

# ACHSC

ANUARIO COLOMBIANO de HISTORIA SOCIAL  
y de la CULTURA

VOL. 52, N.º 1, ENERO-JUNIO 2025

ISSN-L: 0120-2456

[revistas.unal.edu.co/index.php/achsc](http://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc)

<https://doi.org/10.15446/achsc>

## DOSSIER: Misiones católicas y protestantes en América del Sur, siglos XIX y XX

### ► **Editores invitados:**

Thomas Fischer

Marisol Grisales Hernández

Amada Carolina Pérez Benavides



► "El padre Franziskus Wand, redentorista bávaro, en visita a una familia pobre en el interior de Goiás, Brasil". Sin fecha. Archivo de la Congregación Redentorista en Gars am Inn, Alemania.

# **Os missionários redentoristas bávaros e o Brasil como viagem de (re)fundação. Entre experiências e expectativas, 1894-1930**

*Los misioneros redentoristas bávaros y Brasil como viaje de (re)fundación. Entre experiencias y expectativas, 1894-1930*

*The Bavarian Redemptorist Missionaries and Brazil as a (Re)foundation Journey. Between Experiences and Expectations, 1894-1930*

---

➔ <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.112341>

➔ **ROBSON RODRIGUES GOMES FILHO**

Universidade Estadual de Goiás, Brasil

robson.gomes.filho@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-9569-904X>

## **Artículo de investigación**

Recepción: 13 de enero del 2024.

Aprobación: 5 de julio del 2024.

Páginas: 1-36

## **Cómo citar este artículo**

Robson Rodrigues Gomes Filho, "Os missionários redentoristas bávaros e o Brasil como viagem de (re) fundação. Entre experiências e expectativas, 1894-1930", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 52, n.º 1 (2025): 1-36.



Reconocimiento-SinObraDerivada 4.0  
Internacional (CC BY-ND 4.0)

**RESUMO** **Objetivo:** analisar o processo de transformação das expectativas dos missionários redentoristas bávaros no Brasil, a partir das novas experiências vividas em seu campo missionário entre o final do século XIX e início do XX. **Metodologia:** utilizaremos como pressuposto teórico básico as categorias de “campo de experiência” e “horizonte de expectativas” desenvolvidas por Reinhart Koselleck, além da proposta de uma espécie de “antropologia do viajante” proposta por François Hartog. **Originalidade:** oferecer aos estudos das missões europeias no Brasil uma perspectiva analítica que transita entre o sujeito e sua instituição, na medida em que busca-se analisar situações individuais que dizem respeito à própria dinâmica institucional. Em termos de recorte espacial, focaremos nas experiências missionárias em Goiás (no sertão brasileiro), como forma de compreender as adaptações dos ideais de “missão” e “vocação” em um dado espaço de fronteira. As fontes principais utilizadas são cartas e crônicas dos missionários bávaros, escritas entre 1894 e 1920. **Conclusões:** apontamos que os ideais missionários de missão, vocação e sacrifício levaram à ideia de (re)fundaão da pátria alemã no Brasil, transformada pelas dificuldades enfrentadas no processo de tensão cultural aqui encontrado.

**Palavras-chave:** Brasil; expectativas; experiências; missão; redentoristas; vocação.

**RESUMEN** **Objetivo:** analizar el proceso de transformación de las expectativas de los misioneros redentoristas bávaros en Brasil a partir de las nuevas experiencias vividas en su campo misionero entre finales del siglo XIX e inicios del XX. **Metodología:** tomaremos como supuesto teórico básico las categorías de “campo de experiencia” y “horizonte de expectativas” desarrolladas por Reinhart Koselleck y la propuesta de una especie de “antropología del viajero” propuesta por François Hartog. **Originalidad:** traer a los estudios de las misiones europeas en Brasil una mirada analítica que transita entre el sujeto y su institución, en la medida en que se busca analizar situaciones individuales que conciernen a la propia dinámica institucional. En términos de enfoque espacial, nos centraremos en las experiencias misioneras en Goiás (en el interior del Brasil), como forma de comprender las adaptaciones de los ideales de “misión” y “vocación” en un espacio fronterizo determinado. Las fuentes principales utilizadas son cartas y crónicas de los misioneros bávaros escritas entre 1894 y 1920. **Conclusiones:** señalamos que los ideales misioneros de misión, vocación y sacrificio llevaron a la idea de (re)fundación de la patria alemana en Brasil, transformada por las dificultades enfrentadas en el proceso de tensión cultural encontrado aquí.

**Palabras clave:** Brasil; expectativas; experiencias; misión; redentoristas; vocación.

**ABSTRACT** **Objective:** To analyze the transformation process of the expectations of Bavarian Redemptorist missionaries in Brazil based on new experiences in their missionary field between the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries. **Methodology:** We will use as a basic theoretical premise the categories of “field of experience” and “horizon of expectations” developed by Reinhart Koselleck, as well as the concept of a “traveler’s anthropology” proposed by François Hartog. **Originality:** To offer studies of European missions in Brazil an analytical perspective that moves between the subject and his institution, as we seek to analyze individual situations that concern the institutional dynamics themselves. In terms of spatial focus, we will focus on missionary experiences in Goiás (in the Brazilian backlands), as a way of understanding the adaptations of the ideals of “mission” and “vocation” in a specific frontier space. The main sources used are letters and chronicles of Bavarian missionaries, written between 1894 and 1920. **Conclusions:** We point out that the missionary ideals of mission, vocation and sacrifice led to the idea of (re) founding the German homeland in Brazil, transformed by the difficulties faced in the process of cultural tension found there.

**Keywords:** Brazil; expectations; experiences; mission; Redemptorists; vocation.

A migração de missionários da Congregação do Santíssimo Senhor Redentor da Baviera para o Brasil, por meio da fundação da Missão Bávaro-Brasileira em 1894, foi permeada de um processo doloroso para tais missionários, que há 21 anos amargavam o exílio de sua própria pátria imposto por um conjunto de leis anticatólicas alemãs conhecidas por *Kulturkampf*. Esse importante campo de experiências dos missionários alemães, unido a todo um conjunto de expectativas sobre o que lhes aguardava no Brasil compõem um importante cenário sociorreligioso e cultural sobre o qual se debruça o presente artigo.

A aceitação da missão redentorista no Brasil por parte da província bávara, em 1894, representou para a Congregação do Santíssimo Senhor Redentor a superação de um campo de experiências marcado pelo enfrentamento e exílio imposto pelo Império Alemão. Por outro lado, essa nova empreitada fora da Europa também representava um novo horizonte de expectativas que se abria a missionários que há duas décadas viviam em exílio. Dessa tensão temporal entre experiências e expectativas, todavia, depurou-se a possibilidade de realização pessoal de algo que transcendia os interesses institucionais, pois, em nível pessoal, para cada religioso que aceitou ir para o Brasil, esse horizonte se apresentava como a expectativa da realização da “vocação” para a qual acreditava ter sido chamado por meio da “missão” e “sacrifício”. A nova tensão estabelecida nesse processo, marcada pela dureza

da realidade brasileira de sofrimentos e limitações materiais, forjou nos estados de Goiás e São Paulo missionários adaptados a uma nova realidade e percepção de si, por meio da qual a sua “vocação” se transformava em algo mais adaptado do que de fato realizado de expectativas em experiências.<sup>1</sup>

Em face dessa discussão, no presente artigo se propõe analisar o processo de transformação das expectativas dos missionários redentoristas bávaros no Brasil a partir das novas experiências vividas em seu campo missionário. Para isso, tomaremos como pressuposto teórico básico as categorias de “campo de experiência” e “horizonte de expectativas” desenvolvidas por Reinhart Koselleck.

Portanto, o propósito do presente artigo, do ponto de vista da utilização das categorias koselleckianas, épropriarmo-nos daquilo que elas nos permitem pensar sobre como determinados sujeitos ou grupos, como os missionários aqui estudados, lidam com as experiências pessoais e coletivas que acumulam e as utilizam para elaborar perspectivas futuras daquilo que anseiam. Para tanto, analisaremos cartas pessoais de missionários da Congregação do Santíssimo Senhor Redentor bávara no Brasil, trocadas com seus confrades e superiores entre São Paulo, Goiás, Baviera e Roma, no período das primeiras três décadas de missão no Brasil, portanto, entre seu ano de chegada, 1894, e o marco político de importantes mudanças políticas e sociais no Brasil em 1930.

Em termos de organização, propomos a divisão da discussão em cinco seções. Nas duas primeiras, discutiremos o campo de experiências da Congregação Redentorista bávara, bem como do contexto brasileiro aqui encontrado. Nossa objetivo é demonstrar a importância das experiências vividas pelos redentoristas no exílio sofrido pela congregação na Alemanha antes de sua partida para o Brasil. Argumentamos que este cenário de perseguição político-religiosa contribuiu significativamente para a formação de todo um horizonte de expectativas idealizado sobre a missão brasileira, especialmente no que tange os ideais de missão, vocação e sacrifício. Nas três seções finais, apresentaremos tal horizonte de expectativas sobre

1 O contexto alemão vivenciado pelos missionários redentoristas antes de sua partida para o Brasil foi marcado pelo chamado *Kulturkampf*. Trata-se de um período de 21 anos (1873-1894) em que a Congregação Redentorista, junto com outras comunidades, como os jesuítas, foram impedidos de permanecerem no Império Alemão, que decretou diversas leis, além da expulsão de ordens e congregações religiosas, que impediam membros do clero católico de pregar temas políticos no púlpito, sob pena de prisão. Já no caso brasileiro, o contexto histórico de chegada dos redentoristas foi de um processo de industrialização já em andamento no estado de São Paulo, com indústrias e estrada de ferro ligando diversas cidades, contrastado a um cenário de total ausência industrial e “decadência” urbana em Goiás, tido na época como uma região materialmente limitada e com expressivo estado de ruralização econômica e social.

o Brasil, com ênfase para o estado de Goiás, e sua modificação à medida que os missionários viviam novas experiências. Nesse processo que, a partir da antropologia do viajante proposta por François Hartog, chamamos de refundação da Bavária no Brasil, tentaremos identificar as adaptações necessárias que os missionários bávaros tiveram que sofrer para lograr o êxito naquilo que compreendiam como sua vocação e missão no Brasil.

Nosso argumento central é que a singularidade do campo de experiências alemão, marcado sobretudo pelo exílio imposto por um Estado liberal, protestante e moderno, impactou profundamente no modo como se construiu todo um horizonte de expectativas sobre a missão brasileira. Todavia, como é típico da condição humana em sua realização histórico-temporal, a conversão dessas expectativas em novas experiências deu-se por meio da deformação das convicções iniciais, ora levando ao abandono dos ideais de missão, vocação e sacrifício, ora reforçando-os, especialmente em função da necessidade de adaptação da cultura alemã à realidade sociocultural e religiosa do Brasil.

