da região era feito pelo pastor Schach. Depois passou a ser feito pelos pastores e técnicos de Cacoal. O pastor Silva começou um atendimento mais sistemático. Frank ainda celebrou cultos nas linhas de Ouro Preto e Ariquemes até a chegada do pastor Sass⁶⁸³.

Em 1977, Ariquemes ainda não tinha uma comunidade estruturada. A comunidade contava com um líder leigo que se empenhava na organização e no atendimento dos membros. Tratava-se de Lothário Schrammel que chegou em Ariquemes com a família em setembro de 1976. Já no ano seguinte, ele visitava constantemente os outros luteranos e oficiava cultos⁶⁸⁴. Ele também mantinha uma intensa comunicação com os obreiros de Cacoal⁶⁸⁵. Em 8 de maio de 1977, Schrammel escreveu ao pastor Silva dizendo que eles ainda não tinham terreno para o templo, pois, para isso, a prefeitura exigia a presença do pastor. Ele diz que a comunidade teria direito a dois terrenos e esperava que para fins do mês a estrada estaria em condições para que o pastor pudesse ir para Ariquemes⁶⁸⁶. Já no dia 4 de dezembro de 1977, ele escreveu ao pastor Silva dizendo que tinha visitado todos os membros e que tinha marcado um encontro para o domingo próximo. Pedia também para que Silva os atendesse nessa ocasião⁶⁸⁷.

Spellmeier também visitou os luteranos de Ariquemes. No dia 1º de abril de 1978, Schrammel escrevia a Silva dizendo que estava feliz por saber que Spellmeier ia visitá-los

⁶⁸² Cf. SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999. Sobre os uru-eu-wau-wau, veja p. 78, 161.

⁶⁸³ Cf. SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999.

⁶⁸⁴ Cf. SCHRAMMEL, Lothário. **Entrevista**. Ariquemes/RO, 28/04/2005.

⁶⁸⁵ Em março de 1977, Schrammel escreveu para Silva pedindo que, na próxima vez em que ele viesse a Ariquemes, trouxesse bíblias e que o Adolfo Büttow lhe enviasse produtos agro-veterinários. Cf. Carta de Lothário Schrammel (Ariquemes/RO) a João Artur Müller da Silva (Cacoal/RO), 10/03/1977, (Arq. da par. de Cacoal).

⁶⁸⁶ Cf. Carta de Lothário Schrammel (Ariquemes/RO) a João Artur Müller da Silva (Cacoal/RO), 08/05/1977 (Arq. da par. de Cacoal).

⁶⁸⁷ Cf. Carta de Lothário Schrammel (Ariquemes/RO) a João Artur Müller da Silva (Cacoal/RO), 01/04/1978 (Arq. da par. de Cacoal).

novamente⁶⁸⁸. Em 4 de maio de 1978, Spellmeier escrevia a Silva, logo após sua visita a Ariquemes, Manaus e Roraima. Sobre suas impressões com relação a Ariquemes, ele pontua: “Ainda não avaliei, mas calculo que Ariquemes poderá ser a sede da 3ª equipe”⁶⁸⁹.

De fato, Ariquemes tornou-se a sede da 3ª equipe UMA. No dia 1º de julho de 1979, foi realizada a primeira reunião com os membros fundadores da comunidade de Ariquemes, já com a presença do primeiro pastor da paróquia, Walter Werner Paul Sass que já estava no local desde janeiro. Nessa reunião, também foi eleita a primeira diretoria, sendo que Gustavo Kistemacher foi eleito presidente. Os membros fundadores são: Guilherme Kistemacher, Lothário Schrammel, Gustavo Kistemacher, Irmgarde Stellzenberger, João Hildebrandt, Martinho de Matos Sander, Antônio Correia, Arnaldo Delei, José Valentin Pereira Gena e Osvino Tech. Ainda na mesma reunião, foi apresentado e discutido o trabalho da equipe UMA. A equipe era formada pelo pastor, por uma enfermeira — a irmã Gerda Nied⁶⁹⁰ — e por um técnico agrícola — Büttow⁶⁹¹. O trabalho deles não se restringiria somente à comunidade, mas “a todo o povo”. Em seguida, também foi apresentada a área de atuação da paróquia: Ariquemes, Jaru, Ouro Preto do Oeste, Porto Velho, Rio Branco no Acre, Humaitá na Transamazônica, Manaus, Boa Vista e Taiano em Roraima⁶⁹².

Toda essa área de atendimento mais ao norte, exigia muitos dias de viagens e, conseqüentemente, deixava as comunidades mais próximas de Ariquemes sem atendimento regular. Por isso, numa reunião da comunidade de Ariquemes no dia 11 de julho de 1980, Spellmeier expôs o plano de criar mais um pastorado para Ariquemes e liberar o pastor Sass para atender mais diretamente a área conhecida como “Extremo Norte” (Porto Velho, Acre, Amazonas e Roraima). A idéia era que Sass pudesse fazer pelo menos quatro viagens por ano

⁶⁸⁸ Cf. Carta de Lothário Schrammel (Ariquemes/RO) a João Artur Müller da Silva (Cacoal/RO), 04/12/1977 (Arq. da par. de Cacoal).

⁶⁸⁹ Cf. Carta de Arteno Spellmeier (Cuiabá/MT) a João Artur Müller da Silva (Cacoal/RO), 04/05/1978 (Arq. da par. de Cacoal).

⁶⁹⁰ No primeiro ano, o pastor Sass morou na casa da família Schrammel. No segundo semestre de 1979, chegou a irmã Nied que ainda residiu na casa da família Schrammel. Cf. SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999; NIED, Gerda. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 04/06/2007; SCHRAMMEL, Lothário. **Entrevista**. Ariquemes/RO, 28/04/2005. A irmã Nied veio transferida do Projeto UMA de Colorado do Oeste. Sobre isso, veja p. 192.

⁶⁹¹ Büttow foi transferido do Projeto UMA de Cacoal. Veja p. 188.

⁶⁹² Cf. Livro ata da com. de Ariquemes, 01/07/1979, p. 1s. (Arq. da par. de Ariquemes). A paróquia de Ariquemes foi oficialmente criada em 12 de dezembro de 1999. Antes funcionava como uma associação de comunidades e pontos de pregação. Cf. Livro ata da com. de Ariquemes, 12/12/1999, p. 1 (Arq. da par. de Ariquemes).

ao Extremo Norte. Esse trabalho pastoral lembra o acompanhamento itinerante do Sínodo Riograndense⁶⁹³. Tomada a decisão, o pastor indicado para compor a equipe em Ariquemes foi Friedel Willi Otto Fischer, que chegaria no início do ano de 1981. Nessa mesma reunião, foi aprovada também, em função do trabalho que Nied vinha realizando, a construção de uma casa das irmãs em Ariquemes que ficaria no nome da Casa Matriz de Diaconisas em São Leopoldo⁶⁹⁴.

Nos dois anos seguintes, Sass e Fischer compartilharam o trabalho na paróquia de Ariquemes. Mas, a partir de janeiro de 1983, Sass ficou responsável apenas pelo trabalho no Extremo Norte e Fischer na região de Ariquemes. Sass permaneceu na função de pastor do Extremo Norte até a constituição de uma paróquia em Roraima e a chegada de um pastor definitivo em julho de 1984⁶⁹⁵. Nessa época, ele foi liberado para o trabalho missionário com o povo indígena kulina no Médio Rio Juruá. Fischer, por sua vez, atendeu pastoralmente Ariquemes até fevereiro de 1989⁶⁹⁶. Em agosto de 1988, Fischer contabilizava 134 famílias membros na paróquia. Nessa conta, ainda constam os luteranos de Porto Velho, com 41 famílias⁶⁹⁷.

Com a criação do Distrito Regional Noroeste (DERN) em 1987 e com o fim da coordenação das NAC⁶⁹⁸, o pastor Rosemar Ahlert, primeiro pastor distrital, residiu em Ariquemes que, nessa época era a sede do DERN. Ele permaneceu em Ariquemes de fevereiro de 1987 a setembro de 1988. A paróquia de Ariquemes permaneceu sem pastores até a chegada da pastora Lisete Marlene Tanscheit em julho de 1990. Tanscheit permaneceu até janeiro de 1997⁶⁹⁹.

⁶⁹³ Sobre isso, cf. WITT, 1996.

⁶⁹⁴ Cf. Livro ata da com. de Ariquemes, 11/07/1980, p. 4 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁶⁹⁵ Sobre isso, veja p. 236s.

⁶⁹⁶ Cf. Fischer, Friedel. **Relatório de 1988** (Arq. da par. de Ariquemes). Fischer também escreveu um livro em conjunto com Spellmeier no qual apresenta seu trabalho em Ariquemes e os principais temas trabalhados. Cf. FISCHER, Friedel; SPELLMEIER, Arteno. **Für Verzweiflung keine Zeit: Hoffnung teilen mit Menschen im Amazonasgebiet**. Erlangen: Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission, [1996?].

⁶⁹⁷ Cf. FISCHER, Friedel. **Boletim informativo da paróquia de Ariquemes**. Nº IV, 1988 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁶⁹⁸ Sobre isso, veja p. 312s.

⁶⁹⁹ Cf. Sistema de banco de dados da IECLB.

2.2.3.2. *Projetos*

Büttow desligou-se do Projeto UMA no final do ano de 1982⁷⁰⁰. Sigmar Heumann trabalhou em seu lugar durante alguns meses em 1983⁷⁰¹. Mas, conforme carta de Fischer à Secretaria Geral da IECLB, em 7 de dezembro de 1984, o Projeto UMA de Ariquemes ficou por dois anos sem técnico agrícola⁷⁰². Somente em janeiro de 1985 essa lacuna foi preenchida; Leonor Schrammel foi efetivado como técnico do projeto⁷⁰³ e permaneceria até maio de 1993, quando o projeto foi, então, encerrado. Os bens do projeto foram incorporados ao patrimônio da comunidade⁷⁰⁴ e, como atesta uma ata do dia 11 de julho de 1990, parte do ordenado da pastora Tanscheit vinha dessa fonte de recursos⁷⁰⁵. Quanto à área da enfermagem, Nied permaneceu até março de 1986, quando foi substituída por Doraci Edinger que, por sua vez, ficou até março de 1993. Junto com a irmã Nied, também atuou a irmã Clarice Lüdtke. Ela trabalhou para o Projeto UMA de fevereiro de 1982 até dezembro de 1985⁷⁰⁶.

O Projeto UMA passou por um período de transição em 1986. Como as verbas do projeto já estavam se esgotando, foi encaminhado um outro projeto para Pão para o Mundo com o objetivo de dar continuidade ao trabalho. Esse projeto ficou conhecido como “Projeto Saúde e Agricultura”. Na realidade, foi montado para dar continuidade ao projeto UMA. A continuidade do projeto teve como ponto principal a “organização e assessoria dos colonos”. O campo experimental deixou de ser prioridade⁷⁰⁷. A partir de 1º de julho de 1986, a irmã

⁷⁰⁰ Cf. Relatório da equipe de Ariquemes, janeiro a junho de 1983 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷⁰¹ Carta de Hans Alfred Trein (Cuiabá/MT) ao Conselho Diretor da IECLB (Porto Alegre/RS), 30/06/1983 (Arq. da par. de Ariquemes). Durante a década de 1980, Heumann acompanhou, como voluntário, o trabalho de Sass e de Fischer, bem como também dos técnico. Ele recebia, ocasionalmente, alguma remuneração por prestação de serviços.

⁷⁰² Cf. Carta de Friedel Fischer (Ariquemes/RO) à Secretaria Geral da IECLB (Porto Alegre/RS), 07/12/1984 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷⁰³ Cf. Carta de Friedel Fischer (Ariquemes/RO) à ISAEC (São Leopoldo/RS), 10/01/1985 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷⁰⁴ Cf. SCHRAMMEL, Leonor. **Entrevista**. Ariquemes/RO, 27/04/2005.

⁷⁰⁵ Cf. Livro ata da com. de Ariquemes, 11/07/1990, p. 59 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷⁰⁶ Cf. Sistema de banco de dados da Casa Matriz.

⁷⁰⁷ Cf. Livro ata do conselho do projeto Saúde e Agricultura, 03/05/1988, p. 1 (Arq. da par. de Ariquemes). Sobre o campo experimental, veja mais abaixo.

Edinger e o técnico agrícola Schrammel passaram a ser remunerados pelo novo projeto⁷⁰⁸. O restante da verba do projeto UMA ficou para o trabalho pastoral em Ariquemes⁷⁰⁹.

Em 3 de maio de 1988, como o período de execução do Projeto Saúde e Agricultura já estava se esgotando, numa reunião, o conselho do projeto autorizou a equipe a elaborar um novo projeto para dar continuidade ao trabalho⁷¹⁰. Insatisfeita com os projetos nas NAC, Pão para o Mundo escreve uma carta no dia 7 de dezembro de 1988 para o Departamento de Diaconia da IECLB, que estava gerenciando todos os projetos. Segundo essa carta, Pão para o Mundo constata que os projetos estavam com “problemas internos” e que o acompanhamento estava sendo “fragmentário e insatisfatório”. Diz a carta: “Ainda hoje a situação de vários projetos parece-nos confusa e os rumos seguidos não são satisfatórios”⁷¹¹. Mesmo assim, conforme carta do dia 6 de novembro de 1989, Pão para o Mundo aprovou a continuidade do projeto⁷¹².

A partir de janeiro de 1987, o engenheiro agrônomo Vitor Hugo Gardin também trabalhou no projeto⁷¹³. Mas como lembra Schrammel, ele foi acometido por uma seqüência de várias malárias o que o obrigou a sair do projeto. Ele mudou-se para o sul de Rondônia, uma região livre de malária. Em seu lugar, assumiu o engenheiro agrônomo Marcos Antônio Machado Ribeiro que permaneceu no projeto aproximadamente três anos⁷¹⁴. O Projeto Saúde e Agricultura foi encerrado definitivamente em setembro de 1993⁷¹⁵.

Como o trabalho da equipe era acompanhar os imigrantes na área da agricultura e saúde, foram encaminhados alguns projetos com o objetivo de melhorar as condições da população. Sass relata que, através da atuação do Projeto UMA, foram conseguidos

⁷⁰⁸ Cf. Carta de Friedel Fischer (Ariquemes/RO) à Secretaria Geral e Departamentos de Projetos (Porto Alegre/RS), 30/09/85 (Arq. do Departamento de Diaconia).

⁷⁰⁹ Cf. Carta de Friedel Fischer (Ariquemes/RO) à Secretaria Geral da IECLB (Porto Alegre/RS), 16/06/1986 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷¹⁰ Cf. Livro ata do conselho do projeto Saúde e Agricultura, 03/05/1988, p. 3 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷¹¹ Cf. Carta de Pão para o Mundo ao Departamento de Diaconia da IECLB (Porto Alegre/RS), 07/12/1988 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷¹² Cf. Carta da equipe do projeto Saúde e Agricultura (Ariquemes/RO) a Pão para o Mundo, 06/11/1989 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷¹³ Cf. Livro ata da com. de Ariquemes, 11/01/1987, p. 35 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷¹⁴ Cf. SCHRAMMEL, Leonor. **Entrevista**. Ariquemes/RO, 27/04/2005.

⁷¹⁵ Cf. Ata do Equinha-RO, abril de 1986 (Arq. do Sínodo da Amazônia).

financiamentos para construir várias casas de farinhas⁷¹⁶ que auxiliariam na renda de seringueiros e ribeirinhos⁷¹⁷. Nesse mesmo sentido, logo no início do trabalho da equipe, foi implantado também o Programa de Agricultura e Consciência⁷¹⁸. Esse projeto foi organizado para manter postos de agro-veterinária nas linhas e implantar biodigestores⁷¹⁹. O projeto foi planejado para durar três anos⁷²⁰. Conforme carta de Fischer para Büttow, no primeiro semestre do ano de 1983, Büttow ainda deveria fazer a última prestação de contas desse projeto⁷²¹.

Na área da saúde, apesar da irmã Nied não querer fazer um trabalho assistencial de distribuição de medicamentos, as condições de saúde da população, devido a enorme incidência de malária, impuseram um trabalho nesse estilo⁷²². Os medicamentos foram doados pelo *Tropeninstitut Tübingen*⁷²³, da Alemanha⁷²⁴. O trabalho teve, então, um caráter de distribuição de medicamentos, mas também primou pela organização da população. Nied lembra que, além dos cursos de saúde abertos para todas as pessoas, procurava-se formar dois agentes de saúde por cada Linha com o objetivo de gerenciar um mini-posto de saúde, com medicamentos para malária, verminose e vitaminas. Outra frente de atuação era a medicina alternativa e preventiva. Com isso, procurava-se evitar a excessiva dependência da população dos centros farmacêuticos e hospitalares, o que também tinha um caráter político, visto que muitos políticos se utilizavam das péssimas condições de saúde para compra de voto. O trabalho, então, também organizava a população para requerer seus direitos frente às autoridades. Geralmente esse trabalho era feito em parceria com a Igreja Católica⁷²⁵.

Outro projeto que estava ligado à área da saúde, mas também à agricultura, foi o Projeto Alimentação. Esse projeto começou a ser executado em 27 de setembro de 1983 e se

⁷¹⁶ Casa de farinha é um galpão com forno e tacho para a produção de farinha de mandioca.

⁷¹⁷ Cf. SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999.

⁷¹⁸ Agricultural and Awareness Building Program/Rondônia.

⁷¹⁹ Cf. Carta de Friedel Fischer (Ariquemes/RO) à Secretaria Geral da IECLB (Porto Alegre/RS), 26/05/1983 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷²⁰ Cf. Descrição do Projeto Saúde e Agricultura de Ariquemes (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷²¹ Cf. Carta de Friedel Fischer (Ariquemes/RO) a Adolfo Büttow (Ariquemes/RO), 12/08/1983 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷²² Nied não queria fazer um trabalho com caráter assistencial devido ao conflito que teve como integrante da equipe UMA da paróquia Sul de Rondônia. Veja p. 191ss.

⁷²³ Instituto de doenças tropicais de *Tübingen*, estado de *Baden-Württemberg*, Alemanha.

⁷²⁴ Cf. NIED; MERZ, 2006, p. 66.

⁷²⁵ Cf. NIED, Gerda. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 04/06/2007.

estendeu até 27 de dezembro de 1990, quando não se tem mais registros sobre o mesmo. Esse projeto tinha uma concepção semelhante ao Projeto Vacas, só que em menor escala⁷²⁶. No arquivo do projeto, constam 35 registros de doações de vacas. Nas diretrizes do projeto, constam como objetivos:

a) facilitar a aquisição de uma vaca para famílias com muitas crianças pequenas; b) para que as crianças pequenas possam ter leite; c) para que o pequeno agricultor possa iniciar uma criação de gado; d) e que em torno desse projeto possa surgir um espírito de ajuda mútua, assim que o agricultor que possui uma vaca reparte o leite com um ou outro vizinho necessitado (preço aceitável); e) e não por último este projeto quer ser um apoio para que estas famílias persistam nos seus lotes.⁷²⁷

O trabalho da equipe UMA de Ariquemes, também contou com uma área agrícola experimental. Na ata da reunião de 28 de agosto de 1983, está registrada a compra de um lote de terras. A idéia da compra do lote surgiu por causa do trabalho com agricultura. O lote deveria ser uma área experimental para hortifruticultura e pecuária. Os colonos também queriam uma escola onde seus filhos pudessem aprender novas técnicas. O lote comprado tinha a extensão de 62 ha. A diretoria e a equipe decidiram plantar cacau, seringueiras e banana no lote. Com isso, almejava-se uma auto-sustentação do trabalho. Para cuidar dessa área, pensou-se em fazer mutirão ou pagar diárias a trabalhadores contratados. Além desses cultivos, também foi plantado guaraná e café⁷²⁸. Entretanto, como recorda Schrammel, existia uma dificuldade enorme de mobilizar a comunidade ou a sociedade, pois todos moravam muito dispersos. Ele ainda continua:

Eu digo que não tínhamos estrutura, nem profissionais suficientes pra tocar o campo experimental. Então nós preferimos ficar na área social. E partimos prum outro lado que foi trabalhar roças comunitárias nas comunidades com o objetivo concreto de conseguir alguma máquina, algum equipamento⁷²⁹.

Numa reunião em 7 de junho de 1988, os bens do Projeto Saúde e Agricultura, bem como também o lote, foram passados para o patrimônio da paróquia⁷³⁰. Com a finalidade de

⁷²⁶ Sobre o Projeto Vacas veja p. 327ss.

⁷²⁷ Cf. Registros do projeto Alimentação (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷²⁸ Cf. Livro ata da com. de Ariquemes, 28/08/1983, p. 13; 11/12/1983, p. 15; 31/03/1985, p. 24; 24/08/1985, p. 25 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷²⁹ Cf. SCHRAMMEL, Leonor. **Entrevista**. Ariquemes/RO, 27/04/2005.

⁷³⁰ Cf. Livro ata do conselho do projeto Saúde e Agricultura, 07/06/1988, p. 4 (Arq. da par. de Ariquemes).

arrecadar algum dinheiro, a diretoria da paróquia decidiu arrendar o lote. Depois, foi tentada a criação de frangos, mas também não se obteve lucro. Assim, a diretoria decidiu vender essa área de terra. Na ata do dia 12 de julho de 1992, consta que o presidente comunicou à diretoria que o lote tinha sido vendido⁷³¹.

Como a atuação da equipe tinha uma função social e, portanto, questionava a ordem estabelecida da sociedade, apoiando e fomentando as associações da região⁷³², gerava conflitos com os grandes produtores e autoridades políticas⁷³³. Nesse sentido, Nied relembra que ela era a representante do Movimento Popular de Saúde em Rondônia, organizado pela Igreja Católica e que funcionava a nível nacional. “Isso era naquela época quando as primeiras vezes o Lula se candidatava e ele estava por trás, também, desses movimentos”⁷³⁴. Esse envolvimento político da equipe também está registrado na ata de 11 de março de 1988. Segundo essa ata, houve uma reunião extraordinária da diretoria para decidir sobre reuniões do Partido dos Trabalhadores (PT) que estavam ocorrendo no centro comunitário⁷³⁵. A diretoria decidiu que não poderiam mais ser feitas reuniões partidárias no centro⁷³⁶.

Como já demonstra esse último episódio, o maior conflito do trabalho da equipe foi com os próprios luteranos. Uma vez que o trabalho dos técnicos visava todas as pessoas, indistintamente do grupo religioso ou étnico ao qual pertencia, na ata da reunião da comunidade do dia 11 de dezembro de 1983, está registrado que algumas famílias achavam que deveriam ser beneficiados primeiramente os luteranos. Mas a equipe e a diretoria reafirmaram que o objetivo era assistir todos os migrantes na área da saúde e agricultura⁷³⁷. Schrammel relembra que esse conflito sempre foi algo recorrente dentro do trabalho da equipe⁷³⁸. Nesse sentido, o pastor Fischer, em seu relatório de 1988, registra que havia um

⁷³¹ Cf. Livro ata da com. de Ariquemes, 08/06/1990, p. 59; 24/02/1991, p. 62; 12/07/1992, p. 69 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷³² Cf. Livro ata da com. de Ariquemes, 11/12/1983, p. 14 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷³³ Como relembra Fischer, o trabalho da equipe fazia a “opção pelos pobres”. Cf. FISCHER; SPELLMEIER, [1996?], p. 107ss.

⁷³⁴ Cf. NIED, Gerda. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 04/06/2007.

⁷³⁵ Em Ariquemes não tem um templo da IECLB, mas sim um centro comunitário. De propósito não foi construída uma igreja, mas um centro comunitário que serviria para a atuação da equipe e para a estadia de membros quando esses viessem para a cidade. De modo geral, essa foi a prática da região. Isso ainda será trabalhado mais adiante. Veja p. 350s.

⁷³⁶ Cf. Livro ata da com. de Ariquemes, 11/03/1988, p. 44 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷³⁷ Cf. Livro ata da com. de Ariquemes, 11/12/1983, p. 15 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷³⁸ Cf. SCHRAMMEL, Leonor. **Entrevista**. Ariquemes/RO, 27/04/2005.

“conflito profundo na comunidade” e que um grupo (ele não especifica qual) se reunia alheio ao presbitério e diretoria para tentar despedir a equipe de trabalho⁷³⁹. Esse conflito, ao qual se refere o pastor Fischer, provavelmente, é o que está registrado na ata do dia 7 de julho de 1988. Conforme a ata, houve uma forte discussão entre a equipe e o presidente da comunidade em vistas de como o projeto funcionava. Ele achou que “o trabalho não estava beneficiando a comunidade”, “não se viam os frutos”⁷⁴⁰.

Fazendo essa releitura da atuação da igreja em Ariquemes, Sass comenta:

“No início, foi uma coisa que facilitou, mas também dificultou, foram esses projetos financiados com dinheiro de fora. Então isso criava, dava muita liberdade pra quebrar muitas barreiras entre as igrejas e as pessoas, mas também criava conflitos internos com a comunidade que contribuía com pouco dinheiro. Via que a gente dava a mesma assistência pras outras pessoas sem cobrar nada. Sempre esses projetos financiados de fora, até o salário do pastor foi financiado pela igreja luterana lá dos Estados Unidos, todo o projeto e junto também o salário do pastor. [...] Outra coisa foi que a gente tinha uma visão crítica da situação, porque acompanhava o pessoal na miséria mesmo. [...] Mas a gente tinha visão crítica e acompanhava, tentava mostrar essa visão crítica pros membros, de lutar por seus direitos.”⁷⁴¹

2.2.3.3. Trabalho das diaconisas e a Escola da Vida

Como pôde ser observado acima, a irmã Nied não foi a única a atuar em Ariquemes. O seu trabalho atraiu outras irmãs da Casa Matriz de Diaconisas de São Leopoldo. Já em 13 de janeiro de 1980, a comunidade de Ariquemes tomou conhecimento, através de carta, de que a Casa Matriz estava disposta a enviar uma outra irmã para Ariquemes, com o objetivo de constituir ali uma irmandade. A comunidade gostou da idéia e deu parecer favorável⁷⁴². Assim, ainda em janeiro de 1980, a irmã Elli Emma Stoef chegou em Ariquemes. Ela permaneceria até janeiro de 1982. Em 1980, também foi construída a casa que abrigaria as irmãs em Ariquemes. Depois da irmã Stoef, chegou também a irmã Alda Sprandel. Ela atuou em Ariquemes de fevereiro de 1982 até dezembro de 1984. A irmã Edla Bublitz também teve uma curta experiência em Ariquemes, de março de 1986 a junho do mesmo ano. Em fevereiro

⁷³⁹ Cf. Friedel Fischer, Relatório de 1988 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷⁴⁰ Cf. Livro ata da com. de Ariquemes, 07/07/1988, p. 46 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷⁴¹ SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999.

⁷⁴² Cf. Livro ata da com. de Ariquemes, 13/01/1980, p. 2 (Arq. da par. de Ariquemes).

de 1988, chegou a irmã Marisa Terna de Oliveira que permaneceu até janeiro de 1997. A irmã Marlene Duderstadt trabalhou em Ariquemes de janeiro de 1995 até junho de 2000⁷⁴³.

A atuação das irmãs constituiu-se em um trabalho diferenciado dentro das NAC. Em Ariquemes, elas iniciaram um trabalho que ficou conhecido como Escola da Vida. Tratava-se de uma espécie de internato no qual as filhas dos agricultores pudessem receber formação e também pudessem estudar na cidade. A idéia era manter uma vida comunitária, ao mesmo tempo em que viabilizasse a oportunidade de continuidade nos estudos.

A irmã Nied recorda que já em Colorado do Oeste era sua intenção iniciar um trabalho com as filhas dos imigrantes. Ela queria construir uma escola só para moças e já tinha até o terreno para isso. Ela disse que esta idéia veio das viagens que ela fez para Ouro Preto do Oeste. Visitando famílias luteranas, ela observou a situação opressiva na qual as moças se encontravam. Não lhes restava outra alternativa para a realização pessoal, senão o casamento. Mas a irmã Nied também tinha consciência de que não queria construir em Ariquemes uma outra Casa Matriz, uma irmandade celibatária. Ela queria ajudar na realização dessas moças dentro da vida em sociedade e não através da reclusão⁷⁴⁴. Por isso, o nome do projeto acabou se tornando Escola da Vida⁷⁴⁵.

Assim, com o objetivo de ajudar essas moças, durante os anos de 1981 a 1983 algumas meninas do interior moraram com as irmãs para poder estudar na cidade. Sentindo a necessidade de estruturar o trabalho para poder atuar melhor no âmbito da “conscientização e da valorização da mulher num mundo machista”, em 1983, as irmãs elaboraram o projeto Escola da Vida que começou a ser executado em 1984. A partir desse projeto, as meninas tiveram aulas de higiene, saúde, alimentação, horta, corte e costura, pedagogia, metodologia, conhecimentos bíblicos, música, teatro, realidade brasileira, educação sexual e reforço

⁷⁴³ Cf. Sistema de banco de dados da Casa Matriz de Diaconisas.

⁷⁴⁴ Cf. NIED, Gerda. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 04/06/2007. A discussão sobre as irmandades femininas como local de realização pessoal das mulheres será tratado mais adiante. Veja p. 306s.

⁷⁴⁵ Uma reflexão sobre a Escola da Vida pode ser encontrada em: NIED; MERZ, 2006, p. 73ss. Em 18 de março de 2000 foi fundada a Instituição Beneficente Escola para Vida. Nesse ano, também começou um trabalho educacional com crianças. Cf. Livro ata da Instituição Beneficente Escola para Vida, 18/03/2000, p. 1; 16/04/2000, p. 3s (Arq. da Instituição Beneficente Escola para Vida).

escolar⁷⁴⁶. Sobre os objetivos do projeto, pode-se ler nas diretrizes encaminhada em 1987 para uma agência financiada:

O objetivo geral do Projeto “Escola da Vida” é trabalhar com filhas de pequenos agricultores oriundas do interior, meninas-moças-adolescentes, as quais durante 01 ano recebem orientação na Escola da Vida e freqüentam a escola pública. Através desta orientação procura-se repassar conhecimentos básicos para a vida e a auto valorização como mulheres dentro da nossa sociedade, para que no futuro exerçam a sua cidadania como pessoas conscientes e atuantes na família e comunidade.⁷⁴⁷

Com o projeto funcionando, as irmãs puderam contratar outros profissionais para a Escola da Vida. Nesse sentido, em 1984, a assistente comunitária Ingrit Scherer entrou para a equipe⁷⁴⁸. Rozani Doering também atuou na Escola da Vida como assistente comunitária permanecendo até fevereiro de 1988⁷⁴⁹. Elas foram formadas pela Casa Matriz em São Leopoldo no Seminário Bíblico Diaconal. Assim, elas são consideradas diáconas, mas não ingressaram na irmandade⁷⁵⁰.

Desde seu funcionamento a Escola da Vida atendia de 6 a 16 meninas⁷⁵¹. Em 1996, o curso começou com 17 alunas, sendo que 13 permaneceram até o final⁷⁵². Esse projeto foi mantido por Pão para o Mundo, pela *Evangelisch-Lutherisches Missionswerk*⁷⁵³, e por um grupo de amigos luteranos da Alemanha (*Freundeskreis Amelith*), bem como por doações particulares⁷⁵⁴.

⁷⁴⁶ Cf. Histórico do Projeto Escola da Vida encaminhado, em 1987, para *Evangelisch-Lutherisches Missionswerk* (Arq. da par. de Ariquemes); Relatório da equipe de Ariquemes, 09/04/1986 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷⁴⁷ Diretrizes do Projeto Escola da Vida encaminhado, em 1987, para *Evangelisch-Lutherisches Missionswerk* (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷⁴⁸ Cf. Livro ata da com. de Ariquemes, 09/12/1984, p. 21 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷⁴⁹ Cf. Carta de Alfred M. Creutzberg (São Leopoldo/RS) a Friedel Fischer (Ariquemes/RO), 21/10/1987 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷⁵⁰ Cf. MÜLLER, Telmo Lauro. **Amor ao próximo**: História da Casa Matriz de Diaconisas da IECLB. São Leopoldo: Rotermund, 1990. p. 111s.

⁷⁵¹ Cf. Histórico do Projeto Escola da Vida encaminhado, em 1987, para *Evangelisch-Lutherisches Missionswerk* (Arq. da par. de Ariquemes); Relatório da equipe de Ariquemes, 09/04/1986 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁷⁵² Cf. Escola da Vida, Relatório de atividades no 1º semestre de 1996 (Arq. da Escola da Vida).

⁷⁵³ Trabalho Missionário Evangélico Luterano.

⁷⁵⁴ Cf. Cartas da Secretaria Geral da IECLB (Porto Alegre/RS) à Escola da Vida (Ariquemes/RO), 23/04/1991; 14/05/1991; 17/05/1991; 02/09/1991 (Arq. da par. de Ariquemes).

2.2.4. Formação da paróquia de Rolim de Moura - Rondônia

A região de Rolim de Moura foi atendida primeiramente pelo pastor Schach a partir de 1975⁷⁵⁵. Com a saída dele e com a criação da paróquia de Cacoal, a região de Rolim continuou sendo atendida pelos obreiros da paróquia de Pimenta Bueno e Espigão do Oeste⁷⁵⁶. Os poucos luteranos — a maioria pomerana — estavam dispersos nas linhas, o que dificultava o estabelecimento de um pastorado⁷⁵⁷. Com a constante imigração e o assentamento de mais luteranos, Spellmeier decidiu que a comunidade de Rolim de Moura seria a sede da quarta equipe UMA.

A comunidade abarcava a região que viria a ser os municípios de Rolim de Moura e Alta Floresta do Oeste e foi instituída em março de 1981. A primeira reunião foi realizada no dia 5 de agosto de 1981. Nessa reunião, foi discutido sobre a compra de um terreno para a construção da casa pastoral e foi apresentado o Projeto UMA para a comunidade⁷⁵⁸. Em 12 de julho de 1982, iniciou-se a construção da casa⁷⁵⁹. A primeira diretoria foi eleita na reunião do dia 27 de fevereiro de 1982⁷⁶⁰. A paróquia foi oficialmente criada em 13 de janeiro de 1985. Nessa reunião, foi adotado o nome Paróquia Evangélica Luterana Princípio da Esperança para designar a paróquia de Rolim⁷⁶¹.

Inácio Lemke foi o primeiro pastor e Valdir Wazlawick o primeiro técnico agrícola. Lemke trabalhou de abril de 1981 até fevereiro de 1988. Wazlawick, por sua vez ingressou na equipe em julho de 1982, permanecendo somente até janeiro de 1983⁷⁶². Em abril de 1985, começou a atuar o técnico agrícola Waldir Luft. Ao que parece, ele atuou até 1987. A partir de então o projeto não contou mais com técnico agrícola. Na área da saúde, o médico Delmar Purper trabalhou alguns meses entre 1981 a 1982, mas foi a enfermeira Iracema Lemke quem assumiu definitivamente as atividades na área da saúde. Ela trabalhou de março de 1981 até

⁷⁵⁵ Veja p. 180s.

⁷⁵⁶ Cf. DAENECKE, Paulo Augusto Augusto. *Entrevista*. Palmitos/SC, 01/07/2003.

⁷⁵⁷ Veja p. 55.

⁷⁵⁸ Cf. Livro ata da com. de Rolim de Moura, 05/08/1981, p. 1s (Arq. da com. de Rolim de Moura).

⁷⁵⁹ Carta de Inácio Lenke (Rolim de Moura/RO) para secretário geral da IECLB, 12/07/1982 (Arq. da IECLB).

⁷⁶⁰ Cf. Livro ata da com. de Rolim de Moura, 27/02/1982, p. 3s (Arq. da com. de Rolim de Moura).

⁷⁶¹ Cf. Livro ata da par. de Rolim de Moura, 13/01/1985, p. 1 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

⁷⁶² Cf. Carta de Arteno Spellmeier (Cuiabá/MT) para ISAEC (Porto Alegre/RS), 19 de julho de 1982 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

novembro de 1988, quando comunicou a sua saída do projeto⁷⁶³. Depois ainda trabalhou a enfermeira Iara Lauerlise Hörlle. Ela atuou de abril a novembro de 1990. Com a saída do pastor Lemke, o casal de pastores Regene Lamb e Élio Schefler assumiram a paróquia. Eles permaneceram de setembro de 1989 até agosto de 1992. Lamb foi responsável pela coordenação dos jovens no Distrito, enquanto Schefler assumiu o pastorado local⁷⁶⁴. O próximo pastor foi Jorge Dumer que chegou em agosto de 1992 e permaneceu até junho de 1994. Depois de alguns meses sem pastor, a paróquia receberia Wilhelm Timme que chegou em julho de 1995 e permaneceu até julho de 1999⁷⁶⁵.

O trabalho dos técnicos teve dificuldades para ser reconhecido. Em 6 de janeiro de 1983, a diretoria da comunidade discutiu qual o papel dos técnicos na comunidade. Segundo a ata, havia muita reclamação dos membros. Eles queriam que os técnicos visitassem cada um dos membros e queriam que conseguissem sementes de hortaliças. Aparentemente, o trabalho dos técnicos não estava sendo compreendido. Pode-se depreender do registro da discussão que os membros queriam que os técnicos trabalhassem favorecendo primeiramente os luteranos, o que não era o objetivo do projeto⁷⁶⁶.

O trabalho pastoral era dificultado pelas distâncias das comunidades e pontos de pregação. Os membros estavam muito dispersos nas linhas. Afim de auxiliar o trabalho pastoral, no dia 1º de outubro de 1983, a diretoria da comunidade recomendou que os técnicos ajudassem nas celebrações dos cultos. Assim as comunidades e pontos de pregação não ficariam sem atendimento, enquanto o pastor estivesse visitando os membros mais distantes. Entrementes, também, foi constatado que muitos membros não queriam assistir aos cultos oficiados por dirigentes leigos e que eles, simplesmente, não compareciam⁷⁶⁷. A preocupação com os pregadores leigos foi discutida novamente no dia 5 de janeiro de 1986. Nessa reunião o presbitério da paróquia teve que decidir se haveria ou não pregadores leigos na paróquia. Na ata, transparece que muitos membros se posicionaram contrários a essa prática. Mesmo assim,

⁷⁶³ Em 25 de novembro de 1988, na assembléia geral ordinária da paróquia de Rolim, a enfermeira Iracema Lemke comunica seu afastamento. Cf. Livro ata da par. de Rolim de Moura, 25/11/1988, p. 2 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

⁷⁶⁴ Cf. SCHEFLER, Élio. **Entrevista**. Ji-Paraná/RO, 12/02/2003. Nos registros da igreja, não consta o nome de Schefler como pastor de Rolim de Moura. Sobre isso, veja nota de rodapé na p. 194.

⁷⁶⁵ Cf. Sistema de banco de dados da IECLB.

⁷⁶⁶ Cf. Livro ata da com. de Rolim de Moura, 06/01/1983, p. 6 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

⁷⁶⁷ Cf. Livro ata da com. de Rolim de Moura, 01/10/1983, p. 7 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

o presbitério decidiu favoravelmente, mas recomendou que houvesse um maior acompanhamento a esses pregadores e que também fossem organizados cursos de formação e qualificação⁷⁶⁸.

No relacionamento entre igrejas, a paróquia estava em competição direta com os luteranos da IELB. Há constantes acusações de aliciamento de membros. Nesse sentido, em outubro de 1983, o presbitério da comunidade de Rolim reclama que a IELB está aceitando membros da IECLB sem a transferência oficial⁷⁶⁹. O relacionamento ecumênico era melhor estabelecido com a Igreja Católica, pois não competiam diretamente entre si pelos membros e também os obreiros, padres e religiosos tinham uma atuação social e política em comum. Lembra Schefler que, em Rondônia, muitos pastores estiveram envolvidos na organização da Comissão Pastoral da Terra (CPT)⁷⁷⁰. Nesse mesmo sentido, no dia 28 de julho de 1985, a diretoria da paróquia aprovou, sem nenhuma objeção, a indicação do pastor Lemke para a vice-presidência nacional da CPT⁷⁷¹. Já no ano de 1989, quando Lemke saiu da paróquia, ocupou o cargo de coordenador da CPT em Rondônia⁷⁷².

No que se refere à campanha política, houve muita objeção em relação ao envolvimento do pastor e da paróquia nas eleições para presidente em 1989 e para as eleições de governador e deputado estadual em 1990⁷⁷³. Devido ao envolvimento dos pastores na campanha para presidência em favor do PT, no dia 24 de novembro de 1989, na assembléia da paróquia, levantou-se a discussão, por parte de alguns membros, de que não se poderia falar em política na igreja⁷⁷⁴. Já no ano seguinte, como recorda Schefler,

⁷⁶⁸ Cf. Livro ata da par. de Rolim de Moura, 05/01/1986, p. 3 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

⁷⁶⁹ Cf. Livro ata da com. de Rolim de Moura, 01/10/1983, p. 7 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

⁷⁷⁰ Cf. SCHEFLER, Élio. **Entrevista**. Ji-Paraná **Erro! Indicador não definido.**/RO, 12/02/2003. Em 1975, a Igreja Católica cria a CPT com objetivo de “articular o trabalho das diversas regiões em favor dos direitos dos trabalhadores rurais”. MARTINS, José de Souza. **Caminhada no chão da noite**: emancipação política e libertação nos Movimentos sociais do Campo. São Pulo: Hucitec, 1989. p. 55.

⁷⁷¹ Cf. Livro ata da com. de Rolim de Moura, 28/07/1985, p. 11 (Arq. da com. de Rolim **Erro! Indicador não definido.** de Moura).

⁷⁷² Cf. NIENOW, Olavo. **Entrevista**. Porto Velho/RO, 01/05/ 2005; SCHEFLER, Élio. **Entrevista**. Ji-Paraná/RO, 12/02/2003.

⁷⁷³ Depois da redemocratização do país, em 1989, foram feitas as primeiras eleições diretas para presidente da república (15 de novembro foi o 1º turno e 17 de dezembro o 2º turno). Em 1990, foram realizadas as eleições diretas para governador e deputado estadual (em 03 de outubro, foi o 1º turno e, em 25 de novembro, o 2º turno). Cf. TSE. <www.tse.gov.br/internet/index.html>, acesso em: 14/09/2007.

⁷⁷⁴ Cf. Livro ata da par. de Rolim de Moura, 24/11/1989, p. 6 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

[...] nós nos envolvemos muito na questão das eleições, porque o pastor Inácio era candidato a governo do estado pelo PT na época. O pastor Rosemar era candidato a deputado estadual, [...]. Então foi uma época de envolvimento sócio-político luterano muito forte a nível de obreiro e também, devo dizer, muitas lideranças leigas apostaram nesse trabalho de fato⁷⁷⁵.

Mas no dia 16 de agosto de 1990, em plena campanha eleitoral, em uma assembléia extraordinária, na qual foi feita uma breve avaliação do trabalho pastoral do pastor Schefler, pode-se ler na ata: “Considera-se que o trabalho está indo bem, todavia uma questão que preocupa é o partidarismo na igreja e no trabalho pastoral. Algumas comunidades estão contra a colocação de propaganda no carro [...]”⁷⁷⁶.

Schefler também propôs uma discussão sobre Santa Ceia na paróquia. Numa assembléia nos dias 5 e 6 de dezembro de 1990, a paróquia de Rolim chegou à conclusão de que os elementos poderiam variar, dependendo da preferência de cada comunidade e da disponibilidade. Poderia ser usado pão ou hóstia, vinho ou “suco de qualquer fruta”⁷⁷⁷. Outra coisa em relação à Ceia foi que o pastor Schefler estava fazendo experiências com a participação de crianças na Santa Ceia. Tradicionalmente, na IECLB, as crianças não participam da comunhão. Essa é reservada para a “confirmação”, logo após um período de estudo de geralmente dois anos, no início da puberdade, conhecido como “ensino confirmatório”. Passada essa fase, o adolescente tem o direito de participar da “primeira comunhão”, numa espécie de rito de passagem para o mundo adulto. Assim, como era de se esperar, em algumas comunidades houve forte reação contra essa nova prática. Segundo a ata da assembléia do dia 4 e 5 de abril de 1991, alguns membros fizeram ameaças de que iriam sair da igreja, caso essa prática persistisse⁷⁷⁸. Essa discussão surgiu novamente na assembléia de 28 e 29 de novembro do mesmo ano, na qual houve muita discussão sem chegar a um acordo⁷⁷⁹.

⁷⁷⁵ SCHEFLER, Élio. **Entrevista**. Ji-Paraná/RO, 12/02/2003.

⁷⁷⁶ Cf. Livro ata da par. de Rolim de Moura, 16/08/1990, p. 8 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

⁷⁷⁷ Cf. Livro ata da par. de Rolim de Moura, 05 e 06/12/1990, p. 9 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

⁷⁷⁸ Cf. Livro ata da par. de Rolim de Moura, 04 e 05/04/1991, p. 11 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

⁷⁷⁹ Cf. Livro ata da par. de Rolim de Moura, 28 e 29/11/1991, p. 15 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

2.2.5. Formação da paróquia de Alta Floresta do Oeste - Rondônia

A comunidade de Alta Floresta do Oeste pertencia à paróquia de Rolim de Moura. Nessa região, a maioria dos membros era de origem pomerana e com uma elevada taxa de migração interna, quer dizer, provinham de outras regiões dentro do estado⁷⁸⁰. Com o crescimento do número de migrantes e com as distâncias entre as comunidades, além das péssimas condições das estradas durante o inverno amazônico o que dificultava a presença do pastor, a diretoria da paróquia de Rolim se reuniu no dia 5 de janeiro de 1987 para criar uma nova paróquia em Alta Floresta do Oeste ou mais um pastorado para Rolim de Moura. Optou-se por uma nova paróquia⁷⁸¹. Assim, no dia 8 de janeiro de 1987, o presidente da paróquia de Rolim de Moura Arno Voigt escreveu ao pastor Distrital Rosemar Ahlert a decisão da criação da paróquia de Alta Floresta do Oeste⁷⁸². Essa decisão foi ratificada em julho de 1987 no concílio realizado em Espigão do Oeste. Mas o desmembramento efetivo ainda tardaria. Com o objetivo de pressionar a Direção da Igreja para o provimento e manutenção do pastorado, Lemke escreveu uma carta no dia 26 de agosto de 1987 para o Conselho Diretor da IECLB, na qual usa como justificativa a forte presença da IELB na região. Pode-se ler na carta:

Outro motivo que nos preocupa sobremaneira é o proselitismo praticado pela IELB nesta região. Para se ter uma idéia, a mesma área de abrangência da Paróquia da IECLB em Rolim de Moura, atendida por um (01) pastor, é atendida por três (03) pastores da IELB já desde 1986. Por isto queremos acentuar nesta, que o pastorado de Alta Floresta D'Oeste seja preenchido imediatamente.⁷⁸³

A primeira reunião dos luteranos em Alta Floresta do Oeste para fundação da paróquia data de 6 de janeiro de 1988. Os membros fundadores e o pastor Lemke reuniram-se no pavilhão da Igreja Católica para eleger a primeira diretoria e deliberar sobre a estrutura física da nova paróquia. A presidência da primeira diretoria ficou a cargo de Martins Krause e a vice-presidência, de Francisco Discher⁷⁸⁴.

⁷⁸⁰ Sobre isso veja p. 55s.

⁷⁸¹ Cf. Livro ata da par. de Rolim de Moura, 05/01/1987, p. 6 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

⁷⁸² Cf. Carta de Arno Voigt (Rolim de Moura/RO) ao pastor distrital Rosemar Ahlert (Espigão do Oeste/RO), 08/01/1987 (Arq. da par. de Alta Floresta).

⁷⁸³ Carta de Inácio Lemke (Rolim de Moura/RO) ao Conselho Diretor da IECLB (Porto Alegre/RS), 26/08/1987 (Arq. da par. de Alta Floresta).

⁷⁸⁴ Cf. Livro ata da par. de Alta Floresta do Oeste, 06/01/1988, p. 1 (Arq. da par. de Alta Floresta).

Como a Direção da Igreja não designava um obreiro para a paróquia, em 5 de junho de 1988, o presidente da paróquia escreveu a Rosemar Ahlert, então pastor distrital, convidando-o para assumir o trabalho na paróquia de Alta Floresta do Oeste⁷⁸⁵. Ahlert estava residindo em Ariquemes e aceitou o convite. Ele chegou na paróquia em setembro de 1988 e permaneceu até junho de 1990, quando se licenciou para concorrer ao cargo de deputado estadual pelo PT⁷⁸⁶. Com a saída de Ahlert, o próximo pastor foi Emílio Voigt. Ele começou a atuar a partir de março de 1991, permanecendo até julho de 1996. Quem o substituiu foi a pastora Lisete Marlene Tanscheit que chegou em fevereiro de 1997 e permaneceu até fevereiro de 2002.

A paróquia de Alta Floresta do Oeste ainda teve financiamento do Projeto UMA de Rolim de Moura. Foram repassados dez mil dólares para a paróquia. Uma carta de 30 de julho de 1988, assinada pelo presidente da comunidade Martim Krause, pelo vice-presidente Francisco Discher e pela tesoureira Emília Discher, dirigida à Secretaria Geral da IECLB, confirma o repasse desse montante e a compra, com esse dinheiro, de uma casa para o pastor⁷⁸⁷.

As comunidades que formavam a paróquia em 1988 eram as seguintes: Alto Alegre, Rio Branco, Nova Esperança, Alta Floresta, Espírito Santo, Bem Vindo e o ponto de pregação 50⁷⁸⁸. Em 22 e 23 de novembro de 1989, Ahlert relata em assembléia geral que, quando iniciou suas atividades no final do ano de 1988, a paróquia tinha mais ou menos 70 famílias e agora contava com cerca de 140. Nesse período, foram construídos várias capelas e um barracão em Alta Floresta que serviria como centro comunitário⁷⁸⁹. Já em dezembro de 1995, segundo um levantamento paroquial, o número de famílias membro era 176. Essas famílias estavam distribuídas nas comunidades de Nova Esperança (43), Alta Floresta (38), Espírito Santo (19), Bom Pastor (18), Rio Branco (15), Alto Alegre (14) e mais 22 distribuídas em quatro pontos de pregação⁷⁹⁰.

⁷⁸⁵ Cf. Carta de Martin Krause (Alta Floresta do Oeste/RO) ao pastor Rosemar Ahlert (Ariquemes/RO), 05/06/1988 (Arq. da par. de Alta Floresta).

⁷⁸⁶ Sobre a saída de Ahlert, veja mais abaixo.

⁷⁸⁷ Cf. Carta da diretoria da paróquia de Alta Floresta do Oeste para a Secretaria Geral da IECLB (Porto Alegre/RS), 30/07/1988 (Arq. da par. de Alta Floresta).

⁷⁸⁸ Cf. Livro ata da par. de Alta Floresta do Oeste, 10/11/1988, p. 8 (Arq. da par. de Alta Floresta).

⁷⁸⁹ Cf. Livro ata da par. de Alta Floresta do Oeste, 22 e 23/11/1989, p. 13 (Arq. da par. de Alta Floresta).

⁷⁹⁰ Cf. Livro ata da par. de Alta Floresta do Oeste, 11 e 12/12/1995, p. 40 (Arq. da par. de Alta Floresta).

A conscientização e o engajamento político foram muito discutidos nos primeiros anos de formação da paróquia. Os pastores buscavam o engajamento social e político dos membros. Numa assembléia que ocorreu entre os dias 22 e 23 de novembro de 1989, pode-se ler que “a assembléia recomenda a participação [dos membros] em movimentos populares e entidades de classe”⁷⁹¹. Um ano antes dessa assembléia, também foi discutido, no dia 10 de novembro de 1988, o engajamento da comunidade. No registro da ata, consta:

Foi dito durante a reflexão que também a política cabe à igreja, não a partidária, mas aquela que está presente em todas as relações humanas. Como cristãos devemos olhar bem o tipo de política, na escolha por voto. A comunidade exerce seu serviço primeiro no culto a Deus e depois no amor (serviço) ao próximo. Não ajudando apenas em roupa e alimentos, mas para que seus problemas sejam resolvidos: por ex., salário e emprego justo. A igreja que fecha os olhos para estes problemas é igreja falsa.⁷⁹²

Esse envolvimento na política teve seu auge com a candidatura do pastor Ahlert a deputado estadual e do pastor Lemke a governador. A candidatura do pastor Ahlert foi muito discutida no âmbito comunitário. No dia 14 de maio de 1990, os membros da paróquia de Alta Floresta deliberaram sobre a candidatura do pastor Rosemar ao cargo de deputado estadual pelo PT. Decidiram apoiar o pastor, liberando-o para a campanha, mas foram feitas recomendações para que ele “não misturasse política com religião”⁷⁹³. Depois da campanha, não sendo eleito, o pastor não conseguiu ficar mais na paróquia, porque alguns membros não aceitaram sua candidatura e, para evitar maiores atritos, o pastor decidiu procurar outra paróquia⁷⁹⁴.

O pastor Voigt, por sua vez, também trabalhou com a conscientização política. É o que se pode depreender de uma reprimenda ao seu trabalho quando foi feita uma avaliação no dia 6 de abril de 1992. Nessa avaliação, ficou decidido que deveria “ter mais cultos, mais estudos bíblicos, ligados mais à Bíblia e não à política em sua realidade”⁷⁹⁵. Outra grande área de atuação de Voigt, conforme seu próprio relato para a assembléia de 22 a 23 de março de 1993, foi o trabalho com a formação de lideranças para os próprios membros assumirem as

⁷⁹¹ Cf. Livro ata da par. de Alta Floresta do Oeste, 22 e 23/11/1989, p. 14 (Arq. da par. de Alta Floresta).

⁷⁹² Cf. Livro ata da par. de Alta Floresta do Oeste, 10/11/1988, p. 3s (Arq. da par. de Alta Floresta).

⁷⁹³ Cf. Livro ata da par. de Alta Floresta do Oeste, 14/05/1990, p. 16 (Arq. da par. de Alta Floresta).

⁷⁹⁴ Cf. Livro ata da par. de Alta Floresta do Oeste, 30/10/1990, p. 18 (Arq. da par. de Alta Floresta).

⁷⁹⁵ Cf. Livro ata da par. de Alta Floresta do Oeste, 06/04/1992, p. 23 (Arq. da par. de Alta Floresta).

atividades na comunidade. A formação de lideranças era para formar pregadores de culto de leitura, lideranças de grupos de jovens, coordenadores de culto infantil, ensino confirmatório e trabalho com mulheres. Já na assembléia de 13 e 14 de dezembro de 1993, como uma reação ao trabalho de formação de lideranças, está registrado que alguns membros preferiam cultos de pastores e não das lideranças leigas⁷⁹⁶.

Quem também atuou fortemente na formação de lideranças leigas, foi a assistente comunitária Simone Engel Voigt⁷⁹⁷. O seu trabalho era de formação a nível distrital. Ela formava lideranças para o trabalho com jovens, mulheres e crianças. O financiamento do trabalho de Simone Voigt vinha de uma rede de amigos da Alemanha até o mês de abril de 1992. A partir daí ela passou a receber seu ordenado de um projeto aprovado pela IECLB⁷⁹⁸.

2.2.6. Formação da paróquia de Porto Velho - Rondônia

2.2.6.1. Atendimento pastoral e consolidação do trabalho

Os luteranos que se encontravam em Porto Velho foram atendidos esporadicamente pelo pastor Schach já em 1975⁷⁹⁹. A partir de 1976, com a criação da paróquia de Cacoal, Silva passou a atender os luteranos da região⁸⁰⁰. Um atendimento mais regular foi estabelecido quando o pastor Sass começou a atender a paróquia de Ariquemes em 1979. Posteriormente, a presença do pastor Fischer na paróquia de Ariquemes, liberou o pastor Sass para assumir o “Extremo Norte”, ou seja, luteranos que viviam na região de Porto Velho, Acre, Transamazônica, Manaus e Roraima⁸⁰¹.

A constituição de uma paróquia independente, com pastor e sede própria, data de 27 de setembro de 1987, quando a paróquia foi instituída com a presença de 16 membros

⁷⁹⁶ Cf. Livro ata da par. de Alta Floresta do Oeste, 22 e 23/03/1993, p. 27; 13 e 14/12/1993, p. 28 (Arq. da par. de Alta Floresta).

⁷⁹⁷ Simone Voigt era esposa do pastor Voigt.

⁷⁹⁸ Na ata da assembléia dos dias 12 e 13 de novembro de 1991, a assembléia geral resolveu encaminhar o projeto da Simone Voigt para a IECLB. Cf. Livro ata da par. de Alta Floresta do Oeste, 13/11/1991, p. 20; 06/04/1992, p. 24 (Arq. da par. de Alta Floresta).

⁷⁹⁹ Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

⁸⁰⁰ Veja p. 187.

⁸⁰¹ Veja p. 197s. Além dele, Arteno Spellmeier (coordenador das Novas Áreas de Colonização) e João Artur Müller da Silva (pastor de Cacoal) também fizeram atendimento aos membros espalhados no Extremo Norte.

fundadores e do pastor Fischer⁸⁰². Mas a assistência efetiva ainda tardaria a acontecer. Em 30 de janeiro de 1988, a paróquia e o pastor Fischer encaminharam uma carta ao Conselho Diretor pressionando a Direção da IECLB a tomar uma decisão. Como artimanha, eles afirmavam que os membros estavam querendo mudar para a IELB. Em resposta, em 20 de julho de 1988, o então secretário de missão Rui Bernhard escreveu à diretoria da comunidade de Ariquemes, onde residia o pastor Fischer, informando que o Conselho Diretor teria apreciado o pedido de homologação da criação do pastorado de Porto Velho⁸⁰³. O pastor efetivo, no entanto, ainda demoraria para assumir a paróquia. Ele chegou em 15 de maio de 1989, quase um ano depois da homologação⁸⁰⁴.

O pastor que assumiu as funções na paróquia foi Gerd Peter. Ele chegou em maio de 1989 e permaneceu até novembro de 1997. Entre suas principais atividades, estava a de criar infra-estruturas, pois, na nova paróquia, tudo estava por ser feito. Nesse intuito, foi inaugurado, em 13 de maio de 1990, o pavilhão da paróquia, no qual seriam realizados os cultos e demais atividades⁸⁰⁵.

Grandes obstáculos eram as distâncias entre os pontos de pregação e os poucos membros que participavam e contribuía com as atividades. Já no segundo ano de sua atuação — dezembro de 1990 —, o pastor Peter e o então presidente da paróquia Sidmar Nogueira Correia relatavam, em assembléia geral, que o número de membros havia decrescido, pois muitos tinham emigrado⁸⁰⁶. Mesmo assim, a paróquia contava com 26 famílias membros, divididas em quatro comunidades ou pontos de pregação: Apui, Humaitá, Transamazônica e Porto Velho⁸⁰⁷. Além desses locais de atendimento, Peter arrola, como sua área de atuação, um projeto de assentamento chamado Trivelato, no norte do Mato Grosso. A partir de 1993, ele deixou de visitar essa localidade devido a inviabilidade econômica⁸⁰⁸. O

⁸⁰² Cf. Ata da com. de Porto Velho, 27/09/1987, p. 1 (Arq. da com. de Porto Velho). Em Porto Velho, a estrutura da igreja é de uma comunidade com funções paroquiais, ou seja, uma comunidade que não chega a ser oficialmente uma paróquia, mas que tem a estrutura de uma paróquia, pois conta com uma sede e com um obreiro. Para esta pesquisa, adota-se o termo paróquia.

⁸⁰³ Cf. Carta de Rui Bernhard (Porto Alegre/RS) à diretoria da comunidade de Ariquemes, 20/07/1988 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸⁰⁴ Cf. Relatório de atividades de Gerd Peter (Arq. da com. de Porto Velho), 20/07/1996.

⁸⁰⁵ Cf. Ata da com. de Porto Velho 18/03/1990, p. 9 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸⁰⁶ Sobre o perfil dos luteranos na paróquia de Porto Velho, veja p. 56s.

⁸⁰⁷ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 09/12/1990, p. 5s (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸⁰⁸ Cf. Relatório de atividades de Gerd Peter, 20/07/1996 (Arq. da com. de Porto Velho).

mesmo aconteceria com a comunidade de Apui que, em 1991, passou a ser assistida pela IELB⁸⁰⁹. O imóvel em Apui foi vendido⁸¹⁰.

Na assembléia geral do dia 1º de dezembro de 1991, foi constatada a emigração de mais membros⁸¹¹. Já, em 1992, segundo o relato do presidente Sidmar Nogueira Correia e do pastor Peter para a assembléia paroquial do dia 6 de fevereiro de 1993, houve um pequeno crescimento na paróquia de Porto Velho⁸¹². Nesse mesmo ano, surgiu a suspeita de que o tesoureiro da paróquia estaria desviando dinheiro. Ele foi afastado do cargo e desligou-se da paróquia. A paróquia entrou com um processo judicial contra ele, mas, por falta de provas, foi arquivado⁸¹³.

Mesmo com tantos percalços, em 1996, a paróquia contava com 37 adultos, 4 jovens, 23 crianças, dos quais 11 adultos e 3 crianças residiam em Humaitá. Em 29 de setembro de 1995, devido ao número reduzido de membros de Humaitá, a pouca participação desses membros, às dificuldades financeiras e às distâncias, aconteceu uma reunião da diretoria da paróquia em Humaitá para o encerramento dos trabalhos nesse local, exceto ofícios emergenciais⁸¹⁴. No final do ano seguinte, decidiu-se não continuar com o acompanhamento pastoral nesse município⁸¹⁵.

As distâncias que deveriam ser percorridas pelo obreiro eram enormes. Apui dista mais ou menos 600 Km de Porto Velho, Humaitá 200 Km e o ponto de pregação da Transamazônica 257 Km. Os poucos membros não tinham condições de manter um trabalho pastoral. Por isso, desde o início, o trabalho e a infra-estrutura foram mantidos pela IECLB, com verbas do exterior. O primeiro projeto aprovado teve a ajuda financeira da Obra Missionária de Hermansburgo. O projeto duraria cinco anos e incluía: salário pastoral, manutenção e administração da paróquia, aquisição de um carro e construção da casa pastoral. No primeiro ano, o projeto custearia 100% dos gastos e nos anos subseqüentes diminuiria

⁸⁰⁹ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 01/12/1991, p. 9 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸¹⁰ Cf. Ata da com. de Porto Velho 14/04/1993, p. 21 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸¹¹ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 01/12/1991, p. 9 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸¹² Cf. Ata da com. de Porto Velho, 07/02/1993, p. 13s. (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸¹³ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 07/02/1993, p. 14ss.; 15/12/1993, p. 19 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸¹⁴ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 03/10/1996, p. 40 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸¹⁵ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 16/03/1997, p. 28 (Arq. da com. de Porto Velho).

20% a cada ano⁸¹⁶. Como afirma Peter, numa primeira fase que se estendeu até 1992, seu trabalho esteve muito ligado à construção da infra-estrutura da paróquia que incluía uma casa pastoral e um pavilhão para encontros e cultos⁸¹⁷.

Em virtude das dificuldades econômicas da paróquia, em 1995, Peter começou a lecionar Antigo Testamento na Faculdade Metodista em Porto Velho⁸¹⁸ e, no ano seguinte, ministrou também hebraico, ministério pastoral e liturgia, além de reger o coral da faculdade⁸¹⁹. Consta no livro de atas que, com a diminuição do repasse do salário pastoral, a paróquia decidiu, em maio de 1996, pelo pastorado de tempo parcial, sendo que a outra parte do salário do pastor viria das aulas ministradas na Faculdade Metodista⁸²⁰.

Peter regressou à Alemanha no final de 1997. Depois de Peter, a pastora Helena Olinda Lein assumiu os trabalhos em Porto Velho⁸²¹. Para manter o trabalho pastoral da paróquia, tentou-se, já no segundo semestre de 1997, formar uma união paroquial entre Ariquemes e Porto Velho⁸²². Esse tipo de união se mostrou inviável e não tardaria a ser desfeita, pois as distâncias aumentavam os gastos e as visitas pastorais se tornavam menos freqüentes. Quando a união paroquial manteve o mesmo número de obreiros, também não se mostrou viável, pois isso onerou mais as comunidades que tinham uma melhor situação financeira, o que, não raro, gerava conflito⁸²³.

2.2.6.2. *Missão urbana: Oficina Criativa*

Em vistas a dar um testemunho evangélico e de crescer numericamente, a paróquia elegeu o bairro JK III em Porto Velho, onde, gradativamente, foi concentrando seus trabalhos. No livro de atas referente à reunião da diretoria do dia 28 de agosto de 1995, consta a venda do centro comunitário que estaria localizado mais no centro da cidade, em vistas de

⁸¹⁶ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 20/05/1989, p. 1s. (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸¹⁷ Cf. Relatório de atividades de Gerd Peter (Arq. da com. de Porto Velho), 20/07/1996.

⁸¹⁸ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 24/03/1996, p. 24 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸¹⁹ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 16/03/1997, p. 28 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸²⁰ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 20/04/1996, p. 34 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸²¹ Lein permaneceu de janeiro de 1998 até agosto de 2001.

⁸²² Cf. Ata da com. de Porto Velho 10/08/1997, p. 42 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸²³ O tema da união paroquial e dos novos obreiros que atuaram em Porto Velho ultrapassa o período proposto para o estudo.

concentrar os trabalhos no bairro JK III⁸²⁴. Grande incentivador e idealizador desse trabalho foi o pastor Peter, que queria uma paróquia engajada junto aos mais necessitados. Nesse sentido, veja-se o conceito de missão que o próprio pastor Peter afirma:

Como missão entendemos o testemunho da presença do Reino de Deus num sentido bem amplo. A missão evangélica tem por objetivo promover a vida onde ela for ameaçada e anunciar a graça de Deus. Na prática a missão inclui a denúncia pública das forças da morte e do pecado (preconceito, injustiças sociais, violência, exploração, discriminação, etc.), a ação solidária junto às pessoas necessitadas (serviço social, ensino, valorização da expressão cultural, ajuda para auto-ajuda, fortalecimento dos movimentos populares) e o anúncio da graça e misericórdia de Deus (perdão, salvação, utopias bíblicas, celebração, etc.). A missão dirige-se tanto para dentro da comunidade quanto para fora dela⁸²⁵.

Nesse sentido, com o objetivo de capacitar as crianças e adolescentes do bairro, a paróquia montou uma escolinha onde seriam ministrados cursos. Essa escolinha ficou conhecida como Oficina Criativa. A Oficina Criativa foi fundada oficialmente no dia 5 de abril de 1992. A ata de fundação reza: “A partir desta data fica instalado o Departamento ‘Oficina Criativa’ com o objetivo de incentivar menores carentes a descobrirem a sua criatividade e aprenderem trabalhos manuais e artesanais através de cursos”⁸²⁶. O orçamento da oficina previa a sua manutenção por doações, convênios e receitas provenientes da comercialização da produção dos trabalhos artesanais. O projeto não teve fins lucrativos. Todo ingresso financeiro seria reinvestido na manutenção do próprio projeto. Com doações, foi adquirido um terreno, construído um prédio e comprado equipamento para fazer artesanatos⁸²⁷.

Os primeiros planos para a criação da Oficina Criativa remontam ao ano de 1990, quando a paróquia de Porto Velho começou a sentir a necessidade de implementar um projeto missionário que atendesse as crianças carentes do bairro. Como consta nas atas da diretoria, ela foi sendo construída ao longo dos anos⁸²⁸. A ata da assembléia geral do dia 9 de dezembro de 1990 traz um relato do pastor Peter sobre os objetivos do projeto. “O trabalho visa dar uma

⁸²⁴ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 28/08/1995, p. 32 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸²⁵ Cf. Relatório de atividades de Gerd Peter (Arq. da com. de Porto Velho), 20/07/1996.

⁸²⁶ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 05/04/1992, p. 12 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸²⁷ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 05/04/1992, p. 12 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸²⁸ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 02/02/1990, p. 8; 05/06/1994, p. 24 (Arq. da com. de Porto Velho).

chance a crianças a descobrir e desenvolver a própria criatividade, muitas vezes escondida e esquecida”⁸²⁹. Outro grande objetivo foi o crescimento de membros. A paróquia era pequena em número de membros e tinha que pensar na sua auto-subsistência, pois o dinheiro dos projetos não duraria para sempre. Assim, a Oficina Criativa foi pensada como uma forma de atrair famílias para a paróquia que não estivessem ligadas tradicionalmente à IECLB,. Nas palavras do pastor Peter: “Tenho a esperança de que este trabalho chame o interesse [sic.] de crianças e pais para participarem em atividades da comunidade”⁸³⁰.

