

Gênero e poder no processo migratório italiano no Rio Grande do Sul: um estudo de caso na ex-colônia de Conde d'Eu

Luis Fernando Beneduzi
Universidade Ca' Foscari Venezia

Com relação ao processo migratório italiano no Rio Grande do Sul e, neste sentido, entendo na Região de Colonização Italiana (RCI)¹, a Igreja Católica desempenhou um papel fundamental na construção da identidade do imigrante e, historicamente, os estudos migratórios destacaram o poder do sacerdote e da instituição religiosa nestas localidades povoadas por sujeitos provenientes majoritariamente do norte-nordeste da Península Itálica (Vêneto, Lombardia e província de Trento). Em grupos originários de diferentes localidades, com marcas culturais peculiares, o âmbito religioso se constituiu um elo notável na elaboração de uma representação coletiva enquanto grupo étnico e nacional, como italianos. Tanto como espaço de agregação quanto como sinal de reconhecimento em meio à natureza selvagem, as edificações religiosas contribuíram com um processo de reelaboração identitária na nova terra. Por outro lado, a Igreja e o catolicismo funcionaram como conteúdo primário das representações étnicas, das práticas e dos símbolos religiosos nos quais os imigrantes se percebiam como parte de um mesmo grupo (BENEDUZI, 2008).

Nesse sentido, é importante lembrar a relação entre identidade e espaço indicada por Linhard e Parsons (2019), para os autores, os sujeitos – ao ocuparem um espaço – modificam-no a partir das suas experiências, reelaborando o modo como vivem aquela realidade e como se percebem enquanto grupo social. Portanto, um determinado lugar² não é algo natural, pelo contrário, é uma invenção que está sujeita a constantes transformações com base nos grupos humanos que o atravessam. Certamente estes mesmos coletivos sofrem alterações em suas representações de si, vivendo e produzindo novas experiências em lugares diferentes daquele de nascimento. De fato, este processo consiste em um constante trabalho para transformar um espaço em um lugar, produzindo novos significados, representações e memórias. Enfim, considerando que a identidade é uma narração de si, enquanto indivíduo ou grupo, e é o lugar de intersecção da experiência, a mesma possui uma relação muito forte com a espacialidade, porque as vivências acontecem em um espaço determinado.

Dessa forma, deve-se levar em consideração a percepção de La Barbera (2015) sobre as dinâmicas identitárias, definidas como produto de interações sociais, nas quais diferentes situações e contextos colaboram na construção de pertencimentos. Conseqüentemente, observa-se um processo dialético de interrelação entre as representações pessoais e as categorizações sociais na construção de identidades individuais e coletivas:

Identidade pode ser entendida e melhor descrita como um processo relacional e contextual que se refere ao modo como os indivíduos e os grupos consideram, constroem e se posicionam com relação aos outros, de acordo com categorias sociais como gênero, sexualidade, cultura, raça, idade, classe e ocupação. (LA BARBERA, 2015, p. 9)

¹ A Região de Colonização Italiana (RCI) é constituída municípios de zona do Rio Grande do Sul, localizada na Encosta Superior do Nordeste, que historicamente remontam as três primeiras colônias imperiais criadas na década de Setenta do século XIX: Conde d'Eu, Dona Isabel e Campo dos Bugres.

² Entende-se por “lugar” uma parte circunscrita do espaço – materialmente ou idealmente –, a qual é modelada pela experiência.

Falar de gênero e poder no espaço da RCI, significa levar em consideração o processo identitário que constituiu este grupo de imigrantes italianos no Brasil, nas especificidades de seu trânsito migratório, da ocupação do território, dos grupos étnico-culturais com os quais se relacionaram, das instituições com as quais interagiram, da composição do próprio grupo, com base nas localidades de proveniência. Nesse sentido, como indicado antes, o poder religioso teve um impacto de grande relevância nas comunidades italianas da região, exercendo uma função de destaque nas dinâmicas de representação coletiva do grupo. No entanto, não todos os indivíduos se comportavam de acordo com o padrão estabelecido e defendido pela Igreja Católica e, nestes casos, observam-se os posicionamentos, como se fez referência acima, com base em outras categorias sociais. No caso deste artigo, busca-se compreender, a partir de um estudo de caso específico, que envolve uma professora primária de uma comunidade do interior da ex-colônia de Conde d'Eu, na época dos fatos município de Garibaldi, e um sacerdote, de origem italiana, que tinha chegado na comunidade, o conflito entre o poder religioso, representado pelo padre, e a comunidade, cuja voz era presente nas cartas da professora. Quer-se então colocar em discussão os elementos identitários constitutivos da comunidade nas suas diferentes facetas, que envolvem o pertencimento a comunidades de proveniência comuns, o uso discursivo da identidade de gênero, a resignificação do discurso religioso, enfim, um agenciamento dos múltiplos pertencimentos que estavam presentes na comunidade e que coletivamente a compunham. Embora o embate presente nas cartas analisadas seja construído a partir de acusações de um “pecado contra o sexto mandamento” e, mais especificamente, ações pedófilas da parte de um sacerdote, fala-se, também, dos conflitos intraétnicos, das percepções da religião e de quem controla o espaço do templo.

Italianidades: processo migratório

Um primeiro passo, considerando que as identidades se constroem em um processo de transformação de um espaço em um lugar, a partir das experiências humanas, deve ser dado no sentido de conhecer algumas características que vão colaborando para a construção de uma nova territorialidade moldada e reconhecida pelo grupo étnico que chega. Mesmo sendo comum o uso de termos como “os italianos” ou “os italianos no Brasil”, é fundamental compreender que esta denominação homogeneizante é uma construção que apaga as diferenças presentes ao interno desta coletividade de imigrantes. Mais do que uma italianidade totalizante, está-se diante de “italianidades” (ZANINI, 2006), constituídas com base nas múltiplas experiências vividas pelos imigrantes e que marcaram seus processos de deslocamento e (re)territorialização.

Pode-se partir da identificação do lugar de chegada destes imigrantes e dos tipos de espaço que encontraram: entre urbano e rural, entre pequenos proprietários e trabalhadores braçais. Nesse sentido, o contexto da RCI era caracterizado, especialmente no começo do processo de ocupação da nova terra, pela reelaboração de um mundo rural e constituído por pequenos proprietários. Diferentemente do caso do estado de São Paulo, com o uso dos imigrantes provenientes da península itálica para a substituição da mão-de-obra escrava nas plantações de café, com o reagrupamento destes sujeitos nas fazendas, em contato também com a população autóctone, no sul do Brasil, bem como em partes do estado do Espírito Santo, as famílias chegadas foram distribuídas em lotes rurais distantes entre si e, sobretudo, afastados e pouco acessíveis para o contato com sujeitos não pertencentes ao grupo.

Isso significou, no segundo caso, a criação de áreas fechadas, com poucas trocas com o exterior, e marcadas por fortes relações intraétnicas; embora, no caso da ex-colônia de

Conde d'Eu, seja possível observar também trocas, nas fronteiras do território, com imigrantes de matriz linguístico-cultural alemã. Portanto, diversamente do caso paulista, caracterizado por um imediato contato interétnico que funcionou como forjador da alteridade por excelência, os imigrantes chegados naquela que hoje é denominada RCI acabaram reproduzindo com mais força conflitos identitários determinados pelo pertencimento a zonas distintas de proveniência, ou seja, relativo as diferenças internas ao próprio grupo. Dessa maneira, se as identidades podem ser percebidas como as *matrioskas*, quer dizer, aquelas bonecas russas que são colocadas umas dentro das outras, sendo contemporaneamente iguais e diferentes, não possuindo uma alteridade mais distante, construíam-na dentro da própria coletividade. Este fenômeno ficará muito claro nas disputas de poder analisadas neste artigo, especialmente na argumentação presente nas cartas utilizadas como fonte.

Provenientes de cidades e províncias diferentes, não foi incomum o conflito no meio imigrante, quando da tomada de decisões que tinham impacto sobre a comunidade, bem como o rearranjo da comunidade em grupos menores desenhados pelo critério da proveniência. Muito comuns eram as disputas pela escolha do santo padroeiro das paróquias, quando os imigrantes se organizam para defender as propostas das zonas de proveniência. Além das diferenças linguísticas, pois o dialeto, mesmo o próprio vêneto não era homogêneo em toda a região, variando em termos de vocabulário, desinência final das conjugações verbais, estrutura das frases, cada zona – de planície, montanha, lago – possuía peculiaridades culturais importantes, que iam das lendas à gastronomia ou às dinâmicas de sociabilidade.