Assim, é por meio deste argumento histórico-temporal que propomos uma perspectiva inovadora para a pesquisa historiográfica sobre a ação de missionários cristãos no Brasil. Imbuídos de ideais próprios do cristianismo (no caso aqui analisado: católicos), os missionários cristãos se deslocaram no espaço a fim de não apenas conhecer o “outro”, mas de transformá-lo. Ao fazê-lo, transformaram-se a si mesmos, por meio de um processo que antropológicamente é natural: a conversão de expectativas em experiências, marcada pela tensão entre a preservação cultural do local de origem e a adaptação necessária à cultura do “outro”.

## A Congregação do Santíssimo Senhor Redentor bávara e a formação de um campo de experiência institucional

A Congregação do Santíssimo Senhor Redentor (redentoristas) foi fundada na Itália (reino de Nápolis) em 1732 por Afonso Maria de Ligório (canonizado em 1839 pelo papa Gregório XVI). Afonso descendia de uma importante família nobre da região de Marianella, da qual recebeu instrução acadêmica e formação militar. Sua trajetória religiosa, todavia, sofreu uma forte influência, por um lado, do rigorismo religioso de Monsenhor Tomás Falcóia e, por outro, da freira mística Maria Celeste Crostarosa. Foi por meio de revelações Místicas desta última que Afonso recebeu autorização do bispo de Scala, Monsenhor Guerreiro, para orientar a fundação de uma nova congregação feminina liderada por Crostarosa, em 1731. Já o ramo

masculino, os redentoristas, teve sua fundação no ano seguinte por insistência também das supostas revelações místicas da freira, recebendo a aprovação da Regra pelo papa Clemente XII.

No que tange ao carisma da congregação recém-fundada, os redentoristas partiram do princípio de que, na própria Europa, havia cristãos “sub-cristianizados”, especialmente na zona rural, que necessitavam da mesma atenção há dois séculos dispensada aos gentios e pagãos nas Américas, Ásia e África, conforme argumenta Rey-Mermet.<sup>2</sup>

O sucesso da Congregação, no entanto, não foi a principal motivo para sua expansão para além dos reinos italianos. Antes, foram problemas políticos com o tradicional regalismo italiano que forçaram os redentoristas a atravessarem os Alpes em busca de missões na Europa central. Tal processo ocorreu principalmente por meio de Clemente Maria Hofbauer (1751-1820), cuja origem alemã levou ao Sacro Império os ideais da “recristianização” do catolicismo popular reinante na Europa germânica. Este personagem foi o principal responsável pela expansão é sobrevida da congregação, sendo consenso entre os estudiosos do tema que “Clemente foi, para a expansão da Congregação, o que foi o apóstolo Paulo para a expansão do cristianismo”.<sup>3</sup>

A fundação redentorista na Baviera, entretanto, ocorreu apenas em 1841, portanto duas décadas após a morte de Hofbauer. Isso se deve, em primeiro lugar, à tradição bávara avessa ao “jesuitismo”, com o qual os redentoristas também eram taxados, especialmente em um momento de forte tendência josefista do rei Maximiliano I e seu ministro Montgelas. Entre as décadas de 1820 e 1840, no entanto, o governo de Luís I, forjado sob forte influência do romantismo católico, permitiu um forte retorno do clero ultramontano católico como barreira ao liberalismo antirrevolucionário, o que facilitou a fundação de uma província redentorista. Neste mesmo contexto, a eclosão das revoluções liberais em 1848 levou os governos germânicos a investirem muito fortemente no apoio da Igreja Católica ultramontana como bastião da resistência conservadora. O resultado foi que, nas décadas

2 Jean Delumeau, “Prefácio”, em *Afonso de Ligório: uma opção pelos abandonados*, Théodule Rey-Mermet (Aparecida: Santuário, 1984).

3 Gilberto Paiva, *A província redentorista de São Paulo 1894-1955* (São Paulo: Santuário, 2007), 80.

de 1850 e 1860, a congregação redentorista gozou de amplo apoio do estado, consolidando-se e expandindo-se por toda a Europa.<sup>4</sup>

Nesse período, a província da Baviera (*Süddeutsche Provinz*) sofreu um importante processo de expansão, fundando uma nova província na região da Renânia do Norte (*Niederdeutsche Provinz*), bem como ao incorporar a província da Áustria, especialmente por conta de perseguições sofridas por conta de políticas do imperador Francisco José I, no ano de 1854. Nesse contexto, a Congregação adquiriu vários mosteiros, a fim de fundar-se novas casas de missão e formação, como o caso do mosteiro agostiniano em Gars am Inn, que tornou-se o principal centro de formação de missionários enviados ao Brasil no final do século XIX.<sup>5</sup>

Esse período de bonança católica nos estados alemães, entretanto, teve seu fim na década de 1870, quando, com a unificação do Império Alemão liderado pela Prússia, o catolicismo passou a ser visto como o inimigo a ser vencido na “última guerra pela unificação alemã, travada não com artilharia e sabres, mas com as armas da legislação e da autoridade do Estado”.<sup>6</sup>

Essa visão do Império Alemão, especialmente prussiano de origem protestante, sobre o catolicismo pode ser explicada por dois movimentos perigosos da Igreja Católica na segunda metade do século XIX: por um lado, o papado se impôs como uma autoridade civil-religiosa acima de qualquer poder secular, especialmente por meio do combate aos valores modernos e da centralização papista ultramontana, representada bastante bem pela encíclica *Quanta Cura* e seu anexo *Syllabus Errorum*, publicados por Pio IX em 1864.<sup>7</sup> Por outro lado, a confirmação do dogma da infalibilidade papal no Concílio Vaticano I, no 18 de julho de 1870, marcou a ingerência católica sobre países como a França, cuja declaração de guerra contra a Prússia ocorreu exatamente no dia seguinte.

O resultado dessa tensão entre a Igreja Católica e o recém-fundado Império Alemão foi a decretação de um conjunto de leis que, por um lado, limitavam a atividade política católica (seja pela pregação com temas políticos no púlpito, seja pela perseguição ao partido católico *Zentrum Partei*), e, por outro, expulsavam

4 Michel B. Gross, *The war against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany* (Michigan: The University of Michigan Press, 2011), 29-73.

5 Paiva, *A província redentorista de São Paulo*, 92.

6 Gross, *The War against Catholicism*, 246.

7 Em 7 agosto de 1873 o Papa Pio IX enviou ainda uma carta oficial ao Imperador Guilherme I afirmando que “todos os que tinham sido batizados cristãos pertenciam ao papa”. Ver: Theodore Hamerow, *The Age of Bismarck: Documents and Interpretations* (Nova Iorque: Harper and Row, 1973), 163.

as principais congregações religiosas responsáveis pela disseminação do ideário ultramontano no país, dentre elas os jesuítas e os redentoristas, em 1873. A este conjunto de leis que buscavam limitar e perseguir a ação do clero católico na Alemanha dá-se o nome de *Kulturkampf*.<sup>8</sup>

Os anos de exílio da Congregação Redentorista bávara foram fundamentais para um importante conjunto de transformações internas em termos de mentalidade e identidade religiosa, influenciando tanto a quantidade de missionários quanto sua gestão de pessoas e distribuição das mesmas nas diversas províncias até então fundadas ao redor do globo. No caso específico alemão, em 1873 havia 17 casas nas províncias da Renânia e da Baviera, todas mantidas juridicamente em posse da Congregação, embora a permanência dos sacerdotes no país estivesse condicionada à sua secularização, ou seja, ao abandono da Congregação banida. Como consequência, houve uma forte queda no número de religiosos Redentoristas, já que muitos dos interessados na Congregação acabavam por preferir uma comunidade aceita no país, ou pela formação diocesana.

Numericamente falando, segundo Gilberto Paiva, em 1867 (antes do exílio, portanto) a província da Baviera contava com 8 casas (nelas, havendo 70 padres, 38 irmãos, 14 noviços e 2 estudantes, num total de 132 membros). Já em 1884 (durante o *Kulturkampf*), esse número se alterou para 9 casas, 51 padres, 37 irmãos e 5 noviços, com o total de 93 membros. Em 1887 havia 7 casas com 43 padres, 35 irmãos, 35 fráteres professos e 8 noviços, somando 86 membros. Em 1890 havia 6 casas, sendo 40 padres, 38 fráteres professos, 13 noviços e 4 estudantes, num total de 95 membros. E, por fim, em 1895 (portanto, após o fim do exílio) havia 9 casas, com 44 padres, 21 estudantes, 6 noviços clérigos, 40 fráteres professos e 24 noviços irmãos, totalizando 135 membros.<sup>9</sup>

Desse modo, ao final dessas duas décadas de exílio, dos 68 sacerdotes redentoristas bávaros exilados, apenas 44 perseveraram, ou sobreviveram para retornarem à terra natal. Quase todos deles já ultrapassavam os 50 anos de idade, sendo quase dois terços maiores de 60 anos.<sup>10</sup> As transformações advindas dessa experiência, portanto, seja daqueles que experimentaram o exílio pessoalmente,

<sup>8</sup> Robson Gomes Filho, *Kulturkampf: a Igreja Católica e a construção da modernidade e nação alemã no século XIX* (Curitiba: CRV, 2019).

<sup>9</sup> Paiva, *A província redentorista de São Paulo*, 94-95.

<sup>10</sup> Otto Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern: Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus* (Sankt Ottilien: EOS, 1983), 408.

seja daqueles que se formaram dentro desse período, foram, por um lado, inevitáveis, mas, por outro, profundamente diversas. Isso porque, no retorno do desterro de 21 anos, havia, dentre os redentoristas alemães, aqueles que experimentaram as novidades e diversidades de outras províncias, aqueles que fecharam-se sobre seu próprio campo de experiências ultramontano, aqueles que entraram para a congregação durante o exílio, portanto, sem qualquer experiência missionária e pastoral (sejam eles modernistas e liberais, ou mesmo jovens conservadores ligados ao misticismo), e ainda aqueles outros que, advindos da experiência como padres diocesanos, traziam uma visão inteiramente nova para dentro da vida religiosa conventual.<sup>11</sup>

Este campo de experiências diverso deparou-se, a partir de 1894, com a abertura de um horizonte de expectativas que transcendia o espaço físico e temporal alemão e europeu. A oportunidade de migrar para o Brasil como missionários abriu um horizonte de amplas possibilidades. Tal horizonte, inicialmente tangido pelas expectativas religiosas –fruto tanto do campo de experiências individual, como do conjunto de ideais religiosos de vocação, missão e sacrifício mais geral– transformou-se à medida que novas e desconhecidas experiências eram vivenciadas em um lugar distante no tempo e no espaço do velho continente europeu.

## Brasil, Goiás e as fronteiras de um outro espaço de experiências

A categoria “espaço de experiências” foi pensada por Reinhart Koselleck como ferramenta analítica voltada para a compreensão do tempo moderno, portanto, mais em um sentido coletivo do que propriamente individual. Todavia, como tal categoria, assim como o “horizonte de expectativas”, indica uma “condição humana universal; ou, se assim o quisermos, remetem a um dado antropológico prévio, sem o qual a história não seria possível, ou não poderia sequer ser imaginada”.<sup>12</sup> É possível aferirmos que tais categorias têm uma utilidade analítica bastante elástica, que nos permite pensar os impactos de um campo de experiências para um indivíduo que não se limita ao seu passado individual, mas estende-se às experiências coletivas daqueles que o precederam.<sup>13</sup>

11 Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern*.