Para desenvolverem o trabalho missionário, foi comprada uma casa no bairro, equipamentos e contratou-se instrutores⁸³¹. O trabalho começou a ser realizado a partir do dia 10 de novembro de 1991. No início, a Oficina Criativa foi mantida por verbas angariadas pelo pastor Peter junto à conhecidos na Alemanha. Com o tempo a paróquia sentiu a necessidade de ter uma fonte maior de recursos. Assim, no dia 24 de janeiro de 1994, decidiu-se encaminhar um projeto solicitando recursos para a Oficina junto à Direção da IECLB. A Direção da IECLB avaliaria o projeto e o encaminharia para a apreciação de instituições estrangeiras sem fins lucrativos. Infelizmente esse projeto não foi aprovado devido à má formulação⁸³².

Nesse meio tempo, a paróquia discutia a ampliação ou remodelamento do trabalho educacional. Por sugestão do Clube das Mães do Bairro, em vista do trabalho com artesanato não ter alcançado o impacto almejado, a paróquia repensou a Oficina Criativa para que ela funcionasse para ministrar aulas de reforço escolar, numa espécie de jardim-de-infância, o que era chamado de Projeto Educacional. Assim, com um projeto educacional, a paróquia poderia pleitear, junto à prefeitura, a manutenção de um funcionário, o que diminuiria os gastos. Destarte que em 1995 e 1996 a Oficina contou com uma pessoa mantida pela prefeitura. Também em 1995, o projeto foi reformulado em vista de uma reavaliação da Direção da IECLB. No dia 15 de novembro de 1995, a diretoria da paróquia anunciava em reunião que o projeto tinha sido aprovado. A paróquia decidiu, então, abrir vaga para um obreiro ou obreira diaconal. Dessa forma, a partir do dia 1º de julho de 1996, o novo projeto da Oficina Criativa

⁸²⁹ Ata da com. de Porto Velho, 09/12/1990, p. 7 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸³⁰ Ata da com. de Porto Velho, (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸³¹ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 01/12/1991 (Arq. da com. de Porto Velho), p. 10.

⁸³² Cf. Ata da com. de Porto Velho, 07/11/1991, p. 16; 24/01/1994, p. 22; 07/08/1994, p. 25 (Arq. da com. de Porto Velho).

entrou em vigor, iniciando uma nova fase para o trabalho. Em março de 1997, foram contratados um instrutor e uma zeladora. Em agosto do mesmo ano, decidiu-se construir um prédio com duas salas de aula, banheiros, cozinha e uma secretaria⁸³³.

A Oficina continuaria funcionando ao longo dos anos, apesar das constantes crises financeiras. O objetivo, a partir do qual teria sido criada, continua vivo. Nesse sentido, as palavras de Peter, ao relatar, em 1994, os motivos que teriam impulsionado a paróquia em direção a esse trabalho, continuam ecoando:

A partir de janeiro de 1994 começamos a realizar todas as nossas atividades nas dependências da Oficina Criativa, baseado numa decisão tomada em Assembléia Geral durante o ano de 1993. Inicialmente tínhamos somente o pátio para as reuniões, mais tarde começamos a usar o salão. Viemos realizar cultos e outras atividades aqui com a intenção de estreitar os nossos laços e a nossa convivência para com a comunidade do Bairro JK III, bem como levar, através da nossa presença, o nosso testemunho da graça e bondade de Deus para a população deste bairro⁸³⁴.

2.2.7. Formação da paróquia de Ji-Paraná e São Miguel do Guaporé - Rondônia

O centro do estado recebeu um pouco mais da imigração sulista em comparação com outras áreas. Como foi trabalhado no primeiro capítulo, há um número significativo de luteranos gaúchos, mas a predominância ainda é pomerana⁸³⁵. No princípio, o acompanhamento pastoral era feito com as famílias pomeranas que se estabeleceram em Ouro Preto do Oeste e depois Jaru. Em Ji-Paraná, a maioria era sulista. Com a expansão da colonização em direção ao Vale do Guaporé a sudoeste de Ji-Paraná, o atendimento se estendeu ao município de São Miguel do Guaporé. Também poderiam ser encontrados luteranos localizados entre os municípios de Ji-Paraná e São Miguel do Guaporé, como atenta uma carta escrita no dia 21 de agosto de 1983 por uma senhora com sobrenome Santos. Ela toma a iniciativa de escrever ao pastor Valdir Frank em Cacoal pedindo que ele fizesse uma visita aos luteranos em Alvorada do Oeste. Ela diz que eles estão participando de outras

⁸³³ Cf. Ata da com. de Porto Velho, 05/02/1995, p. 29; 21/04/1995, p. 30; 24/11/1996, p. 41; 15/11/1995, p. 34; 02/06/1996, p. 35; 09/03/1997, p. 41; 10/08/1997, p. 42 (Arq. da com. de Porto Velho).

⁸³⁴ Relatório de atividades de Gerd Peter (Arq. da com. de Porto Velho), 05/03/94.

⁸³⁵ Veja p. 57s.

igrejas, por não ter uma comunidade luterana local, “pois, sem ir a casa de Deus não se pode ficar”, conclui ela⁸³⁶.

As comunidades de Ji-Paraná e da região circunvizinha, vinham sendo atendidas por obreiros que se encontravam em outras áreas. Schach foi o primeiro a atender essas comunidades em formação. Logo em seguida, foram assistidos desde Cacoal pelo pastor Silva e pelo pastor Frank e depois, a partir de Ariquemes, pelo pastor Sass e pelo pastor Fischer. As visitas pastorais ocorriam de dois em dois meses⁸³⁷.

Como a paróquia de Cacoal era a segunda maior em número de membros e a paróquia de Ariquemes era muito extensa, pois o pastor deveria assistir todo o norte, o que dificultava o acompanhamento dos membros que residiam na região de Ji-Paraná e Ouro Preto do Oeste, os membros dessas comunidades e os obreiros das NAC insistentemente escreveram cartas para obreiros e para a Direção da IECLB, com a intenção de convencê-los da necessidade de criar um novo pastorado. Era plano dos obreiros que, para o ano de 1984, Ouro Preto seria parte de um novo pastorado com sede em Ji-Paraná⁸³⁸.

Em junho de 1984, as famílias que tinham se instalado em Ouro Preto do Oeste e nas imediações e que eram atendidas desde Ariquemes, juntamente com a ajuda do pastor Fischer⁸³⁹, resolveram requerer ao Conselho Diretor da IECLB a criação de um pastorado para Ji-Paraná⁸⁴⁰. Em uma das cartas, pode-se ler:

Somos uma comunidade que tem 11 famílias. Viemos todos do Espírito Santo, sendo que alguns já estão aqui há 13 anos. Mas ainda hoje vêm pessoas para cá. Primeiramente éramos atendidos pelo pastor de Pimenta Bueno. Depois pelo pastor de Cacoal. Atualmente estamos sendo atendidos pelo pastor de Ariquemes que só pode vir de dois a [sic.] dois meses. Para ativar a vida da comunidade, juntamente com outras comunidades,

⁸³⁶ Cf. Carta da senhora Santos (Alvorada do Oeste/RO) a Valdir Frank (Ji-Paraná/RO), 21/08/1983 (Arq. da par. de São Miguel do Guaporé).

⁸³⁷ Cf. Carta dos membros da comunidade da Linha 08 (Ouro Preto do Oeste/RO) ao Conselho Diretor da IECLB (Porto Alegre/RS), 29/06/1984 (Arq. da IECLB). Sobre isso, veja a formação das paróquias de Espigão do Oeste, Cacoal e Ariquemes. p. 178ss., 183ss., 195ss.

⁸³⁸ Cf. Livro ata da com. de Ariquemes, 11/12/1983, p. 14 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁸³⁹ Essas cartas foram escritas com a ajuda do pastor Fischer de Ariquemes que as enviou para Porto Alegre. Cf. Carta de Friedel Fischer (Ariquemes/RO) à Secretaria Geral da IECLB (Porto Alegre/RS), 04/07/1984 (Arq. da par. de São Miguel do Guaporé).

⁸⁴⁰ Cf. Cartas dos luteranos assentados na Linha 28 e no projeto Urupá (Ouro Preto do Oeste/RO) ao Conselho Diretor da IECLB (Porto Alegre/RS), 01/07/1984 (Arq. da par. de São Miguel do Guaporé).

gostaríamos de pedir por um pastorado em Ji-Paraná. Ficamos sabendo que em Ji-Paraná já há uma data a disposição para a construção da casa paroquial. Nós, como comunidade, estamos dispostos a ajudar nesta construção. Esperamos que o nosso pedido seja atendido o quanto antes possível.⁸⁴¹

Outra carta foi escrita em 1º de julho de 1984 pelos membros do projeto de colonização de Ouro Preto. Eles resumem: “Justamente com as comunidades das Linhas 8, 24, 28 de Ouro Preto e comunidade de Ji-Paraná, pedimos pela urgente instalação de um pastor em Ji-Paraná”⁸⁴².

Já da parte dos obreiros, destaca-se a carta dirigida ao Conselho Diretor da IECLB em 18 de junho de 1984. A carta propõe:

Reunidos no IX ECAM⁸⁴³, nós, obreiros nas NAC, voltamos a estudar e sentir a necessidade da criação de um novo pastorado na cidade de Ji-Paraná, que abrangeria Alvorada do Oeste e os novos projetos de colonização que estão surgindo com a construção da BR 429 que liga Presidente Médici a Costa Marques, fronteira com a Bolívia, no vale do Guaporé, mais Ouro Preto e o novo projeto Urupá, para onde se deslocaram muitos membros da comunidade de Cacoal.⁸⁴⁴

Com essas cartas em mãos, a Direção da IECLB convenceu-se da necessidade de criar um novo pastorado e designou um pastor para essa paróquia que foi criada em 1985. Assim, Hans Alfred Trein, Coordenador das NAC desde 1983, escreveu à nova paróquia em dezembro de 1985 relatando que Werner Kiefer havia sido designado para assumir o serviço pastoral⁸⁴⁵. Kiefer chegou em Ji-Paraná em fevereiro de 1986 e permaneceu até agosto de 1989. Com a saída de Kiefer, Fischer — que até então atendia Ariquemes — assumiu a paróquia de Ji-Paraná em fevereiro de 1989, permanecendo até janeiro de 1990. Frank, que atendia Cacoal e depois Espigão do Oeste, substituiria Fischer a partir dessa data e

⁸⁴¹ Cf. Carta dos membros luteranos da Linha 08 (Ouro Preto do Oeste/RO) ao Conselho Diretor da IECLB (Porto Alegre/RS), 29/06/1984 (Arq. da par. de São Miguel do Guaporé).

⁸⁴² Carta dos membros do projeto de colonização de Ouro Preto do Oeste ao Conselho Diretor da IECLB (Porto Alegre/RS), 01/07/1984 (Arq. da IECLB).

⁸⁴³ Encontro de Capacitação e Atualização da Amazônia. Nas NAC, eram realizados encontros periódicos que reuniam os obreiros de toda a região. Também eram realizados dois encontros menores, um reunia os obreiros do Mato Grosso e o outro os obreiros de Rondônia, Acre, Manaus e Roraima. Esses encontros menores receberam a denominação de Equinha, um diminutivo de ECAM.

⁸⁴⁴ Carta dos obreiros das NAC (Espigão do Oeste/RO) ao Conselho Diretor (Porto Alegre/RS), 18/06/1984 (Arq. da IECLB).

⁸⁴⁵ Carta de Hans Alfred Trein (Cuiabá/MT) à Paróquia de Ji-Paraná, 23/12/1985 (Arq. da IECLB).

permaneceria até maio de 1993. Depois, Jorge Dumer, que atendia Rolim de Moura, assumiu a região a partir de junho de 1994 e permaneceu até janeiro de 1998, quando assumiu a coordenação da CPT de Rondônia⁸⁴⁶.

A questão social e a questão da terra sempre foi tema de discussão entre os obreiros que atuaram na paróquia, como atesta o envolvimento do pastor Dumer com a CPT. Nesse mesmo sentido, o pastor Kiefer escreveu uma carta no dia 5 de maio de 1987 ao pastor Spellmeier. Nessa carta, pode-se ler:

A situação do nosso povo sofrido, de migrantes, de assalariados, faz com que como Igreja de Jesus Cristo nos inspiremos na prática da luz evangélica, envolvendo-se com os que nada são e nada têm. A falta, principalmente, de uma Reforma Agrária verdadeira faz com que o próprio povo simples se torne também agente da sua miséria.⁸⁴⁷

Em um relatório, redigido alguns dias antes, em 23 de abril de 1987, Kiefer faz a constatação de que “Rondônia é o segundo Estado da Federação com o maior número de índices de criminalidade no Brasil”. Ele segue dizendo que tem se preocupado por uma postura profética junto à sociedade e que o trabalho é em parceria com a Igreja Católica. Ele também diz que a IELB tem se aproveitado da ausência de pastores da IECLB para captar os membros. Ainda escrevendo sobre a IELB, ele diz que “famílias capixabas gostam de um pastor nas suas redondezas e de ouvir a pregação de uma moral barata, descomprometida socialmente”⁸⁴⁸. Essa fala aponta para a diferença entre o envolvimento social dos obreiros da IECLB e dos obreiros da IELB. Também aponta para o não envolvimento ecumênico da IELB, mas também deixa transparecer a resistência ou não aceitação dos membros luteranos em relação a um comprometimento social e político da igreja⁸⁴⁹.

⁸⁴⁶ Cf. Carta de Jorge Dumer (Ji-Paraná/RO) à Diretoria da paróquia de Ji-Paraná, 23/08/1997 (Arq. da par. de São Miguel do Guaporé).

⁸⁴⁷ Cf. Carta de Werner Kiefer (Ji-Paraná/RO) a Arteno Spellmeier (Kassel, Alemanha), 05/05/1987 (Arq. da par. de São Miguel do Guaporé).

⁸⁴⁸ Cf. KIEFER, Werner. **Relatório da paróquia de Ji-Paraná**, 23/04/1987 (Arq. da par. de São Miguel do Guaporé).

⁸⁴⁹ Esse não compromisso social e político dos teuto-brasileiros é observado por Dreher, quando ele analisa os posicionamentos de Hermann Dohms na década de 1930 quanto a uma “pura e simples transferência da revolução nacional alemã” para o Brasil. Dreher destaca que, para Dohms, isso poderia causar uma “catástrofe”. Cf. DREHER, 1984, p. 128.

Apesar do envolvimento social e político por parte dos obreiros, o grande tema da paróquia foi a auto-sustentabilidade. No princípio, o pastorado ainda foi mantido com verbas do Projeto UMA. Mas já para o ano de 1987, o auxílio para Ji-Paraná ficou previsto no orçamento da IECLB⁸⁵⁰. E a casa paroquial de Ji-Paraná foi adquirida com verbas da Obra Gustavo Adolfo⁸⁵¹. As distâncias entre as comunidades e pontos de pregação que estavam distribuídos nas linhas de vários municípios, encareciam o atendimento pastoral. A década de 1990 começou, assim, como uma preocupação pela questão financeira. Em 23 de setembro de 1995, a assembléia paroquial decidiu por uma contribuição proporcional. Cada membro doaria à igreja 5% do seu ganho⁸⁵². Na assembléia de 18 de julho de 1997, foi feito um estudo sobre o tema entre os presbíteros e foi decidido que o pastor deveria trabalhar esse tema também nos cultos⁸⁵³.

2.2.8. Formação da paróquia de Juína - Mato Grosso

2.2.8.1. Atendimento pastoral e consolidação do trabalho

A paróquia de Juína está localizada no noroeste de Mato Grosso e sua colonização foi feita por imigrantes do Sul do Brasil. Dessa forma, os luteranos que se encontram nesse local também são dessa Região Sul⁸⁵⁴. Apesar de estar situada no Mato Grosso, Juína faz parte do Sínodo da Amazônia, porque está mais perto geograficamente das comunidades luteranas de Rondônia do que das comunidades do Mato Grosso. Oto Ramminger foi o primeiro pastor a atender os luteranos que formariam parte da paróquia de Juína. Ele residia em Colorado do Oeste e, desde aí, visitava periodicamente os luteranos da região. Relembra ele:

E muito cedo, também, começou a vir convite pra gente atender as comunidades do noroeste do Mato Grosso. Então veio o pessoal de Juína, veio notícia de Juruena, de Cidade Morena, de Aripuanã pra se fazer visita.

⁸⁵⁰ Cf. Carta da Secretaria Geral da IECLB (Porto Alegre/RS) à paróquia de Ji-Paraná (Ji-Paraná/RO), 02/12/1986 (Arq. da par. de São Miguel do Guaporé).

⁸⁵¹ Cf. Carta de Werner Kiefer (Ji-Paraná/RO) à Secretaria Geral da IECLB (Porto Alegre/RS), 29/07/1986 (Arq. da par. de São Miguel do Guaporé).

⁸⁵² Cf. Ata da par. de Ji-Paraná, 23/09/1995 (Arq. da par. de São Miguel do Guaporé).

⁸⁵³ Cf. Ata da par. de Ji-Paraná, 18/07/1997 (Arq. da par. de São Miguel do Guaporé).

⁸⁵⁴ Sobre isso, veja p. 59.

E foi aí que o trabalho pastoral em si ampliou bastante. A gente começou a se envolver muito com comunidades do noroeste do Mato Grosso.⁸⁵⁵

Devido às distâncias, às condições das estradas e ao crescimento da migração, pensou-se na constituição de um pastorado próprio para a região. Assim, Hans Egon Horstmann foi o primeiro pastor de Juína. Ele chegou em fevereiro de 1986 e permaneceu até novembro de 1988. No dia 2 de maio de 1986, foi constituída oficialmente a paróquia de Juína, já com a presença do pastor Horstmann. Estiveram presentes na reunião Anselmo Gauger, Urbano Bervian, Edolino Eger, Décio Schmidt, Hédio Rehbein, Irineu Altmann, Erno Post, Rudolfo Grisang, Beno Hatzemberger, Elaine Gauger, Ary Post, João Osvaldo Limpel, Oldimar Dotsch, Arlindo Dietrich, Pedro Fries, Nelson Weippert, Gerda Hatzemberger, Waldemar Scheuermann⁸⁵⁶.

Em 1986, a paróquia de Juína abrangia Juína, Juruena, Cidade Morena e Cotriguaçu. Com o objetivo de diminuir custos, o pastor empreendia viagens em que realizava as atividades em todas as comunidades de uma só vez.. Em 1986, foram feitas quatro viagens. O pastor percorreu cerca de mil quilômetros em cada uma delas⁸⁵⁷.

Depois de alguns anos de atuação, em 1988, o pastor Horstmann começou a ter problemas de ordem teológica com alguns membros e com o pastor distrital Rosemar Ahlert. O conflito começou quando Edolino Eger de Cidade Morena escreveu para Ahlert em 21 de julho de 1988 reclamando que o pastor Horstmann não visitava a nove meses os pontos de pregação de Cidade Morena, Aripuanã, Juruena e Cotriguaçu. Também diz que o pastor não permite festas e que, por isso, as comunidades não têm dinheiro⁸⁵⁸. Rosemar responde em 12 de agosto. O tom da carta convoca os membros para não desanimarem, uma vez que Eger afirma que eles estariam mudando para a IELB. Diz também que o pastor não poderia impedir a festa e que ele iria tentar “resolver a situação” com o pastor⁸⁵⁹. Na realidade, o não atendimento dos luteranos escondia um conflito teológico mais profundo. No mesmo dia em

⁸⁵⁵ RAMMINGER, Oto. **Entrevista**. Victor Graeff/RS, 11/05/2007. Veja também p. 193.

⁸⁵⁶ Cf. Ata da assembléia de constituição da par. de Juína, 02/05/1986 (Arq. da IECLB).

⁸⁵⁷ Cf. Orçamento da paróquia de Juína para o ano de 1986 (Arq. da IECLB).

⁸⁵⁸ Cf. Carta de Edolino Eger (Cidade Morena, Aripuanã) a Rosemar Ahlert (Ariquemes/RO), 21/07/1988 (Arq. da IECLB).

⁸⁵⁹ Cf. Carta de Rosemar Ahlert (Ariquemes/RO) a Edolino Eger (Cidade Morena, Aripuanã/MT), 02/08/1988 (Arq. da IECLB).

que Ahlert responde a Eger, também escreve uma carta para o pastor Rolf Droste em Porto Alegre. Na carta ele diz:

Sei do perigo de se meter nesta encrenca, pois é mais uma vez um evangelical e depois daquele caso de Manaus eu estou escaldado. Há quem diga que persigo os colegas desta linha teológica. Procuo me esforçar muito para não fazê-lo. Infelizmente eu já vinha sentindo a mais tempo que o colega Horstmann não estava prestando um atendimento muito regular. Numa localidade onde sabidamente há famílias luteranas ele jamais foi. Já tínhamos conversado sobre isto. Lamentavelmente temos aí a carta do Edolino, que fala por si. Pessoalmente nem conheço o Edolino. Me causa tristeza dizer de que já fui informado por telefone de que em alguma comunidade de Roraima (Alto Alegre) também não quer mais receber o pastor daquela paróquia.⁸⁶⁰

Droste responde no dia 17, colocando o pastor Ahlert a par de que entre os dias 25 a 29 de agosto e 30 a 2 de setembro um “evangelista” estaria visitando Juína e Boa Vista respectivamente. Droste diz que ele teria “boas intenções” e que sua viagem poderia ajudar a controlar os ânimos e evitar o que aconteceu com o pastor Miguel Frederico Fortes em Manaus. Droste diz que o evangelista não quer causar problemas. “Antes de criar, ele quer superar tensões”⁸⁶¹.

Logo após a visita do evangelista, em 12 de setembro de 1988, Sirlei Fries escreveu uma carta para os “Senhores de São Leopoldo” dizendo que o pastor não quer mais fazer batismos de crianças. Preocupada com o futuro de seu filho de um ano e com as demais crianças, ela pergunta se isso é certo. Ela ainda diz: “O nosso pastor está dando uma de crente como por exemplo na Assembléia de Deus. Não quer mais batizar as crianças de pequenas e o povo não está aceitando isto. Quase todos estão se retirando da igreja”⁸⁶².

Numa outra carta, datada do dia 27 de setembro de 1988 e endereçada ao pastor Droste, Ahlert enfatiza que Horstmann estava insistindo no fato de que todos na paróquia deveriam “se converter”. Ele estaria exigindo que todos deveriam ir até o altar e anunciar sua

⁸⁶⁰ Carta de Rosemar Ahlert (Ariquemes/RO) a Rolf Droste (Porto Alegre/RS), 02/08/1988 (Arq. da IECLB). Sobre esses conflitos, veja também as paróquias de Roraima e Manaus, p. 236ss., 245ss.

⁸⁶¹ Cf. Carta de Rolf Droste (Porto Alegre/RS) a Rosemar Ahlert (Ariquemes/RO), 17/08/1988 (Arq. da IECLB). O nome do evangelista foi preservado, uma vez que correram boatos na região de que ele teria sido torturador durante o governo militar. Sobre as visitas do evangelista e sobre o problema com o pastor Fortes, veja p. 239ss., 247ss.

⁸⁶² Carta de Sirlei Fries (Juína/MT) aos “Senhores de São Leopoldo”, 12/09/1988 (Arq. da IECLB).

conversação publicamente. Diz Ahlert que, numa certa ocasião, como ninguém foi ao altar, Horstmann teria tido “um acesso de choro, largou tudo no meio do culto e foi embora para casa”⁸⁶³. Esse posicionamento de Horstmann frente ao batismo, bem como a exigência de que todos os crentes deveriam “se converter” circulou internamente na igreja causando discussões entre as linhas teológicas e obrigando o pastor presidente Gottfried Brakemeier (1986-1994) a se posicionar. No dia 29 de setembro de 1988, Brakemeier escreveu a Horstmann pedindo explicações quanto a sua atitude⁸⁶⁴. Infelizmente não foi possível encontrar uma resposta oficial de Horstmann, mas já no dia 6 de outubro, o presidente da paróquia Ary Post escreveu à secretaria de pessoal pedindo a transferência do pastor e a abertura de vaga⁸⁶⁵.

Com a saída do pastor Horstmann, a comunidade se empenhou em buscar um pastor. Reunidos em assembléia, decidiram convidar o pastor e a pastora Ramminger para assumirem a paróquia. Esse convite foi feito através de carta endereçada ao casal Ramminger no dia 8 de janeiro de 1989⁸⁶⁶. Eles aceitaram o convite e assumiram os trabalhos pastorais em julho de 1989. Permaneceram na paróquia até junho de 1993.

Conforme um relatório de abril de 1990, a paróquia de Juína era formada por seis comunidades e quatro pontos de pregação. As comunidades eram Juína, Castanheira, Juruena, Cidade Morena, Cotriguaçu e Filadélfia. Já os pontos de pregação eram Terra Rocha, Aripuanã, Agrovila e Linha Gaúcha. Dividindo um pastorado, o casal Ramminger tinha que percorrer a paróquia em distâncias que variavam de 45 km a 350 km. Quanto ao trabalho pastoral, nesse mesmo relatório, pode-se ler:

No que se refere ao trabalho pastoral e vivência cristã, o que se faz aqui é um transplante da estrutura paroquial e da vida de Igreja de qualquer outra paróquia. O anseio das famílias evangélicas é ter residência pastoral próxima e atendimento pastoral normal: cultos, ofícios, e visitas pastorais. As comunidades mais distantes assumem a orientação dos confirmandos e o culto infantil, mas isso é visto mais como “ajuda ao/a pastor/pastora” que

⁸⁶³ Cf. Carta de Rosemar Ahlert (Alta Floresta do Oeste/RO) a Rolf Droste (Porto Alegre/RS), 27/09/1988 (Arq. da IECLB).

⁸⁶⁴ Carta de Gottfried Brakemeier (Porto Alegre/RS) a Hans Horstmann (Juína/MT), 29/09/1988 (Arq. da IECLB).

⁸⁶⁵ Cf. Carta de Ary Post (Juína/MT) a Secretaria de Pessoal (Porto Alegre/RS), 06/10/1988 (Arq. da IECLB).

⁸⁶⁶ Cf. Carta de Ary Post, Mônica Fertsch e Dilair Scheuermann (Juína/MT) a Oto e Edna Ramminger (Tapera/RS), 08/01/1989 (Arq. da IECLB); RAMMINGER, Oto. **Entrevista**. Victor Graeff/RS, 11/05/2007.

não podem estar sempre presentes, e menos como uma tarefa própria da comunidade no exercício de seus dons e responsabilidades.⁸⁶⁷

Com a saída do casal Ramminger, os leigos Elói Datsch e Norberto Bör assumiram, por indicação do pastor Ramminger, a tarefa de visitar as comunidades e celebrar culto até a vinda de um outro pastor⁸⁶⁸. No entanto, como se pode ler numa carta de Rudolfo Grisang datada de 17 de fevereiro de 1994, redigida com a intenção de pressionar a igreja para enviar um pastor, algumas comunidades até querem e aceitam o trabalho dos leigos, mas outras não. Elas vêem nisso o “fim da igreja”⁸⁶⁹. Juína permaneceria sem pastor até o ano de 1998.

Com as dificuldades financeiras da paróquia⁸⁷⁰, Juína tentou, no início do ano de 1993, formar uma união paroquial com Vilhena, mas a proposta não foi aceita pela paróquia de Vilhena⁸⁷¹. Mas no dia 15 de setembro de 1996, a assembléia da Paróquia Sul de Rondônia constatou que a união paroquial (Vilhena, Juína, Colorado, Cerejeiras, Comodoro, Rio do Ouro, Cabixi) já estava funcionando e decidiu continuar com o nome União Paroquial Sul de Rondônia⁸⁷².

2.2.8.2. *Projetos*

Como no início, a comunidade de Juína era atendida desde Colorado do Oeste pelo pastor Ramminger, recebeu recursos do Projeto Vacas⁸⁷³. Assim, quando o pastor Horstmann chegou na paróquia, vários membros eram beneficiados por esse projeto. Como o trabalho nas NAC era organizado para dar um atendimento integral, foi elaborado mais um projeto para a nova paróquia. Esse projeto ficou conhecido como Projeto Aripuanã. O pastor Hans Egon Horstmann, por ocasião da sua chegada na paróquia em fevereiro de 1986, conjuntamente

⁸⁶⁷ Relatório da paróquia de Juína, 18/04/1990 (Arq. da IECLB).

⁸⁶⁸ Cf. Carta de Oto Ramminger (Tuparendi/RS) a Rui Bernhard (Porto Alegre/RS), 13/01/1994 (Arq. da IECLB).

⁸⁶⁹ Cf. Carta de Rudolfo Grisang (Juína/MT) à IECLB (Porto Alegre/RS), 17/02/1994 (Arq. da IECLB).

⁸⁷⁰ A paróquia era mantida pela Obra Gustavo Adolfo. Cf. Relatório da paróquia de Juína para *Gustav-Adolf-Werk*, 09/03/1991 (Arq. da IECLB).

⁸⁷¹ Cf. Carta de Rudolfo Grisang e Loici Scheuermann (Juína/MT) à Secretaria Geral da IECLB (Porto Alegre/RS), 24/05/1993 (Arq. da IECLB).

⁸⁷² Cf. Livro ata da diretoria da Par. Sul de Rondônia, 15/09/1996, p. 16 (Arq. da par. de Vilhena).

⁸⁷³ Sobre o Projeto Vacas, veja p. 327ss.

com uma equipe de apoio, assumiu a responsabilidade e a supervisão do Projeto Aripuanã. No seu primeiro relatório, datado de 30 de maio de 1986, escreveu:

Estamos nos envolvendo também com o projeto Aripuanã, cujo objetivo é dar assistência técnica aos pequenos agricultores. Este projeto traz a proposta de uma agricultura alternativa, ou seja, acentua o não-uso dos agro-tóxicos, meios naturais de controle e combate às pragas, incentivo à indústria caseira etc.⁸⁷⁴

Esse projeto tinha sido enviado para Pão para o Mundo no dia 23 de agosto de 1985, mas ainda não tinha sido aprovado em abril de 1986⁸⁷⁵. Para dar andamento ao projeto, no dia 18 de março de 1986, o Projeto Aripuanã recebeu, como herança, os bens do Projeto de Apoio ao Posseiro. Em 23 de março de 1986, as verbas já estavam disponíveis e se procurava um técnico agrícola para trabalhar no projeto⁸⁷⁶. O primeiro técnico agrícola foi Willi Demartini. Ele começou a trabalhar em abril de 1986. Em junho de 1986, Horstmann também pede que seja contratado Waldemar Pedro Scheuermann, mas os secretários geral e de missão da IECLB, Droste e Helmut Burger, respectivamente, pedem que não seja contratado mais ninguém, em vistas do problema de gerenciamento dos projetos em Colorado do Oeste⁸⁷⁷. Se Pão para o Mundo decidisse não dar mais continuidade, o projeto seria encerrado com o fim do dinheiro que já tinha sido enviado até o momento⁸⁷⁸.

Como demonstra uma carta de Carl Hofmeister, em julho de 1986, Pão para o Mundo ainda não tinha aprovado o Projeto Aripuanã e também não tinha autorizado o repasse dos recursos do Projeto de Apoio ao Posseiro⁸⁷⁹. Horstmann, então, queria contratar Scheuermann com uma doação que a paróquia recebeu da Alemanha para a compra de vacas⁸⁸⁰. Mas no dia 23 de agosto, Pão para o Mundo aprovou a transferência de recursos do Projeto de Apoio ao

⁸⁷⁴ Relatório de atividades da par. de Juína, 23/02/1986 - 30/05/1986 (Arq. da IECLB).

⁸⁷⁵ Cf. Carta de Carl E. C. Hofmeister (Porto Alegre/RS) a Hans Egon Horstmann (Juína/MT) 10/04/1986 (Arq. da par. de Vilhena).

⁸⁷⁶ Ata da reunião do grupo de apoio ao Projeto Vacas, 23/03/1986 (Arq. da par. de Vilhena).

⁸⁷⁷ Sobre isso, veja o desenvolvimento do Projeto Vacas p. 327ss.

⁸⁷⁸ Cf. Carta de Carl Hofmeister (Porto Alegre/RS) a Hans Horstmann (Juína/MT) e Hans Trein (Cuiabá/MT), 25/06/1986 (Arq. da IECLB).

⁸⁷⁹ Cf. Carta de Carl Hofmeister (Porto Alegre/RS) a Eugen Scheuermann (São Leopoldo/RS), 18/07/1986 (Arq. da IECLB)

⁸⁸⁰ Cf. Carta de Carl Hofmeister **Erro! Indicador não definido.** (Porto Alegre/RS) a Hans Horstmann (Juína/MT), 28/08/1986 (Arq. da IECLB).

Posseiro⁸⁸¹. Por essa ocasião, o técnico Demartini foi demitido permanecendo ainda até setembro. Quem ficou no seu lugar foi Scheuermann que começou a trabalhar nessa época.

No dia 24 de março de 1987, Horstmann receberia a notícia de que o Projeto Vacas de Colorado do Oeste tinha sido dividido. A APROVACA (Associação do Projeto Vacas) ficaria com 50% dos recursos. Os outros 50% iriam para o Projeto Vacas e Veterinária de Juína e para o Projeto Aripuanã⁸⁸². Tinha-se a idéia de juntar os projetos, uma vez que o trabalho e a estrutura era a mesma. No entanto, ainda seriam mantidos separados durante o ano⁸⁸³.

Quanto ao trabalho do Projeto Vacas de Juína, numa carta dirigida a doadores na Alemanha, em abril de 1987, Horstmann relata que a inflação prejudicou o projeto e de que 27 famílias não queriam pagar as prestações do projeto. Segundo ele, inclusive ameaçavam de morte quem tentasse fazer a cobrança⁸⁸⁴. Além da manutenção dos postos veterinários e do gerenciamento das vacas, o projeto também lançou, em agosto de 1987, um boletim mimeografado para ser distribuído na região. O objetivo era informar sobre o projeto, sobre questões de veterinária, sobre saúde e organização. O boletim seria trimestral⁸⁸⁵.

No início do ano de 1988, Horstmann e Scheuermann foram alertados para a necessidade de se fazer uma avaliação do Projeto Juína, pois o enviado de Pão para o Mundo Peter Rottach teria observado irregularidades na execução. O conselho distrital e o pastor Rosemar iriam fazer essa avaliação⁸⁸⁶. Justamente nessa época, os projetos estavam sendo unidos em torno de um novo nome denominado Projeto Canaã. O engenheiro agrônomo José Maria Milanezi Cardoso de Paula foi contratado pelo novo projeto em abril de 1988⁸⁸⁷, mas permaneceria somente até setembro.

⁸⁸¹ Cf. Carta de Carl Hofmeister (Porto Alegre/RS) a Hans Horstmann (Juína/MT), 10/09/1986 (Arq. da IECLB).

⁸⁸² Cf. Carta de Carl Hofmeister (Porto Alegre/RS) a Hans Horstmann (Juína/MT), 24/03/1987 (Arq. da IECLB). Sobre isso, veja ainda p. 329s.

⁸⁸³ Cf. Carta de Carl Hofmeister (Porto Alegre/RS) a Hans Horstmann (Juína/MT), 21/04/1987 (Arq. da IECLB).

⁸⁸⁴ Cf. Carta de Hans Horstmann (Juína/MT) a Hans Schorn (Schweinfurt, Alemanha), 08/04/1987 (Arq. da IECLB).

⁸⁸⁵ Cf. **Boletim informativo do Projeto Vaca-Veterinária**. Ano I, n.º 01, agosto de 1987, Juína, MT, mimeografado (Arq. da IECLB).

⁸⁸⁶ Cf. Carta de Rui Bernhard (Porto Alegre/RS) para Hans Horstmann e Waldemar Scheuermann (Juína/MT), 13/01/1988 (Arq. da IECLB). Não foi possível verificar se essa avaliação realmente foi feita.

⁸⁸⁷ Cf. Carta de Carl Hofmeister (Porto Alegre/RS) à equipe de apoio ao Projeto Canaã (Juína/MT), 27/05/1988 (Arq. da IECLB).

No final do ano, na mesma época em que o pastor Horstmann estava deixando a paróquia de Juína, a irmã Hildegart Hertel foi encarregada de visitar Juína e fazer uma avaliação do projeto em nome de Pão para o Mundo. Numa carta para essa instituição, em janeiro de 1989, ela constata:

As metas e os objetivos propostos pela equipe do projeto, no período de abril a setembro de 1988, não foram alcançadas. A dificuldade que, de primeira mão, encontraram foi a falta de pessoas qualificadas para executar a tarefa. Haviam encontrado um agrônomo e não deu certo. De momento o projeto está praticamente na mão e sob a responsabilidade de uma só pessoa, que é o Sr. Waldemar Scheuermann, único empregado do projeto. Ele é muito fiel na execução de sua tarefa. Realmente vestiu a camisa [...] pela causa. Mas o projeto não tem futuro.⁸⁸⁸

O projeto ainda funcionaria por ocasião da chegada do casal de pastores Ramminger em julho de 1989, mas foi gradativamente sendo encerrado durante o ano de 1990. Ramminger relembra que as “sobras do projeto” foram revertidas para incentivar a apicultura entre os agricultores da região⁸⁸⁹. Em julho de 1991, Hofmeister escreveu à paróquia de Juína agradecendo pelo envio final do relatório do Projeto Canaã⁸⁹⁰.

2.2.9. Formação da paróquia de Rio Branco - Acre

No Acre, a presença luterana não é numericamente expressiva. Durante todo o período de atuação pastoral, o número de famílias membros permaneceu em torno de 20. O atendimento desses luteranos foi feito primeiramente, a partir de 1977, pelo pastor de Cacoal Silva. Com a criação da paróquia de Ariquemes em 1979, passaram a ser atendidos pelo pastor Sass que os visitava três vezes ao ano⁸⁹¹. Já a partir de dezembro de 1980, o trabalho da IECLB no Acre vai se fazer presente através dos pastores Roberto Zwetsch e Lori Altmann que atuaram como missionários entre o povo indígena Kulina. A partir de agosto de 1987, os pastores Nelson Deicke e Jandira Keppi também começaram a trabalhar com a missão indígena⁸⁹². Além das suas funções, esses missionários se empenharam na estruturação do

⁸⁸⁸ Cf. Carta de Hildegart Hertel (Porto Alegre/RS) a Pão para o Mundo (Stuttgart, Alemanha), 20/01/1989 (Arq. da IECLB).

⁸⁸⁹ Cf. RAMMINGER, Oto. **Entrevista**. Victor Graeff/RS, 11/05/2007.

⁸⁹⁰ Cf. Carta de Carl Hofmeister (Porto Alegre/RS) à paróquia de Juína, 04/07/1991 (Arq. da IECLB).

⁸⁹¹ Cf. SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999. Veja também p. 187, 197.

⁸⁹² Sobre isso, veja p. 338.

trabalho pastoral e celebraram cultos e ofícios quando a paróquia não contava com um atendimento pastoral regular.

Zwetsch e Altmann elaboraram em 1983, juntamente com Sass, o projeto para o pastorado no Acre⁸⁹³. Na justificativa do projeto, eles descrevem que o atendimento pastoral realizado no Extremo Norte (Acre, Roraima e áreas da Transamazônica), a partir do 2º pastorado de Ariquemes, tem se mostrado insatisfatório. Afirmam que os membros reclamam por uma presença mais assídua do pastor e que esse tipo de atendimento esporádico “condiciona a atuação pastoral a um atendimento puramente sacramental e/ou sentimental, impedindo um trabalho de maior envolvimento e profundidade com os membros e a própria realidade local”. Eles afirmam que a previsão do pastorado de Roraima para o ano de 1984 seria um primeiro passo. Um segundo, deveria ser a formação de “uma equipe de pastoral comunitária” para o Acre. As áreas de atuação seriam pastoral, saúde comunitária e organização dos trabalhadores rurais. Quanto à justificativa teológica, pode-se ler no projeto:

Logo se percebeu que, nessa região, a nossa atuação evangélica teria obrigatoriamente um **rosto novo**. Não poderia ser uma **Igreja de gueto**, restrita aos membros luteranos egressos de outras regiões, e geralmente de procedência de comunidades etnicamente definidas. Não poderia, ao mesmo tempo, ser uma **Igreja Rica**, dadas as características de composição social dos membros e miséria e abandono da população local. Aqui neste ambiente se verificou que o caráter evangélico da nossa pastoral necessariamente **precisaria estar aberto a toda a população, sobretudo àqueles mais pobres**. Uma vez que, por um lado, atender somente aos luteranos seria uma incoerência diante das outras pessoas que com eles convivem e com eles sofrem cotidianamente. Por outro lado, porque deveríamos respeitar a cultura local e a população nativa em sua especificidade e diferença [grifo do autor].⁸⁹⁴

Os obreiros das NAC, reunidos no IX ECAM realizado em Fátima de São Lourenço (MT), entre os dias 30 de junho e 8 de julho de 1983, decidiram apoiar o projeto que foi enviado em agosto para o Conselho Diretor. A carta dos obreiros foi redigida em 18 de junho de 1984. Nela, os obreiros recomendavam que não fosse implantada uma equipe nos dois primeiros anos, como o projeto previa, mas que fosse contratado somente um obreiro pastor

⁸⁹³ Cf. Carta de Walter Werner Paul Sass (Rio Branco/AC) ao Conselho Diretor (Porto Alegre/RS), 23/08/1983 (Arq. da IECLB).

⁸⁹⁴ Projeto Acre, agosto de 1983 (Arq. da IECLB). Esses temas serão desenvolvidos mais adiante. Veja p. 263ss., 268ss., 344ss.

ou catequista. Chamavam a atenção para o fato de que deveria ser alguém disposto “a assumir um trabalho não convencional e aberto às questões sociais”⁸⁹⁵. Com essas palavras, indicavam que não poderia ser um obreiro com um perfil mais tradicional ou ligado aos movimentos evangélicos. Queriam alguém identificado com uma proposta social e política.

O pastor que assumiu a paróquia foi Guilherme Fredrich. Ele chegou em 1985 e seu trabalho inicial foi criar a estrutura paroquial. Para isso, foi comprado um terreno em Rio Branco no qual seriam construídos uma casa pastoral e possivelmente uma igreja ou centro comunitário, mas isso não se confirmou. No local, foi construída uma casa de trânsito para todos os obreiros da região, uma vez que Rio Branco era ponto de passagem e encontro para os missionários que atuavam entre o povo indígena kulina. Essa idéia frutificou por ocasião do X ECAM, quando estiveram reunidos Trein, Zwetsch, Altmann, Fredrich e Sass. Eles escreveram uma carta para a Secretaria Geral propondo a idéia⁸⁹⁶. Já no dia 21 de fevereiro de 1986, Altmann e Zwetsch enviaram um projeto para Pão para o Mundo pedindo verbas para construir a “casa de trânsito”⁸⁹⁷. Pão para o Mundo e a igreja da Baviera financiaram a construção da casa⁸⁹⁸. Em abril de 1987 a casa de trânsito já estava construída⁸⁹⁹.

O trabalho de Fredrich, no entanto, não recebeu o apoio que desejava da Direção da IECLB. A paróquia não estava oficialmente estruturada, o que iria acontecer somente em maio de 1987⁹⁰⁰. O trabalho e a estrutura da paróquia foi mantido com verbas da Obra Gustavo Adolfo retiradas do orçamento das NAC, pois a Direção da IECLB não buscou ou não encontrou recursos. Já para o ano de 1986, a Secretaria de Missão se recusou a colocar a paróquia no orçamento, sugerindo que poderia continuar como estava. Houve reação por parte

⁸⁹⁵ Cf. Carta dos obreiros das NAC reunidos no IX ECAM (Espigão do Oeste/RO) ao CD (Porto Alegre/RS), 18/06/1994 (Arq. da IECLB).

⁸⁹⁶ Cf. Carta de Hans Trein, Roberto Zwetsch, Lori Altmann, Guilherme Fredrich e Walter Werner Paul Sass (Cuiabá/MT) à Secretaria Geral (Porto Alegre/RS), 23/07/1985 (Arq. da IECLB).

⁸⁹⁷ Cf. Carta e projeto de Lori Altmann e Roberto Zwetsch (Rio Branco/AC) à Pão para o Mundo (Stuttgart), 21/02/1986 (Arq. da IECLB).

⁸⁹⁸ Cf. Carta de Hans-Günther Herrlinger (Frankfurt/Alemanha) para Roberto Zwetsch (Rio Branco/AC), 02/05/1986 (Arq. da IECLB).

⁸⁹⁹ Cf. Carta de Reinaldo Gerhard e Oscar Fruhauff (Rio Branco/AC) à Secretaria de Missão (Porto Alegre/RS), 06/04/1987 (Arq. da IECLB).

⁹⁰⁰ KEPPI, Jandira. **Relatório sobre a paróquia de Rio Branco**, maio de 1997 (Arq. da com. de Porto Velho).

do coordenador das NAC Trein cobrando o compromisso da IECLB em relação ao trabalho pastoral no Acre⁹⁰¹.

Fredrich também empenhou-se em resolver o problema da subsistência. Em março de 1986, ele escreveu à Secretaria Geral pedindo que o pastor Droste servisse de mediador entre a Secretaria de Missão, coordenada por Burger, a coordenação das NAC e o pastorado do Acre com vistas à solução do problema financeiro. Ele enfatiza que aceitou o desafio de assumir o pastorado no Acre, pois acreditava que a proposta de ser uma “igreja para todas as pessoas e para a pessoa toda” poderia “ser colocada em prática”. Também afirma:

Dentro deste contexto, onde a fome existe junto da abundância de poucos, onde governo e sociedade estão estruturalmente para servir uns poucos e explorar a maioria, onde intentos econômicos, políticos, sociais e inclusive religiosos e eclesiais são usados para aplastar a esperança do povo, criando desesperança, que procuramos fazer teologia e estamos em busca de sermos igreja, estamos procurando levar a termo a proposta elaborada para o pastorado do Acre, qual seja: um pastorado junto “aos luteranos e à população marginalizada” deste estado⁹⁰².

No início do ano de 1987, Droste escreve à paróquia de Rio Branco afirmando que a situação financeira da paróquia estava estabilizada⁹⁰³. Entretanto, no ano seguinte, a paróquia já não contava mais com a presença do pastor Fredrich⁹⁰⁴.

No final do ano de 1988, o Acre foi palco de uma tragédia que repercutiu no mundo todo. Em 22 de dezembro, Chico Mendes foi assassinado em sua casa, no município de Xapuri. Os obreiros que atuavam na região se mobilizaram para pedir um posicionamento da igreja. A IECLB, em resposta, manifestou-se repudiando o assassinato e doando dinheiro para

⁹⁰¹ Cf. Carta de Helmut Burger (Porto Alegre/RS) a Hans Trein (Cuiabá/MT) 13/11/1985; Carta de Hans Trein (Cuiabá/MT) a Helmut Burger (Porto Alegre/RS), 16/01/1986 (Arq. da IECLB).

⁹⁰² Carta de Guilherme Fredrich (Rio Branco/AC) à Secretaria Geral (Porto Alegre/RS), 20/03/1986 (Arq. da IECLB).

⁹⁰³ Cf. Carta de Rolf Droste (Porto Alegre/RS) à paróquia de Rio Branco, 06/01/1987 (Arq. da IECLB).

⁹⁰⁴ Não foi possível precisar o tempo de atuação do pastor Friedrich em Rio Branco. A partir dos documentos, pode-se depreender que ele esteve na paróquia até inícios de 1989, pois, em abril desse ano, Keppi, Deicke e Sass escreveram uma carta para a Secretaria de Missão enfatizando a importância de um pastorado para a região. Cf. Carta de Jandira Keppi, Nelson Deicke e Walter Werner Paul Sass (Rio Branco/AC) à Secretaria de Missão (Porto Alegre/RS), 19/04/1989 (Arq. da IECLB).

o Sindicato dos Seringueiros e para o Comitê Chico Mendes que foi criado no dia do assassinato com o objetivo principal de fazer justiça⁹⁰⁵.

Durante todo o ano de 1989 e 1990 a paróquia e os obreiros que atuavam na região pressionavam a Direção da Igreja e do Distrito para enviarem um obreiro para o Acre. Sentindo-se pressionada, a pastora distrital Lutz escreveu para a comunidade de Rio Branco enfatizando que a manutenção da paróquia era muito cara, que a comunidade não teria condições de se auto-manter e que era necessário buscar parcerias com outras paróquias ou igrejas do exterior que quisessem financiar o pastorado. Por isso, ela afirma que não pode pedir ao Conselho Diretor que enviasse um pastor⁹⁰⁶. Com o objetivo de avaliar a situação mais de perto, ela visitou os luteranos no Acre no final de outubro de 1990. Ela afirma que os luteranos eram em torno de 20 e estavam espalhados nas localidades de “Boca do Acre, Km 55 (Projeto Redenção), Km 102 (fazenda Palotina), Senador Guiomard (Quinari), Extrema e Rio Branco”. Juntamente com o Conselho Distrital, ela deu parecer favorável ao pastorado no Acre⁹⁰⁷.

A partir de março do ano seguinte, o pastor Everton Ricardo Bootz já estava atuando na paróquia. Ele permaneceria até julho de 1995, quando deixou o pastorado do Acre para continuar seus estudos. Com a saída de Bootz e com a situação financeira da paróquia sem estabilidade, não foi possível conseguir um outro obreiro. A pastora Keppi assumiu voluntariamente o pastorado, mas, sem um obreiro oficial, a Direção da IECLB não repassava o dinheiro para a manutenção do trabalho paroquial. Por isso, o atendimento pastoral se reduziu significativamente. Keppi propôs celebrar um culto mensal em Senador Guiomard onde tinha uma capela. Os luteranos das demais localidades deveriam deslocar-se para lá, por ocasião da celebração, mas a frequência nos cultos deixou a desejar e o trabalho foi paralisado⁹⁰⁸. Em 1997, a paróquia de Rio Branco estava em processo de extinção⁹⁰⁹.

⁹⁰⁵ Cf. Carta de Rui Bernhard (Porto Alegre/RS) ao Conselho Nacional dos Seringueiros (Rio Branco/AC), 02/01/1989 (Arq. da IECLB). O Comitê Chico Mendes converteu-se em um centro de documentação e informação sobre a vida e morte de Chico Mendes. Cf. COMITÊ Chico Mendes. <www.chicomendes.org>. Acesso em: 18/12/2007.

⁹⁰⁶ Cf. Carta de Marli Lutz (Ji-Paraná/RO) à comunidade de Rio Branco, 18/06/1990 (Arq. da IECLB).

⁹⁰⁷ Cf. Carta de Marli Lutz (Ji-Paraná/RO) à Secretaria Geral da IECLB (Porto Alegre/RS), 31/10/1990 (Arq. da IECLB).

⁹⁰⁸ KEPPI, Jandira. **Relatório sobre a paróquia de Rio Branco**, maio de 1997 (Arq. da com. de Porto Velho).

2.2.10. Formação da paróquia de Boa Vista - Roraima

2.2.10.1. Criação da comunidade e assistência pastoral

Como foi descrito no primeiro capítulo, a comunidade de Boa Vista tinha uma estrutura paroquial, embora não constituísse oficialmente uma paróquia⁹¹⁰. Sua origem está vinculada à migração de luteranos para Roraima que chegaram a partir da primeira metade da década de 1970. Entre os primeiros migrantes, encontram-se as famílias Breunig, Strücker, Ellwanger, Lampert, Ruwer, Drews, Kreutz, Prochnow, Wottrich, Israel e Kommers. Essas famílias participaram da reunião de fundação da comunidade realizada no dia 13 de abril de 1980, na casa do senhor Balduino Wottrich, que foi também eleito o primeiro presidente. Martinho Paulo Israel foi eleito vice-presidente; como secretário e 2º secretário foram eleitos Nestor Erico Ellwanger e Nestor Breunig, respectivamente; para tesoureiro e 2º tesoureiro, Lotário Prochnow e Helmuth Kommers, respectivamente. O pastor que acompanhou a reunião de fundação foi Dieter⁹¹¹. Dieter foi o pastor que assumiu os trabalhos durante o ano de 1979, na então paróquia de Pimenta Bueno (Espigão do Oeste) em Rondônia, por ocasião da saída do pastor Schach⁹¹². Ele teria ido para Roraima com o objetivo de assistir temporariamente aos migrantes e tentar organizar uma comunidade. Com uma comunidade formalmente organizada, poderia ser requerido da Direção da IECLB um obreiro permanente.

Mas antes disso, outros pastores passaram pela região tentando encontrar e organizar os luteranos em comunidade. Spellmeier, que tinha sido escolhido em 1974 como coordenador do então recém criado Departamento de Migração, foi informado por pastores do Sul do Brasil que alguns membros tinham migrado para Roraima. Com o objetivo de acompanhar esses migrantes, Spellmeier delegou, em 1977, ao pastor Silva a incumbência de fazer visitas na região e estabelecer contatos com esses luteranos. Silva era, na época, o pastor mais ao norte. Ele acabava de chegar em Rondônia, na recém criada paróquia de

⁹⁰⁹ Cf. Carta de Claudir Burmann (Espigão do Oeste/RO) à Secretaria Geral (Porto Alegre/RS), 26/08/1997 (Arq. da IECLB).

⁹¹⁰ Veja p. 65.

⁹¹¹ Cf. Livro ata da com. de Boa Vista, 13/04/1980, p. 1 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹¹² Veja p. 186.

Cacoal que abarcava todas as comunidades e pontos de pregação que estivessem ao norte desse município⁹¹³.

Depois dessa visita de Silva, em vista da enorme distância e do longo período de afastamento da sede da paróquia de Cacoal, ficou estabelecido informalmente que Spellmeier também acompanharia os luteranos em Roraima por ocasião de suas viagens pelas NAC. Silva continuaria visitando esporadicamente os pontos de pregação em Roraima. Nesse sentido, Spellmeier escreveu em 4 de maio de 1978 desde Cuiabá ao pastor Silva dizendo que ele deveria, quando fosse visitar as comunidades mais ao norte, ir também para Roraima, mais especificamente Boa Vista e Taiano. Em Taiano, deveria engajar-se especialmente em favor da integração do grupo, pois ele avalia que existiriam “sintomas de desagregação”⁹¹⁴. Silva visitou Taiano nesse mesmo ano⁹¹⁵.

A partir de 1979, Roraima teria uma assistência pastoral mais regular. Nesse ano, foi criada a paróquia de Ariquemes, cujo primeiro pastor foi Sass que deveria assistir as comunidades de Ariquemes e Ouro Preto do Oeste e o Extremo Norte: Porto Velho, Acre, Manaus e Roraima⁹¹⁶. Sass acompanharia regularmente os diferentes pontos de pregação de Roraima até a vinda do primeiro pastor. Como as atividades demandavam mais tempo, em 1983, Sass foi liberado das atividades nos arredores de Ariquemes para atuar mais exclusivamente no assim chamado “Extremo Norte”. É o que se pode ler numa carta datada do dia 30 junho de 1983, na qual Trein⁹¹⁷, então coordenador das NAC, pedia ao Conselho Diretor da IECLB pela criação de um pastorado em Roraima e Manaus. Diz ele:

Em 26 de outubro de 1982, foi encaminhada à secretaria geral uma carta com considerações sobre um projeto “Extremo Norte”. Na época sentiu-se a necessidade de fazer da extensão Acre-Roraima uma unidade de trabalho desvinculada de Ariquemes/RO. A partir de janeiro de 83 o P. Walter Werner Paul Sass passou a se dedicar integralmente ao trabalho nessa região, enquanto o P. Friedel Fischer, com os outros integrantes da equipe – Irmãs

⁹¹³ Veja p. 188.

⁹¹⁴ Cf. Carta de Arteno Spellmeier (Cuiabá/MT) a João Artur Müller da Silva (Cacoal/RO), 04/05/1978 (Arq. da par. de Cacoal).

⁹¹⁵ Cf. Carta de João Artur Müller da Silva (Cacoal/RO) a Arteno Spellmeier (Porto Alegre/RS), 15/05/1978 (Arq. da par. de Cacoal).

⁹¹⁶ Veja p. 197s.

⁹¹⁷ Hans Trein substituiu Arteno Spellmeier na Coordenação das NAC, antigo Departamento de Migração. Veja p. 285.

Gerda Nied e Alda Sprandel, Sigmar Heumann e estagiários – Ficaram ligados diretamente ao trabalho em Ariquemes e arredores.⁹¹⁸

Com o objetivo de pressionar a direção da igreja para que mantivesse um trabalho pastoral regular em Roraima e Manaus, Sass escreveu uma carta no dia 3 de maio de 1983 ao Conselho Diretor em Porto Alegre usando a justificativa de que a IELB já teria um pastor na região e de que muitos membros já estariam mudando de igreja⁹¹⁹. A Direção da IECLB, por sua vez, achou viável e importante o projeto “Extremo Norte” e se comprometeu em conseguir verbas para sustentar o projeto⁹²⁰.

Na segunda reunião do presbitério da comunidade de Boa Vista, em 23 de outubro de 1983, estiveram presentes os pastores Trein e Sass. Nessa reunião, foi eleita a nova diretoria, na qual Nestor Breunig foi eleito como o novo presidente. Também foi comunicado à comunidade que o pastor Sass assumiria todo o trabalho no norte. Já por ocasião da terceira reunião do presbitério, em 11 de julho de 1984, o pastor Guilherme Lieven estava presente⁹²¹. Ele foi o primeiro pastor a atuar regularmente em Roraima e Manaus. Seu tempo de atuação se estendeu de março de 1984 até setembro de 1987.

Em 10 de novembro de 1985, Lieven citava seis comunidades ou pontos de pregação dentro de sua área de atuação: Alto Alegre, Caroebe, Manaus, Tapequem, Boa Vista e Monte Cristo. Ao que parece, o ponto de pregação em Taiano teria deixado de existir nessa época. Lieven destaca Caroebe como o ponto no qual existiriam membros de outras etnias e culturas que faziam parte da comunidade⁹²². Trein lembra que, em Caroebe, mais de 20 famílias teriam passado da Assembléia de Deus para a IECLB, pois o pastor dessa igreja teria fugido com todo o dinheiro da comunidade⁹²³.

⁹¹⁸ Carta de Hans Alfred Trein (Cuiabá/MT) ao Conselho Diretor da IECLB (Porto Alegre/RS), 30/06/1983 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁹¹⁹ Cf. Carta de Walter Werner Paul Sass (Ariquemes/RO) ao Conselho Diretor da IECLB (Porto Alegre/RS), 03/05/1983 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁹²⁰ Cf. Carta da Secretaria Geral da IECLB (Porto Alegre/RS) à paróquia de Ariquemes, 05/04/1983 (Arq. da par. de Ariquemes).

⁹²¹ Cf. Livro ata da com. de Boa Vista, 23/10/1983, p. 2; 11/07/1984, p. 3 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹²² Cf. Livro ata da com. de Boa Vista, 10/11/1985, p. 14 s. (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹²³ Cf. TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

Lieven atuaria em Roraima e Manaus até meados de 1987, quando seria designado um pastor para Manaus. Isso parece ter ocorrido sem o conhecimento de Lieven, pois, em 12 de março de 1987, ele escreveu, desde Boa Vista, à Secretaria de Missão da IECLB dizendo que estava feliz em saber que a comunidade de Manaus agora tinha um pastor, mas que não gostou de ser o último a saber, pois ele deveria ser consultado e estar a par do assunto uma vez que ele era o responsável pelo trabalho nessa região. Ele disse que a Direção da IECLB não considerou os dois anos de sua atuação⁹²⁴. Esse desentendimento parece ter contribuído para a saída do Lieven da paróquia em setembro de 1987.

O pastor designado para Manaus foi Miguel Frederico Fortes. Infelizmente, a atuação de Fortes seria curta. Por divergências teológicas e conflitos com o pastor distrital Rosemar Ahlert, na reunião do presbitério, datada do dia 16 de maio de 1988, Fortes formalizou seu desligamento da paróquia⁹²⁵. Mas antes disso, por ocasião da saída do pastor Lieven, o pastor Fortes e o pastor distrital Ahlert ficaram responsáveis por dar assistência para as comunidades em Roraima até a vinda de um outro pastor. O pastor Paulo Gilberto Böhm, com uma linha teológica afinada com Fortes, foi designado para Roraima. Ele pertencia ao Movimento Encontrão que buscava um reavivamento espiritual. A primeira reunião na qual Böhm participou foi no dia 1º de março de 1988⁹²⁶. Böhm atuaria de fevereiro de 1988 até julho de 1990.

O pastor Böhm teve como praxe convidar evangelistas para pregarem nas comunidades. Essas pregações criaram atritos, pois os evangelistas convidados defendiam propostas teológicas e práticas diferentes daquelas às quais o Distrito Eclesiástico e a paróquia conheciam ou aceitavam. Além do mais, Böhm teria iniciado essa prática sem comunicar ou consultar seus superiores. Uma carta de Böhm de 24 de junho de 1988 para o pastor Rosemar Ahlert atesta isso. Na carta, Böhm pede escusas por não ter comunicado antes a vinda do evangelista. Mas reafirmava: “A vinda do pastor [...] já foi aprovada pelo presbitério da

⁹²⁴ Cf. Carta de Guilherme Lieven (Boa Vista/RR) à Secretaria de Missão da IECLB (Porto Alegre/RS), 12/03/1987 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹²⁵ Sobre isso, veja p. 247ss.

⁹²⁶ Cf. Livro ata da com. de Boa Vista, 16/05/1988, p. 16; 04/08/1987, p. 40; 01/03/1988, p. 48 (Arq. da com. de Boa Vista).

Comunidade Evangélica de Boa Vista, pois julgaram ser importante ouvir outros pastores com estilos diferentes⁹²⁷.

Em agosto de 1988, o evangelista visitou a paróquia, o que teria causado brigas e discussões. Uma segunda visita estava programada para setembro de 1990. O então presidente da comunidade Carlito Ruwer disse que cooperaria na preparação dos trabalhos, mas não participaria, porque a vinda do primeiro evangelista teria causado o afastamento de um membro e que havia a suspeita de que esse evangelista teria sido torturador durante a ditadura militar⁹²⁸.

O referido membro seria o presidente da comunidade Nestor Erico Ellwanger. Ellwanger escreveu uma carta ao presbitério da comunidade de Boa Vista em 31 de agosto de 1988, desligando-se da comunidade e da IECLB. Na carta ele não diz os motivos, mas diz estar irado e sua permanência na igreja poderia contagiar outras pessoas⁹²⁹. Mas, no livro ata da comunidade, consta que o desligamento seria devido às diferentes linhas teológicas presentes na igreja e à falta de iniciativa por parte da Direção da IECLB para coibir os abusos teológicos cometidos⁹³⁰.

Quanto às acusações que caíam sobre o evangelista, na reunião do presbitério do dia 25 de maio de 1990, o pastor Böhm disse que eram infundadas e que o evangelista gozava de ótima reputação na IECLB. Mas os ânimos não foram amenizados. Foi realizada uma nova reunião três dias depois, na qual Böhm comunicou que o evangelista não viria mais e que ele estaria deixando a paróquia no máximo até o final do ano. Alguns meses depois, o pastor Böhm pediu também desligamento da IECLB⁹³¹.

⁹²⁷ Carta de Paulo Böhm (Boa Vista/RR) a Rosemar Ahlert (Ariquemes/RO), 24/06/1988 (Arq. da com. de Boa Vista). O nome do evangelista foi preservado aqui.

⁹²⁸ Cf. Livro ata da com. de Boa Vista, 25/05/1990, p. 70 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹²⁹ Cf. Carta de Nestor Erico Ellwanger (Boa Vista/RR) ao Presbitério da Comunidade de Boa Vista, 31/08/1988 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹³⁰ Cf. Livro ata da com. de Boa Vista, 07/09/1988, p. 55 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹³¹ Cf. Livro ata da com. de Boa Vista, 25/05/1990, p. 70; 28/05/1990, p. 71; 06/07/1990, p. 72 (Arq. da com. de Boa Vista). Ao que parece, essa decisão não durou muito, pois Böhm voltaria a atuar como pastor da IECLB no Rio Grande do Sul até que, em 2006, saiu definitivamente, fundando uma nova igreja e levando consigo parte dos membros da paróquia de Mathias Velho em Canoas.

Relembrando os conflitos causados pelos pastores afinados com a linha teológica do Encontro, Trein diz:

O Paulo Böhm [...] não conseguiu acompanhar a dimensão política do trabalho que tinha sido realizado antes, ao qual os membros de lá estavam já bastante habituados e participantes. E tanto ele quanto Hans Horstmann [pastor que teria atuado em Juína, MT]⁹³², por sua postura em relação ao Batismo, provocaram uma confusão muito grande na comunidade. Eles estavam se negando ou estavam dificultando, aí eu não sei bem o que foi, o batismo de crianças. E acabaram criando uma situação onde não puderam ficar. [...] Ele [Paulo Böhm] foi transferido pra lá justamente quando eu estava saindo da coordenação e o Rosemar Ahlert estava entrando como Pastor Distrital do DERN. Não tinha ninguém pra perguntar, aí a Direção da Igreja mandou o Paulo Böhm pra Roraima. Foi um desastre, pra falar com palavras brandas. E eram desastres previsíveis. [...], porque eles fizeram aquilo justamente naquele período intermediário entre uma saída da coordenação. A gente até poderia pensar que fizeram por gosto. Botar ali e não esperar pra coisa ser acompanhada. E deu no que deu.⁹³³

Depois da saída de Böhm, o pastor Ralf Weissenstein assumiu o pastorado. Seu período de atuação foi de novembro de 1991 a dezembro de 1996. Weissenstein assistia, em 1996, as seguintes localidades: Boa Vista, Confiança (65 Km); Taiano (80 Km); Alto Alegre (85 Km) Pacaraima (200 Km) e Caroebe (380 Km)⁹³⁴.

2.2.10.2. Projetos

O trabalho da igreja em Roraima não fora diferente das demais regiões de colonização na Amazônia. Em Roraima, também existia uma equipe de trabalho. Ao lado do pastor, atuavam um técnico agrícola e uma enfermeira. Além de acompanhar pastoralmente os luteranos, a IECLB teve uma proposta de ajudar no desenvolvimento e na melhoria de vida dos colonos em geral. Nesse sentido, foram elaborados projetos nos moldes dos projetos UMA de Rondônia⁹³⁵. A idéia era acompanhar os colonos também na área da saúde, com uma enfermeira, e na área da agricultura, com um técnico agrícola. O trabalho seria basicamente

⁹³² Sobre a atuação de Horstmann, veja p. 219ss.

⁹³³ TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

⁹³⁴ Cf. Relatório da Comunidade de Boa Vista/RR, 23/07/1996. As distâncias são em relação à Boa Vista.

⁹³⁵ Sobre os projetos UMA, veja p. 288ss.

“fixar o homem daquela região à terra através de um trabalho cooperativo na área da agricultura e da saúde”⁹³⁶.

Foi montada uma comissão para elaborar o projeto o qual foi enviado para Pão para o Mundo. Em português, o projeto foi conhecido como “Projeto de Missão Social da Comunidade de Boa Vista” ou “O Projeto de Ação Social — às vezes aparece Comunitária — da comunidade de Boa Vista”. Em Genebra, o nome foi alterado para torná-lo mais interessante para os mantenedores. Passou a chamar-se *Integrated Development Program for New Settlement Area Roraima, Brazil*⁹³⁷.

Em 6 de setembro de 1986, o pastor Lieven comunicou ao presbitério que o projeto teria sido aprovado⁹³⁸. Em 25 de novembro de 1986, Lieven recebeu confirmação oficial através de uma carta de Carl Hofmeister na qual comunicava a aprovação do projeto por Pão para o Mundo e a liberação de 60.000 dólares⁹³⁹.

Outra forma de conseguir recursos foi uma parceria que a paróquia de Boa Vista manteve com o Distrito Eclesiástico de Ronnenberg, na Alemanha⁹⁴⁰. *Partnerschaft*⁹⁴¹, como ficou conhecido, era o nome dado a esse intercâmbio de convivência que buscava trocar experiências. Era uma organização que auxiliava o trabalho pastoral e técnico. O Distrito de Ronnenberg doou dinheiro e equipamento. Uma delegação dessa instituição esteve acompanhando o trabalho entre os dias 10 a 23 de outubro de 1986. Em 1987, o Distrito de Ronnenberg pagou para que seis pessoas da paróquia fossem à Alemanha para conhecer os trabalhos locais⁹⁴².

Com a finalidade de começar os trabalhos, a comissão do projeto reuniu-se no dia 7 de dezembro de 1986 e decidiu que o projeto começaria por Caroebe, ao sudeste de Boa Vista. Somente depois se estenderia para outras regiões do estado, como Confiança, por exemplo.