Tem-se de ter presente que, embora em um espaço onde as distâncias eram limitadas, tanto a conformação geográfica quanto os poucos meios de transporte faziam com que inteiras comunidades nascessem e morressem sem atravessar os limites territoriais do município ou da província de origem. Em um contexto de reduzida mobilidade e de poucos encontros, cada microrregião – como o sul da província de Verona, as margens do lago de Garda, o planalto de Asiago ou os diferentes vales da província de Beluno – eram caracterizadas por grupos constituídos por códigos culturais distintos. Consequentemente, os encontros e desencontros destes sujeitos vão acontecer, de uma maneira estrutural, depois da experiência do navio, no processo de construção de seu novo lugar. Nesses casos, a construção de uma certa italianidade estava sendo criada através dos atritos e das convergências destas diferentes matrizes de proveniência, as quais, em espaços diferentes e com outras combinações produziram conteúdos identitários distintos. Outra característica importante que diferencia os dois espaços clássicos da imigração de sujeitos proveniente da península itálica no Brasil, aquele de São Paulo e o dos núcleos coloniais dos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Espírito Santo, é a questão da posse da terra. Enquanto os imigrantes destinados à zona paulista eram alojados nas fazendas de café, sob a tutela do fazendeiro, o outro grupo acabava recendo a posse da terra e iniciava uma atividade própria como pequeno produtor rural. Soma-se a isso o fato de os primeiros estarem vinculados aos “barões do café”, por conta das passagens subsidiadas, sofrendo uma redução de liberdade a causa do débito, enquanto os últimos, que desde muito cedo não viajam mais com o transporte subsidiado, tinham maior liberdade de movimento e de decisão. Em um contexto de projetos de ascensão social que estavam associados à liberdade dos senhores (que marcavam as relações produtivas na terra de partida) e à elevação à categoria de pequenos proprietários, nas agruras e dificuldades do processo, os imigrantes do sul do Brasil, de uma certa maneira, atingiam em parte seus objetivos. Essa condição pressupunha a liberdade de decisão que, em alguns casos, entrava em conflito com diferentes instituições que circundavam os imigrantes, como a Igreja, e que faziam parte do seu cotidiano.

Neste contexto, os imigrantes começaram a construir uma nova geografia humana, mas também uma nova cartografia da região, plasmando o novo espaço e transformando-o em um lugar: familiar, porque era a representação mnemônica da terra de nascimento. Muitas vezes através da ação comunitária, a natureza vai sendo transformada e os novos habitantes edificam igrejas, casas, capitéis – nos cruzamentos das estradas, personalizando o novo ambiente. Mesmo os nomes das localidades, escolhidos pelos imigrantes (Nova Vicenza, Nova Treviso, Nova Trento, Nova Milano ou Nova Veneza), representam esta busca de uma reconstrução da terra de partida naquela de chegada.

Destacam-se dois tipos de edificações, diretamente relacionadas com a discussão do presente artigo, os capitéis e as igrejas. No primeiro caso, tem-se um elemento de forte representação deste novo mapeamento do território, porque marca as estradas entre as propriedades e, também, funciona como um sinal de reconhecimento do grupo, quando fora dos pequenos centros das localidades rurais. Além disso, estas edificações – pequenos oratórios ou tabernáculos, em forma de coluna ou templo – os quais eram muito representativos da religiosidade popular do nordeste da península itálica, continham imagens religiosas que faziam parte da devoção de uma família ou de um grupo de famílias do entorno. Espaços também de encontros para oração, estas estruturas arquitetônicas foram se multiplicando com a chegada dos imigrantes e acompanhando a ocupação dos lotes rurais, modificando profundamente a paisagem local. Pelas mãos dos imigrantes, observa-se uma continua transformação do território, com o desconhecido se convertendo em conhecido, construindo uma nova organização do território (BENEDUZI, 2008).

Também no segundo caso se percebe a ação material dos imigrantes na construção dos novos templos e o governo do espaço religioso, inclusive com a decisão sobre o santo padroeiro, que era intimamente ligada às devoções trazidas nas malas, junto às roupas e aos objetos pessoais. Não era incomum que a escolha do patrono da comunidade gerasse situações de conflito e disputa; com grupos de diferentes proveniências que buscavam fazer com que seus santos “tomassem posse” da nova edificação religiosa. Em algumas situações, a solução salomônica era a única possível e diferentes santos acabavam compartilhando o mesmo altar principal da igreja (BENEDUZI, 2011). Permanece o fato que, não obstante o forte desejo de edificação de capelas nas diferentes povoações, que requeria uma permissão diocesana, talvez pelos benefícios econômicos gerados (DE BONI, 1992), o imigrante entendia que aquele espaço, como tudo que estava construindo, era de sua competência.

Por outro lado, a Igreja tinha consciência da importância do imigrante proveniente da península itálica em um processo de romanização da religiosidade local e utilizava diferentes meios para conduzir a fé dos recém-chegados e impor um forte controle tanto com relação à vida espiritual quanto no tocante àquela moral. No caso específico da ex-colônia de Conde d’Eu, os freis capuchinhos, os principais responsáveis pela implementação do catolicismo ultramontano no cotidiano do mundo rural da região, com o uso de uma grande diversidade de instrumentos, desde o púlpito, passando pelas missões populares, pelo jornal católico e pela escola confessional, colocam em movimento uma tecnologia bem estruturada de cooptação. Como consequência, cada momento do dia, bem como todos os âmbitos da vida, estava impregnado pela religião católica: os comportamentos, as esperanças, as projeções de futuro, a mentalidade. Dessa forma, o controle moral, sobre o que era correto ou errado, sobre o modo como se comportar com os outros, com a autoridade política e com a própria instituição religiosa, inclusive non combate às novas religiões que chegavam na região, tudo era tema da ação missionária (BENEDUZI, 2008).

No contexto do projeto de romanização, esta eficaz máquina de controle construída pela Igreja, seja através da ação do clero religioso seja daquele secular, era também voltada a formar e utilizar este importante “celeiro” de novas vocações religiosas, modo como eram percebidos esses egressos do Reino da Itália. O sacerdote, nesta realidade rural, era uma espécie de semideus (MERLOTTI, 1979; BENEDUZI, 2002), como na experiência camponesa veneta pré-emigratória (BORZOMATI, 1997): a ele se pediam orações nos momentos de doença, sobretudo nos casos daquelas infectocontagiosas, ele era o “embaixador” junto a Deus para que se pudesse ter uma boa colheita, para que a chuva viesse em abundância quando fosse necessário, e, também, ministrava os sacramentos, permitindo – ao fim da existência – o conforto da abertura das portas do paraíso, como a extrema-unção.

Observa-se, então, um conflito dentro da comunidade, entre uma instituição que busca normatizar e controlar a vida dos imigrantes que chegam ao sul do Brasil e pequenos proprietários que querem tomar para si as decisões sobre os seus destinos. Mesmo muito fiel ao catolicismo, não serão poucos os casos de imigrantes que não se comportarão de acordo com as normas morais pretendidas pela religião católica: das blasfêmias à embriaguez, da sexualidade às práticas sacramentais, os embates vão ser constantes. Se, por um lado, a Igreja irá julgar e procurar se utilizar destes sujeitos migrantes, por outro, estes vênets, lombardos, trentinos, irão avaliar as ações dos ministros da religião, com o uso dos mesmos critérios, no projeto que estavam construindo de comunidade.

Pensando ainda na questão das “italianidades”, um último elemento a ser destacado, em uma perspectiva interseccional, é a questão de gênero e como performavam homens e mulheres neste mundo rural. Neste sentido, o conceito de “pequenos nada” utilizado por Favaro (2002) é fundamental para compreender os espaços de gênero na RCI, pois a pesquisadora indica que a mulher não é submissa, controlada ou subalterna, na sua leitura, ela é sobretudo escondida, agindo, portanto, nos interstícios. Poder-se-ia dizer, então, que o espaço público era interdito à mulher, sendo o local de seu silenciamento, enquanto sua ação acontecia na penumbra do ambiente doméstico. Como dizia a tia Gemma – personagem do romance “O Quatrilho”, de José Clemente Pozenato –, em um diálogo íntimo com a sobrinha Pierina, a mulher tinha que fazer de conta que obedecia para que o homem pudesse se sentir melhor (POZENATO, 1997). Consequentemente, estabelecia-se um duplo espaço de ação – público, associado ao homem, e privado, vinculado à mulher – e uma duplicidade de modalidades, ostentativa, com relação à forma masculina de proceder, e velada ou disfarçada, no que tange àquela feminina.

A invisibilidade no espaço público, de acordo com a leitura de Giron (1996), estava associada a uma estratégia de controle masculino, que, na maior parte dos casos, afastava a mulher de qualquer atividade que pudesse gerar renda e, dessa forma, criar poupança, ou que permitisse uma relação de troca em moeda. No entanto, isso não significava um distanciamento do mundo do trabalho, pelo contrário, era uma diversificação entre o ambiente público, do homem, e aquele doméstico, da mulher: a carga de trabalho não era reduzida, porque dentro da propriedade as imigrantes trabalhavam a terra e, além disso, deviam cumprir com as obrigações domésticas, ou seja, o cuidado da casa. Portanto, a “Rainha do Lar” executava um duplo trabalho que, mesmo sendo mais pesado que aquele atribuído ao gênero masculino, era caracterizado pela sua opacidade social, seja em razão de não produzir um ganho direto, mas intermediado pelo marido, seja pelo fato de ser associado às suas tarefas como mulher. Enfim, enquanto os homens se apresentam com uma profissão, normalmente aquela de agricultor, como produtor rural, as mulheres acabam sendo classificadas em uma categoria genérica de “serviços” ou “trabalhadoras do lar”.