12 Reinhart Koselleck, *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2012), 308.

13 Koselleck, *Futuro Passado*, 309-310.

Assim, por um lado, podemos inferir que a história da Congregação Redentorista (especialmente bávara) exposta na seção anterior pode ser interpretada como um campo de experiências coletivo para cada missionário que, no final do século XIX, embarcou rumo ao Brasil, independentemente de terem vivenciado ou não o mesmo conjunto de experiências do ápice missionário ao exílio imposto pelo *Kulturkampf*. Por outro lado, quando cada missionário desembarcava no Brasil, ou chegava a Goiás, encontrava ali um outro campo de experiências bastante diverso daquele acumulado pela sua Congregação na Alemanha, cujo resultado foi, em um primeiro momento, o choque cultural e, posteriormente, a experiência da frustração ou adaptação das expectativas religiosas iniciais, conforme analisaremos nas seções seguintes.

Este choque cultural, frustração ou adaptação de expectativas, portanto, só pode ser compreendido se levarmos em conta não somente o campo de experiências institucional da congregação (ou seja, a história dos redentoristas na Alemanha exposta na seção anterior), mas igualmente a própria história e contexto brasileiro e goiano por eles ali encontrado. Esta é a proposta desta breve seção, portanto, possibilitar ao leitor uma compreensão do contexto histórico do local de missão dos redentoristas bávaros no Brasil, com foco especial para o nosso recorte no estado de Goiás.

O contexto brasileiro do final do século XIX era de uma república recém proclamada. As consequências mais imediatas para a Igreja Católica foi a laicização do Estado por meio do Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, que decretava o fim do regime de padroado régio, que por séculos garantiu o monopólio do catolicismo como religião de Estado no Brasil. Com isso, não apenas o clero perdia privilégios importantes junto ao Estado, como o pagamento de seus salários e a manutenção de suas igrejas, mas sobretudo a Igreja Católica teve que lidar com a permissão legal de entrada e atividade de outras religiões em território brasileiro.<sup>14</sup>

Por outro lado, no que tange às dinâmicas internas da Igreja Católica no Brasil, desde a segunda metade do século XIX, suas energias foram voltadas para aquilo que foi caracterizado como “reforma ultramontana”, ou “romanização” do catolicismo brasileiro.<sup>15</sup> Em linhas gerais, o movimento ultramontano no Brasil

14 José Oscar Beozzo, et al., *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda época: a Igreja no Brasil no século XIX* (Petrópolis: Vozes, 1980), 237-248.

15 Sobre a reorganização da Igreja Católica no Brasil nos séculos XIX e XX, bem como sobre “reforma ultramontana” e “romanização”, ver: Riolando Azzi, *O altar unido ao trono* (São Paulo: Paulinas, 1992); e

intentou uma contraofensiva ao regalismo, cuja perspectiva eclesiológica visava a autonomia da Igreja brasileira, ao passo que alinhava seus interesses ao poder secular do império. Seu principal nome, Padre Antônio Diogo Feijó, chegou a ocupar o cargo de regente do império brasileiro entre 1835 e 1837.<sup>16</sup> Do lado ultramontano, a reivindicação eclesiológica principal era o reforço da hierarquia católica e a submissão da Igreja ao papado em contraposição ao imperador. Do ponto de vista pastoral, todavia, foi no controle sobre o catolicismo popular, especialmente em romarias, festas, irmandades etc., que as energias do clero, especialmente bispos, ultramontanos se concentraram.<sup>17</sup>

No caso específico de Goiás, a população deste estado brasileiro experimentava, no final do século XIX, um longo período de “decadência” e “isolamento econômico”, fruto do esgotamento das minas de extração de ouro ainda no final do século XVIII. Ainda que a historiografia goiana atual já tenha repensado essas condições do estado goiano, o fato é que a mentalidade e imaginário de “decadência” material e social fizeram parte do campo de experiências coletivo encontrado pelos redentoristas em Goiás.<sup>18</sup> Mais que isso, no que toca à “reforma católica” da Igreja em Goiás, este processo teve início de fato ainda no bispado de Dom Cláudio Ponce de Leão, entre 1881 e 1890. Apesar de colher poucos frutos palpáveis, Dom Cláudio inovou na diocese goiana com suas longas visitas pastorais (em uma diocese que, territorialmente, era composta do que hoje são os estados de Goiás,

Dilermando Ramos Vieira, *Processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil* (Aparecida: Santuário, 2007). Já para uma interessante crítica do conceito de “Reforma” e “Romanização”, ver: Sérgio da Mata, “Entre Syllabus e Kulturkampf: revisitando o ‘reformismo’ católico na Minas Gerais do Segundo Reinado”, em *Território, conflito e identidade*, organizado por Cláudia Chaves e Marco Antonio Silveira (Belo horizonte: argymentvm, 2007).

<sup>16</sup> Sobre o ultramontanismo, regalismo e outros movimentos eclesiológicos católicos dos séculos XVIII e XIX, ver: Robson Gomes Filho, “Ultramontanismo e a reação católica à modernidade no século 19”, *Revista Projeto História* 76 (2023): 226-263.

<sup>17</sup> Os principais bispos ultramontanos no século XIX no Brasil foram: D. Romualdo Seixas, arcebispo da Bahia e D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana, D. Antônio Joaquim de Melo em São Paulo, Dom Joaquim Arcoverde em São Paulo e Rio de Janeiro e Dom Eduardo Silva, em Goiás, dentre outros em todo o país.

<sup>18</sup> Sobre o conceito de “decadência” e “isolamento” de Goiás no século XIX e suas revisões historiográficas, ver: Nars Fayad Chaul, *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade* (Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2002).

Tocantins e a região do Triângulo Mineiro), bem como com a realização do Primeiro Sínodo Diocesano de Goiás em 1887.<sup>19</sup>

Apesar dos esforços de Dom Cláudio, foi com seu sucessor, Dom Eduardo Duarte Silva, que de fato a chamada “romanização” teve impactos duradouros em Goiás. Este prelado, cujo início do governo na diocese de Goiás coincidiu com o nascimento da República, em 1890, enfrentou os obstáculos políticos (especialmente contra o liberalismo e maçonaria da oligarquia dos Bulhões em Goiás), econômicos (com aforamento de terras paroquiais na separação Igreja-Estado) e religiosos impostos ao projeto ultramontano. Neste último ponto, qual seja, o projeto religioso do ultramontanismo, Dom Eduardo avançou em direção ao controle da religiosidade popular goiana especialmente a partir do controle de festas e romarias religiosas.<sup>20</sup> Para isso, a estratégia central de seu projeto para a Igreja Católica em Goiás contou com o convite a ordens religiosas estrangeiras para atuar em sua diocese, momento no qual encontram-se ambos os campos de experiências de que tratamos no presente artigo: o catolicismo em Goiás, e a Congregação Redentorista bávara.

## A fundação da Missão Bávaro-Brasileira em Goiás

O pedido de Dom Eduardo Silva pela fundação de uma missão bávaro-brasileira em sua diocese de Goiás deu-se após diversas negativas recebidas em Roma por parte das mais diversas congregações religiosas. A coincidência, no entanto, entre seu pedido e os 21 anos de exílio sofrido pelos redentoristas bávaros (até então sem vislumbre de retorno) levou a congregação a decidir pela aceitação de missões fora do continente europeu. Desse modo, em junho de 1894, o Superior Geral da Congregação Redentorista, Pe. Matias Raus, aceitou o pedido de Dom Eduardo Silva, comunicando sua decisão ao Provincial bávaro por meio do Conselheiro Geral Pe. Carlos Dilgskron, em carta datada de 11 de junho de 1894. Nela o Conselheiro afirma que

Nestes dias visitou-nos um bispo do Brasil que tem uma enorme diocese, onde há quatro tribos de selvagens; poucos, porém, são os padres e não são dos

<sup>19</sup> Leila Borges Dias Santos, *Ética da Súplica: Catolicismo em Goiás no final do século XIX* (Goiânia: UCG, 2008), 141-156.

<sup>20</sup> Sobre o catolicismo popular goiano e sua relação com o movimento ultramontano, ver: Robson Gomes Filho e Felipe Monteiro de Araujo, “Ultramontanism and Catholic Modernism: An Analysis of Political-Ecclesiastic Controversy in Germany of the 19th Century”, *Global Journal of Human-Social Science: History, Archaeology & Anthropology* 20, n.º 2 (2020).

melhores. Pediu ajuda, com lágrimas nos olhos, ao Pe. Geral. O Pe. Geral viu nesse pedido um sinal de Deus, crendo que ele vale em primeiro lugar para a província bávara. Certo de que aí não faltam almas heroicas, que não receiam pobreza e não desprezam pobres índios e cristãos abandonados, o P. Geral aceitou o pedido do bispo.<sup>21</sup>

Ao aceitar a missão, um novo horizonte de expectativas abriu-se para os redentoristas bávaros, que não apenas vislumbravam a possibilidade efetiva de realização de seus ideais missionários, mas poderiam fazê-lo em uma terra longínqua, cuja imaginação europeia fora enriquecida por décadas, desde a publicação dos relatos de viagens dos naturalistas europeus que visitaram o Brasil naquele século. Tal imaginário, idealizações e expectativas ficaram registradas nas dezenas de cartas entre os confrades que se preparavam para a missão. Já no dia 13 de junho, por exemplo, o Conselheiro Geral, Pe. José Schwarz, escreveu ao Pe. Schöpf, acrescentando que a diocese aceita era, sozinha, maior que toda a Alemanha, contando apenas com 40 padres.<sup>22</sup> Em resposta, Schöpf afirma à Schwarz que a notícia animou toda a província, e que “um número maior do que o necessário de padres e irmãos se ofereceu para esta missão e alguns com grande entusiasmo”.<sup>23</sup> Em carta ao Superior Provincial, Pe. Anton Schöpf, por exemplo, o jovem Ir. André expressava seu grande entusiasmo e desejo pela missão brasileira:

Todas as cartas vindas do Brasil falam da necessidade de irmãos. Tenho um desejo imenso de ir para lá, para trabalhar com todas as minhas forças. Não tenho sossego, enquanto não lhe escrevo, pedindo-lhe a licença de ir para o Brasil. [...] Farei 17 anos a 13 de junho e poderei imigrar. Seria grande felicidade! Peço-lhe, pois, essa permissão. Irei rezar nessa intenção até conseguir o que desejo.<sup>24</sup>

21 Pe. Carlos Dilgkron, “Carta n.º 13. Ao Pe. Antônio Schöpf”, Roma, 11 de junho de 1894, Arquivo da Província Redentorista de São Paulo (APRSP), Aparecida, Correspondências da Província Redentorista de São Paulo-A (CPRSP-A), volume (vol.) 1º, (1817-1896), p. 18. Os originais de todas as cartas estão em alemão, citamos as versões traduzidas pela Congregação Redentorista de São Paulo e publicadas para uso interno.