⁹³⁶ Cf. Livro ata da com. de Boa Vista, 20/03/1988, p. 50 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹³⁷ Programa de Desenvolvimento Integrado para Nova Área de Assentamento em Roraima, Brasil.

⁹³⁸ Cf. Livro ata da com. de Boa Vista, 06/09/1986, p. 25 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹³⁹ Cf. Carta de Carl E. C. Hofmeister (Porto Alegre/RS) a Guilherme Lieven (Boa Vista/RR), 25/11/1986 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹⁴⁰ *Kirchen Kreis Hammesburg*.

⁹⁴¹ Parceria.

⁹⁴² Cf. Livro ata da com. de Boa Vista, 15/02/1987, p. 32; 04/11/1986, p. 28s. (Arq. da com. de Boa Vista).

Os técnicos também deveriam morar em Caroebe⁹⁴³. Flávia Koch foi enfermeira do projeto e Renato Lang, o técnico agrícola⁹⁴⁴. Os técnicos foram registrados como funcionários da paróquia no dia 4 de dezembro de 1986⁹⁴⁵.

A grande dificuldade do projeto foram as distâncias. Além de encarecer o atendimento dos colonos, dificultava a própria permanência deles na terra o que redundava na deserção dos assentamentos⁹⁴⁶. Mas os documentos também deixam transparecer conflitos de relacionamento entre os técnicos. Em 19 de outubro de 1988, a enfermeira Koch entregou uma carta de demissão à comissão do projeto. Consta na ata desse dia que ela alegava não estar acontecendo um efetivo trabalho em equipe. Segundo ela, o relacionamento e diálogo entre a equipe era muito escasso, inclusive com o pastor. Na reunião seguinte ela reconsiderou e decidiu permanecer, porque a comunidade de Caroebe lhe teria pedido para permanecer⁹⁴⁷.

O técnico Lang também teve problemas na paróquia. Sobre ele, pesou a acusação de que seu trabalho teria sido “fraco”, que ele fez política partidária e que não havia bom relacionamento com o conselho do projeto. Ele também não queria se submeter ao conselho. Por isso, foi decidido demiti-lo. Parece que, realmente, o engajamento partidário seria a causa principal. Nesse sentido, é sintomático que foram rasgadas três folhas do livro ata, justamente nas quais estava registrada a ata que tratava do assunto. Consta em registro que alguém invadiu a casa da secretária Marlene Israel e rasgou as páginas. Pode ser lido na declaração da invasão que o motivo seria desconhecido. A ata foi reconstituída no dia 4 de dezembro de 1989. Nessa reconstituição, consta a menção acerca do envolvimento político do técnico agrícola Lang. Ele teria usado bandeiras e adesivos de um partido político na janela de sua casa e o presbitério questionou isso. Ele, por sua vez, teria dito que “em sua casa ninguém teria nada que ver”⁹⁴⁸. Como justificativa para demitir o técnico, o conselho aproveitou o término do projeto em 3 de dezembro de 1989. Assim, em 5 de dezembro de 1989, o

⁹⁴³ Cf. Ata da Comissão do Projeto de Ação Social da Com. de Boa Vista, 07/12/1986 (Arq. da com. de Boa Vista), p. 2.

⁹⁴⁴ Cf. Livro ata da com. de Boa Vista, 29/03/1986, p. 19; 13/08/1987, p. 41 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹⁴⁵ Cf. Carta de Guilherme Lieven (Boa Vista/RR) ao Departamento de Projetos da IECLB (Porto Alegre/RS), 11/12/1986 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹⁴⁶ Cf. ELLWANGER, Nestor. **Entrevista**. Boa Vista/RR, 06/05/2005.

⁹⁴⁷ Cf. Ata da Comissão do Projeto de Ação Social da Com. de Boa Vista, 19/10/1988, p. 16; 11/01/1989, p. 16 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹⁴⁸ Cf. Livro ata da com. de Boa Vista, 04/12/1989, p. 67; 03/1990, p. 65; 04/12/1989, p. 66 (Arq. da com. de Boa Vista).

presidente da comunidade Carlito Ruwer escreveu ao técnico agrícola Lang comunicando a rescisão de seu contrato, em vistas do término do projeto⁹⁴⁹. No dia 26 de março de 1990, a comissão encerrou definitivamente os trabalhos e acertou as contas com os funcionários. Na ata, consta que o projeto praticamente não tinha mais dinheiro e o que restava seria destinado ao pagamento de dívidas do projeto para com a paróquia⁹⁵⁰. A enfermeira Koch desligou-se do projeto em 31 de março de 1990⁹⁵¹.

Como o projeto estava sendo encerrado, durante o ano de 1989, o conselho estava procurando financiamento para dar continuidade ao trabalho. Organizou-se um novo projeto que seria encaminhado somente em março de 1990⁹⁵². O projeto chamou-se em inglês *Social Action for the Boa Vista Settlement*⁹⁵³. Koch continuou trabalhando como enfermeira neste novo projeto. Como técnico agrícola, foi contratado Edgar Carlos Niederberger⁹⁵⁴. O conselho foi reativado em 14 de dezembro de 1991, já com a presença do pastor Weissenstein⁹⁵⁵.

Em 25 de abril de 1992, evidencia-se que o novo projeto estava em crise. O conselho discutiu um relatório feito pelo consultor alemão de Pão para o Mundo que esteve visitando o projeto. O relatório é negativo quanto ao projeto e recomenda uma avaliação. Segundo ele, não poderia continuar da forma como vinha sendo gestado, pois não havia uma definição clara sobre as atividades que o projeto deveria desenvolver. Na verdade, o projeto estaria parado. O conselho concordou com o relatório, mas achou que todos — técnicos, comunidade/paróquia, Secretaria Geral da IECLB, entidades mantenedoras — deveriam assumir a culpa. A comissão decidiu deixar os técnicos trabalhando em “banho-maria”, até que se tivesse uma definição final⁹⁵⁶. Essa foi a última ata da comissão. Na reunião do dia 9 de julho de 1992, o presbitério decidiu encerrar definitivamente o projeto, pois não havia esperança de que se poderia dar

⁹⁴⁹ Cf. Carta de Carlito Ruwer (Boa Vista/RR) a Renato Lang (Boa Vista/RR), 05/12/1989 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹⁵⁰ Cf. Ata da Comissão do Projeto de Ação Social da Com. de Boa Vista, 26/03/1990 (Arq. da com. de Boa Vista), p. 20.

⁹⁵¹ Cf. Livro ata da com. de Boa Vista, 19/04/1990, p. 69 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹⁵² Cf. Ata da Comissão do Projeto de Ação Social da Com. de Boa Vista, 15/08/1989, p. 19 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹⁵³ Ação Social para os Assentamentos de Boa Vista.

⁹⁵⁴ Cf. Livro ata da com. de Boa Vista, 10/05/1991 (Arq. da com. de Boa Vista), p. 78. Niederberger também atuou no Projeto Vacas em Rondônia. Veja p. 321.

⁹⁵⁵ Cf. Ata da Comissão do Projeto de Ação Social da Com. de Boa Vista, 14/12/1991, p. 21 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹⁵⁶ Cf. Ata da Comissão do Projeto de Ação Social da Com. de Boa Vista, 25/04/1992, p. 25 (Arq. da com. de Boa Vista).

continuidade, nem por parte da paróquia e da Direção da IECLB, nem por parte dos mantenedores⁹⁵⁷. Em 3 de setembro de 1992, o pastor Weissenstein escreveu ao Departamento de Projetos da IECLB comunicando que os técnicos Koch e Niederberger já haviam recebido o pagamento final⁹⁵⁸. Os relatórios finais dos projetos foram encaminhados ao Departamento de Projetos da IECLB em 20 de julho de 1993⁹⁵⁹.

Em 22 de setembro de 1994, o presidente da comunidade Nestor Breunig escreveu ao Departamento de Projetos da IECLB dando uma justificativa sobre o baixo aproveitamento dos projetos. Diz ele: “A verdade é que quase ninguém se interessava pelos projetos e muito menos se identificava com os objetivos deles. Conseqüentemente houve pouca vontade e determinação para assumir responsabilidades”⁹⁶⁰. Entretanto, durante os anos em que estiveram funcionando, os projetos ajudaram a estruturar e fundar alguns sindicatos e associações. Entre aquelas organizações que os projetos auxiliaram estão a Associação Comunitária Unidos Venceremos (ACOMUV) localizada em Caroebe, a Associação dos Pequenos Produtores do Sul de Roraima (APPROSUR), a Associação de Cooperação Agrícola (ACA) e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais⁹⁶¹.

2.2.11. Formação da paróquia de Manaus - Amazonas

Os luteranos de Manaus compõem a comunidade mais heterogênea dentro do Sínodo da Amazônia. Podem ser encontradas pessoas que provêm dos mais variados estados da federação e também não pertencentes tradicionalmente ao luteranismo. É uma comunidade pequena que vive basicamente de projetos e também muito volátil, pois muitos membros emigram em função de trabalho⁹⁶².

⁹⁵⁷ Cf. Livro ata da com. de Boa Vista, 09/07/1992, p. 83 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹⁵⁸ Cf. Carta de Ralf Weissenstein (Boa Vista/RR) ao Departamento de Projetos da IECLB (Porto Alegre/RS), 03/09/1992 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹⁵⁹ Cf. Carta de Carl E. C. Hofmeister (Porto Alegre/RS) a Nestor Breunig (Boa Vista/RR), 19/10/1994 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹⁶⁰ Carta de Nestor Breunig (Boa Vista/RR) ao Departamento de Projetos da IECLB (Porto Alegre/RS), 22/09/1994 (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹⁶¹ Cf. Relatório de atividades do projeto (Arq. da com. de Boa Vista).

⁹⁶² Sobre isso, veja p. 65s.

A comunidade de Manaus foi atendida a partir de 1930 pelo pastor Otto Arnold que acompanhava os luteranos no nordeste brasileiro. Em 1935, Arnold contabilizava 28 luteranos em Manaus. Com a Segunda Guerra Mundial, o trabalho foi interrompido. Somente a partir de 1958, os luteranos de Manaus receberiam novamente algum atendimento esporádico⁹⁶³. Com a criação do Departamento de Migração em 1973, Spellmeier passou a visitar a região. A partir de 1977, Silva ficou incumbido de atender os luteranos que estivessem mais ao norte do Brasil. Desde Cacoal, visitava os luteranos que se encontravam em todo o norte de Rondônia, no Acre, na Transamazônica, em Manaus e Roraima. Com a criação da paróquia de Ariquemes em 1979 em Rondônia, o pastor Sass passou a atender o “Extremo Norte”⁹⁶⁴. Já com a criação do pastorado de Roraima e com a vinda do pastor Lieven a partir de 1984, o atendimento pastoral de Manaus passou a ser mais freqüente. Lieven atendia todos os pontos de pregação em Roraima e também Manaus⁹⁶⁵.

Com a presença do pastor Lieven, reunidos na churrascaria denominada Paiol, a comunidade de Manaus foi fundada oficialmente em 4 de agosto de 1985. O primeiro presidente foi Cláudio Radtke e o vice-presidente, Ulrico Otto Mundstock. Em 5 de novembro de 1985, a comunidade contava com 18 famílias membros. A distância entre Manaus e Roraima dificultava o atendimento da comunidade, visto que o pastor residia em Roraima. Por se tratar do mais importante centro urbano da região norte e um dos mais importantes do Brasil, a necessidade de um pastorado luterano local sempre foi muito cogitada. Assim, também em 5 de novembro de 1985, a comunidade consultava sobre a possibilidade da criação de um pastorado próprio em Manaus. O coordenador das NAC Trein, que estava presente na reunião, disse que no momento isso seria difícil, pois existiriam cinco vagas que ele deveria preencher, mas que levaria a questão à Secretaria Geral da IECLB⁹⁶⁶.

Dando seqüência à tentativa de conseguir um pastorado próprio, no dia 5 de setembro de 1986, a comunidade de Manaus escreveu ao pastor presidente da IECLB Brakemeier

⁹⁶³ Cf. DREHER, 1992, p. 332. Dreher não traz nenhuma outra informação sobre esse atendimento.

⁹⁶⁴ Veja p. 182, 192.

⁹⁶⁵ Veja p. 233.

⁹⁶⁶ Cf. Livro ata da com. de Manaus, 04/08/1985, p. 2; 04/08/1985, p. 7; 05/11/1985, p. 8; 05/11/1985, p. 9. (Arq. da com. de Manaus).

pedindo pela criação de um pastorado para Manaus⁹⁶⁷. Na reunião seguinte, datada de 25 de fevereiro de 1987, o pastor Miguel Frederico Fortes já esteve presente como o novo obreiro da comunidade⁹⁶⁸. Aparentemente, Lieven não estava a par dos trâmites da IECLB para enviar um obreiro para Manaus. Ele protestou junto à Secretaria de Missão, uma vez que ele era responsável pelo trabalho na região e deveria, pelo menos, ser informado sobre o assunto⁹⁶⁹. Em setembro desse mesmo ano, Lieven deixaria o pastorado de Roraima, obrigando Fortes a dar assistência aos luteranos em Roraima. A diretoria da comunidade autorizou Fortes a atender Boa Vista no dia 24 de setembro de 1987⁹⁷⁰. Ele atenderia a região juntamente com o pastor distrital Rosemar Ahlert até a vinda de um novo pastor para Roraima em fevereiro de 1988.

Entretantes, Fortes teve problemas com os outros obreiros do distrito e com a Direção da Igreja. O problema principal era de ordem teológica, pois ele não se enquadrava com a linha social e política adotada pela maioria dos obreiros das NAC. Ele estava mais afinado com os obreiros do Movimento Encontrão, que pregava um “avivamento espiritual” e “um relacionamento pessoal com Cristo”⁹⁷¹. O conflito maior surgiu quando Fortes fez um requerimento direto à Direção da Igreja, desconsiderando a autoridade do pastor distrital Ahlert. O requerimento foi para a compra de um aparelho de ar-condicionado encaminhado no dia 18 de maio de 1987. Na carta, ele diz que estava sentindo muito o calor de Manaus e que não conseguia dormir. Afirmou que isso “não era luxo”, mas “uma necessidade” e que a igreja decidisse sobre a questão⁹⁷². Esse requerimento causou troca de acusações entre o pastor Fortes, o pastor distrital e a Direção da Igreja. Nessa mesma ocasião Fortes também foi acusado pelos demais colegas do distrito de não participar das reuniões dos pastores e de ostentar luxo. Como transparece na carta de Fortes, ele já tinha um certo conhecimento de que seu pedido não seria bem visto pelos demais pastores e possivelmente não seria aceito, por isso fez o requerimento direto à Direção da Igreja.

⁹⁶⁷ Cf. Carta da comunidade de Manaus a Gottfried Brakemeier (Porto Alegre/RS), 05/09/1986 (Arq. da com. de Manaus).

⁹⁶⁸ Cf. Livro ata da com. de Manaus, 25/02/1987, p. 9 (Arq. da com. de Manaus). A partir dessa data, a comunidade de Manaus, assim como Porto Velho, Roraima e Acre, teve um caráter paroquial.

⁹⁶⁹ Sobre isso, veja p. 233.

⁹⁷⁰ Cf. Livro ata da com. de Manaus, 24/09/1987, p. 12 (Arq. da com. de Manaus).

⁹⁷¹ Sobre o Movimento Encontrão, veja p. 266. Sobre os outros pastores afinados com Fortes dentro das NAC, veja p. 225ss. (Horstmann), 239ss. (Böhm).

⁹⁷² Cf. Carta de Miguel Frederico Fortes (Manaus) ao Secretário de Missão (Porto Alegre/RS), 18/05/1987 (Arq. da com. de Manaus).

Sofrendo pressão da parte do pastor distrital e dos demais obreiros das NAC, com o apoio da diretoria⁹⁷³, Fortes encaminhou cartas à Direção da Igreja pedindo um posicionamento⁹⁷⁴. Em resposta, o secretário geral da IECLB Droste escreveu para o pastor Fortes em 20 de abril de 1988. O teor da carta é reconciliador e tenta chamar a atenção do pastor para que ele não seja “unilateral e impetuoso em suas colocações”. Ele se referia ao fato de Fortes estar ameaçando a igreja com o seu afastamento do ministério⁹⁷⁵. Fortes não ficou contente com os posicionamentos da igreja e anunciou no dia 2 de maio de 1988, em reunião da diretoria, que estaria deixando o ministério da IECLB. E na próxima reunião da comunidade, datada do dia 16 de maio de 1988, foi formalizado o desligamento do pastor⁹⁷⁶. Segundo Trein, Fortes assumiria uma comunidade batista em Manaus⁹⁷⁷.

A Secretaria Geral, preocupada com a vaga do pastorado em Manaus e de que muitos luteranos pudessem seguir o pastor Fortes, enviou o pastor Martin Johannes Blümel, em caráter emergencial, para atuar durante 60 dias até que um novo pastor fosse designado. Com essa mesma preocupação de não deixar o pastorado de Manaus vago, no dia 22 de outubro de 1988, aconteceu a primeira reunião com o novo pastor Luiz Dirceu Wasserberg. Em setembro do próximo ano, Wasserberg atendia a comunidade de Manaus e um ponto de pregação em Itacoatiara. O pastor Wasserberg permaneceria na comunidade até final de maio de 1992. Na reunião da diretoria de 28 de fevereiro de 1992, ele comunicou a decisão e encaminhou o pedido de sua transferência para Santa Catarina. O novo pastor Júlio Cezar Schweickardt atendeu a comunidade de agosto de 1992 a janeiro de 2000. A primeira reunião da diretoria da comunidade com a sua presença ocorreu no dia 10 de setembro de 1992. Schweickardt deixaria o ministério para continuar seus estudos de pós-graduação em Manaus, onde também continuaria residindo⁹⁷⁸.

⁹⁷³ Em carta assinada pelo tesoureiro Norberto Arnold e pelo 2º secretário Carlos Roberto dos Santos Caldeira, dirigida a Rolf Droste em 27 de março de 1988, a diretoria da comunidade “decidiu hipotecar total e incondicional apoio ao Pastor Miguel Frederico Fortes”. Cf. Carta da Diretoria da Comunidade de Manaus a Rolf Droste (Porto Alegre/RS), 27/03/1988 (Arq. da com. de Manaus).

⁹⁷⁴ Cf. Livro ata da com. de Manaus, 24/03/1988, p. 14s. (Arq. da com. de Manaus).

⁹⁷⁵ Cf. Carta de Rolf Droste (Porto Alegre/RS) a Miguel F. Fortes (Manaus), 20/04/1988 (Arq. da com. de Manaus).

⁹⁷⁶ Cf. Livro ata da com. de Manaus, 02/05/1988, p. 16; 16/05/1988, p. 16 (Arq. da com. de Manaus).

⁹⁷⁷ Cf. TREIN, Hans. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

⁹⁷⁸ Cf. Livro ata da com. de Manaus, 23/06/1988, p. 18; 22/10/1988, p. 18; 01/09/1989, p. 23; 28/02/1992, p. 30; 10/09/1992, p. 33; 04/07/1999, p. 42 (Arq. da com. de Manaus).

Em Manaus, a comunidade manteve um trabalho com as crianças do bairro no qual a IECLB está localizada. No dia 21 de junho de 1990, entrou em pauta pela primeira vez a criação dessa escolinha que ficou conhecida como Escolinha Luterana. A idéia foi defendida pela esposa do pastor Tânea Marli Wasserberg. Ela disse que não precisava ser um espaço muito grande, bastava uma sala e não necessitaria do reconhecimento legal, o importante era dar assistência às crianças do bairro. Na reunião seguinte, em 2 de outubro de 1990, o projeto da escolinha já estava mais estruturado e a diretoria aprovou o projeto. Começou, então, a construção, do espaço. Foram arrecadadas doações de membros locais e também da Alemanha. No início, a escolinha atenderia crianças de quatro a seis anos e não daria diplomas, sendo que o número máximo de crianças admitidas seria de 20⁹⁷⁹.

Na reunião da diretoria da comunidade datada do dia 26 de julho de 1993, foi lida uma carta dizendo que o projeto da escolinha para contratar professores tinha sido aprovado pela IECLB. A diretoria resolveu, então, contratar uma professora⁹⁸⁰. Como a demanda da escola crescia, em 12 de maio de 1994, o presidente da comunidade Cláudio Radtke e o pastor Schweickardt escreveram à secretaria de missão da IECLB pedindo a ampliação do projeto escolinha luterana⁹⁸¹. Já no ano seguinte, como se pode ler numa carta de Schweickardt, datada de 25 de maio de 1995, a Escolinha Luterana atendia 90 crianças, divididas entre manhã e tarde⁹⁸².

2.3. Busca por uma identidade eclesial

Até aqui, delineou-se a iniciativa dos migrantes e da IECLB para a constituição de comunidades na região Amazônica. Agora, procurar-se-á analisar e avaliar a proposta de trabalho desenvolvido pela igreja nessa região. Para tanto, faz-se necessária uma reconstituição parcial do processo histórico de formação da IECLB, pois o momento histórico vivido pela igreja, na época da colonização da Amazônia, está profundamente relacionado com a história de sua formação.

⁹⁷⁹ Cf. Livro ata da com. de Manaus, 21/06/1990, p. 25; 02/10/1990, p. 25s (Arq. da com. de Manaus).

⁹⁸⁰ Cf. Livro ata da com. de Manaus, 26/07/1993, p. 37 (Arq. da com. de Manaus).

⁹⁸¹ Cf. Carta de Cláudio Radtke e de Júlio César Schweickardt (Manaus) a Secretaria de Missão (Porto Alegre/RS), 12/05/1994 (Arq. da com. de Manaus).

⁹⁸² Cf. Carta de Júlio César Schweickardt (Manaus) a Margret Krumme (sem identificação de local), 25/05/1995 (Arq. da com. de Manaus).

Esta parte está subdividida em quatro blocos. O primeiro, faz uma breve descrição das bases sociais, étnicas e religiosa dos luteranos no Brasil. O segundo, aborda a questão da germanidade como um ponto de apego identitário por parte da igreja. O terceiro, traz a emergência, a partir das duas guerras mundiais, da necessidade de uma nova postura eclesial por parte dos sínodos. O quarto, discute a junção dos sínodos em uma estrutura eclesial. Essa junção é fruto de uma nova postura eclesial e a IECLB nasce em meio a essas discussões. Por isso, será discutindo, nesse bloco, a continuidade e o aprofundamento dessa postura.

Na época em que decidiu acompanhar seus membros migrantes para as NAC, a IECLB estava experimentando “formas de ser igreja”. Uma igreja que queria ser brasileira e preocupada com as pessoas em seu ser integral, quer dizer, espiritual e fisicamente. Até esse momento a IECLB, excetuando algumas pessoas precursoras, estava voltada exclusivamente para o atendimento espiritual de suas comunidades e para a ajuda caritativa, e, em seu horizonte, não existia a preocupação socio-política voltada para o contexto brasileiro. A partir da transferência da V Assembléia Geral da Federação Luterana Mundial (FLM), que se realizaria em Porto Alegre/RS em 1970, para Evian, na França, dá-se início, na IECLB, uma crescente preocupação com a realidade sócio-político⁹⁸³. Os grupos (leigos e obreiros), outrora marginalizados, que advogavam um compromisso político-social da IECLB com o Brasil agora passavam a ter força expressiva e começavam, assim, a indicar o caminho a ser seguido doravante pela igreja. É em meio a essas discussões que a igreja na Amazônia começa a nascer.

2.3.1. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: Igreja de imigrantes

Entre os modelos de protestantismo encontrados na América Latina, a IECLB está classificada como *igreja de transplante, étnica* ou de *imigração*⁹⁸⁴. Seu rosto é étnico; preponderantemente germânico. Isso se deve pelo fato de que ela não surgiu através de missão entre o povo nativo, mas sim devido à imigração de protestantes para o Brasil. Sua história remonta à crise do sistema econômico europeu do século XIX, ao grande crescimento

⁹⁸³ Veja p. 267.

⁹⁸⁴ Cf. BONINO, José Miguez. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 76s.

demográfico da Europa nesse período e à fome causada por invernos rigorosos⁹⁸⁵. Por essa época, inúmeras pessoas não encontraram mais lugar dentro do sistema econômico e foram obrigadas a emigrar. O continente americano se lhes apresentava como uma alternativa viável⁹⁸⁶. É dentro deste contexto que, em 1824, os primeiros imigrantes alemães protestantes vão chegar no Rio Grande do Sul⁹⁸⁷. Em sua maioria, os imigrantes europeus eram trabalhadores rurais pobres. Alguns possuíam um pequeno pedaço de terra e outros eram servos num regime feudal que estava entrando em decadência. Esses últimos, liberados do senhor feudal, não tinham para onde ir e nem capital para investimento. O pouco que possuíam serviu apenas para custear a travessia do Atlântico. Entre esses, encontramos os pomeranos que, no Brasil, se fixaram preponderantemente no Rio Grande do Sul (na região de São Lourenço, Pelotas e Santa Cruz do Sul) e no Espírito Santo⁹⁸⁸.

Por serem trabalhadores rurais em condições miseráveis, a formação dos imigrantes era elementar. Mesmo assim, destacavam-se em relação à maioria dos luso-brasileiros, dos quais uma minoria tinha algum tipo de formação. Somente depois de sufocadas as revoltas liberais na Alemanha, em 1848, vieram para o Brasil pessoas com um pouco mais de escolaridade e melhores condições financeiras⁹⁸⁹.

Do ponto de vista sócio-religioso, os imigrantes que se estabeleceram no Brasil eram muito variados. Além dos livre-pensadores, que não se identificavam com nenhuma denominação religiosa, e católicos, “havia entre os protestantes, que constituíam mais da metade dos emigrantes, luteranos, reformados, unidos, bem como [...] menonitas”⁹⁹⁰. Assim, desses imigrantes não se pode esperar uma uniformidade religiosa. Ao contrário, provenientes de diferentes confissões, essas diferenças também vão se fazer presentes aqui no Brasil. Delas

⁹⁸⁵ Cf. 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/ Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2001. p. 25.

⁹⁸⁶ Em sua grande maioria, os emigrantes europeus estabeleceram-se na América do Norte. Entre 1860-1930, 35 milhões de europeus migraram para os EUA. Para o Brasil, durante todo o séc. XIX, migraram mais ou menos 1 milhão. Cf. PRIEN, 2001, p. 25.

⁹⁸⁷ Somente depois de 1824, com a nova constituição elaborada por Dom Pedro I e influenciada pelo espírito liberal-maçônico, ficou estabelecida a possibilidade de imigrantes não-católicos romanos estabelecerem-se no Brasil. Cf. PRIEN, 2001, p. 33.

⁹⁸⁸ Cf. PRIEN, 2001, p. 29. Prien também relaciona a região de Joinville e do Vale do Itajaí/SC como local de estabelecimento dos pomeranos.

⁹⁸⁹ Cf. PRIEN, 2001, p. 29.

⁹⁹⁰ PRIEN, 2001, p. 30.

pode-se depreender parte dos empecilhos para o surgimento de uma organização eclesiástica. Em consequência dessa diversidade, o Sínodo Riograndense, fundado em 1886 por iniciativa do pastor Dr. Wilhelm Rotermund, buscando abraçar as diferentes confessionalidades, os pastores não-ordenados, denominados de pseudo-pastores⁹⁹¹ e as comunidades livres⁹⁹², ficou sem uma base confessional clara⁹⁹³. Essa base seria dada em 1922 por influência do pastor Hermann Dohms. Apesar disso, Dreher expressa que, em 1929, ainda havia falta de clareza quanto à confessionalidade, o que, segundo ele, pode ser observado em acusações por parte do Sínodo Missúri⁹⁹⁴.

Desde a chegada dos primeiros imigrantes no Rio Grande do Sul (1824) até a formação do primeiro sínodo — Sínodo Evangélico Alemão da Província do Rio Grande do Sul (1868)⁹⁹⁵ —, sob a liderança do pastor Dr. Hermann Borchard, passaram-se 44 anos⁹⁹⁶. Somente depois de uma geração inteira foi possível o surgimento de uma unidade mais orgânica. Até então, as comunidades organizavam-se independentemente uma da outra e elegiam um pastor leigo, entre os seus membros, como guia espiritual, salvo os poucos pastores que acompanharam os imigrantes ou que imigraram por conta própria.

Em 1875, o Sínodo Evangélico Alemão da Província do Rio Grande do Sul foi definitivamente extinguido, dando lugar, mais tarde, ao Sínodo Riograndense (1886)⁹⁹⁷. Anos depois de sua fundação, surgiram mais quatro sínodos: o Sínodo Evangélico Luterano de Santa Catarina, Paraná e outros Estados da América do Sul (1905); a Associação de Comunidades Evangélicas de Santa Catarina (1911); o Sínodo Brasil Central (1912); e o

⁹⁹¹ Pseudopastores eram pastores que não tinham uma formação teológica, mas que eram escolhidos pela comunidade devido a um melhor conhecimento das letras. Sobre isso cf. DREHER, 1984, 54.

⁹⁹² Comunidades livres são comunidades que não queriam perder sua liberdade se submetendo a uma organização eclesiástica. No sul do Rio Grande do Sul, ainda hoje podem ser encontradas comunidades livres.

⁹⁹³ Witt defende, por exemplo, que a instituição do pastorado itinerante do Sínodo Riograndense foi organizada, entre outras coisas, para combater os pastores livres e para fortalecer o sínodo frente ao independentismo das comunidades. Cf. WITT, 1996, p. 60, 67. Por outro lado, também, o caráter “unionista” do Sínodo Riograndense impunha, logicamente, uma confessionalidade mais flexível. Cf. SCHLUPP, 1983, p. 159.

⁹⁹⁴ Cf. DREHER, 1984, p. 96s.

⁹⁹⁵ Sobre o sínodo de Borchard, veja a seguir.

⁹⁹⁶ Cf. Para uma história da primeira tentativa de institucionalização da igreja, cf. 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. 369ss.

⁹⁹⁷ Cf. WACHHOLZ, 2003, p. 396.

Sínodo Missúri (1904). Os quatro primeiros sínodos juntaram-se e constituíram a IECLB. O último, por sua vez, formou a IELB⁹⁹⁸.

2.3.2. *Formação dos sínodos e a questão da germanidade*

Sobre a formação dos sínodos, pode-se concluir que o Riograndense, o maior em número de comunidades e membros dentre aqueles que compuseram a IECLB e o primeiro a ser fundado, foi motivador para todos os outros. Ele surgiu devido às necessidades que pastores e comunidades sentiam de uma estabilidade no atendimento espiritual, de garantias previdenciárias, de uma melhor eficácia no atendimento e na qualificação do atendimento pastoral, bem como dos professores das escolas evangélicas. Por sua vez, os demais sínodos surgiram devido, afora essas questões, a uma boa experiência realizada pelo Sínodo Riograndense e por influências das instituições mantenedoras da Alemanha. Elas pressionavam para que o trabalho fosse mais organizado e cobravam uma certa tranqüilidade nas fronteiras entre os sínodos, embora, não raras vezes, as diferenças, de ordem confessional ou de nacionalidade⁹⁹⁹, provocaram conflitos entre pastores, comunidades e sínodos. Sobre as diferenças existentes entre os imigrantes, Dagmar Meyer lembra:

Os imigrantes *alemães* não compunham [...] um grupo homogêneo, sob muitos aspectos: eram oriundos de diferentes regiões e estados, por vezes 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 a condição de que emigrassem.¹⁰⁰⁰

Quando os sínodos começam a se estabelecer, inicia uma época de intensas tensões entre comunidades livres com seus pastores não-ordenados e as novas instituições eclesiásticas. Era preciso encontrar um ponto de unidade e identidade entre as mais variadas comunidades. É nesse sentido que se pode entender também a questão da germanidade. A questão étnica foi acionada e difundida como um ponto de apego identitário que possibilitou a

⁹⁹⁸ Para uma história dos sínodos, cf. PRIEN, 2001.

⁹⁹⁹ Já foi dito que, sob o ponto de vista confessional, os emigrantes eram luteranos, reformados e unidos. Sob o ponto de vista da nacionalidade, eles eram alemães, suíços, húngaros, escandinavos, entre outros.

¹⁰⁰⁰ MEYER, 2000, p. 41.

unidade. Sobre esse período, José Oscar Beozzo afirma que há um processo de “germanização” que acentua a clericalização e combate as organizações leigas mais autônomas. Veja-se como ele apresenta essa questão:

As comunidades luteranas conheceram um período de “germanização” de sua organização e de sua vida que se traduziu numa completa dependência da Alemanha, de onde passaram a vir todos os pastores e dirigentes da Igreja, atrasando completamente o normal desenvolvimento da vida da Igreja e sua inculturação em terras brasileiras, a tal ponto que só depois da II Guerra Mundial, teve início a formação teológica aqui no Brasil ou seja mais de 120 anos depois que a Igreja aqui chegara com os primeiros imigrantes.¹⁰⁰¹

Nesse mesmo sentido, Dreher constata que, para o período anterior a qualquer tipo de organização eclesiástica, a questão da germanidade não era fonte de identidade¹⁰⁰². A idéia de germanismo não estava tão fortemente presente em todos os descendentes germânicos. Muitos deles casavam-se com pessoas que diferiam de sua origem e, inclusive, outros tantos não falavam mais a língua dos pais. Aliás, o próprio fato de existirem pessoas insistindo no caráter da preservação demonstra que muitos não estavam dando o mesmo valor à germanidade. Quiçá, eles viam no Brasil uma nova pátria que lhes dava mais do que tiveram na antiga, onde, muitas vezes, foram explorados em demasia. Assim, com as tentativas de organizar um corpo eclesiástico, por parte dos obreiros e por parte de pressões advindas das instituições alemãs que apoiavam o trabalho, a germanidade foi fomentada para dar unidade e identidade à igreja. Dessa forma, Dreher também vai poder afirmar:

Ao estudarmos a posição adotada pelas comunidades na questão da germanidade nos anos posteriores à Primeira Guerra Mundial, temos que distinguir entre comunidades rurais e comunidades urbanas; comum a ambas é o fato de não apoiarem a luta pela preservação da germanidade, que seus pastores fundamentavam teologicamente.¹⁰⁰³

Dreher também constata que o Sínodo Evangélico Luterano de Santa Catarina, Paraná e outros Estados da América do Sul era “aquele que tinha as melhores condições para lutar pela preservação do caráter germânico de suas comunidades [...], mas a realidade evidencia que aqui o cuidado com a preservação da germanidade não teve a importância que lhe foi

¹⁰⁰¹ BEOZZO, 1993, p. 60s.

¹⁰⁰² Cf. DREHER, 1984, p. 60s.

¹⁰⁰³ DREHER, 1984, p. 174.

atribuída em outros Sínodos”¹⁰⁰⁴. Provavelmente isso é consequência de uma maior unidade do ponto de vista confessional. O sínodo não necessitava se apegar à germanidade para formular e sustentar sua identidade¹⁰⁰⁵.

Buscando o caminho da preservação da germanidade, Meyer encontra duas grandes representações entre os imigrantes: a língua alemã e o protestantismo. Segundo ela, a cultura alemã passou por um processo de nacionalização, no qual a língua e a religião, desde Lutero, foram aglutinadores culturais que possibilitaram “um jeito de ser alemão”¹⁰⁰⁶. Por isso, quando se falava em preservar a germanidade, se estava falando em preservar a língua alemã e o protestantismo.

Apesar da germanidade ser fator importante na formação da IECLB, como já foi observado acima, ela não existiu desde sempre com tanta intensidade. Dreher enfatiza que “somente após 1871 foram feitas tentativas de fundamentar teologicamente o fato, tido inicialmente como algo natural, de que protestantes alemães fizessem uso da língua alemã em sua atividade eclesiástica”¹⁰⁰⁷. Um grande impulso motivador proveio das instituições mantenedoras européias para a formação dos sínodos. Os sínodos recebiam recursos materiais e pessoais dessas organizações e sentiam-se ligados a elas. Essa assistência foi possível graças aos interesses do Estado alemão que surgiu em 1871¹⁰⁰⁸ e que tinha interesses em conseguir mercado para seus produtos. Assim, a germanidade foi fomentada pelo Estado alemão e, com isso, garantiu, no início do século XX, a posição de segundo maior fornecedor de produtos industrializados ao Brasil¹⁰⁰⁹. A Alemanha sempre foi um dos principais parceiros comerciais do Brasil. Dava vantagens que nem os EUA e a Grã-Bretanha davam. Como diz Moniz Bandeira,

¹⁰⁰⁴ DREHER, 1984, p. 177.

¹⁰⁰⁵ Joel Baade também chega a uma conclusão semelhante ao estudar o luteranismo em Santa Catarina e Paraná. Cf. BAADE, Joel Haroldo. **Da guerra à união: uma abordagem histórica da caminhada da Associação Evangélica de Comunidades e do Sínodo Evangélico-Luterano até a sua fusão e formação do Sínodo Evangélico-Luterano Unido**. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: EST, 2007. p. 50, 102.

¹⁰⁰⁶ Cf. MEYER, 2000, p. 76.

¹⁰⁰⁷ DREHER, 1984, p. 20.

¹⁰⁰⁸ Cf. MEYER, 2000, p. 75.

¹⁰⁰⁹ Cf. KLUG, João. **A escola teuto-atarinense e o processo de modernização em Santa Catarina: A ação da igreja luterana através das escolas (1871-1938)**. São Paulo: USP, 1997. [Tese de Doutorado], p. 182.

Pelo contrário, a Grã-Bretanha tratava de obstaculizar a entrada de suas exportações, em virtude da *imperial preference* dada aos produtos das próprias colônias, e os EUA somente se interessavam pelas transações nas quais pudessem obter rápido retorno do capital e reter seus lucros nos bancos de New York.¹⁰¹⁰

Além do mais, as teorias eugênicas, que floresceram no século XIX e início do século XX e que advogavam a purificação ou o aperfeiçoamento biológico das populações, favoreceram o sentimento do germanismo, pois identificavam os povos germânicos como estando no topo da evolução. Para exemplificar como essas idéias se faziam presentes nas comunidades evangélicas, cita-se aqui parte de um artigo publicado no *Deutsche Post* no dia 20 de março de 1907, em São Leopoldo.

O leitor atento queira refletir comigo em que consiste, exatamente, a nossa nacionalidade e como ela pode, pois, ser conservada ou destruída. Uma parte está no sangue. Ela depende, pois, de se manter puro o sangue alemão. Todos aqueles que se casam com componentes de outras raças, abrem mão de sua germanidade; sua família e seus descendentes são excluídos da linhagem alemã (eles podem, quando muito, ser considerados como “adubo cultural” ou “renovadores do sangue. Infelizmente já temos muitos desse tipo; no interesse de nossa raça, o alerta contra tais casamentos miscigenados nunca é suficiente; na maior parte das vezes eles [os casamentos] não são nem mesmo felizes e agradáveis).¹⁰¹¹

No Brasil, as teorias eugênicas e o fomento do germanismo aproximaram os diferentes grupos étnicos e religiosos. Em 1905, um observador enviado pela Liga das Indústrias Alemãs constata que “na América do Sul, o sueco, o dinamarquês, o suíço, o finlandês, o norueguês [...] o austríaco são alemães”¹⁰¹². Essa identificação com a Alemanha favoreceu a aproximação dos sínodos para a constituição da IECLB. Diferente é o caso do Sínodo Missúri que, recebendo suas influências diretamente dos EUA, não cultivava tão fortemente o sentimento de germanidade. Esse também deve ser visto como um dos pontos de separação entre as duas igrejas¹⁰¹³.

¹⁰¹⁰ BANDEIRA, Moniz. **O milagre alemão e o desenvolvimento do Brasil**: As relações da Alemanha com o Brasil e a América Latina (1949-1994). São Paulo: Ensaio, 1994. p. 43. Sobre ser o principal parceiro comercial, p. 42, 31.

¹⁰¹¹ Citado por MEYER, 2000, p. 65.

¹⁰¹² Citado por MEYER, 2000, p. 38.

¹⁰¹³ Cf. DREHER, 1984, p. 124.

Por parte dos obreiros, também se levantaram algumas vozes que advogavam a não identificação do Evangelho com a germanidade. Dreher relata que, em 1896, o pastor Ernesto Schlieper tomou a seguinte posição com respeito às tarefas da Igreja Evangélica no Brasil: “Com que bênção a Igreja Evangélica poderia trabalhar entre os brasileiros. O Sínodo não só está vocacionado a trabalhar entre os alemães, está também chamado a missionar entre os românicos”¹⁰¹⁴. Ou como a opinião do pastor Ernesto August Kunert que, já em 1891, defendia o uso da língua portuguesa nos cultos¹⁰¹⁵. Ele chamava a atenção para que

não se desse ao trabalho eclesiástico uma feição tal, como se estivesse a serviço da idéia pangermanista, a serviço do nacionalismo. Pois dessa maneira, seria criada uma barreira que separaria o evangelho dos alemães daquele dos brasileiros, surgiria um evangelho “alemão”.¹⁰¹⁶

Em meio a esse embate, as comunidades se filiaram às instituições eclesiásticas alemãs e se organizaram localmente em sínodos. Gradativamente, formou-se “a igreja dos alemães e para os alemães”. Como conseqüência, as comunidades estavam cada vez mais longe de assumirem a brasilidade e apresentarem uma proposta de igreja para os brasileiros. Se, por um lado, a germanidade e a ajuda da Alemanha possibilitaram a aproximação dos sínodos, por outro lado, atravancaram a possibilidade dos sínodos “serem uma igreja no Brasil e para os brasileiros”. Somente uma catástrofe muito grande poderia reverter essa situação. E ela veio em dobro: as duas guerras mundiais.

2.3.3. Sínodos e a necessidade de uma nova postura eclesiástica

Até a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), os sínodos tinham forte dependência da Igreja da Alemanha. Além de ajuda financeira, necessitavam de pastores e professores para as escolas. As vantagens que advinham da ligação entre os sínodos e a Alemanha eram muito superiores a qualquer tentativa de autonomia. Mas a abrupta situação iniciada com a Primeira Guerra Mundial impôs novas preocupações aos sínodos. A partir de agora, eles iriam começar a refletir o quanto poderia ser perigosa a dependência, exclusiva e tão intensa, da Alemanha. Assim, iniciou-se uma nova fase em que os sínodos buscariam novos parceiros e a autonomia

¹⁰¹⁴ DREHER, 1984, p. 102.

¹⁰¹⁵ Para uma biografia de Schlieper e Kunert, cf. WACHHOLZ, 2003, p. 284ss., 293ss.

¹⁰¹⁶ Citado por DREHER, 1984, p. 103.

começaria a ser ensaiada. Em meados de 1919, o Sínodo Evangélico Alemão da América do Norte ofereceu ajuda aos sínodos¹⁰¹⁷. E, em 1921, o Sínodo Riograndense começou, num “Pré-Seminário”, a preparar jovens brasileiros para o estudo de teologia, o qual, no entanto, ainda deveria ser realizado na Alemanha¹⁰¹⁸.

Dentre os maiores problemas enfrentados pelos sínodos durante a guerra, encontram-se a proibição do uso da língua alemã e o fechamento de instituições que demonstrassem algum tipo de relação com a germanidade, principalmente as escolas. Prien constata que, além dos estados sulinos serem colocados em estado de sítio,

No final de 1917, as escolas alemãs foram fechadas progressivamente e, por fim, inclusive o uso da língua alemã foi proibido. As forças nativistas receberam um forte empuxo, o que pronunciava coisas piores para o futuro de instituições eclesiásticas que, por razões teológicas e ideológicas, se haviam comprometido com o cultivo da língua, da cultura e dos costumes alemães.¹⁰¹⁹

Com o fim da guerra, os sínodos reorganizaram-se. Em busca de maior autonomia, eles começavam a ter maior poder disciplinar sobre a vida das comunidades. Na Alemanha, a igreja também se reestruturou. Em 1922, foi criada a Federação Eclesiástica Evangélica Alemã. E, em 1924, foi promulgada a lei que tornava possível a filiação de comunidades na diáspora. Mais do que isso, conforme instruções de Berlim, nenhuma comunidade ou pastor poderia mais se filiar ao Conselho Superior Eclesiástico de Berlim e toda comunidade ou pastor já filiado seria, automaticamente, transferido à Federação. Com isso, a Alemanha buscava reorganizar-se e restabelecer suas influências, bem como reconquistar mercado externo para seus produtos¹⁰²⁰.

Conseqüentemente, a filiação ao novo sistema eclesiástico alemão retardaria o processo de autonomia. O período pós-guerra e a reestruturação dos sínodos significou uma

¹⁰¹⁷ Cf. PRIEN, 2001, p. 202.

¹⁰¹⁸ Cf. HEES, Ulrich. Metamorfose de uma igreja de imigrantes: O Sínodo Rio-grandense de 1886 a 1969. In: FISCHER, Joachim (org.). **Ensaio Luterano: Dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil**. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 80. Nesse mesmo ano, o Sínodo Riograndense, semelhantemente ao que a IECLB vai fazer nas NAC, criou um Departamento de Colonização para aconselhamento e assistência a novos colonos.

¹⁰¹⁹ PRIEN, 2001, p. 184.

¹⁰²⁰ Cf. PRIEN, 2001, p. 211.

forte reorientação para a questão da germanidade. Pelo menos, algo novo frutificou. Em vez das comunidades e obreiros, independentemente, procurarem sua filiação à Federação, alguns sínodos se filiaram como corporação. Ao mesmo tempo, também, buscaram ampliar o seu poder disciplinar sobre comunidades e obreiros. Em 1932, a Associação Evangélica de Comunidades concluiu o projeto de uma “Ordem da Vida Eclesiástica”¹⁰²¹, que, segundo Prien, pode ser considerado um marco para a formação da igreja¹⁰²². Mas a filiação de suas comunidades à Federação somente aconteceria quatro anos mais tarde¹⁰²³. Em 1929, em nome de todas as comunidades, o Sínodo Riograndense filiou-se à Federação¹⁰²⁴. O Sínodo Evangélico Luterano filiou-se em 1933¹⁰²⁵. O Sínodo Brasil Central, por sua vez, motivou a filiação de suas comunidades já a partir de 1928¹⁰²⁶. A partir dessas filiações, os sínodos se transformaram formalmente em sínodos alemães no exterior¹⁰²⁷. Assim, com a nova filiação e com a identidade alemã expressa formalmente, a luta pela preservação da germanidade encontra novo fôlego e atinge seu ápice.

Se a Primeira Guerra não fora suficiente para romper com o “cordão umbilical” que ligava a igreja no Brasil à igreja na Alemanha, a Segunda Guerra Mundial, juntamente com a nova conjuntura nacionalista do Brasil, foi o impulso necessário para que as comunidades tomassem consciência de que, se elas quisessem existir como igreja, deveriam buscar a independência.

A partir de 1937, o Estado Novo iniciou um plano de nacionalização que reduziu drasticamente as atividades educativas das escolas alemãs¹⁰²⁸. João Klug, por exemplo, discorrendo em sua tese de doutoramento, conclui que as escolas teuto-catarinenses, durante esse processo, foram perdendo gradativamente sua autonomia e identidade, quando não foram fechadas. Isso aconteceu por causa de leis, decretos e resoluções inspiradas pela constatação da necessidade de nacionalização nas áreas de imigração e pelo discurso do “Perigo

¹⁰²¹ Estatuto que regulamenta a vida eclesiástica.

¹⁰²² Cf. PRIEN, 2001, p. 240.

¹⁰²³ Cf. PRIEN, 2001, p. 326.

¹⁰²⁴ Cf. PRIEN, 2001, p. 290.

¹⁰²⁵ Cf. PRIEN, 2001, p. 254.

¹⁰²⁶ Cf. PRIEN, 2001, p. 270.

¹⁰²⁷ Cf. DREHER, 1984, p. 200.

¹⁰²⁸ Cf. FISCHER, Joachim. Comunidades, sínodos, igreja nacional: o povo evangélico de 1824 a 1986. In: **Simpósio de história da igreja – 23-24 de maio de 1986**. São Leopoldo: Rotermund/Sinodal, 1986. p. 16.

Alemão”¹⁰²⁹. Essas medidas de nacionalização causaram o declínio do sentimento de germanidade. As conseqüências da Segunda Guerra levaram os sínodos a posicionarem-se: ou se nacionalizavam e assumiam a nova pátria ou poderiam estar fadados à extinção.

Aqueles que lutavam por um rosto brasileiro dos sínodos, estavam ganhando maior espaço e, conseqüentemente, iniciava uma nova fase, qual seja, unidade e nacionalização. Assim, Joachim Fischer pôde concluir que, durante os anos da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), “encerrou-se o ciclo em que os sínodos estavam fortemente orientados para a Alemanha. Iniciou-se a terceira etapa da nossa história, a da igreja nacional autônoma”¹⁰³⁰. A Escola de Teologia, atual Faculdades EST, foi fundada em 1946, dando autonomia na formação de obreiros¹⁰³¹. E, em 26 de outubro de 1949, a Federação Sinodal foi instituída¹⁰³². Sobre os novos rumos da igreja, Dreher afirma:

Determinados pela experiência da guerra, com diferentes expectativas quanto ao futuro, os quatro Sínodos iniciaram uma nova era. Esta era é determinada por uma reorientação teológica da Igreja, que muitas vezes levava a uma perigosa relação de Evangelho e germanidade. Procura-se agora uma renovação interna da Igreja, uma aproximação de todos os Sínodos, visando o surgimento de uma Igreja no Brasil e uma abertura para a ecúmena. Nessa reorientação seriam superados os últimos resquícios de uma “Igreja alemã no exterior”.¹⁰³³

Assim, de 14 a 16 de maio de 1950, realizou-se o I Concílio da Federação Sinodal, em São Leopoldo. No relatório que o presidente Dohms expôs no Concílio, constam algumas teses sobre o “novo jeito de ser igreja” que a Federação Sinodal representava. Seguem abaixo as duas principais teses.

1º – A Federação Sinodal é igreja de Jesus Cristo no Brasil com todas as conseqüências que daí resultarem para a pregação do Evangelho neste país e a co-responsabilidade para a formação da vida política, cultural e econômica de seu povo.

2º – Esta Igreja é confessionalmente determinada pela Confissão de Augsburg e o Pequeno Catecismo de Luther, pertence à família das Igreja moldadas pela reforma de Martin Luther, e quando adotar em lugar de

¹⁰²⁹ Cf. KLUG, 1997, p. 227.

¹⁰³⁰ A primeira etapa seria a das comunidades livres; a segunda a dos sínodos e a terceira a da união dos sínodos na Federação Sinodal. FISCHER, 1986, p. 17.

¹⁰³¹ Cf. FISCHER, 1986, p. 17.

¹⁰³² Cf. FISCHER, 1986, p. 17.

¹⁰³³ DREHER, 1984, p. 245s.

“Federação Sinodal” a denominação de Igreja, o que esperamos para breve, exprimi-lo-á nesta mesma denominação.¹⁰³⁴

Num simpósio de história da igreja realizado em 1986, Joachim Fischer, palestrando sobre as mudanças ocorridas depois desse Concílio, afirma que essas teses foram muito importantes para futuras decisões e posicionamentos da igreja.

Em seu 1º Concílio Geral, em 1950, esta igreja definiu-se como “igreja de Jesus Cristo no Brasil”. Assumiu expressamente “a co-responsabilidade pela formação da vida política, cultural e econômica” do povo brasileiro como um todo. Conseqüentemente, envolveu-se muito mais do que no passado em questões que dizem respeito ao todo da sociedade, como aconteceu, por exemplo, em 1970, no Manifesto de Curitiba, que aborda a relação entre Igreja e Estado, e em 1976, no documento “Nossa Responsabilidade Social”. Desenvolve seu trabalho evangélico-pastoral visando os problemas concretos que atingem seus membros, como o êxodo rural, a reforma agrária, o crescimento das periferias urbanas e, ultimamente, a Constituinte. Embora pequena em número, quer contribuir para que sejam promovidas as mudanças necessárias e encontradas soluções adequadas, justas e humanas, compatíveis com o espírito do Evangelho. Sua voz no passado quase inaudível fora de seus muros, pode ser ouvida, hoje, inclusive em organismos internacionais, como a Federação Luterana Mundial e o Conselho Mundial de Igrejas, e nacionais, como o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC).¹⁰³⁵

Por sua vez, o vice-presidente da Federação, Ernesto Schlieper, por ocasião do ato inaugural do I Concílio, afirmou a autonomia da nova igreja nas seguintes palavras:

A Federação Sinodal, sabendo-se assim vinculada às Igrejas no Brasil e às Igrejas ecumênicas em todo o mundo, é e será uma igreja autônoma no Brasil, sem dependências de qualquer natureza de outras igrejas ou instituições. Livre de quaisquer ambições de poder ou de atuação alheias ao seu próprio mandato, ela reconhece como sua única missão, e com ela sabe indicada a direção do seu caminho: a de ser e tornar-se cada vez mais Igreja de Jesus Cristo no Brasil.¹⁰³⁶

Encerrando a fase de solidificação da unidade da igreja, foi decidido que a Federação Sinodal, por ocasião do IV Concílio em 1962, passaria a se chamar Igreja Evangélica de

¹⁰³⁴ Primeiro Concílio Eclesiástico da Federação Sinodal, 14-16 de Maio de 1950, p. 4.

¹⁰³⁵ FISCHER, 1986, p. 17s.

¹⁰³⁶ Palestra inaugural proferida por Ernesto Schlieper, por ocasião do primeiro Concílio Eclesiástico da Federação Sinodal, p. 17.

Confissão Luterana no Brasil¹⁰³⁷. Entrementes, os sínodos somente seriam extinguidos em 1968, dando lugar às regiões eclesiásticas¹⁰³⁸, justo quando os primeiros colonos pomeranos, vindos do Espírito Santo, chegaram em Rondônia. Prien resume essa passagem no seguinte parágrafo:

No Concílio Geral Extraordinário de outubro de 1968, foi superado o federalismo e efetuada a fusão dos três sínodos remanescentes, depois de discutida a Constituição no V Concílio Geral, em 1966. Portanto, os Sínodos foram interligados juridicamente, o território eclesiástico das quatro regiões foi subordinado a um pastor regional com funções *quasi* episcopais, que se subdividem por sua vez em distritos e paróquias. Em Porto Alegre, instituiu-se uma direção eclesiástica central. O D. [Dr.] Ernesto Schlieper foi eleito [...] presidente da Igreja.¹⁰³⁹

Assim, o período das duas guerras e a política nacionalista adotada pelo governo brasileiro significou, para os evangélico-luteranos, um período de profundas mudanças e reorientações. Sobre isso, Dreher faz a seguinte afirmação:

Creio que a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil representa um caso único entre as chamadas igrejas jovens do Terceiro Mundo. As experiências da Segunda Guerra Mundial e do Estado Novo levaram a que os evangélico-luteranos nacionalizassem completamente o seu clero. Num espaço de 15 anos inverteu-se completamente a composição do clero. Não chegam, hoje [1993], a 10% os estrangeiros no clero. Essa nacionalização do quadro de obreiros possibilitou uma total integração em termos políticos; se antes o pastor estrangeiro estava tolhido em seus posicionamentos de ordem política, agora os pastores brasileiros se posicionam franca e abertamente. Se até 1945 a Igreja Luterana era uma Igreja Alemã, hoje ela é talvez a mais integrada Igreja do protestantismo brasileiro, dentro da realidade brasileira.¹⁰⁴⁰

2.3.4. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e a emergência de uma nova postura eclesiástica

Durante as duas guerras mundiais, os evangélico-luteranos experimentam um processo de nacionalização. Essa experiência se aprofundou na década de 1960, iniciando um período

¹⁰³⁷ Em 1954, já se adotara o nome “Federação Sinodal - Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil”. Cf. PRIEN, 2001, p. 537s.

¹⁰³⁸ Cf. SCHÜNEMANN, 1992, p. 43.

¹⁰³⁹ PRIEN, 2001, p. 540.

¹⁰⁴⁰ DREHER, 1993, p. 130.

de profundas mudanças e reorientações. Mudanças que se fizeram sentir quando a IECLB decidiu acompanhar os membros nas NAC. Como se viu acima, a IECLB surgiu da junção de quatro sínodos que tinham uma orientação voltada para a Alemanha. Eles consideravam-se como igreja alemã, na qual a língua era imprescindível para a pregação do Evangelho. As duas guerras e a nacionalização promovida pelo Estado brasileiro provocaram uma mudança radical. Os sínodos uniram-se numa tentativa de alcançar independência, tanto financeira quanto na formação de obreiros. Essa união também possibilitou a participação na vida nacional. A IECLB nascia, agora, como uma igreja nacional e, em consequência disso, buscava ampliar sua missão para a região Norte do Brasil.

A década de 1960 também foi de participação ecumênica para as igrejas e de profundas mudanças políticas na sociedade, que se fizeram sentir também nas igrejas. Ao final da Segunda Guerra, a Guerra Fria começou a instaurar-se. O mundo dividia-se entre comunismo e capitalismo, esquerda e direita. Nos países pobres, agitavam-se bandeiras que propagavam revolução. O Brasil não ficou fora disso, ao contrário, crescia o sentimento nacionalista, surgiam movimentos de base e os rumores de uma revolução se faziam presentes. Surgia a Pedagogia Libertadora de Paulo Freire, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a teologia discutia qual o seu papel no processo revolucionário.

Em 1961, o Conselho Mundial de Igrejas, reunido em Nova Délhi/Índia, discutiu a necessidade das igrejas se posicionarem politicamente nos seus respectivos países¹⁰⁴¹. A nível nacional, e influenciada por Nova Délhi, foi realizada a Conferência do Nordeste, nos dias 22-29 de julho de 1962, em Recife. Segundo Schünemann, “foi o evento de maior impacto no mundo protestante. Seu tema: ‘Cristo e o processo revolucionário brasileiro’ foi trabalhado por pastores, teólogos e cientistas sociais [...]”¹⁰⁴². Sandra Cristina Donner, dissertando sobre os jovens luteranos e a revolução brasileira, conclui:

A partir da Conferência do Nordeste, as igrejas protestantes propuseram-se a tomar novos rumos. Havia um consenso de que as igrejas não poderiam assistir paralisadas ao processo revolucionário que supostamente estaria

¹⁰⁴¹ Cf. SCHÜNEMANN, 1992, p. 71s.

¹⁰⁴² SCHÜNEMANN, 1992, p. 37.

convulsionando o Brasil, sob o risco de ficarem de fora do novo país que estaria se forjando.¹⁰⁴³

Embora alguns luteranos tenham participado da Conferência do Nordeste¹⁰⁴⁴, eles ainda eram minoria e não tiveram muita expressão para dentro da própria igreja. A igreja fugia da responsabilidade política. Seu trabalho era apenas assistencial. Lembra Schünemann que a voz das pessoas que advogavam um maior compromisso social não tinha muita expressão para dentro da igreja. Segundo ele:

A nível oficial e no nível das comunidades o máximo de preocupação social que se conseguia apurar era o da assistência social ou serviço social que não tocasse nas questões estruturais do país. Questionar o sistema significava aliar-se às correntes teológicas da “Teologia da Revolução”¹⁰⁴⁵ ou setores subversivos da sociedade brasileira.¹⁰⁴⁶

Segundo Donner, os únicos lugares onde se discutia política na igreja, nos primeiros anos da década de 1960, eram nas casas de estudantes universitários¹⁰⁴⁷ e na Revista da Juventude Evangélica¹⁰⁴⁸. Apesar do espaço conseguido na igreja em virtude das transformações ocorridas até então, os grupos e pessoas que buscavam um comprometimento político ainda eram minoria. Como as igrejas estavam experimentando posicionamentos radicais em relação ao compromisso social, o que levou a divisões e expulsões de obreiros por parte de muitas igrejas, o golpe militar de 1964 foi visto com bons olhos por grande parte das elites das igrejas. Na IECLB, ele foi bem recebido pela maioria dos pastores e leigos. Schünemann afirma que ele chegou a ser aclamado como salvador¹⁰⁴⁹. Em parte, isso ocorreu, também, porque, na década de 1960, mais ou menos 30% dos pastores eram estrangeiros¹⁰⁵⁰. A

¹⁰⁴³ DONNER, Sandra Cristina. **Os jovens e a “Revolução Brasileira”** – Um Estudo Histórico da Congregação dos Estudantes de Porto Alegre, da Associação Cristã de Acadêmicos e da Revista da Juventude Evangélica na década de 1960. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: IEPG, 2001. p. 67.

¹⁰⁴⁴ Cf. SCHÜNEMANN, 1992, p. 72.

¹⁰⁴⁵ Teologia da Revolução foi um movimento teológico brasileiro precursor da Teologia da Libertação. No início da década de 1960, o maior expoente protestante dessa teologia foi Richard Schaul, teólogo presbiteriano de procedência norte-americana.

¹⁰⁴⁶ SCHÜNEMANN, 1992, p. 81.

¹⁰⁴⁷ Em 1955, o pastor Ernest Neisel, em Porto Alegre e, em 1956, o pastor Richard Wangen, em Curitiba/PR, iniciaram-se os trabalhos com universitários. Cf. SCHÜNEMANN, 1992, p. 66.

¹⁰⁴⁸ Sandra Donner cita uma entrevista com Godofredo Boll, pastor da casa de estudante de Porto Alegre, onde ele afirma que o lugar de discussão política dentro da igreja se restringia às casas de estudante e Revista da Juventude Evangélica. Cf. DONNER, 2001, p. 72.

¹⁰⁴⁹ Cf. SCHÜNEMANN, 1992, p. 95.

¹⁰⁵⁰ Cf. PRIEN, 2001, p. 540.

maioria era de origem alemã e estava profundamente marcada pelo anticomunismo¹⁰⁵¹. “Por isso, o golpe militar de 64 foi recebido como ‘redenção’”¹⁰⁵².

O motivo da abertura para a discussão política dentro das casas de estudantes universitários foi traçado por Sandra Donner como sendo provocado por uma época de profundas discussões políticas. Conforme sua argumentação, a Cadeia da Legalidade¹⁰⁵³ e as Reformas de Base¹⁰⁵⁴, seguidas pela tomada de consciência na Conferência do Nordeste, provocaram o despertar político¹⁰⁵⁵. A abertura ecumênica foi fundamental para esse despertar político a partir da fé, pois, na IECLB, reinava ainda a posição ideológica de que fé e política não se misturam. As casas dos universitários estavam sob a chancela da FLM, o que lhes dava certa autonomia em relação à Direção da IECLB¹⁰⁵⁶. Além disso, os movimentos ecumênicos internacionais e nacionais tendiam a tomar posições políticas e a cobrar das igrejas uma posição. Foi assim na Conferência do Nordeste, na assembléia do Conselho Mundial de Igrejas em Nova Délhi (Índia) e seria assim, também, na assembléia de Uppsala (Suécia), em 1968. Nessa reunião, conforme Schünemann, o Conselho Mundial de Igrejas sugeriu às igrejas, em seu documento final:

[...] participar de maneira ativa no movimento em favor de mudanças radicais de estrutura, já que constituem o único meio de instaurar uma maior justiça na sociedade e que, em especial nos países menos desenvolvidos, as Igrejas deveriam fazer sua a causa dos deserdados da sorte e fazer-se porta-vozes das massas, e, além disso, tomar posição aberta exigindo que seus fiéis tomem consciência da necessidade da revolução.¹⁰⁵⁷

Assim, se, por um lado, os grupos conservadores formavam a maioria, por outro lado, no decorrer da década de 1960 e 1970, surgiram pessoas e grupos que buscavam “novos jeitos de ser igreja”. O sentimento da necessidade de mudança dentro da IECLB crescia a passos largos. Tinha-se a idéia de que do jeito que estava não poderia ser. Motivados pelo ideal de

¹⁰⁵¹ Em 1961, o muro de Berlim foi erguido.

¹⁰⁵² SCHÜNEMANN, 1992, p. 74.

¹⁰⁵³ A Cadeia da Legalidade foi liderada por Leonel Brizola, então atual governador do Rio Grande do Sul, que, em 1961, por ocasião da renúncia do presidente Jânio Quadros, iniciou um movimento de resistência em Porto Alegre contra aqueles que não queriam que o vice-presidente João Goulart, identificado com as classes trabalhadoras, assumisse a presidência do Brasil. Cf. DONNER, 2001, p. 19-23.

¹⁰⁵⁴ Projeto adotado pelo Presidente João Goulart no qual buscava forças no nacionalismo radical para fazer as mudanças estruturais do país. Cf. DONNER, 2001, p. 24.

¹⁰⁵⁵ Cf. DONNER, 2001, p. 71.

¹⁰⁵⁶ Cf. SCHÜNEMANN, 1992, p. 66.

¹⁰⁵⁷ SCHÜNEMANN, 1992, p. 75.

mudança, surgiram alguns grupos, como o “Movimento Encontro”¹⁰⁵⁸ e a “Pastoral Popular Luterana”¹⁰⁵⁹. Enquanto o primeiro buscava uma renovação espiritual, abrindo espaço para a renovação carismática, o segundo buscava um engajamento político e a transformação da sociedade por vias democráticas. O Encontro se identificava com os Movimentos Avivamentistas dos EUA e a Pastoral com a Teologia da Libertação da América Latina. Por isso, brigas e discordâncias entre os dois movimentos sempre foram constantes. Mesmo assim, o surgimento desses grupos sinaliza novos tempos para a IECLB. Uma época em que a igreja começaria a assumir a *brasilidade*, seja ela no âmbito espiritual, como queria o Movimento Encontro, ou no âmbito da participação política, como almejava a Pastoral.

Os grupos conservadores perderiam influência em 1970, com a transferência da V Assembléia da FLM a ser realizada em Porto Alegre para Evian na França. A assembléia foi cancelada porque a maioria dos luteranos da IECLB apoiava o golpe de 1964, enquanto que a FLM cobrava dela uma posição frente às denúncias de tortura que chegavam em suas mãos.

Esboçou-se [também] por parte dos dirigentes eclesiásticos europeus e norte-americanos o temor de o evento ser usado pelo próprio regime para legitimar-se frente à opinião pública nacional e internacional, precisamente porque teria espaço para uma palavra de saudação. O presidente da República falaria ao mundo, usando a Assembléia.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵⁸ O Movimento Encontro tem seu início em meados da década de 1960 e início de 1970. Sua gênese está intrinsecamente relacionada aos grupos ECO. Os grupos ECO são uma proposta de edificação de comunidade baseada na mordomia — entrega de Tempo, Talento e Tesouro, os três T. Esses são pequenos grupos, de no máximo seis pessoas, com objetivos, metodologias e regras disciplinares próprias. Alguns pastores e leigos achavam que a IECLB sofria de um profundo sono espiritual e que era necessário fazer alguma coisa para sair desse “sono à moda da bela adormecida”. Foi a cidade de Novo Hamburgo a primeira a experimentar a proposta de edificação a partir dos grupos acima citados. Seguindo o exemplo de Novo Hamburgo, outros pastores começaram a usar o mesmo método em suas comunidades. Eles compartilhavam de uma mesma afinidade espiritual e metodológica. Dessa forma, foi que, em 1970, liderados por um pastor estadunidense — John Aamot — seis pastores e um estudante de teologia se reuniram em Gramado para coordenarem seus esforços e compartilharem experiências. Apesar dos participantes dessa reunião não adotarem um nome para o seu movimento, mais tarde ele viria a ser chamado de “Encontro”. Nos primeiros dez anos, teve um crescimento significativo, chegando a ter mais de mil participantes; contudo, não foi abraçado por toda a Igreja, antes, devido ao seu caráter evangélico, sofreu muitas críticas por parte da maioria dos pastores e membros. Cf. MUELLER, Jaime Roberto. **Relatório Histórico do Movimento Encontro na IECLB**. Trabalho Semestral (Graduação em Teologia) São Leopoldo: Acervo da biblioteca da EST, 1981.

¹⁰⁵⁹ A Pastoral Popular Luterana tem seu início no final da década de 1970 e início de 1980. Foi legalmente criada em 1982. No início, somente pastores participavam, mas, já em 1984, foi também aberta para leigos. Cf. Informações de Lori Altmann e Rui Braun.

¹⁰⁶⁰ SCHÜNEMANN, 1992, p. 86.

Embora a IECLB como um todo tenha se sentido muito prejudicada com o cancelamento da Assembléia, Schünemann defende a tese de que ela serviu para dar voz e vez aos grupos minoritários que buscavam um comprometimento com a realidade política do Brasil. Ele conclui que “a transferência da V Assembléia Geral da Federação Luterana Mundial operou como uma terapia de choque, abrindo as portas para um posicionamento sócio-político mais crítico e participativo”¹⁰⁶¹.

