

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**E ELES VIAJARAM EM NAVIOS NOS OCEANOS,
LANÇANDO SUAS REDES E SENDO GUIADOS AO
PORTO DESEJADO: MIGRAÇÕES DE ITALIANOS
PROTESTANTES VALDENSES NA REGIÃO
FRONTEIRIÇA PLATINA NO SÉCULO XIX**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Arthur Engster Varreira

**Santa Maria, RS, Brasil
2021**

**E ELES VIAJARAM EM NAVIOS NOS OCEANOS,
LANÇANDO SUAS REDES E SENDO GUIADOS AO PORTO
DESEJADO: MIGRAÇÕES DE ITALIANOS PROTESTANTES
VALDENSES NA REGIÃO FRONTEIRIÇA PLATINA NO
SÉCULO XIX**

Arthur Engster Varreira

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração História, Poder e Cultura da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Medianeira Padoin

**Santa Maria, RS, Brasil
2021**

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Varreira, Arthur

E eles viajaram em navios nos oceanos, lançando suas redes e sendo guilados ao porto desejado: Migrações de italianos protestantes Valdenses na Região Fronteiriça Platina no século XIX / Arthur Varreira.- 2021.

169 f. : 30 cm

Orientadora: Maria Medianeira Padoin
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, RS, 2021

1. Valdenses 2. Comunidade 3. Espaço Fronteiriço Platino 4. Imigração 5. Redes de Relação I. Padoin, Maria Medianeira II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFMS. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Vatta CRM 10/1728.

Declaro, ARTHUR VARREIRA, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Dissertação) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

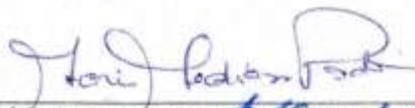
A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**E ELES VIAJARAM EM NAVIOS NOS OCEANOS, LANÇANDO SUAS
REDES E SENDO GUIADOS AO PORTO DESEJADO: MIGRAÇÕES
DE ITALIANOS PROTESTANTES VALDENSES NA REGIÃO
FRONTEIRIÇA PLATINA NO SÉCULO XIX**

Elaborada por
Arthur Engster Varreira

Como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em História

COMISSÃO EXAMINADORA:



Dra. Maria Medianeira Padoin (UFSM)
(Presidente/Orientadora)



Dr. Jorge Luiz da Cunha (UFSM)



Dra. Maria Antónia Lopes (UC/Portugal)

Santa Maria, 20 de abril de 2021

Há não se sabe que doce mistério nesse mar, cujas agitações suavemente terríveis parecem falar de alguma alma oculta lá embaixo... Aqui, uma infinitude de tons e sombras disformes, sonhos naufragados, sonambulismos e andanças, de tudo aquilo que faz as vidas e as almas, jaz dormindo e sonhando, sempre sonhando.

(Herman Melville)

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal de Santa Maria

E ELES VIAJARAM EM NAVIOS NOS OCEANOS, LANÇANDO SUAS REDES E SENDO GUIADOS AO PORTO DESEJADO: MIGRAÇÕES DE ITALIANOS PROTESTANTES VALDENSES NA REGIÃO FRONTEIRIÇA PLATINA NO SÉCULO XIX

AUTOR: Arthur Engster Varreira
ORIENTADORA: Maria Medianeira Padoin
Data e Local da Defesa: 20 de abril de 2021, Santa Maria/RS.

Esta Dissertação de Mestrado foi desenvolvida na Linha de Pesquisa “Fronteira, Política e Sociedade” do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria, com o auxílio de bolsa CAPES/DS. Nos utilizamos dos conceitos de Comunidade, de Redes de Relação e de Espaço Fronteiriço Platino para fundamentar uma pesquisa enfocada no estudo dos processos de imigração e subsequente assentamento das comunidades de credo protestante Valdense “para o” e “no” Prata. Estas populações, oriundas da região noroeste da Itália, eram marcadas por uma identidade característica que vinculava elementos étnicos e culturais a uma religiosidade específica e a toda uma percepção social própria de vida política e comunitária. Vemos por meio deste trabalho que esta identidade passou, ao longo dos séculos XVIII e XIX, a constituir um senso de pertencimento etnorreligioso dotado de múltiplas significações. Nele, o ser “Valdense” era capaz de representar, simultaneamente, uma etnia, os fiéis de uma religião, os habitantes dos Vales do noroeste do Piemonte e os membros de uma comunidade específica. Estas identidades múltiplas foram preservadas e ressignificadas pelos imigrantes Valdenses que chegaram ao espaço fronteiriço platino da segunda metade do século XIX por meio de uma série de estratégias que eram baseadas na construção e na expansão de redes de relação. Por meio do contato com outros grupos imigrantes do local, vínculos históricos com denominações protestantes com presença prévia na América do Sul (como os Anglicanos, os Metodistas e os Presbiterianos) e da manutenção de estreitos laços entre os núcleos coloniais e destes com suas comunidades de origem, os Valdenses foram capazes ainda de reafirmar sua presença na região e de expandir o alcance tanto de suas redes quanto do seu próprio processo migratório. Este estudo foi conduzido a partir da análise de distintas seções do livro *Compendio de Historia de los Valdenses*, de autoria do escritor confessional (Valdense) uruguaio Luis Jourdan. A análise da obra, publicada em 1901, foi acompanhada de um largo processo de revisão bibliográfica e de consulta a outras fontes históricas do período.

Palavras-chaves: Valdenses; Comunidade. Espaço Fronteiriço Platino. Imigração. Redes de Relação.

ABSTRACT

Master Thesis
History Postgraduation Program
Federal University of Santa Maria

THEY THAT GO DOWN THE SEA IN SHIPS CASTING THEIR NETS AND BEING GUIDED UNTO THE DESIRED HEAVEN: THE MIGRATIONS OF ITALIC PROTESTANT WALDENSIANS IN THE PLATINE BORDERLANDS OF THE 19th CENTURY

AUTHOR: Arthur Engster Varreira
ADVISOR: Maria Medianeira Padoin
Date and Location of Defense: April 20th, 2021, Santa Maria/RS.

This Master's Thesis was developed in the research line "Frontier, Politics and Society" of the History Postgraduate Program of the Federal University of Santa Maria with the aid of a CAPES/DS scholarship. Here, we used the concepts of Community, Relationship Networks and of the Platine Borderlands to support a research focused on the study of the immigration and subsequent settlement processes of the Protestant Waldensian communities "for" and "in the" Platine region. These populations, coming from the northwestern region of Italy, were marked by a characteristic identity that linked ethnic and cultural elements to a specific religiosity and to a social perception linked to political and community life. We see here that this identity has, throughout the 18th and 19th centuries, constituted a sense of ethno-religious belonging endowed with multiple meanings. In it, "Waldensian" represented, simultaneously, an ethnic group, the faithful of a specific religion, the inhabitants of the Valleys of northwestern Piedmont and the members of a localized community. These multiple identities were preserved and re-signified by Waldensian immigrants who arrived in the Platine borderlands of the second half of the 19th century through a series of strategies that were based on the construction and expansion of relationship networks. Through contact with other local immigrant groups, historical ties with Protestant denominations that had a previous presence in South America (such as Anglicans, Methodists and Presbyterians) and maintaining close ties between colonial nuclei and between them and their original communities, the Waldensians were also able to reaffirm their presence in the region and expand the reach of both their networks and their own migratory process. This study was conducted based on the analysis of different sections of the book *Compendio de Historia de los Valdenses*, by the Uruguayan evangelical (Waldensian) writer Luis Jourdan. The analysis of the work, originally published in 1901, was accompanied by a long process of bibliographic review and consultation with other historical sources of the period.

Keywords: Waldensians; Community. Platine Borderlands. Immigration. Relationship Networks.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – O Massacre dos Valdenses de Mérindol em 1545.....	23
Figura 2 – Jesuítas forçam a separação de crianças Valdenses de seus pais.....	23
Figura 3 – Diagrama mostrando os Vales Valdenses em relação a principal cadeia de montanhas dos Alpes e as estradas romanas do norte da Itália e sul da França.....	25
Figura 4 – Gravura representando o Gueto em Balsiglia, no Vale de San Martin.....	45
Figura 5 – Capa da obra <i>Compendio de Historia de los Valdenses</i>	53
Figura 6 – Página de Prólogo do <i>Compendio de Historia de los Valdenses</i>	53
Figura 7 – Figura que abre o <i>Compendio de Historia de los Valdenses</i> : uma família dos Vales em “Trajes Típicos Valdenses”.....	55
Figura 8 – Detalhe de mapa da Europa no período de 1815 e 1848 enfocando na região norte da península Itálica, sul da França e Suíça.....	59
Figura 9 – Mapa detalhado do Reino do Piemonte e Sardenha em 1844.....	65
Figura 10 – Mapa da região dos Vales Valdenses do Piemonte.....	70
Figura 11 – Mapa detalhado do “Chile, do Prata e de Montevideú” de 1844.....	78
Figura 12 – Mapa hidrográfico da região da Bacia Platina sobre as fronteiras nacionais contemporâneas.....	81
Figura 13 – Mapa do Circuito Histórico Religioso do projeto “Camino de Tolerancia” das comunidades Rosario, Colônia Valdense e Nova Helvécia.....	89
Figura 14 – Delegação suíça peticiona ao Lorde Protetor da Inglaterra, Oliver Cromwell, que interceda em favor do Valdenses após o massacre das <i>Páscoas Piemontesas</i> de 1654.....	107
Figura 15 – Mapa destacando as rotas dos três principais esforços de migração Valdense desde os Vales no século XVI.....	109
Figura 16 – Reunião das comunidades Valdense e suíça de Colônia Valdense e Nova Helvécia no final do século XIX.....	119
Figura 17 – Gravura retratando o pastor Miguel Morel.....	132
Figura 18 – Fotografia do pastor Jean Daniel Armand-Ugon.....	132
Figura 19 – Templo Valdense de La Paz (Uruguai).....	136
Figura 20 – Templo Metodista-Valdense de Bento Gonçalves (Rio Grande do Sul, Brasil)....	136
Figura 21 – Igreja Metodista do Catete, no Rio de Janeiro. Projeto de Antonio Jannuzzi (com a legenda incorreta de <i>igreja anglicana</i> no canto inferior direito).....	145
Figura 22 – Capa da revista <i>O Álbum</i> de agosto de 1893, contando com o perfil biografado de Antonio Jannuzzi.....	149

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. O REBANHO DOS ALPES	24
1.1. DAS COMUNIDADES.....	30
1.2. DO POVO-IGREJA.....	51
2. PORTOS E PASTORES	60
2.1. DOS PORTOS.....	65
2.1.1 Os Vales dos anos finais do Gueto Alpino	65
2.1.2. Espaços Fronteiriços e o Espaço Platino	76
2.2. DOS PASTORES.....	85
2.2.1. Os pioneiros da imigração	85
2.2.2. O <i>ser</i> dos Valdenses na Fronteira	96
3. VELHAS REDES EM NOVOS MARES	106
3.1. DAS REDES.....	113
3.2. DOS MARES.....	125
3.2.1. Nas águas do Prata: os Valdenses e a sociedade platina	125
3.2.2. Em águas além do Prata: o caso dos irmãos Jannuzzi	140
CONCLUSÃO	156
REFERÊNCIAS	159
FONTES DOCUMENTAIS	167
APÊNDICIE – LISTA DE SOBRENOMES VALDENSES NA AMÉRICA DE ACORDO COM O COMPENDIO DE HISTORIA DE LOS VALDENSES E COMPLEMENTADA PELOS RESULTADOS DESSA PESQUISA:	168

INTRODUÇÃO

A presente dissertação é fruto da pesquisa desenvolvida sobre os processos de imigração e assentamento das comunidades Valdenses junto a região da chamada “fronteira platina”, tendo por base uma metodologia de estudo voltada à observação de três conceitos-chave: comunidade, espaço fronteiriço platino e redes de relação. Com isso, procuramos compreender as especificidades do processo migratório deste grupo, dos espaços que ocuparam e da sua própria identidade ao longo da segunda metade do século XIX, bem como a natureza das relações estabelecidas entre estes.

O enfoque de estudo na imigração Valdense para a região platina se desenvolveu a partir do que parecia uma contradição curiosa à historiografia tradicional da imigração “italiana” para o Prata. Isso ocorreu quando da leitura de uma edição da revista uruguaia *Nuestra Tierra*¹ que menciona a presença de imigrantes piemonteses de credo religioso protestante entre as correntes migratórias direcionadas ao Uruguai do século XIX: os Valdenses (HUGARTE & VIDART, 1969, p. 40). Assim, se opondo a aparente “homogeneidade religiosa católica” que muitas vezes vem caracterizar a imigração italiana para a América, este grupo nos despertou grande interesse e nos levou a procura por um maior aprofundamento em sua história e trajetória, de maneira que os desenvolvimentos posteriores desta investigação serviram de base para esta pesquisa.

Importante ainda apontar o fato de que esta pesquisa partiu de um ponto de vista não-confessional, com o principal interesse na temática advindo da sua representatividade dentro da temática da imigração, bem como da curiosidade pessoal do autor quanto ao tópico, oriunda da pouco elogiosa representação de uma ficcional comunidade italiana no conto “O Assombro das Trevas²” do escritor americano H. P. Lovecraft (1935), que nos apresenta nesta obra de ficção um restrito e isolado grupo de imigrante atendidos por pastores evangélicos que compartilha a distinta crença de que mesmo a tênue luz das velas é capaz de afastar algo que só é capaz de se locomover pela escuridão (o que me levou a criar uma curiosa associação com os Valdenses e mesmo com seu mais conhecido emblema: uma vela reluzindo contra um campo de trevas).

Assim, uma vez saciada a curiosidade pessoal do autor, as leituras iniciais sobre o tema serviram ainda para despertar um verdadeiro interesse científico neste distinto grupo imigrante

¹ HUGARTE, Renzo Pi e VIDART, Daniel. *Nuestra Tierra* XXIX: El Legado de los inmigrantes II. Montevideo: *Nuestra Tierra*, 1969, p.64.

² “The Haunter of the Dark” na publicação original.

e, em um primeiro momento, este estudo sobre a trajetória histórica dos Valdenses e seu fluxo migratório em direção ao Prata foi desenvolvido dentro da Iniciação Científica, enquanto bolsista PIBIC/CNPq/UFSM³, entre os anos de 2015 e 2018, quando então ele se tornou a base do meu Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado “As marcas da fé Valdense nas periferias da fronteira platina”⁴. Este trabalho foi, por sua vez, direcionado ao estudo da história das comunidades e da religião Valdense de maneira geral, trabalhando – ainda que de maneira breve – com os ideais que influenciaram a construção do pensamento religioso heterodoxo dos Valdenses desde seu surgimento na Europa medieval, com sua origem e com seu processo de dispersão e subsequente isolamento regional até as migrações do século XIX.

Os Valdenses se caracterizam como uma comunidade que se organizou em torno de uma série de percepções culturais, políticas, sociais e religiosas distintas que se desenvolveram entre os séculos XII/XIII e XIX, com uma identidade distinta de ordem etnorreligiosa emergindo a partir das décadas finais do século XVIII. As origens desta comunidade remontam até um grupo de hereges cristãos do século XII, seguidores das interpretações religiosas heterodoxas da figura semi-mítica de um Pedro Valdo⁵, a partir do qual, em anos posteriores, o grupo vem adotar sua nomenclatura atual.

Valdo, que compartilha uma história muito semelhante a do santo católico Francisco de Assis, teria sido um abastado comerciante da cidade de Lion (possivelmente ligado ao mercado de tecidos), no sul da França, que teria aberto mão de suas riquezas em prol de uma vida pautada na pregação itinerante baseada nas *escrituras*⁶ – possivelmente após ter tido acesso a uma versão traduzida da Bíblia para o Provençal ainda nos primeiros anos da década de 1170⁷ ou

³ Dentro dos projetos Guarda-Chuva “América Platina: processos de formação e consolidação dos estados nacionais no século XIX e XX” (entre 2015 e 2017) e “América Platina: processos histórico de estruturação e consolidação das sociedades e dos estados nacionais no século XIX e primeira metade do século XX, bem como as relações em um mundo global” (entre 2017 e 2018). Ambos sob orientação da Profa. Maria Medianeira Padoin.

⁴ VARREIRA, Arthur E. **As marcas da fé valdense nas periferias da fronteira platina**. 2018. Trabalho de Conclusão de Graduação (Graduação em História) – Universidade Federal de Santa Maria: Santa Maria/RS, 2018, p.66.

⁵ Ou mesmo Valdés ou Valdesius, há disputa quanto a grafia. O que sabemos ao certo é que o sobrenome vêm em referência ao vilarejo de Vaux-Milieu na época na região do Delfinado (THOMÉ, 2004, p.87-88). O nome Pedro, por sua vez, é mais incerto ainda. Ele aparece atrelado a Valdo apenas a partir do século XIV, possivelmente em referência ao apóstolo Pedro (THOMÉ, 2004, p.88).

⁶ Dentro da tradição religiosa cristã, o termo “Escritura” é utilizado para se referir a livros de conotação religiosa que teriam sido escritos ou inspirados pela ação divina (e.g. a Bíblia Sagrada).

⁷ Devido à natureza mítica que Valdo desenvolveu junto de seus seguidores, especialmente após a sua morte (na primeira ou segunda década do século XIII), não é possível dar com certeza o evento catalizador do seu pensamento heterodoxo (DRIVER, 1997, p.95). Algumas versões nos dão conta que essa mesma tradução teria surgido apenas posteriormente, tendo sido realizada pelo próprio Valdo (SOUZA, 2017, pp.9-10), ou encomendada por ele (DRIVER, 1997, p.96). A versão suposta aqui, porém, se baseia nos escritos de Estevão de Burbom, inquisidor dominicano que esteve alocado em Lion na década de 1250 (THOMÉ, 2004, p.124-125, p.184).

mesmo após ser motivado pela história de vida do santo católico do século IV Aleixo de Roma. A interpretação religiosa de Valdo, ainda que tenha sido condenada enquanto heresia poucos anos após seu surgimento⁸, sobreviveria por tempo suficiente para se juntar aos movimentos reformistas do século XVI⁹, chegando até mesmo aos dias atuais. Entre os pilares centrais que baseavam a cultura e a religiosidade do grupo em seus anos formativos figuravam a leitura da Bíblia, o incentivo à vida em comunidade, a resignação das riquezas e bens materiais, a busca pela convivência pacífica, a procura por se espalhar o evangelho, a igualdade de espírito entre homens e mulheres e o direito a pregação laica (DRIVER, 1997, p.100). Tendo sido estes dois últimos ideais as principais fonte de conflito entre os Valdenses e a Igreja Católica.

Já em 1184, durante o Concílio de Verona, enquanto o movimento ainda estava em seu berço, a Igreja Católica havia se esforçado para impedir a disseminação da pregação laica do cristianismo, invocando a suma “como ousam invocar a autoridade de pregar se o apóstolo nos diz: como hão de pregar aqueles que não forem enviados?” (DRIVER, 1997, p.96), mas isso não impediu os Valdenses de continuarem seu “ministério itinerante” pela Europa. Os ideias de Valdo atraíram uma atenção limitada por parte das populações dos locais por onde ele e seus *Pobres de Lion*, como seus seguidores eram conhecidos no período, passavam, com as camadas populares das cidades europeias se tornando a base do movimento. Em pouco mais de trinta anos (quando da morte de Valdo na segunda década do século XIII) os Valdenses já haviam se disseminado por cidades do sul da França, norte da Itália, Renânia alemã e Boêmia. O mundo ocidental europeu das décadas finais do século XII, afinal, estava inserido em um processo de renascimento do mundo urbano-comercial que se caracterizou principalmente pela re-população e reorganização social dos centros urbanos.

⁸ Valdo teria iniciado suas *pregações* públicas por volta da década de 1170 ou 1180. O movimento contou com rápida adesão na região nas décadas seguintes e o Valdesianismo em si foi oficialmente condenado como heresia já em 1215, durante o Quarto Concílio de Latrão, pouco depois da morte de Valdo (DRIVER, 1997, p.100).

⁹ Euan Cameron (1984, p.18) defende que os Valdenses teriam oficializado sua filiação ao *Calvinismo* por meio do *Sínodo de Chanforan* em 1532, mas reconhece que os registros remanescentes da Igreja Reformada Calvinista dos Alpes não atestam da junção dos movimentos até, pelo menos, a década de 1550. Na verdade, Stefano Villani (2019, p.117-118), em diálogo com o que foi trabalhado por Cameron, ressalta que o “*Mito de Chanforan*” se baseia em uma tradição historiográfica que parte de uma percepção confessional posterior, desenvolvida pelos próprios valdenses e calvinistas, que procurava atestar uma maciça presença herética nas regiões alpinas, de maneira a justificar um elo de continuidade histórico entre ambos os movimentos, procurando também criar um elemento identitário, de base religiosa, comum a essas comunidades dentro do espaço geográfico que habitavam. “The tradition of medieval Waldensianism and the presence of some heretics who had secretly kept it alive certainly created favourable ground for the adoption of Calvinism by the valley people. But it would be a mistake to think that Chanforan marked a simple passing of the baton between Waldensianism and Reformation, or that it represented the mass conversion of Waldensians to Protestant ideas” (VILLANI, 2019, p.118).