22 Pe. José Schwarz, “Carta n.º 14. Ao Pe. Antônio Schöpf”, Roma, 11 de junho de 1894, APRSP, CPRSP-A, vol. 1º, (1817-1896), p. 19.

23 Pe. Antônio Schöpf, “Carta n.º 95. Ao Pe. José Schwarz”, Gars, 24 de junho de 1894, APRSP, CPRSP-B, vol. 1º, (1874-1897), p. 164.

24 Ir. André Sperr, “Carta n.º 92. Ao Prov. Anton Schöpf”, Aparecida, 19 de março de 1895, APRSP, CPRSP-A, Vol. 1º (1817-1896), p. 214.

Não foi difícil, portanto, encontrar missionários interessados na missão brasileira. Antes, o entusiasmo expresso pela missão permite-nos perceber o tipo de expectativas que se construiu sobre o Brasil e sobre Goiás. Para iniciar a missão no Brasil sem desprover a província bávara, que ainda aguardava autorização de retorno à pátria, foi necessário escolher um número muito preciso de religiosos. O dilema encontrado, todavia, foi entre padres demasiado jovens, portanto sem experiência pastoral e missionária, ou padres mais velhos, mas já com dificuldades para o aprendizado da língua e de adaptação em um país tão diferente do centro europeu. Ao final, foram selecionados 14 religiosos, sendo 7 padres (entre os quais 5 possuíam idade entre 47 e 65 anos, e apenas dois jovens com menos de 30), e 7 Irmãos (entre os quais apenas 1 possuía idade superior a 50 anos). Do total de religiosos enviados ao Brasil, metade foi destinado a Goiás, e a outra metade à cidade de Aparecida, em São Paulo, a pedido do então arcebispo paulista Dom Joaquim Arco-verde.<sup>25</sup>

Em termos numéricos, entre 1894 e 1920, a Província Bávara enviou para o Brasil um total de 72 confrades, entre padres e irmãos. Destes, 13 desistiram: 9 voltaram para a Bavária, dos quais 4 deixaram a Congregação, fixando-se os demais no Brasil. Este número relativamente baixo de desistências (cerca de 18%, dos quais apenas 5% deixaram a congregação) demonstra, por um lado, que houve de fato certo choque e até frustração das expectativas iniciais.<sup>26</sup> Todavia, este número demonstra, por outro lado, a capacidade de adaptação de tais expectativas por meio de novas experiências, o que, na condição antropológica das categorias de Koselleck, indica que os valores e ideais missionários partem de fato de condições humanas da “sobrevivência” como imigrante em terra estrangeira.

## A missão no Brasil como “viagem de refundação”

A viagem missionária para uma terra estrangeira tem propósitos bastante específicos que, em geral, fazem parte de um conjunto de crenças religiosas em um suposto chamado divino para o auto sacrifício em prol da salvação de outros. Essas crenças, portanto, tornam sua viagem um tipo muito peculiar, que deve ser compreendido como diferente daquela empreendida pelo viajante comum, cujo

25 Dom Eduardo Duarte Silva, *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, Bispo de Goyaz* (Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2007), 140.

26 Paiva, *A província redentorista de São Paulo*, 196.

intento de retorno talvez seja um dos seus principais diferenciais. Nesse sentido, é útil apresentarmos aqui uma breve análise comparativa entre duas formas de “viajantes estrangeiros” que desembarcaram no Brasil ao longo do século XIX e início do XX: por um lado, os missionários religiosos, objeto de nossa pesquisa, e, por outro, os naturalistas europeus que visitaram o país nas décadas anteriores.

Por conta do processo de colonização e monopólio comercial, a presença oficial de europeus não-portugueses no Brasil não ocorreu antes do início do século XIX. Somente a partir das guerras napoleônicas e da fuga da família real portuguesa para sua colônia americana, em 1808, este processo passou a mudar. Naquele mesmo ano, no dia 28 de janeiro, o príncipe regente D. João de Bragança emitiu o Decreto de Abertura dos Portos às Nações Amigas, que permitiu, entre outras coisas, a presença de pesquisadores estrangeiros em terras brasileiras. A partir daí, ao longo de todo o século XIX, a fauna, flora e cultura brasileiras passaram a ser objeto de investigação de viajantes (chamados “naturalistas”), que registraram publicações fundamentais para compreender hoje parte da história do Brasil. No caso específico de Goiás, passaram por ali importantes nomes, como os alemães Johann Baptist von Spix e Karl Friedrich von Martius, o austríaco Johann Emanuel Pohl, os franceses Auguste de Saint-Hilaire e Francis Castelnau, os ingleses Willian John Burchell e George Gardner, dentre vários outros.<sup>27</sup>

No que se refere aos viajantes, podemos definir sua condição como a de “sujeitos em trânsito”. Isto é, devido ao fato de não permanecerem em seu local de destino por mais tempo do que o necessário, tais viajantes não se comprometiam com tal local e seus habitantes, seja do ponto de vista das suas condições materiais, seja com relação ao que perceberam como aspectos culturais singulares. Assim, podemos definir a passagem dos viajantes naturalistas do século XIX pelo Brasil como uma “viagem de retorno”, visto que suas perspectivas não eram outras senão “ir, ver, retornar e narrar”, conforme reflete François Hartog:

Quanto à viagem “ordinária”, pressupõe seguramente o retorno: a narrativa que se faz (no retorno) é uma das leis de sua “organização”, tanto que Pascal assinalou-a, para condená-la, como curiosidade: “curiosidade não passa de vaidade. O mais frequentemente, não se quer saber senão para se falar; de outro modo,

<sup>27</sup> Margarida Maria da Silva Corrêa, “Naturalistas e viajantes estrangeiros em Goiás (1800-1850)”, em *Goiás: identidade, paisagem e tradição*, organizado por Nasr Fayad Chaul e Paulo Rodrigues Ribeiro (Goiânia: UCG, 2001).

não se viajaria pelo mar –para não se dizer jamais nada e pelo único prazer de ver, sem esperança de jamais comunicar-se o que se viu”. Ninguém viaja pelo único prazer de ver. Excedendo o instante, a viagem estende-se para um futuro que permite ao viajante contemplar-se, memorizar o que há para se ver e saborear o prazer de ver.<sup>28</sup>

A partir dessa reflexão, podemos classificar os viajantes naturalistas como “sujeitos em trânsito”, ou seja, indivíduos que se deslocam no espaço com intenção de ali não permanecer e, ao retornar, narram sua epopeia por um lugar cuja alteridade em relação à Europa é a marca central de seus olhares. É neste sentido que pensamos a maneira como essa condição de viajantes –portanto, de sujeitos que não querem mais do que retornar de sua aventura e narrar aquilo que nela viram– condiciona e, de certo modo, determina a maneira como os viajantes observaram a realidade de um lugar distante do mundo europeu de onde partiram e para onde desejam retornar. Assim, “das primeiras narrativas até as últimas, em contextos e propósitos completamente diferentes, percebe-se a manutenção do olhar em trânsito, daquele que enxerga, mas não vê.”<sup>29</sup> Portanto, podemos afirmar, de uma maneira geral, que a produção da narrativa do viajante está fundamentalmente condicionada por um caráter de retorno. Ou seja, o viajante não possui em seu horizonte de expectativas outra coisa senão seu retorno e sua narrativa.

“Retorno” e “Narrativa”, portanto, compõem elementos fundamentais de uma espécie de “antropologia do viajante” definida por François Hartog, afinal, “pode-se separar, de um modo geral, viagem e retorno? Uma viagem sem retorno, não por acidente, mas em sua própria definição, seria ainda uma viagem?”<sup>30</sup> Nesse sentido, o retorno torna-se tão necessário quanto o ato de narrar, uma vez que o não-retorno significa (no sentido de uma viagem) a perda, ou a morte.

A perda ou a morte para os viajantes naturalistas, neste caso, não se restringe ao corpo físico. Antes, perder-se em sua viagem poderia significar muito mais: perder-se no outro, ou no tempo do outro, no sentido de retroceder face à alteridade temporal do moderno europeu ao antigo (ou selvagem) encontrado no Novo

28 François Hartog, *Memórias de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga* (Belo Horizonte: UFMG, 2004), 27.

29 Adriana de Oliveira, “Representações do lugar: o espaço construído goiano”, (apresentação, 9º Seminário de história da cidade e do urbanismo, São Paulo, 4 de setembro de 2006), 13.

30 Hartog, *Memórias de Ulisses*, 26.

Mundo. O resultado disso foi a necessidade de sempre referir-se a este “outro” (o brasileiro) a partir de um olhar negativo, horrorizado, pois

O outro é sempre uma ameaça – e o outro extremo representa um extremo perigo. Para manter ou recuperar sua identidade, reencontrar seu nome próprio [...] o resistente deve ser também o vigilante. *O retorno de si para si produz-se em prejuízo do outro.*<sup>31</sup>

É neste sentido que a narrativa ganha um papel fundamental quando se atinge o retorno. Para o viajante, narrar é lembrar; e lembrar é evitar perder-se mesmo depois de retornado ao seu local de origem. Assim, é por meio da narrativa que se evita perder o retorno, ainda que, do ponto de vista espacial, tal retorno já tenha sido alcançado. Em geral, portanto, é a memória o antídoto contra a degeneração de si no outro (no caso aqui analisado, o “selvagem”). Não é apenas necessário narrar o que viu-se durante a viagem, mas sobretudo construir sobre o “outro” uma relação de alteridade consigo mesmo, fazendo do Brasil uma sociedade decadente, imoral, ociosa e avessa ao progresso. Estes aspectos destacam-se nas narrativas dos viajantes aqui mencionados, sobretudo nas construídas por eles construídas sobre Goiás.<sup>32</sup>

Este é, portanto, um ponto de distinção fundamental entre o que, antropológicamente, Hartog define como “viajante” e o que estamos analisando como “missionário”. Ainda que muitas das narrativas de viajantes e missionários se converjam na crítica do brasileiro encontrado, o olhar do religioso possui elementos distintos do viajante, que nos permitem tomá-lo como uma categoria à parte. Diferentemente do naturalista, o missionário parte de uma ideia de “vocação”, portanto, a realização de um chamado divino pessoal que determina suas condutas, posições sociais e mesmo interesses materiais. Esta ideia de estar realizando um chamado divino impõe ao missionário o abandono do retorno, uma vez que tem a certeza de que sua viagem exige de si o “sacrifício” da terra natal em prol da transformação do lugar (e, consequentemente, das pessoas) para onde se destina sua “missão”. Este aspecto pode ser notado, por exemplo, na despedida dos missionários da sua

31 Hartog, *Memórias de Ulisses*, 28. Grifo adicionado.

32 Sobre as narrativas negativas e horrorizadas acerca do que os viajantes encontraram em Goiás, ver: Da Silva Corrêa, “Naturalistas e viajantes estrangeiros em Goiás”.

pátria natal, conforme narra o Pe. Gebardo Wiggermann na crônica de fundação da missão bávaro-brasileira:

“Estávamos de arrumação, aproveitando-nos destes dias que ainda nos sobravam, quando sobreveio, ainda a tempo, o pai com mamãe e irmãos para me darem o adeus derradeiro neste mundo e o ‘Até à vista no Céu’”.<sup>33</sup>

Assim, diferentemente do viajante que busca o retorno, o missionário não pode “pecar” pela vaidade da viagem pela pura curiosidade. Antes, o religioso, por conta de sua convicção em relação à sua vocação, precisa desejar e estar consciente da renúncia de sua pátria e do seu não-retorno. Ao fazê-lo, o missionário realiza aquilo que Hartog denomina uma “viagem de fundação”.<sup>34</sup> Tais perspectivas ficam explícitas, por exemplo, quando Gebardo Wiggermann, líder da fundação da missão bávaro-brasileira, escreveu ao seu Superior Provincial, Pe. Luís Küppers, que, ainda que a missão necessitasse de novos confrades, não deveriam ser enviados “esses, que só querem ver terras, cavalgar, estudar a natureza e plantas etc. Estes só causam dissabores”.<sup>35</sup>

Estas divergências quanto ao retorno, todavia, não impedem que o missionário, ao se deparar com uma realidade em tudo diferente da sua terra natal, resista ao “outro” como forma de manutenção da sua própria identidade. Tal como o viajante naturalista, o missionário critica constantemente aquilo que vê, compara com sua própria terra, e rebaixa o brasileiro e goiano a uma condição de inferioridade quando comparado ao europeu. É o que podemos notar, por exemplo, na descrição que os cronistas da fundação redentoristas fazem das igrejas encontradas em Goiás em sua chegada. Ao descrever a cidade de Campininha das Flores, para onde se destinaram os redentoristas em Goiás, Pe. Lourenço Gahr, registra:

Não mais de 50 são as casas ou choupanas de Campininhos. No centro, no lugar mais belo, ergue-se a miseranda igreja matriz, feita de taipa. Quem jamais viu

<sup>33</sup> Gebardo Wiggermann C.Ss.R, Lourenço Gahr C.Ss.R, *Crônica da fundação da missão redentorista em S. Paulo e Goiás* (Aparecida: Santuário, 1982), 184.

<sup>34</sup> Hartog, *Memórias de Ulisses*, 30

<sup>35</sup> Pe. Gebardo Wiggermann, “Carta n.º 374. Ao Pe. Luís Küppers”, Aparecida, 7 de fevereiro de 1900, APRSP, CPRSP-A, vol. 2º, (1897-1901), p. 333.

igrejas além das europeias mal poderia fazer ideia do que fosse a pobreza e desasseio das igrejas de Goiás em geral e da nossa em particular.<sup>36</sup>

Mesmo no aspecto cultural, o goiano é descrito constantemente como “preguiçoso” e “imoral”, tal qual o descrevem os viajantes naturalistas no início do século. Vejamos estas semelhanças: quando Johann Emanuel Pohl, naturalista alemão, passou por Goiás entre 1817 e 1821, descreve que

Apesar desses meios coercitivos, o trabalho é feito com genuína preguiça brasileira. [...] só às 8 horas da manhã, o trabalhador se dirige à mina e, às 9 horas, vai para casa por meia hora para o pequeno almoço. Um chifre de boi dá o sinal para a volta ao trabalho, que então é continuado até às 12 horas. A refeição do meio-dia e a sesta tomam mais duas horas e já às 5 horas cessa o trabalho. Quando chove não se trabalha absolutamente.<sup>37</sup>

De modo semelhante, os redentoristas criticam a mesma cultura de trabalho goiano quase um século depois:

Os trabalhadores são avessos ao trabalho. A ele se submetem apenas o tanto quanto julgam necessário para a subsistência.<sup>38</sup>

Que fazem aqui o dia todo? Alguns trabalham, especialmente os pretos, que também sabem bancar os grão-senhores, pondo colarinho duro e punhos na camisa etc. Um genuíno brasileiro não faz outra coisa durante o dia, senão dormir, comer e conversar, e nisto eles são mestres.<sup>39</sup>

Como conservamos o sistema alemão de almoço às 11:30h, precisamos de um café com leite pela manhã; só uma chicarazinha não chega até o meio dia.

36 Wiggermann, *Crônica da fundação da missão redentorista em S. Paulo e Goiás*, 123.

37 Johann Emanuel Pohl, *Viagem no interior do Brasil: empreendida nos anos de 1817 a 1821 e publicada por ordem de sua Majestade o Imperador da Áustria Francisco Primeiro* (Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1951), 354.

38 Wiggermann, *Crônica da fundação da missão redentorista em S. Paulo e Goiás*, 183.

39 Pe. Antônio Lisboa Fischhaber, “Carta n.º 177. Ao Pe. Anton Schöpf”, Aparecida, 15 de abril de 1896, APRSP, CPRSP-A, vol. 1º, (1817-1896), p. 400.

(O sistema brasileiro é o da preguiça: das 9 às 10 almoço, às 4 horas = janta, perdendo-se as melhores horas de trabalho).<sup>40</sup>

Esta crítica à cultura de trabalho brasileira e goiana relaciona-se a todo um processo de implantação do modo capitalista de produção na Europa, ainda muito débil no interior do Brasil, algo que se transforma progressivamente tanto pelo processo de migração da Europa e do litoral brasileiro para o sertão, quanto pela modernização que se impõe ao interior do Brasil ao longo do século XX. Todavia, interessa-nos o fato de que, apesar das evidentes semelhanças na crítica imposta à cultura do outro em sua narrativa, viajantes e missionários acabam por distinguir-se visceralmente quando se trata na necessidade de transformação desse outro ali encontrado. Clara fica esta distinção quando nos deparamos com a interessante descrição que os cronistas redentoristas fazem da primeira casa que lhes foi destinada como convento em Goiás.

Quando falamos de convento, não vá o leitor destas linhas imaginar-se um edifício como os que na Europa se destinam para residência de Religiosos. Nossa primeiro convento não passava de uma cabana feita de ripas rebocadas com barro. [...] Isto foi o nosso primeiro convento. Assoalho é coisa que não existia nesta casa, nem em todo o estado de Goiás. O piso é a terra nua. O goiano ao construir a sua casa não se dá o menor trabalho de ao menos aplinar o chão em seu interior. Muito menos é de encontrar-se em Goiás casa forrada. A única cobertura é precário teto de telhas ou de sapé. Não é, pois, de admirar se os diversos cômodos do convento, principalmente a cozinha, estavam cheios de água, quando a vinda de nossos padres. Por ocasião das chuvas a água chegava a cair em cheio em nossos pratos e copos [...].<sup>41</sup>

Quando analisamos a descrição acima, percebemos que, aparentemente, não há tantas diferenças entre a forma como missionários e viajantes percebiam as limitações materiais em Goiás. Todavia, o compromisso com o local e sua população por parte dos missionários, se comparado com a fugacidade da passagem dos viajantes, dão o tom de umas diferenças antropológicas significativa de seus olhares.

40 Pe. João Batista, "Carta nº 1278. ao Pe. Martinho Forner", Campinhas, 19 de janeiro de 1914, APRSP, CPRSP-A, vol. 6º, (1913-1920), p. 119.

41 Wiggermann, *Crônica da fundação da missão redentorista em S. Paulo e Goiás*, 121.

No mesmo documento de crônica da fundação da missão redentorista bávara em Goiás, após todo um conjunto de descrições desfavoráveis sobre as condições materiais de seu destino recentemente conhecido, os cronistas destacam que:

Enganar-se-ia, contudo, quem nos julgasse tristes por vida tão pobre e afadigosa. Nada disso, o que nos faltava em consolações terrestres, era reposto pela graça de Deus por tal forma, que nunca estivemos tão alegres como naqueles tempos em que chegávamos a tirar da mesma miséria motivos de alegria.<sup>42</sup>

Nesse sentido, é possível afirmarmos haver nas narrativas dos missionários diferenças significativas se comparadas com os viajantes naturalistas. Ainda que a alteridade narrada seja bastante semelhante (especialmente por conta de um campo de experiências comum europeu e do choque com a realidade encontrada), é no horizonte de expectativas que encontramos, de fato, as diferenças. Se, como argumentamos, o desejo pelo retorno marcava o tipo de viagem dos naturalistas, a consciência do não-retorno por parte dos missionários –ou seja, a necessidade de transformação do local a que se destina a fundação de uma “nova-pátria”–, é a marca fundamental daquele que acreditar ter uma “missão” e uma necessidade de um “sacrifício pessoal” para se atingir as expectativas de cumprimento de sua “vocação”. O resultado dessa diferença é que, para o viajante, há a necessidade de retornar e narrar sua alteridade para com o “outro” encontrado, mas para o missionário, o fundamental é a transformação desse “outro”, de modo que a narrativa de fato não passa de um registro de um processo antropológico de seu choque cultural.

Assim, é notória a condição assumida pelos missionários de *viajantes fundadores* de um novo lar, uma nova pátria, ou seja, sem qualquer perspectiva de retorno. François Hartog, ao pensar a antropologia do “viajante” como fundamentalmente distinta do “viajante fundador”, utiliza uma interessante comparação entre duas literaturas de epopeias consideradas fundantes da cultura ocidental. Por um lado, o viajante Ulisses, na *Odisseia* de Homero, representa o viajante que “não deseja mais que retornar a Ítaca, deixando Troia enfim destruída”.<sup>43</sup> Por outro, Eneias, em *Eneida*, de Virgílio, “deixa Troia em chamas para não mais voltar”.<sup>44</sup> Todavia, ainda que a epopeia de Eneias não lhe traga de volta à sua terra natal, geograficamente

42 Wiggermann, *Crônica da fundação da missão redentorista em S. Paulo e Goiás*, 122.

43 Hartog, *Memórias de Ulisses*, 29.

44 Hartog, *Memórias de Ulisses*, 29.

falando, o fato é que Troia o acompanha até seu destino, tornando sua viagem de fundação, na verdade, uma refundação. Assim,

[...] todos os esforços de Virgílio tendem, com efeito, a transformar errância em retorno –que é posto em cena por Virgílio como se ele próprio o ignorasse– para a terra desconhecida das origens. [...] A fundação é refundação, é repetição, embora, ao mesmo tempo, completamente inédita. Troia “ retorna” onde jamais esteve e onde está, todavia, desde sempre: para sempre.<sup>45</sup>

O que Hartog nos apresenta, portanto, é uma condição antropológica do viajante-migrante, ou seja, aquele que deixa sua pátria para o não-retorno, todavia a leva consigo na esperança de torná-la novamente viva por meio da sua própria sobrevivência. Este ato de “fugir para que Troia não pereça”,<sup>46</sup> portanto, acaba por levar o retorno da pátria ao encontro do outro, razão pela qual o estranhamento cultural acaba por tornar-se necessidade de transformar o outro em si. No caso dos redentoristas, há duas décadas exilados de sua terra natal, a missão no Brasil poderia significar, adaptando a citação original de Hartog, uma “fuga para que a Baviera não pereça”. Isto se tornará ainda mais evidente à medida que, nas próximas seções deste artigo, demonstrarmos o modo como as transformações imputadas pelos redentoristas alemães em Goiás remontava constantemente ao retorno simbólico à pátria alemã.