Em decorrência direta do cancelamento da Assembléia, a IECLB produziu O “Manifesto de Curitiba”, em 24 de outubro de 1970, por ocasião do VII Concílio Geral. O documento trata da relação entre fé e política, chamando a atenção da igreja para o compromisso de vigiar (Conforme Ezequiel 33.7), desempenhando uma função crítica na sociedade. Isso se deve porque “a mensagem da Igreja sempre é dirigida ao homem [ser humano] como um todo, não só à sua ‘alma’. Por isso, ela terá conseqüências e implicações em toda a esfera de sua vivência — inclusive física, cultural, social, econômica e política”¹⁰⁶². Durante o trabalho nas NAC, essa foi uma afirmação muito repetida pelos pastores que ali atuavam¹⁰⁶³. Lembra Spellmeier — coordenador do Departamento de Migração (posterior Coordenação das NAC) entre agosto de 1973 e fevereiro de 1983 — que o Concílio de Panambi, em 1972, foi muito mais importante para o compromisso sócio-político da igreja, pois teria tomado uma decisão concreta. Ele diz que, nesse concílio, em primeiro lugar, a IECLB decidiu “acompanhar os membros migrantes que abandonavam sua terra”, que iam para as cidades ou para a Amazônia. Em segundo lugar, ela tomou essa decisão em consonância com o Manifesto de Curitiba, quando esse afirma que a igreja deve se dirigir ao ser humano integralmente, sem dicotomias. “E o fato da igreja ter investido bastante em projetos está relacionado com essa questão de sermos uma igreja para todos os homens, para todas as pessoas e para a pessoa como um todo”¹⁰⁶⁴.

Assim, pode-se dizer que a emergência por uma nova postura da igreja em relação aos problemas brasileiros não aconteceu sem lutas. Mas, numa igreja, onde grande número dos

¹⁰⁶¹ SCHÜNEMANN, 1992, p. 95.

¹⁰⁶² O MANIFESTO de Curitiba da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. In: SCHÜNEMANN, 1992, p. 168.

¹⁰⁶³ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000; SASS, Walter. **Entrevista**. Caruaru/AM, 10/12/1999.

¹⁰⁶⁴ SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000.

pastores e membros eram conservadores — os quais apoiaram o golpe militar de 1964 — agora é significativo o número daqueles que estão ligados a movimentos e partidos de esquerda. Mesmo que de uma forma um pouco dicotômica, Schünemann sintetiza o pensamento dessa época:

Duas opções para o ser-Igreja se apresentavam. Uma dos ricos e, outra, dos pobres. Uma dos que administravam a Bíblia de maneira individualista e, outra, dos que vivem a Bíblia em comunidade. Uma Igreja onde o pobre não tem vez e é objeto de decisões, de assistência e de diplomacia e outra onde o povo aprende a falar, se levantar e agir; uma igreja que separa — ou parece separar — religião e política e outra que conhece uma só realidade.¹⁰⁶⁵

2.4. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e Novas Áreas de Colonização

Este lócus é a “espinha dorsal” da tese. Pretende apresentar, a partir do trabalho realizado nas NAC, a evolução da forma de atuação da igreja. Para isso, será dividido em duas partes que, por sua vez, serão subdivididas novamente. O primeiro recorte é marcado por uma divisão temporal que abre novas questões e uma autocrítica em relação ao próprio trabalho da IECLB. Inicia em 1972, quando a IECLB decide acompanhar seus membros migrantes para a Amazônia de forma oficial. Esse período vai até o final do ano de 1978, quando o quadro de obreiros é ampliado e modificado. A partir daí advém novas questões para a discussão da igreja, como a questão da terra, por exemplo. Nesse sentido, a década de 1980 será marcada por posicionamentos sociais mais radicais e por projetos que buscam a transformação da sociedade. No entanto, deve-se ter em mente que o que se seguiu foi também uma continuação. A década de 1990, por sua vez, se apresenta como um período de conclusão dos grandes projetos e uma busca por autonomia financeira das paróquias. O ano de 1997 é a data na qual a estrutura da igreja na Amazônia é incorporada plenamente na estrutura da IECLB, marca, assim, a criação do Sínodo da Amazônia.

Como foi esboçado acima, na época da colonização da Amazônia, a IECLB estava mergulhada em uma crise de paradigma. Por um lado, existiam os conservadores e, por outro, aqueles que buscavam “novos jeitos de ser igreja”. Os que buscavam novos jeitos estavam cientes de que a IECLB tinha que sair do gueto e ir em direção ao Norte do Brasil. O

¹⁰⁶⁵ SCHÜNEMANN, 1992, p. 116.

Movimento Encontrão encaminhou seu projeto de Missão Zero, enfocando a região urbana¹⁰⁶⁶; enquanto as pessoas que se identificavam mais com a Teologia da Libertação buscavam acompanhar os membros nas NAC e apoiar os pequenos agricultores para que esses não aderissem ao êxodo rural¹⁰⁶⁷. Assim, quando a IECLB decidiu acompanhar os membros nas NAC, o projeto que se seguiu foi claro: queria-se ensaiar “novos jeitos de ser igreja”. Nada melhor do que ensaiá-los nas novas áreas. Essa idéia está expressa na moção do secretário geral Rodolfo Schneider para o Concílio de Panambi:

A IECLB encontra-se no início de uma época completamente nova, com chances que talvez nenhuma outra Igreja no mundo tenha: o desbravamento do Oeste brasileiro oferecerá à IECLB a possibilidade da experiência e execução de novos métodos de trabalho e de novos tipos de ministérios, em zonas recém-abertas, livres de tradições e estruturas obsoletas. A disposição de enfrentar o desconhecido, para formar o seu futuro, dá aos colonizadores dessas áreas a abertura de colaboração e aceitação desses novos métodos de trabalho. Desta experiência haverá certamente, como reflexo, uma reação de abertura e maior disposição nas Comunidades estruturadas, para novas formas de trabalho e novos tipos de ministérios.¹⁰⁶⁸

A crise na agricultura, a modernização e a mecanização fizeram-se sentir profundamente dentro da IECLB, pois expulsou seus membros das colônias para as cidades ou para as novas fronteiras agrícolas. A IECLB precisaria tomar uma decisão: acompanharia esses membros ou se restringiria ao atendimento de suas comunidades já estabelecidas. No caso de Rondônia, a situação era emergencial; e também não fugia do que historicamente se havia feito, a saber, acompanhar os membros em novas áreas¹⁰⁶⁹. Por isso, Schach, primeiro pastor a atuar em Rondônia, foi enviado em julho de 1972, antes mesmo do Concílio de Panambi (outubro de 1972) tomar a decisão em favor do acompanhamento das famílias nas NAC¹⁰⁷⁰.

¹⁰⁶⁶ Missão Zero é uma iniciativa missionária que tem por regra iniciar trabalhos missionários em cidades onde não existam membros tradicionalmente ligados à IECLB. Cf. OSTERBERG, Helgar Hugo. **Projeto Missão Zero: O desafio missionário a partir do zero**. Trabalho Semestral (Graduação em Teologia) São Leopoldo: Acervo da biblioteca da EST. p. 4s.

¹⁰⁶⁷ Em decorrência da decisão de Panambi e do trabalho em Rondônia, lembra Arteno Spellmeier, nasceu o CAPA. Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000.

¹⁰⁶⁸ Moções de Rodolfo Schneider para o VIII Concílio Geral em Panambi, 12/10/1972 (Arq. pessoal de Arteno Spellmeier).

¹⁰⁶⁹ Os sínodos procuravam dar assistência às famílias que migravam para novas fronteiras agrícolas. Nesse sentido, o Sínodo Riograndense instituiu o pastorado itinerante. Cf. WITT, 1996, p 49.

¹⁰⁷⁰ Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

Portanto, a IECLB como um todo queria ser igreja no Brasil e queria se expandir para a região Norte, como uma igreja nacional. Assim, quando foi convidada a assumir um trabalho num novo contexto que, para sua comodidade, já tinha suas bases começadas, rapidamente ela se posicionou positivamente.

Por se tratar de uma região nova, de difícil acesso e, também sem nenhuma infraestrutura, a Direção da Igreja decidiu que todas as coisas referentes a Rondônia passariam diretamente por suas mãos, facilitando, assim, o trabalho dos obreiros nessa região¹⁰⁷¹. As inúmeras correspondências entre o então secretário geral da igreja, Rodolfo Schneider, e o pastor Schach revelam a importância que a igreja dava a esse trabalho. Como forma de incentivar o trabalho nas NAC e de compensar o alto custo de vida, os obreiros recebiam também um abono¹⁰⁷².

Entretantes, a IECLB não queria apenas acompanhar os membros, mas queria fazer algo diferente. Por isso, o VIII Concílio Geral de Panambi (1972) resolveu dar “carta branca” ao Conselho Diretor para a atuação tanto nas NAC quanto nos centros urbanos¹⁰⁷³. Motivado também por esse Concílio, no qual se ratificou o acompanhamento dos membros de forma integral, o Conselho Diretor criou, em 1972, o Departamento de Migração que, em 1979, passou a ser denominado de Coordenação das NAC, com sede em Cuiabá/MT¹⁰⁷⁴. O Departamento ficou encarregado de acompanhar os membros que migravam para as NAC e para os centros urbanos. Uma terceira atribuição foi acompanhar os pequenos agricultores para que esses não aderissem ao êxodo rural e, conseqüentemente, enfraquecessem as comunidades da IECLB no meio rural¹⁰⁷⁵. O Departamento teria como princípio trabalhar a pessoa como um todo. Assim, por exemplo, o trabalho pastoral nas NAC, especialmente em Rondônia, contava também com técnicos agrícolas e agentes de saúde. A idéia era pôr em prática a assistência integral das pessoas¹⁰⁷⁶.

¹⁰⁷¹ Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

¹⁰⁷² Cf. Carta de Geraldo Schach (Pimenta Bueno/RS) para Secretaria Geral (Porto Alegre/RS) (Arq. da IECLB).

¹⁰⁷³ Cf. CARTA branca para o futuro da IECLB. **JOREV**, Porto Alegre, ano 87, nº 23, p. 1, dezembro de 1972.

¹⁰⁷⁴ Spellmeier diz que, em 1979, o Departamento de Migração deixou de existir e que a questão urbana e do êxodo rural foi ligada ao Departamento de Missão e, para as novas áreas, se criou, então, a Coordenação das NAC. Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000.

¹⁰⁷⁵ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 12/08/2003.

¹⁰⁷⁶ Cf. SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari, 10/12/1999; SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000; e SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

Recapitulando, a atuação da IECLB na Amazônia pode ser dividida em duas tendências básicas¹⁰⁷⁷. A primeira, que vai de 1972 a 1978, está profundamente afinada com o programa de desenvolvimento governamental. A segunda inicia em 1979 e vai até meados da década de 1990, identificada nessa tese com o ano de 1997, quando o distrito passa a ser um sínodo dentro da nova estrutura eclesial que a IECLB adotara naquele ano. A seguir, procurar-se-á estudar a primeira época.

2.4.1. Atuação nas Novas Áreas de Colonização afinada com o programa desenvolvimentista do Estado: Início da época dos projetos 1972-1978

Como pôde ser observado no primeiro capítulo, a partir da década de 1960, a região amazônica vai sofrer um processo de colonização intensivo; é o projeto de ocupação e colonização desencadeado pelo governo militar. Dentre as justificativas para essa empresa, é acionada a representação do progresso e do desenvolvimento. O discurso desenvolvimentista do governo em relação ao Brasil foi aplicado também para a região Amazônica: O lema da bandeira “Ordem e Progresso” deveria ser estendido a todos os cantos da nação. A idéia era “desenvolver a região”, “levar a civilização”. Um dos principais meios para isso foi a abertura de estradas e o assentamento de colonos. Nesse sentido, foram abertas as estradas que cortam a região amazônica. Ao longo dessas estradas, o governo investiu no assentamento de colonos. O objetivo foi assentar pequenas propriedades às margens dessas estradas que pudessem viabilizar o desenvolvimento da região.

É nesse contexto que se insere a IECLB. Luteranos migraram do Sul e do Sudeste do Brasil em direção à região amazônica e se organizaram em comunidades. A igreja decidiu acompanhar esses migrantes enviando obreiros para trabalhar com eles e desenvolvendo projetos que viabilizassem a permanência deles na região. Em outras palavras, a igreja assumiu o projeto e o discurso desenvolvimentista.

Desde 1972, a IECLB já tinha um obreiro assistindo a região de Rondônia e tinha criado o Departamento de Migração para que esse viabilizasse o trabalho. Como a igreja tinha decidido acompanhar os migrantes de forma integral, ou seja, espiritual, social,

¹⁰⁷⁷ Veja anexo II, p. 385.

economicamente e, mais tarde, politicamente, o trabalho era idealizado de forma que pudesse contemplar esses aspectos. No entanto, durante os dois primeiros anos, o trabalho fora quase que eminentemente espiritual. Schach estava sozinho assistindo as famílias luteranas espalhadas numa imensa área de difícil acesso. Percorria uma área que, de um ponto ao outro, distava mais ou menos 550 Km. Dormia em hotéis, nas casas de membros ou acampava com a família nas imediações das construções eclesiásticas em andamento. Veja-se o que Schach diz: “Eu pegava a minha esposa e nossa filha Letícia, recém nascida, pegávamos o Toyota [...], levávamos um fogareiro, cobertas e travesseiros e nós acampávamos [...] e ali ficávamos uma semana fixos, atendendo, então, [...] os arredores”¹⁰⁷⁸. Entrementes, Schach e o Departamento de Migração, na pessoa do Spellmeier, começaram a viabilizar alternativas para a região. O que se queria era o desenvolvimento econômico daquelas pessoas e isso, na visão dos obreiros daquela época, passava essencialmente pela educação e pela saúde.

Mas antes de adentrar na discussão dos trabalhos desenvolvidos pela igreja nas NAC, é preciso compreender o que estava por trás do discurso desenvolvimentista. A questão que interessa é o que viabilizou a igreja assumir esse discurso desenvolvimentista? Existiu alguma coisa que favoreceu a assimilação desse discurso? Para isso, faz-se necessário, primeiramente, compreender os significados da representação de progresso.

2.4.1.1. Período favorece a idéia de desenvolvimento

Wallerstein afirma que, durante o século XIX, a ideologia do progresso “se tornaria a ideologia dominante da duradoura economia-mundo capitalista”¹⁰⁷⁹. Essa ideologia do progresso e do desenvolvimento que se tem no Brasil na época da colonização da Amazônia se desenvolveu no Ocidente e está imbuída de um conteúdo simbólico muito profundo¹⁰⁸⁰. A representação do progresso foi sendo gestada ao longo de séculos. Jacques Le Goff, ao estudar a evolução histórica do conceito, afirma que a idéia de progresso sempre existiu, mas foi somente formulada explicitamente entre o nascimento da imprensa no século XV e a Revolução Francesa no século XVIII. Diz ele: “[...] de 1620 a 1720, aproximadamente, a idéia de progresso se afirma antes de mais nada no domínio científico; depois de 1740, o conceito

¹⁰⁷⁸ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

¹⁰⁷⁹ WALLERSTEIN, 1985, p. 81.

¹⁰⁸⁰ Progresso e desenvolvimentos são tomados aqui como sinônimos.

de progresso tende a generalizar-se e difunde-se nos domínios da história, da filosofia e da economia política”¹⁰⁸¹.

Numa tentativa de compreender melhor o termo, pode-se dizer que a representação de progresso tem um duplo sentido: o progresso pode ser uma meta alcançável ou um juízo de valor. No primeiro sentido, o termo progresso é usado para representar um objetivo, uma meta. No segundo caso, o progresso é empregado para designar uma qualidade moral. Nesse caso, implica um juízo de valor, segundo o qual se diz que uma sociedade é melhor do que outra, por exemplo. Le Goff apresenta da seguinte forma essa questão:

[...] distinguiu-se e, por vezes, contrapôs-se, duas formas de progresso, primeiro de forma implícita, e, depois, na época moderna, explícita. Com efeito, a idéia de progresso é dupla. Implica, por um lado, [...] um objetivo ou pelo menos uma direção e, por outro, tal finalidade implica um juízo de valor. [...] É aqui que intervém a distinção entre progresso científico e técnico e progresso moral.¹⁰⁸²

Le Goff também afirma que, para o humanismo do século XVI, o progresso não foi outra coisa do que “retorno às origens”, um “renascimento”. Os humanistas viam no passado uma época ideal a ser imitada ou redescoberta. Esse tipo de pensamento também está presente entre os obreiros da igreja. Já na Revolução Francesa de 1789, diz ele, o progresso apresentava-se como uma ruptura, um começo absoluto. Era necessário romper com toda a estrutura para avançar nas relações humanas. Mas foi também durante a Revolução Francesa que surgiu — justamente em oposição a ela — um dos pensamentos mais fortes do século XIX. A hostilidade dos confrontos desencadeados deu origem ao pensamento denominado de “reacionário”¹⁰⁸³. Na literatura, esse tipo de pensamento se expressa também como “romantismo” ou “tradicionalismo”. É a idéia do retorno ao estado anterior. Transcorrido um século, no qual o pensamento reacionário se expandiu, a Revolução Russa de 1917 foi interpretada por muitos como o relançar das esperanças que a Revolução Francesa fizera nascer. A idéia de um progresso nas relações humanas na qual não existiriam mais classes conquistaria muitas vezes durante o século XX¹⁰⁸⁴. Na América Latina, por exemplo, no final

¹⁰⁸¹ LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1996. p. 239, 244s.

¹⁰⁸² LE GOFF, 1996, p. 234.

¹⁰⁸³ Cf. LE GOFF, 1996, p. 245, 253s.

¹⁰⁸⁴ Cf. LE GOFF, 1996, p. 267.

da década de 1960 e início da de 1970, surgiu a Teologia da Libertação que aproximava a teologia do marxismo¹⁰⁸⁵. Muitos obreiros e obreiras que atuaram na Amazônia estavam afinados com essa teologia.

Depois de 1945, com o fim da Segunda Guerra Mundial, o mundo estava dividido entre as duas propostas de sociedade: uma capitalista, representada pelos EUA e a outra socialista, representada pela União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Os dois lados disputavam “quem controlaria os processos políticos na periferia dos sistema mundial”¹⁰⁸⁶. Para Wallerstein, a Revolução Russa marca a “grande antinomia ideológica do século XX, wilsonismo *versus* leninismo”¹⁰⁸⁷. Ambas doutrinas apoiavam o que seria chamado de “descolonização”¹⁰⁸⁸. Assim, essa bipolaridade do mundo e a própria guerra contribuíram para o despertar do assim chamado Terceiro Mundo, ou seja, aquele que estava fora do mundo capitalista e do mundo socialista. Os países que compunham o Terceiro Mundo, não estavam fora da economia mundial, ao contrário, eles faziam parte, mas como periferia do sistema. Na atualidade, a expressão “Terceiro Mundo” expressa mais acertadamente essa relação de dependência em relação aos dois sistemas. Nesse sentido é que se pode dizer que os dois lados em luta fomentavam as independências dos países e forneciam tecnologias com a finalidade de conquistar a região para o seu lado. Isso viabilizou a industrialização e o desenvolvimento de muitos países, dentre os quais o Brasil. Sobre esse processo, diz Le Goff: “Este fenômeno conduziu à desocidentalização da idéia de progresso e ao suscitar de esforços em favor do desenvolvimento”¹⁰⁸⁹. Wallerstein, por sua vez, resume o período de 1945 a 1990 em quatro asseverações.

- 1) Os Estados Unidos eram a potência hegemônica num sistema mundial unipolar. Seu poder, baseado numa vantagem esmagadora de sua produtividade econômica a partir de 1945 e num sistema de alianças com a Europa Ocidental e o Japão, chegou ao apogeu por volta de 1967-73.
- 2) Os Estados Unidos e a URSS envolveram-se num conflito forma (mas não real) sumamente estruturado e cuidadosamente contido, no qual a URSS agia como agente subimperialista dos Estados Unidos.

¹⁰⁸⁵ Cf. MULLER, Enio R. **Teologia da Libertação e Marxismo**: Uma relação em busca de explicação. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 265ss.

¹⁰⁸⁶ WALLERSTEIN, Immanuel. **Após o liberalismo**: Em busca da reconstrução do mundo. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 23.

¹⁰⁸⁷ WALLERSTEIN, 2002, p. 117.

¹⁰⁸⁸ Cf. WALLERSTEIN, 2002, p. 119.

¹⁰⁸⁹ LE GOFF, 1996, p. 271.

3) O Terceiro Mundo impôs sua presença a contragosto aos Estados Unidos, à URSS e à Europa Ocidental, reivindicando direitos com mais energia e antes do que os países do Norte previam ou desejavam. Sua força política, e também sua maior fraqueza, estavam na confiança e no otimismo devotados ao duplo objetivo de autodeterminação e desenvolvimento nacional.

4) Os anos 70 e 80 foram períodos de estagnação econômica global, resistência dos Estados Unidos à sua iminente decadência e, no Terceiro Mundo, desencanto com a sua própria estratégia.¹⁰⁹⁰

Uma vez apresentado o conteúdo que faz parte da representação do desenvolvimento e do progresso, faz-se necessário compreender como eles chegam a uma região. Nesse sentido, Darcy Ribeiro cunhou dois conceitos que permitem entender o processo pelo qual o progresso e as técnicas são transmitidas para outros povos, quais sejam, “aceleração histórica” e “atualização histórica”¹⁰⁹¹. Esses conceitos permitem entender como as sociedades evoluem. Segundo eles, as sociedades estão entrelaçadas, são dependentes umas das outras. Essa noção já pode ser encontrada em Claude Lévi-Strauss quando diz que a diversidade é que faz as culturas se desenvolverem. Ou seja, elas acumulam tomando umas das outras. E que não existem sociedades cumulativas em si e por si. Isso resulta mais da *conduta* que determinada cultura adota¹⁰⁹². O mesmo princípio é válido para as identidades, segundo o qual elas são formadas no encontro com o outro, no contraste, na fronteiras. Como diz Stuart Hall, “[...] as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro [...] que o significado ‘positivo’ de qualquer termo — e, assim, sua ‘identidade’ — pode ser construído”¹⁰⁹³. Nesse sentido, o progresso vem pelo encontro com outros povos, outras culturas, outras tecnologias. Mais do que isso, explicita que as culturas e os povos estão em uma relação direta, na qual aquele que detêm o maior progresso se situa no topo da hierarquia. Para melhor exemplificar isso, veja-se como Ribeiro, por exemplo, descreve a expansão da Revolução Industrial.

Tal como os processos civilizatórios anteriores, a tecnologia da Revolução Industrial não se expande com uma difusão de novos conhecimentos

¹⁰⁹⁰ WALLERSTEIN, 2002, p. 19s.

¹⁰⁹¹ Cf. RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório**: Estudos de antropologia social; etapas da evolução sócio-cultural. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 22, 42.

¹⁰⁹² Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: **Os pensadores**. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1976. p. 51-93. p. 56s., 87, 89.

¹⁰⁹³ HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000. p 110.

livremente adotáveis, mas como uma reordenação de povos que, situando os pioneiros da industrialização em oposição superior de domínio e de riqueza, conduzia todos os demais à subordinação dentro de vastos complexos de nações dependentes e exploradas.¹⁰⁹⁴

Essa leitura da realidade não compactuará com a nomenclatura de Terceiro Mundo para os países não industrializados ou em vias de industrialização, pois ela implica uma visão de mundos separados. Eduardo Galeano, nesse sentido, traz como tese central em seu célebre livro “Las venas abiertas de América Latina” que os países subdesenvolvidos são produtos do desenvolvimento dos países desenvolvidos. Então, quando se falaria de um desenvolvimento dos países subdesenvolvidos seria apenas uma falácia, pois nada mudaria se não mudasse também o sistema que impõe a uns serem dominados e a outros dominadores¹⁰⁹⁵.

A teoria do subdesenvolvimentismo foi trabalhada por André Gunder Frank durante o final da década de 1960 e início da década de 1970. Fazendo um ensaio sobre o processo histórico de criação do subdesenvolvimento, Frank quer demonstrar que ele “se desenvolveu em íntima conexão com o desenvolvimento dos países desenvolvidos e como resultado concomitante do processo histórico do desenvolvimento capitalista ao longo dos séculos”¹⁰⁹⁶. Nesse sentido, Frank afirma categoricamente: “Antes de existir desenvolvimento, não existia subdesenvolvimento”¹⁰⁹⁷. Sua tese, portanto, é que o subdesenvolvimento é resultado direto do sistema capitalista¹⁰⁹⁸. Num trabalho posterior, Frank desenvolve sua teoria a partir do contexto latino-americano, mais especificamente, analisando os casos do Chile e do Brasil¹⁰⁹⁹.

Na época da ocupação da Amazônia, há uma aceleração ou uma atualização histórica do progresso no Brasil. Essa aceleração pode ser vista na abertura do mercado para o capital

¹⁰⁹⁴ RIBEIRO, 1987, p. 148s.

¹⁰⁹⁵ Cf. GALEANO, Eduardo. **Las venas abiertas de América Latina**. Habana: Casa de las Américas, 2004.

¹⁰⁹⁶ FRANK, André Gunder. **Do subdesenvolvimento capitalista**. Lisboa: Edições 70, [1971?]. p. 17.

¹⁰⁹⁷ FRANK, [1971?], p. 17.

¹⁰⁹⁸ Cf. FRANK, [1971?], p. 69.

¹⁰⁹⁹ Cf. FRANK, André Gunder. **Capitalismo y subdesarrollo en América Latina**. 2 ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1973. Debatendo sobre esse mesmo tema e durante o mesmo período, Fernando Henrique Cardoso não crê que o futuro da América seja de desenvolvimento do subdesenvolvimento. Sua interpretação é de que poderia haver desenvolvimento dentro do sistema capitalista dependente. Cf. CARDOSO, Fernando Henrique; FALLETO, Enzo. **Dependência e desenvolvimento na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. Nesse sentido, Jose Carlos Reis, utilizando-se do título do livro de Gilberto Freire “Casa grande & senzala”, define a teoria de Cardoso como “Dependência & Desenvolvimento”, uma vez que “ele substituiu a tese da estagnação pela tese do desenvolvimento dependente-associado”. REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil**: de Varnhagen a FHC. 7ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005. p. 244.

internacional. No caso da Amazônia, a aceleração também tem um processo semelhante, pois ela foi aberta ao capital tanto nacional quanto internacional. A distinção é que ela também recebeu um grande capital humano que deveria acelerar ainda mais o desenvolvimento da região. Os militares viabilizaram com isso, durante a década de 1960 e início da década de 1970, o “milagre brasileiro”, segundo o qual o Brasil chegou a figurar entre as maiores economias mundiais¹¹⁰⁰. Essa positividade na economia criou as condições para que se impusesse no discurso a ideologia do progresso e do desenvolvimento. Note-se que, como disse Le Goff, com o avanço das ciências e da economia, há uma valorização da ideologia do progresso. O contrário também é verdadeiro, com a crise, essa representação entra em crise¹¹⁰¹. E a crise ocorreu ainda durante a década de 1970, quando o Brasil começa a regredir economicamente e as vozes discordantes do modelo desenvolvimentista ganham vários adeptos, inclusive por parte dos obreiros e obreiras que atuavam na região amazônica. Começa aí uma autocrítica em relação ao papel assumido pela igreja. Uma crítica que via uma similaridade do discurso e da prática da igreja com as propostas governamentais. É nessa crítica que vão transparecer as ambigüidades do milagre brasileiro: crescimento econômico e desenvolvimento para uma pequena parcela da população brasileira em detrimento da grande maioria e do meio ambiente, por exemplo. A representação do progresso e do desenvolvimento entra em crise.

Assim, a idéia de progresso não estaria ligada necessariamente a um espírito democrático. Muitos acreditam que são apenas algumas grandes personalidades que teriam a tarefa de levar uma civilização ao progresso¹¹⁰². Uma coisa seria o desenvolvimento tecnológico e científico; outra coisa seria uma melhora na vida das pessoas. Nesse sentido, Taylor e Ford foram dois grandes doutrinários do progresso. Eles pensavam ser uma “racionalização” da produção que deveria salvaguardar o progresso industrial. O progresso social, por sua vez, deve ser sacrificado¹¹⁰³. Esse foi o modelo assumido pelo Brasil para a aceleração histórica. Dizia-se que primeiro era necessário “fazer o bolo crescer para depois dividir!”

¹¹⁰⁰ Sobre isso, veja p. 108.

¹¹⁰¹ Cf. LE GOFF, 1996, p. 238.

¹¹⁰² Cf. LE GOFF, 1996, p. 259.

¹¹⁰³ Cf. LE GOFF, 1996, p. 268.

2.4.1.2. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil assumindo o discurso

Na época da colonização da Amazônia, a IECLB estava se estruturando e buscando o seu “jeito de ser igreja no Brasil e para os brasileiros”, como se dizia na época. Ela buscava ser reconhecida como uma igreja aberta e ecumênica o que implicava se posicionar dentro da realidade brasileira. Os organismos ecumênicos cobravam um posicionamento político das igrejas, especialmente dos países mais pobres. A IECLB experimenta, por exemplo, em 1970, de forma contundente, essa pressão dos organismos ecumênicos com a transferência da V Assembléia da FLM que seria realizada em Porto Alegre para Evian, na França. O motivo seria a conivência ou o silêncio da IECLB em relação às denúncias de torturas¹¹⁰⁴.

Alguns segmentos das igrejas protestantes no Brasil, mesmo que em minoria, também não queriam correr o risco de ficarem fora do país que se estava forjando, como disse Sandra Donner. Havia no ar um clima de que as igrejas deveriam abraçar “o processo revolucionário brasileiro”¹¹⁰⁵. É nesse sentido que foi realizada a Conferência do Nordeste em julho de 1962. O próprio tema da conferência — “Cristo e o processo revolucionário brasileiro” — já transmite o espírito das discussões daquela época¹¹⁰⁶.

Com medo de perderem o controle da igreja em virtude dos posicionamentos revolucionários, como já foi descrito acima, muitos dirigentes apoiaram e aclamaram o golpe militar que se apresentava como uma revolução¹¹⁰⁷. José de Souza Martins percebe essa tendência das igrejas em relação à manutenção do *status quo* e a localiza no envolvimento das igrejas com a questão agrária. Para ele, tal envolvimento não surge de uma “opção pelos pobres”, tão pouco se trata de uma “opção pelos ricos”. No fundo, trata-se de uma “opção preferencial pela ordem”, “mudar para conservar”, uma tentativa de evitar a revolução¹¹⁰⁸. Nesse mesmo sentido, o discurso sobre o progresso e o desenvolvimento foi assumido por grande parte da igreja mais como uma forma de fugir às transformações radicais. Aqueles que buscavam transformações mais contundentes foram silenciados pelo discurso do desenvolvimento, ou melhor, também foram ao encontro do discurso desenvolvimentista.

¹¹⁰⁴ Sobre isso, veja p. 266.

¹¹⁰⁵ Cf. DONNER, 2001, p. 109.

¹¹⁰⁶ Sobre a Conferência do Nordeste, veja p. 263ss.

¹¹⁰⁷ Veja p. 266..

¹¹⁰⁸ Cf. MARTINS, 1989, p. 31s.

Assim esse discurso serviu para dirimir os conflitos, pois a representação de progresso carregava em seu bojo vários sentidos capazes de contentar a todos. O progresso poderia ser visto como um retorno às origens; o que tem uma similaridade não muito casual com as análises bíblicas que os exegetas faziam na época. Buscava-se o comunismo primitivo dos primeiros cristãos, como bem atesta o título de um livro de Gottfried Brakemeier “*O ‘socialismo’ da primeira cristandade: Uma experiência e um desafio para hoje*”¹¹⁰⁹. O progresso poderia ser visto como uma ruptura radical, uma revolução; e também como uma melhora nas técnicas, sem necessariamente mexer nas relações sociais. O progresso serviria, assim, para melhorar as condições de vida de uma elite.

Dessa forma, aqueles que buscavam um maior compromisso social — no caso da IECLB — viam nesse discurso uma oportunidade e o espaço para desenvolver projetos que viabilizassem a organização e o associativismo principalmente entre os colonos¹¹¹⁰. No final do ano de 1973 e início de 1974, a igreja elaborou um dos seus principais projetos de desenvolvimento para a região Amazônica (Projeto UMA)¹¹¹¹ e, entre as justificativas para sua implantação, é levantada a representação de uma igreja do povo, uma igreja que prima pela transformação social. Veja-se a formulação do texto:

[...] hoje em dia cada igreja enfrenta a responsabilidade de dirigir-se à realidade do Brasil e à sua vida. Se a igreja não aceitar sua responsabilidade de ser um agente para a mudança social, ela falha num aspecto significativo do seu chamamento à missão. Se a igreja não responder à urgência dessa tarefa, *outros agentes de mudança a assumirão*. A Igreja Luterana no Brasil está caminhando enormes passos para tornar-se uma igreja do povo [grifo do autor].¹¹¹²

Os conservadores, por sua vez, viam no discurso do progresso a alternativa ideal, pois o progresso melhoraria a vida de todos e, ao mesmo tempo, fugiriam do “perigo” de uma revolução. A representação do progresso serviu, assim, para afunilar os discursos dentro da

¹¹⁰⁹ Cf. BRAKEMEIER, Gottfried. **O “socialismo” da primeira cristandade**: Uma experiência e um desafio para hoje. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

¹¹¹⁰ Martins afirma que, no início da década de 1970, a Igreja Católica passa a ocupar o espaço do Estado na organização dos trabalhadores tanto no campo quanto nas cidades. Ela passa a mobilizar as populações pobres e marginalizadas para exigirem seus direitos. Nesse sentido, a palavra organizar torna-se central nesse período. O mesmo processo pode ser percebido também na IECLB. Cf. MARTINS, José de Souza. **A reforma agrária e os limites da democracia na “nova república”**. São Paulo: Hucitec, 1986. p. 70.

¹¹¹¹ O desenvolvimento desse projeto será tratado mais adiante. Veja p. 295ss.

¹¹¹² Cf. Projeto United Mission Appeal (Arq. do Sínodo de MT).

igreja. Isso pode ser verificado na citação acima, na qual a justificativa para a implantação do projeto também traz em seu bojo — além da idéia de uma igreja do povo, engajada nas transformações sociais — o medo de que a igreja não poderia deixar a mudança social nas mãos de radicais que pudessem mexer em demasia no *status quo*. Se a igreja não assumisse o seu compromisso com a transformação social, correria o risco de que “outros agentes de mudança” — o que poderia ser lido como “esquerda radical” ou “o perigo da revolução” — o fizessem. Dessa forma, o discurso da igreja tende a equilibrar ou oscilar levemente entre a manutenção do *status quo* e compromisso com a transformação social.

Uma década antes do texto em questão ser redigido, em abril de 1963, o pastor Ernesto Schlieper proferiu uma palestra em um evento promovido pela Confederação Evangélica do Brasil, intitulada “A Igreja e a Sua Responsabilidade Social”. Nessa palestra, ele apresenta a responsabilidade social como advinda da encarnação de Cristo. Em conseqüência disso, a minha responsabilidade — diz ele — e, por conseguinte, a da igreja deve ser “pelo homem que está ao meu lado e por sua existência toda”¹¹¹³. Mas quando a época exige transformações mais radicais, ele se esquivava:

A Igreja não pregará a revolução como meio para conseguir uma nova ordem de justiça social — ela sabe que Cristo não seria seu aliado na revolução; mas, nem tão pouco, a Igreja se resignará perante a realidade existente, mas examinará todas as possibilidades de melhorá-la, com todo o conhecimento e toda a prudência.¹¹¹⁴

O Manifesto de Curitiba, por seu turno, elaborado em resposta à transferência da V Assembléia da FLM e depois de seis anos do golpe militar de 1964, traz, em 1970, uma formulação mais clara quanto a quem o discurso da igreja se dirige. O documento reza: “A mensagem da Igreja sempre é dirigida ao homem como um todo, não só à sua ‘alma’. Por isso, ela terá conseqüências e implicações em toda a esfera de sua vivência — inclusive física, cultural, social, econômica e política”¹¹¹⁵. Esse discurso seria retomado inúmeras vezes

¹¹¹³ SCHLIEPER, Ernesto. A Igreja e sua responsabilidade social. Palestra pronunciada em Reunião da Consulta sobre Igreja e Sociedade, promovida pelo Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica do Brasil (Umuarama, abril de 1963). In: SCHÜNEMANN, 1992, p. 166.

¹¹¹⁴ SCHLIEPER, 1992, p. 167.

¹¹¹⁵ O MANIFESTO de Curitiba da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. In: SCHÜNEMANN, 1992.

durante a década de 1970 e também na década seguinte para justificar o tipo de trabalho que a igreja estava realizando nas NAC¹¹¹⁶.

A igreja — aqui entendida como a maioria dos membros e obreiros — entendeu ou aceitou esta formulação do Manifesto de Curitiba em relação à implantação de projetos desenvolvimentistas que melhorariam a vida das pessoas, mas uma maior preocupação com as questões políticas e sociais de fato ainda não tinha sido formulada.

Nesse sentido, foi elaborado em 1975 e aprovado em 1976 o documento “Nossa Responsabilidade Social”. Ele foi pensado como uma carta circular às comunidades que continha, em suas páginas, uma crise da representação do progresso. Pode-se ler no documento: “[...] hoje não conseguimos ver Deus no progresso, mas sim naqueles que são por ele triturados, não no poder, mas naqueles que são por ele abatidos, não no dinheiro, mas naqueles que não têm como comprar o elementar para suas vidas (Mc 8.34-38)”¹¹¹⁷. A representação de progresso deixa de ser algo positivo para todos e passa a ser visto como algo que espolia a maior parte da população, ou seja, as ambigüidades da ideologia do progresso começam a serem observadas. Várias exemplificações dessa espoliação são apontadas, mas um parágrafo parece resumir tudo.

Nosso processo de desenvolvimento deveria preocupar-se em proporcionar oportunidades de emprego e de melhoria do padrão de vida para todos os que queiram trabalhar. Não obstante, apresentamos uma industrialização incapaz de absorver a numerosa mão-de-obra subempregada, nas regiões urbanas. Contamos igualmente com uma atividade agrária baseada numa estrutura de concentração de extensas áreas de terras nas mãos de poucos [...].¹¹¹⁸

Na mesma época, foi publicado o primeiro volume do Proclamar Libertação, um auxílio homilético para os obreiros e obreiras da IECLB, que, segundo Schünemann, é a expressão da entrada da Teologia da Libertação na Faculdade de Teologia, em São Leopoldo/RS¹¹¹⁹. A década de 1970 também representa uma grande reviravolta nas relações de gênero e, conseqüentemente, para a ordenação de mulheres na IECLB. Já em 1952, as

¹¹¹⁶ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Entrevistas**. São Leopoldo/RS, 06/2000, 12/08/2003; TREIN, Hans. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

¹¹¹⁷ NOSSA Responsabilidade Social. In: SCHÜNEMANN, 1992, p. 172.

¹¹¹⁸ NOSSA Responsabilidade Social. In: SCHÜNEMANN, 1992, p. 173.

¹¹¹⁹ Cf. SCHÜNEMANN, 1992, p. 110.

mulheres começaram a entrar na Faculdade de Teologia, mas, somente na década de 1970, as primeiras foram formadas. Apesar de já estarem atuando em comunidade, somente em 1983 foi ordenada a primeira mulher formada na Faculdade de Teologia¹¹²⁰.

Mesmo com posicionamentos mais contundentes, as estruturas não mudavam ou mudavam lentamente. Nesse sentido, é exemplar a atitude e a carta, destinada ao corpo docente da Faculdade de Teologia da IECLB, que um grupo de cinco estudantes elaborou no dia 21 de outubro de 1977 ao comunicar a decisão de abandonar o estudo nessa instituição. Os cinco estudantes eram Olavo Nienow, João Krüger, Alfredo Maron, Wilmar Schrader e Dieter Metzner. Na carta, eles falam do compromisso que os levou a estudar teologia e a querer ser pastores: “Víamos o pastorado e a Teologia como uma possibilidade concreta de ajudarmos o outro e com ele enfrentar as injustiças que nos cercam”. Também deixam explícito que, apesar do sentido crítico e de uma teologia que questionava a realidade sócio-política, nada mudava na prática. Para eles, a igreja tinha “belos posicionamentos”, mas era uma igreja de ricos, identificada com a manutenção do *status quo*. Por isso, estariam abandonando o curso de teologia e indo ao encontro dos pobres para “viver com eles e junto com eles procurar caminhos reais de salvação”. Veja-se como esses estudantes sentiam a estrutura da igreja:

Diz-se que a Igreja (IECLB) está à procura de uma identidade. Com isso quer-se insinuar que ela não possui uma identidade. Nós, contudo, temos por certo que ela possui tal identidade, que está lançada sobre bases bem sólidas (ou melhor — aparentemente sólidas). Por que? Porque ela se identifica com os ricos, aqui entendidos como aqueles que definem o status dessa igreja. Os pobres não têm vez, pois eles não teriam condições de manter a estrutura da IECLB. [...] Destarte, a IECLB, revelando continuamente sua posição conservadora, coopera para a manutenção do sistema político vigente, de opressão e exploração.¹¹²¹

Em solidariedade e compartilhando do mesmo sentimento, outros colegas que estavam em estágio também tomaram a iniciativa de abandonar o curso de teologia. Seguindo o mesmo exemplo, reunidos em São João do Garrafão, no Espírito Santo, no 31 de outubro de 1977, no dia em que a igreja comemora o dia da Reforma, um grupo de cinco obreiros também escreveu uma carta dirigida a todos os luteranos da IECLB. Assinam a carta Emil

¹¹²⁰ Sobre isso, veja p. 306s.

¹¹²¹ Carta de Olavo Nienow, João Krüger, Alfredo Maron, Wilmar Schrader, Dieter Metzner (São Leopoldo/RS) ao Corpo docente da Faculdade de Teologia (São Leopoldo/RS), 21/10/1977 (Arq. da EST).

Schubert, Anivaldo Kuhn, Dieter Hecht, Norberto Berger e uma outra pessoa cuja assinatura não pôde ser decifrada. Eles deram o seguinte título à carta: “Carta aberta aos irmãos que sofrem na IECLB por amor a Jesus e aos irmãos”. Enfatizando ser impossível seguir a Cristo dentro da estrutura da igreja, eles afirmam:

O afastamento de estudantes da Faculdade de Teologia, bem como de um pastor da IECLB, não nos deixou admirados. Os motivos expostos para este afastamento são frutos de uma reflexão contínua sobre a tarefa da nossa Igreja como Igreja de Jesus Cristo no Brasil. Esta reflexão não se restringe apenas aos que agora se afastaram, para, fora da estrutura, procurar ser fiel ao Evangelho, mas ela se estende também a muitos cristãos que ainda procuram ser fiéis ao Evangelho dentro da estrutura da IECLB. [...] Ao nos solidarizarmos com estes irmãos que se afastaram, não podemos deixar de confessar a nossa culpa de não termos exortado suficientemente os irmãos da direção e departamentos da IECLB e, de que não fomos capazes, até agora, de descobrir com o povo, na base, caminhos de comunhão e vivência no Evangelho. [...] não podemos furtar-nos, como membros e pastores da IECLB, da obrigação que nos é colocada pelo Evangelho, de chamá-la à conversão para Jesus Cristo que, se esvaziando, colocou-se ao lado dos que não tem voz nem vez (Fp 2.5-6). É ao lado da maioria do nosso povo, que é explorado e oprimido, não tem terra para cultivar, ganha salário de fome..., que, como cristãos e pastores vemos o nosso lugar (Lc 4.18; Mt 25.40). [...] Se a nossa igreja não vê possibilidades de colocar-se decididamente ao lado dos pobres e oprimidos da nossa terra, com palavras e sinais visíveis, contra os que oprimem e exploram, proclamando a Boa Nova a todos e chamando a todos à conversão e ao discipulado, não vemos mais caminho para seguir Jesus dentro da IECLB. Solicitamos a todos que sofrem nesta Igreja, tentando viver o Evangelho ao lado dos que não têm voz nem vez, que se engajem conosco na procura e tentativa de conduzir toda a IECLB ao caminho que lhe é próprio como Igreja de Jesus Cristo¹¹²².

Como essa atitude provocou muita discussão dentro da igreja, o corpo docente viu-se obrigado a dar uma resposta. Então, formulou um posicionamento que foi publicado nos Estudos Teológicos em 1979, sob o título “O Evangelho e Nós”. O documento está organizado em quatro partes: 1) A história de Deus com os homens; 2) A igreja questionada; 3) Nossa realidade; 4) Nosso compromisso. Nas duas primeiras partes, o corpo docente responde aos questionamentos dos estudantes apontando o que eles entendiam como sendo a igreja, o fazer teológico, a fé e sua vivência. Nas outras duas, reconhecem que a igreja nem sempre é coerente com a palavra libertadora que proclama ou que tem o dever de proclamar. Confirmam que, apesar da Faculdade de Teologia esforçar-se por “exercer uma atitude crítica,

¹¹²² Carta aberta de Emil Schubert, Anivaldo Kuhn, Dieter Hecht, Norberto Berger, assinatura ilegível, São João do Garrafão, 31/10/1977 (Arq. da par. de Cacoal).

uma abertura para as transformações dentro e fora dela”, ela faz parte da “estrutura defeituosa da igreja” e, por isso, tem dificuldades em buscar os caminhos da “renovação pedagógica e administrativa”¹¹²³. Terminam afirmando o compromisso de cada cristão, da igreja e também da Faculdade de Teologia em procurar “testemunhar e realizar, em vivência e serviço, a vida plena recebida de Cristo”¹¹²⁴.

Assim, a década de 1970 termina com novos questionamentos por parte de obreiros e de estudantes de teologia em relação à sociedade e também em relação à própria igreja. Os obreiros formados durante a segunda metade dessa década vão estar imbuídos desses questionamentos e muitos deles foram trabalhar nas NAC.

2.4.1.3. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil tentando coordenar a migração

Desde a primeira metade do século XIX, os luteranos na Alemanha começaram a se preocupar com os emigrantes. Dreher constata que, no ano de 1837, em Langenberg, foi formulado, pela primeira vez “um plano para um acompanhamento contínuo dos alemães emigrados”¹¹²⁵. À essa iniciativa, seguiram-se inúmeras outras. Nesse sentido, as principais associações que atuaram no Brasil acompanhando a migração foram o Conselho Superior Eclesiástico de Berlim, a Sociedade Gustavo Adolfo, a Associação das Caixas de Deus e a Sociedade Evangélica para os Alemães Protestantes na América¹¹²⁶.

Nas NAC, agora como uma igreja autônoma e nacional, a IECLB deu seqüência a esse tipo de trabalho acompanhando seus membros migrantes. Como recorda Sass, “já até pelo nome que a igreja deu a essa região, Novas Áreas de Colonização, a gente solidificou todo esse processo de colonização da Amazônia. Acompanhava e nem se posicionava totalmente”¹¹²⁷.

¹¹²³ Cf. POSICIONAMENTO do corpo docente da Faculdade de Teologia da IECLB. O Evangelho e Nós. In: **Estudos Teológicos**. Nº 2. Escola Superior de Teologia: São Leopoldo, 1979. p. 59.

¹¹²⁴ POSICIONAMENTO do corpo docente da Faculdade de Teologia da IECLB, 1979, p. 60ss.

¹¹²⁵ DREHER, 1984, p. 80.

¹¹²⁶ Não é intenção desta pesquisa retratar a atuação dessas associações. Para isso, cf. DREHER, 1984, p. 76ss.; WACHHOLZ, 2003, p. 178ss.

¹¹²⁷ SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999.

Para tentar coordenar a migração, a IECLB criou o Departamento de Migração com sede em Porto Alegre. O Departamento foi aprovado em 1972 no Concílio de Panambi e começou seu trabalho a partir de agosto 1973. Ele funcionou até início 1979, quando foi substituído pela Coordenação das NAC, com sede em Cuiabá. A Coordenação, por sua vez, funcionou até 1987, quando foi criado o Distrito Eclesiástico Regional Noroeste (DERN) e o Distrito Eclesiástico Mato Grosso (DEMT). Spellmeier foi coordenador do departamento e das NAC de agosto de 1973 a fevereiro de 1983, quando foi substituído por Trein. Trein que já havia trabalhado em Mato Grosso, permaneceu à frente da coordenação até fevereiro de 1987, por ocasião da nova estrutura das NAC em distritos.

À frente do Departamento de Migração, Spellmeier fez sua primeira viagem às NAC entre setembro e outubro de 1973, percorrendo um total de 18.000 km. Essa viagem foi feita para conhecer a região e o pessoal com o qual ele iria trabalhar. Nessa viagem ele visitou Dourados e Barra do Garças, no Mato Grosso, Pimenta Bueno, em Rondônia e Altamira, no Pará¹¹²⁸. No ano seguinte, ele fez mais cinco viagens às novas áreas¹¹²⁹. No arquivo do Sínodo do Mato Grosso, Spellmeier deixou registrado, até dezembro de 1982, as viagens que fez como Coordenador das NAC. Ao total, foram 52. Ele elaborou um mapa para cada viagem, diferenciando o tipo de transporte adotado para cada trecho. A partir de março de 1979, as viagens passam a ser desde Cuiabá¹¹³⁰.

Uma das formas da igreja investir no desenvolvimento da região Amazônica foi a propaganda para a colonização através do Departamento de Migração. O Departamento teria a tarefa de coordenar a migração para novas áreas ou para as cidades. Outra função do Departamento foi criar alternativas de desenvolvimento para aqueles que não quisessem migrar, atuando assim na diminuição do êxodo rural. Por ocasião do primeiro ECAM, realizado em São Leopoldo entre os dias 6 a 13 de janeiro de 1976, o Departamento apresentou aos pastores das NAC a sua função: “Tendo como preocupação central o membro migrante, o Departamento de Migração abrange três setores distintos: 1º Novas Áreas de

¹¹²⁸ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Roteiro da 1ª viagem aos estados do Centro e Norte**, 01/09/1973 (Arq. do Sínodo de MT).

¹¹²⁹ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Roteiros de viagens às Novas Áreas de Colonização**, 1974 (Arq. do Sínodo de MT).

¹¹³⁰ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Roteiros de viagens às Novas Áreas de Colonização** (Arq. do Sínodo de MT).

Colonização; 2º Centros industriais e comerciais; 3º Antigas Áreas de Colonização”. Os planos e projetos também foram descritos na seqüência:

1º Intercâmbio inter-paroquial de informações ref. [referente a] membros migrantes. 2º Orientação migratória: a) através de áudio-visuais; b) através de “roteiros”; c) através de publicações; d) através de Centros de Aconselhamento; e) através da preparação de orientadores migratórios. 3º Migração Orientada: a) através de publicações, b) através de intermediação no assentamento de membros, como p. ex., para Vilhena (RO), Teles Pires (MT) e Canarana (MT). 4º Reuniões anuais de coordenação com pastores atuantes na “missão suburbana”. 5º Educação Cristã em Escolas da Transamazônica. 6º Equipe de Ação e Orientação. 7º Fundo de Empréstimos Novas Áreas de Colonização. 8º Cultos e programas em cassete. 9º Grupos de visitação, despertamento e preparação. 10º Convênios com órgãos estatais (Funrural). 11º Atuação junto a grupos indígenas. 12º Novos obreiros para Novas Áreas de Colonização.¹¹³¹

Em 1979, o trabalho de ajuda para a manutenção dos agricultores na terra e a missão urbana ficaram a cargo da recém criada Secretaria de Missão. A Coordenação das NAC, como o próprio nome já diz, ficou a cargo de gerenciar a migração para as novas áreas¹¹³². Assim, entre os anos de 1972 e 1978, a IECLB, mais do que acompanhar os membros nas NAC, motivou a migração. Quanto maior o número de migrantes luteranos, mais as comunidades das NAC cresceriam e tornar-se-iam independentes financeiramente.

A propaganda, nesse sentido, foi mais intensamente direcionada para o Mato Grosso. Para isso, a IECLB produziu uma série de audiovisuais para serem apresentados nas comunidades da região Sul. Uma dessas séries foi a colonização do Teles Pires que, segundo a propaganda, deveria iniciar em julho de 1976. A publicidade afirmava que existiriam terras disponíveis para membros da IECLB. Outra série foi a divulgação de Canarana, intitulada “*Canarana: Terra Prometida*”¹¹³³. Título com o qual se queria fazer uma alusão à Canaã da visão bíblica. Essa alusão não é casual. Deve ser interpretada dentro da linha desenvolvimentista descrita acima.

¹¹³¹ Planos e projetos do Departamento de Migração apresentado no 1º ECAM, 06-13/01/1976 (Arq. do Sínodo de MT).

¹¹³² Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000 e 12/08/2003; TREIN, Hans. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

¹¹³³ Audiovisual produzido pela ISAEC (Arq. Histórico da Igreja).

Além desses audiovisuais, o Departamento de Migração organizou outros tipos de materiais para alcançar, de diferentes formas, os possíveis migrantes. Em 19 de março de 1974, elaborou um material de 11 páginas sob o título “Algumas sugestões sobre áreas disponíveis para a colonização”. Nesse material, o Departamento apresentava quatro áreas para a migração: 1) Transamazônica; 2) Rondônia; 3) Canarana, Barra do Garças; e 4) Sul do Mato Grosso (Dourados, Maracaju, Ponta Porá). Nesse tipo de propaganda, o departamento coloca informações sobre o local, estrutura fundiária, condições do solo, tipos de cultivo indicados, infra-estruturas existentes, nível econômico do migrante que se almeja para cada região (àqueles sem posses ou com poucas são recomendadas as terras da Transamazônica), tipos de enfermidades, estrutura eclesiástica já existente na região, financiamentos, clima e custo de vida¹¹³⁴.

Alguns artigos publicados no Jornal Evangélico (JOREV) sobre as NAC também serviram como propaganda para a migração. Entre eles, destaca-se a publicação de uma matéria de capa, em 1975, na qual se divulgava a existência de terras disponíveis para os membros da IECLB em Rondônia.

O Departamento de Migração da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil [...] neste jornal apresenta uma nova área de colonização, a região do Rio Colorado em Vilhena, no sul do Território Federal de Rondônia. No Projeto Integrado de Colonização de Paulo Assis Ribeiro, a ser executado pelo INCRA, ficou aberta a possibilidade de membros da IECLB serem colocados em grupos maiores, facilitando a vida comunitária, tanto para a igreja, como para o próprio agricultor.¹¹³⁵

Com respeito a essa matéria, no dia 3 de março de 1975, o então coordenador do Departamento de Migração Spellmeier escreveu uma carta circular aos pastores da IECLB falando sobre o Projeto Paulo de Assis Ribeiro que deveria ser implantado em Vilhena, onde estaria sendo reservada uma área de terra para membros da IECLB. Ele chama a atenção para um artigo no JOREV que logo seria publicado. Fala sobre a importância de coordenar a migração para que os membros possam ficar juntos e formar comunidade. Diz ele: “Para tanto

¹¹³⁴ DEPARTAMENTO DE MIGRAÇÃO. **Algumas sugestões sobre áreas disponíveis para a colonização**, 19/03/1974 (Arq. do Sínodo de MT).

¹¹³⁵ DEPARTAMENTO DE MIGRAÇÃO. Terra no rio Colorado. **JOREV**, Porto Alegre, ano XV, nº 5, p. 1, 1ª quinzena de Março de 1975; DEPARTAMENTO DE MIGRAÇÃO. Migração orientada: terra para agricultores sem terra. **JOREV**, Porto Alegre, ano XV, nº 5, p. 6, 1ª quinzena de Março de 1975.

é necessário que a migração seja coordenada e mais ou menos na mesma época. Esta coordenação será feita por nós”¹¹³⁶. O estabelecimento da sede da Paróquia Sul de Rondônia no município de Colorado do Oeste, em vez de Vilhena, pode ser interpretada também como uma forma de atrair os migrantes para a região¹¹³⁷.

A criação desse núcleo que se pretendia mais homogêneo foi uma tentativa do Departamento de retomar uma prática empregada no Sul do Brasil no início da colonização. Essa prática foi combatida pelas medidas de nacionalização adotadas pelo governo de Getúlio Vargas¹¹³⁸. Apesar das propagandas do Departamento, poucos luteranos se fixaram na região. Tudo indica que os pomeranos provenientes do Espírito Santo — principal grupo em Rondônia — tinham um *ethos* próprio para a migração. Eles se dirigiram, preferencialmente, para outras áreas onde conseguiam adquirir terras por conta própria e nos quais já existiam outros luteranos¹¹³⁹. Outra questão é que essa experiência em Colorado do Oeste foi uma exceção dentro dos modelos de assentamento do INCRA. Aliás, foi um acordo verbal entre Spellmeier e o coordenador do INCRA na região¹¹⁴⁰. Como essa prática não era a norma, os luteranos preferiam colonizações particulares ou comprar a terra de um outro colono que já tinha ganho do INCRA. Essa questão também pode ser observada na divulgação de colonizações no Mato Grosso, nas quais a propaganda teve maior êxito do que a divulgação para Colorado do Oeste, uma vez que os luteranos gaúchos se dirigiram preferencialmente para as áreas de colonizações particulares nessa região.

Nesse sentido, dando seqüência ao trabalho de coordenar a migração, no dia 2 de abril de 1975, Spellmeier escreveu outra carta de recomendação acerca do Projeto Água Boa, localizado em Barra do Garça/MT. Essa carta foi direcionada especialmente para os colonos luteranos do Sul do país. Sobre os motivos porque o local seria apropriado para a migração, ele afirma:

1º Área de cerrado como a da Água Boa são mais fáceis de mecanizar do que áreas de mato virgem, apesar de ser necessário o uso de adubos desde o primeiro ano. 2º O financiamento da compra da terra (80%) pelo Banco do

¹¹³⁶ Carta circular de Arteno Spellmeier (Porto Alegre/RS), 03/03/1975 (Arq. do Sínodo de MT).

¹¹³⁷ Sobre a Paróquia Sul de Rondônia, veja p. 189s.

¹¹³⁸ Cf. DREHER, 1984, p. 49. Sobre isso, veja p. 260.

¹¹³⁹ Sobre isso, veja p. 148, 154.

¹¹⁴⁰ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000.

Brasil é muito bom, porque torna possível que alguém com poucas terras e pouco dinheiro pode de uma hora para a outra ser dono de 400 ha e comprar as máquinas que necessita para trabalhar este ‘mundo’ de chão. 3º A infraestrutura (estrada, escola, armazém etc.) ou já existe ou deverá ser implantada imediatamente. 4º A nossa Igreja já tem um pastor (P. Reinke) em Canarana (perto de Água Boa) para atender os membros e deverá colocar em 1976 ou o mais tardar em 1977 um técnico agrícola e um enfermeiro para orientar e aconselhar os membros e colonos em geral. [...] Água Boa merece uma recomendação ainda por dois motivos: 1º Os lotes (400 ha) serão entregues legalizados e 2º os membros ficarão juntos, tornando possível a imediata formação de uma Comunidade.¹¹⁴¹

Dessa forma, coordenando a migração, através do Departamento de Migração, a IECLB auxiliou de forma direta os programas de desenvolvimento governamentais, principalmente em Rondônia e na Transamazônica, mas também empresas privadas principalmente em Mato Grosso e em Mato Grosso do Sul.

2.4.1.4. Primeiros projetos: Núcleo Avançado, Centro Educacional Itaporanga e Fazenda Agrícola

Os pastores e comunidades, desde o início da imigração alemã ao Brasil em 1824, estiveram preocupados com a formação educacional dos imigrantes, como demonstram as inúmeras escolas estabelecidas nos principais centros de imigração¹¹⁴². Na Amazônia, a história da IECLB também vai ser permeada por uma preocupação com a educação. É nesse sentido que também podem ser interpretadas a criação e manutenção dos projetos educacionais como a Escola Imigrante em Pimenta Bueno, a Escola da Vida em Ariquemes, a Oficina Criativa em Porto Velho, a Escolinha Luterana em Manaus, os Cursos de Orientadores Rurais, a atividade do Núcleo Avançado e a criação do CEI¹¹⁴³.

O Núcleo Avançado em Rondônia surgiu por iniciativa de ex-alunos do Colégio Sinodal que se sentiram motivados a iniciar um Campus Avançado no Oeste brasileiro. O

¹¹⁴¹ Carta circular de Arteno Spellmeier (Porto Alegre/RS), 02/04/1975 (Arq. do Sínodo de MT).

¹¹⁴² Cf. ROCHE, 1969, p. 664s. Essa não é somente uma preocupação dos luteranos. No geral, parece ser uma prática das igrejas investir na educação e na saúde. Estanislau Paulo Klein observa essa tendência na Igreja Católica Romana no Acre. Para ele, a educação e a saúde são áreas de atuação privilegiada da igreja. No caso da Igreja Católica, essas áreas representam o espaço de atuação feminina. Cf. KLEIN, 2007, p. 88ss.

¹¹⁴³ Sobre essas experiências educacionais, veja respectivamente p. 291, 204ss., 217ss., 249s., 320ss., 289ss.

grande incentivador foi o diretor Arnildo Hoppen¹¹⁴⁴. Para não parecerem pretensiosos, pois campus referia-se exclusivamente às universidades, resolveram chamar de Núcleo Avançado¹¹⁴⁵. O projeto foi elaborado e implantado a partir de 1972¹¹⁴⁶. A idéia era “prestar assistência aos colonos que lá se radicaram”¹¹⁴⁷, dar assistência escolar, sanitária, social e agrícola¹¹⁴⁸. Schach, o primeiro pastor em Rondônia, acolheu a idéia com muito entusiasmo e escreveu enfatizando que se deveria iniciar o projeto na área da educação, higiene e orientação geral¹¹⁴⁹. Com o objetivo de conseguir pessoal para trabalhar no núcleo, em 11 de agosto de 1973, Hoppen escreve desde São Leopoldo para Büttow em Pelotas sobre uma possível contratação. Segundo a carta, o próprio Büttow teria se apresentado para trabalhar nas novas áreas. Hoppen também afirma na carta que o projeto começaria a ser implantado no próximo ano¹¹⁵⁰. Efetivamente, Büttow começou a trabalhar para o núcleo em 1974.

Depois de montado o projeto, constituíram-se grupos que, durante as férias escolares de final do ano, se deslocavam para atender as NAC. Os cursos, segundo Hoppen, deveriam “[...] visar sobretudo a formação de lideranças e na medida do possível atingir o elemento humano dando-lhe orientação para sua vida prática [...]”¹¹⁵¹. Um curso foi realizado em janeiro de 1974 e o outro em janeiro de 1975¹¹⁵². Pode-se dizer que, basicamente, “faziam cursos de aperfeiçoamento para professores de escolas da rede pública de Rondônia”¹¹⁵³. Em 1975, estiveram assessorando dois jovens professores Irineu Lasch e Raul R. Stoll¹¹⁵⁴.

Era idéia do Núcleo Avançado também oferecer assistência na área da saúde. Para isso, contratou-se Egon Weber em dezembro de 1974. Mas ele teve problemas de relacionamento e dificuldades com o trabalho, sendo demitido alguns meses depois

¹¹⁴⁴ EQUIPE trabalha em P. Bueno. **JOREV**. Porto Alegre, ano 89, nº 4, p. 4, 15 de fevereiro de 1974.

¹¹⁴⁵ SEI. Precisamos Agir. **JOREV**. Porto Alegre, ano 88, nº 5, p. 8, 1º de março de 1973.

¹¹⁴⁶ Cf. Projeto do Núcleo Avançado em Pimenta Bueno (Arq. da IECLB).

¹¹⁴⁷ Carta de H. G. Naumann (Ivoti/RS) a Geraldo Schach (Pimenta Bueno/RS), 22/08/1972 (Arq. da IECLB).

¹¹⁴⁸ Cf. Carta de Arnildo Hoppen (São Leopoldo/RS), destinatário desconhecido, 14/03/1973 (Arq. da IECLB).

¹¹⁴⁹ Cf. Carta de Geraldo Schach (Pimenta Bueno/RS) a H. G. Naumann (Ivoti/RS), 29/09/1972 (Arq. da IECLB).

¹¹⁵⁰ Cf. Carta de Arnildo Hoppen (São Leopoldo/RS) a Adolfo Büttow (Pelotas/RS), 11/08/1973 (Arq. da com. de Cacoal).

¹¹⁵¹ Carta de Arnildo Hoppen (São Leopoldo/RS) a Adolfo Büttow (Espigão do Oeste/RO), 15/03/1975 (Arq. da com. de Cacoal).

¹¹⁵² Cf. COLÉGIO Sinodal tem Núcleo Avançado na Rondônia. **JOREV**. Porto Alegre, ano XC, nº 10, p. 11, 2ª quinzena de maio de 1975.

¹¹⁵³ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

¹¹⁵⁴ Cf. Relatório das atividades do Núcleo Avançado do Colégio Sinodal, 28/08/1974 a 16/04/1975 (Arq. da com. de Cacoal).

(04/1975)¹¹⁵⁵. Sua dificuldade de relacionamento foi com o pastor Schach¹¹⁵⁶. Em todo caso, essa iniciativa do Núcleo Avançado deu sustentabilidade para a elaboração do Projeto UMA¹¹⁵⁷.

A situação do Núcleo estava delicada no início de 1975, pois não puderam contar com as doações esperadas. Mesmo assim, conseguiu-se junto a uma organização sueca denominada *Lutherhjælpen* uma doação de 58.080,00 dólares para a manutenção do projeto, a aquisição de uma moto e de um cavalo¹¹⁵⁸. Como não se conseguiu financiamento para dar continuidade ao projeto, na última semana de outubro de 1975, a administração, planejamento e supervisão do Núcleo Avançado foi formalmente transferida para a Secretaria Geral da IECLB¹¹⁵⁹.

Em Pimenta Bueno, os ex-alunos dedicaram-se a constituir uma escola para a alfabetização. Como já foi dito acima, o primeiro professor foi o catequista Kannenberg. Em fevereiro de 1975, foi substituído por Reinke¹¹⁶⁰. Essa escola, chamada Escola Imigrante, seria desativada em função do CEI, criado em Espigão do Oeste em 1978. A escola seria fechada porque, entretanto, também tinham sido criadas duas escolas municipais e o ingresso de alunos diminuiria¹¹⁶¹. A escola, contudo, já passava por dificuldades desde a sua criação. Nunca foi uma escola reconhecida pelos órgãos competentes. Foi nesse sentido, que já em outubro de 1974, preocupado com um possível fechamento da escola, o secretário geral da igreja Rodolfo Schneider escreveu:

É uma das metas do trabalho da IECLB em NAC atender não só o setor evangelístico propriamente dito, mas também as áreas de educação, higiene e saúde e orientação em assuntos agrícolas. Deste ponto de vista seria um

¹¹⁵⁵ Cf. Relatório das atividades do Núcleo Avançado do Colégio Sinodal, 28/08/1974 a 16/04/1975 (Arq. da com. de Cacoal).

¹¹⁵⁶ Cf. Carta de Geraldo Schach (Pimenta Bueno/RS) a Egon Weber (Espigão do Oeste/RO), 20/02/1975 (Arq. da com. de Cacoal).

¹¹⁵⁷ Sobre o Projeto UMA, veja p.295ss.

¹¹⁵⁸ Cf. Relatório das atividades do Núcleo Avançado do Colégio Sinodal, 28/08/1974 a 16/04/1975 (Arq. da com. de Cacoal).

¹¹⁵⁹ Cf. Carta de Arteno Spellmeier (Porto Alegre/RS) a Adolfo Büttow (Espigão do Oeste/RO), 31/10/1975 (Arq. da com. de Cacoal).

¹¹⁶⁰ Veja p. 185.

