

Os imigrantes e a missão: holandeses no Paraná e sua relação com as Igrejas Protestantes na Holanda¹

João Rickli

Doutorando – Vrije Universiteit Amsterdam

Esse trabalho trata das relações entre Castrolanda – uma comunidade de imigrantes holandeses fundada no início dos anos 50, no interior do Paraná – e as Igrejas Protestantes na Holanda, denominação que reúne as igrejas de origem dos imigrantes castrolandeses. Em primeiro lugar, analiso o papel desempenhado pela igreja nos processos de definição da comunidade imigrante e de suas fronteiras, buscando compreender como a hierarquia da igreja e a vivência cotidiana do parentesco e da religião atuam de forma determinante nas definições de identidade dos imigrantes. Pretendo demonstrar como os mecanismos de poder na igreja dão forma às representações de “nós” e “eles”, nas quais os conteúdos étnicos aparecem como derivados das relações de parentesco vinculadas à religião.

A partir desta análise, abordo as relações transnacionalmente mantidas entre Castrolanda e as Igrejas Protestantes na Holanda, através do envio de pastores e missionários, dos fluxos simbólicos, mas sobretudo das remessas de dinheiro para financiar as iniciativas missionárias dos imigrantes. Meu objetivo é analisar as tensões em torno das decisões relacionadas aos usos desses recursos como reveladoras tanto das dinâmicas de poder embutidas nas relações entre imigrantes e seu país de origem, quanto das suas visões freqüentemente divergentes sobre os brasileiros.

Esse trabalho baseia-se em pesquisa etnográfica multi-situada (Marcus e Burawoy) realizada em Castrolanda e nas Igrejas Protestantes na Holanda.

Palavras-chave: missão; migração; dádiva.

Introdução

Em setembro de 1997, a *Latijns Amerika Sectie* (Seção da América Latina), órgão da *Gereformeerde Kerken in Nederland* (GKN) – então uma das principais denominações protestantes da Holanda – decide realizar uma pesquisa nos arquivos da instituição sobre a relação desta igreja com a Igreja Evangélica Reformada (IER), a denominação protestante dos imigrantes holandeses no Brasil. A *Latijns Amerika Sectie* era, nesse momento, a principal responsável pelo trabalho missionário protestante nesse continente. O objetivo da pesquisa é formular perguntas sobre as possibilidades de futuro para uma cooperação que vinha se tornando cada vez mais escassa (a porcentagem dos investimentos da GKN no Brasil através da IER caíra de 40% do total em 1992 para 12% em 1996), incluindo “uma história recente de palavras duras”², sobretudo acerca de dois temas: ecumenismo e Teologia da Libertação. O documento produzido como resultado dessa pesquisa, intitulado “*Een*

¹ Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

² “... een recente geschiedenis van harde woorden...”

aanzet tot overleg” (Instigando o diálogo, em tradução não literal), entre outras coisas, caracteriza essas relações como “um tipo de relação mãe/filha. Muito sensível, portanto”³, e apresenta uma explicação culturalista para as dificuldades encontradas entre as duas denominações:

“Toda igreja desenvolve-se dentro da cultura que a envolve. E as culturas nas quais a IER e GKN se encontram diferem fortemente. Além disso, a IER é uma igreja construída por pessoas que emigraram. Geralmente, emigrantes não são uma amostra da população da qual partiram. Junto às diferentes culturas, os membros de ambas as igrejas passam também por diferentes desenvolvimentos sociais e emocionais”⁴.

Esse documento introduz o tema do presente artigo: as transformações nas relações entre a Igreja Evangélica Reformada (IER) e a então *Gereformeerde Kerken in Nederland* (GKN), que integra atualmente a *Protestantse Kerk in Nederland* (PKN), igreja que reúne as principais denominações protestantes do país. O objeto central do texto é a cooperação para a execução de trabalho missionário no Brasil, movimento que gerou, desde 1959, fluxos e trocas intensas entre estas duas organizações religiosas. Para tanto, utilizo os dados sobre uma das colônias holandesas, Castrolanda, onde fiz pesquisa entre 2000 e 2003, para minha dissertação de mestrado (Rickli, 2003), além do material coletado na pesquisa de campo executada entre 2006 e 2008, sobre o qual, nesse momento, produzo minha tese de doutorado.

A escolha do trabalho missionário como eixo da análise deve-se, sobretudo, à posição estratégica que ele ocupa nas relações entre os imigrantes e seu país de origem. Em nenhum outro campo houve tantas trocas: entre meados da década de 60 e o início da década de 90 foram dezenas de missionários holandeses enviados ao Brasil, milhares de florins investidos em projetos, visitas anuais de representantes das igrejas holandesas ao país, algumas delegações de brasileiros (incluindo representantes das colônias) levadas à Holanda etc. Durante esse período, diversas comissões permanentes com membros oriundos dos dois países foram criadas, com muitas horas passadas em reuniões no Brasil e na Holanda, tudo em torno do esforço missionário realizado em conjunto.

³ “...een soort moeder/dochter relatie. Dus heel gevoelig”.

⁴ “Iedere kerk ontwikkelt zich binnen de haar omgevende cultuur. En de culturen waarin de IER en GKN staan zijn sterk verschillend. Daarenboven is de IER een kerk die is opgebouwd door mensen welke geëmigreerd zijn. Doorgaans vormen emigranten geen dwarsdoorsnede van de populatie waaruit zij vertrokken. Naast de verschillende culturen maken de beide kerkbevolkingen ook verschillende sociale en emotionele ontwikkelingen door”.

Por outro lado, a missão é também um assunto estratégico por ser, por definição, orientada para o exterior do grupo (para os brasileiros, neste caso), permitindo que a relação entre os imigrantes e seu país de origem seja analisada a partir do modo como definem e produzem uma alteridade comum. Os acordos, desacordos, tensões e conflitos entre “a mãe e a filha” podem ser, portanto, não apenas reveladores do modo como uma rede de trocas entre elas se constitui, mas também de como essa rede produz e inclui, a seu modo, os seus outros.