Nos anos que seguiram a sua condenação enquanto heresia, porém, os seguidores de Valdo foram duramente reprimidos e perseguidos pela Europa. Os pregadores itinerantes e as comunidades estabelecidas que seguiam seus ensinamentos deixaram as cidades e passaram para regiões mais interioranas. Sua relação com um grupo conhecido como *Pobres da Lombardia*, membros de um movimento popular laico pautado em um ideal de reforma econômica e social que os colocava a parte do sistema feudal que caracterizava o ocidente europeu, que existia pelo menos desde a década de 1180 contribuiu para essa transição. Os *Pobres da Lombardia* vivam em comunas independentes, afastadas dos centros urbanos locais, e procuravam focar suas atividades na agricultura de subsistência e, principalmente, em atividades manuais e manufatureiras. Eles haviam se submetido a autoridade de Valdo algum tempo após entrarem em contato com os *Pobres de Lion*, possivelmente na década de 1190, e os movimento unificado que eles passaram a representar é o que, mais propriamente, podemos chamar de Valdesianismo (ou Valdismo) enquanto igreja.

Muitos destes grupos Valdenses, assim, passaram a procurar uma existência baseada, simultaneamente, na vida comunal e na pregação itinerante, fazendo com que duas categorias distintas se desenvolvessem no seio dessas comunidades: a dos “amigos”, que focavam na primeira, e a dos “pobres”¹⁰, que focavam na segunda. Muitos passaram a se organizar em pequenas comunidades autônomas em regiões mais afastadas, em especial no sul da França e no norte da Itália, aonde as cruzadas contra os Albigenses no século XIII haviam afastado ainda mais grupos como os Valdenses dos centros populacionais locais. Nestas regiões, a maior parte dos núcleos se direcionou a espaços mais isolados, procurando abrigo nas áreas montanhosas da Provença, da Saboia e do Delfinado, na região de fronteira entre a França e o Sacro Império Romano-Germânico, aonde as populações locais permaneceriam majoritariamente Valdenses pelos seiscentos anos seguintes. É mesmo possível argumentar que é desde este ponto em diante que os Valdenses passar a vivenciar o chamado *Gueto Alpino*¹¹.

¹⁰ Ao longo do século XIV, as comunidades Valdenses remanescentes reorganizaram essa estruturação, legando a função de pregação a um grupo ainda mais específico, o dos *Barbes*, o que efetivamente acabou com o modelo de ministério itinerante levado a cabo pelos *Pobres*, ainda que estes não tenham deixado de existir. Os *Barbes* focavam no atendimento a comunidades Valdenses já estabelecidas, deveriam saber ler e escrever e tomar apenas a Bíblia como base para seus ensinamento (SOUZA, 2017, p.21).

¹¹ Esse conceito, cunhado pelos próprios Valdenses quando da composição de sua história a partir do século XIX, não aparece em nenhum registro contemporâneo do período (VILLANI, 2019, p.119). Isso é um fato que se mostra essencial para que se possa melhor compreender e analisar o processo de composição da historiografia dos próprios Valdenses pelos próprios Valdenses. Importante ressaltar também que, tradicionalmente, o período do Gueto Alpino costuma ser demarcado a partir dos anos finais do século XVII (TOURN, 1983, p.123), mas que optamos aqui por referenciar todo o período de vivência dos Valdenses em seus Vales por essa terminologia, uma vez que, de fato, não podemos identificar grandes mudanças entre a vida nos Vales do século XIV com àquela do século

Já no final do século XV, em 1487, podemos observar restrições as comunidades locais. O Papa Inocêncio VIII organizou uma Cruzada contra os Valdenses, reduzindo drasticamente sua população e levando as comunidades renascentes a se reagruparem em faixas de terra ainda menores que as anteriores, nos vales do Piemonte e da Saboia, a oeste da região do Pinerolo (VILLANI, 2019, p.118). Nem mesmo isso foi capaz de erradicá-los, porém, e, após a intervenção direta do Duque da Saboia, Carlos I (que procurava reassertar seu controle sobre o território após conflitos com os cruzados), lhes foram até mesmo concedidas promessas de paz. Apenas em 1561, após uma nova série de investidas contra o Gueto que vinham ocorrendo pelo menos desde a década de 1530, que uma série de “garantias” e “privilégios”¹² foi concedida aos Valdenses. Eles não poderiam deixar seus vales, mas enquanto estivessem dentro deles teriam suas liberdades asseguradas e poderiam até mesmo exercer publicamente sua religião.

1848 foi o ano que marcou o fim definitivo do Gueto. Em 17 de Fevereiro as chamadas *Leis do Gueto*, que haviam se construído ao longo dos últimos 300 anos, foram revogadas e os tratados de 1561 foram abandonados¹³. Os Valdenses finalmente puderam deixar seus vales e manter ainda suas liberdades. A “Redescoberta da Itália”, como ficou conhecido esse período¹⁴ inicial de êxodo dos vales, foi um processo que se arrastou pelo resto do século XIX e que foi marcado por uma série de readaptações, por parte dos Valdenses, ao mundo que encontravam para além dos Alpes da Saboia. Já por esse período os vales contavam com um considerável excesso populacional dentro do que eram capazes de suportar, ainda mais que maninham o mesmo modelo de vida comunitária e de subsistência que caracterizavam suas vivências a pelo menos 600 anos. Essa nova abertura, assim, se mostrou essencial não apenas por possibilitar um processo de adaptação deles à contemporaneidade, a partir dessa dispersão e redescoberta, mas também por permitir a manutenção da própria vida nos Vales.

XVIII, por exemplo. Eventos como a Reforma Protestante do século XVI e o breve período de êxodo dos Vales e seu subsequente “Glorioso Retorno” no século XVII modificaram muitas das superestruturas que caracterizavam as populações Valdenses em si, mas pouco fizeram para alterar sua relação com as infraestruturas nas quais se encontravam inseridos.

¹² Em 1649, o Duque Vítor Amadeu da Saboia, em audiência com o pastor Valdense Jacques Gilles, melhor classificou essas concessões como “tolerância”: “[...] como aquela que se dá ao jogo e as prostitutas [...] que é a mesma que eu tenho para com essa religião.” (VILLANI, 2019, p.115, tradução nossa).

¹³ Durante a ocupação francesa do Piemonte e da Saboia, entre 1798 e 1814, garantias e liberdades, tanto civis quanto políticas e religiosas, aprovadas na Primeira República Francesa estiveram efetivamente em validade sobre a região, concedendo um breve período de extinção do Gueto antes do retorno as antigas legislações a partir do processo de reordenação do Antigo Regime europeu em 1815 (TOURN, 1983, p.269).

¹⁴ Também chamado de “Nova Diáspora” em contraste com a, agora, Antiga Diáspora dos períodos medieval e moderno, em direção os vales.

Depois da emancipação, o primeiro núcleo Valdense fora dos vales surgiu em Turim, em 1850, e foi rapidamente seguido por outro em Gênova, em 1852, aonde poucos anos depois, no começo de 1856, agências de imigração oriundas das Repúblicas Argentinas e do Uruguai organizaram os primeiros contatos com representantes das comunidades Valdenses para se debater a criação de colônias agrícolas na região do Prata. Para os habitantes dos Vales, que por gerações haviam se dedicado a pecuária, a manufatura e a agricultura de pequena escala, muitas das ofertas (ainda que nem todas¹⁵) foram muito bem recebidas. Ademais, vale mencionar o papel desempenhado por grupos Valdenses isolados com presença prévia no Prata: Juan Pedro Planchón e Daniel Bertinat, que haviam se deslocado para a América em 1854, trabalhavam em Montevideú quando souberam dessas negociações e, a partir de suas correspondências com familiares ainda na Itália, foram responsáveis por instigar muitos de seus conterrâneos a se engajarem com tais perspectivas.

A primeira colônia Valdense na América do Sul surgiu no departamento de Florida, no Uruguai, no começo de 1857 (tendo sido abandonada em meados de 1858), tendo sido a partir dela que, entre 1858 e 1859, se desenvolveu a comunidade de Colônia Valdense, possivelmente a mais conhecida comunidade Valdense na região platina. Na Argentina, os Valdenses rumaram primeiro para Santa Fé em 1860, destinados a Colônia São Carlos, e para Entre Rios dez anos depois, em 1870 – em direção a Colônia de Rosário de Tala. De 1857 até o final da primeira metade do século XX dezenas de colônias foram organizadas entre essas três regiões, contanto também com grupos presentes em áreas interioranas e até centrais como Montevideú, Buenos Aires, Paraná e Santa Fé.

No Brasil, por sua vez, as datas variam e vem acompanhadas de certa incerteza. No Rio Grande do Sul, duas comunidades Valdenses se estabeleceram nas Colônias de Dona Isabel e Alfredo Chaves, entre 1870 e 1880, com grupos menores se afixando em Pelotas, Bagé e Porto Alegre possivelmente por volta do mesmo período, mas não consegue-se se precisar uma data específica. Externo a região platina sabemos também de uma outra comunidade Valdense que se organizou no Espírito Santo, entre o final da década de 1850 e o começo da década de 1860, em Colônia Santa Isabel (VANGELISTA, 1992). Isso sem falar em grupos Valdenses menores e migrações individuais junto aos centros urbanos em São Paulo e no Rio de Janeiro.

¹⁵ Uma proposta negociada com representantes do governo da República de Santa Fé entre fevereiro e novembro de 1856, por exemplo, foi considerada “insatisfatória” tanto pela comissão responsável quanto pelos pastores da Távola, órgão que dirigia as comunidades nos vales (JOURDAN, 1901, p.193-194).

Existe, porém, uma considerável disparidade dentro dos estudos históricos que abordam a imigração Valdense ao longo desta fronteira. Produções oriundas da Argentina e do Uruguai são consideravelmente mais numerosas e possuem uma forte relação entre si, enquanto que as produções brasileiras que abordam a presença Valdense na fronteira sul, ou mesmo no resto do país¹⁶, se encontram muito mais isoladas. No Brasil, em alguns casos, é possível encontrar até mesmo bibliografias que neguem a presença ou a influência dos Valdenses dentro do território nacional. O antropólogo João Batista Borges Pereira, em seu artigo de 2004 intitulado “Italianos no protestantismo brasileiro: a face esquecida de imigração”¹⁷, chega mesmo a colocar que “No tocante aos italianos, registre-se que o Brasil, a rigor, não recebeu imigrantes Valdenses [...]. Sabe-se da vinda de uma ou duas famílias que se radicaram em São Paulo e frequentavam a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil” (PEREIRA, 2004, p. 89). O que, por sua vez, seria uma surpresa para as 16 famílias Valdenses em colônia Dona Isabel, aos italianos e franceses metodistas em Bagé e Porto Alegre – no Rio Grande do Sul, aos 29 Valdenses em colônia Santa Izabel no Espírito Santo, as famílias Iannone, Finnoti, Pavan, Truzi e Bernini em São Paulo e a grupos mais distintos como os Malan e os D’Angrogne em Pelotas e os Jannuzzi e os Gianelli no Rio de Janeiro (os quais terão sua própria trajetória analisada ao longo deste trabalho, sendo um dos aspectos centrais da discussão que foi desenvolvida a partir do terceiro capítulo desta Dissertação), entre outros.

O Rio Grande do Sul talvez seja o ponto de origem da maior parte das bibliografias que se propõe a abordar os Valdenses no Brasil, com autores como Núncia Santoro de Constantino (2006; 2010) e Vicente Dalla Chiesa (2014; 2016), por exemplo, produzindo especificamente sobre as comunidades Valdenses no Rio Grande do Sul (tanto daquelas formadas por Valdenses dos Vales, originários do Piemonte e da Savoia, quanto daquelas que se constituíram a partir de um segundo processo migratório, vindos então do Uruguai e da Argentina). Ambos os autores, na verdade, procuram analisar a presença Valdense dentro das tradicionais “colônias imperiais” de imigração italiana da serra gaúcha e da região dos vales.

Externo ao Brasil, é digna de nota a historiadora italiana Chiara Vangelista (1982; 2009) que trabalhou com a presença Valdense tanto no sudeste brasileiro quanto em relação ao espaço platino. A partir de suas pesquisas, esta autora trabalha com os núcleo de imigrantes de Colônia

¹⁶Tendo em vista que no Brasil, como já mencionado, comunidades Valdenses se assentaram em diversos locais: No Rio Grande do Sul (CONSTANTINO, 2010; DALLA CHIESA, 2016; MALAN, 1977) – tanto em meio as colônias imperiais de imigração italiana na serra gaúcha quanto na região da fronteira com o Uruguai, no Rio de Janeiro (CAPELLI, 2014) e até mesmo no Espírito Santo (VANGELISTA, 1992), externo a Fronteira Platina.

¹⁷ In **Revista USP**, São Paulo, n.63, p. 86-93, setembro/novembro 2004.

Santa Isabel, no Espírito Santo, e com problemáticas relativas a preservação dos elementos culturais e religiosos, consequências o modelo comunitário, processos de mobilidade social e as relações que esses Valdenses mantinham com seus núcleos originais. Em especial também destacamos seu esforço em estudar a trajetória de Jean-Pierre Baridon, imigrante Valdenses que faria parte do primeiro contingente de colonos vindos dos Vales em direção à região platina em 1857 (VAGELISTA, 2010, p.13).

Desta forma, parte do nosso objetivo de trabalho foi a organização de um estudo capaz de relacionar e contrapor aspectos que, de outra maneira, apareceriam enquanto isolados dentro dos processos de i/migração e assentamento regionais de cada lado da fronteira. Procuramos, assim, expandir nosso horizonte de trabalho, para melhor compreender uma trajetória que se mostrou muito mais ampla, capaz de englobar uma região que se caracteriza por suas qualidades supranacionais, aonde a fronteira não se manifestou como um marco divisório à esta temática, mas sim como um fator unificador.

De fato, acreditamos que, ao longo do seu processo migratório para a América Platina, os Valdenses tenham conseguido preservar muitas de suas distintas características graças as faculdades intrínsecas desse espaço de fronteira – que foi um espaço construído ativamente a partir do século XVIII enquanto uma territorialidade marcada, mais do que por um ambiente de limites nacionais, pelos encontros, relações, aproximações e disputas entre culturas, sociedades, economias, ideias e ideais dos mais heterogêneos que, em lugar de suplantarem uns aos outros acabaram por permitir o desenvolvimento de um ambiente de convivência único que também garantia a constante reafirmação das singularidades de cada grupo (GUAZZELI, 1994, p.69). É a partir da presença e da relação com o outro, afinal, que um grupo consegue se reconhecer mais facilmente como membro de algo distinto (GREELEY, 1971, p.42), sendo incentivado, simultaneamente, ao cultivo das tradições que os marcam enquanto comunidade e a abertura às influências que marcam o espaço em que se insere, na medida em que também passam a se identificar como pertencentes a esse espaço (BARRY, 2012, p.15).

Dito isso, os três-conceitos chave que foram escolhidos para basear nossa análise sobre as comunidades imigrantes Valdenses aparecem, então, como fatores unificadores da pesquisa em diversos níveis. Por um lado, eles são constantes que permeiam a trajetória dos Valdenses, enquanto que por outro servem para permitir o desenvolvimento de uma temática de pesquisa verdadeiramente regional e interconectada, que compreenda tanto o espaço quanto os agentes

históricos que o ocupam e que seja capaz de se vincular a distintas áreas das Ciências Humanas para produzir um resultado mais abrangente dentro da ciência histórica.

Compreendemos também que os conceitos de Espaço Fronteiriço Platino, Comunidade e de Redes de Relação são indissociáveis entre si, pois dentro da análise que realizamos eles se constituíram enquanto elementos capazes de dar base as estruturas do outro. A fronteira platina, por exemplo, não foi apenas o “plano de fundo” que permitiu o desenvolvimento dos processos que levaram ao estabelecimento das comunidades Valdenses na América do Sul; enquanto um espaço socialmente construído ela surge como produto das relações estabelecidas entre sujeitos e, em consequência disso, foi elemento central à ressignificação da própria identidade Valdense à medida em que estas comunidades passavam a se inserir neste espaço e a criar e vincular suas próprias redes de relação as demais. O espaço, assim, tanto exercia sua influência sobre o grupo quanto, por sua natureza, tinha influência exercida sobre si; se vinculava a comunidade pois era construído pelas redes que ela mesma também construía.

Com isso em mente, nos propomos a observar esta comunidade, espaço e redes por meio de uma fonte em específico: o *Compendio de Historia de los Valdenses*. Esta obra de 1901 é de autoria do Valdense uruguaio Luis Jourdan e foi definida pelo próprio autor enquanto “una obra popular, em términos sencillos, al alcance de todo el mundo y especialmente de los colonos¹⁸” (1901, p.3-4) que procura recontar a história dos Valdenses desde a sua origem, então em finais do século XII, até o final do século XIX, abordando em específico a situação das suas colônias na região da fronteira platina. Para além disso, o livro também conta com um prólogo (dando conta da razão de ser da obra e seus principais objetivos), uma introdução pautada na descrição geográfica e social dos Vales Valdenses e um apêndice destinado a enumeração dos sobrenomes das principais famílias de imigrantes Valdenses ainda presentes na América Platina¹⁹. Ademais, a edição original do livro possui um total de 43 capítulos (externos as seções já mencionadas acima) distribuídos em 235 páginas, contando ainda com 24 gravuras e uma listagem de pessoal e editoras autorizadas a realizar a venda da obra²⁰.

¹⁸ “Uma obra popular, em termos simples, à disposição de todos e principalmente dos colonos.” [Tradução nossa].

¹⁹ O qual foi revisado e expandido para esta dissertação (Apêndice A).

²⁰ No total, são cinco editoras: duas no Uruguai (uma em Colonia Valdense e outra em Montevideú), uma na Argentina (em Buenos Aires) e duas na Itália (uma em Torre Pellice, nos Vales Valdenses, e outra em Florença). Isso, por sua vez, demonstra bem a localização do público alvo da publicação, os próprios Valdenses, sejam eles aqueles ainda residentes nos Vales, os que se dispersaram pela Itália durante a *Nova Diáspora*, e os descendentes daqueles que migraram para as américas.

Esta obra aparece enquanto “bibliografia básica” dentro de vários trabalhos que procuram abordar a imigração Valdense, como o *Historia de las Colonias Valdenses* (TRON & GANZ, 1941), *Los Valdenses* (TOURN, 1983), *Historia de los Valdenses* (COMBRA, 1987) e *La fe en la periferia de la historia* (DRIVER, 1997), muitos dos quais são referenciados ao longo desta Dissertação, de maneira que sua centralidade para a temática em questão é inegável. Sua escolha enquanto fonte de estudo para esta pesquisa, porém, se deu por outras razões.

Ao nos depararmos com a obra nos pareceu evidente, por diversas razões, que apesar da sua importância a mesma necessitava de ser submetida a uma série de escrutínios. Primeiro devido à natureza da obra em si, que foi idealizada enquanto um “material de divulgação” que não se preocupa em oferecer ao leitor as fontes e/ou referências à suas afirmações²¹; também devido a seu próprio objetivo de ser, que é declarado pelo autor como tendo “el fin de reforzar los vínculos de afecto que nos unen á nuestro país de origen. Los vínculos de parentesco, de idioma y las relaciones entre familias y amigos que tienden a á relajarse á causa de la gran distancia²²” (JOURDAN, 1901, p.4-5), fazendo com que a mesma seja carregada de um forte proselitismo religioso e cultural.

Além disso, Jourdan ainda nos deixa com uma série de meias-informações ao longo do texto, especialmente a partir dos capítulos finais, que são direcionados a história e as trajetórias dos imigrantes e das colônias Valdenses na região do Prata. Nesses capítulos o autor vem nos dar conta de diversos eventos, indivíduos e relacionamentos de grande centralidade à narrativa sem, porém, nos inteirar dos desenvolvimentos seguintes. Em alguns casos somos até mesmo privados de saber os nomes dessas personagens, o que ocorre em consequência do momento histórico de escrita e publicação da obra, uma vez que acreditamos que o autor deva ter suposto que os leitores contemporâneos a si haveriam de reconhecer com facilidade as personagens e os eventos da história recente da sua comunidade e região sem que ele próprio tivesse de se aprofundar nos mesmos ao longo do texto²³.