¹¹⁶¹ Cf. Livro ata da paróquia de Pimenta Bueno, 05/07/1978, p. 17 (Arq. da par. de Espigão).

lamentável retrocesso se, por exemplo, a Escola Imigrante deixasse de funcionar.¹¹⁶²

Por sua vez, o CEI, provisoriamente chamado CTA (Centro de Treinamento Agrícola), foi concebido no início do ano de 1976, como atesta uma ata da comunidade de Pimenta Bueno. Em 19 de março de 1976, estiveram reunidos, informalmente, alguns líderes da comunidade de Espigão do Oeste, Schach e Spellmeier para tratar da criação de um centro de treinamento agrícola¹¹⁶³. Nesse mesmo sentido, em 20 de abril de 1976, Spellmeier escreve desde Porto Alegre para Silva em Cacoal contando sobre um eventual centro de treinamento em Espigão do Oeste. Afirma ele:

As perspectivas não são más, considerando-se que provavelmente só será necessário alterar um pouco o projeto já encaminhado pelo Núcleo Avançado. O mais importante continua sendo, vocês criarem nos membros e agricultores em geral a consciência de que este centro é um desafio que eles devem enfrentar.¹¹⁶⁴

O CEI foi construído com verbas da *Lutherhjaelpen*, da *Lutheran World Relief*¹¹⁶⁵ dos EUA e do Canadá e com o trabalho voluntário dos membros das paróquias de Rondônia¹¹⁶⁶. Na ata da comunidade, consta que a manutenção e a construção foi bancada, nos primeiros anos, pela Igreja Luterana da Holanda¹¹⁶⁷. O CEI foi construído ao longo do ano de 1977 e 1978 e abrigou turmas de 1ª e 2ª séries do ensino fundamental, sob a direção do catequista Reinke¹¹⁶⁸. A inauguração do CEI foi feita no dia 16 de julho de 1978. Oto Ramminger foi o pregador e Schach, Reinke e Nilo Klitzke, os liturgos¹¹⁶⁹. O CEI, assim como a Escola Imigrante, nunca conseguiu ser reconhecido pelo governo. Isso foi um dos motivos para o encerramento dos trabalhos educacionais em Espigão do Oeste.

¹¹⁶² Carta de Rodolfo Schneider (Porto Alegre/RS) a Geraldo Schach (Pimenta Bueno/RS), 16/10/1974 (Arq. da IECLB).

¹¹⁶³ Cf. Livro ata da com. de Espigão do Oeste, 19/03/1976, p. 9 (Arq. da par. de Espigão).

¹¹⁶⁴ Carta de Arteno Spellmeier (Porto Alegre/RS) a João Artur Müller da Silva (Cacoal/RO), 20/04/1976 (Arq. da com. de Cacoal).

¹¹⁶⁵ Ajuda Luterana Mundial.

¹¹⁶⁶ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Relatório da 20ª viagem**, agosto de 1978 (Arq. pessoal de Arteno Spellmeier).

¹¹⁶⁷ Cf. Livro ata da com. de Espigão do Oeste, p. 10. 05/12/1976 (Arq. da par. de Espigão).

¹¹⁶⁸ Cf. Arteno SPELLMEIER, *Relatório da 18ª viagem*, dezembro de 1977 (Arq. pessoal de Arteno Spellmeier).

¹¹⁶⁹ Cf. Livro de crônicas da paróquia de Pimenta Bueno, 16/07/1978, p. 3 (Arq. da par. de Espigão).

Era também interesse daqueles que estavam envolvidos com o Núcleo conseguir uma área de terra para servir de campo experimental. A idéia era “ter um lugar onde os jovens ficariam durante um tempo e terminariam o primário, ficariam um tempo na fazenda, ficariam um tempo em casa, nesse jogo de escola-trabalho”¹¹⁷⁰. Schach diz: “Sonhávamos com uma escola agrícola para os filhos dos agricultores”¹¹⁷¹. Foi com esse interesse que Schach e Emílio Boone, o então presidente da paróquia, foram ao escritório da Colonizadora Itaporanga¹¹⁷². Em 24 de janeiro de 1974, a colonizadora doou os direitos de posse dos 1000 ha da área para a Instituição Sinodal de Assistência, Educação e Cultura (ISAEC)¹¹⁷³.

Pronto, a partir daquele dia, a nossa igreja luterana tinha a doação de mil hectares de terras em Espigão do Oeste a um pouco mais de 20 Km da sede da cidadezinha, doados para serem um campo experimental, uma fazenda para o cultivo agrícola e para a criação de gado. Como local para construir o colégio agrícola, e a futura sede da igreja, recebemos, por doação, duas quadras urbanas, na cidade de Espigão do Oeste, onde, de fato, começamos a construir as primeiras salas de aulas, uma residência para o professor Adalberto Reinke, que era o diretor da escola. E assim se deu o início a esse sonho.¹¹⁷⁴

Em homenagem à colonizadora, o nome dado ao novo colégio que surgiu em Espigão do Oeste foi Centro Educacional Itaporanga. Ele “foi criado em princípios de 1978 em favor de todo o povo trabalhador”¹¹⁷⁵. O centro, conjugado com a fazenda, foi idealizado com o objetivo de treinar os filhos dos colonos em técnicas agrícolas. Os filhos ficariam 15 dias no centro e 15 dias na fazenda, no sistema escola-trabalho¹¹⁷⁶.

Em relação à fazenda, as primeiras medidas tomadas foram derrubar a mata, formar pastagem e conseguir as matrizes bovinas. Nesse sentido, no dia 9 de abril de 1976, Spellmeier escreve para Büttow dizendo que o pastor Schneider “autorizou a derrubada de 50 alqueires de mato na terra do Núcleo Avançado. Portanto você pode empreitar a referida

¹¹⁷⁰ SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000.

¹¹⁷¹ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

¹¹⁷² Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

¹¹⁷³ Cf. Declaração de doação de posse da Colonizadora Itaporanga S. A., 24/01/1974 (Arq. da com. de Cacoal).

¹¹⁷⁴ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

¹¹⁷⁵ CENTRO Educacional Itaporanga: onde pessoas descubrem juntas como ajudar outras a melhorarem suas condições de vida. **JOREV**, Porto Alegre, ano XCII, nº 17, p. 12, 1ª quinzena de setembro de 1978.

¹¹⁷⁶ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000.

derrubada com os elementos que tinha em vista”¹¹⁷⁷. O trabalho foi feito por mão-de-obra voluntária e foi contratado Waldemiro Pagel como capataz da fazenda. Ele trabalhou de junho de 1978 até a venda da fazenda em 7 de março de 1981¹¹⁷⁸. Ao todo, os membros contribuíram com mais de 500 dias de serviços na fazenda e no CEI¹¹⁷⁹. Segundo Schach,

Toda comunidade de Espigão do Oeste foi organizada em grupos de famílias. Chamávamos isso de setores, os quais tinham em média dez famílias cada. Inicialmente éramos dezessete setores. Tínhamos convencionado, na nossa igreja, na comunidade de Espigão do Oeste, que cada membro evangélico luterano doaria uma semana de seu serviço por ano para o colégio agrícola, para a fazenda agrícola. E o técnico agrícola Adolfo Büttow dava assistência e orientação. Ele já morava em Espigão do Oeste desde o início do Campus Avançado.¹¹⁸⁰

O gado, que serviria de matriz, foi emprestado por Erno Heinz, um membro evangélico de Montenegro, Rio Grande do Sul. Ele cedeu, por 10 anos, 100 novilhas da raça nelore e 5 touros registrados. No final do prazo, deveria ser devolvida apenas a quantia emprestada¹¹⁸¹. Assim foi o início do Centro Educacional e da Fazenda Agrícola em Rondônia. Todo o trabalho foi realizado com mão-de-obra voluntária, as terras foram doadas, o gado foi emprestado. Toda a comunidade foi envolvida no projeto.

Spellmeier já havia tido uma experiência similar no Rio Grande do Sul, na região de Santa Rosa, onde trabalhou como pastor. Essa experiência consistiu em incentivar um trabalho comunitário no qual os membros doavam tempo de serviço para o plantio e manutenção de um sítio que proporcionaria o sustento da paróquia¹¹⁸². Com certeza, essa experiência do CEI também foi uma continuidade desse trabalho. Mas, ao mesmo tempo, ela também tinha algo novo. Nas palavras de Schach: “Eu creio que faz parte do sonho que nós obreiros e membros da igreja tínhamos nos primeiros anos, no meio de uma selva amazônica, de que o Evangelho não seja apenas falado, mas que ele seja de fato ação”¹¹⁸³.

¹¹⁷⁷ Carta de Arteno Spellmeier (Porto Alegre/RS) a Adolfo Büttow (Cacoal/RO), 09/04/1976 (Arq. da com. de Cacoal).

¹¹⁷⁸ Sobre a venda da fazenda veja p. 317s.

¹¹⁷⁹ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Relatório da 18ª viagem**, dezembro de 1877 (Arq. pessoal de Arteno Spellmeier).

¹¹⁸⁰ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

¹¹⁸¹ Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

¹¹⁸² Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 12/08/2003.

¹¹⁸³ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

Lamentavelmente, a Fazenda Agrícola teve uma existência curta. Em 1981, ela foi vendida e o projeto foi desativado¹¹⁸⁴.

2.4.1.5. *Assistência integral: Projeto UMA*

Em consonância com a proposta da igreja de atender os membros nas NAC de forma integral, foi formulado, durante os anos de 1973 e 1974 e implantado a partir de 1975, um dos principais projetos de desenvolvimento que a IECLB patrocinou em Rondônia, qual seja, o Projeto UMA ou, como também é conhecido, as equipes UMA. O desenvolvimento desse projeto se baseou na atividade do Núcleo Avançado do Colégio Sinodal¹¹⁸⁵. O núcleo, através da atuação de Büttow na fazenda agrícola e do acompanhamento das dificuldades dos agricultores, amparado pelo discurso que a igreja vinha adotando, despertou a necessidade para a formulação do projeto e do acompanhamento dos membros de forma mais integral.

Segundo a concepção do projeto, cada paróquia nas NAC deveria contar com um pastor, um técnico agrícola e um agente de saúde. Todas as equipes foram financiadas com dinheiro da *American Lutheran Church*¹¹⁸⁶ (ALC) dos EUA (hoje ELCA – *Evangelical Lutheran Church in America*¹¹⁸⁷) e foi denominado *United Mission Appeal*¹¹⁸⁸, que era um programa da ELCA para levantar fundos. É por isso que os projetos ficaram conhecidos como Equipes UMA. O montante arrecadado pela ELCA para a implantação da primeira equipe foi de 600 mil dólares. Conforme as diretrizes, o projeto teria duração de cinco anos¹¹⁸⁹. Na prática, o câmbio e a falta de quadros para preencher as vagas dos técnicos fizeram com que se estendesse pelo dobro do tempo.

A fonte de recursos para o financiamento de projetos para a Amazônia já vinha sendo procurada desde 1973. A igreja já havia criado o Departamento de Migração; o que faltava agora eram verbas para desenvolver os projetos. Com a intenção de formar parceria, o

¹¹⁸⁴ A problemática da venda da fazenda e do fim do projeto educacional será retomado na p. 310ss.

¹¹⁸⁵ Sobre o Núcleo Avançado, veja p. 289ss.

¹¹⁸⁶ Igreja Luterana Americana.

¹¹⁸⁷ Igreja Evangélica Luterana na América.

¹¹⁸⁸ Apelo Missionário Unido.

¹¹⁸⁹ Cf. Projeto UMA, 20/12/1974 (Arq. da par. de Espigão).

secretário geral da IECLB Rodolfo Schneider escreveu, em 18 de outubro de 1973, a John C. Westby, representante da ELCA. Na carta pode ser lido:

Como o senhor certamente está lembrado, a nossa Igreja resolveu no VIII Concílio, realizado em outubro do ano passado em Panambi e do qual o senhor também participou, considerar como trabalho prioritário o atendimento das novas áreas de colonização e das suburbanas. Desde agosto do corrente ano, trabalha um pastor *full time* neste setor de migração.¹¹⁹⁰

Em 11 de abril de 1974, Westby escreve a Schneider dizendo que o Conselho de Missão Mundial e da Cooperação Inter-Eclesial aprovaram o projeto do acompanhamento integral dos membros. Diz que é do interesse da diretoria da ALC investir neste projeto através do *United Mission Appeal*. Também diz que o plano da IECLB para o acompanhamento integral foi muito elogiado pelos membros da ALC e pede que Rodolfo envie o quanto antes o projeto completo para apreciação final e busca de recursos¹¹⁹¹. Rodolfo responde em 10 de maio de 1974, agradece o imenso interesse de Westby, diz que está encaminhando os dados do projeto e que considera que os profissionais devam ser brasileiros, principalmente por causa da barreira lingüística¹¹⁹².

Conforme relatado na carta de recomendação do Departamento de Migração para a colonização de Água Boa, Spellmeier deixa transparecer que o Projeto UMA estava sendo pensado para toda a Amazônia. No entanto, o Departamento decidiu começar por Rondônia, em vistas de ser o estado que tinha a colonização em processo mais adiantado¹¹⁹³. A dificuldade de conseguir pessoal para trabalhar nas equipes e as diferenças regionais na colonização fizeram com que o projeto fosse implantado em Rondônia. Entrementes as equipes não se restringiram às comunidades para as quais foram criadas. Além da assistência local, as equipes UMA desenvolveram cursos de agricultura e saúde em outras localidades.

¹¹⁹⁰ Carta de Rodolfo J. Schneider (Porto Alegre/RS) a John C. Westby (Minneapolis, Minnesota/USA), 18/10/1973 (Arq. do Sínodo de MT).

¹¹⁹¹ Cf. Carta de John Westby (Minneapolis, Minnesota/USA) a Rodolfo Schneider (Porto Alegre/RS), 11/04/1974 (Arq. do Sínodo de MT).

¹¹⁹² Cf. Carta de Rodolfo J. Schneider (Porto Alegre/RS) a John C. Westby (Minneapolis, Minnesota/USA), 10/05/1974 (Arq. do Sínodo de MT).

¹¹⁹³ Cf. Documento elaborado pelo Departamento de Migração, 08/08/1974 (Arq. do Sínodo de MT).

Em meados de 1979, por exemplo, Nied, Lenir Büttow, Adolfo Büttow e Wilmar Luft ficaram responsáveis por realizar um curso de agricultura e saúde em Ouro Preto do Oeste¹¹⁹⁴.

Sobre as dificuldades dos projetos, Spellmeier diz que não havia falta de recursos financeiros, mas que o difícil era encontrar obreiros dispostos a esse trabalho. “Era muito difícil montar as equipes, porque quando encontrava técnico agrícola, não encontrava enfermeira, quando encontrava enfermeiro, não encontrava o pastor”¹¹⁹⁵. O pastor Silva que atuou na implantação do primeiro Projeto UMA em Cacoal comenta sobre o projeto:

[...] a gente entendia que a atuação da igreja se dava em todos os campos de atuação da vida das pessoas. E, por isso, também a questão de ser igreja era ser igreja também pras necessidades básicas da vida das pessoas. [...] Então a nossa concepção era de que a igreja ajudava as famílias a cuidarem de suas vida integral. Por isso, então, o técnico agrícola, normalmente vinha junto com o pastor. Não ia separado. O pastor ia junto com a enfermeira. Se faziam reuniões onde muitas vezes se começava com um estudo bíblico e depois se ia para as partes mais técnicas de saúde, como cuidar com doenças como Febre Amarela, como cuidar da higiene de crianças ou recém nascidas, como cuidar de uma gravidez no meio de uma situação de difícil acesso à medicina, ao médico, ao posto de saúde.¹¹⁹⁶

Ao todo, foram quatro equipes UMA que atuaram na região de Rondônia: Cacoal, Colorado do Oeste, Ariquemes e Rolim de Moura¹¹⁹⁷. A primeira equipe foi montada em 1975 para atender a Paróquia de Cacoal, que estava se constituindo¹¹⁹⁸, e iniciou seu trabalho em janeiro de 1976¹¹⁹⁹. Mas ela não se restringiria somente a Cacoal. Deveria abranger também Pimenta Bueno, Ji-Paraná, Ouro Preto outras localidades adjacentes¹²⁰⁰. As pessoas que a compuseram foram o pastor Silva, recém-formado na Faculdade de Teologia, em São Leopoldo, o técnico agrícola Adolfo Büttow e, como agente de saúde, Lenir Büttow. O casal

¹¹⁹⁴ Cf. Ata do encontro dos obreiros de Rondônia, 12-15/10/1978 (Arq. do Sínodo da Amazônia).

¹¹⁹⁵ SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000.

¹¹⁹⁶ SILVA, João Artur Müller da. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 20/10/2003.

¹¹⁹⁷ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000.

¹¹⁹⁸ Cf. Carta de Arteno Spellmeier (Cuiabá/MT) ao Conselho Diretor da IECLB (Porto Alegre/RS), 13/05/1975 (Arq. da IECLB).

¹¹⁹⁹ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Relatório da 12ª viagem a NAC**, abril de 1976 (Arq. da IECLB).

¹²⁰⁰ Cf. Projeto UMA, 20/12/1974 (Arq. da par. de Espigão).

Büttow morava, até então, em Espigão do Oeste, onde trabalhavam para o Núcleo Avançado do Colégio Sinodal¹²⁰¹.

A segunda equipe foi montada em Colorado do Oeste em 1977. Oto e Edna Ramminger atuaram como pastores, Wilmar Luft era o técnico agrícola e a irmã Nied, agente de saúde¹²⁰². Em 1979, devido a conflitos entre os obreiros, Nied foi transferida para a equipe de Ariquemes. O Projeto UMA de Colorado ficaria sem assistência na área da saúde até a implantação de um outro projeto de saúde com verbas de Pão para o Mundo. O médico Purper assumiu esse projeto¹²⁰³.

A necessidade de uma terceira equipe, que se localizaria em Ariquemes, já estava sendo estudada em 1977 por Spellmeier¹²⁰⁴. Mas ela foi montada somente em 1979, quando a comunidade de Ariquemes se constituiu em paróquia. Sass assumiu as funções pastorais e Nied foi transferida de Colorado para essa equipe. Büttow também fora transferido para Ariquemes e sua esposa desligou-se do Projeto UMA. Com a transferência dele para Ariquemes, em 1979, o Projeto UMA de Cacoal ficou sem técnico e sem agente de saúde. No ano de 1981, em Ariquemes, Fischer assumiu o pastorado ao lado de Sass¹²⁰⁵. Com a saída de Sass, em 1984¹²⁰⁶, Fischer permaneceu sozinho no pastorado. Em meados da década de 1980, Leonor Schrammel substituiria Büttow na coordenação da área agrícola e a Irmã Doraci Edinger substituiria Nied na saúde¹²⁰⁷.

A última equipe, por sua vez, foi montada em Rolim de Moura, em 1981. O pastor que assumiu essa paróquia foi Lemke. O médico Purper atuou alguns meses nessa equipe, mas desligou-se do trabalho. Posteriormente, assumiu o projeto de saúde em Colorado do Oeste. Em 1981, a enfermeira Lemke assumiu a área da saúde e permaneceu até 1990. A área da

¹²⁰¹ Cf. TRABALHO em equipe: condição para um atendimento integral. **JOREV**. Porto Alegre, ano XC, nº 3, p. 7, 1ª quinzena de fevereiro de 1976.

¹²⁰² Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000.

¹²⁰³ Cf. Informações de Arteno Spellmeier e Hans Trein.

¹²⁰⁴ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Relatório da 18ª viagem às NAC**, 22/12/1977 (Arq. pessoal de Arteno Spellmeier).

¹²⁰⁵ Cf. Informações de Arteno Spellmeier e Hans Trein.

¹²⁰⁶ Cf. SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999.

¹²⁰⁷ Sobre essas histórias, veja p. 199ss.

agricultura ficou a cargo de Valdir Wazlawick. Em 1985, Valdir Luft assumiu essa área, permanecendo até 1987¹²⁰⁸.

Com o fim do financiamento dos projetos UMA pela ELCA, os projetos foram re-elaborados e encaminhados para “Pão para o Mundo” e para EZE¹²⁰⁹. No geral, como é o caso do Projeto Saúde e Agricultura de Ariquemes¹²¹⁰, esses novos projetos davam continuidade ao trabalho anterior, mas previam a instalação de uma área experimental, na forma de uma propriedade modelo. A idéia era experimentar uma agricultura alternativa, sem o uso de adubos químicos e defensivos agrícolas. Para isso, também se procurou manter um intercâmbio de informações com o Centro de Aconselhamento ao Pequeno Agricultor (CAPA) no Rio Grande do Sul.

2.4.1.6. *Questão indígena: Inícios do compromisso missionário*

No final da década de 1970 e durante a década de 1980, a IECLB começa a atuar entre os povos indígenas no Brasil. Antes disso, houve algumas tentativas, mas não eram iniciativas da igreja, mas sim de pastores isolados. Em 1887, como relembra Wilhelm Wachholz, o pastor Heinrich Ernst August Kunert já defendia a necessidade da missão entre os povos indígenas. As primeiras tentativas, no entanto, ocorreram somente a partir de 1900, mas sem grandes sucessos¹²¹¹. O trabalho desenvolvido com os povos indígenas a partir da década de 1970 tem uma nova compreensão do que é a missão entre os povos indígenas e do que ela visa. É justamente esse ponto que perfaz essa nova perspectiva da atuação da igreja. Além do mais, por ser uma região de colonização nova e em meio à floresta amazônica, a atuação da IECLB em relação aos povos indígenas não deve ser negligenciada.

¹²⁰⁸ Cf. Informações de Inácio Lemke.

¹²⁰⁹ *Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe* (Central Evangélica para o Serviço do Desenvolvimento). “Uma boa parte desses projetos UMA, quando terminavam, desembocavam daí numa tentativa de sobrevivência da seguinte forma que se procurava manter os trabalhos de saúde e de agricultura via projetos de financiamento por Pão para o Mundo ou EZE [...] ou alguma outra entidade. E uma boa parte dos trabalhos eclesiais, quer dizer, claramente pastorais e eclesiais, eram auxiliados por projetos da Obra Gustavo Adolfo ou do *Martin-Luther Verein* [Associação Martim Lutero], que são entidades mais ligadas, agora, diretamente ao trabalho eclesial, não tanto ao trabalho de desenvolvimento social e econômico e mais ao trabalho eclesial.” TREIN, Hans Alfred. *Entrevista*, São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

¹²¹⁰ Sobre esse projeto, veja p. 200.

¹²¹¹ Cf. WACHHOLZ, 2003, p. 350s., 540s. Sobre essas tentativas, cf. também SCHRÖDER, Ferdinand. *Brasilien und Wittenberg: Ursprung und Gestaltung deutschen evangelischen Kirchentums in Brasilien*. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter, 1936. p. 250s.

Até a colonização das NAC, a IECLB não tinha um trabalho expressivo para com os povos indígenas. Houve uma experiência no Mato Grosso e uma no Rio Grande do Sul¹²¹². No Mato Grosso, ao norte de Juína — portanto, dentro da área de atuação do Sínodo da Amazônia —, foi iniciada uma missão entre os rikbaktsa ou também conhecidos como canoeiros, pertencentes ao tronco lingüístico Macro-Jê e inimigos tradicionais dos cintalargas. A missão começou por causa da fundação de uma comunidade em Porto dos Gaúchos no ano de 1957, cujo primeiro pastor foi Johannes Hasenack. O pastor que o substituiu foi Friedrich Richter. Ele fez sua primeira viagem para o Mato Grosso em 1960 e no ano seguinte já estava residindo em Porto dos Gaúchos, estabeleceu contatos com os rikbaktsas e montou um posto missionário. Por problemas de saúde de sua esposa Córdula, regressou à Alemanha em março de 1964. O trabalho no posto missionário ficaria sob a responsabilidade de Fritz Tolksdorf até 1969, quando a missão foi então entregue aos jesuítas. Com base nesse trabalho, a IECLB instituiu um Conselho de Missão em 1963 para acompanhar e apoiar os missionários e “servir como um ponto de referência e orientação na atividade missionária”¹²¹³. Sobre o tipo de missão desenvolvida, Zwetsch comenta:

Na verdade, os exemplos arrolados apontam para uma missão civilizatória. Cristianismo é praticamente sinônimo de civilização ocidental, segundo este pensamento. Encontro aqui uma postura etnocêntrica de caráter desenvolvimentista, bem ao espírito da época e sem maiores preocupações com as diferenças e valores da cultura indígena.¹²¹⁴

No Rio Grande do Sul, a missão foi desenvolvida em Tenente Portela, em 1964, entre os índios kaingang, por iniciativa do pastor Norberto Schwantes que, na ocasião, atuava nessa região¹²¹⁵. Essa missão, conhecida como Guarita, seguiu o caminho tradicional das missões cristãs na América Latina: visava integrar o povo indígena na sociedade envolvente e convertê-los ao cristianismo. Para isso, construiu-se uma escola com internato para facilitar a integração do povo indígena na sociedade brasileira. “O trabalho missionário propriamente

¹²¹² Para uma história mais completa dessas experiências missionárias, consulte: ZWETSCH, Roberto. **Com as melhores intenções: Trajetórias missionárias luteranas diante do desafio das comunidades indígenas 1960-1990.** Dissertação de Mestrado, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção de São Paulo, 1993. p. 134-312.

¹²¹³ ZWETSCH, 1993, p. 94.

¹²¹⁴ ZWETSCH, 1993, p. 181.

¹²¹⁵ Cf. SCHWANTES, 1989, p. 39.

dito foi entregue ao *Summer Institut of Linguistic*¹²¹⁶, que estudou a língua e traduziu o Novo Testamento para o kaingang¹²¹⁷.

Marco para o trabalho da IECLB entre povos indígenas na década de 1970 foram os dois encontros de Guarita. Um realizado de 31 de julho a 3 de agosto de 1975 e o outro nos dois primeiros dias do mês de maio de 1976. Com caráter ecumênico e interdisciplinar, esses encontros reuniram estudantes, professores, pastores, sociólogos, antropólogos e o pessoal que trabalhava na Missão Guarita. Reconhecendo o pecado histórico que as igrejas têm com as populações indígenas, os documentos redigidos a partir do encontro dão conta de uma indignação com respeito à situação dos povos indígenas e conclama a sociedade e a igreja para buscar ações concretas que diminuam o preconceito, crie outras relações e que ofereçam alternativas para a sobrevivência dos indígenas que restaram¹²¹⁸. Zwetsch diz que, na prática, para a IECLB, esses encontros significaram o reconhecimento da crítica feita pela Declaração de Barbados em 1971¹²¹⁹. Um grupo de antropólogos, reunidos entre os dias 25 a 30 de janeiro de 1971, a convite do Conselho Mundial de Igrejas discutiu a atuação missionária entre os povos indígenas da América do Sul. Eles questionaram o conteúdo etnocêntrico da atividade missionária¹²²⁰.

A Missão Guarita ainda manteria grande parte de sua estrutura até meados da década de 1980. A partir de 1986, portanto já numa nova fase do trabalho, a missão entre os kaingang foi ganhando características novas “no sentido de uma presença missionária a serviço dos indígenas, que significava informação, apoio à unidade da área e muito diálogo”¹²²¹. Esse ano é marcante para a missão Guarita, porque:

Em 1985, por um questão menor ligada a uma troca de roupas usadas por artesanato indígena, o cacique Ivo Ribeiro Sales, com a conivência da FUNAI, expulsou todos os obreiros da Missão da IECLB de Guarita. Com

¹²¹⁶ Instituto Lingüístico de Verão.

¹²¹⁷ ALTMANN, Lori; ZWETSCH, Roberto. **Paíter**: o povo suruí e o compromisso missionário. Chapecó: Caderno do Povo-PU, 1980. p. 53. O *Summer Institut of Linguistic* tem origens fundamentalistas.

¹²¹⁸ Cf. Encontro sobre o índio e a missão, Guarita 31/07-03/08/1975. In: **Caderno do COMIN**. nº 1, 1992. p. 4-9. e II Encontro de Guarita, 01-02/05/1976. In: **Caderno do COMIN**. nº 1, 1992. p. 7-9.

¹²¹⁹ Cf. ZWETSCH, Roberto. Missão e alteridade: a contribuição da pastoral indigenista na *missio Dei* ou os outros como sinais. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo. vol. 34, 1983. p. 167s.

¹²²⁰ Cf. SUESS, Paulo. **Rompendo o mal-estar na missão**. <www.cimi.org.br>. Acesso em: 08/11/2007.

¹²²¹ ZWETSCH, 1993, p. 303. A mudança no paradigma missionário em Guarita ainda passaria por outros questionamentos que surgiram a partir do final da década de 1970. Veja p. 332ss.

isto, encerrava-se 25 anos de um trabalho missionário ininterrupto desenvolvido junto aos Kaingáng, dentro de um estilo e uma metodologia desenvolvimentista.¹²²²

Com o acompanhamento dos luteranos em Rondônia, a partir de 1972, os obreiros da IECLB também sentiram a necessidade de um trabalho missionário entre os indígenas da região. Como foi descrito no primeiro capítulo, os colonos estavam chegando numa região habitada tradicionalmente por povos indígenas e ocupando suas terras¹²²³. Assim, paralelamente ao trabalho das equipes, também foi realizada a experiência de um trabalho com indígenas. O pastor Schmeckel, por ocasião de sua visita a Rondônia, já tinha alertado a Direção da Igreja, em 1972, para a necessidade de um futuro trabalho entre os indígenas da região¹²²⁴. Durante a ocupação de Rondônia, o conflito fora inevitável, pois os colonos ocuparam as terras dos indígenas. Altmann e Zwetsch relatam que, em Espigão do Oeste, os suruí “foram confinados a um pequeno pedaço de terra na periferia da vila e lá viviam em estado de miséria, aprendendo desde logo a mendigar, e sendo objetos de uma hipócrita caridade cristã daqueles que antes lhes usurparam as terras”¹²²⁵. Os pomeranos que se fixaram naquela região constantemente reclamavam ao pastor Schach que os indígenas tinham invadido a sua lavoura e roubado sua plantação¹²²⁶. Como afirma Schach, outro grande choque cultural foi a questão da nudez.

Às vezes, a gente estava no meio do culto, em Espigão do Oeste, e vinham dois, três, quatro índios e índias totalmente nus, entravam na igreja e paravam no fundo do corredor, naquela exclamação, que na época a gente ouvia deles: “uh, uh!” Faziam aquele “uh” de admiração pelo que estava acontecendo. E daí a gente seguia normalmente com todo o culto, os índios saíam, pois eles não entendiam nada. A gente não entendia a língua deles, nem eles a nossa. Só que depois vinha o problema quando as pessoas diziam: “Temos que acabar com essa pouca vergonha, esse problema, esse atentado ao pudor, esses índios pelados na Igreja”. A gente dizia: “Mas não tem nada errado nisso, eles sempre viveram assim, portanto, pra eles, é coisa mais natural, nós é que estamos maliciando”. Assim comprei a maior briga com a “mulherada” da comunidade de Espigão do Oeste. Elas diziam: “Até o

¹²²² ZWETSCH, 1993, p. 226.

¹²²³ Veja p. 70ss., 141ss.

¹²²⁴ Cf. Carta de Rodolfo Schneider (Porto Alegre/RS) ao Conselho Diretor sobre Trabalho entre os Índios, 21/06/1972 (Arq. da IECLB).

¹²²⁵ ALTMANN; ZWETSCH, 1980, p. 49.

¹²²⁶ Cf. SCHACH, Geraldo. *Entrevista*. Itapema/SC, 27/05/2001.

pastor está acobertando essa porcaria, essa sujeira, essa imoralidade, está defendendo essas...” Usavam tudo quanto é nome depreciativo.¹²²⁷

Como os membros da IECLB estavam em choque cultural com os suruí, em 1976, o Coordenador do Departamento de Migração, Spellmeier, tomou a decisão de contratar Wiedemann, que já atuara com os nambikwára e rikbaktsa no Mato Grosso, para trabalhar como enfermeiro junto aos suruí¹²²⁸. Por ocasião da 3ª viagem às NAC, Spellmeier estabeleceu contato com Wiedemann em maio de 1974¹²²⁹. No JOREV, essa notícia apareceu com o título: “*As Experiências de um Jovem Indianista*”, que também traz um relato da vida de Wiedemann¹²³⁰. Com isso, buscava-se apaziguar os conflitos entre indígenas e imigrantes¹²³¹. A idéia era amenizar a revolta dos índios e passar aos colonos o compromisso missionário que deveriam ter em relação aos indígenas. Não era um projeto muito refletido, antes uma operação de emergência. Sobre isso, Schach comenta:

Então, esses choques fizeram com que a gente refletisse, com o Coordenador do Departamento de Migração, Arteno Spellmeier, quando adotamos uma primeira solução. Isto surgiu lá pelo ano de 1976, não sei mais bem, onde o Arnildo Wiedemann veio, então, como enfermeiro, mas na verdade a enfermagem era só um pretexto. Ele passava lá as águas oxigenadas usava merthiolate, passava uma pomadinha nas feridinhas dos índios e eles respeitavam muito isso. Então, essa amizade que o Wiedemann fazia com os índios fazia também com que a comunidade dos brancos luteranos tivessem a certeza de que a nossa igreja está fazendo missão com os índios e que, como tal, havia um relativo clima de convivência pacífica entre brancos e índios. Mas a igreja, como um todo nunca tinha assim uma idéia mais concreta na questão da missão com os índios.¹²³²

Como um missionário das NAC, Wiedemann acompanharia os indígenas suruí até a sua transferência, em 1977, para a área que estava sendo demarcada, na qual já existia um posto da FUNAI e uma aldeia suruí. Os suruí que moravam em Espigão do Oeste foram para o posto indígena da linha 14. A partir daí, Wiedemann passou a trabalhar para a FUNAI.

¹²²⁷ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

¹²²⁸ Cf. ALTMANN; ZWETSCH, 1980, p. 28, 49.

¹²²⁹ Cf. Spellmeier, Arteno. **Roteiro da 3ª viagem às NAC**, 02/05/1974 (Arq. do Sínodo de MT).

¹²³⁰ Cf. AS EXPERIÊNCIAS de um jovem indianista. **JOREV**. Porto Alegre, ano XC, nº 3, p. 2, 1ª quinzena de Fevereiro de 1976.

¹²³¹ Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

¹²³² SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

2.4.1.7. *Problemática ambiental: Postura dos luteranos na Amazônia*

Da mesma forma que a questão indígena, a questão ambiental não pode ser negligenciada, pois os migrantes estão ocupando uma nova região e causando um impacto profundo e em muito pouco tempo no meio ambiente. Ainda em 1979, durante o auge da imigração para a Amazônia, Miranda Neto pôde escrever com respeito ao impacto dessa imigração e do assentamento de colonos: “A população atual da Amazônia, por enquanto numericamente pouco expressiva, não coloca, ainda, um sério risco ao equilíbrio ecológico regional, mas a ampliação do contingente populacional, de maneira rápida e desordenada, poderá romper esse equilíbrio”¹²³³.

Nesse sentido, o maior impacto ambiental para a região de Rondônia veio com o programa Polonoroeste que financiou a pavimentação da BR 364 no início da década de 1980 que liga Porto Velho a Cuiabá e que aumentou o ingresso de imigrantes para a região. Esse programa de desenvolvimento agrícola e econômico também foi estendido ao Acre e “analogamente, o programa Acre está providenciando o calçamento da estrada que liga Rio Branco a Cruzeiro do Sul”¹²³⁴. Diz José Lutzenberger que todo esse processo de destruição foi conduzido sistematicamente pelo governo militar em nome do “desenvolvimento” e do “progresso”¹²³⁵.

Quando os colonos se estabelecem legalmente, acabam nos projetos de colonização do Incra. Esses projetos são mais um exemplo de total desinteresse pela paisagem amazônica e sua população. A divisão do terreno é concebida no papel, impondo um esquema de lotes sem a menor consideração pela topografia, pelos declives íngremes, pelos afloramentos naturais, por riachos ou torrentes, e muito menos pelos ecossistemas.¹²³⁶

A política para o assentamento dos colonos também causou problemas ambientais, pois exigia a derrubada da floresta para a obtenção do título de propriedade territorial. Quanto mais um colono desmatava, maior seria sua propriedade. Em geral, se multiplicava por três a

¹²³³ NETO, Miranda. **O dilema da Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 138.

¹²³⁴ JOHNS, Andrew D. Desenvolvimento econômico e proteção da natureza na Amazônia Brasileira. In: BOLOGNA, Gianfranco (Org.). **Amazônia Adeus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. p. 39.

¹²³⁵ Cf. LUTZENBERGER, José A. A sistemática demolição da floresta virgem tropical na Amazônia. In: BOLOGNA, Gianfranco (Org.). **Amazônia Adeus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. p. 57.

¹²³⁶ LUTZENBERGER, 1990, p. 60.

área desmatada, até um máximo de 270 hectares. Muitos também se aproveitaram dessa política para fins especulativos. A consequência imediata foi o desestímulo às atividades extrativistas e alternativas de produção que não alteram o equilíbrio da floresta¹²³⁷.

Assim, as políticas governamentais serviram para causar problemas ambientais para a região amazônica. Mas não se pode desconsiderar também a participação dos colonos no processo. Nesse sentido, durante a primeira década de ocupação da Amazônia pelos luteranos, a questão ambiental não estava no horizonte dos obreiros e muito menos dos membros como um tema para ser debatido. Ao contrário, a prática depredatória fazia parte do *ethos*. Schefler, que esteve assessorando o primeiro COR em Espigão do Oeste em 1978, diz:

Mas eu me lembro tão bem assim, era toco, era mata nativa ainda sendo derrubada, queimada. Só fogo, fogo que a gente via. E chovia nessa época. Me surpreendeu essa destruição! Mas por outro lado eu tinha muito ainda aquele espírito de aventura. Tem que derrubar pra plantar, cultivar. Não dá, é novas áreas de fato!¹²³⁸

O pastor Silva também relembra:

Ecologia não era a grande batida da década de 1970. [...] Como é que você vai fazer com que um colono que ganha 100 ha de terra com mata em cima, como tu vai fazer pra que o cara plante sem que ele queime uma parte. [...] Agora claro, a gente procurava conversar com eles para não queimarem assim a revelia, não botar fogo em tudo. Às vezes precisava também queimar e cuidar. E a caça também era outra coisa. Por outro lado, eu me perguntava às vezes o que os caras vão fazer aqui se não tem comida. [...] A gente ia devagar, “não mata as onças”. Mas depois quando as onças comiam as galinhas dos caras e comiam os porcos no cercadinho tu entendia quando o cara ficava de tocaia pra matar uma onça. Aí você entendia também.¹²³⁹

O processo migratório para novas fronteiras agrícolas tende a depredar a natureza. Os migrantes agem como os conquistadores: querem tirar o máximo proveito sem se preocupar com as consequências ambientais¹²⁴⁰. Como a empresa migratória cria o *habitus* da constante

¹²³⁷ Cf. MAHAR, 1990, p. 112.

¹²³⁸ SCHEFLER, Élio. *Entrevista*. Ji-Paraná/RO, 12/02/2003.

¹²³⁹ SILVA, João Artur Müller da. *Entrevista*. São Leopoldo/RS, 20/10/2003.

¹²⁴⁰ José Carlos Reis afirma que essa é uma interpretação de Sérgio Buarque de Holanda. Segundo ele, “as elites brasileiras tratam o Brasil como os conquistadores portugueses: conquistam a sua população e depredam a natureza. Até parece que não vivem aqui, que estão de passagem, que querem ir para outro lugar e que acreditam que irão, depois de ficarem ricos aqui”. REIS, 2005, p. 132.

migração de parte da população¹²⁴¹, cria-se também o *habitus* de que a estadia é temporária e que a abundância é eterna. Diante de uma vasta região, com recursos naturais ainda inexplorados, o migrante acredita que os recursos são inesgotáveis, como a madeira, por exemplo. A concepção dos programas de assentamento que exigiam a derrubada de grande parte do lote — via-se a destruição da floresta como bem-feitorias — também ajudou na idéia de que o ser humano precisa combater a natureza.

Os luteranos, portanto, seguindo essa regra ajudaram a devastar a floresta da região. No geral, eles derrubavam a mata até a beirada dos rios e igarapés, como se pode ver em alguns lugares em Rondônia. A conseqüência foi o assoreamento desses rios e igarapés, a diminuição da biodiversidade animal e vegetal. Em algumas regiões, na época de estiagem os igarapés chegam a ficar com o leito seco. Na época das chuvas, há constantes inundações, pois a água não encontra mais obstáculos e tempo para penetrar no solo.

Quem conheceu Rondônia na década de 1980, no final da época da estiagem, descreve uma imagem apocalíptica. Muito fogo em todos os lugares, cortinas de fumaça por toda parte, problemas respiratórios, os olhos lacrimejantes. A fumaça faz com que não se enxergue mais do que dez metros a frente. O sol, quando era possível avistar, não passava de uma bola vermelha no céu. Apenas as crianças se divertiam tentando pegar no ar as folhas carbonizadas levadas ao sabor do vento!

2.4.1.8. *Ordenação de mulheres: Expressão de uma nova postura eclesiástica*

Como já foi afirmado, na época em que os primeiros migrantes luteranos chegavam na Amazônia, a IECLB estava passando por profundas discussões e transformações que se estendiam desde as duas guerras mundiais¹²⁴². É uma época na qual ela decide se posicionar em relação às questões nacionais. Uma das questões que entra em pauta é a ordenação ou não de mulheres. É somente durante a década de 1970 que as primeiras mulheres vão acender ao ministério ordenado. Como analisa Maristela Livia Freiberg,

¹²⁴¹ Veja p. 33, 96, 125, 153.

¹²⁴² Veja p. 257ss.

A inserção das pastoras nos campos de trabalho seguiu na linha de um trabalho pastoral de engajamento contextual e libertador na realidade brasileira. Desta forma, a presença de um maior número de pastoras coincidiu com uma nova cara que a teologia estava tomando em direção a um maior comprometimento com a vida e os problemas sociais das pessoas marginalizadas.¹²⁴³

Um olhar para o passado, revela que a Reforma do século XVI não abriu espaço para a participação das mulheres no ministério ordenado. Ao contrário, ela aboliu o único espaço historicamente constituído de realização das mulheres, a saber, o monaquismo. Nesse sentido, o aparecimento das diaconisas deve ser encarado como uma resposta protestante ao fato de se ter acabado com os conventos femininos¹²⁴⁴.

No Brasil, esse modelo foi repetido. Em 1913, chegam as primeiras diaconisas e em 1938 começou a construção da Casa Matriz em São Leopoldo-RS que ficou pronta no ano seguinte¹²⁴⁵. As vocações religiosas femininas na IECLB foram canalizadas, em sua grande maioria, para a Casa Matriz de Diaconisas, a única possibilidade para uma jovem que queria se dispor ao serviço na Igreja. Outra questão é que,

Dentro desta visão, a Casa Matriz representava ainda a possibilidade da mulher poder sair de casa para estudar sem criar atritos com a estrutura familiar patriarcal. Muitas das moças, após algum tempo, procuravam outras possibilidades de realização pessoal, saindo da Casa Matriz e não retornando às casas paternas.¹²⁴⁶

No magistério, essa questão também tomou rumos semelhantes. Buscando resgatar a história da participação das mulheres no magistério dentro das escolas teuto-brasileiras, no início do século XX, Dagmar Meyer pergunta-se por que somente os homens foram aceitos na escola de formação de professores, se desde meados do século XIX já estava em andamento a

¹²⁴³ FREIBERG, Maristela Lívica. **Retratos do processo de formação e atuação das primeiras pastoras da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil**. Dissertação de mestrado, São Leopoldo: IEPG, 1997. p. 113.

¹²⁴⁴ Cf. REILY, Duncan Alexander. **Ministério feminino em perspectiva histórica**. Campinas: Cebepe, 1989. p. 133.

¹²⁴⁵ Cf. MÜLLER, 1990, p. 30. Um paralelo com outra igreja protestante pode ser feito com a Igreja Metodista no Brasil que teve seu desenvolvimento no mesmo período, no que tange à ordem de diaconisas. A ordem foi criada em 1946 e regulamentada em 1955. Cf. CAVALHEIRO, Jussara Rotter. **O ministério pastoral feminino na Igreja Metodista no Brasil**. Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996. p. 73.

¹²⁴⁶ ZIRBEL, Ilze; KLEN, Vânia Moreira. **As mulheres em direção ao estudo de teologia**. Trabalho semestral (Graduação) São Leopoldo: EST, 1994. p. 13.

feminização do magistério primário no Brasil¹²⁴⁷? Buscando respostas para essa questão, ela localiza, na antiga Prússia, uma tensão entre liberais e conservadores. Diz ela:

Os liberais apoiavam-se no pressuposto protestante da liberdade da consciência para fundamentar o reconhecimento da individualidade feminina e de seu direito de ter acesso ao saber. Enquanto isso os conservadores, que dominaram a política educacional da Prússia na segunda metade do século, faziam uma interpretação literal da bíblia, enfatizando a subordinação da mulher ao homem e seu papel de esposa e mãe, ao mesmo tempo que lhe negavam o direito de manifestação pública tanto na esfera da igreja, quanto na esfera política.¹²⁴⁸

Seguindo a influência da Alemanha, as mulheres não tiveram acesso fácil ao magistério nas escolas teuto-brasileiras no Brasil. A igreja, que era contra o celibato, acabava condicionando a atuação dessas mulheres ao não casamento, mantendo, assim, as estruturas patriarcais e androcêtricas. Diz Meyer:

Podemos perceber, aqui, algumas das conflituosas configurações em que se construiu o lugar social da professora protestante: a Igreja, enquanto instituição, não endossava o celibato como condição de vida, mas também não referendava o exercício profissional das mulheres casadas; permitiu e incentivou o casamento de seus pastores e professores, enfatizando a vivência do matrimônio e da paternidade biológica como dimensões importantes da função religiosa e educativa, mas manteve a castidade como exigência para as diaconisas e para as professoras.¹²⁴⁹

No entanto, a possibilidade das mulheres estudarem teologia e pleitearem a ordenação deve ser vista, também, como fruto de uma época na qual as mulheres estavam discutindo seus direitos, ingressando na economia, na política e nas questões culturais nacionais e internacionais¹²⁵⁰. É no encontro com as experiências da sociedade em relação às mulheres que a igreja vai buscar viabilizar o estudo teológico também para elas. Nesse sentido, Ilze Zirbel e Vânia Moreira Klen afirmaram que “o estudo da teologia passa a ser encarado como possibilidade a partir do momento em que a sociedade brasileira assume para as universidades uma educação liberal que amplia o espaço profissional feminino”¹²⁵¹.

¹²⁴⁷ Cf. MEYER, 2000, p. 179.

¹²⁴⁸ MEYER, 2000, p. 185s.

¹²⁴⁹ MEYER, 2000, p. 186.

¹²⁵⁰ Cf. FREIBERG, 1997, p. 73.

¹²⁵¹ ZIRBEL; KLEN, 1994, p. 15.

A inclusão das mulheres na formação teológica deve ser vista na longa duração. Ela tem suas raízes na década de 1950 e início da década de 1960 com a possibilidade de estudantes do Instituto Pré-Teológico (IPT) fazerem uma complementação de seus estudos na Faculdade de Teologia. Essa complementação era feita porque no IPT o estudo era mais condensado do que nas escolas públicas. Os estudantes terminavam os estudos um ano mais cedo em comparação com quem estudava numa escola pública. Quem queria estudar outro curso que não fosse teologia deveria ficar um ano parado ou fazer um ano na faculdade de teologia. Esse é o caso das primeiras mulheres que ingressaram na Faculdade de Teologia. Elas buscavam uma complementação de seus estudos e não a possibilidade de se tornarem pastoras¹²⁵².

Assim, a primeira mulher ingressou na Faculdade de Teologia em 1952. A segunda em 1957 e uma terceira em 1962. Elas não tinham como objetivo concluir o estudo teológico. Buscavam o complemento de seus estudos. Apenas em 1966 uma mulher, Elisabeth Dietschi, começa o estudo de teologia com a intenção de ser pastora. Ela foi a primeira a receber o título; o que ocorreu em 1970. Seguiu para a Alemanha e, em 1973, foi ordenada por lá e atuou como pastora¹²⁵³. Maristela Livia Freiberg arrola oito mulheres que teriam ingressado no estudo de teologia, sendo que apenas a terceira e a oitava teriam concluído o curso, mas nenhuma delas assumiria um pastorado. Somente Rita Marta Panke, que estudou entre 1971 e 1976, foi de fato a primeira pastora da IECLB e seu primeiro campo de trabalho foi Candelária/RS¹²⁵⁴. Entretanto, a primeira mulher a ser efetivamente ordenada na IECLB seria uma obreira que atuou em Rondônia, Edna Ramminger.

Edna Moga Ramminger estudou na FACTEOL [Faculdade de Teologia] de 1973 a 1978, e foi designada para trabalhar na Paróquia de Colorado D'Oeste, nas novas área de colonização na Rondônia, vindo a dividir o pastorado com o pastor Otto Ramminger, seu marido. Com a realização e aprovação do Segundo Exame Teológico, em 1982, foi autorizada sua ordenação, a qual ocorreu no dia 13 de novembro de 1982, em Colorado D'Oeste/RO. Portanto, Edna Ramminger foi a primeira pastora a ser ordenada na IECLB.¹²⁵⁵

¹²⁵² Cf. ZIRBEL; KLEN, 1994, p. 15

¹²⁵³ Cf. FREIBERG, 1997, p. 65s.

¹²⁵⁴ Cf. FREIBERG, 1997, p. 67.

¹²⁵⁵ FREIBERG, 1997, p. 111.

Outra questão importante que viabilizou o acesso feminino ao ministério ordenado na IECLB foi que as igrejas, tanto dos EUA quanto da Alemanha, que mantinham parceria com a IECLB também estavam discutindo a ordenação de mulheres. Em 1970, a *Lutheran Church in America* (Igreja Luterana na América) e a *American Lutheran Church* (Igreja Luterana Americana) decidiram ordenar mulheres¹²⁵⁶. Freiberg diz que, na Alemanha, por essa época, já se aceitavam mulheres e que os professores da Faculdade de Teologia — alemães, em sua quase totalidade — tinham uma formação liberal e usavam o método exegético histórico-crítico o que afastava os argumentos fundamentalistas para a não ordenação das mulheres¹²⁵⁷. Zirbel e Klen também postulam a mesma questão:

Os vínculos com a Alemanha traziam ainda para dentro do pensamento teológico luterano no Brasil uma postura liberal que permite uma série de variações de posições teológicas como também uma certa flexibilidade dogmática dentro de um luteranismo não ortodoxo. Assim sendo, o luteranismo brasileiro sempre foi um luteranismo flexível e aberto para novos desafios.¹²⁵⁸

Tanto o modelo norte-americano quanto o modelo europeu foram acionados para justificar e dirimir conflitos. Um exemplo disso é um artigo de 1968 do então estudante de teologia Martin Volkmann no qual se pode ler: “Na Europa já há em vários países mulheres desempenhando a função de pastoras”¹²⁵⁹. Outro exemplo contundente é o parecer do corpo docente referente à admissão de moças no estudo da teologia. Nele, aparece em primeiro lugar a justificativa de que na Europa já se aceitavam mulheres¹²⁶⁰.

Nesse sentido, o ministério feminino na IECLB encontrou vários suportes para se sustentar, ademais de não encontrar obstáculos de ordem teológica. Os entraves que surgiram foram considerados de ordem prática, mas que, geralmente, escondem uma visão androcêntrica em relação às mulheres. Perguntava-se pela aceitação ou não das mulheres nas comunidades; perguntava-se pelo tempo de licença que uma pastora deveria ter, em caso de maternidade e se isso não seria um problema; perguntava-se pela condição física, se elas

¹²⁵⁶ Cf. REILY, 1989, p. 130.

¹²⁵⁷ Cf. FREIBERG, 1997, p. 71s.

¹²⁵⁸ ZIRBEL; KLEN, 1994, p. 16

¹²⁵⁹ VOLKMANN, Martin. Estudante de Teologia – Que se faz lá atualmente?. **Folha Dominical**, n.º. 44, ano 83, p. 8. 03/11/1968.

¹²⁶⁰ Cf. FREIBERG, 1997, p. 81.

conseguiriam enfrentar distâncias e dificuldades. Diversas vezes foi associado o interesse das mulheres em relação à teologia com o matrimônio. O pensamento reinante era de que elas ingressavam na teologia para encontrar um marido pastor¹²⁶¹. Assim, os preconceitos quanto à fragilidade das mulheres e quanto à vocação para a maternidade foram acionados para limitar o trabalho e atuação das mulheres¹²⁶². No caso de Elisabeth Dietschi, a primeira mulher a se formar na Faculdade de Teologia, não teve grandes problemas para ingressar na teologia devido ao seu alto nível intelectual. Os docentes e pastores acharam natural que ela ingressasse na teologia. Pensavam que ela iria continuar estudando teologia com interesses apenas científicos e não com vistas ao pastorado¹²⁶³.

Assim, o campo de atuação das mulheres foi definido como uma complementação do trabalho do marido, no caso de pastoras casadas, e limitado por questões de ordem prática, como fraqueza física, no caso de pastoras solteiras. Isso está expresso no parecer do corpo docente da Faculdade de Teologia, datado de 9 de dezembro de 1970, referente à admissão de moças ao estudo de teologia¹²⁶⁴. Para driblar os problemas de ordem prática, “de início, o Ministério Pastoral Feminino passou a ser concebido como uma possibilidade de trabalho em áreas ditas ‘especiais’ ou pastorados alternativos, a exemplo do que havia acontecido também na Alemanha”¹²⁶⁵. O ex-secretário de pessoal, Wilfried Hasenack, teria dito para Gerdi Nuetzel que

as teólogas teriam uma melhor aceitação em comunidades de cidade do que em comunidades do interior. Com menos problemas no tocante à aceitação seria o trabalho nas novas áreas de colonização e nos novos campos de trabalho, onde as pastoras parcialmente participavam da concepção.¹²⁶⁶

A falta de pastores também teria contribuído com a sua aceitação. Nuetzel nos dá conta de que, até 1986, “27 teólogas haviam concluído o curso de teologia. Destas, aproximadamente a metade exercia o pastorado numa comunidade tradicional, enquanto a

¹²⁶¹ Cf. ZIRBEL; KLEN, 1994, p. 20ss.

¹²⁶² FREIBERG, 1997, p. 89.

¹²⁶³ Cf. ZIRBEL; KLEN, 1994, p. 17, 21.

¹²⁶⁴ Cf. FREIBERG, 1997, p. 89.

¹²⁶⁵ ZIRBEL; KLEN, 1994, p. 23.

¹²⁶⁶ NUETZEL, Gerdi Potencial transformador ou complemento de beleza? História do ministério feminino na IECLB. In: Ana Maria BIDEGAIN (org.). **Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 47.

outra metade atuava em campos de trabalho alternativos”¹²⁶⁷. Desse modo, as pastoras foram instaladas, via de regra, em pastorados alternativos ou especiais, conforme nomenclatura da IECLB. Geralmente eram campos de trabalho que estavam em fase inicial de desenvolvimento.

2.4.2. Consciência crítica em relação ao modelo de desenvolvimento: Crise dos projetos e novas perspectivas 1979-1997

O segundo período, que inicia em 1979, ainda não tem uma data posterior que possa servir como uma delimitação definitiva. Para fins desse trabalho, fixou-se 1997, porque a partir desse ano, o DERN deixou de existir e, em seu lugar foi criado o Sínodo da Amazônia. A partir dessa época, as NAC são incorporadas plenamente dentro da estrutura da igreja com plenos poderes e deveres igual a qualquer outro sínodo. Mas esse período não perfaz uma linha retilínea. Ao contrário, ele tem seus altos e baixos. Nesse sentido, o ano de 1987 também é significativo para as NAC, pois esse ano marca a criação dos dois distritos na Amazônia. Nesse ano, a Coordenação das NAC deixou de existir. A região foi dividida entre o DERN e o DEMA. Essa divisão ainda não correspondia à estrutura plena dentro da igreja. Nessa época, a igreja era estruturada em regiões eclesiais que, por sua vez, eram subdivididas em distritos. A Amazônia foi estruturada nos dois distritos, que não estavam vinculados a nenhuma região. O ano de 1986 foi o tempo de transição das NAC para distritos. Os dois distritos foram fundados e organizados nesse ano, mas os pastores distritais somente assumiram as funções respectivas a partir do início do ano seguinte. O primeiro “Concílio das paróquias de Rondônia, Acre, Juína e trabalho indígena” realizou-se nos dias 10 e 11 de abril de 1986. Nesse Concílio, organizou-se a estrutura eclesial do distrito, elegendo Rosemar Ahlert para pastor distrital e Fischer para vice¹²⁶⁸. O Concílio do dia 3 de maio de 1986, em Rondonópolis, criou o DEMA, elegendo, para pastor distrital, Gerd Uwe Kliewer e, para vice,

¹²⁶⁷ NUETZEL, 1996, p. 45.

¹²⁶⁸ Cf. Ata do 1º Concílio das Paróquias de Rondônia, Acre, Juína e trabalho indígena, 10-11/04/1986 (Arq. do Sínodo da Amazônia).

Teobaldo Witter¹²⁶⁹. O Coordenador das NAC, Trein, ficou trabalhando até fevereiro de 1987¹²⁷⁰.

2.4.2.1. *Novo período: novas experiências*

O final da década de 1970 e início da década subsequente marca profundas mudanças no trabalho da IECLB. Ricardo Zimmermann Fiegenbaum constata que, durante a década de 1980, o JOREV era um espaço de disputa no qual diferentes agentes, com diferentes posicionamentos, se enfrentavam. Segundo ele, o jornal também mantinha uma postura crítica em relação à Direção da Igreja, o que tendeu a se atenuar conforme o jornal foi enfrentando dificuldades financeiras¹²⁷¹. A partir de 1989, o jornal passa a se identificar como um órgão oficial da IECLB. O logotipo do jornal passa a ser o emblema da IECLB. Essa mudança se acentua em 1992, quando a sede do jornal deixa de ser a Editora Sinodal em São Leopoldo e passa a ser na Direção da Igreja em Porto Alegre. A partir daí, o jornal não é mais um campo explícito de disputa, passa a apresentar os posicionamentos oficiais da igreja. Nas palavras de Fiegenbaum:

Essa mudança é mais do que uma questão de dar um novo endereço ao periódico. Ela implica numa transformação do processo de interação entre o jornal e a igreja, que o aproxima do corpo diretivo eclesialístico na mesma proporção em que o distancia da base comunitária da qual até então retirara a razão de sua existência.¹²⁷²

À nível local, o final da década de 1970 representa uma mudança no quadro de obreiros. Os primeiros pastores que trabalharam em Rondônia, Schach e Silva, foram transferidos para outros Estados. Schach foi para Cuiabá, no Mato Grosso, e Silva para o Rio Grande do Sul. Outra grande mudança ocorreu em fevereiro de 1979 quando a Coordenação das NAC foi transferida para Cuiabá, no Mato Grosso. Agora a Coordenação estava dentro

¹²⁶⁹ Cf. Encaminhamento para a reunião do Conselho Diretor a ser realizada em 26-28/09/1986, 24/09/1986 (Arq. da IECLB).

¹²⁷⁰ Cf. TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

¹²⁷¹ Cf. FIEGENBAUM, Ricardo Zimmermann. **Mediatização do campo religioso e processos de produção de sentido. Análise de um conflito anunciado: O caso do Jornal Evangélico da IECLB**. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p. 133.

¹²⁷² FIEGENBAUM, 2006, p. 134.

dos limites geográficos das NAC, o que facilitava o trabalho e dava um compromisso maior com a realidade local.

Os novos obreiros, recém-formados, trouxeram para o campo de trabalho novos posicionamentos teológicos que estavam sendo discutidos na Faculdade de Teologia e na IECLB como um todo¹²⁷³. Herdeiros do posicionamento social da igreja e da Teologia da Libertação, que estava sendo refletida na Faculdade de Teologia¹²⁷⁴, posicionavam-se politicamente ao lado dos pobres e oprimidos. “Assim, a neutralidade se nos torna impossível (Rm 12.9-21). Somos chamados a tomar partido”¹²⁷⁵, reza o documento Nossa Responsabilidade Social. Paulo Daenecke, por sua vez, diz que eles liam quase que exclusivamente livros da Teologia da Libertação¹²⁷⁶. Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Carlos Mesters e Paulo Freire estavam entre os principais autores lidos¹²⁷⁷. Com base nessa nova postura, começaram um questionamento ao próprio trabalho que a igreja vinha realizando na Amazônia. É nesse sentido que o pastor Sass pode dizer:

No início, a gente queria acompanhar os nossos membros nesse processo lá do INCRA e não tinha a visão totalmente crítica de todo esse processo da colonização. Eu acho que cresceu com o tempo! A gente notava que a gente fazia também parte desse processo, consolidando a situação do lado espiritual e técnico.¹²⁷⁸

Teologicamente, o *esvaziamento* (Fl 2.5-11), o *servir* (Mc 10.35-45) e o *libertar* (Lc 4.16-30) movia a prática dos obreiros que trabalharam na Amazônia. Nesse sentido, Spellmeier escreveu um relatório para o ECAM de 1978 no qual faz uma avaliação do trabalho nas NAC. Ao final, conclui: “Proponho a vocês para refletirem em suas famílias [...] e com seus membros um ‘esvaziamento’, uma opção pela simplicidade, tanto no que se refere

¹²⁷³ Essa afirmação não deve ser entendida radicalmente, de forma que possa ser feito um corte de um antes e um depois. Na história, as rupturas não deixam de ter continuidade. Além disso, as idéias acontecem na longa duração (veja introdução). Assim, lembra-se aqui que Silva lia, durante seu período de trabalho em Rondônia, pensadores da Teologia da Libertação. Cf. SILVA, João Artur Müller da. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 20/10/2003.

¹²⁷⁴ Como foi observado acima, em meados da década de 1970, foi elaborado o documento Nossa Responsabilidade Social e a série Proclamar Libertação começa a ser editada.

¹²⁷⁵ NOSSA responsabilidade social. In: SCHÜNEMANN, 1992, p. 172.

¹²⁷⁶ Cf. DAENECKE, Paulo Augusto. **Entrevista**. Palmitos/SC, 01/07/2003.

¹²⁷⁷ Cf. DAENECKE, Paulo Augusto. **Entrevista**. Palmitos/SC, 01/07/2003; SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**, São Leopoldo/RS, 12/08/2003; TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

¹²⁷⁸ SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999.

ao nosso morar, como no que se refere ao nosso vestir e viver”¹²⁷⁹. Trein comenta: “No fundo, eu penso que o ponto de partida teórico que se tinha através dos membros da igreja é de ser uma célula de irradiação do Evangelho, servir, ser sal naquela sociedade nova que estava se construindo ali”¹²⁸⁰.

Os temas centrais desse período foram a questão da dimensão da saúde integral, do sacerdócio geral de todos os crentes, a questão da terra e da migração, da organização dos trabalhadores em sindicatos, da política e, também, a questão indígena¹²⁸¹. Para tentar alcançar as comunidades com esses temas, foi elaborado um boletim informativo de circulação regional. Esse boletim era mimeografado e recebeu o nome de “O Picadão”. O número de publicações anuais variou conforme o ano, mas nos dois primeiros anos foram feitas tiragens semestrais. O primeiro número foi lançado no primeiro semestre de 1979. No geral, o periódico trazia informações sobre saúde e higiene, orientações de veterinária e agricultura, organização de sindicatos e notícias das áreas em conflitos¹²⁸².

Nas atividades voltadas para a saúde, discutiam-se as dimensões econômicas e sociais como causadoras de enfermidades. “A saúde ou a doença não mais como uma fatalidade, mas sim como uma expressão física do bem estar ou do mal estar social”. Dependendo do acesso a uma boa alimentação e do tipo de trabalho, as pessoas ficavam mais suscetíveis ou não às doenças¹²⁸³.

Por falta de obreiros que pudessem assistir às famílias dispersas e distantes, bem como por causa da busca por uma forma alternativa de ser igreja em Rondônia, o sacerdócio geral foi incentivado e promovido desde o início. Trein diz:

Então, determinadas tarefas, como culto infantil, ensino confirmatório, grupo de juventude, se fosse pro pastor sair da sede, cada vez, pra fazer isso nas diferentes comunidades, primeiro, ele não ia agüentar, segundo, a paróquia não ia conseguir cobrir os custos e isso significaria, então, um dos outros temas foi: nós temos que formar gente, nas diferentes comunidades, que

¹²⁷⁹ Relatório do Departamento de Migração para o ECAM de 1978 (Arq. pessoal de Arteno Spellmeier).

¹²⁸⁰ TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

¹²⁸¹ Cf. DAENECKE, Paulo Augusto. **Entrevista**. Palmitos/SC, 01/07/2003.

¹²⁸² Cf. **O PICADÃO**, Boletim Informativo das Comunidades Evangélicas de Confissão Luterana no Brasil em Rondônia. 1979, 1980, 1981, 1982, Mimeografado. O último número localizado data de novembro de 1982.

¹²⁸³ Cf. TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

possam atender esse tipo de trabalho, culto infantil, ensino confirmatório. Inclusive, de vez em quando, até de poder realizar um enterro.¹²⁸⁴

Os COR, que iniciaram em 1978, tinham fortemente presente essa dimensão do sacerdócio geral. Eles foram, em síntese, uma forma de capacitação e aperfeiçoamento das lideranças. Nesse sentido, Daenecke afirma que eles serviram como um fórum de discussão da nova postura da igreja em Rondônia¹²⁸⁵. Mas a questão do sacerdócio geral não era apenas uma discussão de formação de leigos para o trabalho na comunidade. Na Amazônia, essa questão foi fortemente discutida a nível teológico, bem como os obreiros procuraram cobrar da IECLB uma posição oficial. Assim, os técnicos que trabalharam na região se reuniram nos dias 5 e 6 de dezembro de 1986 em Rolim de Moura para o “1º Encontro dos Missionários Leigos da IECLB na Região da Amazônia” com a finalidade de discutir a situação do missionário leigo na igreja. Escreveram uma carta que foi publicada no JOREV de maio de 1987. O teor da carta reivindica o reconhecimento do sacerdócio geral. Veja-se os pontos que eles ponderam:

a) Sentimos, na prática, que não somos reconhecidos como obreiros missionários da IECLB, mesmo que estejamos engajados em trabalhos dessa natureza; b) nosso trabalho está incluso nas prioridades estabelecidas pela IECLB — questão indígena, educação, ação missionária em favor dos empobrecidos (sem-terra, migrantes...) — e sempre coerente com a mensagem do Reino (Marcos 1.14). Apesar disso, todo nosso esforço e empenho não é valorizado e, conseqüentemente, não o somos como pessoas missionárias; c) [...] nos é imposto um atrelamento à visão do pastor, restringindo a nossa atuação. Ex.: o pastor, via de regra, é o coordenador dos projetos; d) pela prática da nossa instituição, é transparente a preferência pelo reconhecimento tão somente de pastores como missionários, tendo estes total apoio jurídico, financeiro e institucional. Convém lembrar que existem técnicos atuando em áreas específicas (catequistas, enfermeiras, técnicos agrícolas, agrônomos, assistentes comunitários, indigenistas, diaconisas), que também fazem parte do sacerdócio geral de todos os crentes. Nós, os missionários, igualmente somos missionários da IECLB, porque somos luteranos e porque entendemos que missão acontece quando: 1) Cada um em sua área específica, de acordo com sua incumbência e possibilidade, responde concretamente ao chamado das comunidades oprimidas e com elas luta para romper essa situação, contribuindo para a presença, ainda que incompleta, do Reino de Deus, de uma nova justiça, de uma nova sociedade;

¹²⁸⁴ TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

¹²⁸⁵ Cf. DAENECKE, Paulo Augusto. **Entrevista**. Palmitos/SC, 01/07/2003.

2) a presença missionária contempla a pessoa humana, o seu contexto e as inter-relações econômicas, sociais e políticas entre homens.¹²⁸⁶

2.4.2.2. Venda da Fazenda Agrícola e fim do projeto educacional

A partir de janeiro de 1979, Schach deixou à disposição o seu cargo de pastor na Paróquia de Pimenta Bueno¹²⁸⁷. Por um período de 8 meses, o estudante de teologia Dieter assumiu os trabalhos da comunidade, mas foi o pastor Paulo Augusto Daenecke quem assumiu definitivamente o trabalho na paróquia¹²⁸⁸. Infelizmente, a trajetória de Daenecke não seria muito pacífica, nem muito duradoura. Segundo a ata do Conselho Paroquial de 4 de abril de 1981, “com a saída do Pastor Geraldo da paróquia, deu-se uma reviravolta, pois o Pastor Erno e depois o Pastor Paulo estavam praticamente por fora do assunto da fazenda”¹²⁸⁹. E, na ocasião em que Daenecke era pastor em Espigão do Oeste, grileiros entraram na fazenda. Para os tirar de lá, fez-se necessária a intervenção da polícia. Emílio Boone teria pedido a reintegração de posse na Justiça e a polícia, vinda de Ji-Paraná, cumpriu a ordem judicial¹²⁹⁰. O pastor, inconformado com a situação, tematizou essa questão na prédica do domingo seguinte, posicionando-se a favor dos posseiros¹²⁹¹. A consequência foi uma revolta geral que terminou com a demissão do pastor no final do ano de 1980. O conselho paroquial reuniu-se no dia 5 de novembro de 1980 para deliberar sobre o caso. Na ata, foi anotada a seguinte observação sobre a atuação do pastor: “[...] nas prédicas o pastor apóia muito os pobres; mas isto não está errado; o problema vem nas ripadas por cima da comunidade, sendo acusada de exploradora dos pobres e miseráveis”¹²⁹². Assim,

O Conselho Paroquial fez uma votação para ver se o pastor Paulo fica ou não. O resultado da votação foi de 23 (vinte e três) para o pastor ir embora e 1 (um) voto para ficar. Ficou resolvido então que o pastor vai embora e o direito do uso do carro fica com o catequista Nilo José Klitzke, que a partir

¹²⁸⁶ TÉCNICOS que atuam nas novas áreas também se consideram missionários. **JOREV**. Porto Alegre, ano XCIX, nº 8, p. 16, maio de 1987.