Neste artigo, busco tratar dessas questões a partir tanto da descrição de alguns aspectos da IER de da Colônia Castrolanda, quanto da compreensão de alguns processos ocorridos no protestantismo holandês nos últimos 50 anos. As duas seções iniciais do texto são dedicadas a esses assuntos, respectivamente. Em seguida, na terceira seção, passo a descrever os conflitos ocorridos entre os imigrantes e seu país de origem no campo da cooperação para o trabalho missionário, buscando compreender as transformações nos fluxos pessoais, materiais e simbólicos como um ingrediente decisivo não apenas na constituição dos sentidos de identidade e alteridade em relação aos brasileiros, mas também na produção de uma rede transnacional como um *mundo imaginado*, como espero deixar claro adiante. O espaço limitado para a descrição destas relações levou-me a optar por uma estratégia argumentativa que consiste na apresentação pontual de algumas informações coletadas tanto durante o trabalho de campo realizado em Castrolanda, quanto na pesquisa para o doutorado em andamento. Reconheço a necessidade de apresentação de uma maior quantidade de dados empíricos para sustentar as análises que elaboro aqui. Espero poder fazê-lo de forma mais completa na tese em preparação.

A Colônia Castrolanda e a Igreja Evangélica Reformada

Localizada a cerca de sete quilômetros da sede do município de Castro, distante 170 km de Curitiba, no Paraná, a Colônia Castrolanda foi fundada em novembro de 1951 por um grupo de agricultores protestantes holandeses vindos, sobretudo, de duas províncias de base rural do nordeste da Holanda: Drenthe e Overijssel. Contava, em 2001, com cerca de mil habitantes e sua atividade econômica dominante era a agropecuária, organizada em torno da Cooperativa Castrolanda, à qual estão ligados quase todos os moradores da colônia, seja como produtor cooperado, seja como funcionário da cooperativa ou das chácaras e fazendas a ela associadas.

A existência prévia de holandeses em Carambeí, a cerca de vinte quilômetros da sede do município de Castro, foi um dos motivos da escolha da área onde foi estabelecida Castrolanda, em 1951. O movimento de emigração que a originou foi promovido por duas entidades não-governamentais protestantes – a *Christelijk Emigratie Centrale* (Central Cristã de Emigração) e a *Christelijk Boeren en Tuinders Bond* (Liga Cristã de Granjeiros e Horticultores) – cujos representantes visitaram algumas regiões no Brasil e acabaram por optar pelas proximidades do município de Castro. Carambeí fora fundada em 1911, em condições bastante adversas, mas representava segurança para o grupo que deixaria a Holanda. Arapoti, fundada em 1961, surgiu de uma iniciativa semelhante à que originou Castrolanda, e representou uma importante área de extensão e estabelecimento dos jovens castrolandeses, evitando a divisão excessiva dos lotes para atender os direitos de herança dos numerosos filhos dos primeiros imigrantes. As conexões entre as três colônias são bastante intensas, com muitas ligações de parentesco e diversas instituições comuns que evidenciam o caráter cooperativo e a proximidade das relações. Neste trabalho, tratarei apenas da Igreja Evangélica Reformada (IER), sem dúvida a mais importante delas, utilizando mais especificamente os dados acerca de Castrolanda⁵.

Em artigo publicado anteriormente (Rickli, 2004), analisei as relações entre parentesco e religião em Castrolanda, mostrando como a pertença à IER determina a pertença ou não à comunidade em geral. Não há espaço suficiente aqui para a retomada detalhada dessas idéias, porém considero importante resumir alguns pontos, sobretudo quando tocam na questão da relação da colônia com seu exterior.

Em primeiro lugar, busquei demonstrar como a IER é uma igreja de parentes, à qual só se tem acesso, na prática, através de uma ligação de aliança ou filiação com um de seus membros. Por outro lado, demonstrei como os três principais ritos da igreja, o Batismo, a Profissão de Fé e o Casamento determinam graus diferentes de inclusão no grupo, num contínuo que vai dos mais internos (aqueles que passaram pelos três rituais na IER ou na Holanda, antes da imigração) até os mais externos ('brasileiros' casados com alguém da igreja e que passaram a freqüentá-la, sem fazerem sua Profissão de Fé).

⁵ Além da IER, destaca-se a Cooperativa Central de Laticínios do Paraná, formada pela união das cooperativas das três colônias e por muitos anos proprietária da marca "Batavo", cuja sede industrial fica em Carambeí. Vale mencionar ainda a existência de algumas instituições de caráter "cultural" que reúnem todas as colônias holandesas no Brasil – as três paranaenses mais Holambra I e II, colônias holandesas de origem católica no estado de São Paulo – além dos grupos menores de imigrantes estabelecidos em Maracaju, no Mato Grosso, e em Tibagi, no Paraná.

Uma vez que a presença entre os membros da IER é o critério máximo de pertença à colônia, e que a IER só é acessível pela via do parentesco, vê-se que os casamentos com pessoas de fora são um ponto crítico na definição dos limites da comunidade. O que observei é que cada casamento desse tipo é uma espécie de aposta: ou o cônjuge não-castrolandês é incorporado ao grupo, ingressando na igreja e em diferentes esferas da vida da colônia, ou há a saída de um indivíduo de Castrolanda. O que não parece ocorrer, ou ocorre em poucos casos, é o estabelecimento de alianças entre grupos familiares castrolandeses e grupos familiares ‘brasileiros’ através destes casamentos chamados de ‘mistos’. Assim, o englobamento de indivíduos opera uma mediação entre exogamia e endogamia, abrindo a possibilidade de realização de casamentos fora do grupo da colônia, sem que haja necessariamente, por essa via, a criação de vínculos entre Castrolanda e seu exterior. Deste modo, as possibilidades de um casamento “castrolandês” estariam compreendidas entre dois limites: internamente, a proibição do casamento com parentes e, externamente, a necessidade de englobamento do cônjuge.