²¹ O próprio autor admite que se prescindiu de realizar uma análise crítica do material o qual se utilizou para a composição da obra (JOURDAN, 1901, pp.3-4). Ainda que mencione que consultou “os principais historiadores” da temática em sua produção, ele nem mesmo nos informa a origem da maioria absoluta das narrativas e dados que exprime em seu livro, o que pode coloca-los em questionamento.

²² “O fim de reforçar os laços de afeto que nos unem ao nosso país de origem. Os laços de parentesco, a língua e as relações entre famílias e amigos que tendem a relaxar devido à grande distância.” [Tradução nossa].

²³ Também é provável que os capítulos anteriores, relativos ao surgimento do Valdesianismo e a trajetória de suas comunidades dentro da história europeia, contem com descrições mais amplas e precisas devido à já mencionada busca do autor por se criar uma obra que aproxime mais o leitor do seu “país de origem”. Dessa maneira, a centralidade narrativa da obra procuraria, então, enriquecer mais a memória de um passado distante, em muitos casos idealizado, que representaria melhor o lar e o lugar dos Valdenses ao longo da história em detrimento de um

Laura Silva Thomé (2004, p.88) ressalta alguns dos problemas de se trabalhar com uma historiografia confessional, apontando a necessidade de um tratamento mais cuidadoso para com essas produções, mencionando até mesmo os já citados Ernesto Comba (1987) e Giorgio Tourn (1983). Assim, acreditamos que Jourdan e o seu *Compendio de historia de los Valdenses* devem ser tratados da mesma maneira. Contudo, é importante ressaltar que nós não procuramos aqui se não possibilitar que leituras futuras dessa obra possam ser realizadas de maneira mais aprofundada e consciente, uma vez que acreditamos que, a partir desse tipo de análise, ela possa servir como ponto de partida para a construção de uma bibliografia mais atualizada da temática e de uma compreensão mais ampla da história, da vivência e das relações construídas pelos imigrantes Valdenses.

A partir desta fonte também assumimos o objetivo de identificar alguns elementos mais específicos das redes de relação construídas pelos Valdenses ao longo da fronteira platina, com o objetivo de vincular os nossos conceitos-chave a um estudo de caso mais específico. De fato, acabamos por abordar duas redes distintas, uma na região e outra vinculada a ela, que vieram a nos apresentar uma gama de personagens dotados de uma infinidade de objetivos, estratégias e trajetórias para chamar de seus, ainda que todos partícipes de uma mesma narrativa alocada à um mesmo cenário. Mais do que isso, fomos capazes de identificar os diversos níveis em que essas personagens se relacionavam umas com as outras, com suas identidades e com o mundo no qual se encontravam inseridos.

Como resultado desta análise, nos foi possível identificar diversas relações e vivências experimentadas por essas comunidades Valdenses e por aqueles com os quais eles conviveram – seus aliados e rivais, defensores e detratores – dentro de um espaço que foi mesmo para além da fronteira platina. Acreditamos, assim, que mesmo uma obra singular como o *Compendio de Historia de los Valdenses* é capaz de nos oferecer uma ampla carga de informação se sujeitada a uma análise mais aprofundada. Como já mencionado, o valor da composição de Jourdan é inegável, mesmo mais de cem anos depois da sua publicação, e esperamos poder, por meio deste trabalho, reafirmar a sua validade e a sua utilidade para a construção de uma historiografia mais contemporânea sobre a temática dos Valdenses na América do Sul.

Com estas problemáticas em mente, dividimos nossas reflexões em três capítulos, cada um pensado a partir de um dos conceitos-chave que nortearam a pesquisa. O primeiro capítulo,

passado recente que, como será visto ao longo do texto, retira os Valdenses de muito daquilo que eles próprios usaram para se definir ao longo de sua existência.

O Rebanho dos Alpes, foi destinado ao trabalho com as percepções e os entendimentos do conceito de *comunidade*, vinculando-o ainda a noções como *etnia* e *etnorreligiosidade* devido a sua significância específica para os Valdenses, tanto enquanto uma construção humana e fator de organização social quanto como uma categoria analítica, de maneira que o foco da maior parte do capítulo está voltado para uma discussão teórica e conceitual. Apesar disso, também será discutido o conceito de comunidade como compreendido pelos Valdenses, a partir da sua compreensão enquanto “povo-igreja”, focando em especial nos capítulos 35 a 39 do *Compendio* (bem como os capítulos precedentes de maneira mais geral). O foco de análise deste capítulo fica, portanto, sobre a busca pela compreensão do que significa ser Valdense, quais as estruturas que caracterizam esse grupo e quais os processos que levaram ao desenvolvimento deste rebanhos ao longo dos anos na *Jerusalém dos Alpes*.

O segundo capítulo, *Portos e Pastores*, é voltado à análise de dois dos espaços em que os Valdenses se inseriram ao longo do século XIX, desde os Vales Valdenses no Piemonte até a América Platina, e as principais personagens e eventos que serviram para guiar as populações destas comunidades durante esse processo de traslado de uma vivência “fronteiriça”²⁴ europeia para o mundo da Fronteira Platina. Assim, as noções de *fronteira* e *espaço fronteiriço platino*, aparecem como conceitos norteadores desse capítulo. Para além disso, também analisamos a fonte com vista à informações que nos permitiram perceber a organização dos Vales no período anterior a imigração para melhor compreender os primeiros desenvolvimentos do processo de imigração – isso a partir do capítulo introdutório “Descripción Geográfica de los Valles” e em especial dos capítulos 40 a 43 do *Compendio*. Procuramos aqui compreender a fronteira como um espaço geográfico e sociocultural que permite uma vivência singular que deve ser percebido como uma construção espacial própria – não um espaço entre os espaços (determinado por limites nacionais e divisões locais) mas sim como um espaço em direito próprio, determinado pelos agentes históricos que o construíram. Elencamos também alguns dos primeiros elementos constituintes das redes de relação que passamos a analisar no capítulo seguinte e os situamos dentro da história das comunidades imigrantes Valdenses na região, indicando os primeiros desenvolvimentos experienciados por esses grupos.

²⁴ Aqui nos referenciamos tanto a localização geográfica das comunidades Valdenses na Europa (atualmente na região de fronteira entre os modernos Estados Nacionais da França, Suíça e Itália e historicamente entre entidades políticas como o Sacro Império Romano-Germânico, França e o Ducado da Saboia e o Reino do Piemonte e Sardenha) quanto a posição social que ocupavam, às margens da sociedade que os rodeava como um todo. Em seu trabalho, Juan Driver (1997, pp.21-22) escolhe uma classificação que nos parece muito adequada à esses grupos e culturas marginalizados como os Valdenses: na periferia da história.

Por fim, no terceiro capítulo, *Velhas Redes em Novos Mares*, relacionaremos as noções de espaço e de comunidade já abordadas nos capítulos anteriores, permitindo-se a compreensão de como as mesmas incorrem na construção de redes de relação. Não restringimos nossa análise apenas a fonte, uma vez que procuramos menções e descrições de possíveis contatos, relações e encontros que os Valdenses cultivaram na região ao longo de toda a bibliografia que consultamos para a composição desta Dissertação, mas tomamos as relações apresentadas no *Compendio* enquanto base para compreender aquelas que encontramos em outras bibliografias. Observamos a significância e a importância dessas relações para o processo de manutenção dos Valdenses e de suas identidades neste novo espaço de fronteira em que se inseriam e, com isso, nos aprofundamos em duas redes de relação específicas para melhor explicitar as experiências vividas pelos Valdenses do período. O conceito de redes de relação e dois distintos estudos de caso foram, assim, o enfoque deste capítulo, cuja narrativa se estende desde a Europa, passando pela América do Norte e se direcionando até os centros de poder local em Montevidéu, Buenos Aires e no Rio de Janeiro.

Vale colocar ainda que, ao longo da desta Dissertação, nós optamos pela composição de títulos e enunciados de caráter mais “poéticos” do que descritivos. Estes se apresentam como analogias diretas aos objetivos de cada capítulo, bem como em relação ao objetivo geral e a nossa temática da pesquisa. A razão para essa organização veio, por acaso, do próprio objeto de estudo: os Valdenses. “A luz que brilha na escuridão”²⁵ diz o lema da Igreja Valdense, cujo símbolo ostenta um candeeiro posto sobre uma bíblia aberta em um fundo de trevas com o céu estrelado, representando a perseverança daqueles que se mantiveram leais a escritura e a seus valores mesmo em meio a ignorância e a perseguição. Assim, nos pareceu adequado durante o processo de escrita deste trabalho dar continuidade a essa temática, pois acreditamos que estes símbolos representam bem o que os Valdenses personificam ao longo de sua história. Afinal, é importante lembrar, como continua a própria epístola de João, “a luz brilha na escuridão, e a escuridão não conseguirá apaga-la”: e aqui estão os Valdenses, quase 900 anos depois, ainda presentes, pois a escuridão não conseguiu apagá-los.

²⁵ Fazendo referência a um trecho retirado do evangelho de João na Bíblia: Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada do que foi feito se fez. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não conseguirão apagá-la (JOÃO 1:3-5).

1. O REBANHO DOS ALPES

Os Valdenses, um grupo religioso heterodoxo (herege) que surgira no século XII a partir dos ideais de um Pedro Valdo – rico comerciante de tecidos da cidade de Lion no sul da França, ocupou diversas regiões do continente europeu ao longo de seus, agora, mais de 700 anos de contínua existência e resistência, entre as quais se destacam a Provença, o Delfinado, a Suíça, o Vale do Reno, a Boêmia, a Saboia e o Pinerolo, sendo que nestes dois últimos o grupo foi capaz de se manter ativo de maneira contínua desde o século XIV. A partir da segunda metade do século XIX, os Valdenses, que agora haviam se tornado uma comunidade mais restrita e bem definida ao longo de linhas étnicas e culturais (para além do fator religioso), iniciaram um processo migratório em direção a república Oriental do Uruguai e, em poucos anos, a região da América Platina como um todo, constituindo diversos núcleos coloniais no Uruguai, no Brasil e na Argentina entre os anos de 1857 e 1900, ano este em que a “5ª Conferência Anual dos Pastores e Representantes da Igreja e das Comunidades Valdenses das Repúblicas do Uruguai e da Argentina” encarregou o professor local Louis Jourdan de compor uma “pequenã obra sobre la historia de los Valdenses” (JOURDAN, 1901, p.03), que viria a se tornar o *Compendio de Historia de los Valdenses*, que seria publicado pela primeira vez no ano seguinte, 1901.

Abarcando a história do grupo desde o seu surgimento até os últimos desenvolvimentos nas colônias platinas durante a segunda metade da década de 1890, a obra de Jourdan se tornou uma referência de base aos trabalhos que abordam a trajetória das comunidades Valdenses, com especial atenção àquelas comunidades imigrantes que se direcionaram a América Platina. Boa parte da obra é dedicada ao período compreendido entre a segunda metade do século XVI e a primeira metade do século XIX, o período mais comumente associado ao processo de formação da identidade Valdense conforme compreendida por Jourdan (1901) e por aquelas comunidades às quais sua obra era o público-alvo. Esse período é marcado, principalmente, pela filiação dos Valdenses ao movimento protestante e, em consequência disso, por uma renovação nos esforços católicos em extinguir o grupo. Já em no final da década de 1690, os Valdenses se encontravam restritos apenas a estreitas faixas de terras nos Vales de Pellice e de Chisone-Germanasca.

Com o passar dos anos – em razão dos exílios, dos massacres, das perseguições e das resistências – se tornou comum aos Valdenses, e a muitos de seus vizinhos e aliados dentro do movimento protestante, se referir aos chamados “Vales Valdenses” (em que os Valdenses se abrigaram ao longo do da maior parte da sua existência – desde pelo menos o século XIII até

os dias atuais) pelo epônimo de *Jerusalém dos Alpes*. Um título mais do que adequado a região que, dotada de grande simbolismo cultural e religioso, permitiria então o desenvolvimento da identidade Valdense naquela de um “Povo-Igreja”, talvez a definição mais comumente utilizada para definir as noções de comunidade e de etnicidade compartilhadas pelos Valdenses.

Essa nomenclatura, que foi cunhada a partir dos escritos de líderes políticos e religiosos, historiadores e biógrafos confessionais Valdenses a partir dos anos finais do século XVIII, era assim apenas uma das muitas representações que marcava os Valdenses enquanto um grupo distinto das demais sociedades que os rodeavam²⁶ (TOURN, 1983, p.251-252; SCHMUCKER, 2014, p.29). Era um dos muitos símbolos visíveis do processo de transformação dos Valdenses de sectários religiosos em grupo étnico-cultural. Ou seja, deixam de ser um grupo de indivíduos dispersos cultural e geograficamente que compartilhavam ideais comuns para se tornar uma comunidade étnica que era representada principalmente em razão de sua disposição geográfica restrita e subscrição religiosa protestante. A partir de fontes e produções confessionais, pode-se aferir que essa nova identidade Valdense se desenvolveu a partir do período do *Gueto Alpino* dito tradicional²⁷, entre os séculos XVII e XIX, que se seguiu após as décadas de avanço protestante do período da Reforma e das Guerras de Religião dos séculos XVI e XVII.

Assim, mesmo os investigadores confessionais mais contemporâneos como o próprio autor da nossa fonte, Luis Jourdan (1901), além de Giorgio Tourn (1983), Augusto Armand-Hugon (1984), Ernesto Comba (1987) e Roger Geymonat (1994, 1996) – que até hoje ainda são referências de base aos estudos da história e da trajetória das comunidades Valdenses – possuem uma mesma compreensão cultural do processo histórico que levou ao desenvolvimento deste conceito (que também possui um considerável apoio em autores não confessionais²⁸). Para estes investigadores, as diversas comunidades Valdenses que habitavam os Vales do Piemonte e da

²⁶ Em obras e publicações como *I Valdesi ossia i Cristiano-Cattolici secondo la Chiesa primitiva abitanti le così dette Valli di Piemonte* (1849) de Amadeo Bert, *Storia dei Valdesi avanti la Reforma* (1880) e a *Rivista Cristina* (1873-1887; 1893-1913) de Emílio Comba (CIOCCA, 2009, p.95-96), *Histoire ecclésiastique des Églises Reformées, recueillies en quelques Vallées de Piedmont et circonvoisines, autrefois appellées vaudoises* (1881) de Pierre Gilles e *History of the Waldensians* de James Wylie (1889), entre outros.

²⁷ Acreditamos que, de maneira geral, a contínua habitação da região dos Vales desde o século XIV em um ambiente de constante oposição religiosa, política e social a sua presença se configura, a sua própria maneira, como uma manifestação mais branda do Gueto (este que, afinal, também não foi capaz de isolar em absoluto as comunidades Valdenses, tendo essa narrativa surgido – como veremos aqui – como um recurso retórico da comunidade atrelado ao processos de construção de sua identidade), de maneira que aqui nos utilizamos da expressão para se referir ao todo do período de habitação Valdense dos Vales Piemonteses enquanto movimento oposto pelo *status quo* local.

²⁸ Como Eric Schmucker (2009, 2014), Rossana Martinez (2010), Christopher Nash (2014), Vittorio Capelli (2014), Leonardo Alves (2017) e Sebastián Scirgalea (2018); todos que trabalham de alguma maneira com a noção de identidade “religiosa-comunitária” das comunidades Valdenses.

Saboia desde os anos finais do século XVII até as primeiras décadas do século XIX (que já por esse período abrigavam os últimos núcleos Valdenses da Europa), passaram a constituir um corpo social próprio, estruturado a partir de suas experiências locais e fortemente baseado em estreitos laços de ordem comunitária e familiar que eram marcados por um rigoroso senso de endogamia religiosa (TOURN, 1983, p.252).

Figuras 1 e 2 – Da esquerda para a direita: *O Massacre dos Valdenses de Mérindol em 1545 e Jesuítas forçam a separação de crianças Valdenses de seus pais.*



Fonte: Imagens veiculadas na WEB, autoria de Gusta ve Doré (c.1886) e da Wesleyan Methodist Missionary Society (c.1853). Disponíveis em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/36/Massacre_of_the_Vaudois_of_Merindol.jpg> e <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/7a/Piedmontese_Children_Forced_from_their_parents_%28October_1853%2C_X%2C_p.108%29.jpg>.

Com isso em mente, pode-se observar, desde já, que os fatores centrais que permitiram o desenvolvimento deste novo quadro social nos Vales aliavam certas características religiosas e culturais pré-existentes da identidade comunitária Valdense com o novo elemento de restrição geográfica. Desde o século XIV que os núcleos Valdenses já eram comumente submetidos a políticas de isolamento e repressão, mas estes se intensificaram na medida em que os espaços ocupados pelas comunidades foram diminuindo, culminando durante os séculos XVI e XVII

com os chamados Editos Anti-Valdenses (que por sua vez faziam parte do processo mais amplo da *Contrarreforma* ou *Reforma Católica*) que passavam a ser impostos tanto na França quanto no Ducado da Saboia (nações católicas nas quais os Valdenses formavam pequenos núcleos protestantes, alguns dos únicos do sul da Europa junto dos Huguenotes).

É importante destacar, contudo, que essa transformação dos Valdenses de movimento herético medieval em grupo etnorreligioso não foi algo dado. Muito pelo contrário, como ocorre com a maioria dos processos históricos, essa transição foi marcada por inúmeras incertezas (entre as quais figurava inclusive a da própria sobrevivência do movimento) e se desenvolveu com base em um processo histórico longo, gradual e conflituoso que marcou profundamente a trajetória das comunidades Valdenses. Esse processo, assim, não foi iniciado unicamente *pelo* Gueto, o que fica especialmente evidente quando levamos em consideração o fato de que muitas das características que garantem a coesão dos Valdenses enquanto grupo, até os dias de hoje, podem traçar sua origem aos anos finais do século XIII, tendo estas sido, então, *ressignificadas* e *reimaginadas* pelas comunidades Valdenses *a partir* do Gueto – o que ocorreu até mesmo com o elemento religioso, tendo o movimento em si passado por um grande período de reorganização após sua filiação ao movimento protestante calvinista no século XVI.

Por exemplo, quando ainda nas primeiras décadas do século XIII os Valdenses, que então representavam apenas a congregação religiosa dos seguidores de Pedro Valdo – os *Pobres de Lion*, se aproximaram pela primeira vez dos *Pobres da Lombardia*, um movimento laico de cunho político-social da região nordeste da península itálica, já é possível de se observar certas características de ordem cultural que virão a ser reiteradas por essas comunidades ao longo do processo de construção da sua identidade étnica a partir do século XVII. Entre elas destaca-se aqui a centralidade de uma participação ativa na vida comunitária, o prestígio dado as profissões liberais e a importância do processo de alfabetização (este que se vincula ao aspecto religioso) – estas que foram selecionadas, em um processo de escolhas que são tanto conscientes quanto irracionais, entre outras razões pelo que representavam e pelo que contribuía às vivências daquelas comunidades que se encontravam isoladas nos Vales Valdenses. Isso ocorre porque a compreensão Valdense de seu senso de pertencimento e da sua etnicidade foram aspectos que variaram consideravelmente ao longo do tempo, tendo sido gradativamente re/construídos pela própria comunidade, se adequando a distintos critérios sociais e ecológicos²⁹ a partir das

²⁹ Que são então aqueles delimitados pelas ações e/ou reações de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos em sociedade (sociais) e pelos espaços e setores de atividade (nichos) nos quais estes indivíduos ou grupos atuam e se

do termo adequado em cada situação depende muito do contexto, objetivos e interpretação do interlocutor (que é o próprio investigador). Em consequência disso, parte do nosso trabalho aqui é procurar, então, compreender o que essas variadas terminologias representam, e como suas distintas percepções e aplicações influenciam na forma pela qual os Valdenses, bem como sua história e trajetória, são representados. Para além disso, as definições que estabelecermos ao longo deste capítulo também servirão de base ao trabalho que será conduzido nos demais capítulos, uma vez que os Valdenses, enquanto um corpo social próprio, estão no centro da análise que esta pesquisa se propôs a conduzir.

Com base nessa perspectiva, esse primeiro capítulo será subdividido em duas partes. A primeira delas será direcionada ao trabalho com os conceitos de *comunidade*, de *etnicidade* e de *etnorreligiosidade* propriamente ditos, observando também questões relativas ao *indivíduo*, a *religião* e a *cultura*. Com isso, procuramos observar a trajetória conceitual e teórica que dá as bases que nos permitem vincular os Valdenses a essas distintas terminologias para, a partir do seção seguinte, podermos discutir a sua conceituação própria enquanto “povo-igreja” dentro de um corpo teórico bem estabelecido. Para além disso, o processo de revisão destes conceitos em específico também nos permite entrar em outros debates centrais a temática da pesquisa, como por exemplo as implicações da inserção dos Valdenses dentro do processo de imigração italiana para a América (ainda que os identifiquemos enquanto um grupo étnico próprio) e os impactos das ações individuais em uma estrutura de grupo (que é o ponto focal da nossa análise a partir do terceiro capítulo). Aqui, autores como Frederick Barth (2000), Harold Abramson (1979), Carolina Teles Lemos (2009) e Diego Villar (2004) tem especial protagonismo.