¹²⁸⁷ Cf. Carta da Paróquia Evangélica de Pimenta Bueno aos pastores da IECLB, 28/11/1978 (Arq. da IECLB).

¹²⁸⁸ Veja p. 186.

¹²⁸⁹ Ata da reunião do conselho paroquial, Espigão do Oeste, 04/04/1981 (Arq. da par. de Espigão).

¹²⁹⁰ Cf. BOONE, Isaura. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001.

¹²⁹¹ Cf. Ata da reunião do conselho paroquial, Espigão do Oeste, 05/11/1980 (Arq. da par. de Espigão).

¹²⁹² Ata da reunião do conselho paroquial, Espigão do Oeste, 05/11/1980, p. 23 (Arq. da par. de Espigão).

desta data [05/11/1980] fica responsável sobre o serviço pastoral desta paróquia.¹²⁹³

Daenecke confirma que, em seu trabalho pastoral, a fazenda não era prioridade e que não via sentido para a igreja possuir uma área de terra dessa envergadura. Também confirma ter se posicionado a favor dos posseiros que entraram na fazenda. Diz que, no culto em que trouxe esse assunto, houve uma discussão violenta, pois Reinke e Emílio Boone, que cuidavam da fazenda, interromperam a prédica e discutiram com ele¹²⁹⁴. Esse posicionamento de Daenecke é fruto da nova discussão teológica que iniciara na igreja em princípios da década de 1970. Profundamente comprometido com a Teologia da Libertação, não poderia se posicionar “favorável ao latifúndio”. Enquanto crescia a consciência de uma reforma agrária, enquanto os sem terra se organizavam, enquanto a CPT se estruturava, era uma “contradição imensa a igreja possuir uma fazenda”. Veja o que Daenecke diz a esse respeito:

Quer dizer, toda essa questão da busca por uma justiça em termos de uma reforma agrária, reforma agrícola. E a gente não via isso desvinculado. Naquela hora, acho que, realmente, nós não tínhamos esta preocupação de ver que isso tinha sentido pra igreja, como trabalho ou coisa assim. Era uma coisa que a gente não percebia útil. E dentro do contexto também, se de fato se pensava, quer dizer, qual a utilidade, pra que uma área de terra pra igreja, coisa assim. Pra nós isso era secundário, digamos, uma questão não tão vital, ter ou não ter uma área de terra.¹²⁹⁵

Esse foi o primeiro motivo. O segundo, mas que vem em decorrência desse, foi a desistência dos membros em contribuir em favor do projeto. Apesar dos membros terem se engajado nos mutirões, não se convenceram completamente da importância e da necessidade desse projeto¹²⁹⁶. Assim, quando o pastor Daenecke se posicionou contra a fazenda, atingiu em cheio a disposição dos membros. Schach lembra:

Quem conhece a comunidade dos pomeranos luteranos vindos do estado do Espírito Santo, sabe que eles, ao menos naquela época, eram muito fiéis à igreja e ao mesmo tempo muito dependentes da autoridade do pastor. O

¹²⁹³ Ata da reunião do conselho paroquial, Espigão do Oeste, 05/11/1980, p. 23. (Arq. da par. de Espigão).

¹²⁹⁴ Cf. DAENECKE, Paulo Augusto. **Entrevista**. Palmitos/SC, 01/07/2003.

¹²⁹⁵ DAENECKE, Paulo Augusto. **Entrevista**. Palmitos/SC, 01/07/2003.

¹²⁹⁶ Comentário de Arteno Spellmeier nos audiovisual (Arq. Histórico da Igreja).

pastor prega a palavra de Deus. O pastor é uma grande autoridade. E, se chega um pastor e diz que é pecado a igreja ter terra, eles acreditam.¹²⁹⁷

Um terceiro motivo que se pode arrolar foi a questão financeira. A Paróquia tinha feito uma dívida muito grande com a Direção da Igreja para a manutenção da fazenda e, somada a isso, vinha a necessidade de fazerem novos investimentos. Assim, os membros que já apresentavam um claro desinteresse em continuar com a fazenda, com medo de não conseguirem saldar a dívida e pressionados pela presença do pastor presidente Ernesto Kunert e do secretário geral Rodolfo Schneider, numa reunião do Conselho Paroquial, realizada no dia 7 de março de 1981, decidiram, definitivamente, vender a fazenda¹²⁹⁸. Emílio Boone, que tinha se oferecido para adquirir a área de terra, acabou por comprá-la¹²⁹⁹.

Houve ainda algumas tentativas de reaproveitar o CEI para outras atividades, mas, em longo prazo, o projeto foi sendo esquecido. O Conselho Administrativo-Deliberativo (CAD) do CEI discutiu, no dia 24 de maio de 1982, sobre um possível aluguel do prédio ou de parte dele. Também entrou em questão a possibilidade de alugar a casa pastoral e colocar o pastor nas dependências do CEI. Quanto à privacidade do pastor e de sua família foi ponderado que o futuro pastor “não poderia ser forçado logo de saída”. Mas também foi dito que “se o pastor for muito exigente é melhor ele ficar de uma vez no Sul”¹³⁰⁰. A última reunião do CAD data do dia 11 de janeiro de 1983, quando o conselho se reuniu para discutir sobre reformas no CEI com verbas da Obra Gustavo Adolfo.

Quando lembrado sobre a venda da fazenda, Schach fala com muito pesar:

Eu devo dizer que foi uma grande perda, um grande sonho e um grande projeto foi frustrado por falta de visão, por falta de planejamento e de capacidade administrativa, e o que é pior, por falta de amor e de respeito pelo sonho e pelo trabalho honesto e sacrificado de toda uma comunidade.¹³⁰¹

¹²⁹⁷ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

¹²⁹⁸ Cf. Ata da reunião do conselho paroquial, Espigão do Oeste, 04/04/1981; 07/03/1981; 04/04/1981 (Arq. da par. de Espigão).

¹²⁹⁹ A questão da venda da fazenda não será pormenorizada. Existem muitas contradições a esse respeito e expô-las pode ofender pessoas.

¹³⁰⁰ Livro ata do Conselho Administrativo-Deliberativo do CEI, 24/05/1982, p. 29 (Arq. da par. de Espigão).

¹³⁰¹ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

Sentido pelo fracasso do projeto, Spellmeier também afirma:

A partir do momento em que a fazenda estava morta, a idéia da escola estava morta, então, deixou de existir para mim. Eu pessoalmente achei que foi uma pena, acho que foi uma pena que a gente não teimou, não continuou, não tentou realizar aquela idéia de criar uma escola-trabalho.¹³⁰²

2.4.2.3. *Cursos de Orientadores Rurais*

Na Amazônia, mais especificamente em Rondônia, funcionaram os Cursos de Orientadores Rurais (COR). Como recorda Spellmeier, na Transamazônica, também ocorreram cursos parecidos, mas enquanto na Transamazônica os cursos visavam qualificar lideranças para a vida comunitária, em Rondônia também visavam qualificar em técnicas agrícolas e na área da saúde¹³⁰³. Os COR funcionaram anualmente durante o período de 1978 até 1983¹³⁰⁴. Nessa seqüência, o último ocorreu de 14 a 19 de março de 1983. Estiveram presentes 43 pessoas¹³⁰⁵. Em setembro de 1985, aconteceu mais um COR¹³⁰⁶. Todos esses cursos foram realizados nas dependências do CEI em Espigão do Oeste. Os COR foram cursos semanais que visavam formar e qualificar lideranças. “Foram planejados não pra profissionalizar jovens, mas pra dar instrumentos pra jovens poderem ajudar outras pessoas”¹³⁰⁷. Nesse sentido, eles foram organizados com o objetivo de:

1º Aprofundamento de conhecimentos em agropecuária, saúde pública e vida comunitária; 2º Aprofundamentos de conhecimentos pedagógicos; 3º Aprofundamento de conhecimentos políticos; e objetiva formar “orientadores rurais” em agro-pecuária, saúde e vida comunitária.¹³⁰⁸

¹³⁰² SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000.

¹³⁰³ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000.

¹³⁰⁴ Cf. Carta de Rosemar Ahlert (Espigão do Oeste/RO) ao Secretário Geral (Porto Alegre/RS), 28/03/1983 (Arq. Sínodo da Amazônia).

¹³⁰⁵ Carta de Rosemar Ahlert (Espigão do Oeste/RO) à Secretaria Geral da IECLB (Porto Alegre/RS), 28/03/1983 (Arq. da com. de Rolim de Moura).

¹³⁰⁶ Cf. Carta de Rosemar Ahlert (Espigão do Oeste/RO) à Secretaria Geral da IECLB (Porto Alegre/RS), 25/03/1985 (Arq. da par. de Cacoal). Na carta, Ahlert também arrola que teriam ocorrido ainda à nível de Rondônia: Um encontro de orientadores de ensino confirmatório (11 a 13 de junho) e um encontro de jovens (16 a 18 de agosto).

¹³⁰⁷ SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000.

¹³⁰⁸ SPELLMEIER, Arteno. **Relatório da 18ª viagem**, dezembro de 1977 (Arq. pessoal de Arteno Spellmeier).

Portanto, os COR tinham três áreas básicas nas quais procuravam formar os agricultores: agro-veterinária, saúde e vida comunitária. Como exemplificação, vejam-se quais foram os temas centrais do primeiro COR:

Na área de vida comunitária, abrangendo pregação e catequese, foram estudados e refletidos os seguintes textos: 1º Coríntios 12; 1º Coríntios 11 (a liberdade cristã); Mateus 28. 18ss e outros (batismo); Tiago 5.13ss e outros (o dom de curar hoje); Lucas 15.3-7; Lucas 14.15-23.

Na área da saúde, tendo em vista especialmente a parteira leiga, foram estudados e refletidos os seguintes temas: Deveres, direitos e limitações das parteiras; o corpo humano; noções de higiene para a gestante e a criança; verminose e outras doenças endêmicas da região; fecundação e formação da criança; métodos anticoncepcionais; sintomas de gravidez; deveres da gestante; o parto; situação da saúde no T. F. Rondônia; cuidados com o recém-nascido; vacinação.

Na área da agro-veterinária, foram estudados e refletidos entre outros os seguintes temas: Na bovinocultura — doenças da região, suas causas, sintomas e tratamentos; instalações; castrações; fecundação e formação. Na suinocultura — doenças da região, suas causas, sintomas e tratamentos; instalações; castrações; fecundação e formação.¹³⁰⁹

O primeiro COR foi realizado entre os dias 16 e 29 de julho de 1978, por ocasião da inauguração do CEI. Para esse curso, ficou estabelecido que participariam, no máximo, “45 agricultores, sendo que 15 na área da Saúde e Higiene, 15 na área Agro-pecuária e 15 na área Vida Comunitária”¹³¹⁰. Ao todo, participaram 35 pessoas de diferentes denominações, católicos adventistas e luteranos¹³¹¹.

As pessoas que coordenaram os trabalhos foram as seguintes: Na área da saúde, a irmã Nied e o então estudante de medicina Purper; na área de agro-veterinária, os técnicos agrícolas Wilmar Luft, Schefler e Büttow; na área teológica, os catequistas Reinke, Nilo Klitzke e os pastores Oto e Edna Ramminger, Spellmeier e Schach¹³¹². Schefler, que na época também era estudante de teologia e que esteve assessorando o primeiro COR, relembra sobre o curso:

Eu e o médico Delmar Purper viemos de São Leopoldo pra assessorar os cursos dos antigos COR em Espigão do Oeste. Naquele tempo, o Centro

¹³⁰⁹ SPELLMEIER, Arteno. **Relatório da 20ª viagem**, agosto de 1978 (Arq. pessoal de Arteno Spellmeier).

¹³¹⁰ SPELLMEIER, Arteno. **Relatório da 19ª viagem**, junho de 1978 (Arq. pessoal de Arteno Spellmeier).

¹³¹¹ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Relatório da 20ª viagem**, agosto de 1978 (Arq. pessoal de Arteno Spellmeier).

¹³¹² Cf. Livro de crônicas da paróquia de Pimenta Bueno, 16/07/1978, p. 3 (Arq. da par. de Espigão).

Educacional Itaporanga estava sendo construído, inclusive participei da inauguração. Naquela época, foi feita a inauguração do Centro. E foi a minha primeira viagem para Rondônia, de fato. Foi de ônibus, estrada, não tinha asfalto de Cuiabá pra cá. Foi uma surpresa enorme. Levamos dois dias na vinda e três dias na volta, depois. E aquele COR me impressionou. Eu, naquela época, assessoriei os primeiros socorros na área de zootecnia animal e foi muito interessante esses cursos de castrações e de primeiros tratamentos, partos e socorros.¹³¹³

As passagens e despesas dos participantes dos COR eram pagas por coletas, sendo que a contribuição dos participantes deveria ser dada em alimentação. Cada região deveria trazer uma espécie de alimento. No primeiro COR, ficou estabelecido que os participantes que vinham de Colorado do Oeste deveriam levar arroz e os de Cacoal e Pimenta Bueno levariam feijão, galinha, café e farinha de mandioca¹³¹⁴.

O fim dos COR está relacionado com dois fatores: Em primeiro lugar, alguns participantes não respondiam às expectativas dos idealizadores, quanto à participação e engajamento nas comunidades. Algumas pessoas procuravam a formação como forma de se sobressair sobre as outras, fugindo do sentido idealizado de ajuda mútua, de comunhão. Em segundo lugar, os cursos estavam sendo muito paternalistas, pois pagavam até as passagens dos participantes. Isso, possivelmente, geraria problemas num futuro em que os cursos deveriam se manter por conta própria. Então, como demandava muitos recursos, a decisão da coordenação das NAC, em conjunto com as paróquias, foi de encerrar os cursos até que as comunidades estivessem mais bem estruturadas e pudessem bancá-los¹³¹⁵.

2.4.2.4. *Projeto de Apoio ao Posseiro e conflito da Fazenda Cabixi*

O “Projeto de Apoio ao Posseiro”, ou como também ficou conhecido “Projeto de Apoio ao Migrante”, iniciou suas atividades no final do ano de 1981. Olavo Nienow — um dos ex-estudantes de teologia da Faculdade de Teologia em São Leopoldo que abandonaram os estudos em outubro de 1977 como uma forma de protesto contra a falta de compromisso social da igreja¹³¹⁶ — ficou encarregado desse projeto. Em 30 de outubro, Nienow já começou

¹³¹³ SCHEFLER, Élio. **Entrevista**. Ji-Paraná/RO, 12/02/2003.

¹³¹⁴ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Relatório da 19ª viagem**, junho de 1978 (Arq. pessoal de Arteno Spellmeier).

¹³¹⁵ SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000, 12/08/2003.

¹³¹⁶ Sobre isso, veja p. 282ss.

com o trabalho do Projeto de Apoio ao Possheiro através de um adiantamento da paróquia católica local¹³¹⁷, pois, como recorda Nienow, o projeto foi elaborado ecumenicamente¹³¹⁸. O projeto foi financiado por Pão para o Mundo, com uma previsão orçamentária inicial para 18 meses. A idéia era acompanhar e dar assistência aos trabalhadores sem terra que reivindicavam áreas em disputa com latifundiários na região de Colorado do Oeste¹³¹⁹.

Sobre o andamento do projeto, Nienow diz que era vinculado ao trabalho do sindicato dos trabalhadores rurais. “No nosso entender, quem deveria coordenar o trabalho mesmo era o sindicato e não nós”. O trabalho específico do projeto era de dar “assessoria, um serviço de apoio a essa organização. A organização deveria ser dos próprios trabalhadores”. A idéia por detrás do trabalho era a organização dos trabalhadores para a luta de classe.

E, nesse sentido é que a gente começou a trabalhar, a organizar as informações, os dados, organizar eventos de capacitação, trazer material de reflexão, o boletim da CPT. E assim por diante pra refletir as experiências para que os trabalhadores de lá conhecessem a luta o envolvimento dos trabalhadores em outras regiões do país e também do próprio estado. Então era esse o trabalho principal, assim, que nós desenvolvíamos na época.¹³²⁰

Esse projeto assinala uma nova visão e um novo compromisso da igreja com relação à questão da terra. Sobre isso, Trein lembra que o primeiro posicionamento da igreja era tentar acompanhar os membros e assentá-los nas melhores terras. Mas, no final da década de 1970 e na década seguinte, esse posicionamento mudaria significativamente.

Então, numa certa altura do campeonato, ficou muito claro que a colonização, assim como ela estava sendo executada, [...] não era uma atividade de assentamento ou re-assentamento de agricultores, [...] mas, no fundo, era um comércio de terra. [...] Foi quando a gente começou a entender que o problema era bem mais fundo, de estrutura fundiária. Ao mesmo tempo em que, no Sul, estavam aumentando o número de latifúndios, [...] ao mesmo tempo em que sobra gente no Sul, que tem que migrar, aumenta o número de latifúndios. Quer dizer, há um processo de reconcentração de terra no Sul que é responsável pela expulsão, do êxodo rural ou da ocupação de novas fronteiras agrícolas. De modo que a gente começou a perceber que colonização não é reforma agrária [...]. Ela é contra a reforma agrária. Por

¹³¹⁷ Cf. Carta de Olavo Nienow (Colorado do Oeste/RO) a Carl Hofmeister (Porto Alegre/RS), 30/10/1981 (Arq. da IECLB).

¹³¹⁸ Cf. NIENOW, Olavo. **Entrevista**. Porto Velho/RO, 01/05/ 2005.

¹³¹⁹ Cf. Relatório do projeto de apoio aos posseiros, março de 1983 (Arq. da par. de Rolim de Moura).

¹³²⁰ NIENOW, Olavo. **Entrevista**. Porto Velho/RO, 01/05/ 2005.

mais absurdo que pareça, ali onde tem estradas, onde tem hospitais, onde tem escolas estão aumentando os latifúndios, o número de latifúndios. E ali onde nada disso tem, onde está tudo inóspito ainda o pessoal tem que enfrentar a falta de estradas, carregar saco de arroz nas costas [...]. Ali onde estão grassando a malária e a leishmaniose e outras doenças, febre amarela e assim por diante, onde não tem hospitais e atendimento, ali as pessoas devem ir. Enquanto que, no lugar onde tem toda essa infra-estrutura, o latifúndio está aumentando. Então, a gente percebeu que isso não está certo. Esse eu acho que foi um dos grandes pontos onde que a gente foi desafiado a refletir teologicamente.¹³²¹

Em junho de 1979, a recém fundada CPT realizou um simpósio sobre migrações em Cascavel no Paraná. A IECLB participou oficialmente através da Coordenação das NAC. No discurso desse simpósio, pode-se perceber a nova representação do que é ser igreja e da sua função na sociedade. Ao final do encontro, o simpósio conclama as igrejas para se engajarem na luta pela terra em favor dos despossuídos. Veja-se o que expressa um dos parágrafos do documento que o simpósio produziu:

As igrejas, quer católicas, quer protestantes, são organizações concretas e, como tais, inserem-se no jogo de forças de expulsão ou fixação do homem na terra. Podem continuar ignorantes, mas não retiradas da realidade que ameaça a sobrevivência de milhões de brasileiros. Felizmente, movidas por uma fidelidade ao Evangelho, as igrejas estão encontrando forças para “trocar de lado”, optando pelo oprimido, pelo sem terra e sem rumo.¹³²²

Em resposta a esse simpósio, os obreiros das NAC, em especial em Rondônia, envolveram-se diretamente na criação e no trabalho da CPT. O pastor Paulo Daenecke comprometeu-se com a coordenação da CPT já em 1979¹³²³. Em 1981, assumiria o cargo novamente¹³²⁴. Até meados do ano de 1983, a CPT em Rondônia teve uma coordenação provisória, quando foi realizada, então, uma assembléia para a fundação da regional no estado. Nienow foi eleito como coordenador, permanecendo no cargo por três gestões consecutivas, até o ano de 1989. Quem o sucedeu foi o pastor Lemke, que já era vice-coordenador¹³²⁵. Assim, por ocasião da primeira Romaria da Terra em Rondônia, que se realizou em Ji-Paraná no dia 20 de junho de 1987, Nienow e Lemke estavam à frente da

¹³²¹ TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

¹³²² CPT. **Sem terra e sem rumo**: Documento do simpósio sobre migrações realizado em Cascavel-PR, de 5 a 8 de junho de 1979. São Leopoldo: Acervo da biblioteca da Escola Superior de Teologia, 1979.

¹³²³ Cf. Ata do encontro dos obreiros de Rondônia, 21-22/10/1979 (Arq. do Sínodo da Amazônia).

¹³²⁴ Cf. DAENECKE, Paulo Augusto. **Entrevista**. Palmitos/SC, 01/07/2003.

¹³²⁵ Cf. NIENOW, Olavo. **Entrevista**. Porto Velho/RO, 01/05/ 2005.

CPT¹³²⁶. Ainda sobre a participação dos obreiros das NAC na CPT, o pastor Fischer, ocupando o cargo de pastor distrital, escreve em 1989:

Por parte dos obreiros/as da IECLB houve, desde a criação da CPT-Regional/RO no início dos anos 80, uma forte colaboração com a CPT. A equipe da CPT-Regional/RO, atualmente, está composta por três luteranos e três católicos, o que demonstra seu caráter ecumênico. [...] Aqui, no Estado de Rondônia, as Paróquias da IECLB são convidadas p/ CPT e participam através de seus representantes em reuniões, assembléias etc.¹³²⁷

O envolvimento na organização dos sem terras, dos pequenos agricultores, sindicatos e da CPT rendeu perseguições políticas aos obreiros da IECLB em Rondônia. O caso mais marcante foi o “conflito da Fazenda Cabixi”, em maio de 1982, em Colorado do Oeste, na área de abrangência do Projeto de Apoio ao Posseiro. Nesse conflito, morreram um posseiro, dois pistoleiros e a mulher de um dos pistoleiros. Parte da Fazenda Cabixi tinha sido ocupada pelos posseiros que recebiam assistência do Projeto de Apoio ao Posseiro. Eles foram despejados e, algum tempo depois, algumas famílias regressaram. Os “donos da fazenda” contrataram trabalhadores em Mato Grosso para fazer a derrubada da floresta e para criar uma situação de conflito entre os trabalhadores e os posseiros. Foi encaminhada uma denúncia junto ao Ministério Público. Uma vistoria da Polícia Federal constatou que havia irregularidades na contratação dos trabalhadores, inclusive trabalho infantil. Essa denúncia causou enormes prejuízos para “os donos da fazenda”, o que os indispsôs ainda mais contra as igrejas (IECLB e Igreja Católica) e o Projeto de Apoio ao Posseiro. Como grande parte dos trabalhadores continuaram na fazenda para fazer a derrubada na mesma área dos posseiros, dias depois ocorreu o confronto. Os posseiros conseguiram desarmar e prender um pistoleiro, mas, ao enfrentar outro grupo, aconteceram as mortes¹³²⁸.

Em decorrência do conflito, Nienow, Ramminger, pastor em Colorado na época, José Barbosa, líder dos posseiros, Francisco Cezário, líder sindical e mais 34 posseiros foram presos. Ramminger, Nienow e Cezário foram enquadrados como autores intelectuais. O caso

¹³²⁶ MAIS de 12 mil tomam parte na 1ª romaria da terra na RO. **JOREV**. Porto Alegre, ano XCIX, nº 13, p. 15, julho/agosto de 1987.

¹³²⁷ Carta de Friedel Fischer (Ji-Paraná/RO) a Pão para o Mundo, 26/05/89 (Arq. do Sínodo da Amazônia).

¹³²⁸ Cf. NIENOW, Olavo. **Entrevista**. Porto Velho, 01/05/2005; **O PICADÃO**. Boletim Informativo das Comunidades Evangélicas de Confissão Luterana no Brasil em Rondônia. Edição especial, maio de 1982, Mimeografado.

somente foi encerrado em maio de 2001, quando os últimos acusados, dentre eles Ramminger e Nienow, foram absolvidos. As prisões tiveram um caráter eminentemente político. “Havia a clara intenção de incriminar pessoas que prestavam algum tipo de apoio aos sem terra da época”, afirmam Ramminger e Nienow¹³²⁹. “[...] porque diziam que nós estávamos fazendo um trabalho subversivo na região. Então o objetivo era político. Eles queriam um pretexto para nos tirar dessa militância, nos afastar dessa militância”¹³³⁰.

Os acusados conseguiram *habeas corpus* e foram libertados depois de 34 dias devido a diversas pressões e manifestações de líderes eclesiais e políticos¹³³¹. Nesse sentido, em 16 de julho de 1982, reunidos em São Leopoldo para um seminário de estudos, 55 pastores assinaram uma carta dirigida ao juiz da Comarca de Vilhena, na qual expressavam seu posicionamento, indignação e cobravam da Justiça a resolução do caso. Na carta, arrolaram sete pontos, nos quais diziam expressar:

- 1) Nossa solidariedade irrestrita aos posseiros, ao representante dos sindicatos e aos obreiros da igreja; 2) nosso repúdio às prisões injustas que gerou os conflitos em Colorado, onde pessoas foram mortas; 3) nosso repúdio às prisões injustas de que foram vítimas os acima mencionados; 4) nossa reivindicação de que os indiciados sejam declarados inocentes, porque, de fato, o são; 5) nossa esperança de que o pastor Oto e o professor Olavo possam continuar a desempenhar livremente seu ministério pastoral comunitário; 6) nosso desejo de que os posseiros recebam a garantia da terra para nela trabalhar e viver, livres de toda e qualquer ameaça ou perseguição; 7) nossa estranheza pelo não indiciamento dos funcionários da fazenda Cabixi envolvidos no incidente, bem como de seus mandantes.¹³³²

Nienow permaneceria em Colorado até a sua eleição para coordenador da CPT de Rondônia em meados de 1983, quando, então, se mudou com sua família para Porto Velho¹³³³. Os recursos remanescentes do projeto foram transferidos para Juína com o objetivo de começar as atividades do Projeto Aripuanã¹³³⁴.

¹³²⁹ Carta circular de Oto Ramminger e Olavo Nienow, 21/05/2001 (Arq. pessoal do autor).

¹³³⁰ NIENOW, Olavo. **Entrevista**. Porto Velho/RO, 01/05/ 2005.

¹³³¹ Cf. Carta circular de Oto Ramminger e Olavo Nienow, 21/05/2001 (Arq. pessoal do autor).

¹³³² Cf. Carta dos pastores da IECLB (São Leopoldo/RS) ao juiz da Comarca de Vilhena, 16/07/1982 (Arq. da IECLB).

¹³³³ Cf. NIENOW, Olavo. **Entrevista**. Porto Velho/RO, 01/05/ 2005.

¹³³⁴ Cf. Carta de Carl Hofmeister (Porto Alegre/RS) a Hans Horstmann (Juína/MT), 09/05/1986 (Arq. da IECLB). Sobre o Projeto Aripuanã, veja p. 228ss.

2.4.2.5. Projeto Vacas

O Projeto Vacas foi elaborado para atender as comunidades mais ao Sul de Rondônia. No decorrer do seu desenvolvimento, incluiu o município de Juína, no Mato Grosso. Sua sede era em Colorado do Oeste. Foi financiado ecumenicamente por duas entidades: Pão para o Mundo e Miserior. A primeira é protestante e a segunda é católica. Sobre a elaboração do projeto, Trein comenta: “Era um projeto muito interessante, sobretudo, porque ele não foi elaborado na mesa de escritório, mas foi elaborado num processo de dois anos junto com os futuros atingidos por esse projeto ou os futuros beneficiários do projeto”¹³³⁵.

O antecessor do Projeto Vacas foi o Projeto de Apoio ao Posseiro e o Projeto Veterinária¹³³⁶, financiados também por Pão para o Mundo. Através desses projetos sentiu-se a necessidade do Projeto Vacas. Em consonância com essa necessidade, ele foi idealizado como uma forma de ajudar os pequenos agricultores a se fixarem na terra. Ele também tinha o objetivo de ser um “exercício de união entre os lavradores”, conforme rezam os estatutos do projeto¹³³⁷.

O projeto almejava o desenvolvimento econômico das famílias de agricultores. Consistia em um determinado número de vacas que foram distribuídas entre as famílias. Os técnicos do projeto deveriam acompanhar os colonos na assistência veterinária. Mas o projeto não queria apenas ser desenvolvimentista, ao contrário, visava à organização política dos agricultores. Para atingir esse objetivo, três famílias ganhavam uma vaca que deveriam cuidar e explorar a produção, formando, assim, uma mini associação. A cada grupo de 20 vacas, cabia um touro, envolvendo, portanto, 60 a 80 famílias que deveriam estar envolvidas numa associação. A soma de todas as associações formaria uma cooperativa ou uma associação maior¹³³⁸. Cada família deveria pagar a vaca e o touro, o que poderia ser feito em prestações. As vacas que, por ventura viessem a morrer, quando não por descuido do associado, os custos

¹³³⁵ TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

¹³³⁶ Veja p. 322ss, 194.

¹³³⁷ Cf. Estatuto do Projeto Vacas (Arq. da par. de Vilhena).

¹³³⁸ Cf. Estatuto do Projeto Vacas (Arq. da par. de Vilhena). Em Juína, era uma vaca para duas famílias. Cf. Carta de Oto e Edna Rammingner aos presidentes das comunidades da Paróquia Evangélica Sul de Rondônia, setembro de 1984 (Arq. da IECLB).

seriam rateados por todos os membros¹³³⁹. A primeira cria de cada vaca seria comprada pela associação e remetida a outro grupo de família. Assim, ao final de quatro anos, o projeto alcançaria a auto-suficiência e poderia ser entregue à associação ou cooperativa que se pretendia criar. Nesse meio tempo, ele estava sendo intermediado pela IECLB¹³⁴⁰. Os pastores responsáveis pelo andamento do projeto foram Edna e Oto Ramminger, pelo qual recebiam dois salários mínimos¹³⁴¹.

A partir de 1982, começaram a entrar as verbas. Os primeiros técnicos que trabalharam no projeto foram Wilmar Luft e o engenheiro agrônomo Edgar Carlos Niederberger. Luft já trabalhava para o Projeto UMA de Colorado desde agosto de 1976¹³⁴². Niederberger, por sua vez, começou a trabalhar em fevereiro de 1984. Em vistas das prisões dos obreiros, por ocasião das mortes na fazenda Cabixi, como foi descrito logo acima, também foi contratado, em julho de 1983, o advogado Gil Nunesmaia Junior para dar assistência ao Projeto Vacas e ao Projeto de Apoio ao Posseiro¹³⁴³. Em outubro do mesmo ano, ele já estava fora do projeto, por “questões ideológicas”¹³⁴⁴.

O Projeto Vacas entrou em crise em 1984, quando também, como consta na ata da reunião da equipe de apoio realizada nos dias 15 e 16 de novembro de 1984, os católicos decidiram se retirar do projeto¹³⁴⁵. Devido ao conflito que envolvia relacionamentos pessoais e suspeitas de má aplicação dos recursos, o bispo de Guajará Mirim pedia para os padres e irmãs “não participarem dos encontros dos projetos ‘vacas’ e ‘apoio aos posseiros’, para evitar problemas entre as igrejas”¹³⁴⁶.

Instaurou-se um conflito entre os técnicos e os pastores. Aparentemente, os técnicos desejavam assumir o controle do projeto e não queriam ser mais tutelados pela igreja e pelos

¹³³⁹ Cf. Ata da reunião do Conselho do Projeto Vacas, 06/07/1984 (Arq. da par. de Vilhena).

¹³⁴⁰ Cf. TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

¹³⁴¹ Carta de Oto e Edna Ramminger aos presidentes das comunidades da Paróquia Evangélica Sul de Rondônia, setembro de 1984 (Arq. da IECLB).

¹³⁴² Sobre isso, veja p. 190.

¹³⁴³ Cf. Carta de Oto Ramminger (Colorado do Oeste/RO) a Eugen Scheuermann (Porto Alegre/RS), 20/07/1983 (Arq. da IECLB).

¹³⁴⁴ Cf. Carta de Oto Ramminger (Colorado do Oeste/RO) para Carl Hofmeister (Porto Alegre/RS), 25/10/1983 (Arq. da IECLB).

¹³⁴⁵ Cf. Ata da reunião da Equipe de Apoio do Projeto Vacas, 15-16/11/1984 (Arq. da par. de Vilhena).

¹³⁴⁶ Cf. Carta de Geraldo Verdier (Guajará Mirim) aos sacerdotes e religiosos de Colorado do Oeste, 01/11/1984 (Arq. da IECLB).

pastores. Em si, essa autonomia estaria prevista, mas somente para o ano seguinte¹³⁴⁷. O projeto também enfrentou problemas de má administração, como o controle das vacas emprestadas, do patrimônio e de não prestação de contas¹³⁴⁸. Os pastores estavam cobrando uma maior competência e isso gerou indignação por parte dos técnicos. Buscando a autonomia, os técnicos entraram em conflito com os pastores e passaram a fazer propaganda para que eles saíssem ou fossem expulsos da paróquia¹³⁴⁹. Os técnicos afirmavam que o problema maior era o relacionamento de poder. Ao mesmo tempo em que o projeto exigia a autonomia, a participação dos obreiros lhes impunha uma “condição de peão”¹³⁵⁰. Ramminger, por sua vez, decidiu sair da administração do projeto, mas queria permanecer na comunidade. Assim, leu uma carta na reunião do Conselho do Projeto Vacas no dia 6 de julho de 1984 na qual ele pedia seu desligamento do Conselho¹³⁵¹. Os técnicos, por sua vez, de forma semelhante e como não obtiveram êxito na expulsão dos pastores da comunidade comunicaram, numa reunião da diretoria da paróquia no dia 20 de setembro de 1984, que estariam se demitindo do projeto¹³⁵².

Numa carta endereçada à secretaria geral no dia 25 de novembro de 1984, Nienow fez uma avaliação do conflito. Nessa carta, transparece, como pano de fundo, a distinção entre obreiros leigos e obreiros ordenados como causa dos problemas. Diz ele: “[...] por que não confiar da mesma forma como se confia num pastor? Por que acontece tratamento diferenciado? Os leigos têm outra carne e outro espírito?” Em outro ponto: “Ninguém percebeu que se trata de um jogo que nasce da necessidade lógica destes pastores [representantes da Direção da Igreja e os próprios pastores] também se firmarem”¹³⁵³.

Depois da demissão conjunta dos técnicos, o projeto permaneceu parado pela dificuldade de encontrar pessoal competente e com uma visão social compatível com o ideal

¹³⁴⁷ Cf. TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

¹³⁴⁸ Cf. Ata da reunião para verificação de problemas no Projeto Vacas realizada em Vilhena, 18/08/1984 (Arq. da IECLB).

¹³⁴⁹ Carta de Oto Ramminger (Colorado do Oeste/RO), destinatário desconhecido, 30/01/1984 (Arq. da IECLB).

¹³⁵⁰ Cf. Carta dos técnicos da equipe de Colorado à Secretaria Geral (Porto Alegre/RS), 21/06/1984 (Arq. da IECLB).

¹³⁵¹ Cf. Ata da reunião do Conselho do Projeto Vacas, 06/07/1984 (Arq. da par. de Vilhena).

¹³⁵² Esclarecimento da Paróquia Evangélica Sul de Rondônia sobre a questão dos projetos da IECLB em Colorado do Oeste, fevereiro de 1985 (Arq. da IECLB).

¹³⁵³ Cf. Carta de Olavo Nienow (Porto Velho/RO) à Secretaria Geral da IECLB (Porto Alegre/RS), 25/10/1984 (Arq. da IECLB).

daqueles a partir do qual o projeto teria sido criado. Na ata da reunião do Grupo de Apoio ao Projeto Vacas de 17 de janeiro de 1985, consta a decisão de contratar o técnico agrícola Gilmar de Carli. A mesma equipe decidiu demiti-lo quatro meses mais tarde. Em seguida, em setembro de 1985, foi contratado o técnico agrícola Laércio Luiz Konzen que já havia trabalhado para o Projeto Vacas de fevereiro a abril de 1984. Em março do ano seguinte, o grupo de apoio já registrava que ele não estaria cumprindo o dever pelo qual teria sido contratado. Apenas estaria comparecendo às reuniões¹³⁵⁴.

Mesmo com essas dificuldades, com a finalidade de dar continuidade ao trabalho e de passar totalmente o projeto para as mãos dos agricultores e técnicos, criou-se, em 1986, uma associação que foi denominada APROVACA. Os estatutos dessa associação entraram em vigor no dia 8 de março de 1986. Nesse mesmo ano, essa associação recebeu os bens do Projeto Vacas como herança¹³⁵⁵. Conforme um relatório elaborado em 26 de outubro de 1984, o Projeto Vacas já contava em Colorado e Cerejeiras com 21 mini-postos veterinários, sendo que ainda estavam faltando nesta contagem os postos das associações do Rio do Ouro e do Mato Grosso¹³⁵⁶. Em 28 de novembro de 1986, o patrimônio do projeto, conforme uma carta de Cláudio Dreves referente aos bens móveis e imóveis do Projeto Vacas que deveria ser transferido para a APROVACA, era: uma chácara em Colorado de 100 x 200 m² com benfeitorias; um terreno urbano em Colorado de 20 x 40 m² com benfeitorias; um lote de 67,8 ha em Vilhena com benfeitorias; um Jipe Toyota Bandeirante ano 1980; um Toyota Perua Bandeirante ano 1984; e um caminhão Mercedes Benz 1116 Truck ano 1975 com carroceria de boiadeiro. O número de gado foi contabilizado em 404 vacas e 30 touros para a região de Rondônia, sendo que Mato Grosso teria outras 94 vacas e oito touros¹³⁵⁷.

Dando continuidade à transferência, no dia 25 de março de 1986, Edna Ramminger escrevia ao Departamento Pessoal da ISAEC comunicando que, a partir do dia 30 de abril daquele ano, o Projeto Vacas estaria fora da responsabilidade da IECLB. Ela pede então a dispensa do pessoal ainda mantido por esse projeto. A ISAEC deveria providenciar os avisos-

¹³⁵⁴ Cf. Ata da reunião do grupo de apoio ao Projeto Vacas, 17/01/1985; 05/05/1985; 08/09/1985; 23/03/1986 (Arq. da par. de Vilhena).

¹³⁵⁵ Cf. Carta de Hofmeister (Porto Alegre/RS) à Paróquia Sul de Rondônia, 12/09/1986 (Arq. da IECLB).

¹³⁵⁶ Cf. Relatório dos mini-postos veterinários visitados entre os dias 15 a 27/10/1984 (Arq. da par. de Vilhena).

¹³⁵⁷ Cf. Carta de Cláudio Dreves (Colorado o Oeste) a Carl E. Hofmeister (Porto Alegre/RS), 28/11/1986 (Arq. da par. de Vilhena).

prévios de Cláudio Dreves, Adolar Scherner¹³⁵⁸ e Laércio Konzen¹³⁵⁹. Dreves que era técnico em contabilidade permaneceu no projeto até fevereiro de 1987 com o objetivo de fazer as últimas prestações de conta e transferir os recursos para as associações que seriam criadas a partir do Projeto Vacas.

Assim, no dia 6 de fevereiro de 1987, Cláudio Dreves escreveu carta para Carl Hofmeister em Porto Alegre comunicando que os bens do Projeto Vacas, gerenciado pela Paróquia Sul de Rondônia, já haviam sido transferidos para a APROVACA¹³⁶⁰. Como Juína também fazia parte do projeto, 50% dos recursos foram transferidos para o Projeto Vacas de Juína¹³⁶¹. A APROVACA logo enfrentaria uma forte crise, pois, conforme as atas, os trabalhos estariam parados e os bens sendo usados em benefício próprio do presidente. O pastor distrital Rosemar Ahlert, em carta ao Departamento de Projetos da IECLB, datada do dia 15 de setembro de 1987, menciona que teria ouvido rumores, em sua última visita à região, que as coisas não estariam funcionando bem. Diz ele:

Várias pessoas que acompanham mais de perto as atividades da APROVACA atestam que não acontece nada de novo por lá. Aliás não acontece praticamente nada por lá. A associação estaria servindo aos interesses pessoais de seu presidente, gastando o dinheiro sem que haja qualquer benefício para a maioria dos associados.¹³⁶²

Pão para o Mundo queria uma avaliação mais contundente daquilo que estava acontecendo e enviou Rottach e Elke Rusteberg. Élio Scheffler e Regene Lamb, pastores em Vilhena na época, acompanharam o processo de avaliação junto com eles. O tom das atas das reuniões da diretoria executiva da APROVACA dos dias 19 e 24 de novembro de 1987, nas quais estiveram presentes os representantes de Pão para o Mundo, deixam transparecer a total desinformação dos membros e da diretoria da APROVACA com respeito à organização e aos fins da entidade. Ela estaria sendo usada para outros fins daqueles para os quais teria sido criada. Os trabalhos estavam paralisados. Não aconteciam mais reuniões, nem “encontros de

¹³⁵⁸ Sobre Scherner, não foi possível fazer uma verificação precisa sobre o tempo de atuação e função.

¹³⁵⁹ Carta de Edna Ramminger (Colorado do Oeste/RO) ao Departamento de Pessoal da ISAEC (Porto Alegre/RS), 25/03/1986, (Arq. da par. de Vilhena).

¹³⁶⁰ Cf. Carta de Cláudio Dreves (Colorado do Oeste) a Carl E. Hofmeister (Porto Alegre/RS), 06/02/1987 (Arq. da par. de Vilhena).

¹³⁶¹ Veja p. 228.

¹³⁶² Carta de Rosemar Ahlert (Ariquemes/RO) ao Departamento de Projetos da IECLB (Porto Alegre/RS) 15/09/1987 (Arq. da par. de Vilhena).

formação” e “conscientização política”. Os mini-postos tinham fechado e a associação estava comercializando produtos. Os associados presentes nas reuniões reclamam que não tiveram formação e informação de como uma associação funciona. Isso teria favorecido os abusos da presidência¹³⁶³.

Os representantes de Pão para o Mundo constataram que a associação não funcionou por dois anos, o que levou, então à suspensão de verbas. Em reação, a associação elegeu novo presidente, Francisco Magalhães Lopes, e nova diretoria¹³⁶⁴. Pão para o Mundo também cobrou da Direção da IECLB, como responsável pelo Projeto Vacas, a incumbência de coordenar, em 1988, uma avaliação do projeto e da APROVACA. Nessa avaliação, foram constatadas irregularidades.

Os problemas continuariam e a APROVACA funcionaria ainda por quase quatro anos, quando foi extinta no dia 15 de maio de 1991. Seus bens foram repassados então para uma outra associação denominada ARCOLPAM (Associação Rural Coloradense Para Ajuda Mútua)¹³⁶⁵. Desde então, a IECLB não tem mais acompanhado o processo.

2.4.2.6. *Novos rumos para a questão indígena*

No final da década de 1970 e início da década de 1980, os grupos que se preocupam com a missão indígena dentro da IECLB começam a questionar o trabalho como vinha sendo desenvolvido tradicionalmente. Entram em cena novas formas de se compreender e estruturar a missão. Sobre essa época, Zwetsch ressalta:

Chamo a atenção para um novo conceito que começa a ser usado e que irá ser de fundamental importância na década de 80: o conceito de autodeterminação dos povos indígenas como horizonte a partir do qual deveria se redefinir o trabalho missionário.¹³⁶⁶

¹³⁶³ Cf. Atas da diretoria executiva da APROVACA dos dias 19/11/1987 e 24/11/1987 (Arq. da par. de Vilhena).

¹³⁶⁴ Cf. Ata da assembléia geral extraordinária da APROVACA do dia 20/01/1988 (Arq. da par. de Vilhena).

¹³⁶⁵ Cf. Termo Formal de Partilha, registrado na Comarca de Colorado, sob o número 006/91 (Arq. da par. de Vilhena).

¹³⁶⁶ ZWETSCH, 1993, 103.

Nesse sentido, no dia 2 de outubro de 1978, o secretário de missão Friedrich Gierus assinou uma carta feita a partir de uma reunião do Conselho de Missão em maio do mesmo ano. A carta é dirigida às comunidades da IECLB e trata sobre a situação dos povos indígenas no Brasil e da missão entre eles. Conclamando vozes em defesa dos povos indígenas e reconhecendo seus direitos à propriedade coletiva, a carta diz que o “trabalho missionário persegue o desenvolvimento da comunidade indígena”. Para que o Evangelho

[...] seja palavra viva no seio da comunidade indígena, é preciso que nas relações entre os índios e não-índios haja justiça. E esta justiça só pode concretizar-se com a liberação das terras indígenas para o uso exclusivo da comunidade indígena. Daí que no trabalho missionário o tema da terra desponta como prioritário.¹³⁶⁷

Zwetsch relembra que o XI Concílio, realizado em Joinville, Santa Catarina, entre os dias 19 a 22 de outubro de 1978, foi um marco para a igreja na questão indígena, pois, pela primeira vez, na história da IECLB, ela foi colocada como prioridade dentro da ação missionária. Em 1982, foi criado o COMIN (Conselho de Missão entre Índios) em lugar do extinto Conselho de Missão. A partir dessa época o trabalho missionário com povos indígenas dentro da IECLB teria um novo rosto. O COMIN fez o entrosamento entre os campos de trabalho, as lutas indígenas, a Direção da Igreja e as comunidades¹³⁶⁸.

Seguindo nessa linha de uma revisão crítica do conceito de missão e das práticas missionárias, no segundo seminário do COMIN, realizado em Panambi, entre os dias 22 a 25 de junho de 1985, os obreiros sentiram a necessidade de formular um documento apontando para as “características do trabalho missionário”. Dentre as características, destacam-se: “defender a vida e a integridade cultural e patrimonial dos povos indígenas”; “respeitar as culturas e o modo de vida destas populações”; “favorecer a livre organização dos povos indígenas e sua autodeterminação”; “a ação pastoral deve se propor à afirmação dos povos indígenas como povos indígenas na nossa sociedade, sem paternalismo, evitando todo e qualquer tipo de dependência e buscando a sua libertação”¹³⁶⁹. O quarto seminário também

¹³⁶⁷ CARTA pastoral às comunidades da IECLB sobre a situação do índio no Brasil (Porto Alegre/RS), 02/10/1978. In: **Caderno do COMIN**. nº 1, 1992. p. 10-15.

¹³⁶⁸ ZWETSCH, 1993, 109, 111.

¹³⁶⁹ Cf. II SEMINÁRIO do COMIN, Panambri/RS, 22-25/06/1985. In: **Caderno do COMIN**. nº 1, 1992. p. 20-22.

produziu um documento, no qual se destaca a necessidade de se reconhecer o trabalho dos obreiros leigos na questão indígena¹³⁷⁰. Em dezembro de 1991, por ocasião do sexto seminário do COMIN, foi redigida uma mensagem para as comunidades. Nessa mensagem há uma reflexão sobre o que é a missão.

A partir da análise e estudo da História, dos diversos modelos de missão praticados, e da afirmação de nossos compromissos missionários nos tempos atuais, entendemos missão como caminhada conjunta com o povo na insistência pela vida. Na prática do dia-a-dia, a missão, obra de Deus, vai se definindo, modificando e se atualizando permanentemente. Ela é obra de Deus, e nós somos apenas seus colaboradores (1 Co 3). Deus nos chama continuamente, primeiro pelos profetas, depois por Cristo, e hoje nos gritos dos povos indígenas, negros, pequenos agricultores, sem terra, mulheres, crianças de rua, e outros marginalizados.¹³⁷¹

Assim, a década de 1980 foi uma época de muita discussão em torno da missão com povos indígenas e do papel da igreja. Nesse sentido, estudando a repercussão das notícias sobre a questão indígena veiculadas nos periódicos da IECLB, Zwetsch constata um aumento gradual desde a década de 1960. Na década de 1970, há 69% a mais notícias. Já na década de 1980,

[...] continua a curva ascendente quanto ao número de notícias veiculadas, aprofunda-se a qualidade do conteúdo, e percebe-se um crescente envolvimento de grupos da IECLB com os assuntos indígenas, não só obreiros e missionários diretamente envolvidos nas áreas, mas também de jovens, pastores e leigos que aqui e acolá se manifestam.¹³⁷²

Portanto, quando o trabalho com os povos indígenas em Rondônia inicia em 1978, teve em seu bojo novas formas de se compreender e estruturar a missão. Já em 1977, a Direção da IECLB tinha decidido montar um projeto missionário para atuar entre os suruí. O secretário de missão Gierus pediu que Wiedmann, que já atuava como enfermeiro, elaborasse um relatório sobre a situação dos suruí para servir de subsídio para o projeto¹³⁷³. Assim, organizou-se um convênio com a FUNAI tendo como base a experiência de Guarita¹³⁷⁴ e que

¹³⁷⁰ Cf. IV SEMINÁRIO do COMIN, São Leopoldo/RS, 02-07/07/1987. In: **Caderno do COMIN**. nº 1, 1992. p. 23-25.

¹³⁷¹ VI SEMINÁRIO do COMIN, São Paulo, 09/12/1991. In: **Caderno do COMIN**. nº 1, 1992. p. 33s.

¹³⁷² ZWETSCH, 1993, 119.

¹³⁷³ Cf. Relatório de Arnildo Wiedmann (Arq. pessoal de Lori Altmann e Roberto Zwetsch).

¹³⁷⁴ Cf. ALTMANN; ZWETSCH, 1980, p. 50.

fora assinado em agosto de 1978¹³⁷⁵. Nesse sentido, cabia à IECLB manter um professor, um lingüista e um técnico agrícola. A FUNAI, por sua vez, ficou responsável pela construção da infra-estrutura: prédio escolar e residência¹³⁷⁶. A pastora Altmann e o pastor Zwetsch foram enviados, em agosto de 1978, para atuar nesse projeto¹³⁷⁷. Os dois vinham recentemente da Faculdade de Teologia, sendo que Altmann não havia ainda concluído os estudos de teologia. Na faculdade, eles foram fortemente influenciados pela Teologia da Libertação. Portanto, embora o projeto tenha sido montado nos moldes de Guarita, eles estavam imbuídos da nova teologia de missão que nascia.

Com essa nova visão, eles iriam trabalhar entre os suruí. Buscariam organizá-los politicamente, tentando inseri-los nos movimentos indígenas de luta pela terra, e economicamente, tentando viabilizar sua auto-sustentação. Eles propuseram uma “pastoral de convivência”, na qual procuravam, ao invés de evangelizar, se engajar nas lutas do povo, dando, assim, testemunho do Evangelho. Altmann define a Pastoral de Convivência da seguinte forma: “[...] é um processo de reeducação missionária através do qual o missionário procura se colocar no mundo a partir do ponto de vista do povo com o qual se compromete e tira desta postura todas as conseqüências”¹³⁷⁸. Veja-se como Altmann e Zwetsch abordam essa problemática em 1980:

Em 1978 foi, então, iniciada esta caminhada com o povo suruí, dentro de uma nova perspectiva missionária, que recebeu uma influência considerável da crítica necessária à missão tradicional feita pela teologia latino-americana da libertação. Foi a teologia da libertação que também repensou o conceito central da evangelização, que assim se tornou muito mais abrangente e enraizado no chão da vida e da cultura indígena. Estes novos ventos atingiram a reflexão teológica na IECLB e isto se pode notar na Carta Pastoral às comunidades da IECLB, de outubro de 1978, onde se procura redefinir o trabalho missionário da IECLB, nos seguintes termos: “O alvo que este trabalho missionário persegue, é o desenvolvimento da comunidade indígena, a partir da cultura indígena, pela realização do Evangelho. Para que este Evangelho seja palavra viva no seio da comunidade indígena, é preciso que, nas relações entre índios e não-índios, haja justiça. E esta justiça só pode se concretizar com a libertação das terras indígenas para o uso exclusivo da comunidade indígena. Daí que no trabalho missionário o tema da terra desponta como prioritário.” Mais adiante a mesma carta especifica

¹³⁷⁵ Cf. Convênio da IECLB com a FUNAI (Arq. pessoal de Lori Altmann e Roberto Zwetsch).

¹³⁷⁶ Cf. Convênio da IECLB com a FUNAI (Arq. pessoal de Lori Altmann e Roberto Zwetsch).

¹³⁷⁷ Sobre essa experiência missionária, cf. ALTMANN; ZWETSCH, 1980 e ZWETSCH, 1993, p. 107s.

¹³⁷⁸ ALTMANN, Lori. **Convivência e solidariedade**: Uma experiência pastoral entre os kulina (madija). Cuiabá/São Leopoldo: GTME/COMIN, 1990. p. 47.

qual o compromisso missionário que temos pela frente: “Por tudo isso, em nossa perspectiva missionária, entendemos como um compromisso evangélico estar totalmente solidários com a luta dos índios para a defesa de sua terra. Nesse sentido, um dos aspectos importantes e prioritários do nosso trabalho missionário é estar atento às lutas concretas que as lideranças indígenas no Brasil vêm levando corajosamente, como ficou mais uma vez manifesto na sua última assembléia de Chefes Indígenas, realizada em maio deste ano, na aldeia xavante de São Marcos, Mato Grosso.”¹³⁷⁹

Infelizmente, o trabalho com os suruí não iria durar muito. Em 1979, os dois pastores foram expulsos da área indígena por alguns funcionários da FUNAI¹³⁸⁰. A postura teológica e política adotada por eles conflitou com os interesses de alguns funcionários¹³⁸¹. Sobre essa questão, Altmann e Zwetsch ponderam:

Talvez esse nosso pressuposto e a maneira como procuramos colocá-los em prática, de modo ativo e apaixonado, e que por vezes possa ter parecido aos olhos dos funcionários da FUNAI zelo exagerado e purismo descabido, tenha contribuído de forma decisiva para a arbitrária expulsão que sofremos, justamente porque nossa postura questionava como questiona todo o trabalho que fica no assistencialismo e no paternalismo autoritário, como tem sido o caso da FUNAI entre os Suruí. Como não acreditamos que esta política indigenista tenha futuro e muito menos vá servir para a “melhor luta indígena” [...], só podemos lamentar profundamente que a FUNAI se estruture de forma tão monolítica, que a impeça de aceitar um trabalho alternativo e crítico como vínhamos tentando realizar. E vaticinamos que — a continuar nesse caminho — a FUNAI há de perder o resto de moral que, porventura, ainda tenha junto à opinião pública, há de sofrer sempre mais a oposição combativa dos grupos civis e missões mais comprometidas com a libertação dos povos indígenas do Brasil e, finalmente, contribui para sua própria auto-extinção, porque se coloca contra a história dos povos indígenas e suas tentativas cada vez mais organizadas de tomá-la (a história) em suas mãos.¹³⁸²

Os obreiros de Rondônia posicionaram-se ao lado de Altmann e Zwetsch e redigiram, por ocasião de um encontro, em outubro de 1979, um manifesto de solidariedade, o qual traz a compreensão da práxis teológica que movia a atuação dos obreiros e obreiras em Rondônia. O que segue é a reprodução integral desse manifesto:

¹³⁷⁹ ALTMANN; ZWETSCH, 1980, p. 54s.

¹³⁸⁰ Cf. ALTMANN; ZWETSCH, 1980, p. 94.

¹³⁸¹ Cf. ALTMANN; ZWETSCH, 1980, p. 88ss.

¹³⁸² ALTMANN; ZWETSCH, 1980, p. 92s.

Nós, obreiros da IECLB, no Território Federal de Rondônia, reunidos em Colorado, entre os dias 20-22 de outubro de 1979, decidimos manifestar-nos em solidariedade aos missionários Roberto e Lori diante do conflito e ameaças verbal de expulsão dos mesmos da área do grupo indígena Suruí, localizado no posto indígena Sete de Setembro que faz parte do parque indígena Aripuanã:

- Sentimo-nos no dever de apoiar os colegas Roberto e Lori diante destes fatos.

a) Pois a situação que eles vinham desenvolvendo em seu trabalho é a mesma que nós procuramos desenvolver em nossos trabalhos.

b) A nossa fé e o evangelho nos convocam a optar pelos oprimidos e marginalizados.

c) Acreditamos na auto-determinação dos povos indígenas e na valorização de sua própria cultura.

d) Porque, na realidade do posto indígena, nossos colegas procuraram se identificar tanto quanto possível com a comunidade indígena, partindo de sua vida e luta.

- Repudiamos os argumentos desprovidos de fundamentos mais concretos para a proibição verbal do diretor do parque indígena Aripuanã para a continuidade do trabalho junto com a comunidade Suruí, acusando Lori e Roberto de incompatibilidade com funcionários da FUNAI e por interferência na administração do parque. Chamamos a atenção de que esta incompatibilidade não é contra a comunidade Suruí, ao contrário, entre estes estão tendo boa aceitação.

- Denunciamos que mais e mais se torna necessário a observação do estatuto do índio nos seus itens básicos, como são: direito à terra, à auto-determinação, à preservação da cultura e do modo de ser e viver do índio; isto porque sempre de novo interesses econômicos e políticos da sociedade branca prevalecem contra os interesses vitais das comunidades indígenas.

- Apelamos ao Conselho Diretor da IECLB que procure averiguar os fatos e tome séria providência. Não no sentido de encobrir os fatos denunciados, simplesmente substituindo elementos, mas que tome posição clara e objetiva considerando que fatos como estes não são isolados mas acontecem dentro de um amplo processo de encarnação da igreja em favor dos oprimidos.¹³⁸³

Altmann e Zwetsch não conseguiram mais dar continuidade ao trabalho entre os suruí. Em 1980, eles iniciaram um novo trabalho entre o povo indígena kulina no Alto Purus, no Acre. Eles começaram esse trabalho em dezembro de 1980 e permaneceram até fevereiro de 1987. Em 1984, o pastor Sass que atuava no Extremo Norte acompanhou o trabalho de Altmann e Zwetsch com o objetivo de também assumir um trabalho com os kulinhas. No ano seguinte, ele começou a trabalhar com os kulinhas do vale do Rio Juruá, no sul do Amazonas. Sass permaneceu no trabalho até fins de 1991, quando regressou à Alemanha. Por ocasião da

¹³⁸³ Ata do encontro dos obreiros de Rondônia, 21-22/10/1979 (Arq. do Sínodo da Amazônia).

saída de Altmann e Zwetsch, Jandira Keppi e Nelson Deicke assumiram o trabalho no Alto Purus em agosto de 1987¹³⁸⁴.

Em 1994, os kulinas do Médio Juruá receberiam um novo grupo de missionários. Em julho, a pastora Cler Regina Schoulten começou a atuar na região. Em dezembro do mesmo ano, chegariam Warná Stelter e Frank Tiss. Stelter permaneceria na missão até novembro de 1997, enquanto que Schoulten ainda atuaria até agosto de 1999. Tiss ainda continua atuando entre os kulinas da região por ocasião do término da tese.

Na região de Tefé, às margens do Rio Solimões, Doris Kieslich¹³⁸⁵ trabalhou entre os povos indígenas da região desde dezembro de 1985 a junho de 1990. Evanir Ermelinda Kich também atuou na região como auxiliar de saúde desde abril de 1994 a janeiro de 1999. Em Rondônia, na região de Espigão do Oeste, Ismael Tressmann assumiu a missão entre os cintalarga e zoró desde janeiro de 1988 até maio de 2001. Admilson Ravazio atuou como auxiliar de saúde de abril de 1992 a abril de 1993 nesse mesmo projeto. No período estudado para esta tese, também trabalharam na missão em Rondônia o advogado Luiz Mardos Cavalcante, a enfermeira Marta Maria Duarte Lopes e, como secretária, Gelinda Jacob. Cavalcante atuou de outubro de 1993 a janeiro de 1997. Lopes iniciou seu trabalho em abril de 1995, permanecendo até julho de 1998. Jacob, por sua vez, trabalhou de julho de 1995 a setembro de 1996¹³⁸⁶.

2.4.2.7. *Consciência e compromisso em relação à problemática ambiental*

Spellmeier diz que no final da década de 1970 começou a entrar cada vez mais no campo de visão dos obreiros das NAC a questão ecológica¹³⁸⁷. Os obreiros começaram a se dar conta da devastação ambiental que as empresas agropecuárias, os madeireiros e os próprios luteranos estavam causando à Amazônia. Os projetos começaram a receber críticas e cada vez mais a preocupação estava em encontrar alternativas para a agricultura. Isso é o que está por

¹³⁸⁴ Cf. ZWETSCH, 1993, p. 363, 383s. Keppi e Deicke continuam atuando no sínodo como indigenistas por ocasião do término desta tese. Sass regressou para um trabalho entre o povo indígena deni a partir de julho de 1998 e continua atuando com esse povo indígena por ocasião do término da tese.

¹³⁸⁵ Na época Doris era casada com Luiz Mardos Cavalcante e usava o sobrenome dele.

¹³⁸⁶ Cf. Informações conseguidas junto à ISAEC e ao COMIN. A história desses campos missionários não será trabalhada aqui. Permanece, pois, aberta para futuras pesquisas.

¹³⁸⁷ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000.

detrás dos campos experimentais que os projetos UMA tentaram manter¹³⁸⁸ e também da atuação do CAPA no Sul do Brasil.

Na primeira metade da década de 1980, o governo também começou a se preocupar com o meio ambiente em virtude das cobranças internacionais e nacionais. Mecanismos de proteção ao meio ambiente passaram a serem incluídos nas medidas para o desenvolvimento da Amazônia, embora, muitas vezes, tenham se mostrado ineficientes na prática¹³⁸⁹.

A atuação dos obreiros tendeu a ocorrer basicamente em duas vias: denúncias junto aos órgãos competentes e formação de lideranças. Schefler recorda que em junho de 1988 ele ajudou a criar a Ação Ecológica Vale do Guaporé (ECOPORE). Através dessa entidade, eram encaminhadas denúncias de invasão das áreas indígenas e reservas extrativistas por parte de madeireiros e fazendeiros. Na educação ambiental, o trabalho acontecia junto às escolas da região e entre grupos de jovens das igrejas. Esse trabalho rendeu perseguições e ameaças de morte por parte de madeireiros da região¹³⁹⁰. Outro grande ponto de discussão também foram as barragens para a produção de energia elétrica. A partir do final da década de 1980, as barragens na Amazônia começam a ser denunciadas por seu grande potencial de destruição ambiental, uma vez que influencia o ecossistema e devasta grandes áreas de florestas. Além dos problemas ambientais, as hidrelétricas também desalojam povos indígenas e ribeirinhos, acabando com seu meio de vida¹³⁹¹.

Apesar da questão ambiental começar a fazer parte da consciência dos obreiros que, em decorrência, viabilizavam denúncias e buscavam a formação das pessoas mais jovens, não teve muita penetração no modo de vida dos colonos. A depredação e exploração ilegal de madeira era vista com naturalidade, pois trazia algum benefício econômico imediato. A questão ecológica continua ainda hoje sendo um dos maiores desafios para a sociedade e para a igreja na Amazônia. Nesse sentido, permanece o que Lutzenberger escreveu em 1982:

O que assistimos hoje no Brasil e em grande parte da América Latina é o maior holocausto biológico da história da vida na terra. Nunca antes, no

¹³⁸⁸ Veja p. 202s., 293.

¹³⁸⁹ Cf. SOUZA, 2001, p. 56.

¹³⁹⁰ Cf. SCHEFLER, Élio. **Entrevista**. Ji-Paraná/RO, 12/02/2003.

¹³⁹¹ Cf. PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 191ss.

curso dos 3 bilhões e meio de anos decorridos desde que apareceram os primeiros sinais de vida nesse planeta, houve uma demolição tão indiscriminada, acelerada e violenta de todos os sistemas vivos tal como ocorre hoje.¹³⁹²

2.4.2.8. Atuação das mulheres pastoras e nova conscientização

O trabalho das pastoras nas NAC trouxe novas experiências e expectativas. A simples presença de uma mulher numa posição ocupada tradicionalmente por homens questionou preconceitos androcêntricos difundidos entre os luteranos e criou novos espaços para as mulheres e novas formas de conceber a relação entre os sexos e também abriu novas possibilidades para o próprio ministério ordenado. A atuação das mulheres nas paróquias e nos novos campos de trabalho nas NAC também quebrou tabus com respeito à fragilidade feminina. O que se segue é uma tentativa de explorar essas questões. Nesse sentido, a primeira questão a ser destacada é a compreensão de ministério que passou a ser questionada ou pelo menos ampliada. Freiberg diz:

Havia uma inquietação por parte de pastoras e pastores sobre a concepção de ministério pastoral, assim como dificuldades relacionadas à divisão de pastorados assumidos por casais. Com base nestas inquietações, e diante da realidade de novos desafios missionários, o Conselho Diretor, em 1983, instituiu a “Comissão de estudos sobre novas formas de ministério pastoral”. Esta comissão teve a incumbência de encaminhar sugestões práticas sobre como poderiam ser solucionadas questões específicas advindas das novas formas de ministério. Incluía-se nas novas iniciativas a atuação pastoral junto à periferia das grandes cidades, bem como as experiências do ministério exercido por casais de pastores, e trabalho em novas fronteiras missionárias. A característica fundamental destes novos caminhos que se buscava consistia em uma atuação alternativa junto às pessoas marginalizadas.¹³⁹³

A possibilidade do trabalho em pastorado alternativo abriu espaço para novas formas de se experienciar o ministério. Nesse sentido, a Pastoral de Convivência, uma expressão da Teologia da Libertação na IECLB, obteve espaço e eco entre os obreiros e obreiras da IECLB. A Pastoral de Convivência foi experienciada por Altmann e seu esposo Zwetsch com um

¹³⁹² LUTZENBERGER, 1990, p. 56.

¹³⁹³ FREIBERG, 1997, p.114s.

trabalho missionário entre povos indígenas na Amazônia, primeiro entre os suruí de Rondônia e depois entre os kulina no Acre e Amazonas¹³⁹⁴.

O espírito entre grande parte dos teólogos e teólogas da IECLB a partir da década de 1970 gira em torno de uma consciência social da igreja. Em consonância com essa postura, está o resultado de uma pesquisa realizada entre obreiras da IECLB em 1990. “Ao explicarem a sua motivação para a escolha do pastorado como opção profissional, 52% delas mencionaram o desejo/impulso/desafio para servir, enfatizando a questão da justiça, de ajuda aos oprimidos, de trabalho com o povo”. Apenas 26% enfatizaram mais a fé. As demais teriam outras motivações¹³⁹⁵. Isso deve ser visto na conjuntura da época em que fizeram o estudo teológico — uma época fortemente influenciada pela Teologia da Libertação — e não como motivação anterior ao estudo de teologia¹³⁹⁶.

A metade das entrevistadas diz participar na política partidária. A outra parte afirma que não participa para não prejudicar o trabalho, mas todas afirmam que a igreja deve se pronunciar a respeito da política nacional¹³⁹⁷. Assim, ao analisar os dados, a pesquisa afirma:

A análise do conteúdo que perpassa a pesquisa permite identificar dois eixos fundamentais a mobilizar o trabalho e o estudo das pastoras: um que está orientado para o autoconhecimento, referido a uma perspectiva pessoal e histórica de mulher e pastora, daí a sua insistência na questão feminista; o outro, eclesial, teológico, em que elas buscam consolidar uma concepção de Igreja comprometida concretamente com a população atendida, isto é, em que a atuação pastoral está referida a uma concepção teológica que fundamenta ou norteia a visão de mundo, de sociedade e, em decorrência, que implica numa visão crítica sobre as relações entre classes, grupos, categorias, etnias etc.¹³⁹⁸

Ao estudar os pomeranos no Espírito Santo, Droogers percebe essa mudança na concepção que os pomeranos tinham em relação aos pastores de antigamente e os atuais (1984). Segundo ele, os pastores — e podemos acrescentar aqui também pastoras — já não têm mais o papel de manter a comunidade numa forma fixa, mas de mudá-la. Ao lado disso,

¹³⁹⁴ Sobre isso, veja p. 332ss.

¹³⁹⁵ ALTMANN, Lori; JARSCHER, Haidi (org.). **Um esboço do perfil da pastora da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil**. São Paulo: Traço a Traço, 1992. p. 38.