Essa mediação entre exogamia e endogamia permitiu-me utilizar a noção de *casa* (Lévi-Strauss, 1979 e 1983) como um modelo teórico a partir do qual seria possível compreender o tipo de articulação entre esfera pública e esfera privada que o binômio religião/parentesco produziria em Castrolanda. Esse uso possibilita pensar a igreja na colônia como detentora de uma riqueza imaterial (simbólica), cuja transmissão e perpetuação se dá, em boa medida, através da linguagem do parentesco que permite a combinação de exogamia e endogamia, filiação e aliança, em acordo com a definição do autor francês.

A esta imagem relativamente fechada da igreja como depositária das riquezas imateriais (e até certo ponto inalienáveis) do grupo e operadora eficaz da representação da totalidade (Fausto, 2001: 240), opõe-se uma grande abertura da colônia às dádivas materiais. Se por um lado as trocas de pessoas e símbolos são submetidas a uma certa rigidez na esfera da igreja, caracterizando uma certa “avareza simbólica”, que em alguma medida possibilita a existência da colônia como uma comunidade em diversos pontos distinta do contexto que a envolve, por outro as trocas de bens são intensas e marcadas pela generosidade, expressa de diversas maneiras. Seja no elevado orçamento da igreja, mantida por doações dos membros, na significativa parcela deste orçamento dedicada aos trabalhos sociais e missionários, nos bons salários pagos aos funcionários das chácaras e fazendas, ou ainda nos

grandes investimentos da cooperativa no bem estar de cooperados e funcionários, fica manifesta a generosidade material dos castrolandeses. Mesmo as grandes operações realizadas pela cooperativa e sua inserção significativa no agronegócio nacional podem ser compreendidas como parte destas intensas trocas de bens materiais, sejam elas vinculadas ao mercado ou não. As grandes circulações de dinheiro entre Castrolanda e o seu exterior, na cooperativa e nos trabalhos sociais e missionários da igreja, então, poderiam ser vistos em contraposição à inalienabilidade dos bens simbólicos, resguardados pela igreja.

Nesse ponto, é importante caracterizar a compreensão que os imigrantes têm de sua tarefa missionária, pois é nesse campo que as relações mais significativas e os maiores conflitos com as igrejas de origem na Holanda se dão. Em primeiro lugar, destaco a associação comum no discurso dos imigrantes entre o fato mesmo da imigração e a missão de caráter religioso a ser executada no país. Nesse sentido, a própria existência das colônias e a vida cotidiana de seus membros como holandeses protestantes no Brasil são vista, com frequência, como missão⁶. Os exemplos desse tipo de associação são numerosos, mas apresento aqui apenas algumas observações feitas durante o Culto de Ação de Graças pelos 50 anos da Colônia Castrolanda, no qual participei em 2001.

O texto escolhido para a pregação do dia, o momento mais importante do culto calvinista, foi Gênesis 12, onde é narrado o chamado que Deus faz a Abraão para que deixe a casa de sua família e parta em busca de uma terra prometida, fundando uma nação. Havia um arranjo simbólico, ao lado do púlpito, composto de um buquê com 50 rosas vermelhas e de ramos de trigo, com alguns deles quebrados. Junto a ele, via-se o número “50” em letras douradas. Logo abaixo do buquê, estava posta uma carteira escolar antiga, que pertenceu à primeira escola organizada na colônia, e sobre ela, uma Bíblia aberta em I Coríntios 13⁷. Também sobre a carteira havia um arranjo com flores amarelas e pardas. No chão, em frente à carteira, foi preparado um

⁶ É interessante contrapor esta idéia da atividade não religiosa vista como missão ao texto clássico de Weber (2001: 82). Nas narrativas locais, a motivação para a imigração não é explicada somente por uma razão econômica – as dificuldades vividas pelos agricultores holandeses no pós-guerra – mas também por um chamado de caráter religioso, missionário e ascético.

Interessante ainda contrapor a análise do caráter missionário religioso da imigração secular, àquelas do caráter secular das missões religiosas feitas por autores tais como Comaroff & Comaroff (1997) e Meyer (1995), nas quais a idéia de uma conversão à modernidade é também analisada de uma perspectiva weberiana.

⁷ Este texto bíblico fala sobre o amor como o dom supremo, superior à fé e à esperança, e aponta poeticamente as características do verdadeiro amor cristão.

pequeno canteiro num caixote raso de madeira, com algumas ervas daninhas nativas da região de Castro. Ao lado deste canteiro, foram colocadas 6 pedras e sobre elas uma bacia dourada cheia d'água. Ao lado das pedras, havia um vaso com uma muda pequena de araucária. O arranjo foi preparado pela Comissão de Liturgia, formada por membros da comunidade e orientada por um dos pastores.

O pastor celebrante explicou longamente, no início da cerimônia, o significado de cada um dos elementos do arranjo. As rosas vermelhas representariam a gratidão a Deus por cada um dos 50 anos de existência de Castrolanda. O dourado no número “50”, a prosperidade e riqueza obtidas nestes anos. O trigo simbolizaria os frutos da terra, e os ramos quebrados as dificuldades enfrentadas, lembrando que muitos não conseguiram atingir a prosperidade e acabaram voltando à Holanda. O canteiro significaria a terra antes da chegada dos imigrantes, cheia de ervas daninhas. A carteira lembraria a necessidade de se aprender muito numa terra nova. A Bíblia seria a Palavra de Deus, aquilo que manteve a comunidade unida durante esses 50 anos. O arranjo com flores pardas e amarelas, com aquelas concentradas na parte inferior e estas na parte superior representaria a passagem de pobreza à prosperidade, porém com algumas flores pardas no alto, lembrando que há injustiças na distribuição de renda. As 6 pedras simbolizariam os 6 Trabalhos de Misericórdia⁸ ensinados no evangelho, e a bacia com água o Batismo e a vida. A muda de araucária representaria também a vida, mas principalmente os jovens descendentes dos imigrantes, que hoje são nativos do Paraná, como a araucária.