Esperamos ainda, ao longo dessa primeira parte, demonstrar a indissociabilidade destes múltiplos conceitos (representados em conjunto por meio da noção de *comunidade*) dos outros dois que utilizamos de base teórica e estrutural para esta pesquisa (sejam eles os conceitos de *espaço*, com ênfase nas noções de *fronteira* e de *espaço* platino, e de *redes de relação*). Isso com base na compreensão de que estas três “definições guarda-chuva” são componentes básicos dos respectivos quadros teórico-metodológicos uma da outra, conformando aspectos distintos de variadas escalas de análise centrais a pesquisa histórica – mas ainda assim partes integrais de todas elas. O elemento espacial, por exemplo, é um importante fator condicionante para a atuação do indivíduo em sociedade (este que, por sua vez, é um dos fatores determinantes ao desenvolvimento da etnicidade), tendo servido de base para a conceituação original da noção de comunidade e também como dos elementos central a expansão dos estudos voltados a análise do indivíduo em rede, esta que levou a redefinição do próprio conceito de comunidade a partir

dos estudos da antropologia social a partir dos anos 1960. Enfim, são conceitos que possuem, entre si, uma forte relação de interdependência.

A segunda parte desse capítulo será voltada para a análise da trajetória e da conceituação do termo “povo-igreja” e irá se debruçar pela primeira vez sobre a fonte que serviu de base para a composição dessa pesquisa, o *Compendio de Historia de Los Valdenses*, nos atentando para o período delimitado a partir do capítulo *Antes de la emancipación* até antes do *La emigración*, procurando então observar não necessariamente o ambiente que criou as estruturas que dão base a identidade Valdense de povo-igreja, mas sim o que criou as mentalidades que cunharam esta terminologia propriamente dita. Para além disso, de maneira geral, também analisaremos alguns elementos das estruturas religiosas, comunitárias e étnico-sociais dos núcleos Valdenses dos anos finais do Gueto, nas primeiras décadas do século XIX, antes do surgimento do fluxo migratório Valdense para o Prata em 1857 e até mesmo antes da promulgação das garantias de liberdade às populações Valdenses dos Vales em 1848. Com isso, esperamos aqui observar de que maneira se conformava a identidade “Valdense” compartilhada pelos grupos de imigrantes que deixaram os Vales na segunda metade do século XIX, bem como compreender quais foram, na visão destes Valdenses, os impactos que os processos históricos anteriores a imigração legaram a sua compreensão étnica e de pertencimento.

1.1. DAS COMUNIDADES

É bem possível que o conceito que mais deve se repetir ao longo do texto desse trabalho seja o de “comunidade”. De maneira semelhante, ele talvez seja também o mais abstrato dos três conceitos-chave que utilizamos para balizar esta pesquisa. A noção de “comunidade” enquanto categoria analítica na pesquisa histórica vem sendo desenvolvida especialmente desde as décadas de 1960 e 1970, sobretudo a partir de debates relativos a *etnicidade* (que surgiram dentro de campos como a sociologia e a antropologia cultural) e a procura pelo estudo de constructos sociais mais complexos de maneira geral (dentro de áreas como a da análise de redes). Aqui, tendo em vista que este último recorte será trabalhado em um capítulo próprio, nos preocuparemos então em explorar mais a fundo as discussões que nos permitem relacionar as noções de comunidade e etnicidade.

Em sua origem o conceito de comunidade era consideravelmente mais restrito. Na sociologia ele originalmente designava a primeira forma complexa de agrupamento social

humano (LAZZARI, MAZZARINO e TURATTI, 2016, p.04). Representava, então, um grupo de pessoas residente de uma área geográfica definida que, dentro do corpo social local, compartilhava algum elemento comum dentro do espaço (uma tradição, crença ou idioma, por exemplo). O processo de desenvolvimento posterior das sociedades, porém, levou a uma vasta complexificação do termo e de seus sentidos. Atualmente, o conceito de comunidade pode ser usado para descrever desde unidades coletivas básicas (como uma associação, bairro, clube ou congregação local) até complexos organismos sociais (como uma nação, cultura ou instituição supranacional), muitos dos quais compartilham poucas semelhanças entre si (LEMOS, 2009, p.203). Ainda assim, observa-se que certos elementos da conceituação original persistem, como a delimitação espacial (LAZZARI, MAZZARINO e TURATTI, 2016, p.06) e a partilha de alguma experiência comum à formação da identidade comunitária (LEMOS, 2009, p.204).

Isso não quer dizer que uma comunidade está restrita a *uma* mesma localidade ou que os indivíduos que a compõe se associaram em razão de uma identidade *inclusiva*. A verdade é que, em razão da amplitude do conceito, esses elementos são dependentes tanto do grupo social específico que se pretende analisar quanto dos objetivos desta mesma análise. O recorte geográfico é um que pode muito bem ser irregular e/ou não contíguo (daí a importância do processo de delimitação espacial à pesquisa) enquanto que elemento que dá a unidade comunitária pode ser baseado em uma identidade *excludente* ou *restrita* (aonde os sujeitos se associam em razão de uma percepção de si/sobre si que os percebe como diferentes *ou* mesmo para excluir aqueles que eles consideram enquanto diferentes – com forte base na identidade do *outro*). Em ambos os casos, a falta de cuidado com as especificidades do objeto pode levar a fragmentação do próprio conceito.

Em razão dessas questões, Lemos (2009) aponta a necessidade de se estabelecer um olhar par além do espaço e dos indivíduos restritos a eles. Para a autora, a aplicação do conceito deveria ser realizada a partir da observação dos indivíduos, de seus laços interpessoais, sistemas de organização social e mecanismos de reciprocidade (LEMOS, 2009, p.202), o que demonstra uma preocupação em se construir o conceito de baixo para cima como forma de se garantir sua devida aplicação. A comunidade, afinal, é construída por aqueles que a compõe e, nesse sentido, é um fenômeno que tem seu significado construído a partir de recursos simbólicos elaborados por sujeitos em grupo – é portanto tanto uma estrutura social de grupo quanto um símbolo que demarca as representações e os limites de uma identidade (LEMOS, 2009, p.205). A percepção da comunidade enquanto algo que vem *a partir* do indivíduo também é utilizada aqui para representar a maleabilidade da própria comunidade enquanto corpo social, isso porque as

percepções individuais da estrutura e do seu simbolismo para a identidade são essenciais à garantia da sua sobrevivência, uma vez que permitem uma maior capacidade de adaptação quando da exposição a possíveis mudanças – algo que é especialmente relevante quando se tratando, por exemplo, de grupos minoritários e comunidades imigrantes.

[A comunidade] enquanto símbolo, é apropriada coletivamente pelos seus membros, mas os seus significados variam conforme as perspectivas pessoais. [...] Quando da elaboração dos significados que irão compor a comunidade ocorre a construção de um simbolismo muito particular. Este simbolismo se torna particularmente explícito durante e através de rituais que representam um importante meio de experimentação da comunidade. Neste sentido, o ritual confirma e reforça a identidade social e o sentimento de pertença social a um coletivo. Simultaneamente a esse sentimento de pertença ocorre um aumento da conscientização da diferença entre os grupos, através da evocação dos símbolos coletivamente partilhados. (COHEN, 1985, p.54 *apud* LEMOS, 2009, p.204)

No tocante aos Valdenses, seu entendimento enquanto comunidade é um que está ligado ao encontro de uma série espaços, estruturas, simbolismos e identidades. Desde o seu surgimento até os dias atuais muitos foram os elementos que deram base a noção de pertencimento do indivíduo à comunidade Valdense, mas desde pelo menos o século XVI três deles se firmaram enquanto determinantes para a representação e diferenciação desta comunidade resto da sociedade que a rodeava. Sejam eles a religião, a etnia e a sua cultura (SCHMUCKER, 2009, p.06). Somando-se ainda a esses fatores o isolamento geográfico e social ao qual essas comunidades ficaram sujeitas em razão de perseguições religiosa e disputas políticas, temos a conformação de uma comunidade que, ao invés de ser marcada por três fatores de assimilação *distintos*, passa a compartilhar de uma identidade na qual estes três fatores vem a representar uma mesma coisa.

Já na segunda metade do século XIX, quando o movimento de imigração Valdense ao espaço platino teve início, tem-se que a identidade Valdense é uma em que não se é possível a dissociação destas noções uma da outra. As vivências sociais, políticas e culturais que essas comunidades desenvolveram em seu espaço limitado de interação (os vales do oeste do Piemonte) passaram a ser percebidas como consequência da sua religiosidade e da sua identidade e, com isso, criou-se uma mentalidade em que esses dois elementos, a cultura e a religião, passaram a ser as bases de uma identidade étnica própria delas. O conceito de comunidade, então, passa a se vincular diretamente a uma noção própria de *etnicidade* Valdense. De fato, de agora em diante ao longo deste trabalho, estes dois conceitos, de comunidade e de etnia/etnicidade, serão utilizados de maneira intercambiável quando se tratando dos Valdenses, uma vez que compreendemos que um não se encontra limitado pelo

outro. Ou seja, a *etnia* passa a se manifestar por meio das diversas representações do elemento comunitário que, por sua vez, passa a ser compreendido enquanto manifestação (símbolo) individual da identidade do grupo – dando então a compreensão de comunidade enquanto etnia (cria-se então um conceito que passa a ser definido por meio da interação das suas próprias – múltiplas – definições).

Ainda assim, perceber “comunidade” enquanto “etnia” não nos permite definir um conceito pelo outro. Para se compreender mais propriamente a noção de etnicidade, então, nos voltamos para trabalhos como o do antropólogo social norueguês Frederick Barth (2000), que talvez seja o ponto de partida mais bem estabelecido à compreensão das noções étnicas e de etnicidade dentro dos estudos históricos e antropológicos. Já no final da década de 1960, Barth procurou compreender a noção de etnicidade enquanto um conceito próprio e complexo, questionando a visão dominante que a relegava a posição de variável do elemento cultural e social dentro do processo de desenvolvimento das sociedades humanas. Em sua introdução a obra *Os grupos étnicos e suas fronteiras* (1969), por exemplo, o mesmo autor ainda elencou as características principais que dão a compreensão tradicional de grupo étnico, estas então que procurariam designar uma população que – em linhas gerais – (1) se autoperpetua do ponto de vista biológico, (2) compartilha valores culturais fundamentais que são *unitários*, (3) constitui um campo de comunicação e interação próprio e (4) tem um conjunto de membros que se identificam e são identificados por si e por outros enquanto um corpo social distinto dos demais de mesma ordem (BARTH, 2000, p.27). Nessa percepção, a etnia, tal como a comunidade, se manifesta como um símbolo compartilhado que, aqui, representa uma identidade compartilhada vinculada diretamente a uma identidade cultural que é rígida, manifesta e restritiva.

As críticas de Barth (2000, p.28) sobre esse modelo recaíram sobre sua rigidez e visão simplista, que procura equalizar noções de raça, cultura, idioma e unidade social (BARTH, 2000, p.28) em um conceito que é então *imposto* sobre uma comunidade e não *construído* por ela. Para ele essa percepção tradicional não só ignora a capacidade de agência e reagência do conceito dentro dos processos históricos e sociais que o envolvem como também

[...] evita as questões mais fundamentais: ao tentar oferecer um modelo típico-ideal de uma forma empírica encontrada recorrentemente, essa formulação traz implícita uma visão preconcebida de quais são os fatores significativos para a gênese, a estrutura e a função de tais grupos. (BARTH, 2000, p.28).

Com isso, a proposição elaborada por Barth procura conceber o surgimento do conceito de etnicidade a partir do que ele chama de “negociação das fronteiras étnicas” – um processo

que é realizado por distintos grupos de indivíduos na busca para se estabelecer a organização social e política de suas comunidades. Essa ideia de “negociação” se distingue das concepções anteriores essencialmente por se basear na noção de que a etnicidade não é algo que se encontra definido *a priori* ao indivíduo ou a sua comunidade. Para o autor, ela é algo que se encontra em um constante processo de re/definição. Essa percepção, por sua vez, leva o processo de análise das etnicidades a focar em noções como o protagonismo do indivíduo, transação e negociação em relações sociais, e a multiplicação e complexificação dos limites das fronteiras étnicas.

O indivíduo toma decisões conscientes em sociedade que, por sua vez, contribuem para o processo de formação dos elementos sócio-político-culturais dessa mesma sociedade em que ele se encontra inserido. Essas decisões, então, tanto afetam quanto tem seus resultados afetados pelos sistemas sociais vigentes, demonstrando a impossibilidade de estruturas sociais fixas e/ou independentes, de maneira que as interações sociais que são o produto e a causa dessas decisões assumem o protagonismo à análise das sociedades. As fronteiras étnicas, por sua vez, também são construídas a partir dessas interações e, como consequência, são capazes de atribuir a um indivíduo ou grupo múltiplas identidades de acordo com o contexto em que estes se encontram inseridos (ALVES, 2018, s/p). Com isso, Barth (2000) conclui que as identidades étnicas não tem como ser “impostas”, definidas por critérios objetivos e imutáveis, de maneira que a chave para a sua compreensão reside na análise do processo de formação e de negociação das fronteiras étnicas. Ou seja, em dar foco as interações sociais dos indivíduos – tanto daqueles pertencentes ao grupo *dentro* do grupo quanto destes com aqueles *externos* ao grupo. Afinal, ainda que grupos étnicos sejam categorias construídas e atribuídas pelos próprios autores, a escolha de símbolos, signos e traços capazes de dar sua distinção ainda precisa ser negociada socialmente (ALVES, 2018, s/p). Em resumo,

[...] torna-se claro que as fronteiras étnicas permanecem *apesar* do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação através dos quais, *apesar* das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas. (BARTH, 200, p.26)

No caso dos Valdenses, por exemplo, isso é bem representado pelo processo de união do movimento religioso Valdense medieval do sul da França ao movimento político-social dos *Pobres da Lombardia* do nordeste da península itálica, cujas distintas características deram as bases da identidade étnica dos Valdenses – relacionando aspectos religiosos, políticos e sociais. Essa multiplicidade de elementos capazes de dar base à uma identidade também demonstra

como uma mesma sociedade é capaz de perceber distintas formas de pertencimento (fronteiras) do indivíduo ao grupo dependendo do contexto. São, então, arbitrárias as formas pelas quais se selecionam as fronteiras de um grupo étnico, pois são dependentes do contexto dos indivíduos e dos objetivos da própria análise. Os Valdenses *no Prata*, por exemplo, basearam muito da sua identidade na filiação religiosa *protestante* e na ideia de uma ancestralidade Valdense *vinda* dos Vales, enquanto que os Valdenses *dos Vales* vincularam sua identidade a uma filiação religiosa específica a *Igreja Valdense* e a sua habitação *nos Vales* – ainda que ambos compartilhassem à sua identidade a centralidade do elemento social e político de ordem comunitária³¹ – o que era consequência das distintas estruturas sociais que eles encontraram nestes dois espaços. Com isso, Barth também destaca a centralidade que as interações do indivíduo para com elementos externos ao seu grupo tem para o desenvolvimento, manutenção e adaptação desse processo de construção identitária – se opondo a visão tradicional de que o isolamento social era o principal responsável pelo pronunciamento das características étnicas. Para ele,

[...] as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos. Dito de outro modo, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos. (BARTH, 2000, p.26-27)

Essa concepção, da reafirmação da identidade a partir de interações com o “outro”, seria reiterada por investigadores como Andrew Greeley (1971) e Mark Granovetter (1973), os quais daremos maior atenção mais à frente, que procuram tratar das relações do indivíduo com o outro como algo que (1) não ocorre apenas de maneira conflituosa ou em um plano de oposição e (2) como algo que é essencial não apenas ao processo de construção da identidade, mas também ao desenvolvimento da capacidade de adaptabilidade e, por consequência, de sobrevivência do grupo. Cria-se, então, o ideal de que é a partir da relação com o diferente que um sujeito passa a ser capaz de se perceber tanto como *indivíduo* quanto como indivíduo que se vincula a um constructo social maior (ou pelo menos enquanto não pertencente a um ou mais daqueles que o rodeiam), reiterando aqui o processo de negociação das fronteiras étnicas e, enfim, da etnicidade enquanto uma complexa estrutura social e não como atributo universal.

³¹ Isso é dizer que, enquanto alguns grupos balizavam suas fronteiras étnicas em aspectos como o elemento religioso específico e a ocupação de um espaço geográfico delimitado (que por sua vez é um elemento identitário com o qual Barth não possui uma relação muito clara), outros – devido a sua situação – davam prioridade a noções de memória coletiva, similitude religiosa e ancestralidade.

Dentro do que pudemos observar, as noções de etnicidade levantadas por Barth (2000), assim, se alinham em diversos pontos as noções de comunidade reiteradas por Lemos (2009), de maneira que ambas podem ser compreendidas como produto das ações conscientes do indivíduo, manifestações simbólicas de uma identidade de grupo que é escolhida, constructos sociais com grande capacidade de adaptação e, no centro disso tudo, como conceitos cujas estruturas são desenvolvidas de baixo para cima, pelos atores que eles procuram delimitar. Essa noção também se aproxima de outro elemento central a nossa pesquisa: o da análise de redes e dos indivíduos em rede (que começou a ser elaborado a partir do começo do século XX mas que teve especial crescimento nas ciências sociais ao longo das décadas de 1960 e 1970), uma vez que esta, como poderemos ver ao longo desse trabalho (em específico a partir do terceiro capítulo). Este que é igualmente baseada no estudo das escolhas feitas pelo indivíduo enquanto elemento que se relaciona em sociedade, nas noções de transação e na construção de escolhas estratégicas dos grupos. De fato, pode-se perceber que os conceitos possuem grande contribuição ao corpo teórico-metodológico um do outro, estando diretamente ligados por seu foco compartilhado no estudo de complexas estruturas sociais que rejeita a aplicação de modelos pré-definidos, direcionando sua análise ao processo de conformação das relações do indivíduo em sociedade.

E, ainda que concordemos aqui que as questões levantadas por Barth tenham criado uma perspectiva inovadora e necessária aos estudos étnicos, culturais e sociais, é importante ressaltar que há diversas limitações às suas proposições, muitas das quais indicadas por ele mesmo (BARTH, 2000, p.48). Dentro do campo de análise desenvolvido pelo autor, questionamentos relativos às restrições metodológicas que surgem do uso intensivo da etnografia, a dificuldade de sua proposta em explicar diferenças culturais específicas atreladas a etnicidade e os limites do protagonismo, ou pelo menos de um “protagonismo consciente”, do indivíduo no processo de construção das suas fronteiras étnicas forma levantados ao longo dos anos. Nesse sentido, investigadores como o antropólogo Argentino Diego Villar nos permitem revisitar a obra de Barth com outros olhos, especialmente ao abordar o que ele denomina de “condicionantes ocultos da etnicidade” (VILLAR, 2004, p.166), muitos dos quais, ainda que já referenciados por Barth (2000, p.63-64), parecem ser pouco aprofundados nos estudos étnicos que seguem seus levantamentos.

Elementos circundantes que se encontram para além do controle do indivíduo, como a *ecologia* e a *demografia*, são essenciais à determinação de êxito ou fracasso das decisões e das estratégias elaboradas pelo indivíduo para a construção da sua identidade e dos limites das suas

fronteiras étnicas (BARTH, 2000, p.40-41), mas concordamos com a posição de Villar de que a concepção que Barth deduz deles não ultrapassa as noções de senso comum estabelecidas a essas categorias (VILLAR, 2004, p.169). Por exemplo, relativo aos seus estudos ecológicos, Barth levanta quatro postulados principais. Sejam eles a noção de que (1) a distribuição dos grupos étnicos não é controlada por áreas naturais fixas e objetivas, mas sim pela distribuição de nichos que cada grupo explora de acordo com as suas características próprias e necessidades, podendo um mesmo grupo ocupar nichos distintos para reduzir sua interdependência de outros grupos; de que (2) distintos grupos étnicos são capazes de se estabelecer em estado de simbiose clássica em uma mesma área (afetando também o aspecto demográfico) caso explorem nichos distintos e sejam capazes de oferecer bens e serviços uns aos outros; de que (3) no caso de haver competição por um mesmo nicho que um dos grupos étnicos deve ser capaz de suplantar o outro utilizando de estruturas políticas e outros setores; e de que (4) dois grupos étnicos podem ocupar um mesmo nicho contanto que um deles se limite a exploração dos espaços marginais, criando então novas formas de interdependência (BARTH, 2000, p.40).