Como afirmado antes, vai ser no exterior das residências que a negação da palavra às mulheres imigrantes irá se manifestar com uma força maior, sendo, diferentemente, no interior do lar, a responsável pela formação dos filhos, além de trabalhar tanto ou mais do que o próprio marido. Fora das casas, o controle social agia com mais peso, inclusive aquele religioso, porque a ela era associada a “etiqueta” da tentadora, a ação do mal nos pecados carnavais. Tinha, portanto, que aprender desde cedo a obedecer, sendo incapaz de tomar decisões, além das orientações da Igreja, primeiro aos pais e, em seguida, ao marido. Enfim, o lugar do feminino, no mundo da ex-colônia de Conde d’Eu era aquele do silêncio e, assim, desde cedo, se aprendia agir nos interstícios do sistema.

Conhecendo os personagens e a paisagem

As dinâmicas identitárias das quais se falou até este momento, na construção plural de italianidades na RCI, passa agora a ser individualizada nos dois personagens principais desta análise, que trazem consigo as características emblemáticas da instituição – Pe. Emilio d’Amore – e aquelas da comunidade – Luiza Maria Perazzoli – neste conflito intracomunitário que vai envolver o poder religioso e as questões de gênero na determinação de quem tem o “comando” do espaço da capela e da espiritualidade na comunidade. Além disso, é fundamental compreender um pouco mais, também, a paisagem onde esta disputa teve lugar, ou seja, na então Linha Boa Vista, parte da ex-colônia de Conde d’Eu, quando da instauração das colônias imperiais na década de Setenta do século XIX, e, no momento dos fatos, segunda década do século XX, porção do recém-criado município de Garibaldi. Atualmente, com o nome de Arcoverde³, a localidade é o segundo distrito do município de Carlos Barbosa, emancipado de Garibaldi em 1959.

Pode-se começar, então, conhecendo um pouco melhor o cenário onde a Perazzoli e D’Amore travaram a sua luta pela gestão das almas da comunidade. Nesse sentido, deve-se lembrar que os primeiros imigrantes provenientes do Reino da Itália chegaram à região em 1878, originários majoritariamente de cidades lombardas e vênetas: Baseggio, Giacomelli, Cauduro, Riva, Rossi, Martha, Moschetta, Chiapinotto, Mocellin, Pandolfi, Vicentini, Piacentini, Pina, Ventura, Allegretti, Ceratti, Sassi, Caselani, Bassani, Sbaraini, Constantin, Lorenzon, Benedusi, Chies, Canal, Ongaratto, Bertotto, Perazzoli, Parmagnani, Zarpelon, Mosen, Malabarba, Fazzioni, Talamini foram alguns dos primeiros sobrenomes dos proprietários dos lotes rurais que desenharam a propriedade da terra e começaram a criar uma comunidade, ou seja, a Linha Boa Vista.

Alguns anos depois da chegada, na década de Oitenta do século XIX, pode-se começar a observar os primeiros passos na criação de uma comunidade e de um núcleo central. De fato, desde os primeiros anos se percebe uma preocupação com a vida espiritual, além daquela econômica, da comunidade, com a solicitação de um sacerdote que residisse na localidade. Como indicava Don Sebastião Dias Laranjeiras, então bispo de Porto Alegre, em um ofício ao Monsenhor encarregado dos negócios da Santa Sé junto à corte brasileira, os colonos solicitavam um ministro da religião para administrar os sacramentos e celebrar

³ Segundo Aldo Migot, a denominação de Arcoverde é datada de 11 de julho de 1950, através da lei municipal nº 140, e homenageia o primeiro cardeal brasileiro D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, anteriormente a localidade era denominada Boa Vista. Assim, o povoado passa a ser o 5º Distrito de Garibaldi e posteriormente com a emancipação de Carlos Barbosa, torna-se o 2º Distrito do referido município. É importante mencionar que a denominação Boa Vista ao mesmo tempo que designava a referida localidade, também aludia a Linha (conjunto de seções, formadas por lotes rurais e cortadas por uma estrada) Boa Vista que continha a localidade e outras, como São Rafael, Cinco da Boa Vista, Vila Rica, etc (MIGOT, 1989).

o santo ofício da missa. Ao passar as informações com relação ao pedido, embora indicando um juízo positivo, se queixa da impossibilidade de atendê-lo pela falta geral de sacerdotes, especialmente nas novas colônias ocupadas pelos italianos, que têm crescido muito rapidamente (EXPEDIDOS DA CÚRIA DE PORTO ALEGRE, Livro de Registro de Ofícios Expedidos, Bispado do Rio Grande do Sul, Ofício de Don Sebastião Dias Laranjeiras de 10 de setembro de 1883).

Na verdade, a construção da igreja na localidade, que seria a consequência natural da presença fixa de um sacerdote solicitada ao bispo, apresenta uma dupla importância no meio migrante, por um lado, como aludido no ofício, cumpre um papel litúrgico e sacramental, por outro, enquanto espaço de vivência cotidiana da comunidade, gera desenvolvimento econômico àquele que se torna o centro da “linha”, aglutinando os espaços de comércio e sociabilidade. Além disso, ou talvez por causa disso, constitui-se um lugar identitário importante, agrupando sujeitos, provenientes de um país recém unificado, que falavam dialetos diferentes e que não se sentiam nem italianos nem brasileiros. Portanto, o catolicismo, e os templos religiosos como ambiente físico da vivência religiosa, funcionou como elemento de identificação do grupo:

A religião atuou como elo de união entre eles: a quase totalidade confessava-se católica, e a fé católica forneceu-lhes os subsídios indispensáveis para reiniciar, individualmente e coletivamente a existência (DE BONI, 1992, 235).

Por isso, percebe-se um forte interesse e empenho da comunidade para obter a presença de um ministro e a permissão para edificar um templo religioso. O primeiro pedido não terá um desfecho positivo, mas, com relação ao segundo, em 1891, a comunidade de Boa Vista recebe a autorização para a construção da capela:

27.06.1891 – Provisão concedendo licença aos moradores da Linha Boa Vista, Curato de São Luiz Gonzaga, na Freguesia de Conde D’Eu, para levantarem uma Capela à N. Sra. das Graças, em terreno para este fim doado pela comunidade católica do mesmo local nos lotes nº 11 e 12 ao sul e 16 ao norte, pelos concessionários João Talamini, João Pezzuol e José Sbaraini. (PROVISÃO DE ORATÓRIOS, Nº 244).

No entanto, diferentemente da realidade brasileira e sul-rio-grandense, na qual a paróquia tradicional tinha sua centralidade no padre, mantido economicamente pela administração imperial, e a igreja da campanha (no Rio Grande do Sul) era sustentada pelo estancieiro, que pagava o sacerdote pelas celebrações e reunia os agregados para as festividades, àquela da RCI girava entorno ao migrante. Neste último modelo de organização, a gestão era feita pelos membros da comunidade, que haviam mandado pedidos ao bispo, que haviam construído em mutirão o templo. Foi este grupo que “traçou normas, escolheu dirigentes - os fabriqueiros - e que se sabia responsável por ela”. (DE BONI, 1992, p. 237). Dessa forma, existia um sentimento de propriedade com relação ao espaço físico da igreja, mas, também, no que tange à gestão das sociabilidades e da espiritualidade associados a este lugar.

Nesta comunidade, em 1915, chegou o Pe. Emilio D’Amore, enviado pelo bispo de Porto Alegre para residir na comunidade e para dar os primeiros passos na transformação da capela em uma paróquia. Se a capela era um importante lugar de agregação, a presença fixa do sacerdote e a elevação à paróquia concediam um status maior ao próprio núcleo central da Linha Boa Vista. Para além da vida religiosa, o entorno comercial e econômico que se associava era muito desejado pela comunidade.

As primeiras notícias encontradas sobre o Pe. Emilio, que em alguns documentos aparece também como “Emiliano”, remontam ao ano de 1897, quando ele foi ordenado sacerdote,

em Porto Alegre, como membro da congregação de São Vicente Palotti. Não se sabe ainda quando D'Amore chegou ao Brasil, mas as fontes indicam que ele era natural de Montefalcone, na província de Avelino (Itália), cidade que fazia parte da diocese de Benevento, sendo filho de Stefano D'Amore e Rosa Petrillo. Veio a falecer no dia 20 de setembro de 1942, na casa correcional Daltro Filho, sendo indicado como causa mortis “crepa-cuore”, ou melhor, pelo grande desgosto vivido depois de ter sido encarcerado, por ter se manifestado favoravelmente à Itália durante a Segunda Guerra Mundial.