Muitas coisas nesse arranjo são notáveis, mas destaco aqui apenas a relação que ele estabelece entre imigração e missão, sobretudo nas duas únicas referências ao Brasil nele presentes: o solo com ervas daninhas e a jovem araucária. As bênçãos de Deus permitem que o imigrante cumpra sua missão e torne a terra produtiva, substituindo as ervas daninhas por cereais e pasto. Isso os faz prósperos, unidos na palavra de Deus e no amor cristão e chamados à misericórdia e à compaixão.

A referência aos filhos brasileiros (araucária) conduz à segunda característica da missão para os imigrantes que destaco aqui: sua estreita ligação com o parentesco e com a reprodução da comunidade. Já num relatório feito em 1959 por dois pastores holandeses que vieram ao Brasil para fazer um reconhecimento das possibilidades de

⁸ “Porque tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; era forasteiro e me hospedastes; estava nu e me vestistes; enfermo e me visitastes; preso e fostes ver-me. (Bíblia, N. T. Mateus, 25: 35-36)

estabelecimento de uma missão no país, esta ligação aparece num depoimento de um membro das colônias, respondendo a uma questão sobre sua reponsabilidade missionária: “Não é possível viver como cristão aqui sem que se tenha a missão no coração. Nossos filhos crescem aqui, são brasileiros de nascimento e vêm seus próprios conterrâneos nas trevas. Os jovens, sobretudo, têm uma clara noção do chamado missionário que para eles aqui se coloca”⁹.

Um terceiro ponto a destacar na caracterização feita pelos imigrantes de sua tarefa missionária, é a aliança com outras denominações protestantes, sendo a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) a mais importante delas, o que foi fundamental para a operacionalização de uma decisão presente já no relatório de 1959 e repetida em todas as entrevistas realizadas por mim em 2007: a de não fazer proselitismo, não expandir a IER, mas dar apoio às denominações protestantes “brasileiras” e, se possível, influenciá-las de alguma maneira. Nas palavras de um membro da comissão de missão de Castrolanda:

“Agora o que nós não fazemos é proselitismo. Nós não estamos proselitizando. Então, se do trabalho que o [evangelista] Francisco está fazendo, de repente tem um ou dois que querem, vamos dizer, ser membros da igreja, eles são bem vindos, não é o caso de... Mas o trabalho não é destinado para isso. É só levar o evangelho e o conhecimento etc, sobre a fé e sobre a Bíblia. Agora o que é interessante é que tem várias pessoas que são membros de outras igrejas, né? E justamente essas outras pessoas estão na liderança da igreja lá onde elas estão membros. Então, de certa forma, a gente influencia o que está acontecendo lá. E isso eu acho bom. Não influencia no sentido de controlar, ou coisa assim, mas no sentido de apoiar, de visão teológica, sei lá”.

Protestantse Kerk in Nederland (PKN)

A Igreja Protestante na Holanda (*Protestantse Kerk in Nederland*) foi fundada em 2004 a partir da unificação de três diferentes denominações: a Igreja Reformada Neerlandesa (*Nederlandse Hervormde Kerk* – NHK), as Igrejas Reformadas nos Países Baixos (*Gereformeerde Kerken in Nederland* – GKN) e a Igreja Evangélica Luterana no Reino dos Países Baixos (*Evangelisch-Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden*)¹⁰. A nova denominação tornou-se a maior igreja protestante no país,

⁹ “Het is niet mogelijk als christen hier te leven zonder dat de zending je op het hart ligt. Onze opgroeiende kinderen zijn Braziliaan van geboorte en zien hun eigen landgenoten in het duister. Vooral de jongeren hebben dan ook een duidelijk besef van de zendingsroeping, die hier voor hen ligt”.

¹⁰ Um esclarecimento que suponha necessário: Reino dos Países Baixos (em holandês, ‘Het Koninkrijk der Nederlanden’, ou simplesmente ‘Nederland’) é o nome oficial do país comumente chamado Holanda, que compreende nove províncias ao norte da Bélgica e a oeste da Alemanha, na Europa Ocidental. A Holanda propriamente dita (‘Holland’, em holandês), é a região mais ocidental deste pequeno país, na qual reside a maior parte dos cerca de 16 milhões de habitantes. Em holandês usa-se a expressão ‘Lage Landen’, cuja tradução é também Países Baixos para se referir à Bélgica e à Holanda, o

reunindo pouco mais de dois milhões e meio de fiéis, sendo 1.9 milhão da NHK, 600 mil das GKN e apenas 16.000 luteranos¹¹.

Não pretendo aqui discutir de forma aprofundada a história destas três denominações e as causas de sua unificação, mas devo apenas mencionar um processo decisivo para a trajetória do protestantismo holandês nos últimos 50 anos e para a fundação da PKN¹². Trata-se da muito debatida secularização (ou para alguns, individualização, ou ainda, privatização da religião), visível na diminuição acentuada e contínua de membros nas principais igrejas do país desde, pelo menos, os anos 60. Sem entrar nos detalhes do copioso debate acerca da natureza desse processo e de suas diversas facetas¹³, menciono algumas de suas conseqüência que influenciam mais diretamente o trabalho missionário, conforme as observei durante a pesquisa. Em primeiro lugar, a redução constante do número de fiéis, portanto de contribuintes, causou uma enorme pressão sobre os orçamentos de todas as igrejas tradicionais do país, sobretudo as protestantes. Nesse sentido, a reunião de três igrejas tem o objetivo bastante prático e prosaico de reduzir custos, através da diminuição do número de templos, pastores e funcionários, bem como de missionários, agentes de desenvolvimento no exterior e da correspondente burocracia na Holanda para a manutenção desses projetos.

Uma segunda conseqüência notável da secularização/individualização pode ser observada nas bases teológicas que orientam as ações e posicionamentos da igreja, inclusive no campo missionário. Uma discussão aprofundada da multiplicidade de correntes teológicas que coexistem numa igreja tal qual PKN, formada a partir de uma longa história de cismas e fusões¹⁴, seria por si só assunto para diversos artigos.

que torna a expressão em português um tanto inexacta e causa alguma confusão. Neste trabalho, uso preferencialmente “Holanda” e “holandês” designando o Reino dos Países Baixos e seus habitantes.