Consideramos aqui que estes postulados, ainda que realistas e aplicáveis a diversas das situações exprimidas nos estudos de caso levantados por Barth (como no caso dos Pathan e dos Baluchi da região de fronteira entre o Irã, o Afeganistão e o Paquistão), nos parecem demasiado enxutos para explicar a grande variedade de ocorrências e relações possíveis de ser construídas entre indivíduos, grupos, ambientes e espaços. Villar, por exemplo, destaca que a aplicação dos condicionantes propostos por Barth se aproximam da caracterização ambiental comumente descrita pelas etnografias tradicionais e que, portanto, não é de todo consistente com estudos mais complexos e contemporâneos (VILLAR, 2004, p.168). Com isso, nos alinhamos a defesa de Villar de que os pressupostos levantados por Barth “reduzem-se a postular que grupos étnicos coabitando em um mesmo nicho ecológico estabelecem relações de interdependência, complementaridade e simbiose, ou então de competição e inimizade” (VILLAR, 2004, p.169), de maneira que o fator ecológico é relegado a um papel secundário. Percebemos que isso ocorre devido ao foco que Barth dá ao protagonismo absoluto do indivíduo, suas escolhas e relações, fazendo com que as “influências” e “determinações” geradas pelo ambiente sobre o grupo não são efetivamente determinadas e, nesse sentido, a ecologia acaba se tornando um elemento de análise cuja função é socorrer o investigador quando da ausência de fenômenos sociais capazes de explicar determinados produtos das relações étnicas e culturais.

A despeito disso, porém, não há como negar que estes pressupostos tenham sim alguma validade aos estudos étnicos. Para os Valdenses, por exemplo, a ecologia e a demografia foram

dois elementos centrais ao desenvolvimento de sua identidade – tanto que Jourdan destina um capítulo inteiro de sua obra a discussão dos elementos geográficos, ecológicos e demográficos dos Vales Valdenses (este que abordaremos a partir do segundo capítulo deste trabalho). Vale destacar também que as relações simbióticas e complementares estabelecidas nesses espaços, como aquelas desenvolvidas entre os *Pobres de Lion* e os *Pobres da Lombardia*, bem como a ocupação, por parte dos Valdenses, dos espaços marginais como uma forma de garantir a sua sobrevivência em um nicho geográfico que dividiam não apenas com comunidades católicas, mas também com distintas outras etnias – estas que por muitas vezes entravam em conflito tanto com os Valdenses quanto uma com a outra.

Assim, dentro da história das comunidades Valdenses, este último aspecto, serve ainda para demonstrar outra inconsistência das proposições levantadas por Barth (2000), uma vez que pode-se observar que a limitação do grupo à exploração de nichos marginais não foi o suficiente para garantir o desenvolvimento de relações práticas de interdependência com as comunidades vizinhas, tendo sustentado apenas de maneira precária um estado de co-residência entre os grupos – ressaltando também que essa situação de disputa no nicho, em um primeiro momento, não ocorreu *em razão* da identidade étnica dos Valdenses, tendo sido, na verdade, a principal razão *para* o processo de desenvolvimento dessa identidade. Grupos sociais que coexistem em um ambiente de competição ecológica e/ou demográfica nem sempre produzem relações de simples “simbiose” ou “complementariedade” pelo fato de haverem diferenças e desigualdades que não podem ser facilmente ignoradas. Para os Valdenses, o fator religioso representa ambos esses parâmetros e seu impacto é central a compreensão da formação da sua identidade, mesmo diante dos demais fatores sociais e ecológicos levantados.

Ademais, outras críticas levantadas por Villar aos pressupostos de Barth com as quais concordamos e que acreditamos serem relevantes a esta pesquisa recaem sobre elementos como a objetividade absoluta das escolhas do indivíduo em sociedade – isso na perspectiva de que “não podemos aceitar sem mais a ideia de um ator que ‘opta’ ou ‘escolhe’ em cada contexto uma identidade étnica, para abandoná-la tão logo ela lhe resulte inconveniente” (VILLAR, 2004, p.184) contra a aferição de Barth de que “a pessoa pode optar por assumir uma identidade [...] que poderá alcançar uma posição bastante elevada em termos das escalas de valores [aonde o] incentivo para mudanças de identidade é inerente à mudança de circunstâncias” (Barth, 2000, p.48). É preciso se tem em mente que diversos grupos, como os próprios Valdenses, mantiveram sua subscrição étnica mesmo quando esta se tornou um empecilho à sua sobrevivência. Assim, neste mesmo sentido, critica-se também a caracterização dessas escolhas como algo realizado

integralmente de maneira “consciente” pelo indivíduo. Não acreditamos necessariamente que isso seja algo impossível, mas defendemos que é bem pouco provável que um mesmo indivíduo balize todas as suas ações e decisões em critérios racionais e pré-calculados, especialmente em grupos étnicos. Nestes, afinal, é comum que certas mentalidades e elementos característicos da identidade tenham implicações diretas sobre as escolhas do indivíduo, fazendo então com que cálculos dessa natureza sejam severamente influenciados por noções valorativas, afetivas ou tradicionais (VILLAR, 2004, p.185).

Por fim, reitera-se que, apesar do processo de negociação das fronteiras étnicas permitir o desenvolvimento de um corpo social dotado de um hábil estrutura adaptativa, essas constantes negociações não impedem o enrijecimento de determinados elementos enquanto características ou requisitos determinantes ao pertencimento grupal, nem o desenvolvimento de um processo de caracterização de “tipo-ideal” das identidades. Assim, novamente referendamos Villar, que vem explicar que:

A teoria da etnicidade não se pode basear somente no momento ‘criativo’ (e carismático) da constituição das fronteiras étnicas, mas deve também contemplar, necessariamente, o processo de “institucionalização” desses limites. (VILLAR, 2004, p.185)

A institucionalização das fronteiras étnicas da identidade Valdense, por sua vez, é uma que começou a se desenvolver, efetivamente, a partir do século XVI (principalmente a partir de fatores ecológicos e demográficos: o surgimento do Gueto – dentro da periodização tradicional – e a destruição da maioria absoluta das comunidades Valdenses fora dos Vales), mas muitos dos elementos característicos que são comumente associados a ela vem de períodos anteriores, de maneira que esta identidade se encontra diretamente vinculada a um processo histórico muito mais amplo. Ainda assim, é indiscutível que o elemento de base que deu unidade a comunidade Valdense, mesmo antes dessa comunidade se desenvolver em etnia, vem do elemento religioso – este que, a partir de agora, passamos a relacionar mais claramente as noções de etnicidade que vimos apresentando.

A religião aparece como um dos aspectos da etnicidade que, já brevemente referenciado por Barth (2000, p.35) na condição de elemento cultural acessório à construção da identidade, foi largamente expandido e ressignificado em anos subsequentes. Para Harold J. Abramson (1979, p.08-09), conceitos como o de “religião” e “religiosidade” são centrais para a definição da etnicidade e para o processo de conformação e de desenvolvimento de certos grupos étnicos e socioculturais e suas estruturas. Para o autor, “the vicissitudes of migration, culture contact,

religion and persecution all contribute to the dynamic complexity of ethnicity”³² (ABRAMSON, 1979, p.09). Com isso, as proposições deste último foram responsáveis por basear a percepção do conceito específico de *etnorreligiosidade* (que para o autor se manifesta enquanto *produto* da interação dos conceitos de etnicidade e religiosidade), que é central ao processo de análise que foi desempenhando para a composição desta pesquisa. Relativo a este conceito, destacamos aqui também a síntese teórica que nos é apresentado por David M. Barry (2012), que procurou relacionar certos elementos das proposições de Abramson (1979) com os estudos de distintos investigadores³³ – estes que passamos a consultar para a composição deste capítulo.

Partimos então de Abramson (1979, p.09-10) que procura discriminar quatro maneiras distintas pelas quais é possível de se observar a formação de um laço etnorreligioso – as quais investigadores posteriores, especialmente a partir da década de 1990, passaram a atribuir terminologias próprias. O primeiro desses laços, dito de “ *fusão religiosa*”, é aquele que se estabelece quando a religião é compreendida enquanto o elemento que dá base a etnicidade; o segundo, da “ *religião étnica*”, surge quando a religião se associa a outros fatores de base (como geografia e idioma) para dar a etnicidade; o terceiro, da “ *etnicidade religiosa*”, é dado a partir da associação de um determinado grupo étnico a uma mesma tradição religiosa que também é compartilhada por outros grupos distintos; e o quarto, que em consequência da sua natureza não apresenta uma terminologia específica, é aquele em que a religião e a etnicidade aparecem enquanto termos intercambiáveis que procuram referenciar um mesmo grupo étnico – em geral marginalizado – que porém não possui a religião enquanto base de sua etnicidade.

Críticas a esse modelo, porém, nos são apresentadas por Barry (2012, p.08), que destaca que autores posteriores o consideram enquanto incompleto e/ou limitado em suas capacidades, principalmente devido a sua inabilidade de relacionar grupos étnicos com vínculos religiosos “não tradicionais” ou de dar uma explicação para a questão de como que a religião se atrela a etnicidade para começar, especialmente quando a primeira não se apresenta enquanto fator definidor da última segundo o próprio Abramson (1979, p.08).

De fato, dentro dessa perspectiva, estudos voltados para a análise da presença Valdenses em movimentos migratórios parecem ser uma vítimas do modelo de Abramson, uma vez que,

³² “As vicissitudes da migração, dos contatos culturais, da religião e das perseguições contribuem para a dinâmica complexidade da etnicidade.” [Tradução nossa].

³³ Entre os quais destacamos Andrew Greeley (1971), Timothy Smith (1978), Harriet Hartmann e Debra Kaufman (2006) e Daniele Hervieu-Leger (2000).

enquanto grupo populacional italiano, eles acabam sendo comumente relegados a um papel secundário e/ou de baixa visibilidade dentro de certos processos históricos, especialmente dentro dos estudos da imigração. Isso ocorre devido ao foco à religiosidade católica comumente atrelada a essa etnia (isso devido a especial proeminência da noção de “etnicidade religiosa” dentro das produções que vinculam religião e etnicidade – ponto que será abordado de maneira mais aprofundada em seguida). Apesar disso, há de se observar que duas das demais categorias propostas por esse modelo também são responsáveis por contribuir para o reconhecimento dos Valdenses enquanto comunidade etnorreligiosa (as de “religião étnica” e de intercambialidade entre etnia e religião) e, mais do que isso, para a compreensão de sua trajetória histórica. Assim, as proposições de Abramson (1979) podem servir, em se dependendo do objeto de estudo da pesquisa, tanto como uma metodologia que permite ao pesquisador uma melhor compreensão de grupos menores quanto um elemento que pode levar a invisibilização dos mesmos. Isso em razão de o elemento de base desta análise residir no vínculo que a religiosidade tem com a etnicidade, de maneira que o processo inverso é quase impossível³⁴.

Na verdade, pode-se observar que a capacidade de análise das categorias propostas por Abramson (1979) parece, de maneira geral, ter uma abrangência que é limitada por esse foco que pauta a religiosidade enquanto um componente da etnicidade. Pesquisadores posteriores parecem ter resolvido essa problemática aliando os preceitos de Abramson (1979) aos de Andrew Greeley (1971), que compreendia que havia um fluxo de mão dupla entre religiosidade e etnicidade, especialmente dentro de comunidades imigrantes (1971, p.47) – o que Abramson parece reconhecer como uma possibilidade em trabalhos posteriores (BARRY, 2012, p.09). Dentro dessa percepção, tem-se a noção de que, se por um lado a identidade religiosa se torna mais pronunciada a partir da identidade étnica, por outro lado a identidade étnica também passa a ser acentuada em razão da identidade religiosa, dependendo da situação em que o grupo se insere. No caso dos Valdenses, por exemplo, observamos a situação específica das comunidades Valdenses dos Vales – especialmente no pré-1848, aonde a religiosidade era acentuada pela etnicidade, que era então muito definida pela espacialidade; e também o caso das comunidades de imigrantes Valdenses na região platina, aonde a etnicidade passa a ser reafirmada por meio do vínculo religioso dessas comunidades ao movimento protestante e a uma “cultura Valdense” que cultua uma memória coletiva baseada em uma ancestralidade religiosa que procura retornar

³⁴ Ou seja, de se perceber a *etnicidade* enquanto elemento da *religiosidade*.

ao próprio Pedro Valdo, isso em consequência de a relação da etnicidade com a espacialidade específica dos Vales deixar de existir.

Dentro da literatura acadêmica, segundo Barry (2012, p.11), as produções que vinculam religiosidade e etnicidade de maneira geral costumam ser direcionadas a um de dois campos de investigação principais: um primeiro que procura compreender a religião *a partir do* grupo étnico (nos casos em que a etnicidade não assume o papel de elemento responsável por definir a religião) e outro que observa o processo de preservação da identidade étnica por meio da religião (como ocorre, por exemplo, com o nosso objeto de estudo). O autor ainda faz um esforço para identificar um terceiro campo de análise, derivado deste último, que busca compreender este processo de preservação da identidade por meio da religião especificamente dentro de comunidades imigrantes – o que nos é de grande interesse.

No que diz respeito ao primeiro desses campos, o autor destaca que ele possui uma forte vinculação ao conceito de “eticidade religiosa”, tendo em vista que ele está comumente direcionado ao estudo das chamadas “religiões universais” como o catolicismo. Ou seja, focado no estudo de religiões compostas por um grupo de fiéis por demasiado amplo para que se consiga criar categorias analíticas viáveis, de maneira que a subdivisão oferecida dentro da categoria da “eticidade religiosa” serve por si só como um mecanismo de definição de um grupo de análise (ao invés do estudo de católicos, temos então o estudo de italianos católicos, poloneses católicos, etc.). Esse mesmo processo de subdivisão para análise também pode ser empregado em sentido reverso, no estudo das etnicidades por meio da religião, uma vez que destaca partes dessas etnicidades para um estudo específico (ao invés de um estudo sobre a etnia italiana como um todo, um recorte destinado ao estudo das vinculações do catolicismo ao processo de formação étnico). Importante ressaltar, porém, que essas vinculações não implicam necessariamente uma proeminência da identidade religiosa sobre a étnica ou vice versa. Pelo contrário, o autor faz questão de destacar que a relação entre identidade étnica, nacionalidade e religião é altamente interconectada (BARRY, 2012, p.09).

Nos parece claro, com isso, que a proeminência desta percepção de etnorreligiosidade, assim, se dá muito em razão das vantagens de trabalho que ela oferece aos pesquisadores que a utilizam. A aplicação deste modelo de análise sem uma delimitação clara do objeto de pesquisa, porém, parece levar a criação de generalizações que permitem certas invisibilizações dentro do processo histórico. Dentro disso concordamos com Barry (2012), que levanta essa questão em específico no seu texto, comentando que

this typology of ethno-religious relationships implies that such groups have large enough populations that substantive generalizations can be made. Not all Irish are Catholics, nor are all Koreans Protestants. But, each group makes up significant proportions of the general population, making analyses of such groups more meaningful. Exactly what those sizes should be remain elusive. For instance, should such groups hold a majority status, or can 'religious ethnicities' be used to describe large minority groups as well?³⁵ (BARRY, 2012, p.10-11)

Agora, antes de abordarmos o campo de estudo que procura trabalhar com a preservação da etnicidade por meio da religião de maneira propriamente dita, é importante destacar que, para Abramson (1979, p.11) a religião é capaz de servir a etnicidade de três maneiras distintas: (1) enquanto elemento definidor das fronteiras étnica; (2) enquanto fator central à delimitação e subdivisão da etnicidade; e (3) enquanto fator que permite a expansão do grupo étnico e da identidade das comunidades. Dessa maneira, o enfoque dado a religião enquanto componente vital da etnicidade nos permite percebê-la enquanto um dos principais mecanismos utilizados para a preservação da identidade de uma comunidade. De fato, pode-se dizer que comunidades religiosas tem a característica “única” de poder atuar tanto enquanto “divisores de populações etnolinguísticas” quanto “ponte entre distinções étnicas” (SMITH, 1991, p.7-8 *apud* BARRY, 2012, p.11). Dizendo isso esperamos demonstrar aqui como que a religião nos permite tanto distinguir uma população específica inserida dentro de uma etnicidade que a tem generalizada (como é o caso dos Italianos Valdenses em meio aos Italianos católicos) quanto aproximar distintos grupos étnicos e populacionais que compartilham elementos religiosos semelhantes (como historicamente aconteceu com os Valdenses e os Cátaros e, posteriormente com os Calvinistas e Huguenotes quando da vinculação Valdense a reforma).

Dentro dos estudos da imigração essa percepção se faz especialmente relevante. Dentro da história dos processos migratórios aos Estados Unidos, por exemplo, Barry (2012) sintetiza a visão de Timothy Smith (1978) que desataca três alterações que a imigração implica as relações entre religião e etnicidade – estas que acreditamos sejam mesmo válidas ao processo de imigração Valdense a América Platina, para não dizer aos processos migratórios de comunidades etnorreligiosas para a América como um todo. Sejam elas: (1) uma redefinição das noções de pertencimento e de grupo em termos religiosos; (2) uma maior manifestação

³⁵ “Esse tipo de relações etnorreligiosas implica que tais grupos têm populações grandes o suficiente para que generalizações substantivas possam ser feitas. Nem todos os irlandeses são católicos, nem todos os coreanos protestantes. Porém, cada grupo representa proporções significativas da população geral, tornando as análises de tais grupos mais significativas. Exatamente quais devem ser esses tamanhos, permanece indefinido. Por exemplo, esses grupos devem ter um status majoritário ou podem 'etnias religiosas' ser usadas para descrever grandes grupos minoritários também?” [Tradução nossa].

física da teologia e do comprometimento etno religioso; e (3) a revitalização das convicções (SMITH, 1978, p.1161 *apud* BARRY, 2012, p.13-14).

Mais do que isso, a partir do processo de assentamento desses grupos imigrantes em um novo espaço, se torna possível também observar a intensificação de uma dinâmica de relações pautadas na noção de “nós” e “eles”, aonde a figura do “outro” surge como um elemento central ao processo de construção e reafirmação da identidade e das fronteiras étnicas. No caso dos Valdenses esse fator em específico é menos uma novidade e mais uma continuidade. Dos Estados católicos do sul da Europa as emergentes nações “laicas” de população católica da região da fronteira platina eles sempre estiveram cercados pelo “outro” e, de uma forma ou outra, isolados em suas próprias comunidades. De fato, esse aspecto é tão central a pesquisa que será mais profundamente explorado ao longo dos dois capítulos seguintes, aonde veremos como o espaço agia sobre os Valdenses desde seus núcleos nos Vales até suas colônias no Prata (no capítulo dois) e qual a solução encontrada pelos Valdenses para combater as animosidades que lhes eram implicadas por estar cercados pelo “outro” (no capítulo três). Como coloca Greeley, “[the] ‘we’ against ‘they’ seems to touch on something basic and primordial in the human psyche, and [...] much of the conflict and strife that persists in the modern world is rooted in such notions”³⁶ (1971, p.42).

Outro aspecto de grande interesse a nossa pesquisa que podemos tirar do trabalho de Barry (2012) vem de sua menção as pesquisas das autoras Harriet Hartmann e Debra Kaufmann (2006). O trabalho específico das autoras procura relacionar a religiosidade e a preservação da identidade por meio do desenvolvimento de associações e espaços comunitários como locais de culto e instituições de apoio por parte dos imigrantes. Em seu artigo, “Decentering the study of Jewish identity: Opening the dialogue with otherreligious groups” elas voltam sua atenção ao estudo das comunidades judaicas, mas sua análise possui grande relevância para as discussões relativas a relação entre religião e etnicidade de maneira geral. Elas destacam, por exemplo, que as comunidades judaicas são comumente caracterizadas por seu isolamento e por sua difícil assimilação cultural, o que ocorre com diversos grupos de imigrantes considerados enquanto “minoritários” como os próprios Valdenses, fazendo com que as comunidades imigrantes em especial passem a se apegar a religião enquanto fator aglutinador da vida comunitária, que em

³⁶ “[O] ‘nós’ contra ‘eles’ parece tocar em algo básico e primordial na psique humana, e [...] muitos dos conflitos e lutas que persistem no mundo moderno estão enraizados em tais noções.” [Tradução nossa].

decorrência do isolamento se torna essencial para a sobrevivência do grupo (HARTMANN e KAUFMANN, 2006, p.365).