Embora provavelmente não fosse do conhecimento da comunidade da Linha Boa Vista, já em 1899, apenas dois anos após sua ordenação, o sacerdote foi afastado da congregação dos Palotinos, “por má conduta com relação ao sexto mandamento”, tornando-se, então, padre secular, e sendo enviado, como vigário, a Quarai, em dezembro de 1900. Depois deste acontecimento, e até a sua chegada na comunidade de Boa Vista, D'Amore vai passar por outras seis paróquias, sendo sempre transferido por problemas que envolviam a desobediência ao voto de castidade, sendo denunciadas relações carnavais tanto com mulheres adultas quando com crianças e adolescentes.

Na mesma carta acima citada, enviada ao Núncio Apostólico, o Arcebispo de Porto Alegre informava que o padre já tinha sido preso por “atentado ao pudor contra uma donzela”, em 1913, e foi acusado de “peccado torpíssimo, que era considerado notório”. Em todas as situações, sempre de acordo com as informações fornecidas pelo Arcebispo, o sacerdote tinha se declarado inocente, afirmando que não tinha cometido nenhum dos crimes dos quais era acusado, e os delatores tinha retirado as denúncias. Enfim, deixava claro que havia feito a sua parte, enviando-o, depois de cada acontecimento, a partir de 1913, quando se tornou o seu bispo, a retiros espirituais (CLERO ARQUIDIOCESANO – II-3.4/3. Cúria Metropolitana de Porto Alegre, carta ao Núncio Apostólico de 09 de janeiro de 1919, p. 47).

No ano de 1919, o mesmo da carta enviada ao Núncio Apostólico, tendo nesse período sempre residido em zonas ocupadas por população proveniente da Península Itálica (Barra do Ouro e Conceição de Caxias), D'Amore foi suspenso *ex informata conscientia*⁴, no mesmo dia em que o arcebispo mandou a missiva. O sacerdote, como consequência dos acontecimentos narrados e da suspensão das ordens, teve que fazer uma peregrinação a Roma, como ato de contrição, permanecendo na cidade por aproximadamente um ano. Em 1921 ele retornou ao Brasil, reabilitado, com um *Rescriptum* da Santa Sé, e, depois de alguns meses, recebeu novamente as faculdades do sacramento da ordem sacerdotal. Depois da volta a Porto Alegre, e até o dia 07 de maio de 1924, portanto, por um período de três anos, Pe. Emilio foi transferido três vezes, sempre com as mesmas queixas e o mesmo tipo de “infração”. Até sua morte, em 1942, desde essa última data, os documentos presentes na Cúria silenciam e não são apresentadas outras informações sobre o paradeiro do sacerdote ou sobre a sua condição religiosa. Sabe-se somente que no dia acima mencionado D'Amore recebeu uma nova suspensão da licença sacerdotal, a pedido do vigário da Tristeza, e que continuou vivendo no Hotel Lagache ou no Hotel Bianchi, sempre na capital do estado.

Considerando as informações apresentadas sobre este primeiro personagem, ainda que seja uma brevíssima descrição, é possível compreender claramente o tipo de problema que o colocou em confronto com parte da comunidade, provocando um debate muito acalorado: a conduta sexual de D'Amore, o problema da pedofilia, sem deixar de lado o péssimo serviço como ministro da religião. No entanto, é importante ter presente que em 18 de setembro de 1914, quando Pe. Emilio foi encarregado de conduzir o processo de

⁴ No Código de Direito Canônico, com o uso desta fórmula, o bispo podia suspender de imediato um sacerdote, quando tivesse tomado conhecimento de fatos ou acontecimentos que exigissem uma ação instantânea.

criação do novo curato, residindo em Boa Vista e se ocupando das almas daquela localidade, a comunidade não tinha conhecimento dos problemas e das transferências que haviam marcado a vida do sacerdote até aquele momento. Mesmo o bispo, que havia tomado posse em 1912, não tinha uma percepção global sobre o passado do padre. O clérigo havia exercido o seu ministério majoritariamente em cidades da metade sul do estado do Rio Grande do Sul, na região da fronteira, e a única experiência mais próxima tinha sido em Santo Antônio da Patrulha, distante pelo menos 200 km. A despeito da chegada da ferrovia, a comunicação entre as diferentes regiões do estado ainda era muito difícil e as informações circulavam com muita lentidão, quando não permaneciam circunscritas a uma determinada zona.

O outro personagem central deste confronto/conflito que, como se poderá ver mais adiante, representou a voz da comunidade, ou ao menos de uma parte importante da mesma, era a “maestra Luiza”, modo como era normalmente chamada pela população local, devido a sua função de professora primária. Luiza Maria Perazzoli tinha nascido na própria Linha Boa Vista, em 1888, sendo filha de Bortolo Perazzoli e Lucia Bellò, ambos originários da província de Verona. Ainda muito jovem, em 1905, ingressou na congregação das irmãs de São José de Moutiers⁵, que tinham recentemente chegado da França, nos últimos anos do século XIX, junto aos freis capuchinhos, e tinham se instalado naquela que, desde 1900, era a sede do município de Garibaldi. É digno de nota que as duas congregações constituíram um braço importante do ultramontanismo católico na região, empenhando-se muito fortemente no processo de romanização da Igreja local, sobretudo com o uso da “mão de obra” imigrante (BENEDUZI, 2008).

Além da vivência familiar, em um núcleo muito religioso e marcado por uma forte participação na vida da capela, com o pai que era “fabiheiro”, a sua formação religiosa aconteceu no espaço do convento, onde adquiriu uma percepção forjada no catolicismo ultramontano. Em 1909, somente quatro anos depois de sua entrada na congregação, Luiza Maria ensinava italiano no município de Bento Gonçalves e, em 1910, já era responsável pelas internas do colégio das irmãs, no município de Vacaria (SCARATTI, 2006).

A escola católica – como aquelas das irmãs de São José, da qual a “maestra” tomou parte como aluna e, depois, professora – possuía uma dupla função no meio colonial. Por um lado, era responsável pela instrução dos filhos dos imigrantes, por outro, no entanto, cumpria um papel ainda mais funcional para a Igreja, porque dava suporte a evangelização e fixava as normas da religião. No caso das irmãs de Moutiers, as aulas eram majoritariamente em italiano, porém, era oferecido, também, o ensino da língua portuguesa, para aqueles que fossem interessados (BENEDUZI, 2008). Esse contexto formativo é muito relevante para compreender o conteúdo das cartas que a Perazzoli irá enviar ao arcebispo de Porto Alegre, assim como a sua excelente escrita tanto em italiano quanto em português, o que a torna porta-voz do grupo que combate Pe. D’Amore.

Depois de um brevíssimo período dentro da congregação, em 1911, por motivos que não se conseguiu individuar, ela deixou a comunidade religiosa, retornando a sua cidade natal e iniciando o seu trabalho como professora primária (SCARATTI, 2006). Seguiu um casamento tardio, muitos anos depois de ter deixado a vida consagrada, que não gerou filhos, o que lhe dava aquela aura de mãe e freira ao mesmo tempo, naquela busca de uma formação religiosa, moral e intelectual de seus alunos-filhos. Não era incomum – como normalmente acontecia nas escolas daquela época – o uso de empurrões, bastonadas e da

⁵ Em 28 de dezembro de 1898 quatro irmãs da congregação chegaram a Porto Alegre, fundando, em 1900, a província de Garibaldi. Já em janeiro de 1899 começou a funcionar a primeira escola por elas criada e teve início o trabalho voltado para o ensino da população e o cuidado com a sua saúde (CLEMENTE; UNGARETTI, 1993).

palmatória, todavia, não se podia dizer que a maestra Luiza não era uma professora modelo, de acordo com as regras e métodos de seu tempo. Nesse sentido, em 1922, recebeu um prêmio municipal pela sua performance como educadora, ou seja, na avaliação da comissão municipal, ela se posicionou em terceiro lugar, quando dos exames anuais realizados nas escolas, pela sua atuação “global” como formadora:

Em todas as aulas examinadas, observou a comissão a melhor ordem, disciplina, higiene, excelente método de ensino e relativo grau de andamento dos alunos que as frequentam [...] Em terceiro lugar e em igualdade de condições as aulas regidas pelas esforçadas professoras Luiza Maria Perazzoli e Francisca Graff de Vargas (LUCHESE, 2007, 291).

Uma última informação importante sobre este segundo personagem está relacionada à memória local, no que tange ao seu forte caráter e temperamento, personificados no apelido que recebeu na comunidade. Não há quem não lembre da *barbisona*, termo utilizado – não na presença da maestra Perazzoli – para fazer referência a ela, mulher que foi professora de diferentes gerações de descendentes de imigrantes que se transferiram na Linha Boa Vista.