Assim, o horizonte de expectativas dos missionários, fundamentado no seu campo de experiências e ideais religiosos próprios, foi posto à prova pelo natural choque de realidade quando tais missionários se depararam com a realidade brasileira e goiana. Este choque resultou ora no desencantamento religioso desse horizonte de expectativas, ora no seu reencantamento, ou reelaboração. Em todo caso, é esta transformação o fundamento da construção dos novos horizontes de expectativas que faz parte de um caráter histórico e, pode-se dizer, antropológico da condição de quem migra para (re)fundar uma nova pátria em uma terra distante e distinta da sua natal.

45 Hartog, *Memórias de Ulisses*, 29-30.

46 Hartog, *Memórias de Ulisses*, 29-30.

## Horizontes reelaborados: olhares e adaptações dos redentoristas bávaros em Goiás

A realidade encontrada pelos redentoristas no Brasil, como não poderia ser diferente, distinguia-se em quase tudo do campo de experiências vivenciado por cada missionário bávaro em sua terra natal. No caso de Goiás, ainda mais especificamente, tratava-se de um típico espaço de fronteira, distante não apenas no espaço, mas sobretudo no tempo em relação ao grau de desenvolvimento e modernização do litoral brasileiro e, especialmente, da Europa em industrialização. Assim, Goiás representava, por um lado, um farto e fatigante campo de trabalho missionário e, por outro, um espaço limítrofe entre a civilização e a barbárie, entre o progresso e o atraso, entre o pagão e o cristão. Segundo Adriana de Oliveira,

A alteridade é percebida na fronteira mediante o estabelecimento das diferenças, e a condição de “estar-entre” é que permite apreendê-las. Assim, a colisão de diversidades estabelece espaços e tempos próprios, em que os primeiros (espaços) abrigam o desencontro dos segundos (tempos). Na fronteira coexistem tempos diversos, porque diz respeito ao espaço limítrofe entre o presente e o devir.<sup>47</sup>

Esta noção do espaço de fronteira como lugar de coexistência de tempos diversos, de limite entre o presente e o devir, ajuda-nos a perceber o modo como os redentoristas bávaros, vindos de uma Alemanha em marcha de desenvolvimento e progresso, bem como de significativa consolidação da cristandade institucional católica, perceberam e lidaram com o “outro”, o “brasileiro”, o “goiano”, o “selvagem”, aquele cristão ainda “não cristianizado”.

Neste sentido, o processo de refundação da pátria (no sentido antropológico proposto por Hartog e esboçado na seção anterior) coincidia com a necessidade de transformação do outro encontrado no Brasil. Tal transformação fazia parte do ideal missionário (no sentido religioso de conversão, ou recristianização), mas ultrapassava a perspectiva religiosa na medida em que se intentava não raramente a “germanização” do povo brasileiro, algo que gerou, por um lado, frustrações pela evidente resistência cultural do sertanejo e, por outro, a necessidade de se reelaborar as expectativas iniciais trazidas do campo de experiências europeu. Assim,

<sup>47</sup> Oliveira, “Representações do lugar: o espaço construído goiano”, 1.

o evidente fracasso na “germanização” da nova pátria foi motivo de frustrações e reclamações por parte de muitos missionários, como descreve o Pe. Antônio Lisboa Fischhaber ao posicionar-se contra a formação de um clero redentorista no Brasil:

*O brasileiro não quer tornar-se alemão, e nisto está a maior dificuldade.* O brasileiro tem muita paciência com o estrangeiro. Pacientemente ele ouve todos os erros linguísticos; mas se toca nos costumes, então ele perde todo o respeito de sacerdote ou bispo. *O brasileiro é preguiçoso, melancólico, provocado se torna um animal selvagem*, sem nenhuma perseverança, não se pode decidir-se a nada; prova tudo e na menor dificuldade desanima. Um caráter inadequado para fazer algum progresso na vida espiritual e ainda mais para dar garantia de perseverança numa ordem.<sup>48</sup>

Esta ideia de que o brasileiro deveria “tornar-se alemão” foi, portanto, o alimento de muitos horizontes de expectativas desses missionários no Brasil. Muitos deles ansiavam, por meio de sua atuação missionária, “re-cristianizar” o povo brasileiro. Todavia, mais do que isso, acompanhando seu ideal propriamente religioso, muitos deles igualmente intentavam uma “germanização” do Brasil.

Tais intentos, todavia, não foi generalizado. Desde o início, alguns missionários bávaros compreenderam a importância de respeitar e se adequar a parte dos costumes brasileiros como forma de conquistar sua confiança. Ainda em 1897, por exemplo, Pe. Lourenço Hubbauer afirmava que “nós não temos o direito de tirar ao povo o seu modo de agir e pensar, e impor a nossa mentalidade alemã”.<sup>49</sup> Os mesmos missionários, ao criticar aqueles que intentavam mudar a mentalidade do povo local, escreveu ao seu Superior Provincial, Pe. Anton Schöpf:

E, se alguém julga o povo daqui meio selvagem, não se precisando por isso de muitas cerimônias, nem civilidade, melhor é que fique por lá para não causar má impressão. Sei de diversos casos que chocaram e causaram admiração pela falta de civilidade. Há pouco, uma pessoa da cidade vizinha disse-me o que causava reparo e desagrado em nossa atitude, acrescentando que, aqui também há

<sup>48</sup> Pe. Antônio Fischhaber, “Carta n.º 267. Ao Pe. Anton Schöpf. Morrinhos”, Morrinhos, 4 de setembro de 1898, APRSP, CPRSP-B, vol. 2º, (1898-1905), p. 71. Grifos adicionados.

<sup>49</sup> Pe. Lourenço Hubbauer, “Carta n.º 226. Ao Pe. Matias Raus”, Campinhas, 7 de maio de 1897, APRSP, CPRSP-B, vol. 2º (1898-1905), p. 417.

livros ensinando boa conduta e, prometeu mandar-me um. *Cada povo tem suas particularidades, (usos e costumes próprios) e esses germanizadores, que procuram pôr uma capa alemã no povo brasileiro hão de se desiludir, perdendo o amor e a confiança do povo.* Compreendo que se deve ser prudente e não permitir abusos; mas se nós temos de lutar a vida toda contra suas paixões e alguns envelhecem na sua cólera, vaidade e criancices, como é que se pretende obrigar um povo a adotar o caráter alemão? *Quem pensa que é só o que ele aprendeu e viu na sua terra é o bom e o certo fique lá, vivendo bem e fazendo o bem, pois noutro lugar só veria o mal e não teria esperança de fazer o bem.*<sup>50</sup>

Algumas expressões de Hubbauer sobre o tema são-nos caras. Hubbauer critica quem acredita na superioridade cultural alemã, “quem pensa que é só o que ele aprendeu e viu na sua terra é o bom e o certo”, e, por isso, deseja impor seu campo de experiências sobre o campo de experiências brasileiro. A estes, Hubbauer recomenda que “fique por lá”, pois, do contrário, aquele que não está disposto a construir um horizonte de expectativas com elementos também da experiência brasileira e goiana, “só veria o mal e não teria esperança de fazer o bem”. Sendo assim, para o jovem clérigo alemão, “hão de se desiludir” aqueles que não se permitem adaptar.

Este modo como Hubbauer encara a relação cultural entre brasileiros e alemães demonstra o que o historiador Reihart Koselleck concluiu bastante bem ao analisar o choque entre experiências e expectativas:

“em primeiro lugar as coisas acontecem diferente, em segundo lugar diferente do que se pensa” – esta determinação específica da sequência temporal histórica, baseia-se na diferença entre experiência e expectativa. Uma não pode ser transformada tranquilamente na outra. “Quando as coisas acontecem diferentemente do que se espera, recebe-se uma lição. Mas quem não baseia suas expectativas na experiência também se equivoca. [...] Estamos diante de uma aporia que só pode ser resolvida com o passar do tempo.<sup>51</sup>

50 Pe. Lourenço Hubbauer, “Carta n.º 226. Ao Pe. Anton Schöpf”, Campinhas, 5 de maio de 1897, APRSP, CPRSP-B, vol. 2º, (1898-1905), p. 51. Grifos adicionados.

51 Koselleck, *Futuro Passado*, 312.

Portanto, em face da realidade do Brasil, a frustração seria inevitável para os missionários que não aceitassem, de fato, sua própria transformação ao tentar realizar sua missão sobre o “outro”. Ou seja, a “refundação da pátria” não poderia dar-se como um espelhamento natural de sua terra natal, mas na adaptação de si à realidade do outro, fundindo em um novo horizonte de expectativas, diferentes campos de experiências.

O próprio Lourenço Hubbauer, em sua defesa da necessidade dessa adaptação à cultura e costumes do Brasil, afirma ser “bastante manhoso e esperto, sabendo dirigir-me entre dois fogos, ajeitando-me ao germanismo do P. Superior, sem me deixar queimar pelo brasileirismo do povo”.<sup>52</sup> Esta postura singular de Hubbauer explica o sucesso da missão bávaro-brasileira em Goiás e em São Paulo, pois os católicos locais perceberam nos missionários estrangeiros não um colonizador, mas pessoas interessadas em construir algo novo em benefício dos autóctones. Mais do que isso, essa postura também revela uma série de conflitos vividos pelos religiosos bávaros no Brasil, especialmente no que tange estas diferenças na forma como lidar com os brasileiros que lhes recebiam. Quando frustrados em sua intenção germanizadora, muitos missionários escreveram cartas e mais cartas lamentando um suposto quadro de caos religioso e moral no Brasil. Estas situações geravam dessabores e embaraços para os superiores da missão, como relatou o superior Pe. Gebbardo Wiggeman aos seus superiores na Alemanha:

É afinal uma grande cruz para um superior no Brasil que cada súdito, mesmo os padres mais novos e até irmãos, se sintam chamados a mandar à Europa apreciações sobre costumes, a fazer julgamentos sobre a terra e o povo, cada um segundo a própria cabeça; assim é natural que se tenha uma ideia falsa. Em Goiás, é certo que não temos brilhantes missões como na Europa; mas temos as almas mais abandonadas de todo mundo; [...] Pensei muitas vezes que, na Europa, eu não sei se salva de fato uma alma, pois se eu não estou à disposição, há outros 100 confessores; outra coisa é aqui: não estando nós aqui, morrem, num círculo de 100 léguas, sem padre, e se perdem. Um outro erro deplorável é que alguns padres querem todas as circunstâncias como elas são na Europa; Pe. Wendl admira-se muito, porque todas as pessoas não vão à missa aos dominigos, e se trata de gente que durante a vida toda nunca ouviu uma prática, uma

<sup>52</sup> Pe. Lourenço Hubbauer, “Carta n.º 226. Ao Pe. Anton Schöpf”, Campinhas, 5 de maio de 1897, APRSP, CPRSP-B, vol. 2º, (1898-1905), p. 49.

catequese, nunca ouviu o que seja uma missa; nunca ouviu quantas pessoas há em Deus, nada sobre os mandamentos de Deus e ainda menos sobre os da Igreja. É um erro exigir dessa gente o que se exige das pessoas instruídas da Europa. Acrescente-se ainda que de todos os habitantes de Goiás, apenas 5% estariam obrigados à missa, segundo a moral, por causa das grandes distâncias e porque nem todos têm cavalgadura.<sup>53</sup>

É curioso perceber que, por um lado, Wiggermann argumenta a favor da adaptação das expectativas clericais sobre o povo goiano, não exigindo dele o que poderia ser exigido dos alemães, que possuíam não apenas condições materiais diferentes do brasileiro, mas também um campo de experiências religiosas distinto. Todavia, o ímpeto da missão (enquanto a obrigação e o desejo de “salvação das almas” imposto pelo chamado divino) prevalece em sua argumentação. Ou seja, os “antropólogos-missionários” Wiggermann e Hubbauer que aqui argumentam, não estão renunciando ao seu horizonte religioso em pro da compreensão do outro, mas adaptando-o de modo a melhor atingir os objetivos da sua missão e vocação.