Dentro dessa perspectiva, as autoras também destacam que “since faith and belief play a much larger role in Christian identity than in Judaism, it is not surprising that practice (behavior) remains as the measure most aligned with Jewish religiosity”³⁷ (2006, p.371), de maneira que o cultivo de hábitos como a participação frequente em serviços religiosos e visitas constantes a sinagoga assumem um papel central na definição da identidade judaica. Isso, porém, não implica em uma associação direta à religiosidade em detrimento da etnicidade, uma vez que a atuação em espaços de socialização comunitária detém em si um peso social, cultural e político que pode ser muito superior ao religioso dependendo de cada comunidade, sua região de origem e seu espaço de inserção atual, o que é especialmente válido às comunidades Valdenses. Durante seu isolamento nos Vales os Valdenses atrelaram fortemente a sua religiosidade aos demais aspectos constituintes da sua vida comunitária. Desta forma os modelos de organização política e social que eles desenvolveram se encontravam indistintos do panorama religioso que os colocava a parte do resto da sociedade. Exerciam então a sua identidade, seus atos políticos e vivências socioculturais a partir de espaços vinculados diretamente a sua religiosidade.

Ainda de especial interesse para o caso dos Valdenses (como poderá ser observado a partir das análises do capítulo dois) as autoras também destacam que parte da identidade judaica muitas vezes é transmitida por meio da memória coletiva do sofrimento “a longo prazo” vivido pelos judeus (HARTMANN e KAUFMANN, 2006, p.378), uma temática recorrente em nossa fonte principal, o *Compendio de Historia de los Valdenses*, no qual o autor faz constantes pedidos aos Valdenses do Prata que se lembrem do “precioso tesoro de fe, esperanza y carid legádole por sus padres al precio de su sangre” (JOURDAN, 1901, p. 229), o que por sua vez é uma herança dos tempos do Gueto, da própria vivência que permitiu o desenvolvimento dos Valdenses em “povo-igreja”, que assume um papel próprio a preservação da identidade e do senso de pertencimento dos indivíduos, este vinculado a construção de uma memória comunitária que é, também, reforçada por meio da experiência religiosa.

Com isso temos que a religião não atua apenas na preservação direta da identidade, servindo em muitos casos enquanto elemento capaz de preservar as práticas étnicas e/ou culturais, os rituais e patrimônios imateriais que conformam a identidade. Assim, muitos grupos

³⁷ “Tendo em vista que a fé e a crença desempenham um papel muito maior na identidade cristã do que no judaísmo, não é surpreendente que a prática (os comportamento) permaneça como a medida mais alinhada com a religiosidade judaica.” [Tradução nossa].

étnicos mantém suas distintas características por meio da manutenção dos hábitos que lhes garantem autenticidade, tanto em casa quanto em congregação (BARRY, 2012, p.14). Até mais do que simplesmente preservar – em um ideal de continuidade, em alguns casos também podemos identificar um esforço por parte dessas comunidades, ou mesmo de grupos mais restritos associados a elas, em imitar e/ou reconstituir essas práticas e hábitos, especialmente quando separados de vivência comunitária mais ampla e alocados a espaços que isolados dos elementos de base dessas tradições.

Assim, dentro desse processo de preservação (ou de recriação) das identidades por meio da religião, dois mecanismos podem ser identificados como tendo especial destaque. Um deles baseado na construção da memória coletiva, brevemente referenciado acima, e outro na vinculação da religiosidade a laços geográficos (BARRY, 2012, p.14-15), sendo que ambos possuem uma raiz comum atrelada ao regime de “construção dos mitos” – que por sua vez não se limita a uma nexos exclusivo com as instituições religiosas de um grupo ou comunidade. De fato, à construção e perpetuação dos mitos de uma cultura exige-se a ação ativa de elementos tanto religiosos quanto civis – tendo em vista também que a linha que separa o religioso do civil é mesmo inexistente em muitos casos (como ocorre com os próprios Valdenses) – de maneira que, então,

the 'guardians of the tradition' – the priests, scribes and bards who record, preserve and transmit the fund of ethnic myths, memories, symbols and values encased in sacred traditions commanding the veneration of the populace through temple and church, monastery and school, into every town and village within the realm of the culture-community.³⁸ (SMITH, 1991, p. 28)

Os mitos podem ser subdivididos em duas categorias, mitos *de origem* e mitos de *eleição*. Apesar disso, estas duas esferas se relacionam intimamente uma com a outra e, em certos casos, constituem uma mesma narrativa. A primeira delas é construída com o objetivo de se traçar o elemento mais básico capaz de garantir a unidade (ou pelo menos o senso de pertencimento) aos diversos grupos que se associam a uma mesma etnicidade (por meio de um ancestral, local de origem, cultura, hábitos ou vivências em comum); enquanto que a segunda – tradicionalmente mais vinculada ao aspecto religioso ainda que não exclusiva a este – procura retratar os elementos que permitem a uma comunidade se diferenciar dos demais grupos que a

³⁸ “Os ‘guardiões da tradição’ – os padres, escribas e bardos que registram, preservam e transmitem os diversos mitos étnicos, memórias, símbolos e valores que se manifestam nas tradições sagradas que comandam a adoração da população por meio de templos e igrejas, monastérios e escolas, em cada cidade e em cada vila do espaço cultural-comunitário.” [Tradução nossa].

cercam, marcando também como que estas diferenças a tornam “escolhida” de alguma maneira para um propósito maior (tal como ocorre, por exemplo, com a noção de “povo escolhido” que é compartilhada por Judeus e diversos grupos cristãos – como os próprios Valdenses).

Os processos de construção e difusão dos mitos, bem como a relação estabelecida entre as estas categorias que eles constituem, são ainda acompanhados por um movimento de “territorialização da memória” que ocorre quando “memories and history of a community are linked to specific places, leading to the 'naturalization of community' and the 'historicization of nature’³⁹” (SMITH, 2008, p.35 *apud* BARRY, 2012, p.15). Com isso temos então a criação de *espaços étnicos* que passam a se caracterizar como “terra natal” ou “pátria histórica” de um povo. Aqui o caso dos Valdenses é especialmente interessante, pois ainda que o movimento original, organizado em torno de Pedro Valdo e de sua visão, tenha surgido no sul da França, no ambiente urbano da cidade de Lion, a “terra natal” dos Valdenses se tronou o espaço rural e isolado dos vales alpinos do noroeste da península itálica – que não à toa são chamados de Vales Valdenses. Ou seja, o mito de “fundação” da identidade Valdense (que é simultaneamente um mito de origem e um mito de eleição) e o processo que estabeleceu os laços geográficos da memória coletiva da comunidade não compartilham o mesmo espaço. A territorialização da memória, assim, se constituiu de forma distinta dos mitos originais de origem e de eleição.

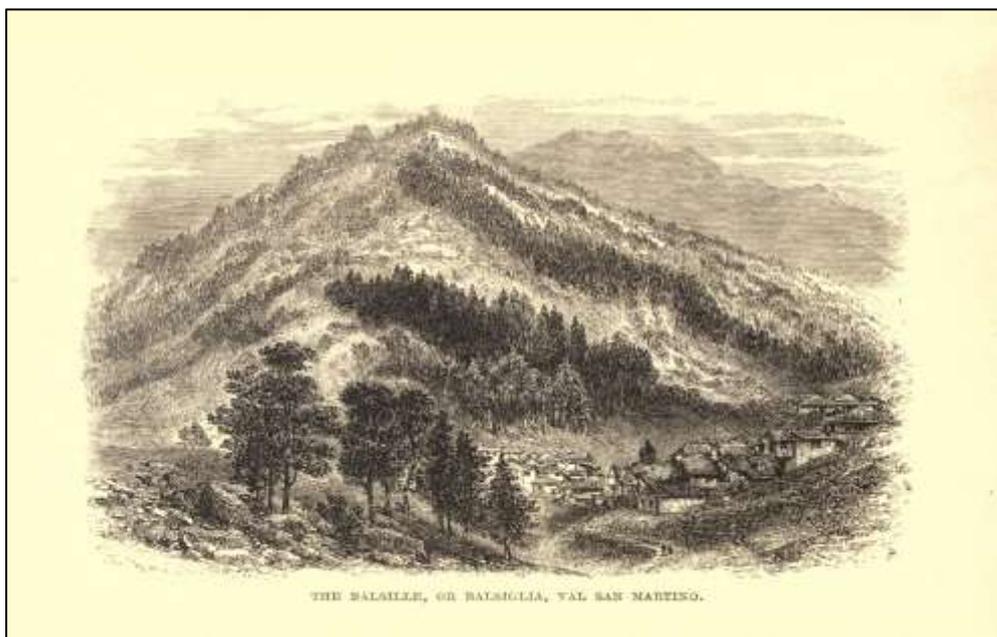
Isso não é dizer que não há relação entre esses processos. É importante destacar que eles influíram fortemente um sobre o outro à medida que, com o passar do tempo, os Valdenses agiam e regiam no/ao mundo que se transformava ao seu redor. Dede o século XIX que, do ponto de vista etnorreligioso, podemos dizer que o mito de origem presente na memória coletiva que é compartilhada pelas comunidades Valdenses está muito mais relacionado ao processo de ocupação e resistência dos/nos Vales, às vivências do Gueto e manutenção da fé do que a figura de Valdo e ao movimento dos *Pobres*⁴⁰ – o que é atestado pelo próprio Jourdan (1901, p.15-16; 227-228) sob a ótica de que, apesar da sua origem no mito de Valdo, foi somente pela vivência nos Vales que se pode garantir a sobrevivência do que seu movimento representava, tendo os elementos marcantes da sua fé se tornado apenas mais proeminentes no período, provando assim a importância da sua “missão” (o que por sua vez é uma mentalidade que parece

³⁹ “As memórias e a história de uma comunidade são relacionadas a locais específicos, levando a ‘naturalização da comunidade’ e a ‘historicização da natureza’.” [Tradução nossa].

⁴⁰ É importante destacar que isso não implica na exclusão de um desses mitos em detrimento do outro. A identidade religiosa, o refúgio nos Alpes e diversos elementos da cultura Valdense, afinal, não existiriam sem o movimento medieval de Valdo. O caso aqui é que, na memória coletiva das comunidades, essas experiências posteriores tem mais relevância no que diz respeito ao processo formativo da identidade Valdense que elas experienciam.

ter se desenvolvido a partir do século XIX enquanto elemento identitário responsável por unir os mitos de formação a ocupação do espaço em um esforço para se preservar a identidade Valdense no período migratório da *Nova Diáspora*). Vale ressaltar também que a forte endogamia presente nos Vales durante o período do Gueto levou ao surgimento de um senso de pertencimento baseado na noção de ancestralidade, mas este estava longe de ser um dos elementos definidores da identidade Valdense.

Figura 4 – Gravura representando o Gueto em Balsiglia, no Vale de San Martin.



Fonte: Imagem veículada na WEB. Disponível em: <https://pastorbriantubbs.com/wp-content/uploads/2020/10/The_Waldensian_Church_in_the_valleys_of_Piedmont.djvu-228.png>.

É curioso observar ainda que os próprios Valdenses foram usados enquanto mito de origem por diversos setores do movimento protestante europeu a partir do século XVI (CAMERON, 1984, p.18). Os calvinistas suíços, por exemplo, procuraram se utilizar de um “Mito de Chanforan” (uma narrativa histórica na qual o movimento calvinista aparece como o herdeiro do movimento Valdense) para dar base ao seu próprio mito de eleição, ao mesmo tempo que procuravam identificar nos Valdenses uma origem remota que pudessem ligar ao seu mito de origem – o que também lhes permitiria ter precedência por antiguidade entre os demais movimentos evangélicos do período (VILLANI, 2019, p.118-119). Mesmo o posicionamento dos Valdenses na região alpina era vantajoso aos calvinistas locais, uma vez que permitia relacionar os mitos diretamente ao seu processo de criação de um espaço étnico

próprio, de maneira que a territorialização da memória se constituiu, nesse caso, em conjunto a “construção dos mitos”.

Desde o final do século XVII até a primeira metade do século XIX as experiências compartilhadas pelas comunidades Valdenses levaram a criação de uma memória coletiva na qual não havia qualquer dissociação entre as noções de etnia, religião e espaço. Sobre processos históricos dessa natureza, nos quais um determinado território fica marcado por uma experiência religiosa específica, cunhou-se o conceito de “sacralização da geografia” (BARRY, 2012, p.15). O “ser” Valdense *era* viver nos Vales, ter uma filiação religiosa protestante, falar o *patois*⁴¹, saber ler e escrever, *etc.* Nessas condições não se podia ser verdadeiramente um Valdense vivendo fora dos Vales, da mesma forma que católicos vivendo nos Vales também não eram Valdenses. Estas vivências ainda atrelaram aspectos específicos da vida comunitária, política e cultural diretamente a etnorreligiosidade do grupo, o que levou muitos desses elementos a se inserirem nos próprios mitos de fundação da comunidade⁴².

Este período de formação da identidade Valdense nos permite, assim, observar a grande capacidade de adaptação dos elementos que dão base a sua “identidade étnica”, de maneira que a relação estabelecida entre os mitos, os processos históricos, a ocupação dos espaços, as representações da memória e das relações com o “outro” levam a um constante processo de acomodação de múltiplas influências – tal como ocorre com a formação das fronteiras étnicas. Nenhum desses elementos exerce sua influência em um único sentido; as relações entre os diversos componentes da etnicidade e dos indivíduos sujeitos a eles são construídas em vias de mão dupla (GREELEY, 1971, p.47) e de maneira interconectada (ABRAMSON, 1979, p.26) nas quais nenhum destes elementos se manifesta de maneira isolada e aonde nenhum processo está livre de influência dos demais que, em conjunto, compõe o quadro mais abrangente da etnicidade. Relativo aos grupos étnicos e sociais cujas características geográficas, religiosas, culturais e históricas se relacionam de maneira tão entrelaçada (em alguns casos existindo mesmo em conurbação umas com as outras) autores como Anthony Smith (2008) deram o nome de “comunhão sagrada do povo”. Essa noção, por sua vez, aparece bem sintetizada por Barry (2012) que nos diz que “in other words, a *sacralization of ethnos* is established that combines

⁴¹ Um termo genérico usado para descrever dialetos vernaculares do francês. No caso Valdense ele descreve uma variante do *franco-provençal* que misturava elementos da língua italiana. O *patois* foi a língua franca dos Vales Valdenses desde pelo menos o século XVII até o final do século XIX.

⁴² O incentivo a alfabetização, à congregação e a atuação político-social no espaço comunitário, por exemplo – que são características que podiam ser traçadas até a distinta compreensão de religiosidade do movimentos Valdense medieval, passam a ser também características definidoras da etnicidade Valdense durante esse período de conformação identitária.

a group's own history, particular geographies, and lineage with its dominant religion”⁴³ (BARRY, 2012, p.15-16).

Dentro desta percepção, outra distinção comum à relação de religião e etnicidade se encontra baseada nos elementos que levam a associação das duas categorias, podendo estes estarem baseados em aspectos considerados enquanto “naturais” ou “simbólicos” – que por sua vez são desenvolvidos de maneira correlata aos mecanismos de preservação da etnicidade, de laços geográficos e de memória coletiva, com a diferença de que aqueles possuem uma compreensão da religião “em serviço” da etnicidade, enquanto que estes procuram se pautar na noção de “mútua influência” dos fatores – o que Barry, se baseando em Daniele Hervieu-Leger⁴⁴, chama de “uma constelação de constructos etnorreligiosos” (BARRY, 2012, p.16-17). Ou seja, a identidade do grupo, a partir dessa noção, é derivada de uma relação que pode se estabelecer em distintos níveis e proporções, de maneira que as características de base dos elementos que marcam uma etnicidade e sua relação com a religiosidade, a geografia, a história e a cultura são únicos em cada comunidade.

Elementos *naturais* que permitem a correlação entre religião e etnia são aqueles que podem ser traçados a partir do compartilhamento de territórios, linhagens ou espaços sociais, enquanto que elementos *simbólicos* se baseiam no compartilhamento de crenças, tradições, histórias e mitos. Em grupos como os Valdenses esses elementos se encontram inseridos em uma mesma concepção etnorreligiosa, permitindo a sobreposição de espaços compartilhados – o que é especialmente comum em comunidades imigrantes de maneira geral. No caso dos Valdenses do Prata, por exemplo, que emigraram para fora do território que constitui um dos elementos da sua identidade étnica, o aspecto territorial e o do mito passaram a ocupar o mesmo espaço na medida em que, longe da “geografia sacralizada” que construíram a partir do Gueto Alpino, eles ressignificam suas percepções, preservando a espacialidade dentro do elemento mitológico. Para os Valdenses nas Américas, os Vales passam a ser caracterizados enquanto uma “terra prometida” para seus antepassados, um lugar ao qual os Valdenses, mesmo à distância, deveriam “procurar retornar”⁴⁵. Isso, por sua vez destaca outra característica comum da relação entre religião e etnicidade, que é a capacidade que ambos esses conceitos possuem

⁴³ “Em outras palavras, uma *sacralização do étnico* é estabelecida, combinando a história do próprio grupo com elementos geográficos e de linhagem a sua religião dominante.” [Tradução nossa].

⁴⁴ Que debate a infinitude de ligações possíveis de se estabelecer entre religião e etnicidade ao longo do processo de formação das estruturas etnorreligiosas (HERVIEU-LEGER, 2000, p.161) – as quais Barry (2012) então apelida de “constelações”.

⁴⁵ Aqui necessariamente não no sentido físico, mas sim espiritual, como nos esforços do próprio Pedro Valdo em “procurar retornar aos evangelhos” e a “igreja de Cristo” (DRIVER, 1997, p.96-97)

de manifestar e ressignificar o próprio senso de pertencimento de um grupo em distintos processos para legitimar a sua própria existência, de maneira que

the ethno-religious element (re)constitutes itself and develops [...] to a point at which the contracting membership of a traditional religion intersects with the various attempts to invent or reinvent an imaginative hold on continuity, whereby a group or a society discovers new reasons for belief in its own permanence, over and beyond the perils that threaten its existence or over and beyond the atomization that constitutes a multiple threat to its own cohesion.⁴⁶ (HERVIEU-LEGER, 2000, p.162)

Por fim, vale destacar ainda que todos os campos de compreensão que procuram correlacionar os conceitos de religião e etnicidade que observamos até aqui supõe alguma forma de “espaço” (seja ele físico ou imaterial), no qual *dois conceitos* distintos (religião e etnicidade) interagem e se relacionam de formas variadas, criando um ambiente propício ao desenvolvimento de um terceiro conceito, o da etnorreligiosidade, sem perder, porém, as suas individualidades. Também é possível perceber que as relações entre religiosidade, etnicidade e comunidade se encontram especialmente dependentes de seus vínculos e dos vínculos dos indivíduos que estes associam, com processos como a ocupação dos espaços e a construção de relações com elementos tanto internos quanto externos ao grupo, ambos elementos que ainda serão tratados ao longo desse trabalho. De fato, pode-se dizer que os três conceitos chave que utilizamos para basear nossa pesquisa – de *comunidade*, *espaço* (platino) e (redes de) *relações* – são interdependentes (o que parece ser de comum acordo dentro da bibliografia) ainda que discussões quanto a intensidade, os níveis, a direção e as manifestações dessa relação sejam correntes. Em análises voltadas para o estudo de comunidades etnorreligiosas compreendemos estes elementos enquanto indissociáveis e o trabalho que constituímos ao longo desta dissertação pretende representar isso.

1.2. DO POVO-IGREJA

Do começo da década de 1830 até a emancipação de 1848, o bispo saboico do Pinerolo, Andrea Charvaz⁴⁷, foi possivelmente o mais dedicado adversário das comunidades Valdenses

⁴⁶ “O elemento etnorreligioso se (re)constitui e se desenvolve [...] até um ponto em que a procura pela filiação a religião tradicional se intersecta com as várias tentativas de se inventar ou reinventar o controle sobre o imaginário da continuidade, pelo qual um grupo ou sociedade descobre então novas razões para acreditar na sua própria permanência, para além dos perigos que ameaçam sua existência e para além daqueles que representam uma ameaça à sua própria coesão.” [Tradução nossa].

⁴⁷ Bispo do Pinerolo de 1834 até sua renúncia em maio de 1848, menos de três meses depois da promulgação do Edito de Emancipação dos Valdenses. Foi posteriormente nomeado Arcebispo Titular de Sebasteia (atual Sivas,

do Piemonte (JOURDAN, 1901, p.164), declarando que “los Valdenses son una desviación, un error que debe ser corregido” (TOURN, 1983, p.271). Seus esforços para garantir a conversão das populações dos Vales ao catolicismo e para impedir o avanço de políticas favoráveis a inclusão das minorias religiosas protestantes no Reino da Sardenha foram tais que lhe renderam ao menos três páginas de ferrenhas críticas na obra de Jourdan (1901, p.164-166), aonde ele é caracterizado enquanto uma figura poderosa (não apenas por seu cargo na hierarquia da igreja católica, mas também por sua influência na corte dos reis sardos, tendo sido preceptor dos filhos do rei Carlos Alberto) e “abertamente mal intencionada”. Dentro da narrativa construída pelo autor, o principal objetivo de Charvaz ao longo de sua carreira parece ter sido a expulsão definitiva da Igreja Valdense da Itália, bem como a destruição da fé Valdense de maneira geral. Para isso, porém, o bispo voltou seus esforços a uma política de repressão destinada a coibir principalmente às estruturas comunitárias e sociais que permitiam o vínculo da identidade Valdense a sua religiosidade e não a perseguição religiosa em si, como poderia se imaginar (JOURDAN, 1901, p.165-166).