¹¹ Baseio-me aqui, em dados do Escritório Central de Estatística (*Centraal Bureau voor de Statistiek*). De acordo com este órgão, a divisão da população holandesa entre as principais denominações religiosas era, em 2004, a seguinte: 41% sem filiação religiosa, 30% católicos, 21% protestantes (PKN) e 8% outras religiões (destacando-se muçulmanos, protestantes pentecostais e reformados ortodoxos não associados à PKN).

¹² Para um panorama geral da história recente da religião na Holanda, ver a coletânea organizada por Sengers (2005). Para uma análise mais detalhada das transformações no país nos anos 50 e 60, inclusive no campo religioso, ver Kennedy (1995).

¹³ Para um resumo do debate, ver as contribuições de Harskamp e Kennedy na coletânea de Senger (2005). Menciono ainda o projeto de pesquisa coletivo coordenado pelo Prof. André Droogers, orientador também de meu doutorado, intitulado *Tussen Secularisatie en Religionsering* (Entre secularização e “religionização”), que engloba diversas pesquisas de doutorado e pós-doutorado buscando uma compreensão mais profunda e específica das transformações no campo religioso na Holanda.

¹⁴ Há uma piada que circula nos meios religiosos holandeses que diz: Dois holandeses = uma igreja; três holandeses = um cisma.

Indico aqui apenas três tendências, vinculadas ao processo de secularização, que parecem influenciar diretamente o trabalho missionário e as relações com a América Latina.

Em primeiro lugar, há a incorporação, na teologia, de temas e discussões socialmente relevantes que são abordados não de uma perspectiva dogmática, mas muito mais a partir de uma ética humanista, utilizando um vocabulário secular e não-confessional¹⁵. Essa tendência poderia ser considerada uma espécie de “tratamento homeopático” para a secularização, ou seja, uma tentativa da própria igreja tornar-se mais secular para que possa continuar existindo enquanto instituição religiosa.

Em segundo lugar, destaco a valorização do multiculturalismo e um certo ‘flerte’ com o relativismo cultural. Diretamente associada à missiologia, essa tendência é responsável por uma mudança na própria idéia de missão, num movimento que tenta substituir o foco na conversão pela ênfase no diálogo inter-religioso. O ecumenismo é altamente valorizado e seu escopo é alargado para quase todas as religiões, desde que partilhem valores humanísticos básicos. A cooperação (acadêmica e prática) mais estreita com as Ciências Sociais em geral, e com a Antropologia em particular, é recomendada e estimulada. A diversidade das religiões e das culturas é vista basicamente como positiva e o papel missionário da igreja é promover um diálogo numa “via de mão dupla”, facilitando contatos e abrindo portas para um aprendizado mútuo¹⁶.

Finalmente, menciono rapidamente a terceira tendência, caracterizada por uma aproximação entre a agenda missionária (religiosa, portanto) e a agenda secular da cooperação para o desenvolvimento, chamada pelos protestantes de 'diaconato mundial'. Missão e diaconato são vistos como dois lados da mesma moeda, e a distância (institucional e ideológica) entre eles oscila conforme a corrente teológica

¹⁵ Um exemplo interessante dessa tendência de aproximação do humanismo é a revisão historiográfica feita nos últimos 50 anos por historiadores da religião e teólogos protestantes, na qual muitos autores fazem questão de afirmar e destacar que o fundamento da reforma holandesa, embora tenha se servido do Calvinismo como meio para organizar uma igreja, está muito mais relacionado a Erasmo de Rotterdam, um herói tradicional dos humanistas não confessionais da Holanda. Nas palavras de Schutte (2000: 13): “O terreno do protestantismo holandês não era precisamente calvinista genebrino, mas nacional-reformado ou erasmiano bíblico-humanístico moderado (*De aard van het Nederlands protestantisme was niet Geneefs calvinistisch, maar nationaal-gereformeerd of erasmiaans bijbels-humanistisch rekkelijk.*)”.

¹⁶ Um bom exemplo dessas duas tendências é o único cargo de missionário enviado mantido no Brasil atualmente. Ele é ocupado por uma professora de Teologia Sistemática, de origem católica, designada para a cadeira de Teologia Feminista no Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, em São Bernardo do Campo, vinculado à Igreja Metodista. Embora o posto seja oficialmente missionário, ela mesma considera o termo antiquado, preferindo ser considerada uma professora visitante.

dominante. O resultado imediato do processo de secularização foi a aproximação e a cooperação mais estreita entre os dois aspectos.

Antes de abordar diretamente as relações entre as igrejas protestantes da Holanda e os imigrantes holandeses no Brasil, devo mencionar ainda a influência da Teologia da Libertação sobre as relações dos órgãos missionários holandeses com a América Latina. Ela forneceu uma linguagem poderosa para a formulação de objetivos para a região, uma vez que correspondia a quase todos os aspectos da secularização da teologia protestante que mencionei acima: tinha fortes tendências ecumênicas (sendo enraizada na Igreja Católica, contatos com ela eram já em si ecumênicos); propunha uma agenda bastante secular de transformação da sociedade, baseada num humanismo socialista, servindo de inspiração para missão e diaconato operarem em conjunto; e mais importante, era originária do Terceiro Mundo, “nativa”, portanto, realizando (ou ao menos dando a impressão de realizar) a utopia do multiculturalismo expressa naquele que é um dos seus principais artifícios retóricos: o diálogo simétrico, a troca de duas vias.

Sua influência na articulação mesma de uma definição de missão a ser seguida pela igreja é profunda e decisiva nas relações com os imigrantes holandeses no Brasil. Menciono aqui, rapidamente, a *Beleidsnota Zuid-Amerika Orgaan*, o documento que estabelece, em 1982, os princípios a serem seguidos durante os próximos anos pela ação missionária do “Órgão da América do Sul”¹⁷. O conflito ocorrido no início dos anos 90 deve-se, sobretudo, às decisões tomadas a partir das orientações desse documento, conforme deixam claro as correspondências trocadas entre o Sínodo da IER e o ZAO (posteriormente LAS).