Para compreender melhor a imagem da maestra, junto à comunidade, é fundamental fazer uma breve reflexão sobre o seu apelido que, no dialeto vênето, deveria significar *mustachiona*, de acordo com a explicação do *Dizionario del Dialetto Veneziano* de Giuseppe Boerio (MANIN, 1829). A este segundo vocábulo, que em português quer dizer “bigoduda”, o mesmo dicionário, sempre se referindo ao modo de falar da zona dialetal, associa também o termo a “mulher bigoduda”, ou seja, aquela que tem bigode e barba. De fato, conforme ficou cristalizado na memória local, a Perazzoli tinha bigode; no entanto, para além deste aspecto físico, a representação da mulher bigoduda não somente a faz semelhante ao homem, com o peso simbólico que tinha a barba entre os séculos XIX e XX, mas, também, está presente em diferentes provérbios populares que a colocam em uma categoria de mulheres mandonas, que agem como homens: “ninguém pode com uma mulher de bigode”.

Com um alto nível de instrução, considerado o contexto das zonas rurais da RCI, uma profissão, que destoava das mulheres de sua época, uma independência, marcada, no momento dos fatos, por um não-casamento, Luiza atravessava as fronteiras de gênero, conduzindo a comunidade, como um líder, ou seja, um homem. De qualquer maneira, poder-se-á observar no conteúdo de suas cartas, também o gerenciamento de sua identidade de gênero, quando escrevia a seu nome ao arcebispo, representando no texto os estereótipos da mulher submissa à autoridade e que precisava ser protegida por essa. Como indicado acima, um temperamento forte e uma atitude ao comando eram marcas características da personalidade da maestra Perazzoli, e eram claramente reconhecidas na comunidade. Essa percepção é muito visível, ou seja, de uma liderança natural da maestra na sede da Linha Boa Vista, na carta enviada ao Vigário Geral da Arquidiocese de Porto Alegre, Mons. Luiz Mariano da Rocha, da parte da comissão do curato de Nossa Senhora das Graças:

[referindo-se ao Pe. D'Amore] Peggio ancora che è troppo energico. Il Padre Andrea [...] era meghio giocava con noi e beveva insieme, questo invece è superbo vuole commandare solo lui e vuole si faccia sempre quello che lui dice. Però la Chiesa l'abiamo fatta noi, non vuole neppure che la maestra comanda in chiesa (REGISTRO DE SACERDOTES, Pe. Emilio d'Amore, n. 278, Cúria Metropolitana de Porto Alegre, carta de 21 de junho de 1915)

Observa-se uma clara disputa de poder pelo controle da comunidade, a partir daquele que é o seu espaço central, quer dizer, a capela. A sede da Linha Boa Vista tinha se estruturado a partir daquela que era a tradição na RCI, os padres-leigos e as comissões comunitárias que construíram o templo religioso e trabalharam para obter as licenças necessárias junto ao bispado. Nesse contexto, a professora e ex-freira assumiu um papel de destaque, pela sua instrução e pelo conhecimento da religião. Todos queriam um sacerdote, mas dentro de um quadro já estruturado anteriormente pela comunidade. Na fronteira entre o poder da instituição religiosa, e do lugar do padre nesta, e aquele dos pequenos proprietários imigrantes nasce o conflito.

Em nome de Deus e pela comunidade: defesa da verdadeira religião, disputa de poder e relações de gênero

Algumas questões centrais do conteúdo das cartas enviadas à cúria arquidiocesana de Porto Alegre ou diretamente ao arcebispo, por parte da comunidade, da Perazzoli ou do sacerdote, que constituíram o fulcro do embate, usaram instrumentalmente a defesa da verdadeira religião, da comunidade ferida e violentada, mas, na realidade, discutiam quem deveria dirigir a capela e a comunidade. Como indicava a citação acima, um fragmento da carta enviada à cúria por parte da comissão do curato, o sacerdote era arrogante, queria comandar somente ele e que fosse feito somente aquilo que ele dizia, no entanto, eram eles (os membros da comunidade) que tinham feito a igreja. Portanto os termos do debate estavam estabelecidos: a população da linha Boa Vista tinha que se curvar diante do ministro ordenado da Igreja ou este devia permanecer no espaço que lhe tinha sido delimitado?

Por um lado, os grupos contrários ao sacerdote, em suas cartas, procuravam dar ênfase à ação irreligiosa de D'Amore na comunidade, associando à questão moral, que envolvia a sexualidade do padre, outros problemas relacionados à doutrina. Por outro, as vezes que defendiam o presbítero (pouquíssimas cartas estão presentes na documentação da Cúria de Porto Alegre) ou aquela do próprio Pe. Emilio, focavam sua argumentação na ideia de uma comunidade que se rebelava contra a instituição, porque não aceitavam o vigário nomeado pelo arcebispo e não se submetiam às suas ordens. O primeiro grupo destaca a questão da moral religiosa e reflete a atitude de quem teme ser roubado daquilo que construiu, diferentemente, o segundo, usa a seu benefício a retórica institucional de obediência à Igreja, voz de Cristo na terra, e aos seus representantes, sendo chamado em causa o arcebispo, como árbitro desta contenda.

O antagonista principal do sacerdote é a maestra, não somente porque a escola comunitária na qual ensina fica ao lado da canônica, como foi indicado em algumas das cartas, e, por esse motivo, observa todos os movimentos do padre, mas, também, pela sua função de professora, que oferece um status especial na querela. Além disso, diferentemente de outros habitantes da Linha Boa Vista, como fruto de sua permanência e formação no convento das irmãs de São José de Moutiers, a Perazzoli tinha um ótimo conhecimento tanto da língua portuguesa quanto daquela italiana, que havia inclusive ensinado, quando ainda era uma religiosa.

Se o seu perfil, suas competências e interesses, bem como sua experiência fizeram com que ela escrevesse muitas cartas em seu nome ao arcebispo e redigisse outras tantas enviadas pela comissão ou, inclusive, o texto dos abaixo-assinados, particularidade que mostra a sua importância no seio da comunidade, essas cartas coletivas nunca foram assinadas por ela. Se obviamente as cartas enviadas pela comissão são assinadas somente pelos seus membros, a mesma lógica não funciona para os abaixo-assinados, que tinham

os nomes somente dos “chefes de família”, os homens da localidade. Nessas cartas enviadas pela coletividade, em um certo sentido “cartas públicas”, a não presença do seu nome, assim como o de todas as outras mulheres da Linha Boa Vista, mesmo tendo sido ela a redatora da quase totalidade dessas missivas, confirma a ideia de um espaço feminino relegado ao âmbito privado, nas relações de gênero na RCI. As cartas da maestra Luiza, ou seja, aquelas que ela assinava, eram dedicadas aos problemas interiores, à moral e às almas que se estavam perdendo: falava em modo confidencial de um âmbito íntimo, privado. Nas outras, em um modo pragmático, era denunciada e avaliada a ação pública do sacerdote, compreendendo os problemas econômicos que estava criando para a administração da capela, que queria se transformar em curato.

Antes de dar continuidade à análise das missivas e do papel dos protagonistas e dos coadjuvantes desta trama, é fundamental, mesmo que muito brevemente, explicar o que estava acontecendo na sede da linha Boa Vista e o que D’Amore estava fazendo. As cartas falam de práticas repetidas, como presentes ou dinheiro dados a algumas mulheres e moças da comunidade, aludem ao fato de o sacerdote receber meninas da escola sozinhas na canônica. Enfim, tinha-se a suspeita, ou talvez a certeza, que Pe. Emilio estava desvirtuando algumas almas femininas da comunidade, o que, de fato, ele já tinha feito em outras paróquias e continuou a fazer mesmo depois de sua peregrinação a Roma e reabilitação, no início dos anos 1920.

De qualquer forma, nas cartas pessoais enviadas ao arcebispo, a Perazzoli usa a sua condição feminina, que busca conselho, ajuda e proteção no seu pastor, aquele que ela chama de “Pai de Bondade”, ou “Excelência Reverendíssima”, por outro lado, reclama a sua posição de instrutora/formadora, papel que a mulher trouxe do aconchego do lar para a esfera pública (BILHÃO, 2008). Ela faz bom uso dos estereótipos de fragilidade e resignação femininas, deixando tudo nas mãos do Pai celeste, através da oração, atitude esperada de uma mulher. Ademais, em muitas missivas afirma que, se dependesse dela, teria entregado tudo à misericórdia divina e àqueles que agem em Seu nome. No entanto, e aqui entra em jogo o seu papel de professora, saía do seu silêncio por ser empurrada pela população, quer dizer, pelas constantes queixas das pessoas da comunidade. Dessa maneira, a maestra Luiza se permitia de incomodar inúmeras vezes o arcebispo, porque tinha que ser a porta-voz da sua localidade e tinha que agir, como boa cristã, para o bem da religião. O seu discurso está colocado em um cruzamento entre a mãe, que luta com todas as forças pelo bem da família, a religiosa, que se preocupa com a fé do grupo, e a professora, que era vista como um símbolo de autoridade.