Para os Valdenses, ainda que pudessem praticar suas crenças religiosas, se tornaria cada vez mais difícil de manter suas comunidades e sua identidade sem a presença de elementos que, já no começo do século XIX, haviam se tornado parte integral da vida no Gueto e, por isso, foi sobre estes que Charvaz voltou sua atenção. A partir de 1839 passou-se a exigir “autorizações superiores” para a construção de novos templos e casas de reunião⁴⁸, em 1840 foi proibida a organização de reuniões com cunho religioso em certas regiões dos Vales e, como consequência disso, mais tarde nesse mesmo ano foram suspensas as atividades de escolas Valdenses e até de instituições administrativas de algumas das comunidades devido a sua vinculação ao elemento religioso (JOURDAN, 1901, p.166-167). Proibiram-se os tabelionatos de autorizar transações entre católicos e Valdenses e aos conselhos municipais e as assembleias comunitárias dos Vales se estabeleceu a obrigatoriedade de serem compostos por maioria católica⁴⁹.

Parece-nos, de maneira geral, que o bispo percebeu que para se opor de maneira efetiva a religião e a religiosidade Valdense, ele também teria de fazer frente a aspectos gerais da sua cultura (limitando a educação e a atividade comunitária) e da organização política e social dos

na Turquia) em julho de 1848 e Arcebispo de Gênova em setembro de 1852, cargo que manteve até sua renúncia em 1869. Dados veiculados na WEB. Disponíveis em: <<https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bcharvaz.html>>.

⁴⁸ Isso dentro do serviço público civil do Reino do Piemonte e Sardenha, mas como Jourdan comenta, “la influencia clerical era sin embargo muy poderosa hasta em la dirección de los asuntos públicos” (JOURDAN, 1901, p.166).

⁴⁹ Em localidades nas quais não havia católicos, Jourdan nos faz acreditar que ordenaram-se mendigos e loucos de cidades vizinhas para os cargos políticos com o propósito de desacreditar as instituições (JOURDAN, 1901, p.167).

seus Vales (reduzindo a autonomia dos núcleos e criando novas barreiras as poucas liberdades das comunidades). Igualmente, então, a religiosidade dos Valdenses se impuseram restrições e limites, mas estes eram delimitados com maior cuidado, em parte para evitar que se chamasse muita atenção. Perseguição e intolerância a grupos cristãos minoritários não era mais algo bem visto na Europa e certas nações protestantes do norte do continente tinham especial interesse nos Vales – como poderemos ver ao longo dos capítulos seguintes. Sob a tutela de Charvaz, os Valdenses deviam sair de seus cultos até as dez horas da manhã para que não se importunasse os católicos em missa e eram obrigados a respeitar os feriados e dias santos da igreja de Roma, sendo passíveis de multa em caso de desobediência (JOURDAN, 1901, p.167). Mesmo diante desta situação, muitas comunidades dos Vales passaram a resistir à estas imposições se utilizando dos próprios regramentos que elas traziam: reuniam-se os conselhos e as assembleias (que eram de caráter tanto político quanto religioso) em dias específicos sob a pretensão de estarem comemorando festas católicas e relocavam suas próprias festas e celebrações a estes mesmos dias, por exemplo.

Essa narrativa de Jourdan, ainda que plausível, é difícil de ser apurada, uma vez que ele não menciona as fontes que utilizou para compilar seu texto. O historiador Valdense Giorgio Tourn (1983, p.270-271) parece concordar a caracterização apresentada por Jourdan, mas o peso da vinculação confessional da obra limita nossa investigação. Mais do que isso, a própria figura de Charvaz não parece ser explorada em outras produções, sendo referenciado apenas em relação a sua atuação eclesiástica enquanto bispo do Pinerolo e Arcebispo de Genova, tendo sua trajetória elencada em obras de referência como o *Hierarchia Catholica* (EUBEL, 1913, p.316; 506), *Storia di Pinerolo* (CARUTTI, 1897, p.578) e *Notizie e documenti della chiesa pinerolese* (CAFFARO, 1900, p.541) – dois dos quais foram publicados apenas após o autor uruguaio já ter escrito seu livro. Nesse sentido, sem invalidar a perspectiva que é apresentada por Jourdan (1901) e Tourn (1983), faz-se a ressalva para que ela seja observada com certos cuidados no que diz respeito a Charvaz em específico. Ainda mais tendo em vista que, como poderemos ver, ele rapidamente se converte em uma alegoria moral à narrativa que o *Compendio* apresenta. Isso porque, segundo este, foi em grande parte o orgulho do bispo que levou ao fracasso dos seus planos (JOURDAN, 1901, p.168-169).

No ano 1844, por razão da inauguração de um novo templo católico em meio aos Vales, Charvaz convenceu o rei Carlos Alberto a acompanhá-lo até a região, esperando mostrar-lhe os avanços feitos no combate a heresia Valdense e no desenvolvimento das comunidades católicas locais (tanto que a visita teria sido agendada para “um dia de festa católico” – que Jourdan não

específica⁵⁰). Uma vez em meio aos Valdenses, porém, o rei demonstrou maior interesse em compreender como era a vida nos Vales, questionando sobre suas condições econômicas e sobre a história dos Valdenses. Recebeu ainda, em privado, pastores e a diretoria da *Távola Valdense* (instituição político-religiosa responsável pela administração do dia a dia civil e ecumênico das comunidades dos Vales), apesar de ter sido aconselhado para que não o fizesse, e após entregar “una suma vistosa para los menesterosos de las comuniones” (JOURDAN, 1901, p.169) partiu de volta para Turim⁵¹, com a própria “festa católica” daquele dia, então, sendo transformada, como tantas outras já haviam, em festa Valdense (JOURDAN, 1901, p.169-170).

Com isso, podemos dizer que o caso de Andrea Charvaz, conforme nos é apresentado, serve a um duplo propósito na obra de Jourdan (1901): como uma alegoria moral a dois personagens distintos, justificando tanto caráter do bispo que tanto perseguiu os Valdenses quanto o do rei que em anos posteriores lhes garantiria a liberdade pela qual eles tanto lutaram. Para nós, porém, ele serve ainda a uma terceira função, nos permitindo observar a situação em que se encontrava a identidade Valdense do período, já diretamente vinculada aos elementos político-sociais que compunham o espaço em que se inseriam. Era, então, uma identidade na qual uma experiência étnica, cultural, religiosa e comunitária compartilhada havia tornado esses fatores em elementos indissociáveis à noção de pertencimento ao grupo, delimitando bem as características que vem dar base a noção de povo igreja que foi desenvolvida para caracterizar o corpo social que se desenvolveu a partir dessa identidade em anos posteriores.

Em sua caracterização dos Valdenses enquanto um povo igreja, Eric Schmucker (2009) comenta que, em consequência desta forte integração do elemento social ao religioso, o termo “Valdense” é um que passa a se referir a duas realidades distintas que, porém, se confundem: a de uma religião e a de uma igreja – aonde a “igreja” procura representar a noção de congregação dos fiéis, a comunidade (2009, p.13). Assim, “ser” Valdense

por un lado, desde el punto de vista histórico, refiere al movimiento religioso nacido en la ciudad de Lyon en el siglo XII y devenido en Iglesia a través del Sínodo de Chanforrán. Por otro lado, designa un espacio concreto en el que se instalaron: dos

⁵⁰ Tendo a chegada do rei aos Vales ocorrido no dia 24 de setembro, podemos supor que a festa em questão pode ter sido tanto à *Nossa Senhora das Mercês* quanto à *São Gerardo*, mas ambos não parecem fazer especial sentido dado o local e a ocasião. É possível também que o dia da festa fosse outro, pois o rei passou por mais de uma das cidades dos Vales ao longo de sua visita, ou mesmo que a festa em questão fosse um evento puramente local, mas até o momento não temos como ter certeza.

⁵¹ De maneira geral o rei Carlos Alberto não parece ter apresentado em momento algum maiores interesses na repressão aos Valdenses. Pelo que nos é apresentado por Jourdan, sempre que um delegado vindo dos Vales conseguia chegar a corte para contestar alguma nova imposição de Turim, o rei prontamente se dispunha a permitir a ignorância do decreto ou mesmo de garantir sua reversão. Com isso, o período de repressão pré-1848 parece ter se desenvolvido mais em consequência da autonomia que certos setores políticos e religiosos desfrutavam do que em uma mentalidade anti-Valdense que, ainda que existente, já era uma ocorrência claramente localizada.

valles del Piemonte Occidental, en el triángulo fronterizo italo-suizo-francés [...]. Así [...] ‘la configuración de una identidad valdense pasa por la influencia de lo religioso en la comunidad. Iglesia y comunidad, esto es, comunidad religiosa y comunidad civil son parte de una misma dimensión entre los Valdenses’ por lo menos hasta las primeras décadas del siglo XX. (SCHMUCKER, 2009, p.14 *apud* GEYMONAT, 1995, p.34)

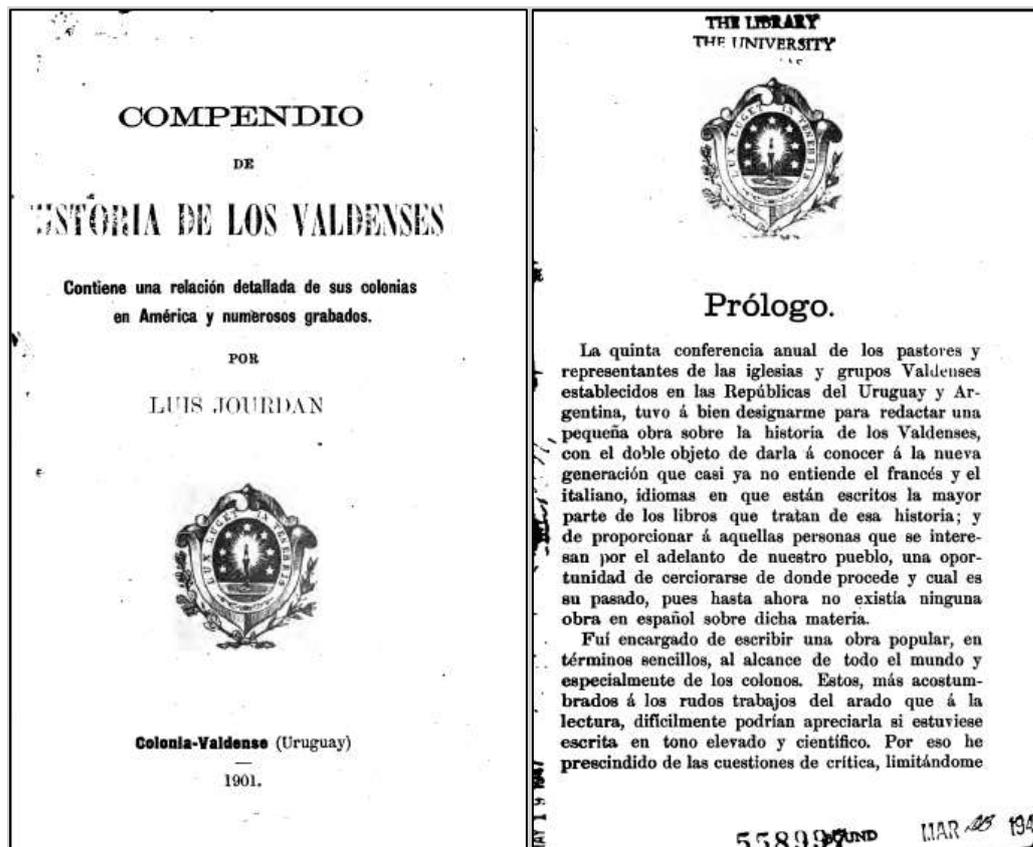
Percebe-se ainda, a partir de Charvaz, que já na primeira metade do século XIX essa era uma percepção bem estabelecida sobre as comunidades Valdenses, ainda que o termo específico de povo igreja começaria a se popularizar apenas mais tarde, especialmente a partir do período de êxodo dos Vales durante a segunda metade do século XIX – mesmo que hoje ele já seja utilizado para caracterizar períodos mais antigos da história e da trajetória dos Valdenses, especialmente a partir de meados do século XVII e começo do XVIII, mas também aparecendo para descrever as comunidades alpinas dos séculos XIV e XV (GONNET, 2015⁵²; BOUNOS e TALMON, 2009, p.23-24). Dessa forma, ainda que a definição do conceito em si seja clara – remetendo então a toda a estrutura identitária que vimos debatendo ao longo desse capítulo – sua aplicação é algo que ainda permanece um tanto quanto incerto, estando inteiramente dependente do interlocutor, da ideia que este pretende expressar e, principalmente, da concepção de história Valdense com a qual ele procura se vincular. Diante disso, surge aqui a necessidade de apresentarmos a visão que acreditamos estar mais alinhada as percepções levantadas pelo corpo teórico consultado à composição deste trabalho.

Não acreditamos, então, que os Valdenses tenham sido um povo-igreja desde o começo, quando se organizaram pela primeira vez em torno do movimento de Valdo na Lion dos séculos XII e XIII, pois consideramos que os autores que se subscrevem a essa percepção parecem fazê-lo a partir de uma de uma leitura determinista e teleológica de história, fortemente vinculada a uma literatura confessional – como ocorre, por exemplo, com Bounos e Talmon (2009), Driver (1996), Jourdan (1901) e, até certo ponto, com Tourn (1983). Também não nos parece adequado utilizar o termo para descrever as comunidades Valdenses dos séculos XIV e XV, que já traziam as características comunitárias herdadas da união com os *Pobres da Lombardia* e que já davam início ao processo de ocupação da região dos Vales, pois aqui ainda damos falta de elementos centrais ao desenvolvimento da identidade, como a existência de uma memória compartilhada e a delimitação de um espaço de pertencimento, de maneira que o processo de negociação das fronteiras étnicas do grupo, conforme exposto por Barth, ainda estava em suas primeiras fases de desenvolvimento. Como isso, pode-se deduzir que aderimos a visão que é compartilhada por

⁵² Em entrevista disponível em <<http://www.cinestel.com/documental-valdenses-entrevista-a-marcel-gonnet/>>.

autores como Geymonat (1995), Schmucker (2009) e Armand Hugon (1984), de que é apenas a partir do Gueto Alpino tradicional, de finais do século XVI em diante, que os Valdenses se tornam efetivamente em um povo igreja.

Figuras 5 e 6: Da esquerda para a direita: capa da obra *Compendio de Historia de los Valdenses* e página de prólogo da mesma obra, com destaque para o emblema e o lema da Igreja Valdense.



Fonte: JOURDAN, Luis. *Compendio de Historia de los Valdenses*. Colonia Valdense: Tipografía Claudiana, 1901, pp.03;07.

Não percebemos o Gueto, porém, como o fator determinante ao desenvolvimento desta identidade a partir do seu aspecto geográfico/espacial. Os elementos centrais que dão base ao conceito do povo igreja (a vinculação do social ao religioso, principalmente) já se encontravam presentes, sem se vincular a uma identidade étnica em específico, antes das restrições dos Editos e das perseguições que, a partir da segunda metade do século XVI e nas décadas finais do século XVII, levaram os Valdenses dos Vales a se tornarem o único núcleo Valdense da Europa e, com isso, ficamos com o seguinte questionamento: se os aspectos que dão base identitária ao grupo já se encontravam presentes antes do exílio nos alpes, o que impediu as comunidades

Valdenses anteriores a ele de desenvolverem essa identidade quando ainda se assentavam no leste da Alemanha, no sul da França e nos Sudetos? A conclusão à qual chegamos, então, é de que o principal papel do Gueto foi, na verdade, o de criar a memória coletiva, o passado compartilhado, necessário a formação da identidade.

A narrativa da vivência dos/nos Vales durante o Gueto também permitiu re/criação do mito de escolha e do próprio mito de origem dos Valdenses, uma visão que apenas se expandiu a partir dos processos migratórios do século XIX, uma vez que permitiu a criação de um elo comum entre as comunidades que agora perdiam sua vinculação física ao elemento espacial da sua identidade. Vale ressaltar ainda que este isolamento geográfico do período não implicou, necessariamente, em um isolamento social, como coloca Villani (2019) ao mencionar que os Vales, que também eram habitados por comunidades católicas, representavam “[...] the only area of religious freedom in the Italian peninsula after the massacre of the Waldensians in Calabria in 1561 and of the protestants of Valtellina in 1620 [...]. Where practices of tolerance and coexistence were put in place and expanded over the years⁵³” (2019, p.120). Isso, por sua vez, teve o impacto de permitir a construção de relações com elemento externos que também serviram, como vimos a partir de Barth (2000, p.26-27), para demarcar as fronteiras da etnicidade – e aqui a da etnorreligiosidade – do grupo. Em outras palavras, o Gueto enquanto um processo histórico e um espaço de habitação se configurou enquanto um elemento de confluência à diversos aspectos necessários a construção da identidade e se tornou, tanto para as comunidades que o habitavam quanto para os pesquisadores que as observavam, o recurso ideal à demarcação do momento definitivo em que as duas realidades do ser Valdense passam a se conurbar em um mesmo conceito, o de povo igreja.

Foi talvez a partir dessa percepção, então, que de 1850 em diante muitos dos intelectuais Valdenses começam a debater e a produzir a respeito da trajetória de suas comunidades, religião e instituições. De maneira geral, todos os que deixaram os Vales nos primeiros cinco a dez anos após a emancipação se viram obrigados a se inserir de maneira independente em sociedades nas quais o modo de vida que conheciam encontrava poucos paralelos e, como consequência disso, surgiu a necessidade de adaptar sua identidade a esse novo cenário (TOURN, 1983, p. 295). No caso dos Valdenses, porém, adaptar sua identidade implicava também na adaptação das diversas estruturas que a baseavam (religiosas, políticas, sociais, etc.), de maneira que esse processo de

⁵³ “[...] a única área de liberdade religiosa na península itálica depois do massacre dos Valdenses da Calabria em 1561 e dos protestantes de Valtellina em 1620 [...]. Onde práticas de tolerância e coexistência foram criadas e expandidas ao longo dos anos.” [Tradução nossa].

“modernização” Valdense que se iniciou com a “Redescoberta da Itália” (como os Valdenses apelidaram as décadas de 1850 e 1860) serviu ainda de marco para que a própria comunidade pudesse pensar a respeito de suas instituições e, por consequência, de sua identidade (TOURN, 1983, p.284). Mais do que isso, esses anos de redescoberta também permitiram aos Valdenses experimentar com maior precisão a sociedade do “outro” que os rodeava e assim se aperceber com maior clareza dos elementos que os diferenciavam enquanto grupo.

Figura 7 – Figura que abre o *Compendio de historia de los Valdenses*: uma família dos Vales em “Trajes Típicos Valdenses” segundo Jourdan (1901).



Fonte: JOURDAN, Luis. **Compendio de Historia de los Valdenses**. Colonia Valdense: Tipografia Claudiana, 1901, p.01.