Diante isso, parece importante questionarmos: o que de fato tornou tão diferenciadas as formas como Wiggermann e Hubbauer lidaram com essa questão, em comparação a outros de seus confrades, também missionários, e igualmente alemães? Isto é, partindo de um campo de experiências semelhante, o que fez com que se construíssem nesses sujeitos horizontes de expectativas de fato tão distintos? A resposta para essas questões, segundo nos parece, não pode ser encontrada apenas ao analisar-se o campo de experiências de tais sujeitos na Europa, mas, sobretudo, na forma como as novas experiências vividas (ou por eles mesmos permitidas) no Brasil foram por eles elaboradas.

Hubbauer e Wiggermann possuíam diferentes campos de experiência construídos na Europa. Enquanto o Wiggermann foi padre secular antes de ingressar na Congregação Redentorista em 1872, ou seja, vivendo praticamente toda a sua experiência com a congregação no exílio antes de sua partida para o Brasil, Hubbauer tinha apenas 22 anos de idade, não era ainda ordenado padre e, portanto, sem qualquer campo de experiências como sacerdote quando chegou no Brasil. No entanto, a despeito dessas diferenças anteriores, ambos tiveram, ao chegar, uma importante experiência em comum: foram destinados inicialmente à casa de Goiás.

<sup>53</sup> Pe. Gebardo Wiggermann, “Carta n.º 327. Ao Pe. Ministro”, Aparecida, 16 de dezembro de 1898, APRSP, CPRSP-A, vol. 1º, (1817-1896), p. 228.

Em Goiás, a realidade material dos missionários redentoristas foi marcada, diferentemente de São Paulo e da Alemanha, sobretudo pela limitação, forçando os religiosos a enfrentarem, logo de início, com privações de comida, transporte, residência, entre outras. Portanto, no sertão goiano, as expectativas anteriores de sacrifícios e privações foram de fato realizadas de modo intenso e direto. É evidente que essa realidade por si só não foi o suficiente para gerar uma postura mais flexível para com o povo brasileiro em todos os missionários que passaram por Goiás.<sup>54</sup> Todavia, quando olhamos de um ponto de vista mais genérico, os missionários que estiveram primeiro em Goiás de fato tiveram uma postura diferenciada para com o povo brasileiro em médio e longo prazo, como os casos dos padres Gebardo Wiggemann, João da Mata Späth, Miguel Siebler e Lourenço Hubbauer, em contraste com aqueles que foram primeiramente destinados à Aparecida (Padres Lourenço Gahr, José Wendel e Valentin von Riedl), que, em geral, tiveram uma postura mais crítica e conflituosa face aos costumes locais.<sup>55</sup> Assim, pelo menos nos primeiros anos, podemos afirmar que os diferentes choques de cultura e realidade locais geraram construções de distintos novos campos de experiências no Brasil. Este argumento pode ser corroborado por carta escrita pelo Pe. Lourenço Hubbauer já em 1896, em carta ao Superior Geral, Pe. Matias Raus:

Cada padre tem quarto próprio; a pobreza brilhava no começo, agora, porém, está sendo posta de lado. Ela é-me querida. Procurarei conservá-la no seu lugar de primazia, alegrando-me ao poder entrar num quarto vazio, só com o brilho da pobreza. [...] Em casa ouvem-se *queixas sobre faltas e privações desses que não experimentaram nossa primeira pobreza*. É difícil contentar a quem se acostumou à comodidade europeia e quer tudo pronto e arranjado. [...] Quem não se acomoda pode morrer de aflição e despeito, tantas são as ocasiões. *Custa até que a gente se acostume aos costumes e particularidades de um povo, até que um alemão se ajeite ao brasileirismo. Quem não toma isso em consideração e pensa que suas próprias opiniões e particularidades são normas do certo e do melhor, causa*

54 Este é o caso, por exemplo, do Ir. Gebardo Konzet, que, por não se adaptar nem a Goiás nem ao Brasil, voltou para a Europa em 1900, depois de anos de insistência com seus superiores.

55 Um estudo mais detido sobre estas diferenças ainda precisam ser feito, mas em geral, além das cartas que analisamos indicarem o que aqui suspeitamos, a obra de Paiva (*A província redentorista de São Paulo 1894-1955*) tem números e análise que em muito corroboram também com nossa afirmação.

aborrecimentos e não é capaz de aceitar admoestações justas e bem intencionadas. Não está no caminho certo para os corações.<sup>56</sup>

Nesta mesma direção, como superior da missão bávaro-brasileira, o padre Gebardo Wiggermann, para quem “numa terra de condições tão diferentes das da Europa nem tudo pode ser levado ao rigor da letra”,<sup>57</sup> admoestava seus subordinados a abandonar o rigorismo germânico no trato com o povo simples, especialmente nas pregações e no confessionário:

Quero admoestar os confessores para não serem muito rigorosos, nas pregações e no confessionário, quanto aos preceitos da Igreja (santa missa aos domingos, observância da sexta-feira). Em Goiás quase ninguém está obrigado a eles, porque é simplesmente impossível. Como assistir a uma santa missa, se faltam vestes ou animal, etc. ou se chove? E, prescindindo de tudo isso, ninguém sabe lá que missa no domingo é preceito grave. Seria uma imprudência terrível, se um padre dissesse: “quem falta à missa, ou come carne na sexta-feira, comete pecado mortal”. *Por enquanto deixemos o povo em sua boa fé; tanto mais por ser impossível para quase todos os goianos a observância desses preceitos.* [...] Peço, não sejam os padres rigorosos nisso. Afinal, apelo, ajam com bondade. *Após 100 anos, quando os goianos forem bem instruídos no catecismo, poder-se-á proceder com mais rigor.* Os brasileiros estimam o trato benevolente. Rigor e dureza estragam tudo, especialmente, no começo. *Não temos por hora e por muito tempo ainda, outra coisa a fazer senão ganhar os corações.* Se, no foro interno, não se achar matéria absolutionis, deve-nos ser claro que essa pobre gente não ouviu nunca em sua vida algo sobre os mandamentos de Deus. Procurando-se alguma matéria (descuido no serviço de Deus) reze-se com a pessoa o ato de contrição e dê-se-lhe a absolvição sub conditione.<sup>58</sup>

56 Pe. Lourenço Hubbauer, “Carta n.º 187. Ao Pe. Matias Raus”, Goiás, 28 de maio de 1896, APRSP, CPRSP-A, vol. 1º (1817-1896), p. 430. Grifos adicionados.

57 Pe. Gebardo Wiggermann, “Carta n.º 187. Ao Pe. Matias Raus”, Aparecida, 9 de março de 1896, APRSP, CPRSP-A, vol. 1º, (1817-1896), p. 390.

58 Gebardo Wiggermann, “Livro de Determinações”, Aparecida, 1897, APRSP, documenta 75, Livro de Atas da Consulta Doméstica da Casa de Campinas-Goiânia, volume único, f. 6 e 7.

Essa posição de Wiggermann, contrária a um rigorismo tão caro às gerações anteriores de redentoristas alemães, cujo sucesso das missões na Baviera era medido pela quantidade de lágrimas derramadas nos confessionários, demonstra, por um lado, as transformações pelas quais a própria congregação passou entre uma geração e outra durante sua experiência de exílio; por outro lado, essa clivagem demonstra também a importância de adaptação de expectativas em um lugar outro, tão distinto da própria pátria. Tal flexibilidade, tanto individual quanto coletiva, foi no Brasil e em Goiás a razão do sucesso posterior dos redentoristas entre a população sertaneja.

Desse modo, ainda que muitos não tenham suportado o impacto das frustrações de expectativas, como o caso do Ir. Theodoro Gihwein, que suplicava ao seu superior para arranjar-lhe “um lugar, onde eu possa merecer o meu pão até tomar um navio que me leve de volta à Alemanha; tenha piedade de mim, para eu não desesperar”,<sup>59</sup> na maioria dos casos, aqueles que outrora lamentavam o campo missionário, progressivamente convertiam suas frustrações em um novo campo de experiências suportável, adaptando, consequentemente, seu próprio horizonte de expectativas. Este foi o caso, por exemplo, do Ir. Henrique Kummermeier que, embora inicialmente tivesse insistido em voltar para a Europa por não adaptar-se ao Brasil, mostrava-se arrependido, já em 1896, das lamúrias, escrevendo ao Superior Provincial, Pe. Anton Schöpf, em 13 de outubro de 1896:

Estou lhe falando com sinceridade ao dizer-lhe que choro, pensando na minha ingratidão com Deus e nos meus pecados e estar neste trabalho. Há muito a sofrer, mas o pensamento no céu e nas almas adoçam o trabalho e as penas. Em alguns dias a caminhada era de 8 a 10 léguas, debaixo de sol ardente; o meu cansaço era tanto que quase não conseguia manter-me em pé. Graças a Deus suportei tudo, aprendi por experiência que Deus ajuda a quem obedece. Sinto-me melhor agora, com mais saúde e acostumado ao clima. Já me envergonhei muitas vezes do que lhe escrevi antes, da minha pusilanimidade. É de joelhos que peço-lhe perdão.<sup>60</sup>

59 Irmão Teodoro, “Carta n.º 1076. Ao Pe. João Batista Schmid”, setembro de 1910, APRSP, CPRSP-A, vol.5º, (1909-1912), p. 224.

60 Ir. Henrique, “Carta n.º 205. Ao Pe. Anton Schöpf”, Caldas Novas, 13 de outubro de 1896, APRSP, CPRSP-A, vol. 1º, (1817-1896), p. 482.