¹³⁹⁶ ALTMANN; JARSCHER, 1992, p. 27.

¹³⁹⁷ ALTMANN; JARSCHER, 1992, p. 34.

¹³⁹⁸ ALTMANN; JARSCHER, 1992, p. 35.

os leigos também vêm assumindo papéis ativos na comunidade, influenciados por essa nova postura dos pastores¹³⁹⁹.

Nesse sentido, as mulheres que atuaram na Amazônia estavam imbuídas dessa nova postura em relação ao outro e buscavam uma igreja mais comprometida com as questões sociais. O agir das teólogas trouxe um potencial inovador para a IECLB no que se refere à reflexão sobre as relações de gênero. Elas viabilizaram a existência de novas formas de ministério que não necessariamente precisavam estar ligados diretamente a uma comunidade. Questionaram o conceito de trabalho da OASE (Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas) considerado por elas como mantenedor e reforçador das relações patriarcais e procuraram trabalhar por sua renovação. Muitas procuraram desenvolver trabalhos que buscassem a libertação das mulheres e sua participação em todas as instâncias na igreja e sociedade¹⁴⁰⁰.

Seguindo essas premissas, na Amazônia, as pastoras estruturaram o trabalho com mulheres de uma forma diferente do modelo tradicional voltado mais para mulheres que estavam entrando na terceira idade. Em primeiro lugar, na Amazônia, não existe OASE. O trabalho com mulheres perseguiu uma educação libertadora, na qual se buscava uma conscientização das mulheres. Na base dessa experiência, estava a procura por relações mais justas entre os sexos e na sociedade em geral. Esse é o caso das pastoras Lutz e Lamb que procuraram concretizar seus pastorados numa perspectiva teológica feminista libertadora com as mulheres na região amazônica, mais especificamente Rondônia.

O seu objetivo era criar um espaço onde as mulheres massacradas pela pobreza, pelo trabalho pesado e pelo isolamento pudessem voltar a falar, e, a partir de uma conscientização sobre seus problemas concretos, procurar com elas caminhos alternativos para melhorar sua situação de vida, como por exemplo na área da saúde. Elas procuraram seguir os rastros das tradições libertadoras das mulheres na Bíblia.¹⁴⁰¹

A experiência da irmã Nied com a Escola da Vida em Ariquemes, também reflete esse questionamento. Como foi contatado acima, a irmã Nied estava preocupada com o modelo patriarcal que impunha às mulheres um papel subserviente e a realização apenas dentro do

¹³⁹⁹ Cf. DROOGERS, 1984, p. 20s.

¹⁴⁰⁰ Cf. NUETZEL, 1996, p. 56.

¹⁴⁰¹ NUETZEL, 1996, p. 46s.

casamento. Às meninas, era negado o direito ao estudo. Por isso, a Escola da Vida foi idealizada para que as meninas da região pudessem ter uma alternativa, semelhante à Casa Matriz em São Leopoldo. Só que Nied tinha consciência de que o trabalho deveria ser diferente. Não deveria exigir o celibato, mas uma formação para a vida em sociedade¹⁴⁰². Assim ao mesmo tempo em que a Escola da Vida é uma continuidade com o modelo tradicional de irmandade, ela também é uma ruptura. E esse trabalho ajudou a mudar e questionar a estrutura androcêntrica. Diz a irmã Nied: “A própria Escola da Vida hoje não teria mais sentido”¹⁴⁰³.

Assim, as relações entre homens e mulheres foram sendo redefinidas dentro da IECLB. As mulheres começaram a ascender às instâncias de poder. Mulheres e homens começam a sentar lado a lado no culto¹⁴⁰⁴. Como pode ser observado acima, nas reuniões de fundação das primeiras comunidades da Amazônia não foi registrada a participação das mulheres, embora estivessem presentes. Apenas os nomes dos homens são registrados. Posteriormente esse tipo de atitude mudou e a participação das mulheres foi sendo cada vez mais registrada¹⁴⁰⁵. Na paróquia de Cacoal, em 1988, foi decidido em assembléia que as mulheres tinham o mesmo direito e que, portanto, deveriam ter mais espaço dentro da igreja¹⁴⁰⁶. O fato de ter que decidir isso em assembléia demonstra que não havia igualdade. Era preciso construir essa igualdade e uma forma de conseguir isso era discutir o assunto.

Mesmo assim, há que se dizer: “O processo de integração de mulheres no ministério eclesial, tradicionalmente e historicamente exercido por homens, ainda não é experimentado como coisa natural”¹⁴⁰⁷. Os papéis assumidos por ambos os sexos continuam, muitas vezes, a serem permeados por uma consciência androcêntrica e a busca por uma nova consciência gera conflitos. Lúcia Ribeiro diz que as igrejas assumiram um discurso de igualdade, mas, segundo ela, “vivemos ainda uma contradição, entre o discurso da igualdade e

¹⁴⁰² Sobre a Escola da Vida, veja p. 204ss.

¹⁴⁰³ Cf. NIED, Gerda. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 04/06/2007.

¹⁴⁰⁴ Cf. DROOGERS, 1984, p. 39.

¹⁴⁰⁵ Na reunião de fundação da primeira comunidade no Sínodo da Amazônia, a participação das mulheres foi registrada, da seguinte forma: “dez senhoras, esposas dos membros acima, como visitantes”. Veja p. 170. Veja também p. 179, 187.

¹⁴⁰⁶ Cf. Livro ata da par. de Cacoal, 06 e 07/01/1988, p. 49 (Arq. da par. de Cacoal).

¹⁴⁰⁷ FREIBERG, 1997, p. 106.

da inclusão e a prática da discriminação”¹⁴⁰⁸. À guisa de conclusão, permanecem as palavras de Wanda Deifelt que está preocupada com um mundo mais justo para homens e mulheres.

O acesso à educação formal foi uma das grandes reivindicações dentro do movimento das mulheres no século XIX e no início do Século XX, justamente porque se percebia o papel fundamental que o saber, o conhecimento e a teoria têm dentro da manutenção das relações hierárquicas de poder. O fato de mulheres terem acesso à educação em nada mudaria a existência de hierarquias e a exclusão da cidadania plena a todos e todas, enquanto as próprias mulheres não se dessem conta do papel que desempenham na reprodução de valores e no potencial de transformação que representam. Na educação, é necessário ter consciência de gênero, ou seja, que a cultura e a sociedade designam funções sociais a homens e mulheres. Essas funções muitas vezes mantêm discriminação e submissão.¹⁴⁰⁹

2.5. Avaliando propostas de uma “nova igreja” e de “novos jeitos de ser igreja”

Para os que acreditam na força dos pequenos, Rondônia oferece uma esperança que brota do nascimento de uma nova igreja e das sementes da organização que muitos migrantes carregaram consigo. Na prelazia de Ji-Paraná, [...] as CEBs são prioridade. E dentro delas, a CPT, o trabalho no campo da saúde, etc. Estão juntos neste trabalho, tanto os católicos como os luteranos (IECLB).¹⁴¹⁰

Esse é o teor de um artigo publicado em 1982 pelo Centro de Estudos Migratórios. Ele demonstra a expectativa dos obreiros católicos e luteranos na vivência de um novo modelo de igreja, o modelo das CEBs. Como foi explicitado acima, o trabalho nas NAC foi iniciado e mantido sob a expectativa de “experimentar novas formas de ser e de viver igreja”. Está em jogo aqui um *ethos* religioso e uma visão de mundo¹⁴¹¹ que se expressam no cotidiano, principalmente nos símbolos sagrados e nos ritos religiosos. Segundo Geertz,

¹⁴⁰⁸ RIBEIRO, Lúcia. Gênero e perspectivas para o futuro das igrejas. In: SOTER (org.). **Gênero e teologia: Interpretações e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 285.

¹⁴⁰⁹ DEIFELT, Wanda. Educação teológica para mulheres: Um passo decisivo rumo à cidadania eclesial. In: SOTER (org.). **Gênero e teologia: Interpretações e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 275s.

¹⁴¹⁰ CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS. Rondônia para os migrantes ou os migrantes para Rondônia. **Vai e Vem: Boletim das Migrações**, São Paulo, ano 2, nº 7, p. 4-14, dezembro de 1982. p. 11s.

¹⁴¹¹ “Na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo ‘*ethos*’, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo ‘visão de mundo’. O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade”. GEERTZ, 1978, p. 143s.

[...] os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo — o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos — e sua visão de mundo — o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida.¹⁴¹²

No entanto, “tanto o que um povo preza como o que ele teme e odeia são retratados em sua visão de mundo [...]. Seu *ethos* é distinto não apenas em termos da espécie de baixeza que ele condena; seus vícios são tão estilizados como as suas virtudes”¹⁴¹³. Dessa forma, é nas práticas religiosos que vão transparecer as disputas na elaboração e manutenção da visão de mundo e do *ethos*. Ali podem ser percebidos os valores positivos e negativos que os obreiros e os membros dão à vivência religiosa. Nesse sentido, o trabalho dos obreiros fora fortemente voltado para questões sociais, políticas e econômicas. No âmbito comunitário, da vivência espiritual, o trabalho também ganhou novos impulsos. Discutiui-se liturgia, vestes litúrgicas, sacerdócio geral, ministérios e criou-se um cancionário próprio das NAC. A partir de agora, a pesquisa propõe fazer uma avaliação geral desse processo sob o prisma da “vivência de novas formas de ser igreja”, de um novo *ethos*.

A espiritualidade para desenvolver esse trabalho estava embasada no serviço ao próximo. Havia uma clara predisposição dos obreiros de despojamento e engajamento em favor dos mais pobres e marginalizados. Isso pode ser visto, por exemplo, quando a irmã Nied escreveu uma carta de despedida para a irmã Magda Meier, diretora da Casa Matriz em São Leopoldo, em 3 de janeiro de 1986. Na carta acentua o compromisso evangélico com os mais pobres.

Gostaria de dizer que, não raras vezes, dentro da Casa Matriz estive muito mais distante da irmandade do que nesta região [...]. Dentro da Casa Matriz, sempre me senti muito sufocada, não sabendo bem o porque? Me lembro bem quando li pela primeira vez algo sobre diaconia, que falava de servir, de dedicar a vida aos necessitados. Foi então quando um sentimento de amor e

¹⁴¹² GEERTZ, 1978, p. 103s.

¹⁴¹³ GEERTZ, 1978, p. 148.

carinho invadiu meu ser e me apaixonei, sim optei para [sic.] esta vida. Ou tudo ou nada! Só nisto via sentido de viver a vida.¹⁴¹⁴

A justificativa para se fazer experiências estava dada pelo fato de ser uma nova área de colonização. Supunha-se que no novo local se pudesse começar quase que do zero. Avaliando essa época, Spellmeier afirma: “Nós tínhamos, assim, durante um tempo, a ilusão de que, em terra nova, tudo começava do zero. E não era verdade. Nunca começa do zero. Sempre tem um pressuposto”¹⁴¹⁵. Numa carta circular datada de 28 de fevereiro de 1980, ele também pôde afirmar:

O membro migrante, em especial o mais humilde, quando se desloca para a periferia das cidades ou para as fronteiras agrícolas, entra num processo de anomia, em que todos os valores anteriormente adquiridos se relativizam e entram em crise. Esta crise de valores pode ter conseqüências funestas, mas também cria a oportunidade de aceitar e assumir novos valores, mais autenticamente cristãos, comunitários e fraternais.¹⁴¹⁶

Fazendo uma avaliação sobre essa expectativa, Trein também reflete:

Nós achávamos que, pessoas que têm coragem de arrancar raízes econômicas e sociais e migrar para um lugar desconhecido e começar a vida e tudo mais, que essas pessoas também tivessem abertura e até disposição pra novos jeitos de ser igreja. E não era verdade. A igreja, o talar preto, a liturgia, o culto eram uma das poucas coisas que eles poderiam ter, nesse novo lugar, onde se agarrar, uma coisa conhecida. E nós sempre nos surpreendíamos de novo que as pessoas buscavam essa igreja, entre aspás, tradicional, na nossa maneira de ver. E, no início, nós não entendemos por que isso era assim.¹⁴¹⁷

Ao tomar caminhos próprios, o trabalho nas NAC foi criticado por ter se diferenciando do restante dos trabalhos da IECLB. Trein lembra que os obreiros das NAC estavam refletindo com os membros sobre a destinação das ofertas, por exemplo. Eles achavam que os membros deveriam destinar as ofertas, o que gerou problemas com a Direção da Igreja que

¹⁴¹⁴ Carta da irmã Gerda Nied (Ariquemes/RO) à irmã Magda Meier (São Leopoldo/RS), 03/01/1986 (Arq. da par. de Ariquemes).

¹⁴¹⁵ SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 12/08/2003.

¹⁴¹⁶ Carta circular de Arteno Spellmeier (Cuiabá/MT), 28/02/1980 (Arq. da par. de Vilhena).

¹⁴¹⁷ TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

estabelecia, de antemão, os motivos para elas¹⁴¹⁸. Outra questão foi que as comunidades e obreiros das NAC confeccionaram um cancionário próprio — Entre Nós Está — com música de outras denominações religiosas, como canções sobre Maria e também populares, como o Menino da Porteira¹⁴¹⁹. Esse tipo de experiência contribuiu para a acusação de que as comunidades das NAC não eram mais IECLB¹⁴²⁰. Nas palavras de Schach: “Nós fomos muito criticados, até pela Direção da Igreja, diziam: ‘você estão falando uma outra linguagem, você estão subvertendo a ordem, você estão fugindo da rota estabelecida’”¹⁴²¹. Ou como Sass também descreve:

[...] mas essas experiências lá do norte acho que foram bem novas na igreja. Então não é fácil, é até difícil pra igreja, a igreja oficial apoiava, o concílio apoiava esse trabalho lá no norte, mas eram idéias bem avançadas e bem diferentes da igreja e não todos aceitaram isso. Até falavam e viam essa igreja como outra igreja lá no norte que não é a IECLB. Mas a gente via isso como um elogio, mesmo que a gente não estava sonhando com uma outra igreja dentro da igreja luterana, mas uma outra face, outro jeito de ser igreja.¹⁴²²

Mesmo que um obreiro queira contestar o sistema ele é condicionado a reproduzi-lo, pois sua manutenção vem da ordem. “Em uma sociedade dividida em classes, *a estrutura do sistemas de representações e práticas religiosas* próprias aos diferentes grupos ou classes, contribui para a perpetuação e para a reprodução da ordem social [...]”¹⁴²³. Assim, os contestadores são acusados por aqueles que estão nas direções das instituições de não fazerem mais parte da igreja, de estarem subvertendo a ordem. “Neste sentido, por estar investida de uma função de manutenção da ordem simbólica em virtude de sua posição na estrutura do campo religioso, uma instituição como a Igreja contribui sempre para a manutenção da ordem política”¹⁴²⁴.

¹⁴¹⁸ Cf. TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003; Ata do Equinha-RO, outubro de 1984 (Arq. do Sínodo da Amazônia).

¹⁴¹⁹ Cf. SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999; TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003..

¹⁴²⁰ Cf. SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999.

¹⁴²¹ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

¹⁴²² SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999.

¹⁴²³ BOURDIEU, 1992, p. 52s.

¹⁴²⁴ BOURDIEU, 1992, p. 72.

No discurso dos obreiros, pode ser percebido que a expectativa de um trabalho alternativo nas NAC era quase que exclusivamente dos obreiros que atuaram na região. Eles tinham o respaldo de algumas lideranças da Direção da IECLB e de um pequeno grupo de obreiros que se fortaleceram com os posicionamentos do movimento ecumênico mundial, sobretudo com a transferência da V Assembléia Geral da FLM e com os posicionamentos da IECLB que se seguiram¹⁴²⁵. Esses posicionamentos estavam em constante disputa dentro da igreja. É nesse contexto que Trein afirma que as experiências nas NAC foram inusitadas para a IECLB.

O trabalho, concebido dentro dessa forma, como um trabalho integrado entre o trabalho pastoral e o trabalho da área da terra, da agricultura, das técnicas agrícolas, e também da saúde deu uma cara pra nossa igreja que era inusitada. Não tinha, em lugar nenhum, na nossa igreja, até aquela época, um trabalho que colocasse essas coisas em conjunto [...], eu acho que isso foi pioneiro lá. [...] Nós nos sentimos co-responsáveis pelo surgimento desse tema, também, porque sempre devolvíamos à nossa igreja do Sul a problemática com a qual nós estávamos lidando naquela época. E, nesse ano de 1982, fomos convidados [...] pra participar de um Concílio Geral da Igreja. [...] Porque, até ali, nós estávamos sentindo a Direção da Igreja com uma grande suspeita em relação ao que nós fazíamos [...]. Nós fomos perguntados se a gente fazia cultos lá e se, nos nossos cultos, tinha leitura de evangelho, se nós cantávamos lá, se nós fazíamos oração. Quer dizer, a julgar por esse tipo de pergunta, e por alguns comentários que nos chegavam aos ouvidos, havia sempre uma suspeita muito grande de que o nosso trabalho tinha uma dimensão política muito forte, mas que tinha uma dimensão eclesial quase que zero. Então, essa foi uma das oportunidades que nós tivemos pra colocar a dimensão do trabalho, pra lembrar o próprio Concílio Geral das suas linhas mestras, das suas diretrizes que eles tinham nos dado, a partir de 1972 e eu acho que o pessoal se convenceu, porque a gente foi aplaudido em pé durante o Concílio. A partir de lá, melhoraram as relações. [...] Tinha, sem dúvida nenhuma, um cunho político bem mais acentuado do que qualquer outro trabalho da nossa igreja aqui no Sul. Mas acho que o Concílio também entendeu a necessidade desse cunho político.¹⁴²⁶

No trabalho na Amazônia, os obreiros enfrentaram uma dinâmica que se poderia resumir em “continuidade e renovação” ou “tradição e inovação”. Quando os obreiros

¹⁴²⁵ Não deve ser menosprezada a influência que a IECLB teve da Igreja Confessante e da teologia de Barmen no pós-guerra. Nesse sentido, a postura dos obreiros em relação aos movimentos sociais e seu trabalho em prol da sociedade, bem como a proposta da pastoral de convivência entre os povos indígenas, também devem ser entendidas dentro desse processo. Por isso, a insistência dos obreiros para que a igreja reconhecesse seu papel e culpa em relação ao golpe militar, em relação aos povos indígenas e aos pobres e marginalizados. A moratória em relação à evangelização dos indígenas e de trabalhar para a sua autodeterminação e autossustentação, inclusive religiosa, tem a ver com essa postura. A compreensão da igreja como ecumênica também se enquadra dentro desta interpretação. Sobre isso, cf. DREHER, 1984, p. 246ss.

¹⁴²⁶ TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

procuram vivenciar “novos jeitos de ser igreja”, esbarram na resistência dos membros. Enquanto os membros querem reproduzir seu *ethos* cultural, os obreiros idealizam uma “nova igreja”, um novo *ethos*. Desse conflito, entretanto, nasce uma nova síntese que é continuação do passado e resignificação no presente. O que ocorre nesse conflito, segundo Meyer — aqui expresso de forma polarizada (migrante e obreiro, tradição e inovação) —, é uma síntese. O presente é continuação e reprodução do passado, mas também renovação. O presente é construído no processo de resignificação do passado¹⁴²⁷. Nesse sentido, os obreiros estavam com expectativas de que o trabalho poderia e deveria ser diferente do que tradicionalmente a IECLB vinha fazendo. Os membros, por sua vez, no geral, esboçavam um desejo de continuidade e de reprodução do trabalho que conheciam anteriormente. Não raro, isso gerou conflitos entre obreiros e membros. Na questão da liturgia, por exemplo, os obreiros queriam aproximar o sagrado e o cotidiano, e os membros os queriam separar¹⁴²⁸. Veja como Silva sentiu esse conflito:

A gente discutia Teologia da Libertação. A gente lia muito Teologia da Libertação. [...] o capixaba queria rezar o catecismo de cabo-a-rabo. Isso era quase uma imposição. Isso era uma cobrança muito forte. Tem que saber os dez mandamentos e tem que saber isso de cor. Naquela época isso ainda era muito forte. E aí eu que vinha de uma escola mais livre, mais liberal e queria discutir certos temas da vida à luz do Evangelho, às vezes, sofria uma certa repressão da parte dos pais e da própria diretoria que muitas vezes dizia: “menos conversa e mais doutrina”. Então esse era o recado dado¹⁴²⁹.

Uma resposta à essa questão pode ser encontrada na Teologia Sistemática de Paul Tillich. Para ele, o sagrado e o cotidiano — a transcendentalização e a profanização — andam juntos, pois “onde está o sagrado, está também o profano”. Não é possível uma sociedade sem o sagrado. A tentativa de profanização total da vida pela ideologia comunista resultou que o profano recebeu a glória da santidade. Mas uma religião sem o profano também não é possível, pois se torna alienada do mundo e corre o risco de dar sentido último a uma coisa que não é última. A religião, nesse sentido, busca a perfeição, mas nunca a atinge. “A vida cristã nunca chega ao estado de perfeição”. Deve haver um equilíbrio. “O secular é o corretivo

¹⁴²⁷ Cf. MEYER, 2000, p. 20, 51, 104.

¹⁴²⁸ Cf. SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 12/08/2003.

¹⁴²⁹ SILVA, João Artur Müller da. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 20/10/2003.

necessário do sagrado” e “o sagrado também não pode existir sem o secular”¹⁴³⁰. Assim Tillich pode afirmar:

“Religião é a expressão mais elevada da grandeza e dignidade da vida; nela a grandeza da vida se torna santidade. Contudo a religião é também a mais radical refutação da grandeza e da dignidade da vida; nela o grande se torna mais profanizado, o santo mais dessacralizado”.¹⁴³¹

Como estratégia de barganha os leigos luteranos da IECLB usam, no discurso (mas também na prática, em alguns casos), ameaças de mudarem para a IELB. Com esse tipo de ameaça, eles tentam neutralizar ou diminuir tensões decorrentes de posicionamentos diferentes. Surgem quando os leigos não concordam com os posicionamentos dos pastores locais. Assim, os obreiros tendem a ceder perante os membros para evitar conflitos maiores¹⁴³². Os pastores, por exemplo, podem falar abertamente sobre política com aqueles que não são membros. Na presença dos membros, as palavras tendem a ser atenuadas e comedidas. Mas essas ameaças também representam tentativas de conseguir algum tipo de vantagem frente a instituição. As ameaças são freqüentemente usadas para conseguir recursos financeiros ou para abrir um novo campo de atuação pastoral. O medo de perder terreno para a concorrente imediata, faz com que a IECLB mobilize e articule o seu potencial de expansão.

Como constatou o pastor Schach, no início da colonização, os luteranos se contentavam com cultos debaixo de árvores ou com uma igreja simples de madeira, muitas vezes só com telhado. O mais importante era a presença do pastor¹⁴³³. Com o passar do tempo, isso não era mais suficiente e eles queriam reconstruir as estruturas conforme conheciam anteriormente. Lembra o pastor Silva que os membros queriam construir sua igreja semelhante ao templo que tinham no Espírito Santo e pintá-lo de azul e branco, conforme tradicionalmente faziam. Isso ia contra a idéia dos obreiros que buscavam formas diferentes de estruturar o trabalho da igreja e de viver a espiritualidade.

Daí nós esbarramos em algumas questões bastante conservadoras e aí você sabe que os capixabas são bastante conservadores. Algumas coisas eles não abrem mão. Pintar a sua igreja de azul e branco aquilo é forte. Mesma

¹⁴³⁰ Cf. TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 4ª Ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 451s., 468, 565, 573s.

¹⁴³¹ TILLICH, 2002, 460. Cf. também GEERTZ, 1978, p. 135ss.

¹⁴³² Cf. BOURDIEU, 1992, p. 67.

¹⁴³³ Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

coisa em Cacoal, quando cheguei em Cacoal, [...] lá tinha um barracão de culto, que era apoiado, se eu não estou enganado, por uma, duas, três, quatro pilares de tronco de árvores e um telhado por cima. Não havia três paredes. Só havia a parede do fundo, onde no fundo estava pintado de branco e a cruz em azul. E um estrado sob o qual ia uma mesa e se fazia ali a cerimônia. Essa era a igreja quando eu cheguei. Quando o presbitério iniciou o debate pra construir a igreja de Cacoal [...], eu disse pra eles por que vocês vão fazer uma igreja como é no Espírito Santo? Por que não pegam essa mesma planta que está aí, só levanta ela pra dar uma respirada, passar mais ar e puxa mais pra defender da chuva e deixa aberta as três frentes [...] e puxa o assoalho até lá e deixa os bancos como estão? Pode chover que a chuva não vai molhar os bancos nem o chão, mas nós vamos estar com ar entrando e saindo. Qual foi a resposta que eu recebi? “Isso não é igreja, pastor. Isso é um barracão de culto enquanto nós éramos pobres. Agora que nós temos dinheiro, nós vamos fazer uma igreja como no Espírito Santo”.¹⁴³⁴

Enquanto os obreiros sonhavam com centros comunitários (um templo mais profano), os membros queriam um templo tradicional, com torre e sino, se possível, algo que representasse o sagrado, conforme conheciam anteriormente. Como foi discutido no primeiro capítulo, uma construção “simples” ou “diferenciada” pode ser tolerada pelos imigrantes enquanto um período transitório. Com o passar do tempo e conforme o processo migratório se desenvolve, exige-se uma estrutura mais parecida o possível com o local de origem¹⁴³⁵. Mas essa estrutura já não vai ser mais a mesma. Assim, no geral, em quase todas as paróquias, foram construídos tanto centros comunitários quanto templos tradicionais, o que redundou em uma síntese das expectativas.

Além da forma do templo, os pastores tiveram dificuldades com a exigência de cultos em língua alemã e com a não aceitação de ofícios feitos por leigos. No início de seu trabalho, em julho de 1976, Silva relata que algumas pessoas queriam culto em alemão¹⁴³⁶. Essa exigência de culto tradicional em alemão também era motivo de discordância entre os próprios membros. Mas, como a maioria queria culto em alemão, em assembléia geral do dia 17 de dezembro de 1977, os membros decidiram que o próximo pastor, professor catequista ou estudante que viesse atender Cacoal deveria saber alemão para ter atividades e cultos em alemão. Nessa mesma assembléia, os membros da Linha 6 posicionaram-se contra o uso do alemão nos cultos e que todos deveriam saber o português, mas essa posição foi voto

¹⁴³⁴ SILVA, João Artur Müller da. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 20/10/2003.

¹⁴³⁵ Veja p. 152ss.

¹⁴³⁶ Cf. Relatório de João Artur Müller da Silva, 07/1976 (Arq. da par. de Cacoal).

vencido¹⁴³⁷. Em consonância com a paróquia de Cacoal, as comunidades da paróquia de Espigão do Oeste também exigiram, desde o início, que fossem feitas prédicas e cultos em alemão¹⁴³⁸.

Ao longo da pesquisa, transpareceu que os obreiros das NAC investiram em cursos para formar lideranças leigas com o objetivo de que essas pudessem assumir ofícios nas comunidades¹⁴³⁹. Mas os ofícios celebrados por esses leigos encontravam resistência por parte da maioria dos membros. É nesse sentido que o pastor Franke diz que os leigos de Cacoal que participaram dos cursos para fazerem cultos e ofícios não foram aceitos pelas comunidades. Segundo ele “os membros não queriam culto de leigos, mas sim, do pastor”¹⁴⁴⁰. Em Espigão do Oeste, essa resistência também pode ser percebida. Apesar de conceber a possibilidade de um leigo realizar um ofício, a comunidade de Araras, por exemplo, pede que os cultos sejam dados pelo pastor. Mas se acontecer de um leigo dar culto ou tiver que fazer algum ofício a comunidade recomenda que pelo menos ele use talar¹⁴⁴¹. À título conclusivo, transcreve-se aqui as palavras de Silva a esse respeito:

E o Adolfo [Büttow], muitas vezes, fez culto pra mim, no meu lugar. [...] Assim como também os leigos do Espírito Santo também fizeram muito culto de leitura e ensino confirmatório até que o pastor chegou. Infelizmente é assim na nossa igreja ou era assim. Mas muitas paróquias tiveram orientadores leigos até que o pastor veio, quando o pastor veio disseram “não, agora é com o senhor”. Aquela velha idéia de que estavam quebrando apenas um galho e não entendendo isso como um ministério deles próprios e que eu poderia habilitá-los mais ainda, mas isso eles não queriam. Então eu tive que assumir ensino confirmatório, tive que assumir tudo.¹⁴⁴²

No intuito de vivenciar novas formas de ser igreja, os obreiros de Rondônia também criaram uma vestimenta litúrgica alternativa, a bata. Tratava-se de uma vestimenta de cor bege, com um comprimento até os joelhos e com mangas compridas. Na altura do coração, em forma de círculo, era afixado um motivo com as cores litúrgicas. A bata foi inaugurada

¹⁴³⁷ Cf. Livro ata da par. de Cacoal, 17/12/1977 (Arq. da par. de Cacoal), p. 20.

¹⁴³⁸ Cf. Livro ata da par. de Pimenta Bueno, p. 14. 30/12/1976 (Arq. da par. de Espigão).

¹⁴³⁹ Veja p. 315ss., 320ss.. Culto de leigos, pode ser entendido aqui como cultos celebrados tanto por membros quanto também por técnicos. Cf. SILVA, João Artur Müller da. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 20/10/2003.

¹⁴⁴⁰ Cf. Ata do Conselho Administrativo-Deliberativo do CTA, p. 27. 04/02/1982 (Arq. da par. de Espigão).

¹⁴⁴¹ Cf. Ata da par. de Pimenta Bueno, p. 26. 14/07/1979. (Arq. da par. de Espigão).

¹⁴⁴² SILVA, João Artur Müller da. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 20/10/2003.

pelo pastor Silva e pelo pastor Spellmeier na comunidade de Cacoal em março de 1976¹⁴⁴³. O pastor Schach também fez parte da elaboração dessa vestimenta. Veja o que ele diz sobre isso: “Em vez de usar um talar preto, nós inventamos uma bata que ia apenas até os joelhos, de cor bege clara, a qual identificava a pessoa que celebrava o culto, que coordenava o culto”¹⁴⁴⁴. A proposta da bata serviria para aliviar o calor, uma vez que era uma vestimenta mais leve e fresca. Mas ela também continha um ideal de renovação litúrgica. Os obreiros queriam introduzir novas formas de celebração e a bata se apresentava como uma forma mais alegre e deveria transmitir um espírito mais de comunhão e não de autoridade como o talar preto. O talar em si é um símbolo de autoridade semelhante às vestimentas dos juízes, quando presidem um julgamento. Sobre a reflexão dos motivos de uma vestimenta litúrgica alternativa e sobre os problemas enfrentados para o seu uso, as palavras de Silva parecem ser esclarecedoras.

Bom, essa vestimenta litúrgica que nós experimentamos lá, eu usei em todo o meu tempo. [...] Mas tinha duas coisas que eu diria assim: Primeiro, era pra evitar que nós tomássemos um suador naquele clima de Rondônia aonde você estava sob temperatura de 30°, 35°. [...] Segundo, aquele talar preto [...] trazia muito uma tradição da igreja. E nós, quando fizemos isso lá, nós estávamos querendo iniciar um novo processo de tradição. [...] Eu sei que muitos membros não gostaram. Acharam aquilo muito, entre aspas, revolucionário. [...] Mas nós estávamos já mostrando pra eles de que em Rondônia era possível começar uma nova tradição de igreja.¹⁴⁴⁵

Com a saída de Silva e Schach, houve ainda uma tentativa de continuar usando a bata, como é o caso de Paulo Daenecke¹⁴⁴⁶, mas a maioria dos obreiros não viram sentido no uso dessa vestimenta. Entrementes, o fim das experiências com a bata deve ser buscado na crítica dos membros que desejavam o talar preto tradicional e na crítica da igreja que dizia que as NAC já não eram mais IECLB¹⁴⁴⁷. Essas críticas desestimularam o uso da bata pelos novos obreiros. A crítica dos membros pode ser localizada, por exemplo na ata da assembléia geral da paróquia de Cacoal do dia 5 de março de 1979. Na ata, está registrado que a assembléia achava necessário o uso de uma vestimenta litúrgica. Ressaltou que “agora é moda usar talar

¹⁴⁴³ Cf. SILVA, João Artur Müller da. **Relatório de atividades da equipe de Cacoal**, 13/04/1976 (Arq. da IECLB).

¹⁴⁴⁴ SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

¹⁴⁴⁵ SILVA, João Artur Müller da. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 20/10/2003.

¹⁴⁴⁶ Cf. DAENECKE, Paulo Augusto. **Entrevista**. Palmitos/SC, 01/07/2003.

¹⁴⁴⁷ Cf. SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.

curto”, mas a assembléia exige o uso de talar preto nos cultos com batismo, santa ceia e confirmação¹⁴⁴⁸.

O trabalho dos obreiros nas NAC acontece num campo de disputas demarcado pelo campo religioso e pelo campo migratório, como foi observado ao longo do trabalho. A disputa do campo religioso transparece quando Schach não é reconhecido como pastor pela classe sacerdotal. Ele recebe o título de pastor-auxiliar¹⁴⁴⁹. Muitos pastores não se dispuseram a ir para Rondônia, pois, como pastores regulares, estavam numa posição mais privilegiada, podendo trabalhar em comunidades mais estruturadas. Assim, a igreja procura um substituto. Para os membros, no entanto, não existe esta diferença. Eles reconhecem Schach como seu legítimo pastor, uma vez que ele fora enviado pela igreja, usava as vestimentas litúrgicas e possuía o conhecimento do sagrado. Essa também era a intenção da Direção da Igreja: precisava salvaguardar o monopólio pastoral, numa igreja que estava se estruturando a nível nacional, e viabilizar o reconhecimento de um obreiro que não tinha estudado para a função. De certa forma, esse procedimento se manteve na busca por obreiros para todas as paróquias das NAC: Ou o pastor era recém-formado, ou era catequista assumindo funções pastorais ou ainda uma mulher, pois as comunidades mais bem estruturadas do Sul colocavam mais obstáculos para a ordenação e aceitação de mulheres como pastoras. Assim, as NAC serviam para alocar as mulheres recém-formadas.

Durante o acompanhamento dos migrantes para as NAC, em toda a igreja, há um conflito explícito entre os pastores ligados ao Movimento Encontro e os pastores mais ligados à Teologia da Libertação. Esse conflito pode ser percebido na região do Sínodo da Amazônia quando a IECLB envia três obreiros identificados com a linha do Encontro: um para Juína, um para Roraima e um para Manaus. As NAC eram entendidas, pela maioria dos obreiros que atuavam na região, como um campo reservado para o atendimento com caráter mais social e político. Assim, quando a IECLB envia esses obreiros, há um claro conflito ideológico e teológico, como transpareceu na história de cada paróquia¹⁴⁵⁰.

¹⁴⁴⁸ Cf. Livro ata da par. de Cacoal **Erro! Indicador não definido.**, 05/03/1979, p. 21 (Arq. da par. de Cacoal).

¹⁴⁴⁹ Veja p. 177.

¹⁴⁵⁰ Veja respectivamente p. 224ss., 236ss., 245ss.

Sobre a atuação dos técnicos, em muitas paróquias, foi registrada em atas a não aceitação do trabalho deles como uma tarefa da igreja. Algumas pessoas não aceitavam o trabalho dos técnicos. Eram tolerados, porque a paróquia não pagava o salário. Mas às vezes os membros não sabiam disso e se posicionavam contra o trabalho dos técnicos¹⁴⁵¹. A disputa entre os obreiros leigos e os obreiros ordenados, por sua vez, pôde ser percebida na constante tentativa dos leigos de pressionar a Direção da Igreja para um possível reconhecimento oficial e uma ordenação. Eles percebiam que o pastor tinha um maior reconhecimento de seu trabalho por parte dos membros e por parte da igreja como um todo devido a sua ordenação. Portanto, eles cobravam o reconhecimento de novas formas de ministério. Muitos conflitos entre os obreiros tiveram, como pano de fundo, essa tendência para o completo domínio do campo religioso¹⁴⁵².

As interpretações que viam na empresa migratória a oportunidade de pôr em prática novas formas de organização do trabalho eclesial não fizeram a leitura correta da realidade social. No caso de um *habitus* migratório, como foi o caso para a Amazônia, os migrantes migram para dar continuidade ao sistema e às estruturas, não para contestá-las. Por isso, eles vão se empenhar em reconstruir seu *ethos*. Muitas das resistências em relação às formas de culto diferenciada, aos sacerdócio exercido por mulheres, aos templos construídos de forma diferente, às vestimentas litúrgicas alternativas, bem como também a negação de pastores em fazer cultos em alemão podem ser interpretadas a partir desta constatação social. Em geral, quanto mais sucesso tem a empresa migratória em um menor espaço de tempo, mais essa tendência pode ser observada. Quando a empresa migratória é pequena ou num espaço de tempo longo, as alianças com outros grupos podem ser mais bem visualizadas.

Como transpareceu no estudo da migração no primeiro capítulo, a empresa migratória pode ser melhor estudada a partir de etnias ou identidades coletivas e não a partir de classe social. Os migrantes tendem a se organizar em grupos com procedência similar para afirmar vantagens sobre outros grupos, sejam esses também migrantes ou não. Claro, esta oposição não é explicitada. Ela pode ser percebida na afirmação de valores e construção de estruturas que os diferenciam. Podem ser percebidas nas tentativas de diminuir o outro socialmente

¹⁴⁵¹ Cf. Livro ata da par. de Cacoal, 06 e 07/01/1986, p. 38 (Arq. da par. de Cacoal).

¹⁴⁵² Veja p. 315ss.

através de comentários, piadas e mesmo o silêncio em relação ao outro numa tentativa de estigmatização¹⁴⁵³. Com os projetos, os pastores e técnicos estavam justamente favorecendo os adversários diretos dos imigrantes, o que foi alvo de conflitos entre os obreiros e os membros. Nesse sentido, Leonor Schrammel que trabalhou no Projeto UMA de Ariquemes explicita:

Os membros da igreja nunca deram apoio muito efetivo. Acho que houve uma interpretação, um entendimento de que, como era vinculado à igreja, os próprios luteranos deveriam receber mais apoio do que os outros. E isso gerou conflitos e muita discussão e abriu-se uma ferida que, mesmo após 20 anos, ainda não sarou! Ainda existem pessoas insatisfeitas que acham que deveriam ter sido mais beneficiadas. Eu mesmo fui chamado várias vezes por luteranos pra pegar o carro da igreja pra transportar muda de café pra roça. E sempre defendi a idéia que se o luterano quisesse ser beneficiado pelo projeto ele faria como todos os outros. Que fosse participar da associação, que fosse participar do sindicato e, a partir dali, se atenderia. Agora, não escolher um luterano no meio de uma dezena de famílias e só beneficiar a ele. Não era esse o espírito de beneficiar especificamente os luteranos.¹⁴⁵⁴

Historicamente, a igreja, assim como o Estado, está amparada na instituição família. Fomentando a manutenção da família, ela conseguia se manter. Na década de 1970 e 1980, alguns obreiros ligados à Teologia da Libertação tentaram reorganizar as bases da igreja sobre os movimentos de classes sociais. O mesmo processo que o Estado também vinha fazendo. Assim, a idéia foi trabalhar pelas CEBs. A igreja se envolveu fortemente com a criação de sindicatos e organização dos trabalhadores como a CPT, por exemplo. Os projetos da década de 1980, tinham um caráter de organização social. Visavam criar associações e sindicatos. No caso da IECLB, ainda estava amparada etnicamente. A tendência na igreja foi romper com a germanidade e abraçar a brasilidade. Por isso, os obreiros tinham resistência em fazer cultos em alemão e o trabalho da igreja passou a ser feito para todas as pessoas e não somente para os luteranos. No slogan “para todas as pessoas e para a pessoa toda”, a primeira parte está associada ao rechaço da germanidade; a segunda, por sua vez, representa o compromisso social que a igreja deveria adotar. Compromisso que estava amparado pela ideologia do desenvolvimento, como transpareceu no decorrer deste capítulo¹⁴⁵⁵. O acompanhamento dos luteranos nas NAC foi feito a partir do discurso e de projetos com caráter desenvolvimentista. A ideologia do desenvolvimento serviu para aproximar as diferentes tendência dentro da

¹⁴⁵³ Veja p. 143s.

¹⁴⁵⁴ SCHRAMMEL, Leonor. **Entrevista**. Ariquemes/RO, 27/04/2005.

¹⁴⁵⁵ Veja p. 267s.

igreja. Enquanto uns acreditavam e buscavam uma mudança maior no sistema, outros defendiam uma maior justiça social para evitar justamente essa mudança. Assim, os projetos desenvolvimentistas foram elaborados e executados e, nesse ínterim, a igreja ajudou a consolidar o processo de colonização.

Na vivência comunitária, também se pode perceber essa tendência de formação dos membros para a luta de classe. Em Cacoal, desde 1984, as assembléias abriram espaço para os sindicatos e associações se apresentarem, apesar do protesto de um membro, dizendo que isso não era assunto para se tratar na igreja¹⁴⁵⁶. Nesse mesmo sentido, em 13 de agosto de 1984, reuniram-se em Cacoal os representantes das diretorias das paróquias de Cacoal, Espigão do Oeste e Rolim de Moura. Na ata dessa reunião, pode-se ler: “Falou-se também que os pastores deveriam se preocupar mais em instruir os membros no que se refere à política, associações e sindicatos”¹⁴⁵⁷. Seguindo nessa linha, em Cacoal, no dia 7 de janeiro de 1987, a assembléia aprovou “menos cultos e mais reuniões”¹⁴⁵⁸. Uma crítica mais forte por parte dos membros a esse modelo pode ser percebida depois das eleições diretas em 1989, na qual os obreiros se envolveram diretamente, inclusive com candidato a deputado estadual e governador, no caso de Rondônia. Em Cacoal, por exemplo, registrou-se na ata da reunião dos dias 27 e 28 de dezembro de 1989 que algumas pessoas e comunidades “acham que política não deve ser levado à igreja”¹⁴⁵⁹.

Os documentos e os discursos sobre a iniciativa de assistir pastoralmente os luteranos nas NAC apresentam a questão como algo extraordinário na IECLB, algo que a distinguia do passado, uma “nova forma de ser igreja”. O fato é narrado de um forma quase triunfalista, uma verdadeira façanha, uma sociodicéia. É verdade que esse fato pode ser interpretado como algo novo se for considerado que, pela primeira vez, os luteranos assumiam essa tarefa como uma questão nacional, através da IECLB que estava em fase de estruturação. Mas isso não coincide exatamente com a realidade. Como foi visto no primeiro capítulo, as comunidades foram sendo formadas pela constante migração dos luteranos e a igreja sempre os

¹⁴⁵⁶ Cf. Livro ata da par. de Cacoal, 21/09/1984, p. 33 (Arq. da par. de Cacoal).

¹⁴⁵⁷ Cf. Ata da reunião dos representantes das par. de Cacoal, Espigão do Oeste e Rolim de Moura, 13/08/1984 (Arq. da par. de Cacoal).

¹⁴⁵⁸ Cf. Livro ata da par. de Cacoal **Erro! Indicador não definido.**, 06 e 07/01/1987, p. 44 (Arq. da par. de Cacoal).

¹⁴⁵⁹ Cf. Livro ata da par. de Cacoal, 27 e 28/12/1989, p. 13 (Arq. da par. de Cacoal).

acompanhou. Mais que isso, a igreja foi um fator de fixação, garantindo a estabilidade do sistema¹⁴⁶⁰. A constituição dos sínodos no início do século XX, na verdade, foram tentativas de estruturar esse trabalho de acompanhamento dos migrantes e imigrante. Dessa forma, o próprio discurso já revela a ambigüidade do processo, pois o discurso em si é uma tentativa de construção dessa realidade que se queria criar. O grupo que estava à frente da “nova igreja” precisava fortalecê-la; na verdade, constituí-la como uma igreja de abrangência nacional. É neste sentido que o discurso sobre um “novo jeito de ser igreja” e sobre o acompanhamento dos membros luteranos na Amazônia como algo inédito deve ser encarado: como uma tentativa de criar essa realidade.

Nesse mesmo sentido, também é revelador que o Departamento de Migração, num primeiro momento, tenha concentrado tanto o acompanhamento dos luteranos para as novas áreas quanto para as cidades. Constituída como uma igreja rural que tinha seu *ethos* específico no acompanhamento dos membros em novas áreas de colonização, a tentativa de gerenciar a migração para as cidades foi organizada quase que como um apêndice à tarefa de controlar a migração para novas frentes agrícolas. Na verdade ela foi encarada como um problema. Também é revelador que a igreja tenha tentado diminuir os efeitos da migração para as cidades com o objetivo de evitar a perda de membros, incentivando a migração para as NAC ou a permanência dos colonos no campo, através da atuação do CAPA, por exemplo.

¹⁴⁶⁰ Veja p. 148s., 156s., 162s.

CONCLUSÃO

A presença luterana na região que hoje compõe o Sínodo da Amazônia (Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima e parte do Mato Grosso) é relativamente recente. Data de 1967 a ida dos primeiros luteranos para a região, mais precisamente Rondônia. Nesse estado, pode ser localizado o maior número de luteranos, seguido imediatamente por Roraima e Amazonas. Eles procedem do Sul e Sudeste do Brasil. Cerca de 62%, vivem na zona rural e 75% teriam empreendido sua primeira migração. Quanto à origem, mais ou menos 57% se considera pomerano. O grupo que também remonta sua origem aos povos germânicos gira em torno de 23%. Os demais 18%, contrariando o senso comum de que os luteranos seriam uma igreja só de descendentes germânicos, afirmam terem origem “brasileira”. O número expressivo de luteranos que não se consideram descendentes de europeus pode ser decorrente do modelo de trabalho que fora adotado nas NAC: um atendimento que não se restringia aos luteranos. Mas também indica que os outros migrantes — não tradicionalmente luteranos — vão encontrando vantagens em se aliar à positividade simbólica que é outorgada aos migrantes luteranos.

Ao chegarem na Amazônia, esses luteranos se depararam com um novo contexto social e cultural. Entraram em competição pela posse do território com os povos indígenas e com a população cabocla. Nesse sentido, para dar conta de explicitar o conflito social e interétnico entre esses grupos, foi feito um resgate da história dos povos indígenas e da ocupação da Amazônia. Sobre a história da ocupação da Amazônia, não se faz necessário nenhum comentário extra, mas sobre os povos indígenas, é necessário dizer ainda umas palavras. Na história da América, as populações indígenas foram tradicionalmente invisibilizadas. Essa tendência também pode ser percebida no processo migratório. Como os migrantes estão competindo com os indígenas pelo território, vai se gestando um esquecimento na consciência coletiva do grupo. Nesse sentido, nas entrevistas, transparece o desinteresse e o desconhecimento intencional sobre o assunto. Como uma forma de visibilizar a presença indígena, a pesquisa procurou descrever a situação histórica e atual dessas

populações no Brasil, dando prioridade para os povos indígenas que se encontram na região estudada nesta pesquisa. Mesmo assim, a pesquisa apresentada está aquém daquilo que deveria ser feito. O resgate da história de cada povo indígena permanece como desafio para novas pesquisas, o que não é tarefa para uma pessoa apenas.

O sistema social e cultural condiciona a migração e constrói identidades no contexto migratório. A pesquisa social revelou que o migrante é “fabricado” pelo sistema. Nesse sentido, ao longo da história do Brasil, foram localizadas tendências da migração interna. A partir do final do século XIX, vai se firmando como um país de migrantes. É durante o processo de industrialização que as migrações internas passaram a ser mais expressivas do que a imigração. A pesquisa revelou que, de uma certa forma, o sistema fundiário se manteve inalterado. É notório que a maioria dos migrantes se dirigiu para as cidades. Aqueles que foram em direção a novas fronteiras de colonização estavam dando continuidade ao sistema, enquanto aqueles que se dirigiram para as cidades — o chamado êxodo rural — se constituíam no excedente populacional necessário para manter a estrutura fundiária inalterada.

Necessitando capital para investimento e mão-de-obra para a indústria, o processo de industrialização atrai o excedente populacional do meio rural para os grandes centros e reorganiza a produção agrícola (modernizando e mecanizando) para gerar capital necessários à industrialização. Como o contingente populacional deslocado foi maior do que o necessário, o governo decidiu fomentar a ocupação da Amazônia para evitar problemas sociais no Sul e Sudeste. Evitava-se, assim, uma reforma agrária. A ocupação da Amazônia também foi fomentada para garantir a posse de uma região que era considerada “vazia” demograficamente, para garantir as demarcações da fronteira e para abrir novos mercados e fronteiras ao capital. Nesse sentido, os novos estados na região amazônica já vão nascer urbanos. O modelo de assentamento empregado na Amazônia — pequenas propriedades ao lado de grandes — também demonstra a continuidade do processo de colonização do Brasil. Os minifúndios são organizados para valorizar e gerar mão-de-obra para o latifúndio.

É nesse sentido que a migração é condicionada, pois o migrante faz parte de uma estrutura maior que o impele para novas fronteiras. Mas a migração ainda é condicionada culturalmente. O tipo de migrante que se quer também é uma escolha cultural. Alguns grupos de migrantes vão ter vantagens no processo migratório, porque são considerados portadores de qualidades especiais. Assim, os migrantes acionam identidades étnicas e culturais para

conseguir vantagens no processo migratório em relação a outros grupos. O campo migratório, nesse sentido, é um espaço de conflito no qual os migrantes vão procurar se afirmar e, ao mesmo tempo, diminuir o outro. Os conceitos estabelecidos, *outsiders* e etnogênese ajudam na interpretação de como o processo se desenvolve.

Culturalmente, os migrantes também vão se especializando no processo migratório para condicionar e ajudar as futuras gerações a empreenderem uma nova migração. Além das estratégias de repartição da herança que, no geral, excluem as mulheres da posse da terra, o *ethos* cultural gera estratégias que ajudam os migrantes e os futuros migrantes a suportarem o sofrimento que uma migração lhes impõe. É nesse sentido que o trabalho pioneiro é exaltado e o sofrimento é explicitado e intencionalmente exacerbado, ou seja, os migrantes são condicionados para enfrentarem as adversidades. Eles vão se especializando na migração.

Um empreendimento migratório exige a reconstrução das estruturas que o migrante conhecia no local de origem. No início, podem ser provisórias, denotando o “sofrimento e privações necessárias”, mas devem ser aperfeiçoadas para serem tão ou melhores do que no lugar de origem. Isso denota o sucesso ou o fracasso do empreendimento migratório. Como a igreja é um importante demarcador e fonte identitária, ajudando no processo de reconstrução do *ethos*, os migrantes também vão se empenhar na reconstrução das estruturas eclesiais.

A IECLB, por sua vez, nasceu como uma igreja de imigrantes e seu crescimento se dá através da constante migração. Em resposta à migração dos luteranos para a Amazônia, a igreja decidiu assumir o trabalho nas NAC. É nesse sentido que o segundo capítulo apresenta e tenta avaliar o papel da igreja no processo migratório e na colonização da Amazônia. O empenho da igreja em construir e organizar as estruturas eclesiais deve ser avaliado através desse ponto de vista.

Os luteranos no Brasil têm origens sociais, étnicas e religiosas diversificadas. A constituição de uma unidade eclesial teve que ser fomentada através de uma identidade comum. De certa forma, essa busca identitária ainda continua nos dias atuais. Assim, a germanidade foi acionada e fomentada como um apego identitário que possibilitou tal unidade. As teorias eugênicas do século XIX foram “combustíveis” para esse apego, uma vez que colocava os povos germânicos no topo da hierarquia. As duas guerras mundiais e o plano de nacionalização iniciado pelo Estado Novo em 1937 representaram uma ruptura com a

germanidade e impuseram a necessidade de uma unidade pela necessidade. É nesse sentido que, em 1946, vai ser fundada a Escola de Teologia e que, em 1949, os sínodos vão se unir em torno da Federação Sinodal. Esse processo de nacionalização implicou profundas mudanças e reorientações na forma de ser igreja e elas se fizeram sentir quando a IECLB decidiu acompanhar os luteranos nas NAC. A IECLB nascia como uma igreja nacional e sua preocupação passaria a ser com respeito a todo o território nacional.

A IECLB também nasceu como uma igreja ecumênica. A participação ecumênica cobrava posturas em relação à realidade na qual a igreja estava inserida. No início da década de 1960, a sociedade em geral discutia a necessidade de transformações mais radicais, se falava abertamente em revolução. No âmbito da igreja, essas tendências também foram visíveis. Nesse sentido, o golpe militar em 1964 foi bem aceito pela maior parte da elite da IECLB, pois silenciou as vozes mais revolucionárias, tanto fora quanto dentro da igreja. As vozes mais críticas em relação ao papel que a igreja deveria desempenhar na sociedade ganharam novos impulsos e passaram a ter maior influência a partir da transferência da V Assembléia da FLM que seria realizada em Porto Alegre/RS para Evian, na França. Essa transferência representou uma derrota para as forças conservadoras na igreja, pois foi justificada a partir da falta de compromisso da IECLB com a realidade brasileira. Exigiam-se posicionamentos da igreja com respeito às injustiças sociais e às acusações de tortura que recaíam sobre o governo militar. Em resposta, na década de 1970, os posicionamentos da igreja passaram a ter uma forte preocupação com a realidade sócio-política do Brasil e visavam formas de ser igreja comprometidas com essa realidade. Nesse sentido, as diretrizes que a igreja iria seguir a partir dessa década estavam embasadas na necessidade de vivenciar “novos jeitos de ser igreja”. As NAC foram compreendidas como os melhores lugares para pôr em prática essas experiências. Dessa forma, o Conselho Diretor criou em 1972 o Departamento de Migração que teria a tarefa de organizar e gerenciar o trabalho nas NAC.

Em consonância com o Manifesto de Curitiba (1970) e com o Concílio de Panambi (1972), todo esse trabalho da igreja foi desenvolvido a partir do programa descrito no *slogan* “para todas as pessoas e para a pessoa todo”. “Para todas as pessoas” representa um rechaço ao modelo identitário da germanidade. A IECLB queria ser uma igreja no Brasil e para os brasileiros, portanto, o trabalho não poderia ser direcionado somente para os povos teuto-brasileiros. Os projetos, nesse sentido, foram idealizados para atender todos os migrantes, independentes de serem luteranos. O trabalho com povos indígenas também faz parte desse

programa. “Para a pessoa todo” representa o compromisso social e político que a igreja deveria ter. O trabalho da igreja não deveria ser somente espiritual, mas deveria ter implicações sociais e políticas. Muitos dos conflitos decorrentes do trabalho dos obreiros nas NAC decorreram diretamente dessa concepção. Os leigos luteranos tinham dificuldades de compreender como a igreja investia tanto dinheiro e pessoal no trabalho com aqueles que representavam seus concorrentes diretos no processo migratório. No envolvimento social e político, os obreiros esbarravam no interesse pessoal ou de certos grupos que questionavam o envolvimento da igreja com essas questões. Dizia-se que “a igreja não deveria se meter em política”.

Na época em que a IECLB decide acompanhar os luteranos que migraram para a Amazônia, o Brasil estava passando por um período de aceleração e atualização histórica com respeito ao progresso. Nessa época, falava-se do “milagre brasileiro” para expressar o crescimento econômico. Com a positividade da economia, impôs-se no discurso a ideologia do progresso e do desenvolvimento. Nessa época, a representação do desenvolvimento também foi acionada para justificar a colonização da Amazônia. A IECLB, como um todo, assumiu esse discurso. Os conservadores assumiram como uma forma de evitar as transformações mais radicais, uma vez que o progresso representaria a melhoria das condições de vida e da economia, mas não mudaria a ordem estabelecida, o *status quo*. Aqueles que buscavam um maior compromisso social viam no discurso do progresso a oportunidade de pôr em prática projetos de desenvolvimento, pois a ideologia do progresso também carrega em seu bojo a noção de um progresso social, moral. Para eles o desenvolvimento representaria uma justiça social, uma melhor qualidade nas relações humanas. Nesse sentido, a ideologia do progresso e do desenvolvimento serviu para aproximar as tendências dentro da igreja e garantir uma certa unidade.

Foi a partir dessa ideologia desenvolvimentista que a igreja tentou coordenar a migração para novas áreas. Durante os anos de 1972 a 1978, a igreja motivou a migração e buscou organizar o trabalho eclesialístico de modo que pudesse auxiliar os luteranos no processo migratório. Com respeito a essa atuação da igreja, alguém pôde escrever: “As Igrejas, luteranas e católicas, desde os começos da migração, não faltaram à solidariedade.

Com seu apoio e incentivo, criando-se Associações de Ajuda Mútua e Projetos Alternativos”¹⁴⁶¹. Dessa forma, semelhante ao que ocorreu em outras regiões no Sul e Sudeste, nas NAC, também foram feitas experiências educacionais: o Núcleo Avançado do Colégio Sinodal, a Escola Imigrante e o CEI, por exemplo. Para uma ajuda mais concreta, foram concebidas as equipes UMA que visavam dar assistência técnica aos colonos. Ao lado do pastor, trabalhariam um técnico em agricultura e um agente de saúde.

Com a crise econômica, transpareceram as ambigüidades da ideologia do progresso. Começou uma fase de crítica em relação ao modelo adotado pelo governo para a colonização da Amazônia e uma autocrítica em relação ao papel e ao trabalho que a igreja desenvolvia nesse processo. No final da década de 1970, há uma mudança no quadro de obreiros e esses obreiros chegam imbuídos dessa crítica à ideologia desenvolvimentista. Mas deve ser feita a consideração de que os distintos períodos não são precisos quanto a sua datação, como também foi a intenção de apresentá-los ao longo do trabalho. Eles devem ser entendidos como uma ferramenta didática para a interpretação da história que ocorre num processo de longa duração. Nesse sentido, sempre é uma dinâmica entre a continuidade e a descontinuidade.

Os trabalhos da igreja nas NAC foram reorientados através dessa autocrítica. Nesse sentido, os trabalhos com os povos indígenas surgiram como uma forma de diminuir os conflitos e ajudar caritativamente os indígenas que estavam sendo desalojados e mortos pelo processo de colonização. A questão ambiental também não era discutida, pois a floresta era vista como obstáculo ao desenvolvimento. No final da década de 1970, há uma reorientação no trabalho com povos indígenas. O conceito de missão e as práticas missionárias vão sofrer críticas. Entra em cena a Pastoral de Convivência. A problemática ambiental também começa a entrar no campo de visão dos obreiros, apesar de não ter muita penetração na vida dos colonos. Na verdade, a questão ambiental continuou como um assunto marginal. Apenas foram feitas denúncias contra crimes ambientais e algumas tentativas de agricultura alternativa nos campos experimentais das equipes UMA.

O envolvimento em questões sociais e políticas passou a fazer parte do trabalho dos obreiros nas NAC. Os obreiros empenharam-se na estruturação da CPT. Os projetos passaram

¹⁴⁶¹ MENEZES, 1992, p. 83.

a ser orientados para a organização dos trabalhadores, buscavam fomentar os sindicatos e a luta de classe. É nesse sentido que se pode entender o Projeto de Apoio ao Posseiro e o Projeto Vacas, embora ainda estejam permeados pelo desenvolvimento econômico, como é o caso desse último. A crise do projeto da fazenda agrícola também se explica por essa nova postura. Como a igreja poderia possuir uma fazenda num momento em que se pregava a luta pela terra, a reforma agrária? Os COR, por sua vez, embora sejam, em certo sentido, continuidade do projeto educacional, visavam a formação de lideranças leigas que pudessem ser multiplicadoras desse compromisso social e político.

A ordenação das mulheres também representou essa dinâmica de reorientação do trabalho da igreja. O trabalho das pastoras propiciou novos questionamentos sobre as relações de gênero na igreja e na sociedade e auxiliou na concepção de novas formas de ministérios. Perseguiu uma educação que era definida como libertadora, na qual se buscava a conscientização. Nesse sentido, na região do Sínodo da Amazônia, não foi criado nenhum grupo de OASE, pois o trabalho de reeducação deveria ser feito com todas as mulheres, independente da idade. Em suma, em decorrência do trabalho das pastoras, as relações entre homens e mulheres foram sendo redefinidas e as mulheres passaram a ocupar cargos diretivos também na igreja.

Conclusivamente, pode-se dizer que tanto os migrantes quanto a IECLB vão se especializando no processo migratório. Os migrantes especializam-se na medida em que condicionam cultural e sociologicamente a migração das novas gerações. A igreja, por sua vez, ao acompanhar a migração e ao investir em projetos desenvolvimentistas que viabilizassem a permanência dos agricultores no meio rural, também demonstra sua especialização na migração. Se historicamente fora reconhecida como uma “igreja de imigração”, a partir da década de 1970, passa a ser simultaneamente uma “igreja de migração”.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: Textos em história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de; RENAUX, Maria Luiza. Casas e modos dos migrantes e imigrantes. In: _____ (org.). **História da vida privada no Brasil**: Império. Vol 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 291-335.
- ALTMANN, Lori. **Convivência e solidariedade**: Uma experiência pastoral entre os kulina (madija). Cuiabá/São Leopoldo: GTME/COMIN, 1990.
- _____. **Memória, identidade e um espaço de conflito**: A Comunidade de Nova Teutônia no contexto de disputa por terra com uma comunidade indígena. Tese de Doutorado. São Leopoldo: IEPG, 2006.
- _____; JARSCHER, Haidi (org.). **Um esboço do perfil da pastora da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil**. São Paulo: Traço a Traço, 1992.
- _____; ZWETSCH, Roberto. **Paíter**: o povo suruí e o compromisso missionário. Chapecó: Caderno do Povo-PU, 1980.
- AS EXPERIÊNCIAS de um jovem indianista. **JOREV**. Porto Alegre, ano XC, nº 3, p. 2, 1ª quinzena de Fevereiro de 1976.
- BAADE, Joel Haroldo. **Da guerra à união**: uma abordagem histórica da caminhada da Associação Evangélica de Comunidades e do Sínodo Evangélico-Luterano até a sua fusão e formação do Sínodo Evangélico-Luterano Unido. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: EST, 2007.
- BAHIA, Joana. **O tiro da bruxa**: identidade, magia e religião entre camponeses pomeranos do estado do Espírito Santo. Tese de doutoramento. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.
- BANDEIRA, Moniz. **O milagre alemão e o desenvolvimento do Brasil**: As relações da Alemanha com o Brasil e a América Latina (1949-1994). São Paulo: Ensaio, 1994.
- BANTON, Michael. **A idéia de raça**. Lisboa: Edições 70, São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras (1969). In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998. p. 187-227.

- BASSEGIO, Luiz. Rondônia: uma alternativa para os migrantes?. **Travessia**: revista do migrante. Ano I, nº 3, janeiro-abril, São Paulo: Centro de Estudos Migratórios, 1989. p. 34-36.
- BAUER Martin W.; AARTS, Bas. A construção do corpus: Um princípio para a coleta de dados qualitativos. In: _____.; GASKELL, Georg (Ed.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: Um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 39-63.
- _____. et alli. Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento: Evitando confusões. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, Georg (Ed.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: Um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 17-36.
- BEOZZO, José Oscar. As igrejas e a imigração. In: DREHER, Martin N. **Imigrações e história da igreja no Brasil**. Aparecida: Santuário, 1993. p. 9-64.
- BIERSACK, Aletta. Saber local, história local: Geertz e Além. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 97-130.
- BONINO, José Miguez. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- BOURDIER, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: MICELI, Sergio (org.). **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 27-78.
- _____. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- _____. **Razões práticas**: Sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 1996.
- BRAKEMEIER, Gottfried. **O “socialismo” da primeira cristandade**: Uma experiência e um desafio para hoje. São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- BREVE histórico dos municípios do baixo Acre**. <www.ac.sebrae.comunidadebr>, acesso em: 07/07/2007.
- CARDOSO, Fernando Henrique; FALLETO, Enzo. **Dependência e desenvolvimento na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- CARTA branca para o futuro da IECLB. **JOREV**, Porto Alegre, ano 87, nº 23, p. 1, dezembro de 1972.
- CARTA pastoral às comunidades da IECLB sobre a situação do índio no Brasil (Porto Alegre/RS), 02/10/1978. In: **Caderno do COMIN**. nº 1, 1992. p. 10-15.
- CARVALHO, Murilo. **Sangue da Terra**: A Luta Armada no Campo. São Paulo: Brasil Debates, 1980.
- CAVALHEIRO, Jussara Rotter. **O ministério pastoral feminino na Igreja Metodista no Brasil**. Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996.

- CEAS. Colonização: os problemas da solução. **Caderno do CEAS**. nº 28, São Paulo: Loyola, dezembro de 1973. p. 35-50.
- CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS. **Migrações no Brasil**: o peregrinar de um povo sem terra. São Paulo: Paulinas, 1986.
- _____. Rondônia para os migrantes ou os migrantes para Rondônia. **Vai e Vem**: Boletim das Migrações, São Paulo, ano 2, nº 7, p. 4-14, dezembro de 1982.
- CENTRO Educacional Itaporanga: onde pessoas descobrem juntas como ajudar outras a melhorarem suas condições de vida. **JOREV**, Porto Alegre, ano XCII, nº 17, p. 12, 1ª quinzena de setembro de 1978.
- CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**: A história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 2002.
- CIMI. <www.cimi.org.br>, acesso em: 21/05/2007.
- CITY BRASIL. <www.citybrasil.comunidadebr>, acesso em: 04/05/2007.
- COLÉGIO Sinodal tem Núcleo Avançado na Rondônia. **JOREV**. Porto Alegre, ano XC, nº 10, p. 11, 2ª quinzena de maio de 1975.
- COMIN. <www.comin.org.br>, acesso em: 06/2007.
- COMITÊ CHICO MENDES. <www.chicomendes.org>. Acesso em: 18/12/2007.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Outros 500**: Construindo uma Nova História. São Paulo: Salesiana, 2001. p. 148-151.
- COSTA, Craveiro. **A conquista do deserto ocidental**: Subsídios para a história do Território do Acre. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1973.
- COUTINHO, Edilberto. **Rondon, o civilizador da última fronteira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- CPT. **Sem terra e sem rumo**: Documento do simpósio sobre migrações realizado em Cascavel-PR, de 5 a 8 de junho de 1979. São Leopoldo: Acervo da biblioteca da Escola Superior de Teologia, 1979.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**: Mito, história, etnicidade. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- DEERE, Carmen Diana. **O empoderamento da mulher**: Direito à terra e direito de propriedade na América Latina. Porto Alegre: UFRGS, 2002.
- DEIFELT, Wanda. Educação teológica para mulheres: Um passo decisivo rumo à cidadania eclesial. In: SOTER (org.). **Gênero e teologia: Interpretações e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 265-282.
- _____. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER. **Gênero e teologia: Interpretações e perspectivas**. São Paulo: Loyola, 2003. p. 171-186.

DEPARTAMENTO DE MIGRAÇÃO, **Migração, esperança?**. Boletim das NAC. Cuiabá, [ca. 1985].

_____. Migração orientada: terra para agricultores sem terra. **JOREV**, Porto Alegre, ano XV, nº 5, p. 6, 1ª quinzena de Março de 1975.

_____. Terra no rio Colorado. **JOREV**, Porto Alegre, ano XV, nº 5, p. 1, 1ª quinzena de Março de 1975.

DESAN, Suzanne. Massas, comunidades e rituais na obra de E. P. Thompson e Natalie Davis. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 63-96.

DNIT. <www.estradas.comunidade.br>, acesso em: 04/05/2007.

DONNER, Sandra Cristina. **Os jovens e a “Revolução Brasileira”** – Um Estudo Histórico da Congregação dos Estudantes de Porto Alegre, da Associação Cristã de Acadêmicos e da Revista da Juventude Evangélica na década de 1960. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: IEPG, 2001.

DREHER, Martin N. **Igreja e Germanidade** – Estudo Crítico da História da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

_____. Protestantismo de imigração no Brasil: sua implantação no contexto do projeto liberal-modernizador e as conseqüências desse projeto. In: _____ (org.). **Imigrações e história da igreja no Brasil**. Aparecida: Santuário, 1993. p. 109-131.

_____. História dos protestantes na Amazônia até 1980. In.: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 321-340.

DROOGERS, André. **Religiosidade Popular Luterana**. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

DURKHEIM, Émile. **Sociologia e Filosofia**. São Paulo: Ícone, 1994.

DUSSEL, Enrique (ed.). **Resistencia y esperanza: Historia del pueblo cristiano en America Latina y el Caribe**. Santiago de Chile/ San José: CEHILA/Editorial DEI, 1995.