De fato, sem deixar de lado o problema moral e religioso que envolve o caso, está-se diante de uma batalha entre duas autoridades, dois poderes, dentro da comunidade, aquele do padre e da maestra, porque o primeiro, recém-chegado, quis assumir plenamente e exclusivamente uma função na igreja local que a Linha Boa Vista tinha concedido à segunda. Também essa questão é nítida em uma de suas cartas, quando lamenta o fato de o sacerdote ter proibido a continuidade dos exercícios espirituais que ela (a maestra) conduzia na capela, assim como a oração comunitária do terço, no mês mariano:

Estou novamente estorvando a Exc.cia Rev.ma tirando-Vos alguns minutos, mas estou persuadida fazel-o pela gloria de Deus e o bem das almas.

Desde bastante tempo e amiudadas vezes, pessoas de todos os sexos, pedirão-me intervenção perante Mons. Arcebispo, afim de obter um Padre que nos de bons exemplos. Respondia, como ainda respondo: “rezamos”.

Porém a nossa sorte torna-se cada vez mais triste. Tem-se do Padre Emilio sempre novas queixas.

A pedido dos alunos, fui algumas tardes do corrente mez, rezar o terço na igreja, fazendo também uma leitura espiritual. O padre Emílio no domingo do dia 09 disse: ‘Durante o mez de maio, rezae o terço ou dez Ave Marias em casa’. Assim não iremos mais. Ele disse mais: ‘Na igreja quem manda sou eu’ (REGISTRO DE SACERDOTES, *Pe. Emilio d'Amore*, n. 278, Cúria Metropolitana de Porto Alegre, carta de 10 de maio 1915).

Era a maestra que tinha tomado a iniciativa de organizar aquela prática espiritual dentro da capela, sem o consentimento ou a autorização do sacerdote, responsável espiritual do curato de Nossa Senhora das Graças, em um espaço que era de sua competência, seja no seu modo de ver seja naquele da Igreja Católica. Mesmo sendo parte do discurso religioso a ênfase na oração, neste caso, entra em choque com aquele sobre a autoridade do padre dentro da “casa de Deus”; é claramente um conflito pelo controle do lugar do culto, espaço simbólico de poder, como se indicou anteriormente, nas comunidades vêneto-lombardas da RCI. Se por um lado a maestra se sentia desautorizada pelo sacerdote, por outro, o padre, pelo poder que detém, dentro da lógica do ultramontanismo católico, em vigor desde o Concílio Vaticano I, que teve início em 1869, não aceita um poder concorrente na sua zona principal de atuação e influência.

De qualquer forma, a comunidade da Linha Boa Vista, como foi apresentado na descrição da paisagem, tinha lutado muito para obter esta licença para o curato; desde o início dos anos oitenta do século XIX tinha enviado pedidos à cúria de Porto Alegre, para ter um sacerdote residente, e não podia perder esta oportunidade. De fato, a capela era o núcleo econômico da localidade, centro de trocas de produtos, espaço onde começavam a crescer diferentes tipos de estabelecimentos comerciais. Quanto maior fosse o status da edificação religiosa, chegando a ser a sede de uma paróquia, maior importância econômica teria a linha e seu núcleo central. Por isso, era comum o conflito com os povoados limítrofes, e mesmo dentro da própria comunidade, para decidir onde o templo seria construído. Nesse sentido, a perspectiva da transformação da capela em um curato é um grande negócio para Boa Vista, que pode gerar um importante desenvolvimento do pequeno vilarejo, de outra forma, a falência deste projeto pode significar a ruína da comunidade: não é à toa que a memória popular recorda as palavras de D’Amore, quando expulso da localidade, que teria dito que aquele lugar nunca seria um curato e nunca iria prosperar.

É importante ter presente que, no início do século XX, a situação de distribuição do poder econômico na RCI ainda não estava definido e existia uma grande concorrência entre regiões e localidades que queriam se transformar em espaços centrais do desenvolvimento da região. Portanto, Pe. Emilio sabia quanto o curato era fundamental na vida daquela comunidade, e que as pessoas que colocaram seus nomes nos abaixo-assinados são indivíduos que possuem estabelecimentos comerciais ou que produzem para o comércio, que têm muito a perder economicamente. Como indicado em uma carta do dia 27 de abril de 1915, D’Amore ameaça a população com a possibilidade de retroceder à “simples” condição de capela, tentando, dessa forma, dissuadir seus adversários de continuarem com as lamentações e denúncias: “Nella domenica 18 corrente, all'evangelo: ‘oggi non si farà predica, un po' di tutto. Vi farò vedere come anche quando creato il curato, l'Arcivescovo lo può annullare’” (REGISTRO DE SACERDOTES, *Pe. Emilio d'Amore*, n. 278, Cúria Metropolitana de Porto Alegre, carta de 27 de abril de 1915).

Provavelmente por não ter surtido o efeito esperando, tanto que os “fábriqueiros” e outros membros da comunidade enviam um abaixo-assinado ao arcebispo, para se queixarem da ameaça, o padre escreve ao Vigário Geral da Arquidiocese para solicitar que o mesmo reforce a sua advertência, como remédio para silenciar e corrigir aqueles maus católicos

que sabem somente provocar dissabores a ele (o sacerdote) e, conseqüentemente, à Igreja, que representa no curato de Nossa Senhora das Graças:

Eu que estou ao corrente de tudo aqui, peço a V. Rma., para acabarem d' uma vez os incommodos e dissabores que me dão, V. Rma. escrever uma carta dirigida aos Sres. Bortolo Perazzoli e Miguel Mosená (Barão) dizendo que si não cumprirem com o contrato e não obedecerem ao Vigário nunca será parochia a capella de N. Sra. das Graças. É o único remendo pois não querem passar por esta vergonha perante os vizinhos (REGISTRO DE SACERDOTES, *Pe. Emilio d'Amore, n. 278*, Cúria Metropolitana de Porto Alegre, carta do Pe. Emilio D'Amore, de 06 de maio de 1915).

O caso D'Amore pode ser reconstruído a partir de 27 cartas presentes no Arquivo da Cúria da Arquidiocese de Porto Alegre. Dessas, cinco foram enviadas pelo sacerdote e 20 pela comunidade, somando-se a elas uma carta recebida pelo padre, de um advogado com escritório na sede do município de Garibaldi, Camillo Leindecker, que se referia à rescisão de um contrato, a pedido dos “fábriqúeiros” do curato de Nossa Senhora das Graças, Miguel Mosená, José Anselmini e Bortolo Perazzoli. Além dessas, no dia 08 de junho de 1915, o Pe. Giovanni Fronchetti, responsável pela paróquia da sede do município de Garibaldi, pede ao Arcebispo para ser exonerado de seguir um processo canônico contra D'Amore. O pároco de Garibaldi se declara sem condições de saúde e intelectuais para acompanhar o caso, dizendo que já havia seguido outras causas no passado, a pedido dos bispos anteriores, e que da última ainda sentia a repercussão (REGISTRO DE SACERDOTES, *Pe. Emilio d'Amore, n. 278*, Cúria Metropolitana de Porto Alegre).

Com relação às missivas da comunidade, 17 acusavam o sacerdote de ter gerado escândalo por diferentes motivos, que envolviam (1) as práticas religiosas e os serviços requeridos a um ministro da religião, como o fato de se negar a confessar um homem em situação de risco de morte, (2) a moral, pois teria fomentado a vaidade no sexo feminino, por dar presentes a algumas meninas, e teria induzido algumas jovens ao pecado, por recebê-las sozinho na casa paroquial, em uma atitude suspeita, (3) o patrimônio da igreja, quando usou o dinheiro do curato para vestir pomposamente uma moça. Outras três cartas procuravam defender o sacerdote, e são enviadas nos últimos meses da querela, entre os dias 20 de maio e 19 de junho de 1915: (1) Angelo Chiapinotto (no dia 20 de maio de 1915), de quem a maestra já tinha falado, em outra missiva ao arcebispo, dando a entender que o sacerdote o teria feito assinar uma folha em branco, explica que, por engano, seu nome comparecia no abaixo-assinado enviado pela comissão do curato e decantava as qualidades de Pe. Emilio; (2) Luis e João Pagliarini (18 de junho de 1915), novos “fábriqúeiros” de outra capela – São Rafael – da mesma Linha Boa Vista, elogiam o sacerdote, demonstram-se obedientes às decisões do arcebispo e se comprometem em cumprir todos os seus deveres, inclusive econômicos; (3) Giovanni Constantini (19 de junho de 1915), que era o sacristão e cujas filhas eram acusadas de se apartarem com o religioso e de receberem presentes, expressa sua preocupação com o que está acontecendo, defende o sacerdote e a honra de sua família e acusa Antonio Parmagnani (um ativo acusador e parente da maestra) de ser um mau cristão, de não ter nenhum cargo na comunidade e de não representar o desejo desta (REGISTRO DE SACERDOTES, *Pe. Emilio d'Amore, n. 278*, Cúria Metropolitana de Porto Alegre).