O mesmo ocorreu com diversos outros missionários que, embora inicialmente lamentassem as mais diversas limitações materiais em Goiás, em poucos anos converteram-se em amantes do sertão brasileiro. Pe. João Batista Kiermeier, por exemplo, já em 1908 afirmava ao então Superior Provincial, Pe. José Stummer, que já era “de todo o coração um brasileiro, animado do desejo de trabalhar pelo Brasil e de morrer no Brasil”.<sup>61</sup> Pe. Conrado Kohlmann, em 1924, chegou a afirmar também que “eu acho que Deus me fez para Goiás”.<sup>62</sup> Já o Pe. Clemente Heinrich, quando da fundação redentorista na região sul do Brasil comenta que, de tão acostumado no Brasil e com a língua portuguesa teve dificuldades com a língua materna ao pregar entre os colonos alemães: “no começo era-nos estranho pregar em alemão; desde que sou padre, há 18 anos, nunca havia pregado em alemão. Mesmo o Pai-Nosso, a Ave-Maria e o Credo soavam-nos estranhos”.<sup>63</sup> Por fim, mesmo o próprio Pe. Antônio Lisboa Fischhaber, que outrora reclamava da dificuldade dos brasileiros não aceitarem “tornar-se um alemão”, admitiu em 1907:

No começo, os primeiros a vir pensavam que tudo devia ser germanizado como na Bavária. Agora, porém, isto está mudado; a gente se torna brasileiro sem o perceber. As forças diminuem, a gente esmorece, porque a natureza não suporta. Não faltam dificuldades, mas quando se é prudente, muito se consegue fazer. Eu pessoalmente nada mais quero da Bavária etc., quero morrer aqui se for da vontade de Deus.<sup>64</sup>

Tais adaptações, todavia, não devem ser vistas como sinal de pouco empenho dos missionários redentoristas bávaros pela transformação do local de destino. Antes, as adaptações à cultura e população local por alguns deles defendidas tinham como objetivo último a “recristianização” das populações afastadas da Igreja, conforme definiu o fundador da Congregação ainda no século XVIII, Afonso Maria de Ligório. Assim, é preciso diferenciarmos o ideal missionário em si (realização

<sup>61</sup> Pe. João Batista Kiermeier, “Carta n.º 992. Ao Pe. José Stummer”, Aparecida, 8 de março de 1908, APRSP, CPRSP-A, vol. 4º, (1905-1908), p. 463.

<sup>62</sup> Pe. Conrado Kohlmann, “Carta n.º 2405. Ao Pe. Tiago Kingler”, Aparecida, 12 de novembro de 1907, APRSP, CPRSP-A, vol. 8º, (1923-1924), p. 382.

<sup>63</sup> Pe. Clemente Heinrich, “Carta n.º 1809. Ao Pe. Paulo Gottfried”, Aparecida, 25 de janeiro de 1922, APRSP, CPRSP-A, vol. 7º, (1921-1922), p. 231.

<sup>64</sup> Pe. Antônio Fischhaber, “Carta n.º 867. Ao Pe. José Stummer”, Aparecida, 12 de novembro de 1907, APRSP, CPRSP-A, vol. 4º, (1905-1908), p. 382.

da vocação pessoal por meio do sacrifício em prol da recristianização das “ovelhas cristãs desgarradas da Igreja”), do processo antropológicamente normal de anseios (expectativas), frustrações (experiências) e reelaborações (novas expectativas a partir das novas experiências).

## Considerações finais

A experiência de refundação da pátria-mãe por parte dos redentoristas alemães no Brasil, tanto baseada no próprio campo de experiências alemão quanto no horizonte de expectativas construído inicialmente sobre o país, deu-se por meio de um processo intenso de adaptação de expectativas e reelaboração das próprias experiências sobre seu campo missionário. Isso, evidentemente, não é algo singular, nem aos redentoristas, nem aos missionários religiosos em geral. Antes, faz parte de toda uma condição antropológica do viajante imigrante (diferente do viajante de retorno), que precisa elaborar e reelaborar constantemente suas expectativas a partir tanto das experiências trazidas consigo de sua terra natal, quanto das novas e profundas experiências de estranhamento adquiridas neste processo de refundação, tanto de sua pátria (como processo de tentativa de adaptação do outro a si), quanto de si mesmo (como transformação interna e adaptação de si ao outro).

No caso específico de missionários religiosos, todavia, há condicionantes importantes em seu horizonte de expectativas que transformam este processo em algo singularmente distinto do imigrante comum. A crença na “missão” e na “vocação” mudam fundamentalmente a dinâmica como tais sujeitos constroem seu horizonte de expectativas e o permitem transformá-lo a partir das novas experiências. Aqui, a transformação do lugar de destino é parte da missão para a qual esses sujeitos acreditam estar vocacionados. Todavia, a beleza deste processo e o objeto que trouxemos aqui é justamente que, mesmo face a tais crenças missionárias, a transformação de si se mostra imperativa para que a transformação do outro aconteça.

Todavia, é preciso esclarecer, nestas palavras finais, que as novas experiências e expectativas reelaboradas pelos missionários redentoristas no Brasil não são radicalmente opostas ao que eles trouxeram de campo de experiências de sua vida pregressa na Alemanha. Ao contrário, o campo missionário brasileiro, especialmente goiano, no final do século XIX e início do século XX, possuía muitas semelhanças com a realidade missionária das décadas anteriores em Altötting (na Baviera), tanto com as romarias –serviço para o qual os redentoristas foram destinados em São Paulo e Goiás– quanto com a tentativa de “moralização” religiosa

da religiosidade popular. De toda forma, foi justamente nesse processo de anseio, frustração, adaptação e reelaboração que todo um importante conjunto de transformações (religiosas, sociais e culturais) foram realizadas no Brasil.

À guisa de conclusão, vale ressaltar que o presente artigo traz para a historiografia das atividades missionárias no Brasil algumas importantes contribuições: para além da análise aprofundada (a partir de fontes primárias pouco exploradas) dos missionários da Congregação Redentorista bávara no Brasil, nosso uso de uma antropologia histórica e social, a partir de importantes categorias desenvolvidas por Reinhart Koselleck e François Hartog, permite a pesquisadores do tema pensar as condições sociorreligiosas, culturais e históricas que permitem ou limitam a ação missionária em um campo tão distinto da sua experiência de origem. Na esteira desta contribuição, vale ainda destacar que a comparação entre missionários e viajantes naturalistas oitocentistas ressaltam as singularidades impostas pelo olhar religioso e que resultam em transformações fundamentais não apenas no seu relato, mas sobretudo na sua atitude em relação ao “outro” encontrado.

## Bibliografia

### I. Fontes primárias

#### Arquivos

Arquivo da Província Redentorista de São Paulo (APRSP) Aparecida, Brasil

CORRESPONDÊNCIAS DA PROVÍNCIA REDENTORISTA DE SÃO PAULO-A (CPRSP-A)

Vol. 1º (1817-1896)

Vol. 2º (1897-1901)

Vol. 4º (1905-1908)

Vol. 5º (1909-1912)

Vol. 6º (1913-1920)

Vol. 7º (1921-1922)

Vol. 8º (1923-1924)

CORRESPONDÊNCIAS DA PROVÍNCIA REDENTORISTA DE SÃO PAULO-B (CPRSP-B)

Vol. 1º (1874-1897)

Vol. 2º (1898-1905)

## Documentos impresos

Wiggermann, Gebardo C.Ss.R. e Lourenço Gahr C.Ss.R. *Crônica da fundação da missão redentorista em S. Paulo e Goiás*. Aparecida: Santuário, 1982.

Wiggermann, Gebardo. "Livro de Determinações". Aparecida: 1897. APRSP, Documenta 75. Livro de Atas da Consulta Doméstica da Casa de Campinas-Goiânia, volume único, folhas 6 e 7.

## II. Fontes secundárias

Azzi, Riolando. *O altar unido ao trono*. São Paulo: Paulinas, 1992.

Beozzo, José Oscar, João Fagundes Hauck, Klaus van der Grijp e Benno Brod. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda época: a Igreja no Brasil no século XIX*. Petrópolis: Vozes, 1980.

Chaul, Nars Fayad. *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2002.

Corrêa, Margarida Maria da Silva. "Naturalistas e viajantes estrangeiros em Goiás (1800-1850)". Em *Goiás: identidade, paisagem e tradição*, editado por Nasr Fayad Chaul e Paulo Rodrigues Ribeiro, 74-121. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2001.

Delumeau, Jean. "Prefácio". Em *Afonso de Ligório: uma opção pelos abandonados*, Théodule Rey-Mermet, 7-20. Aparecida: Santuário, 1984.

Duarte Silva, Dom Eduardo. *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, Bispo de Goyaz*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2007.

Gomes Filho, Robson e Felipe Monteiro de Araujo. "Ultramontanism and Catholic Modernism: An Analysis of Political-Ecclesiastic Controversy in Germany of the 19th Century". *Global Journal of Human-Social Science: History, Archaeology & Anthropology* 20, n.º 2 (2020): 1-16.

Gomes Filho, Robson. *Kulturkampf: a Igreja Católica e a construção da modernidade e nação alemã no século XIX*. Curitiba: CRV, 2019.

Gomes Filho, Robson. "Missão, vocação e juros: apropriações católicas do *ethos* protestante na modernidade novecentista". Em *Itinerários de Clio: sociedade e sujeitos na modernidade*, organizado por João Paulo de Paula Silveira, Julierme Sebastião Morais e Leonardo Venicius Parreira Proto, 73-90. São Leopoldo: Universidade Estadual de Goiás / Oikos, 2016.

Gomes Filho, Robson. "Os missionários redentoristas alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás (Brasil, 1894-1930)". Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense / Katholische Universität Eichstätt-Ingostadt, 2018.

- Gomes Filho, Robson. "Ultramontanismo e a reação católica à modernidade no século 19". *Revista Projeto História* 76 (2023): 226-263.
- Gomes Filho, Robson. "Ultramontanismo e catolicismo popular em Goiás no início do século XX: caracterizações e problematizações". *Revista Mosaico* 13 (2020): 51-66.
- Gross, Michael. *The War against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*. Michigan: The University of Michigan Press, 2011.
- Hamerow, Theodore. *The Age of Bismarck: Documents and Interpretations*. Nova Iorque: Harper and Row, 1973.
- Hartog, François. *Memórias de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2004.
- Hartog, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: UnB, 2003.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- Mata, Sérgio da. "Entre Syllabus e Kulturkampf: revisitando o 'reformismo' católico na Minas Gerais do Segundo Reinado". Em *Território, conflito e identidade*, organizado por Cláudia M. Chaves e Marco Aantônio Silveira, 225-244. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2007.
- Oliveira, Adriana de. "Representações do lugar: o espaço construído goiano". Apresentação, 9º Seminário de história da cidade e do urbanismo, São Paulo, 4 de setembro de 2006.
- Paiva, Gilberto. *A província redentorista de São Paulo 1894-1955*. São Paulo: Santuário, 2007.
- Pohl, Johann Emanuel. *Viagem no interior do Brasil: empreendida nos anos de 1817 a 1821 e publicada por ordem de sua Majestade o Imperador da Áustria Francisco Primeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1951.
- Rey-Mermet, Théodule. *Afonso de Ligório, Uma opção pelos abandonados*. São Paulo: Editora Santuário Aparecida, 1984.
- Vieira, Dilermando Ramos. *Processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil*. Aparecida: Santuário, 2007.
- Weiss, Otto. *Die Redemptoristen in Bayern: Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus*. Sankt Ottilien: Sankt Ottilien, 1983.