A profunda influência da Teologia da Libertação sobre a *Beleidsnota* é perceptível desde a organização interna dos capítulos até a descrição de objetivos de projetos específicos. Tudo parece ser analisado pelas lentes da opressão contra os pobres e do papel profético que as igrejas têm a cumprir no mundo, lutando contra a injustiça. Não há suficiente espaço para uma análise mais extensiva do documento, mas uma curta citação pode deixar sugerido o espírito do texto como um todo: “O uso da palavra 'libertação' na realidade latino-americana (e também na situação holandesa!) não é um hobby de alguns cristãos, mas a própria essência e a missão da

¹⁷ O *Zuid-Amerika Orgaan* viria a ser chamado mais tarde *Latijns-Amerika Sectie*, conforme consta na introdução deste artigo.

igreja. Trata-se to evangelho como um todo, para a humanidade como um todo e o mundo como um todo”¹⁸.

Relações e conflitos em torno da missão

Uma vez apresentadas algumas informações básicas sobre a IER e sobre as igrejas protestantes holandesas, e rapidamente analisado o modo como compreendem e definem a tarefa missionária, passo a abordar as relações e, principalmente, os conflitos ocorridos no fim dos anos 80 e início dos 90, culminando com o fim da cooperação e do financiamento holandês para as atividades missionárias das colônias no Brasil.

As divergências entre as duas instituições são explicitadas na troca de correspondência ocorrida entre 1988 e 1992. Não é possível apresentar aqui os detalhes da discussão, mas apenas resumir seus principais pontos. No seu centro está o apoio que o *Zuid-Amerika Orgaan* (ZAO) decidiu dar a um certo número de organizações ecumênicas, paralelamente à relação com a IER. De um lado, a igreja dos imigrantes questiona a legitimidade dessas organizações e critica seu posicionamento político de esquerda. De outro, a organização holandesa afirma seu compromisso com a busca da justiça social e o envolvimento na realidade política propostos por essas organizações. Outro ponto central na discussão é o papel da Teologia da Libertação, criticada duramente pela IER por ser demasiado política e secular. A posição do ZAO sobre o tema enfoca a responsabilidade social que essa linha teológica aponta para os cristãos na América Latina e o diálogo possível com a realidade holandesa.

Nos seus momentos mais duros, o debate se encaminha para um questionamento, por parte da IER, da legitimidade das opções teológicas e políticas do ZAO, que poderiam não refletir a opinião da *Gereformeerde Kerken in Nederland* (GKN), a igreja que, naquele momento, o mantinha. O ZAO, por sua vez, acusa a IER de conservadorismo e fechamento para a realidade, exortando-a a assumir sua responsabilidade social e a envolver-se mais no movimento ecumênico.

Paralelamente à discussão de idéias, houve grandes mudanças na distribuição do dinheiro investido no trabalho. O orçamento da organização holandesa para o

¹⁸ “Het uitspellen van het word “bevrijding” in de Latijns-Amerikaanse werkelijkheid (en óók binnen de Nederlandse situatie!) is niet een hobby van enkele christenen, maar het wezen en de zending van de kerk zélf. Het gaat om héél het evangelie voor héél de mens en héél de wereld.”

Brasil passava, até o início dos anos 80, quase que inteiramente pela IER e as decisões sobre a aplicação do dinheiro e a avaliação dos projetos era feita por uma comissão conjunta. Aos poucos novas relações, independentes da IER, começaram a ser construídas, em parte como resultado da aproximação do órgão missionário com aquele responsável pelo diaconato mundial dentro da GKN, bem como as relações estabelecidas com a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB), mais próxima da Teologia da Libertação e participante ativa do movimento ecumênico no país. Além disso, o ZAO passa a cobrar da IER que assuma uma parcela maior da responsabilidade financeira pelos projetos desenvolvidos nas regiões próximas. O estabelecimento de relações diretas entre a Holanda e as organizações brasileiras, sem a participação da IER, e a diminuição paulatina da contribuição holandesa às missões realizadas nas proximidades das colônias acabou por zerar, do ponto de vista financeiro, a cooperação entre os imigrantes e a Holanda. Em 2007, a IER não recebia mais nenhum apoio em dinheiro para seus projetos missionários.

Do ponto de vista teórico, analiso essas relações e conflitos tomando-os como componentes de um circuito de trocas (no qual dádiva e reciprocidade são noções importantes) buscando descrever o *sistema de prestações totais* nessa rede e as relações através dele estabelecidas (Mauss, 1950: 151). O aspecto mais importante aqui, conforme elaborado por Mauss, é a existência de uma identificação entre o doador e a coisa doada, gerando um certo grau de inalienabilidade e um vínculo mais ou menos permanente entre quem doa e quem recebe. Embora alguns autores assumam que esse vínculo não existe no caso das doações anônimas e impessoais da moderna filantropia, outros apontam para a existência dele quando se levam em consideração grupos (*pessoas morais*, nas palavras de Mauss) ao invés de indivíduos (Silber, 1998). Sugiro, portanto, que os fluxos materiais originários das igrejas protestantes na Holanda direcionados para o trabalho missionário no Brasil carregam em si algo da identidade dos seus doadores. Em outras palavras, há um certo grau de inalienabilidade nesse dinheiro, quando pensado como dádiva de um grupo, ao invés de uma doação individual.

Nesse ponto, acrescento que a moeda, embora desde Simmel (1990) considerada precisamente o meio pelo qual as relações se despersonalizam nas economias capitalistas, pode também ser tratada como um bem inalienável¹⁹. As

¹⁹ Ver Bloch and Parry (1989) sobre esse ponto.

doações em dinheiro e o apoio financeiro dado por uma organização missionária na Holanda aos grupos alvo no Brasil podem ser vistas como uma dádiva personalizada, uma vez que existem mecanismos que vinculam as quantias doadas a uma aplicação específica, a um objetivo previamente determinado. Na medida em que os doadores formulam, informam, representam e controlam o destino final de suas doações, a moeda torna-se não mais um meio (impessoal) para se atingir qualquer fim, mas a conexão entre os objetivos da doação, as transformações esperadas no seu alvo, e a identidade da *pessoa moral* doadora²⁰.