A partir das cartas dos acusadores, observa-se a criação de uma rede de controle sobre tudo o que acontecia na comunidade e, especialmente, na casa do sacerdote, que ficava ao lado da escola. Com olhos em todos os lugares, e especialmente aqueles vigilantes da maestra, os moradores da sede da Linha Boa Vista trocavam informações sobre o que estava acontecendo, sobre os envolvidos e, quando se deparavam com situações suspeitas,

chamavam outros vizinhos para testemunhar o fato. Diferentemente, nas poucas cartas dos defensores, percebe-se as disputas entre capelas, como no caso dos Pagliarini de São Rafael, que se demonstram obedientes e, talvez, merecedores da transferência do curato para a capela deles; a defesa dos interesses pessoais e familiares, como no caso do sacristão; e uma possível pressão do sacerdote, como no caso de Chiapinotto, que volta atrás com relação à participação no abaixo-assinado.

É emblemático também que as ações em defesa do sacerdote tenham começado depois do retorno de Antonio Parmagnani de Porto Alegre, que tinha visitado a Cúria Arquidiocesana e que dizia que, em pouco tempo, D'Amore seria transferido do curato de Nossa Senhora das Graças. Ao mesmo tempo, considerando a missiva de Pe. Fronchetti, que pedia para ser dispensado da condução das investigações sobre Pe. Emilio, que data do início de junho, os defensores se movem já conscientes que Dom João Becker está considerando seriamente o problema. Certamente o sacerdote está tentando orquestrar a sua defesa, enviando no dia 16 de junho, portanto, pouco antes das duas últimas cartas que o apoiavam, uma carta ao Vigário Geral, Mons. Mariano da Rocha, na qual resume toda a questão como um problema econômico, de uma comunidade que não quer arcar com os custos de um curato, de poder, porque querem um sacerdote que obedeça a eles e não o contrário, e de falta de respeito à Igreja, pois teriam inclusive insultado o arcebispo. Dessa maneira, as “calúnias” morais, e sobre o não-cumprimento das obrigações sacerdotais, “inventadas” pelos moradores de Boa Vista, seriam uma desculpa para não corresponderem com o que lhes cabia.

Além disso, das 17 cartas dos acusadores de Pe. Emilio D'Amore, conservadas no Arquivo da Arquidiocese de Porto Alegre, aproximadamente 1/3 foram enviadas pela maestra Luiza Maria Perazzoli. Se não consideramos os abaixo-assinados, em sua maioria redigidos pela maestra, embora não assinados por ela, as suas missivas correspondem à metade daquelas que a Cúria recebeu, com as denúncias contra o sacerdote originário de Montefalcone. Estes números permitem uma compreensão sobre a preocupação que estes acontecimentos geraram para a Perazzoli, bem como o empenho que colocou para a realização de seu objetivo, aquele de liberar a Linha Boa Vista da presença nefasta de D'Amore, recuperando completamente o seu papel junto à comunidade.

Enfim, para introduzir uma brevíssima análise sobre o conteúdo das cartas enviadas à Cúria de Porto Alegre, é importante enfatizar algumas características que diferenciam as cartas escritas e assinadas pela maestra, sempre em língua portuguesa, e aquelas que são enviadas pela comissão da “fábrica” de Nossa Senhora das Graças ou pelos fiéis – todos homens – da comunidade. O elemento principal presente nas missivas “masculinas”, além de elencar as 17 faltas cometidas pelo padre, em uma carta do dia 18 de março de 1915, associadas fundamentalmente aos serviços não prestados ou de escassa qualidade, refere-se majoritariamente a questões econômicas, como o contrato para o pagamento da côngrua e os problemas que dele derivaram. Pelo contrário, aquelas “femininas”, quer dizer, assinadas pela maestra Luiza, apresentam uma preocupação moral muito forte, da mesma forma que com as práticas religiosas, com o cotidiano no templo e com os sacramentos.

Retomando a discussão sobre os estudos de gênero na RCI, também a partir destas diferenças se pode observar a diversidade entre o homem – associado à esfera pública e a mulher – ao mundo privado/doméstico. Enquanto aos homens da comunidade importavam mais fortemente as relações econômicas e a prestação de serviços, parte de um “contrato”, para as mulheres, ou melhor, para a maestra, era necessário denunciar o sacerdote pelas suas faltas com relação à religião, àquilo que se esperava de um padre na

vida da paróquia, que era o espaço ocupado por ela até a sua chegada, aos pecados contra o sexto mandamento.

Em uma carta do dia 27 de abril de 1915, endereçada ao arcebispo e assinada por diversos homens da comunidade (Bortolo Perazoli, Antonio Parmagnani, Ernesto Valandro, Emilio Truccolo, Francesco Ceratti, Apollonio Riva, Cesar Caselani, Alessandro Bonacina, Federico Pra, Ferdinando Benedusi, Antonio Mocellin, Federico Ongaratto), dentre eles os “fabriqueiros” de Nossa Senhora das Graças, é muito clara a preocupação com os custos gerados pela presença do sacerdote, que não correspondiam aos serviços desejados/esperados. O abaixo-assinado faz referência à cônica acordada com Pe, Emilio, mas reduzida unilateralmente pela comissão, por causa dos escândalos causados por ele. Denunciam também que o sacerdote teria feito um contrato com a indicação de um rendimento anual de dois contos de réis, que seriam pagos por todas as capelas da linha; no entanto, depois de registrado, afirmava que o débito era dos signatários do documento:

Pagammo nei primi mesi 166\$ mensali, credendo fosse un buon ministro di Dio; ma avendoci tanto scandalizzati siamo risoluti dargli 100\$ al mese, descontando il di più dei mesi scorsi. Prima di fare il documento dei due conti annuali promise che fatto questo penserebbe lui a tirare quelli delle Cappelle ad aiutarci; ma fu' il contrario. Appena fatto il documento disse: “Gliel'ho fatta; io non m' importo delle cappelle, ho la chiesa di Boa Vista, i tre firmati devono pensare a pagarmi”. Testimonio Antonio Parmagnani e Francesco Cerati. Dunque non s'importa di anime. Ripetutissime volte disse in chiesa: “Se quei tre non mi pagheranno i due conti annuali, la passeranno male... li processerò... (REGISTRO DE SACERDOTES, *Pe. Emilio d'Amore*, n. 278, Cúria Metropolitana de Porto Alegre, carta de 27 de abril de 1915).

Na mesma missiva, os subscritores recordam que os serviços não prestados junto a sede do curato, que paga o “salário” do padre, são fornecidos em outras comunidades, as quais não contribuem para o pagamento contratual:

Il P. Emilio dopo aver ricevuto il pagamento alla Madonna delle Grazie, va alla domenica nella capella di Barão, lasciando la sede molto più numerosa, vacante, mentre Barão non corrisponde per la paga del Curato (REGISTRO DE SACERDOTES, *Pe. Emilio d'Amore*, n. 278, Cúria Metropolitana de Porto Alegre, carta de 27 de abril de 1915).

Sob outra perspectiva, as cartas da maestra apresentam uma leitura moral dos acontecimentos transcorridos na Linha Boa Vista, suas cartas denunciam com muita força as atitudes do sacerdote com relação às meninas e, especialmente, a algumas delas; sublinhando literalmente no texto a grande frequência com que Pe. Emilio se encontra sozinho com suas alunas, tendo um comportamento inadequado:

Amiudadas vezes elle chamou algumas meninas ao andar superior da abitação d'elle e quasi sempre uma por uma. Uma menina de 14 anos que durante todo o mes de novembro de 1914, a chamou quasi todos os dias, disse-me: elle cuidava do meu penteado e do modo de me vestir. Durante o recreio me rodeavam todas pedindo licença de ir varrer a egreja; agora ninguem. Eu não mando ellas ir, porque do padre parecem todas ter horror. [...] Com suas conversas só proporciona dissabores e questões. Doe-me o coração, mas o devo dizer: conversas e geitos de namorados. Estamos a não poder mais (REGISTRO DE SACERDOTES, *Pe. Emilio d'Amore*, n. 278, Cúria Metropolitana de Porto Alegre, carta de 26 de abril de 1915).