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.

ENCONTRO sobre o índio e a missão, Guarita 31/07-03/08/1975. In: **Caderno do COMIN**. nº 1, 1992. p. 4-6.

EQUIPE trabalha em P. Bueno. **JOREV**. Porto Alegre, ano 89, nº 4, p. 4, 15 de fevereiro de 1974.

ESTEVES, Antônio R. **A ocupação da Amazônia**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

FERNANDES, Bernardo Marcelo. **A formação do MST no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2000.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

- FIEGENBAUM, Ricardo Zimmermann. **Midiatização do campo religioso e processos de produção de sentido. Análise de um conflito anunciado: O caso do Jornal Evangélico da IECLB.** Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- FISCHER, Friedel; SPELLMEIER, Arteno. **Für Verzweiflung keine Zeit: Hoffnung teilen mit Menschen im Amazonasgebiet.** Erlangen: Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission, [1996?].
- FISCHER, Joachim. Comunidades, sínodos, igreja nacional: o povo evangélico de 1824 a 1986. In: **Simpósio de história da igreja – 23-24 de maio de 1986.** São Leopoldo: Rotermund/Sinodal, 1986. p. 11-22.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** 3 ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- _____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Petrópolis: Vozes, 1977.
- FRANK, André Gunder. **Capitalismo y subdesarrollo en América Latina.** 2 ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1973.
- _____. **Do subdesenvolvimento capitalista.** Lisboa: Edições 70, [1971?].
- FREIBERG, Maristela Livia. **Retratos do processo de formação e atuação das primeiras pastoras da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.** Dissertação de mestrado, São Leopoldo: IEPG, 1997.
- FUNAI. <<http://www.funai.gov.br>>, acesso em: 17/04/2007, 19/05/2007.
- GALEANO, Eduardo. **Las venas abiertas de América Latina.** Habana: Casa de las Américas, 2004.
- GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, Georg (Ed.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: Um manual prático.** Petrópolis: Vozes, 2002. p. 64-89.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GONÇALVES, Marco Antonio (org.). **Acre: História e etnologia.** Rio de Janeiro: UFRJ, 1991.
- HAHN, Carl Joseph. **História do culto protestante no Brasil.** São Paulo: ASTE, 1989.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2004
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- _____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais.** Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

- HÉBETTE, Jean; MARIN, Rosa E. Acevedo. Estado e reprodução da estrutura social na fronteira Ariquemes em Rondônia. In: _____. **O Estado e a reprodução social**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1982. p. 7-60.
- HEES, Ulrich. Metamorfose de uma igreja de imigrantes: O Sínodo Rio-grandense de 1886 a 1969. In: FISCHER, Joachim (org.). **Ensaio Luterano: Dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil**. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 73-84.
- HOBBSAWM, Eric. Etnia e nacionalismo na Europa de hoje. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 271-282.
- _____. **Nações e nacionalismo desde 1780: Programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HOORNAERT, Eduardo; et alii. **História da igreja no Brasil**. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1979.
- _____. A Amazônia e a cobiça dos europeus. In: _____. (Org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 49-62.
- HUNSCHE, Carlos Henrique. **O ano 1826 da imigração e colonização alemã no Rio Grande do Sul (Província de São Pedro)**. Porto Alegre: Metrópole, 1977.
- HUNT, Lynn. Apresentação: história, cultura e texto. In: _____. (org.). **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 1-29.
- IBGE. **Censo demográfico 1996**. <www.ibge.gov.br>, acessado em 17/07/2005.
- _____. **Censo demográfico 2000**. <www.ibge.gov.br>, acesso em: 05/04/2007, 17/07/2005.
- _____. **Censos demográficos 1940, 1950, 1960, 1970, 1980, 1991**. <www.ibge.gov.br>, acessado em 17/07/2005.
- IECLB. **Anuário Evangélico**. São Leopoldo: Sinodal, 1970.
- _____. **Boletim Informativo do Conselho Diretor**. Porto Alegre, nº 157, p. 1, 11 jul. 1997.
- II ENCONTRO de Guarita, 01-02/05/1976. In: **Caderno do COMIN**. nº 1, 1992. p. 7-9.
- II SEMINÁRIO do COMIN, Panambri/RS, 22-25/06/1985. In: **Caderno do COMIN**. nº 1, 1992. p. 20-22.
- ISA. <www.socioambiental.org>, acesso em: 21, 23/05/2007.
- IV SEMINÁRIO do COMIN, São Leopoldo/RS, 02-07/07/1987. In: **Caderno do COMIN**. nº 1, 1992. p. 23-25.
- JACOB, Jorge Kurster. **A imigração e aspectos da cultura no Espírito Santo**. Vitória: Departamento Estadual de Cultura, 1992.

- JOHNS, Andrew D. Desenvolvimento econômico e proteção da natureza na Amazônia Brasileira. In: BOLOGNA, Gianfranco (Org.). **Amazônia Adeus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. p. 37-54.
- KLEIN, Estanislau Paulo. **A contribuição da igreja do Acre e Purus para a ética social**. Rio Branco: EDUFAC, 2007.
- KLUG, João. **A escola teuto-catarinense e o processo de modernização em Santa Catarina**: A ação da igreja luterana através das escolas (1871-1938). Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1997.
- KRAUSE, Henrique. **Lutherische Synode in Brasilien**: Geschichte und Bekenntnis der Evangelisch-Lutherischen Synode von Santa Catarina, Paraná und anderen Staaten Brasiliens. Hermannsburg: Verl. Der Ev.-Luth. Mission, 1993.
- KRAYCHETE, Gabriel. Economia regional e projetos empresariais na Amazônia. **CESE**. A Amazônia: mito e desencanto. Ano V, nº 4. Salvador, janeiro de 1995. p. 55-66.
- KRÜGER, Carla Suzana. **As mulheres e o ministério ordenado na igreja**: um estudo sobre a ordenação de mulheres na IECLB. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1996.
- LAPIERRE, Jean-William. Prefácio. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.
- LE GOFF, Jacques. A história nova. _____ (org.). **A história nova**. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 26-64.
- _____. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1996.
- LE MOS, Carolina Teles. **Religião, gênero e sexualidade**: O lugar da mulher na família camponesa. Goiânia: UCG, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: **Os pensadores**. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1976. p. 51-93.
- _____. **Tristes trópicos**. Lisboa: Edições 70, 1993.
- LINK, Rogério Sávio. **Luteranos em Rondônia**: O processo migratório e o acompanhamento da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (1967-1987). São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- LISBOA, Pedro L. B. **Rondônia**: colonização e floresta. Brasília: CNPq/AED, 1989.
- LUTZENBERGER, José A. A sistemática demolição da floresta virgem tropical na Amazônia. In: BOLOGNA, Gianfranco (Org.). **Amazônia Adeus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. p. 55-68.
- MARTINS, José de Souza. **A militarização da questão agrária no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1984.

- _____. **A reforma agrária e os limites da democracia na “nova república”**. São Paulo: Hucitec, 1986.
- _____. **Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos Movimentos sociais do Campo**. São Pulo: Hucitec, 1989.
- McROBBIE, Angela. Pós-Marxismo e Estudos Culturais. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Alienígenas na sala de aula: Uma introdução aos estudos culturais em educação**. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 39-60.
- MEDEIROS, Leonilde Sérvo de. **História dos movimentos sociais no campo**. Rio de Janeiro: Fase, 1989.
- MEIRELES, Denise Mald. **Guardiães da fronteira: Rio Guaporé, século XVIII**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. 4ª ed. São Paulo: Hucitec, 1983.
- MENDONÇA, Antônio Gouveia. Protestantes na diáspora: a imigração europeia e norte-americana e as igreja evangélicas no estado de São Paulo. In: DREHER, Martin N. **Imigrações e história da igreja no Brasil**. Aparecida: Santuário, 1993. p. 132-157.
- MENDONÇA, Sônia Regina. As bases do desenvolvimento capitalista dependente: Da industrialização restringida à internacionalização. In: LINHARES, Maria Yedda (org.). **História geral do Brasil**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1990. p. 327-350.
- MENEZES, Maria Lucia Pires. Tendências atuais das migrações internas no Brasil. **Scripta Nova**. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. nº 69 (45), 1º de agosto de 2000, Universidad de Barcelona. <www.ub.es/geocrit/sn-69-45.htm>. Acesso em: 30/10/2002.
- MENEZES, Marilda Aparecida de (Org.). **História de migrantes**. São Paulo: Loyola, 1992.
- MEYER, Dagmar E. E. **Identidades traduzidas: cultura e docência teuto-brasileiro-evangélica no Rio Grande do Sul**. Santa Cruz do Sul/São Leopoldo: EDUNISC/Sinodal, 2000.
- MILLER, Eurico Theofilo. **História da Cultura Indígena do Alto Médio-Guaporé**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 1983.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 63-120.
- MUELLER, Jaime Roberto. **Relatório Histórico do Movimento Encontro na IECLB**. Trabalho Semestral (Graduação em Teologia) São Leopoldo: Acervo da biblioteca da EST, 1981.
- MULLER, Enio R. **Teologia da Libertação e Marxismo: Uma relação em busca de explicação**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia/IEPG, 1994.

- MÜLLER, Telmo Lauro. **Amor ao próximo**: História da Casa Matriz de Diaconisas da IECLB. São Leopoldo: Rotermond, 1990.
- NELSON, Cary; et alii. Estudos Culturais: Uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Alienígenas na sala de aula**: Uma introdução aos estudos culturais em educação. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 7-38.
- NETO, Miranda. **O dilema da Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1979.
- NIED, Gerda; MERZ, Gerhilde. **Trotzdem das Leben Umarmen**: Missionarisch-diakonische Arbeit in Brasilien in Grenzsituationen. Nürnberg: Mabase, 2006.
- NOSSA responsabilidade social. In: SCHÜNEMANN, Rolf. **Do gueto à participação**: o surgimento da consciência sócio-política na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 171-174.
- NUETZEL, Gerdi Potencial transformador ou complemento de beleza? História do ministério feminino na IECLB. In: Ana Maria BIDEGAIN (org.). **Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 31-70.
- NÚÑEZ de la Paz, Nivia Ivette; LINK, Rogério Sávio. Bourdieu e o fazer teológico. **Protestantismo em Revista**. Set.-Dez. de 2007, ano 06, n. 03, <www.est.edu.br/nepp>, acesso em: 27/12/2007.
- O MANIFESTO de Curitiba da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. In: SCHÜNEMANN, Rolf. **Do gueto à participação**: o surgimento da consciência sócio-política na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 168-170.
- O PICADÃO**. Boletim Informativo das Comunidades Evangélicas de Confissão Luterana no Brasil em Rondônia. 1979, 1980, 1981, 1982, Mimeografado.
- _____. Boletim Informativo das Comunidades Evangélicas de Confissão Luterana no Brasil em Rondônia. Edição especial, maio de 1982, Mimeografado.
- OLIVEIRA, Ariovaldo Ubelino de. Paraíso e inferno na Amazônia legal. In: **Travessia**: revista do migrante. Ano I, nº 3, janeiro-abril, São Paulo: Centro de Estudos Migratórios, 1989. p. 19-25.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da Religião**: Enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 177-197.
- OSTERBERG, Helgar Hugo. **Projeto Missão Zero**: O desafio missionário a partir do zero. Trabalho Semestral (Graduação em Teologia) São Leopoldo: Acervo da biblioteca da EST.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

- PALESTRA inaugural proferida por Ernesto Schlieper, por ocasião do primeiro Concílio Eclesiástico da Federação Sinodal. In: *Primeiro Concílio Eclesiástico da Federação Sinodal*, 14-16 de maio de 1950. São Leopoldo: Acervo da Biblioteca da EST.
- PERDIGÃO, Francinete; BASSEGIO, Luiz. **Migrantes amazônicos: Rondônia, a trajetória da ilusão**. São Paulo: Loyola, 1992.
- PORRO, Antônio (org.). **As crônicas do Rio Amazonas: tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. Os povos indígenas da Amazônia à chegada dos europeus. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 11-48.
- POSICIONAMENTO do corpo docente da Faculdade de Teologia da IECLB. O Evangelho e Nós. In: **Estudos Teológicos**. Nº 2. Escola Superior de Teologia: São Leopoldo, 1979. p. 51-63.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.
- 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/ Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2001.
- PRIMEIRO Concílio Eclesiástico da Federação Sinodal, 14-16 de Maio de 1950. São Leopoldo: Acervo da biblioteca da EST.
- PUMPMACHER, Elguido. Nascerá uma Grande Comunidade?. **JOREV**. Porto Alegre, ano 87, nº 4, p. 10, 14, fevereiro de 1972.
- REILY, Duncan Alexander. **Ministério feminino em perspectiva histórica**. Campinas: Cebep, 1989.
- REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC**. 7ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.
- RELATÓRIO de acontecimentos que envolvem a equipe de trabalho da IECLB em colorado-ro no primeiro semestre de 1978. São Leopoldo: Acervo da biblioteca da EST.
- RENK, Arlene. **Sociodicéia às avessas**. Chapecó: Grifos, 2000.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. **O processo civilizatório**. Estudos de antropologia da civilização; etapas da evolução sócio-cultural. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 1989.
- RIBEIRO, Lúcia. Gênero e perspectivas para o futuro das igrejas. In: SOTER (org.). **Gênero e teologia: interpretações e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 283-294.

- RIETH, Ricardo W. Dois modelos de Igreja Luterana: IECLB e IELB. In: DREHER, Martin (Org.). *Populações rio-grandenses e modelos de Igreja*. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 256-267.
- ROCHE, Jean. **A colonização alemã e o Rio Grande do Sul**. Vol. I e II. Porto Alegre: Globo, 1969.
- _____. **A colonização alemã no Espírito Santo**. São Paulo: USP, 1968.
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas brasileiras**: Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.
- RÖLKE, Helmar Reinhard. **Descobrimos raízes**: aspectos geográficos, históricos e culturais da Pomerânia. Vitória: UFES, 1996.
- ROQUETE-PINTO, Edgar. **Rondônia**. 6^a ed. São Paulo: Editora Nacional, 1975.
- SAHLINS, Marshall. **Culture in practice**: Selected essays. New York: Zone Books, 2000.
- SALAMONI, Giancarla (org.). **Os pomeranos**: valores culturais da família de origem pomerana no Rio Grande do Sul – Pelotas e São Lourenço do Sul. Pelotas: UFPEL, 1995.
- SALATI, Eneas et alli. **Amazônia**: Desenvolvimento, integração e ecologia. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- SAMPAIO, Wany; SILVA, Vera da. **Os povos indígenas de Rondônia**: contribuições para a compreensão de sua cultura e de sua história. Porto Velho: UNIR, 1997.
- SANTOS, José Vicente Tavares dos. A gestão da recusa: o “colono retornado” dos projetos de colonização da Amazônia. In: _____ (org.). **Revoluções camponesas na América Latina**. São Paulo: Ícone, 1985. p. 167-185.
- _____. **Matuchos**: exclusão e luta – do Sul para a Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1993.
- SANTOS, Regina Bega. **Migração no Brasil**. São Paulo: Scipione, 1994.
- SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: Cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras : Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- SAUNDERS, Frances Stonor. **La CIA y la guerra fría cultural**. Ciudad de la Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2003.
- SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: EDUSP, 1998.
- SCHACH, Geraldo. 1970: Nasce uma Igreja na Floresta. **O Caminho**. Blumenau, ano XIII, nº 6, p. 16, junho de 1997.
- _____. A comunidade de Pimenta Bueno hoje. **JOREV**. Porto Alegre, ano XCIII, nº 19, p. 6, 1^a quinzena de outubro de 1979.

- _____. Finalmente: pastor em Pimenta Bueno. **JOREV**. Porto Alegre, ano 87, nº 20, p. 20, outubro de 1972.
- _____. IECLB está em Rondônia há 30 anos. **O Caminho**. Blumenau, ano XVI, nº 7, p. 11, julho de 2000.
- _____. IECLB na Rondônia. **JOREV**. Porto Alegre, ano XC, nº 9, p. 7, maio de 1975.
- _____. Muitos anos de dureza, mas anos de liberdade e amor. **JOREV**. Porto Alegre, ano XCIII, nº 3, p. 4, fevereiro de 1979.
- _____. O perigo das selvas. **JOREV**. Porto Alegre, ano 87, nº 24, p. 4, dezembro de 1972.
- SCHLUPP, Walter J. **Erinnerungen**. São Leopoldo: Sinodal, 1979.
- _____. **Vasos de barro**: Ou Deus caça mesmo com gatos. São Leopoldo: Rotermund, 1983.
- SCHRÖDER, Ferdinand. **Brasilien und Wittenberg**: Ursprung und Gestaltung deutschen evangelischen Kirchentums in Brasilien. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter, 1936.
- SCHÜNEMANN, Rolf. **Do gueto à participação**: o surgimento da consciência sócio-política na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- SCHWANTES, Norberto. **Uma cruz em Terranova**. São Paulo: Scritta Oficina Editorial, 1989.
- SEI. Espera-se um Pastor. **JOREV**. Porto Alegre, ano 87, nº 10, p. 4, maio de 1972.
- _____. Precisamos Agir. **JOREV**. Porto Alegre, ano 88, nº 5, p. 8, 1º de março de 1973.
- SEKI, Lucy. Línguas indígenas do Brasil no limiar do século XXI. **Impulso**. nº 27. Piracicaba: UNIMEP, 2000. p. 157-170.
- SERÁFICO, José; SERÁFICO, Marcelo. A Zona Franca de Manaus e o capitalismo no Brasil. **Estudos Avançados**. Vol. 19, Nº 54, p. 99-113, 2005.
- SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **A temática indígena na escola**: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília, MEC/MAI/UNESCO, 1995. p. 291-315.
- SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. A modernização autoritária: do golpe militar à redemocratização 1964/1984. In: LINHARES, Maria Yedda (org.). **História geral do Brasil**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1990. p. 351-384.
- _____; LINHARES, Maria Yedda L. Região e História Agrária. In: **Revista de Estudos Históricos**. N 15, ano 1995/1. <www.cpdoc.fgv.br/revista>. Acesso em: 29/06/2006.
- SILVA, Francisco de Assis; BASTO, Pedro Ivo de Assis. **História do Brasil – Colônia, Império e República**. 2ª Ed. São Paulo: Moderna, 1983.
- SILVA, João Artur Müller da. Missão Rondônia. **JOREV**. Porto Alegre, ano XCII, nº 21, p. 11, 1ª quinzena de novembro de 1978.

- _____. Um recém formado nas novas áreas. **JOREV**. Porto Alegre, ano XC, nº 3, p. 7, 1ª quinzena de fevereiro de 1976.
- SINGER, Paul. **A crise do milagre**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- _____. Migrações internas: considerações teóricas sobre seu estudo. In: _____. **Economia Política da Urbanização**. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 29-60.
- SOUZA, Carla Monteiro de. **Gaúchos em Roraima**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- SOUZA, Itamar de. **Migrações internas no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- STEYER, Walter O. **Os imigrantes alemães no Rio Grande do Sul e o luteranismo: a fundação da Igreja Evangélica Luterana do Brasil e o confronto com o Sínodo Rio-Grandense 1900-1904**. Porto Alegre: Singulart, 1999.
- SUESS, Paulo. **Rompendo o mal-estar na missão**. <www.cimi.org.br>. Acesso em: 08/11/2007.
- TAUBE, Maria José de Mattos. **De Migrantes a Favelados: Estudo de um Processo Migratório**. Vol. 1. Campinas: Unicamp, 1986.
- TAVARES, Vânia Porto et alii. **Colonização dirigida no Brasil: Suas possibilidades na região amazônica**. Rio de Janeiro: IPEA/INPES, 1972.
- TÉCNICOS que atuam nas novas áreas também se consideram missionários. **JOREV**. Porto Alegre, ano XCIX, nº 8, p. 16, maio de 1987.
- TEIXEIRA, Raquel F. A. As línguas indígenas no Brasil. In: SILVA Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **A temática indígena na escola**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 291-315.
- TERRA de Deus – terra para todos. **JOREV**, Porto Alegre, ano XCVI, nº 1, p. 1, 4, 5, 1ª quinzena de janeiro de 1982.
- THOMSON, Alistair. Reconstituindo a memória: Questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. **Projeto História**, n. 15, abr. 1997, São Paulo: PUC-SP, 1981. p. 51-84.
- _____; et alii. Os debates sobre memória e história. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996. p. 65-91.
- TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 4ª Ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- TRABALHO em equipe: condição para um atendimento integral. **JOREV**. Porto Alegre, ano XC, nº 3, p. 7, 1ª quinzena de fevereiro de 1976.
- TRESSMANN, Ismael. **Panderej: Os peritos no Arco**. Coleção: Cadernos do COMIN, nº 2, 1993.
- TSE. <www.tse.gov.br/internet/index.html>, acesso em: 14/09/2007.

- VI SEMINÁRIO do COMIN, São Paulo, 09/12/1991. In: **Caderno do COMIN**. nº 1, 1992. p. 33s.
- VOLKMANN, Martin. Estudante de Teologia – Que se faz lá atualmente?. **Folha Dominical**, nº. 44, ano 83, p. 8. 03/11/1968.
- VOLPATO, Luiza Rios Ricci. **Cativos do sertão: Vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1859-1888**. São Paulo: Marco Zero, 1993.
- _____. **Entradas e bandeiras**. 3. ed. São Paulo: Global, 1991.
- VOVELLE, Michel. A história e a longa duração. In: LE GOFF, Jacques (org.). **A história nova**. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 65-96.
- 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.
- WAGEMANN, Ernst. **A colonização alemã no Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1949.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **Após o liberalismo: Em busca da reconstrução do mundo**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- WALLERSTEIN, Immanuel. Cultura é o sistema mundial: resposta a Boyne. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). **Cultura Global: Nacionalismo, globalização e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 75-78.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **O capitalismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- WALTON, James W.; et. ali. **Diccionario bilingüe muinane-español, español-muinane**. Bogotá: Buena Semilla, 1997.
- WARTH, Carlos H. Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) – Distrito Brasileiro do Sínodo Missouri. In: KANNENBERG, Hilmar (Ed.). **Presença Luterana 1970**. São Leopoldo: Sinodal, 1970.
- WEBER, Max. **Economía y Sociedad**. Vol. I. 2. ed. México: Fundo de Cultura Econômica, 1974.
- WEBER, Regina. Encontros étnicos em situações de industrialização. **Anos 90**. n 9. Porto Alegre: UFRGS, junho de 1998. p. 27-32.
- _____. Entre o “primordial” e o “construído”: As identidades sob análise. **Estudos Ibero-americanos**. Vol. 32. Porto Alegre: PUCRS, 2006. p. 189-197.
- _____. Relatos de quem colhe relatos: pesquisa em história oral e ciências sociais. **Dados**. Rio de Janeiro, v. 39, n. 1, 1996. p. 63-83.
- WIRTH, Lauri Emilio. **Protestantismus und kolonisation in Brasilien: Kontextualität, Ekklesiologie und Institutionalisierung einer deutschen Einwandererkirche in Santa**

Catarina. Tese de Doutorado. Theologischen Fakultät der Ruprecht – Karl – Universität zu Heidelberg, 1990.

WITT, Osmar Luiz. **Igreja na migração e colonização**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

ZIRBEL, Ilze; KLEN, Vânia Moreira. **As mulheres em direção ao estudo de teologia**. Trabalho semestral (Graduação) São Leopoldo: EST, 1994.

ZWETSCH, Roberto. **Com as melhores intenções**: Trajetórias missionárias luteranas diante do desafio das comunidades indígenas 1960-1990. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 1993.

_____. Missão e alteridade: a contribuição da pastoral indigenista na *missio Dei* ou os outros como sinais. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo. vol. 34, p. 159-175, 1983.

<<http://www.luteranos.com.br>>, acesso em 27/12/2007.

<www.mananciais.org.br>, acesso em: 21/05/2007.

<www.portalrondonia.com>, acesso em: 04/05/2007.

Demais fontes

Arquivo da Biblioteca da EST.

Arquivo da comunidade de Boa Vista.

Arquivo da comunidade de Manaus.

Arquivo da comunidade de Porto Velho.

Arquivo da comunidade de Rolim de Moura.

Arquivo da EST.

Arquivo da IECLB.

Arquivo da Instituição Beneficente Escola para Vida.

Arquivo da paróquia de Alta Floresta.

Arquivo da paróquia de Ariquemes.

Arquivo da paróquia de Cacoal.

Arquivo da paróquia de Espigão.

Arquivo da paróquia de São Miguel do Guaporé.

Arquivo da paróquia de Vilhena.

Arquivo do Departamento de Diaconia.

Arquivo do Sínodo da Amazônia.

Arquivo do Sínodo de Mato Grosso.

Arquivo Histórico da Igreja.

Arquivo pessoal de Arteno Spellmeier.

Arquivo pessoal de Lori Altmann e Roberto Zwetsch.

Arquivo pessoal do autor.

Audiovisual produzido pela ISAEC. Acervo da Biblioteca da EST: São Leopoldo.

BINOW, Davi. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001.

BOONE, Isaura. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001.

BRAUN, Rodolfo; BRAUN, Adélia. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 01/2001.

DAENECKE, Paulo Augusto. **Entrevista**. Palmitos/SC, 01/07/2003.

ELLWANGER, Nestor. **Entrevista**. Boa Vista/RR, 06/05/2005.

HOLLANDER, Martim; BRAUN, Hulda Jacob; BRAUN, Cecília. **Entrevista**. Pimenta Bueno/RO, 01/2001.

Informações da ISAEC.

Informações do COMIN.

Informações de Arteno Spellmeier.

Informações de Hans Trein.

Informações de Inácio Lemke.

Informações de Lori Altmann.

Informações de Rui Braun.

LAUVERS, Pedro. **Entrevista**. Espigão do Oeste/RO, 02/2001.

NIED Gerda. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 04/06/2007.

NIENOW, Olavo. **Entrevista**. Porto Velho/RO, 01/05/ 2005.

NINKE, Ricardo. **Entrevista**. São Miguel do Guaporé/RO, 21/04/2005.

- Questionário de pesquisa de campo, abril-maio de 2005.
- RAMMINGER, Oto. **Entrevista**. Victor Graeff/RS, 11/05/2007.
- SASS, Walter. **Entrevista**. Carauari/AM, 10/12/1999.
- SCHACH, Geraldo. **Entrevista**. Itapema/SC, 27/05/2001.
- SCHEFLER, Élio. **Entrevista**. Ji-Paraná/RO, 12/02/2003.
- SCHRAMMEL, Leonor. **Entrevista**. Ariquemes/RO, 27/04/2005.
- SCHRAMMEL, Lothário. **Entrevista**. Ariquemes/RO, 28/04/2005.
- SILVA, João Artur Müller da. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 20/10/2003.
- Sistema de banco de dados da Casa Matriz de Diaconisas.
- Sistema de banco de dados da IECLB.
- SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 06/2000.
- SPELLMEIER, Arteno. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 12/08/2003.
- TREIN, Hans Alfred. **Entrevista**. São Leopoldo/RS, 24/09/2003.

ANEXO I

Questionário de pesquisa de campo

- 1) De qual Estado você procede?
 Espírito Santo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, São Paulo, Minas Gerais, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Outro, Qual: _____
- 2) Em que ano você migrou? _____. Quantos anos você tinha? _____
- 3) Você já tinha migrando antes?
 Sim, Não. De onde: _____, Para onde: _____.
- 4) Qual motivo o levou a migrar?
 Violência, Melhores oportunidades de trabalho, Melhores oportunidade de conseguir terra, Outro, qual: _____
- 5) Você considera que sua situação financeira está melhor agora?
 Sim, Não.
- 6) No seu Estado de origem, você vivia:
 No campo, Na cidade, Vivi no campo e depois na cidade, Vivi na cidade e depois no campo.
- 7) Você possuía terra no seu Estado de origem?
 Sim, Não.
- 8) Você era meeiro no seu Estado de origem?
 Sim, Não.
- 9) Você possui terra aqui?
 Sim, Não.
- 10) Você já possuiu terra aqui?
 Sim, Não.
- 11) Em caso afirmativo em uma das duas respostas anteriores, como você a conseguiu?
 Comprou, Ganhou do INCRA, Outro, Qual: _____
- 12) Agora, você vive:
 No campo, Na cidade, Vivi no campo e agora vivo na cidade, Vivi na cidade e agora vivo no campo.

- 13) Você já migrou internamente no Estado?
 Sim, Não. De onde: _____, Para onde: _____.
- 14) Em que ano você migrou? _____
- 15) Qual motivo o levou a migrar?
 Violência, Melhores oportunidades de trabalho, Melhores oportunidade de conseguir terra, Outro, qual: _____
- 16) Você já participou de outra igreja?
 Sim, Não. Qual: _____
- 17) Você conhece outras igrejas?
 Sim, Não. Quais:

- 18) Você é descendente:
 Pomerano, Hunsrück, Mecklenburguense, Outro, qual:

- 19) Caso você esteja interessado em comentar sua experiência de vida, pode fazer isso abaixo.

ANEXO II

Estrutura cronológica da história da IECLB na Amazônia 1967-1997

1967 – 1972 — Fase do pioneirismo;

- 1967 — Primeiros pomeranos que visitam Rondônia;
- 1968 — Primeiros pomeranos que se estabelecem em Rondônia;
- 1970 — Manifesto de Curitiba;
- 1970 — Visita do pastor Horst Schmeckel. Visita de Valdemar Holz e do pastor Joachim Maruhn;
- 1971 — Visita do professor catequista Elguido Pumpmacher;

1972 – 1978 — Fase do trabalho afinado com o discurso desenvolvimentista do governo;

- 1972 — Visita do Pastor Walter Schaeffer;
Criação da primeira paróquia;
Concílio de Panambi;
- 1973 — Criação do Departamento de Migração;
Criação da Escola Imigrante;
- 1974 — Implantação do Núcleo Avançado do Colégio Sinodal;
Primeiro curso de aperfeiçoamento para professores;
- 1975 — Segundo curso de aperfeiçoamento para professores;
Elaboração do documento Nossa Responsabilidade Social;
- 1976 — Aprovação do documento Nossa Responsabilidade Social;
Doação da Fazenda Agrícola;
Constituição da Paróquia de Cacoal;
Criação da equipe UMA de Cacoal;
Primeiro trabalho com o povo indígena Suruí;
O primeiro ECAM realizado na Faculdade de Teologia em São Leopoldo entre os dias 06 a 13 de janeiro;
- 1977 — Criação da equipe UMA de Colorado do Oeste;
Segundo ECAM realizado na Faculdade de Teologia em São Leopoldo, entre 10 a 22 de janeiro;
Abandono do curso de teologia por um grupo de estudantes;
- 1978 — Inauguração do CEI e fechamento da Escola Imigrante;
Mudança no quadro de obreiros com a saída dos primeiros obreiros;
Início dos COR;
Missão com indígenas numa nova perspectiva;
Terceiro ECAM realizado em Ivoti, entre os dias 09 a 21 de janeiro;

1979 – 1997 — Fase da crítica social, política e econômica;

- 1979 — Fim do Departamento de Migração e criação da Coordenação das NAC, com sede em Cuiabá;
Mudança na sede da Paróquia de Pimenta Bueno para Espigão do Oeste;
Constituição da Paróquia de Ariquemes;
Criação da equipe UMA de Ariquemes;
- 1981 — Venda da Fazenda Agrícola; Visita do Pastor Presidente Ernesto Kunert e do Secretário Geral Rodolfo Schneider;
Constituição da Paróquia de Rolim de Moura;
Criação da equipe UMA de Rolim de Moura,
- 1982 — Tema da IECLB para o ano: “Terra de Deus – Terra para Todos”;
Implantação do Projeto Vacas;
Conflito da fazenda Cabixi e prisão de Olavo Nienow e do pastor Oto Ramminger;
- 1983 — Mudança na coordenação das NAC;
Constituição da Paróquia Sul de Rondônia;
- 1985 — Constituição da Paróquia de Ji-Paraná;
- 1986 — Início da reestruturação das NAC em distritos;
- 1987 — Fim da Coordenação das NAC e criação do DERN e do DEMA;
- 1989 — Eleições diretas e envolvimento político dos obreiros;
- 1997 — Fim do DERN e criação do Sínodo da Amazônia.

ANEXO III

Quadro de obreiros e técnicos que atuaram no Sínodo da Amazônia até 1997

Obreiro	Função e atuação	Ano de atuação
Adalberto Reinke	Catequista que atuou em Espigão do Oeste.	02/1975 – 07/1981
Admilson Ravazio	Trabalhou com auxiliar de saúde junto aos povos indígenas cintalarga e zoró em Espigão do Oeste.	04/1992 – 04/1993
Adolar Scherner	Técnico que trabalhou no Projeto Vacas de Colorado	1985 – 04/1986 (?)
Adolfo Büttow	Técnico agrícola que trabalhou para o Núcleo Avançado (1974-01/1976), para o Projeto UMA de Cacoal (01/1976-06/1979) e posteriormente Ariquemes (06/1979-12/1982).	1974 – 12/1982
Alda Sprandel	Diaconisa que trabalhou na Escola da Vida em Ariquemes.	02/1982 – 12/1984
Arnildo Flori Wiedemann	Indigenista que atuou como enfermeiro entre o povo indígena Suruí.	11/1975 – 1977 (?)
Arteno Spellmeier	Coordenador do Departamento de Migração e das NAC.	08/1973 – 02/1983
Clarice Lüdtke	Diaconisa que trabalhou na área da saúde do Projeto UMA de Ariquemes.	02/1982 – 12/1985
Cláudio Dreves	Técnico em contabilidade que atuou no Projeto Vacas em Colorado do Oeste.	11/1984 – 02/1987
Claudir Burmann	Pastor em Espigão do Oeste (05/1995-12/1997), Pastor Distrital (05/1997-12/1997) e posteriormente Pastor Sinodal (01/1998-02/2002). Por ocasião do término da tese, ele ainda continua atuando no sínodo.	05/1995 -

Cler Regina Schoulten	Pastor que atuou na missão kulina Acuraua, no médio Juruá, Amazonas.	07/1994 – 08/1999
Delmar Purper	Médico do Projeto Saúde no Sul de Rondônia.	1981 – 1982; 07/1983 – 09/1984
Doraci Edinger	Diaconisa que trabalhou na área da saúde do Projeto UMA de Ariquemes.	03/1986 – 03/1993
Doris Kieslich	Trabalhou entre os povos indígenas da região de Tefé, Amazonas.	12/1985 – 06/1990
Edgar Carlos Niederberger	Engenheiro agrônomo que atuou no Projeto Vacas em Colorado do Oeste (02/1984-09/1984) e no projeto em Roraima (12/1990-09/1992).	02/1984 – 09/1984; 12/1990 – 09/1992
Edla Bublitz	Diaconisa em Ariquemes.	03/1986 – 06/1986
Edna Moga Ramminger	Pastora em Colorado do Oeste (07/1978-06/1986) e Juína (07/1989-06/1993).	07/1978 – 06/1986; 07/1989 – 06/1993
Egon Weber	Técnico em enfermagem do Núcleo Avançado do Colégio Sinodal em Espigão do Oeste.	12/1974 – 04 1975
Elguido Pumpmacher	Catequista que visitou Rondônia.	05/1971
Élio Scheffler	Pastor em Vilhena (05/1987-08/1989) e Rolim de Moura (09/1989-08/1992)..	05/1987 – 08/1992
Eliseu Elói Link	Professor Catequista que atuou em Pimenta Bueno.	03/1978 – 09/1979
Elke Doehl	Pastora em Espigão do Oeste (05/1995-12/1998) e ainda continua atuando no sínodo por ocasião do término da tese.	05/1995 -
Elli Emma Stoef	Diaconisa que trabalhou na Escola da Vida em Ariquemes.	01/1980 – 01/1982
Emilio Voigt	Pastor em Alta Floresta do Oeste.	03/1991 – 07/1996
Erno Júlio Dieter	Estudante de teologia em função pastoral em Espigão do Oeste.	12/1978 – 08/1979
Evanir Ermelinda Kich	Trabalhou entre os povos indígenas da região de Tefé, às margens do Rio Solimões.	04/1994 – 01/1999
Everton Ricardo Bootz	Pastor em Rio Branco, Acre.	03/1991 – 07/1995
Flávia Koch	Enfermeira que atuou no projeto de Roraima	12/1986 – 03/1990; 12/1990 – 09/1992
Frank Tiss	Pastor que atuou na missão kulina Acuraua, no médio Juruá, Amazonas. Ele ainda continua atuando no sínodo por ocasião do término da tese.	12/1994

Friedel Willi Otto Fischer	Pastor que atuou em Ariquemes (08/1981-02/1989) e Ji-Paraná (02/1989-01/1990).	08/1981 – 01/1990
Gelinda Jacob	Secretária que trabalhou para o para o COMIN em Rondônia.	07/1995 – 09/1996
Geraldo Schach	Catequista em função pastoral em toda Rondônia e depois na paróquia de Pimenta Bueno (Espigão do Oeste).	06/1972 – 01/1979
Gerd Peter	Pastor em Porto Velho.	05/1989 – 11/1997
Gerda Nied	Diaconisa que atuou como enfermeira nos projetos UMA de Colorado do Oeste (02/1977-06/1979) e Ariquemes (06/1979-03/1986).	02/1977 – 03/1986
Gil Nunesmaia Junior	Advogado do Projeto Vacas e do Projeto de Apoio ao Posseiro em Colorado do Oeste.	07/1983 – 09/1983
Gilmar de Carli	Técnico agrícola do Projeto Vacas em Colorado do Oeste.	01/1985 – 06/1985
Guilherme Fredrich	Pastor em Rio Branco, Acre.	1985 – 1987 (?)
Guilherme Lieven	Pastor em Boa Vista, Roraima.	03/1984 – 09/1987
Hans Alfred Trein	Coordenador das NAC.	02/1983 – 02/1987
Hans Egon Horstmann	Pastor em Juína	02/1986 – 11/1988
Horst Schmeckel	Pastor que visitou Rondônia.	1970
Iara Lauerlise Hörlle	Enfermeira que trabalhou no Projeto UMA de Rolim de Moura.	04/1990 – 11/1990
Inácio Lemke	Pastor em Rolim de Moura.	04/1981 – 02/1988
Ingrit Scherer	Assistente comunitária que trabalhou na Escola da Vida em Ariquemes	1984 – ?
Iracema Lemke	Enfermeira que trabalhou no Projeto UMA de Rolim de Moura.	04/1981 – 11/1988
Ismael Tressmann	Pastor em Espigão do Oeste (02/1986-01/1988) e indigenista entre os cinto-larga e zoró (01/1988-05/2001).	02/1986 – 05/2001
Jandira Keppi	Pastora que atuou na missão kulina do Alto Purus, Acre. Ela ainda atua no sínodo, por ocasião do término da tese.	08/1987
Joachim Maruhn	Pastor designado pela igreja para visitar Rondônia.	1970
João Artur Müller da Silva	Pastor em Cacoal.	01/1976 – 07/1978
Joni Roloff Schneider	Catequista em Rondônia.	01/1986 – 01/1988
Jorge Dumer	Pastor em Rolim de Moura (08/1992-06/1994) e Ji-Paraná	08/1992 – 01/1998

	(06/1994-01/1998).	
José Maria Milanezi Cardoso de Paula	Engenheiro agrônomo que trabalhou no Projeto Canaã em Juína.	04/1988 – 09/1988
Josias Kippert	Pastor em Espigão do Oeste (02/1987-07/1990), Vilhena (08/1990-01/1992) e Juína (07/1993-12/1996).	02/1987 – 12/1996
Júlio César Schweickardt	Pastor em Manaus.	08/1992 – 01/2000
Laci Hoffmann	Obreira diaconal que assumiu o trabalho com jovens a nível distrital.	07/1993 – 12/1994
Laércio Luiz Konzen	Técnico agrícola que trabalhou no Projeto Vacas em Colorado do Oeste.	02/1984 – 04/1984; 09/1985 – 04/1986
Lenir Büttow	Leiga que trabalhou na área da saúde do Projeto UMA de Cacoal.	01/1976 – 06/1979
Leonor Schrammel	Técnico agrícola do Projeto UMA de Ariquemes.	01/1985 – 05/1993
Lisete Marlene Tanscheit	Pastora em Ariquemes (07/1990-01/1997) e Alta Floresta do Oeste (02/1997-02/2002).	07/1990 – 02/2002
Lori Altmann	Pastora que atuou como indigenista entre o povo suruí em Rondônia (08/1978-11/1980) e kulina no Acre (12/1980-02/1987).	08/1978 – 02/1987
Luiz Dirceu Wasserberg	Pastor em Manaus.	10/1988 – 05/1992
Luiz Henrique Sievers	Pastor em Cacoal (05/1989-05/1993) e pastor distrital (05/1993-05/1997).	05/1989 – 05/1997
Luiz Mardos Cavalcante	Advogado que trabalhou para o COMIN em Rondônia.	10/1993 – 01/1997
Marcos Antônio Machado Ribeiro	Engenheiro agrônomo do projeto Saúde e Agricultura de Ariquemes	1987 – 1990 (?)
Marga Janete Ströher	Pastora em Espigão do Oeste.	08/1990 – 02/1995
Marisa Terna de Oliveira	Diaconisa em Ariquemes.	02/1988 – 01/1997
Marlene Duderstadt	Diaconisa em Ariquemes.	01/1995 – 06/2000
Marli Lutz	Pastora em Cacoal (01/1984-01/1988) e Espigão do Oeste (08/1988-01/1990). Pastora distrital (02/1990-05/1993).	01/1984 – 01/1993
Marta Maria Duarte Lopes	Enfermeira que trabalhou entre os cinta-larga e zoró.	04/1995 – 07/1998
Miguel Frederico Fortes	Pastor que atuou em Manaus	02/1987 – 05/1988
Nelson Deicke	Pastor que atuou na missão kulina do Alto Purus, Acre. Ele ainda atua no sínodo, por ocasião do término	08/1987

	da tese.	
Nestor Kannenberg	Catequista em Espigão do Oeste.	1973 – 1975
Nilo José Klitzke	Professor Catequista que também assumiu as funções pastorais em Espigão do Oeste.	05/1978 – 01/1983
Olavo Nienow	Leigo que trabalhou no projeto de Apoio ao Posseiro em Colorado do Oeste.	11/1981 – 09/1983
Oto Hermann Ramming	Pastor em Colorado do Oeste (03/1978-06/1986) e Juína (07/1989-06/1993).	03/1978 – 06/1986; 07/1989 – 06/1993
Paulo Augusto Daenecke	Pastor em Espigão do Oeste (07/1979-02/1981) e posteriormente coordenador da CPT em Rondônia (08/1981-02/1982).	07/1979 – 02/1981; 08/1981 – 02/1982
Paulo Gilberto Böhm	Pastor em Boa Vista.	02/1988 – 07/1990
Ralf Weissenstein	Pastor em Boa Vista.	11/1991 – 12/1996
Regene Lamb	Pastora em Vilhena (05/1987-08/1989) e Rolim de Moura (09/1989-08/1992).	05/1987 – 08/1992
Renato Lang	Técnico agrícola que atuou no projeto em Roraima	12/1986 – 12/1989
Roberto Zwetsch	Pastor que atuou como indigenista entre o povo suruí em Rondônia (08/1978-11/1980) e kulina no Acre (12/1980-02/1987).	08/1978 – 02/1987
Rosemar Ahlert	Pastor em Espigão do Oeste (08/1982-01/1987), Ariquemes (02/1987-09/1988) e Alta Floresta do Oeste (09/1988-06/1990). Primeiro pastor distrital (02/1987-06/1990).	08/1982 – 06/1990
Rozani Doering	Assistente comunitária na Escola da Vida em Ariquemes	? – 02/1988
Sigmar Heumann	Técnico do Projeto UMA de Ariquemes	1983
Simone Engel Voigt	Assistente comunitária que residia em Alta Floresta do Oeste e atuava a nível distrital.	03/1991 – 07/1996
Valdemar Holz	Leigo designado pela igreja para visitar Rondônia.	1970
Valdemar Schultz	Pastor em Espigão do Oeste.	08/1990 – 02/1995
Valdir Frank	Pastor em Cacoal (02/1979-01/1988), Espigão do Oeste (08/1988-01/1990) e Ji-Paraná (01/1990-05/1993).	02/1979 – 05/1993
Valdir Wazlawick	Técnico agrícola do Projeto UMA	07/1982 – 01/1983

	de Rolim de Moura.	
Valério Valter Hartemink	Pastor em Cacoal.	10/1993 – 06/2002
Vitor Hugo Gardin	Engenheiro agrônomo do projeto Saúde e Agricultura de Ariquemes	01/1987- ??
Waldemar Pedro Scheuermann	Técnico agrícola que trabalhou no Projeto Aripuanã.	09/1986 – 12/1990
Waldemiro Pagel	Capataz da fazenda agrícola em Espigão do Oeste.	06/1978 – 07/1981
Waldir Luft	Técnico agrícola que trabalhou no Projeto UMA de Rolim de Moura	04/1985 – 1987 (?)
Walter Schaeffer	Pastor designado pela igreja para visitar Rondônia.	01-02/1972
Walter Werner Paul Sass	Pastor em Ariquemes e Extremo Norte (01/1979-06/1984) e indigenista no Médio Juruá (06/1984-12/1991).	01/1979 – 12/1991
Warna Stelter	Diaconisa que atuou na missão kulina Acuraua, no médio Juruá, Amazonas.	12/1994 – 11/1997
Werner Kiefer	Pastor em Ji-Paraná.	02/1986 – 08/1989
Wilhelm Timme	Pastor em Rolim de Moura.	07/1995 – 07/1999
Willi Demartini	Técnico agrícola que trabalhou no Projeto Aripuanã.	04/1986 – 09/1986
Wilmar Luft	Técnico agrícola do Projeto UMA e do Projeto Vacas no Sul de Rondônia.	08/1976 – 09/1984

ÍNDICE REMISSIVO

- I**
- 1964
Golpe Militar...107, 108, 122, 264, 266, 268,
280, 300, 362
- A**
- ACA 245
Ação Social para os Assentamentos de Boa Vista
..... 244
ACOMUV 245
Ahlert
Rosemar...186, 198, 211, 212, 213, 225, 226,
227, 239, 241, 247, 312, 331
ALC..... 295, 296
Alemanha...53, 66, 201, 206, 214, 217, 219, 229,
230, 242, 249, 251, 253, 254, 255, 256, 257,
258, 259, 260, 263, 284, 300, 308, 309, 310,
311, 337
Alta Floresta do Oeste...35, 37, 43, 55, 56, 78, 207,
211, 212, 213
Altmann
Lori...26, 145, 231, 232, 233, 302, 335, 336, 337,
338, 340
Alto Alegre... 34, 43, 61, 64, 65, 212, 226, 238, 241
APPROSUR 245
APROVACA 230, 330, 331, 332
Apuí..... 45, 67
Aripuanã...40, 77, 80, 186, 193, 224, 225, 227, 229,
337
Ariquemes...35, 36, 37, 41, 53, 54, 55, 56, 58, 69,
77, 123, 150, 156, 159, 160, 181, 188, 192, 195,
196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205,
212, 214, 215, 217, 221, 222, 231, 232, 237,
246, 289, 297, 298, 299, 342, 356
Associação de Comunidades 252
Associação Martim Lutero
Martin-Luther Verein 299
- B**
- Bandeiras
ou entradas..... 77, 88, 90
Berger
Norberto..... 283
Boa Vista...61, 64, 65, 66, 188, 197, 226, 236, 237,
238, 239, 240, 241, 242, 244, 247
Boca do Acre..... 235
Böhm
Paulo Gilberto..... 239, 240, 241, 247
Bolívia..... 35, 36, 60, 81, 93, 94, 222
Bootz
Everton Ricardo..... 235
BR 174 63, 117
BR 364...36, 38, 39, 40, 41, 43, 46, 79, 112, 115,
180, 304
Brakemeier
Gottfried 227, 246, 279
Brasileidade..... 105, 174, 257, 266, 356
Bublitz
Edla..... 204
Burger
Helmut 229, 234
Burmam

- Claudir 187
- Büttow
- Adolf...o183, 184, 185, 188, 190, 196, 197, 199,
201, 290, 293, 294, 295, 297, 298, 321, 352
- Lenir 183, 188, 190, 297
- C**
- Caboclos 17, 70, 141, 142, 145, 146, 148
- Cacoal...34, 35, 36, 37, 38, 40, 52, 53, 54, 55, 58,
77, 144, 160, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 188,
189, 190, 196, 197, 207, 214, 220, 221, 222,
231, 237, 246, 292, 297, 298, 322, 343, 351,
352, 353, 357
- CAPA 269, 299, 339, 358
- Carli
- Gilmar de 330
- Carmelitas 88
- Caroebe 61, 65, 238, 241, 242, 243, 245
- Casa de trânsito 233
- Casa Matriz de Diaconisas...198, 204, 205, 206,
307, 343, 345
- Castro
- Plácido de 94
- Cavalcante
- Luiz Mardos 338
- CEBs 263, 344, 356
- CEI 185, 289, 291, 292, 294, 319, 320, 321, 364
- Cerejeiras 189, 193, 228, 330
- Cidade Morena 224, 225, 227
- CIMI 72, 81, 82, 84
- Cinta-larga
- indígenas 73, 76, 77, 144, 160, 300, 338
- Colômbia 84, 85
- Colorado do Oeste...34, 35, 41, 54, 57, 123, 150,
181, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197,
205, 224, 228, 229, 230, 287, 288, 297, 298,
309, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 330, 337
- COMIN 71, 333
- Concílio de Panambi 267, 269, 270, 285, 362
- Conferência do Nordeste 263, 264, 265, 278
- Conselho de Missão Mundial 296
- Conselho Mundial de Igrejas 261, 263, 265, 301
- Cooperação Inter-Eclesial 296
- COR 185, 305, 316, 320, 321, 322, 365
- CPT...209, 223, 318, 323, 324, 325, 326, 344, 356,
364
- CTA 292
- Cuiabá...26, 91, 95, 106, 237, 270, 285, 304, 313,
322
- D**
- Daenecke
- Paulo Augusto...186, 314, 316, 317, 318, 324,
353
- Deicke
- Nelson 231, 338
- Demartini
- Willi 229, 230
- DEMT 13, 285, 312
- Departamento de Migração...13, 183, 236, 246,
267, 270, 271, 285, 287, 289, 295, 296, 303,
358, 362
- DERN 13, 198, 241, 285, 312
- Desenvolvimento...50, 105, 106, 108, 111, 112,
241, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 279,
281, 285, 289, 295, 299, 304, 312, 327, 333,
335, 339, 356, 363, 364, 365
- Dieter
- Erno Júlio 186, 236, 317
- Distritos Eclesiásticos 14
- Doehl
- Elke 187
- Doering
- Rozani 206
- Dreves
- Cláudio 330, 331
- Droste
- Rolf 226, 229, 234, 248
- Duderstadt
- Marlene 205
- Dumer
- Jorge 208, 223

- E**
- ECAM 222, 232, 233, 285, 314
- ECOPORE..... 339
- Edinger
- Doraci 199, 200, 298
- ELCA 295, 296, 299
- Encontrão
- Movimento..... 20, 239, 241, 247, 266, 269, 354
- Equinha..... 222
- Equipe UMA 184, 188, 197, 201, 202, 207, 295
- Escola da Vida..... 205, 206, 289, 342, 343
- Escola Imigrante..... 185, 289, 291, 292, 364
- Escolinha Luterana 249, 289
- Espigão do Oeste...35, 37, 38, 39, 49, 51, 52, 54, 56, 58, 77, 123, 144, 149, 158, 160, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 189, 207, 211, 222, 236, 291, 292, 293, 294, 298, 302, 303, 305, 317, 320, 321, 338, 352, 357
- EUA...96, 105, 138, 251, 255, 256, 266, 274, 292, 295, 310
- Êxodo rural...30, 52, 67, 103, 104, 121, 261, 269, 270, 285, 323, 360
- Extremo Norte...197, 198, 214, 232, 237, 238, 246, 337
- EZE**
- Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe (Central Evangélica para o Serviço do Desenvolvimento)..... 299
- F**
- Faculdade de Teologia...281, 282, 283, 297, 309, 310, 311, 314, 322, 335
- Fazenda agrícola..... 184, 186, 294, 295, 365
- Fazenda Cabixi..... 123, 325
- Fazenda Palotina..... 235
- Federação Sinodal 14, 168, 260, 261, 262, 362
- Fischer
- Friedel Willi Otto...198, 199, 201, 203, 204, 214, 215, 221, 222, 237, 298, 312, 325
- FLM..... 250, 265, 266, 278, 280, 348, 362
- Fortes
- Miguel Frederico 226, 239, 247, 248
- Franciscanos 88
- Frank
- Valdir 188, 189, 196, 220, 221, 222
- Fredrich
- Guilherme 233, 234
- Friedrich
- Guilherme 234
- FUNAI...71, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 301, 303, 334, 336
- G**
- Gardin
- Vitor Hugo..... 200
- Gaúchos...17, 47, 61, 139, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 189, 220, 288
- Germanidade...152, 250, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 356, 361, 362
- Gierus
- Friedrich 333, 334
- Guarita
- Missão 300, 301, 334, 335
- Guyana 62, 85, 86, 87
- H**
- Hartemink
- Valério Valter 189
- Hasenack
- Johannes 300, 311
- Hecht
- Dieter 283
- Heinz
- Erno 294
- Heumann
- Sigmar 199, 238
- Hoffmann
- Laci..... 189
- Hofmeister
- Carl 229, 231, 242, 331
- Holz

- Valdemar 170, 174
- Hoppen
- Arnildo..... 184, 185, 290
- Hörlle
- Iara Lauerlise 208
- Horst
- Célio 174, 176
- Horstmann
- Hans Egon...225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 241, 247
- Humaitá 45, 67, 84, 85, 197, 215, 216
- I**
- IBGE..... 28, 30, 35, 38, 62, 65
- IECLB...13, 14, 15, 17, 20, 26, 27, 28, 37, 38, 45, 49, 51, 56, 59, 61, 65, 68, 71, 83, 125, 134, 141, 158, 161, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 183, 184, 187, 193, 194, 195, 199, 200, 203, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 219, 221, 222, 223, 224, 229, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 253, 255, 256, 258, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 291, 295, 296, 299, 300, 301, 302, 303, 306, 307, 309, 310, 312, 313, 314, 316, 324, 325, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 353, 354, 356, 357, 361, 362, 363
- IELB...20, 27, 28, 56, 58, 171, 174, 176, 209, 211, 215, 216, 223, 225, 238, 253, 350
- Igreja Missúri..... 178
- Igreja Católica 201, 203, 209, 279, 289, 325
- Igreja invisível..... 18
- Igreja visível..... 18
- INCRA...31, 53, 57, 67, 110, 121, 123, 125, 161, 181, 185, 191, 192, 193, 196, 287, 288, 314
- Indígenas...17, 33, 44, 51, 57, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 95, 96, 122, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 157, 160, 161, 184, 186, 196, 198, 231, 233, 286, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 312, 315, 316, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 348, 359, 360, 362, 364
- Industrialização...67, 92, 97, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 115, 118, 120, 253, 274, 276, 281, 360
- IPT..... 309
- ISAEC 293, 330
- J**
- Jacob
- Gelinda 338
- Jaru 35, 45, 46, 66, 159, 197, 220
- Jesuítas 44, 88, 89, 90, 300, *Consulte*
- Ji-Paraná...26, 35, 36, 39, 45, 46, 56, 57, 77, 80, 93, 180, 188, 220, 221, 222, 224, 297, 317, 324, 344
- JOREV 161, 177, 287, 303, 313, 316
- Juína...24, 37, 46, 59, 193, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 241, 300, 312, 326, 327, 331, 354
- Juruena 193, 224, 225, 227
- K**
- Kannenberg
- Nestor 185, 291
- Keppi
- Jandira 231, 234, 235, 338
- Kich
- Evanir Ermelinda..... 338
- Kiefer
- Werner 222, 223
- Kieslich
- Doris 338
- Kippert
- Josias 186, 194
- Kliewer
- Gerd Uwe 312
- Klitzke
- Nilo José 185, 186, 292, 317, 321
- Koch
- Flávia 243, 244, 245
- Konzen

- Laércio Luiz..... 330, 331
- Krüger
- João..... 282
- Kuhn
- Anivaldo 283
- kulina
- indígenas 81, 82, 83, 198, 233, 335, 337, 341
- Kulina
- indígenas 337, 338
- Kunert
- Augusto Ernesto 192, 257, 299, 319
- L**
- Lamb
- Regene 193, 194, 208, 331, 342
- Lang
- Renato..... 243, 244
- Lasch
- Irineu..... 290
- Lemke
- Inácio 207, 208, 209, 211, 213, 298, 324
- Iracema 207
- Lieven
- Guilherme 238, 239, 242, 246, 247
- Link
- Eliseu Elói..... 185
- Lopes
- Marta Maria Duarte 338
- Lüdtke
- Clarice..... 179, 199
- Luft
- Waldir 207
- Wilmar 190, 191, 193, 297, 298, 299, 321, 328
- Lutz
- Marli 186, 189, 235, 342
- M**
- Manaus...24, 44, 63, 65, 68, 69, 82, 89, 90, 92, 94,
172, 187, 188, 197, 214, 222, 226, 237, 238,
239, 245, 246, 247, 248, 249, 289, 354
- Manifesto de Curitiba..... 261, 267, 280, 281, 362
- Maron
- Alfredo..... 282
- Maruhn
- Joachim..... 170, 174
- Mendes
- Chico 234
- Mercedários..... 88
- Metzner
- Dieter 282
- Ministério feminino..... 310
- Missão Zero..... 269
- Movimento Popular de Saúde 203
- MST 108
- N**
- NAC...13, 15, 195, 198, 200, 205, 221, 222, 228,
232, 233, 234, 237, 246, 247, 248, 250, 258,
263, 267, 269, 270, 272, 281, 284, 285, 286,
287, 290, 291, 295, 300, 303, 312, 313, 314,
322, 324, 338, 340, 344, 346, 348, 352, 353,
354, 356, 357, 358, 359, 361, 362, 363, 364
- Nied
- Gerda...150, 159, 190, 191, 192, 194, 195, 197,
198, 199, 201, 203, 204, 205, 238, 297, 298, 321,
342, 343, 345
- Niederberger
- Edgar Carlos 244, 245, 328
- Nienow
- Elza Maria dos Santos 57
- Olavo57, 282, 322, 323, 324, 325, 326, 329
- Nordestinos 44, 92, 93, 96, 118, 125
- Nossa Responsabilidade Social 261, 281, 314
- Núcleo Avançado...184, 289, 290, 291, 292, 293,
295, 298, 364
- Nunesmaia Junior
- Gil..... 328
- O**
- O Evangelho e Nós..... 283
- OASE 342, 365
- Obra Gustavo Adolfo 224, 228, 233, 299, 319

- Oficina Criativa 218, 219, 220, 289
- Oliveira
 Marisa Terna de 205
- Ouro Preto do Oeste...35, 45, 46, 57, 181, 187, 188,
 189, 196, 197, 205, 220, 221, 222, 237, 297
- P**
- Pacaraima 61, 65, 241
- Pagel
 Waldomiro 294
- Pão para o Mundo...199, 200, 206, 229, 230, 231,
 233, 242, 244, 298, 299, 323, 327, 331, 332
- Partnerschaft* 242
- Pastoral de Convivência 335, 340, 364
- Pastoral Popular Luterana.....266
- Paula
 José Maria Milanezi Cardoso de..... 230
- Paulistas 90, 147
- Perimetral Norte 63, 117
- Peru 60, 81, 82, 84, 87
- Peter
 Gerd 215, 216, 217, 218, 219, 220
- Pimenta Bueno...35, 36, 38, 39, 47, 48, 51, 56, 77,
 79, 144, 159, 160, 161, 170, 173, 174, 175, 176,
 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185,
 186, 189, 193, 207, 221, 236, 285, 289, 291,
 292, 297, 317, 322
- Polamazônia 111, 112
- Polonoroeste 112, 304
- Pomeranos...17, 32, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 61,
 124, 135, 139, 141, 142, 144, 145, 146, 147,
 148, 149, 150, 152, 153, 154, 156, 163, 164,
 165, 166, 169, 182, 195, 251, 262, 288, 302,
 318, 341
- Porto Velho...35, 36, 37, 44, 45, 48, 49, 56, 57, 65,
 68, 69, 77, 79, 82, 106, 181, 182, 187, 188, 195,
 197, 198, 214, 215, 216, 217, 218, 237, 289,
 304, 326
- Pré-Seminário 258
- Primeira Guerra Mundial..... 254, 257
- Proclamar Liberdade 281, 314
- Programa de Agricultura e Consciência 201
- Programa de Integração Nacional 110
- Progresso...127, 143, 147, 154, 271, 272, 273, 274,
 275, 276, 277, 278, 279, 281, 304, 363, 364
- Projeto Alimentação 201
- Projeto Aripuanã 228, 229, 230, 326
- Projeto Canaã 230, 231
- Projeto de Apoio ao Posseiro...194, 229, 230, 322,
 325, 327, 328, 365
- Projeto de Missão Social da Comunidade de Boa
 Vista 242
- Projeto Redenção..... 235
- Projeto Saúde 194, 202, 299
- Projeto Saúde e Agricultura 199, 200
- Projeto UMA...184, 190, 192, 194, 197, 199, 200,
 207, 212, 224, 241, 279, 291, 295, 296, 297,
 298, 328, 356
- Projeto Vacas...194, 202, 228, 229, 230, 244, 327,
 328, 329, 330, 331, 332, 365
- Projeto Veterinária 194, 327
- PT 203, 209, 210, 212, 213
- Pumpmacher
 Elguido 171, 173, 174, 177
- Purper
 Delmar 194, 207, 298, 321
- Q**
- Questão ambiental 304, 305, 339, 364
- R**
- Ramminger
 Edna Moga 191, 193, 298, 309, 321, 328, 330
- Edna Moga 190
- Oto Hermann...190, 191, 192, 193, 194, 224,
 227, 228, 231, 292, 298, 309, 321, 325, 326, 328,
 329
- Ravazio
 Admilson 338
- Regiões Eclesiásticas..... 190, 262, 312
- Reinke
 Adalberto 185, 291, 292, 293, 318, 321

- Revolução Francesa.....273
- Revolução Russa273, 274
- Ribeiro
- Marcos Antônio Machado200
- Richter
- Friedrich.....300
- Rio Amazonas36, 62, 68, 84, 89, 91, 93
- Rio Barão do Melgaço...36, 39, 47, 49, 159, 160, 174, 175, 179, 180, 181, 182, 186
- Rio Branco.....62, 63, 64, 77
- Município...24, 60, 61, 106, 188, 197, 212, 233, 234, 235, 304
- Rio Guaporé80, 89, 90, 91, 92
- Rio Juruá60, 80, 81, 82, 88, 198, 337
- Rio Machado36, 39, 40, 46, 77, 79
- Rio Madeira.....36, 39, 44, 45, 84, 85, 90, 91
- Rio Negro62, 68, 85, 88, 89
- Rio Pimenta36
- Rio Purus60, 80, 83, 84, 85
- Rio Solimões60, 62, 68, 83, 84, 88, 89, 338
- Rodriguez Arias
- Luiz Galvez.....94
- Rolim de Moura...35, 37, 43, 55, 56, 58, 181, 194, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 223, 297, 298, 316, 357
- Rondon
- Cândido Mariano da Silva77, 93, 95
- Ronnenberg
- Distrito Eclesiástico242
- S**
- Sacerdócio geral166, 315, 316, 345
- São Miguel do Guaporé...37, 45, 56, 57, 58, 78, 220
- Sass
- Walter Werner Paul...61, 159, 160, 188, 196, 197, 198, 199, 200, 204, 214, 221, 231, 232, 233, 234, 237, 238, 246, 284, 298, 314, 337, 338, 347
- Schach
- Geraldo...48, 158, 159, 161, 162, 169, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 190, 193, 196, 207, 214, 221, 236, 269, 270, 272, 290, 291, 292, 293, 294, 302, 303, 313, 317, 318, 319, 321, 347, 350, 353, 354
- Schaeffer
- Walter175
- Scheffler
- Élio193, 194, 208, 209, 210, 305, 321, 339
- Scherer
- Ingrit206
- Scherner
- Adolar331
- Scheuermann
- Waldemar Pedro225, 229, 230, 231
- Schlieper
- Ernesto.....173, 257, 261, 262, 280
- Schmeckel
- Horst174, 175, 302
- Schneider
- Joni Roloff.....189
- Rodolfo...176, 177, 187, 269, 270, 291, 293, 296, 319
- Schoulten
- Cler Reina.....338
- Schrader
- Wilmar.....282
- Schrammel
- Leonor196, 197, 199, 200, 202, 203, 298, 356
- Lothário156, 196, 197
- Schubert
- Emil283
- Schultz
- Valdemar186
- SEFAZ121
- Segunda Guerra Mundial...96, 101, 105, 172, 246, 259, 260, 262, 274
- Senador Guiomard.....235
- Seringal93
- Seringalista.....60, 75, 93, 94
- Seringueiros...44, 79, 81, 93, 97, 139, 148, 196, 201
- Sievers
- Luiz Henrique189

- Silva
 João Artur Müller da...183, 184, 187, 188, 196,
 197, 214, 221, 231, 236, 237, 246, 292, 297, 305,
 313, 314, 349, 350, 351, 352, 353
 Sínodo Brasil Central 14, 168, 252, 259
 Sínodo da Amazônia...24, 26, 27, 28, 32, 59, 65,
 71, 72, 74, 89, 113, 114, 117, 148, 149, 172,
 173, 224, 245, 268, 300, 312, 337, 354, 359, 365
 Sínodo Evangélico Luterano...14, 168, 252, 254,
 259
 Sínodo Mato Grosso 26, 27, 172
 Sínodo Missúri 252, 253, 256
 Sínodo Riograndense...14, 168, 198, 252, 253, 258,
 259, 269
 Sínodos...14, 27, 168, 250, 252, 253, 255, 256, 257,
 258, 260, 262, 263, 269, 358, 362
Social Action for the Boa Vista Settlement 244
 Spellmeier
 Arteno...26, 183, 187, 188, 190, 193, 195, 196,
 197, 198, 207, 214, 223, 236, 237, 246, 267, 269,
 270, 272, 285, 287, 288, 292, 293, 294, 296, 297,
 298, 303, 314, 320, 321, 338, 346, 353
 Sprandel
 Alda 204, 238
 Stelter
 Warna 338
 Stoef
 Elli Emma 204
 Stoll
 Raul R. 290
 Ströher
 Marga Janete 186
 Suruí
 indígenas...73, 76, 77, 144, 160, 184, 302, 303,
 334, 335, 336, 337, 341
- T**
- Tanscheit
 Lisete Marlene 198
 Teologia da Libertação...20, 264, 266, 269, 274,
 281, 314, 318, 335, 340, 341, 349, 354, 356
- Terceiro Mundo..... 262, 274, 275, 276
 Timme
 Wilhelm 208
 Tiss
 Frank 338
 Tolksdorf
 Fritz 300
 Transamazônica...45, 111, 162, 197, 214, 215, 216,
 232, 246, 286, 287, 289, 320
 Tratado de Madri 91
 Tratado de Petrópolis 94
 Tratado de Tordesilhas 87, 91
 Trein
 Hans Alfred...222, 233, 234, 237, 238, 241, 246,
 248, 285, 313, 315, 323, 327, 346, 348
 Tressmann
 Ismael 186, 338
Tropeninstitut Tübingen 201
- U**
- União das Repúblicas Socialistas Soviéticas 274
United Mission Appeal 279, 295, 296
 Uru-eu-wau-wau
 indígenas 72, 76, 78, 196
- V**
- Venezuela 62, 65, 85, 86, 187, 188
 Vilhena...35, 36, 37, 40, 41, 46, 53, 54, 57, 58, 144,
 181, 182, 189, 190, 193, 194, 228, 286, 287,
 326, 330, 331
 Voigt
 Emílio 212, 213, 214
 Simone Engel 214
- W**
- Wasserberg
 Luiz Dirceu 248
 Tânea Marli 249
 Wazlawick
 Valdir 207, 299
 Weber

Egon.....	290	Z	
Weissenstein		Zona Franca de Manaus	115
Ralf	241, 244, 245	Zoró	
Westby		indígenas.....	73, 76, 144, 160, 338
John C.	296	Zwetsch	
Wiedemann		Roberto Ervino...26,	231, 232, 233, 300, 301,
Arnildo Flori	184, 303	302, 332, 333, 334, 335,	336, 337, 338, 340
Witter			
Teobaldo	313		