No caso em questão aqui, vemos que os esforços para a execução conjunta entre holandeses e imigrantes do trabalho missionário no Brasil, expressos na formação de comissões, consultas, viagens etc, permitiu a existência, por alguns anos de uma *pessoa moral* doadora que incluía protestantes holandeses e imigrantes. As dádivas materiais dirigidas ao exterior deste grupo, cuja finalidade poderia ser resumidamente descrita como a divulgação do evangelho e a conversão dos brasileiros ao protestantismo, são controladas por representantes de ambas as igrejas. A seleção de projetos, a avaliação de resultados, as prestações de conta e a formulação de políticas são acordadas em conjunto, os mecanismos de vinculação da doação ao seu fim são, portanto, operados por esta *pessoa moral*, cuja identidade de doador se imprime à doação, tornando-a um termo único em relação aos tomadores.

Em torno das dádivas que constituem o núcleo material do trabalho missionário, múltiplas e variadas trocas ocorrem, garantindo, por um lado, a unidade do grupo dos doadores e, por outro, estabelecendo vínculos com as igrejas brasileiras, principalmente a IPB. Trocas internas, negociações, reuniões, viagens, encontros de reflexão teológica e missionária, cultos de missão paralelos ao fluxo monetário constituem um *sistema de prestações totais* que dá corpo e realidade aos ideais missionários do grupo.

Os conflitos descritos anteriormente revelam o distanciamento crescente entre IER e GKN, até o ponto em que não mais conseguem acordar sobre objetivos e fins, explicitando a falência da identidade comum que, até então, os vinculava conjuntamente às quantias doadas. É sintomático que, nas correspondências trocadas

²⁰ Zelizer (1997) propõe essa idéia em seu estudo sobre as associações filantrópicas americanas no século XIX. Essas organizações propuseram a doação de dinheiro, ao invés de bens (comida, roupas etc), impondo imediatamente mecanismos para controlar as despesas daqueles que recebiam o dinheiro, criando limites para a livre circulação da moeda e estabelecendo uma identificação entre as fontes da doação e seus fins.

entre 1988 e 1992 o tema da identidade das instituições e os sentidos de ser igreja na Holanda e no Brasil venha constantemente à tona. É também significativo que, de um lado, os imigrantes passem a questionar a legitimidade do ZAO como representante da GKN, precisamente por não mais concordarem com as novas diretrizes e objetivos da ação missionária e, de outro lado, a organização holandesa passe a cobrar maior participação financeira dos imigrantes para manter projetos com os quais não se identificava mais. Os fluxos e trocas materiais dentro da rede constituída em torno destas ações começam, então, a mudar de direção.

O último ponto a ser tratado, refere-se exatamente à possibilidade de relacionar os temas da troca e das redes transnacionais. Ao enfocar a questão da dívida, busco escapar da constelação de abstrações, mistificações e lugares comuns reunidos em torno da noção de globalização. Hannerz, em seu trabalho sobre o tema publicado em 1996, recupera a palavra grega *oikumenes* (ecûmeno), que designava o mundo conhecido em oposição àquilo que estava além das fronteiras do conhecimento, uma *terra incognita*. Para o autor, o mundo atual pode ser descrito como um ecûmeno global no qual todos os pontos do planeta estão conectados. Postas em relação com esse ecûmeno, culturas locais reproduzem-se e transformam-se. Hannerz descreve o grande desafio que a globalização propõe ao cientista social nas seguintes palavras: “how do you understand, and portray, a culture shaped by an intense, continuous, comprehensive interplay between the indigenous and the imported?” (1996: 5)

O principal problema desse tipo de abordagem é a reificação das tais conexões globais, como se fossem relações dadas entre termos pré-existentes, independentes dos modos específicos de percebê-las e experienciá-las. Propor a questão como um jogo contínuo entre o “indígena” e o “importado” é supor a existência prévia de “culturas” como mônadas, que na globalização são tocadas por esse ecûmeno global reificado, com sua infinita capacidade de penetração e interconexão. Mas quando e onde houve “culturas” que não fossem o resultado de trocas contínuas entre o interior e o exterior?

Minha sugestão aqui é que ao tratar de uma rede transnacional enfocando as trocas, é possível evitar esses problemas e introduzir uma dimensão mais fenomenológica à questão, permitindo contemplar aquilo que Appadurai (2000), ampliando a noção de Benedict Anderson, chamou de *mundos imaginados*:

“...the multiple worlds that are constituted by the historically situated imaginations of persons and groups spread around the globe. An important fact of the world we live in today is that many persons on the globe live in such imagined worlds (and not just in imagined communities) and thus are able to contest and sometimes even subvert the imagined worlds of the official mind and of the entrepreneurial mentality that surround them” (2000: 325).

Olhar para uma rede transnacional como um *sistema de prestações totais* abriria a possibilidade de compreender precisamente como na circulação de pessoas, bens e idéias, diferentes mundos (ou ecômenos) são imaginados e experienciados, em oposição a diferentes *terrae incognitae* que lhes são correspondentes.

Retornando ao caso da missão dos holandeses no Brasil, o ecômeno imaginado nos primeiros anos da cooperação resultante das dádivas e trocas descritas acima, conforme transparece em documentos e depoimentos dos envolvidos, poderia ser caracterizado, *grosso modo*, como tendo em seu centro o conjunto formado pelas igrejas na Holanda, seus missionários enviados e as colônias protestantes no Brasil, ou seja, os doadores. O *sistema de prestações totais* constituído em torno das doações materiais (substancialmente holandesas, mas também em alguma medida originadas nas colônias), e os marcadores que vinculam o dinheiro ao resultado das doações, acordados nas diversas reuniões e comissões que constituem a parte mais substantiva desse sistema de prestações totais, garantem uma certa unidade a este núcleo, embora haja espaço para divergências e desvios. Em torno dele, o ecômeno imaginado se estende até as igrejas protestantes brasileiras, próximas, porém diferentes do núcleo holandês. Finalmente, o público alvo da missão, um Brasil definido pelas suas faltas e carências (a ignorância do evangelho, a falta de uma fé verdadeira, a carência de alimentação, saúde e educação) constitui a *terra incognita* a ser conhecida e transformada através da ação específica dos missionários enviados e o testemunho de vida cristã das colônias.