Ademais, o texto da missiva destaca outros dois elementos importantes, que forçam a sua intervenção junto ao arcebispo: a maneira como o padre se comporta com as meninas da escola (com modos de namorados) e o alto nível de indignação da comunidade. A sua interpretação e as queixas são confirmadas, ela indica na carta, pela atitude das alunas, que agora não querem mais se aproximar da igreja e, conseqüentemente, de D'Amore, porque têm medo deste último. Existe uma preocupação feminina/materna de sensibilizar o arcebispo, procurando tocar no profundo do seu papel de pastor, mostrando o sofrimento vivido pelo seu rebanho, e como poderia ser feito muito pelo bem daquelas almas:

Si o Padre fosse uma pessoa séria, teria muitas mais, comunhões e outros actos da religião, como no começo eram!

Ví mulheres e homens, chorar falando-me do comportamento do Padre Emilio d'Amore.

Excell.cia Rev.ma não nos esqueçaes. Precisamos de bons exemplos. Humildemente Vos suplicamos nos attendaes afim de podermos viver perto de N. Senhor.

Abençoa e Excell.cia Rev.ma ultima das Vossas filhas (REGISTRO DE SACERDOTES, *Pe. Emilio d'Amore*, n. 278, Cúria Metropolitana de Porto Alegre, carta de 10 de maio de 1915).

Luiza Perazzoli está tentando informar o arcebispo sobre os escândalos causados pelo Pe. Emilio D'Amore e quanto estes estavam prejudicando à comunidade em seu caminho espiritual. É notório o seu objetivo, assim como aquele da comissão e dos subscritores dos abaixo-assinados, ou seja, buscam arrancar do prelado uma ação potente e rápida, que signifique a substituição do padre no curato de Nossa Senhora das Graças. No entanto, não vai ser fácil para os moradores da Linha Boa Vista expulsar o sacerdote, porque, como afirma D'Amore em uma de suas últimas cartas ao Vigário Geral, é muita audácia destes vilões quererem mandá-lo embora. Mesmo afirmando que não gosta de estar naquele lugar, para não demonstrar a vitória daquela gente, não pensava que fosse o momento de ser transferido para outra paróquia. Na verdade, pede para que a eventual mudança, ele já imagina que esteja próxima, não aconteça antes do dia 03 de julho, para ele poder recuperar o dinheiro investido em uma festa paroquial, que vai acontecer no dia 02 (REGISTRO DE SACERDOTES, *Pe. Emilio d'Amore*, n. 278, Cúria Metropolitana de Porto Alegre, carta de 19 de junho de 1915).

A narração construída pela maestra, assim como a sua ação descritas nas diferentes missivas enviadas ao arcebispo, trazem à luz uma imagem emblemática da condição feminina na RCI. Por um lado, o seu papel de protagonista pode parecer uma diferença, mas o mesmo é marcado pela sua condição de professora e está associado à ideia da exceção que confirma a regra. Por outro, não sendo uma signatária dos abaixo-assinados, mesmo tendo redigido a maior parte deles, a Perazzoli mostra sua proximidade àquela vida no anonimato que caracteriza o espaço do feminino, a experiência dos “pequenos nadas”. Desde o seu espaço “doméstico”, do subterrâneo, como humilde serva da Igreja e do ensino, ela organiza a luta dentro da Linha Boa Vista, dando fundamento teológico e moral para a expulsão do sacerdote. Era ela quem controlava os movimentos do padre, a partir da escola, julgava-os inadequados e comunicava tudo à assembleia dos homens, dando força à política de sua família (é preciso lembrar que seu pai era um dos “fabricadores”), conseguindo persuadir a comunidade, pois não estava em jogo somente o convencimento do arcebispo e da Cúria.

A luta apresenta uma forte conotação política, sendo o sacerdote um instrumento de desestabilização na distribuição do poder que tinha sido construído dentro da comunidade: poder que envolvia a religião e o discurso religioso. Enquanto extensão

inclusive física da escola, a igreja era um dos espaços de exercício do poder da maestra, em concordância com as lideranças locais. A chegada do padre (tão desejado pela comunidade) e a sua indisponibilidade em aceitar este equilíbrio de poder, que entrava em conflito com as prerrogativas do clero, contribuiu para criar esta guerra, de natureza moral e religiosa, mas também política.

A perspectiva de gênero na leitura das cartas enviadas para o arcebispo, especialmente aquelas da maestra, é fundamental para compreender a forma como a Perazzoli agiu e teceu seus argumentos, conquistou seus aliados e acabou vencendo o sacerdote, porque ele acaba sendo transferido para Barra do Ouro, como lhe foi comunicado em uma carta do Vigário Geral, de 01 de julho de 1915. Luiza utilizou muito bem a sua representação de mãe-professora, e o poder simbólico que advinha desta dupla imagem, ficando na penumbra da oração e se tornando protagonista somente quando era forçada pelo compromisso para com a sua comunidade.

Além disso, a maestra também era a representante daquela sociedade de pequenos proprietários – *self made men* – que tinham lutado para conseguir a licença para edificar a capela, tinham-na construído com sacrifício, tinham conquistado o status de curato e agora se sentiam ameaçados pela chegada de D’Amore. Enfim, o perdedor, Pe. Emilio, procurou defender-se usando o discurso religioso do ultramontanismo e da centralidade do sacerdote no ambiente da capela, mas acabou vencendo a trama tecida pelas lideranças da Linha Boa Vista: não se está diante do único sacerdote com problemas relacionados ao sexto mandamento, mas sim daquele que sucumbiu em um braço de ferro pelo controle do espaço religioso.

A identidade religiosa – católica – continuou sendo o elemento principal na autoidentificação destes imigrantes, no entanto, o conteúdo deste pertencimento foi forjado na experiência específica de ocupação desta fração de território às margens da ex-colônia de Conde d’Eu. Seja no final da carta de Chiapinotto seja uma daquelas enviadas pela comissão, mas não redigida pela maestra, em um misto entre dialeto vêneto (veronês) e italiano, indicava-se, na primeira, um conflito entre veroneses e bargamascos que desejavam padres provenientes de suas províncias de origem; na segunda, era expresso um *desiderata*, que o novo sacerdote fosse veronês, como eram as lideranças da comunidade.

Referências Bibliográficas

BENEDUZI, Luis Fernando. **Os fios da Nostalgia. Perdas e ruínas na construção de um Vêneto imaginário.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011.

_____. **Imigração italiana e catolicismo: entrecruzando olhares, discutindo mitos.** Porto Alegre, Edipucrs, 2008.

_____. **A Queda de um semideus: o mito do sacerdote na imigração italiana.** HISTÓRIA UNISINOS, São Leopoldo, vol. 6, 2002. (pp. 41-55)

BILHÃO, Isabel Aparecida. Mulheres operárias na Porto Alegre da virada dos séculos XIX para o XX. **IX Encontro Estadual de História.** Porto Alegre, ANPUH, 2008.

BORZOMATI, Pietro. La Parocchia. In: ISNENGHI, Mario. **I Luoghi della Memoria: strutture ed eventi dell’Italia unita.** Roma: Editori Laterza, 1997. (pp. 67-91).

CLEMENTE, Elvo; UNGARETTI, Maura. **História de Garibaldi (1870-1993)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993,

DE BONI, Luís Alberto. O Catolicismo da Imigração: do triunfo a crise. In: DACANAL, José H. **RS: imigração e colonização**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992. (pp. 234-255).

FAVARO, Cleci Eulalia. **Imagens femininas: contradições, ambivalências, violências**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

GIRON, Loraine Slomp. A mulher e o trabalho na região colonial italiana do Rio Grande do Sul. In: DE BONI, Luis Alberto. (org.) **A Presença Italiana no Brasil**. v. III. Porto Alegre, Torino: Escola Superior de Teologia de São Lourenço de Brindes; Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. (pp. 287-302).

LA BARBERA, MariaCaterina. **Identity and Migration in Europe: Multidisciplinary Perspectives**. Berlino: Springer, 2015.

LINHARD, Tabea; PARSONS, Timothy. **Mapping migration, identity, and space**. New York: Palgrave Macmillan, 2019.

LUCCHESI, Terciane Ângela. **O processo escolar entre imigrantes da Região Colonial Italiana do RS – 1875-1930: leggere, scrivere e calcolare per essere alcuno nella vita**. Tese de Doutorado. São Leopoldo, Programa de Pós-Graduação em Educação/Unisinos, 2007.

MANIN, Daniele. (org.) **Dizionario del Dialetto Veneziano di Giuseppe Boerio**. Venezia: Coi Tipi di Andrea Santini e Figli, 1829.

MERLOTTI, Vânia. **O Mito do Padre entre os descendentes Italianos**. Caxias do Sul: EST/UCS, 1979.

POZENATO, José Clemente. **O Quatrilho**. 14 ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.

SCARATTI, Senir. **História de Arcoverde**. Carlos Barbosa: Edições EST, 2006.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. **Italianidade no Brasil meridional: a construção da identidade étnica na região de Santa Maria, RS**. Santa Maria: Editora da UFSM, 2006