Essa é uma caracterização rápida, não detalhada e generalizada, baseada, sobretudo, em visões apreensíveis em documentos e correspondências. Obviamente, há muitas variações e discordâncias em torno dessa idéia dominante. Não estou, tampouco, caracterizando a realidade do trabalho missionário holandês, mas sim recuperando como o mundo imaginado em torno da missão no Brasil era representado por agentes que dela tomaram parte. Além do mais, essa caracterização restringe-se apenas a algumas posições na rede em questão. Por falta de espaço, não abordo aqui os mundos imaginados pelo público alvo da missão, ou por membros da IPB, por exemplo.

Para além da possibilidade de existência de um mundo imaginado comum a holandeses e imigrantes, uma diferença fundamental entre eles deve ser explicitada. Enquanto para as igrejas na Holanda, a missão e o diaconato são toda a relação que têm com o Brasil, para as colônias no Brasil eles são apenas uma das esferas de troca na qual estão envolvidos. Assim, trocas matrimoniais e econômicas, para ficar nas mais importantes, constituem outros aspectos da relação que têm que ser levados em conta. Conforme explicito alhures (Rickli, 2004), os problemas da primeira esfera são tratados na aglutinação de parentesco e religião e no posicionamento da IER como guardiã dos bens inalienáveis das colônias. As questões decorrentes da segunda esfera levam a uma separação crescente entre a missão modernizadora e secular da vida cotidiana do imigrante – produzir, prosperar e ser um exemplo de modernidade – e a sua missão religiosa – converter, ganhar almas e plantar igrejas. Esse é um ponto fundamental no conflito e no afastamento entre a IER e a igreja holandesa.

A partir da ascensão do grupo que caracterizei como mais secularizado, ecumênico e entusiasta do multiculturalismo às posições mais importantes da organização missionária na Holanda, os mundos imaginados na Holanda e nas colônias tornaram-se diferentes demais. O primeiro e mais básico problema é que não há mais concordância suficiente acerca do objetivo e da definição da tarefa missionária, o que faz com que aqueles mecanismos que vinculam a doação aos seus fins não possam mais ser acordados e controlados em conjunto. Enquanto uns vêm a transformação das relações entre opressores e oprimidos como a grande tarefa, e portanto passam a selecionar, controlar e avaliar projetos com esse objetivo em mente, os outros querem “ganhar alminhas”, nas palavras irônicas que um dos funcionários da organização usou num relatório de uma viagem às colônias para definir os objetivos da missão da IER. Aquela identidade comum de doador que aderira ao dinheiro doado, posicionando os imigrantes como uma espécie de 'posto avançado' da Holanda protestante e moderna, colapsa e, conseqüentemente, distintos ecômenos passam a ser imaginados. De um lado, existe um mundo de opressores e oprimidos, no qual a busca pela justiça vem no topo da agenda, a ser obtida por uma aliança ecumênica ampla e politizada, e pelo estabelecimento de relações tão simétricas quanto possível com as vítimas da exclusão. Nesse mundo, o grupo de bem-sucedidos fazendeiros holandeses imigrantes acaba por ser mais associado às forças que geram a injustiça, do que àquelas que lutam contra ela. Por outro lado, a recusa dos imigrantes em aproximar as agendas missionária e secular, pelas razões expostas acima, e as

suspeitas que a IER mantém contra o movimento ecumênico, seja pelo seu posicionamento de esquerda, seja por ser ela a guardiã de certos valores inalienáveis, num contexto de trocas matrimoniais e econômicas cada vez mais intensas, faz com estes pareçam, aos olhos da organização holandesa, desconectados da realidade que os cerca e descomprometidos com a *libertação*, compreendida como a essência da missão da igreja. Nos diferentes ecômenos imaginados, o diálogo entre ‘a mãe e a filha’ torna-se cada vez mais escasso.

Referências

- Appadurai, Arjun. (2000) Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In: Lechner, Frank and John Boli. *The Globalization Reader*. Oxford: Blackwell.
- Bloch, Maurice and Jonathan Parry. (1989) *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Comaroff, John and Jean Comaroff. (1997) *Of Revelation and Revolution: the Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fausto, Carlos. (2001) *Inimigos fiéis*. São Paulo: Edusp.
- Hannerz, Ulf. (1996) *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Kennedy, James. (1995) *Building new Babylon: cultural change in the Netherlands in the 1960s*. (Tese de doutorado) Iowa City: University of Iowa.
- Lévi-Strauss, Claude. (1979) *A via das máscaras*. Lisboa: Editorial Presença – Martins Fontes.
- _____ (1983) *Histoire e ethnologie*. Annales E.S.C., vol. 38, n. 6, p. 1217-1231.
- Mauss, Marcel. (1950) Essai sur le Don. In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Meyer, Birgit. (1995) *Translating the devil*. (Tese de doutorado) Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.

- Rickli, João. (2003) *A 'comunidade da bênção': religião, família e trabalho na colônia Castrolanda*. (Dissertação de Mestrado) Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná.
- _____ (2004) *Religião e parentesco na colônia Castrolanda*. Revista de Antropologia da USP, vol. 47, n. 2, p. 493-527.
- Schutte, Gerrit Jan. (2000) *Het calvinistisch Nederland*. Hilversum: Verloren.
- Sengers, Erik. (2005) *The Dutch and their gods: secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950*. Hilversum: Verloren.
- Silber, Ilana. (1998) Modern Philanthropy: Reassessing the Viability of a Maussian Perspective. In: James, Wendy and Nicholas J. Allen (ed.) *Marcel Mauss: a Centenary Tribute*. New York: Berghahn Books.
- Simmel, Georg. (1990) *The Philosophy of Money*. London: Routledge.
- Weber, Max. (2001) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret.
- Zelizer, Viviana. (1997) *The Social Meaning of Money*. Princeton: Princeton University Press.