Publicações e periódicos Valdenses como a *Rivista Cristina*, que começou a circular em 1873, procuravam abordar, de maneira conjunta, debates relativos a religião, política, sociedade e cultura, popularizando temas evangélicos e se esforçando à composição de uma história que fosse antes de tudo “Valdense” sobre os Valdenses (TOURN, 1983, p.313), criando assim os espaços necessários ao desenvolvimento e a popularização das percepções contemporâneas que representam a comunidade. A história que os autores dessas obras procuravam apresentar era, assim, uma narrativa revisitada de muito da história tradicional do período, que em muitos casos abordava os Valdenses enquanto uma peculiaridade da história Italiana, uma nota de rodapé em meio a trajetória e um Estado católico, de maneira um pouco semelhante a análise histórica que

procuramos construir ao longo deste trabalho no que diz respeito a imigração para a região sudeste do Brasil (no capítulo três) e ao Prata (no capítulo dois). Como coloca Tourn,

Cunado Emílio Comba [en la Rivista Cristina] evoca la imagen de los disidentes del siglo XVI, llamándolos “nuestros protestantes”, cumple una obra de inubidable valor histórico, pero ante todo restituye su pasado al evangelismo italiano [...]. Los protestantes no son, como afirman los católicos en sus polémicas, un elemento secundario, extraño a la historia de la conciencia religiosa italiana, sino componente esencial de la misma. Italia es católica no por un hecho natural, sino histórico. Es católica porque la Reforma fue desarraigada por medio de la violencia. [...] La iglesia del Concilio Vaticano I no es “la” iglesia italiana, sino simplemente “una” iglesia. (TOURN, 1983, p.313-314)

Como defendido anteriormente por Barth (2000) e Lemos (2009), o elemento principal à construção da identidade, seja ela da comunidade ou da etnia (quando estas não são a mesma coisa), surge de observações realizadas “de baixo para cima”, aonde cabe ao indivíduo a agência de construir e manejar as características que lhe dão pertencimento do grupo em que se insere, e ao investigador a tarefa de observar e interpretar essas características para então delimitar as fronteiras que marcam uma identidade, procurando evitar imposições prévias que se constroem “de cima para baixo”. Assim, a partir da segunda metade do século XIX, pode-se dizer que os Valdenses se esforçaram em definir sua identidade em ambos estes campos, tanto de maneira consciente quanto subjetiva, adaptando-se a sociedade em que se encontravam para melhor se inserirem no mundo sem perder a identidade que compartilhavam e, não obstante, interpretando e escrevendo sua própria história e a de suas comunidades, definido a trajetória e os significados desta mesma identidade. Diante disso, a noção de povo igreja aparece como um conceito que é construído *no* passado dos Valdenses (ao longo de todo processo histórico), *a partir* do passado dos Valdenses (observando-se os resultados desse processo) e *pelos* Valdenses. É um conceito que encerra, na verdade, três realidades: a da religião, a da Igreja, e a da história.

2. PORTOS E PASTORES

Este capítulo procura trabalhar e vincular dois aspectos distintos da identidade e da vivência das comunidades Valdenses, o geográfico e o social, enfocando em especial nas comunidades de imigrantes Valdenses e em suas experiências nestes dois campos de análise. Em um primeiro momento dentro do aspecto geográfico, procuraremos apresentar aqui os diferentes “portos” nos quais os Valdenses ancoraram estas vivências, desde os apinhados Vales Valdenses entre os Alpes do Piemonte e da Saboia até às vastas extensões de terra banhadas pelos afluentes do Rio da Prata na América do Sul.

Quanto ao primeiro, partiremos de informações oferecidas pela nossa fonte, o *Compendio de Historia de los Valdenses*, aliadas à análise de outras fontes do período e a leitura de bibliografias mais contemporâneas para poder caracterizar a situação na qual se encontravam os Vales e os espaços que os rodeavam nos momentos imediatamente anteriores ao início do processo migratório que envolveu essas comunidades ao longo da segunda metade do século XIX, durante a integridade do período caracterizado pelo autor enquanto *Antes de la Emancipación (1830-1848)* e ao longo da primeira parte dos *Tiempos Novos (1848-1899)*. Já para o segundo, o enfoque recairá sobre um processo de revisão bibliográfica relativo a autores centrais para a compreensão dos espaços de fronteira e da Fronteira Platina propriamente dita, bem como à um processo breve de narrativa histórica quanto ao quadro situacional em que a região se encontrava ao longo dessa mesma delimitação temporal.

Relativo a segunda parte desse mesmo capítulo, a dos “pastores”, procuraremos identificar, novamente a partir da nossa fonte, algumas das principais personagens que interagiram com, guiaram e acompanharam esses grupos Valdenses ao longo de sua trajetória, desde os Alpes até o Prata. Central para essa parte do capítulo será esse processo de identificação de alguns dos primeiros integrantes das redes de ralação que esses grupos criaram dentro do novo ambiente em que se inseriam, bem como a observação de algumas das primeiras relações criadas dentro da mesma. Iremos aqui já apontar também algumas das primeiras consequências que essas relações tiveram para o processo inicial de assentamento dos Valdenses no Prata e procurar relacionar essa análise com fontes bibliográficas relativas a temática do Espaço Fronteiriço Platino, a Imigração Italiana e ao processo de construção dos Estados Nacionais locais. A primeira parte dessa seção ficará, então, responsável por apontar alguns desses indivíduos e estabelecer seu papel e sua trajetória dentro desse processo migratório e de integração. A segunda, por sua vez, se esforçará em perceber, já levando em consideração elementos

originários dessas redes, os reflexos iniciais da relação dos Valdenses com a região a que se integravam e com os demais sujeitos com os quais a compartilhavam.

Os Valdenses que partiram dos Europa em direção ao Prata encontraram/construíram para si dois “portos seguros” – por assim dizer – ao longo de suas vivências, tendo sido guiados por entre esses portos por diversos “pastores”. Quanto aos portos, podemos dizer que o primeiro deles, o qual conheciam e moldavam desde o século XIII (e no qual se concentraria até o final da primeira metade do século XIX), era mesmo no Velho Mundo, nos vales alpinos da região do Pinerolo, a oeste da cidade de Turim (no então Reino do Piemonte-Sardenha), aonde eles haviam construído seu lar e sua prisão ao longo de quase 600 anos. A partir desses Vales, os Valdenses haviam definido suas vidas, sua cultura e sua forma de ver o mundo que os rodeava.

No Prata da segunda metade do século XIX, por sua vez, a partir de suas colônias no Uruguai, na Argentina e no Brasil, eles foram capazes de redescobrir muito do mundo que haviam visto crescer durante seus anos no Gueto e até mesmo de influenciar no subsequente desenvolvimento desse novo espaço que os rodeava. E assim, ao longo dessa nova região que vieram a ocupar, os Valdenses foram capazes de construir para si um novo lar, apesar de um começo que, como veremos, não foi dos mais receptivos.

Com isso, pretendemos analisar aqui esses dois mundo experimentados por esses grupos de imigrantes Valdenses, esses dois espaços geográficos, políticos, culturais e socioeconômicos que eles puderam, como na verdade ainda hoje podem, chamar de lar. Sejam eles os Vales Valdenses da primeira metade do século XIX e o Espaço Fronteiriço Platino da segunda metade desse mesmo século. Não queremos aqui, porém, realizar uma comparação direta entre as regiões. Não iremos contrapor os aspectos de uma vivência Valdenses em uma “fronteira europeia” com os de uma “fronteira platina”, pois acreditamos que ambos que esses espaços se encontrem em posições e momentos históricos distintos. Aqui, buscamos a compreensão de como esses dois espaços, cada qual com suas respectivas particularidades, moldaram a história dessas comunidades, bem como o que significaram para elas.

A tríplice fronteira da região do Piemonte e da Savóia, prostrada entre a Suíça, a península itálica e a França era, já na primeira metade do século XIX, um espaço consideravelmente bem definido, especialmente após a queda de Napoleão e a redefinição das fronteiras europeias no Congresso de Viena em 1815. Os processos de construção dos modernos Estados Nacionais europeus, afinal, que já se encontrava mais perto de seu estágio final do que do inicial, uma vez que em diversas regiões do continente ele já havia começado a se conformar desde segunda

metade do século XVI. E, ainda que um Estado nacional “italiano” propriamente dito não viria a se tornar realidade até a década de 1860, os elementos definidores para a construção dessa entidade política já se encontravam presentes dentro dos diversos reinos e principados que compunham a região, como aliás ficou evidente após os processos revolucionários de 1848.

Figura 8 – Detalhe de mapa da Europa no período de 1815 e 1848 enfocando na região norte da península Itálica, sul da França e Suíça⁵⁴.



Fonte: imagem veiculada na WEB, autoria de Alexander Altenhof (jul/2016). Disponível em <https://commons.wikimedia.org/wiki/User:KaterBegemot#/media/File:Europe_1815_map_en.png>

O Sacro Império Romano germânico que, por séculos, havia sido um grande caldeirão cultural e principal viabilizador e promotor de conflitos da Europa central, havia perdido a maior parte da sua influência na península itálica já no final do século XV e mesmo os cantões suíços ao norte dos Alpes, apesar de multiétnicos em sua composição, já eram uma entidade política bem organizada desde o século XIV. O Reino da França, por sua vez, passou o século XVII envolto em um lento e tumultuado processo de centralização, enquanto que o começo do século XIX marcou o momento definitivo de solidificação do Estado sardo e deu as bases para o desenvolvimento do futuro Estado italiano. No Prata do mesmo período, contudo, os projetos

⁵⁴ Com destaque nosso para a área hachurada em vermelho dentro do Reino do Piemonte e Sardenha, marcando o espaço geral ocupado pelos Vales Valdenses dentro da região.

de estruturação dos Estados Nacionais locais mal havia se iniciado, tendo em vista que a independência dessas entidades políticas de suas metrópoles coloniais ocorreu apenas a partir das décadas de 1810 e 1820. Mais do que isso, em questão de território, a própria geografia favorecia os Estados europeus que circundavam os Valdenses em seu Gueto, pois os alpes garantiam uma fronteira natural clara, e quase que intransponível, entre os distintos Estados que se encontravam deste ou daquele lado das montanhas, como aliás ainda ocorre atualmente.

A tríplice fronteira platina, por sua vez, não dispõe dessas prerrogativas geográficas. Ainda que o Rio da Prata e seus afluentes, o Paraná e o Uruguai, garantam uma espécie de “fronteira natural” entre a Argentina (e mesmo entre as diversas “Repúblicas Argentinas” do litoral, se pensarmos no contexto da primeira metade do século XIX), o Brasil e a República Oriental, o mesmo não ocorre, por exemplo, entre esta última e o Brasil. Além disso, de maneira geral, a região é caracterizada pela geografia pampiana, conformada por planaltos e pradarias que encerram acidentes geográficos de pouco impacto, como serros e coxilhas.

Ao contrário dos vales alpinos, no Prata não há montanhas íngremes ou vales escarpados para limitar o movimento das mercadorias, o trânsito dos exércitos e as fronteiras dos Estados. Para os Valdenses, as características físicas de ambos seus portos de cada lado do Atlântico não poderiam ser mais distintas. Na América Platina, em específico na região da tríplice fronteira entre, eles não encontrariam picos de elevação aguda capazes de criar uma barreira clara entre suas comunidades, nem estreitas passagens ou desfiladeiros rochosos capazes de prende-los ou isola-los do mundo ao seu redor. Porém, não dispunham também de comunidades irmãs com as quais pudessem confraternizar (pelo menos não em um primeiro momento) ou de nações protestantes vizinhas, logo além dos montes, as quais recorrer nos momentos de necessidade, pois essas mesmas montanhas que não existiam para prende-los, também não seriam capazes de protege-los.

Na Europa, os Valdenses abitavam uma fronteira que, em séculos passados, já havia sido tão inconstante quanto a platina, mas no final da primeira metade século XIX essas atribuições constantes eram coisas passadas e mesmo a invasão francesa do começo do século XIX fora, por sua vez, mais benéfica aos Valdenses que o período de Restauração que se seguiu. As marcas dessas inconstâncias, porém, se fizeram mais duradouras e foram até mesmo agravadas pelo isolamento que vivenciavam. Historicamente, muitos falavam tanto francês quanto italiano e, após o período de liberdade civil e religiosa que caracterizou a ocupação francesa da região durante o período napoleônico, tantos outros debatiam as políticas liberais que a Revolução

havia trago para os Vales e sonhavam com uma abertura que lhes permitisse poder voltar a espalhar o evangelho para além de suas fronteiras. Desde o século XVI, a Igreja Valdense mantinha contato com a Igreja Reformada da Suíça e dos Países Baixos, com a Anglicana na Inglaterra e com os Huguenotes na França. Se mantinham, assim, simultaneamente isolados e conectados, rodeados por um mundo que se modificava constantemente mas do qual não faziam parte diretamente.

E, mesmo assim, precisa-se notar que a fronteira europeia em que se localizam os vales povoados pelos Valdenses, ainda que, então, muito diferente da fronteira Platina era ao mesmo tempo muito semelhante. O que a geografia e a política distinguiam, a cultura e a religiosidade aproximavam. De ambos os lados do Atlântico eles ainda eram vistos como hereges e se encontravam inseridos em espaços majoritariamente católicos e, em consequência disso, buscavam em suas redes de relação com terceiros (tanto protestantes quanto católicos) o apoio necessário para garantir a sua continuidade enquanto habitantes desses espaços. Procuravam manter um sistema organizacional próprio e, ainda que respondessem a instituições superiores externas às suas comunidades – como a dos respectivos Estados Nacionais – mantinham consigo considerável autonomia. Procuraram aprender a língua local, mesmo que não fosse sua língua nativa⁵⁵ e preservar seus costumes religiosos antes de qualquer outro, se adaptando com maior facilidade à novos cenários.

Ao longo de sua história na Europa e durante seus primeiros anos na América, os Valdenses viveram na periferia, tanto geográfica quanto socialmente falando, mas nem por isso deixaram de procurar se relacionar com aqueles que vivam nos centros. Os imigrantes que vieram para o Prata, que deixaram os Vales em busca de uma nova vida, passariam por primeiros momentos difíceis e vivenciaram um ambiente que, de várias formas, ainda era hostil a sua presença. Mas, como faziam no Velho Mundo, persistiriam em sua busca por novos espaços e em sua determinação em preservar a sua identidade. Afinal, a luz brilha na escuridão e a escuridão não conseguirá apagá-la.

Isso, aliás, nos permite novamente trazer para o foco deste trabalho uma das características centrais que podemos identificar ao longo do nosso objeto de análise, o *Compendio de Historia de los Valdenses*, seja ele a caracterização da história Valdense como uma história de constante adversidade e superação. Esse aspecto, na verdade, pode ser percebido permeando mesmo o

⁵⁵ Schmuker, por exemplo, menciona a rápida adoção do espanhol pelas comunidades Valdense da Província de La Pampa na Argentina, que passou a ser adotada como terceira língua por esses imigrantes, depois do francês e do italiano (2009, p.15).

capítulo introdutório da obra, que por sua vez é focado unicamente em se abordar os aspectos geográficos dos Vales. E esse, por sua vez, será o foco da análise que procuraremos construir dentro da primeira parte deste subcapítulo, apurando os dados e informações expostos e procurando compreender seu objetivo e significado dentro do texto. A segunda parte desse subcapítulo, no que lhe diz respeito, irá procurar caracterizar a espaço platino propriamente dito, enfocando menos nos aspectos físicos e organizacionais e mais nos aspectos conceituas e políticos que implicam uma região de fronteira com essa, observando como esses espaços se constituem e percebendo as singularidades dessa região em específico.

Ressaltamos apenas que, para se aferir com maior clareza muitas das informações oferecidas pelo *Compendio*, muitos dos dados utilizados para a composição da análise realizada ao longo primeira parte, relativos então a espacialidade, população, densidade populacional e organização econômica do vales do Piemonte e da Savóia da primeira metade do século XIX, foram obtidos a partir da consulta a obras do período, em especial de anuários econômicos, censos, atlas geográficos e manuais geopolíticos. Desses, citamos aqui já em especial o *Annuario Economico-Político* do Reino da Sardenha (1852), os atlas americanos *The Volume of the World* (1855) e *The Book of the World* (1851) e o manual geopolítico *Neueste Erdbeschreibung und Staatenkunde, oder geographisch-statistisch-historisches* (1848).

2.1. DOS PORTOS

2.1.1 Os Vales dos anos finais do Gueto Alpino

Já no primeiro capítulo do *Compendio de Historia de los Valdenses*, intitulado *Descipción Geográfica de los Valles*, Luis Jourdan (1901) procura nos apresentar o estado em que se encontravam os chamados Vales Valdenses tanto nos anos imediatamente anteriores do início da migração dos Valdenses para a América, na década de 1850, quanto no momento histórico “presente” do autor, nos primeiros anos do século XX. Ao longo capítulo, Jourdan se preocupa em nos apresentar não apenas uma descrição da paisagem e da geografia locais, mas também em expor dados referentes as populações dos Vales e sua conformação e melhor explicitar seu modelo de organização político, social e religioso. Assim, procuramos aqui analisar esse panorama geográfico (tanto físico, quanto político e social) em um esforço para

melhor compreender o funcionamento dessa espacialidade regional e, de maneira geral, do mundo que a cercava.

Em um primeiro momento podemos observar a exposição, sem maiores especificidades, da seguinte conformação territorial e populacional dos Vales na virada do século XIX para o XX: “[que] la superficie de los Valles se calcula em veinte leguas cuadradas, y su población fluctua entre veinte y veinte y cinco mil almas⁵⁶” (JOURDAN, 1901, p.11). O autor, como de costume ao longo da obra, não nos informa nenhum referencial de origem para esses dados, o que nos levou, primeiramente, a procura por se realizar uma apuração quanto aos valores e métricas informados, tanto nessa quanto em outras estimativas apresentadas ao longo do capítulo, com o objetivo de podermos melhor representar e, assim, compreender a situação vivenciada pelas comunidades que habitavam os Vales Valdenses do século XIX. Essa apuração, como será visto a seguir, nos permitiu não só constatar que os dados oferecidos parecem, de fato, estar bem embasados em referências do período, como também nos oportunizou a chance de conjecturar quanto a algumas das fontes utilizadas por Jourdan para a escrita do *Compendio*.

Quanto a extensão dos Vales, a área de 20 “léguas quadradas” informada equivale a, aproximadamente, um território de 349,40km² (aonde cada légua quadrada corresponderia a 17,47km²⁵⁷ segundo nossas estimativas). Para se colocar em perspectiva, essa superfície é muito semelhante a ocupada atualmente pelo município de Taquari no estado brasileiro do Rio Grande do Sul, cujo território corresponde a uma área de 349,9km², e pelo arquipélago Maltês no Mar Mediterrâneo, cuja área corresponde a uma extensão de 316km². Dentro desse entendimento, é possível calcular uma densidade populacional média que se encontraria entre 57hab/km² (a partir do valor mínimo suposto de vinte mil habitantes) e 71hab/km² (a partir do valor máximo suposto de vinte e cinco mil habitantes) para os Vales Valdenses do final do século XIX. Atualmente, o município de Taquari e a República de Malta contam com densidades populacionais de 74,7hab/km² e 1.321,6hab/km², respectivamente.

Para tentar precisar mais claramente esses valores informados, visto que eles nos deixam com uma variação possível consideravelmente ampla, recorreremos a uma série de fontes do

⁵⁶ “[Que] a superfície dos vales é calculada em vinte léguas quadradas, e sua população oscila entre vinte e vinte e cinco mil almas.” [Tradução nossa].

⁵⁷ Aqui escolhemos por calcular esse valor conforme a unidade de “légua quadrada espanhola” que em uso na América Latina e em localidades do sul dos EUA, especialmente no estado do Texas, entre os séculos XVIII e XX, não conforme a unidade de “légua quadrada” do atual *Sistema Imperial*, equivalente a cerca de 23,30km², pois acreditamos que seja a métrica mais provável da qual o autor faria uso para a escrita do livro.

período e a algumas bibliografias mais recentes, visto que, individualmente, nenhuma dessas referências foi capaz de respaldar ou refutar por si só os levantamentos indicados por Jourdan. Apuramos então que quando do período inicial de êxodo dos Valdenses para fora dos Vales, a chamada Nova Diáspora iniciada a partir do Edito de Emancipação de 1848, a população do Reino do Piemonte e Sardenha como um todo era de 4.916.087 habitantes⁵⁸, conforme informado no *Annuario Economico-Politico* do ano de 1852⁵⁹. Essa população estava dispersa por um superfície territorial que ocupava uma área entre 28.500 e 30.000 “milhas quadradas”⁶⁰, algo entre 72.000km² e 77.000km² respectivamente, dando uma densidade populacional que ficaria então entre 64hab/km² e 67hab/km² (uma variação muito mais restrita). É importante ressaltar, porém, que 2.709.993 desses habitantes, mais da metade da população total (em torno de 55%), se concentrava dentro de apenas quatro províncias (que somadas representavam cerca de 34% do território): Turim (873.310hab. em 3.136milhas²), Gênova (674.989hab. em 2.105milhas²), Alexandria (595.563hab. em 2.039milhas²) e Cuneo (566.131hab. em 2.172milhas²). Deixando, assim, a maior parte do Estado sardo, em especial as áreas rurais da própria ilha da Sardenha as fronteiras montanhosas do noroeste da Savóia, com uma densidade populacional relativa de não mais que 42,5hab/km².

Quanto a população Valdense em específico, o guia político *Neueste Erdbeschreibung und Staatenkunde*, de 1848, comenta que, para o ano de 1844, somariam pelo menos 22.000 em todo o território do Reino da Sardenha e que, juntamente com cerca de 8.000 Judeus, compreenderiam então a totalidade da parcela não Católica do Estado, somando menos de 1% da população total – aproximadamente 0,61% para ser mais preciso (UNGEWITTER, 1848, p.546). O já mencionado *Annuario Economico-Politico*, porém, nos fornece uma estimativa mais precisa, dando conta de que, para o ano de 1848, haveriam 24.360 habitantes que professavam a religião Valdense nos Vales do Pinerolo e que a eles se somariam outros 286

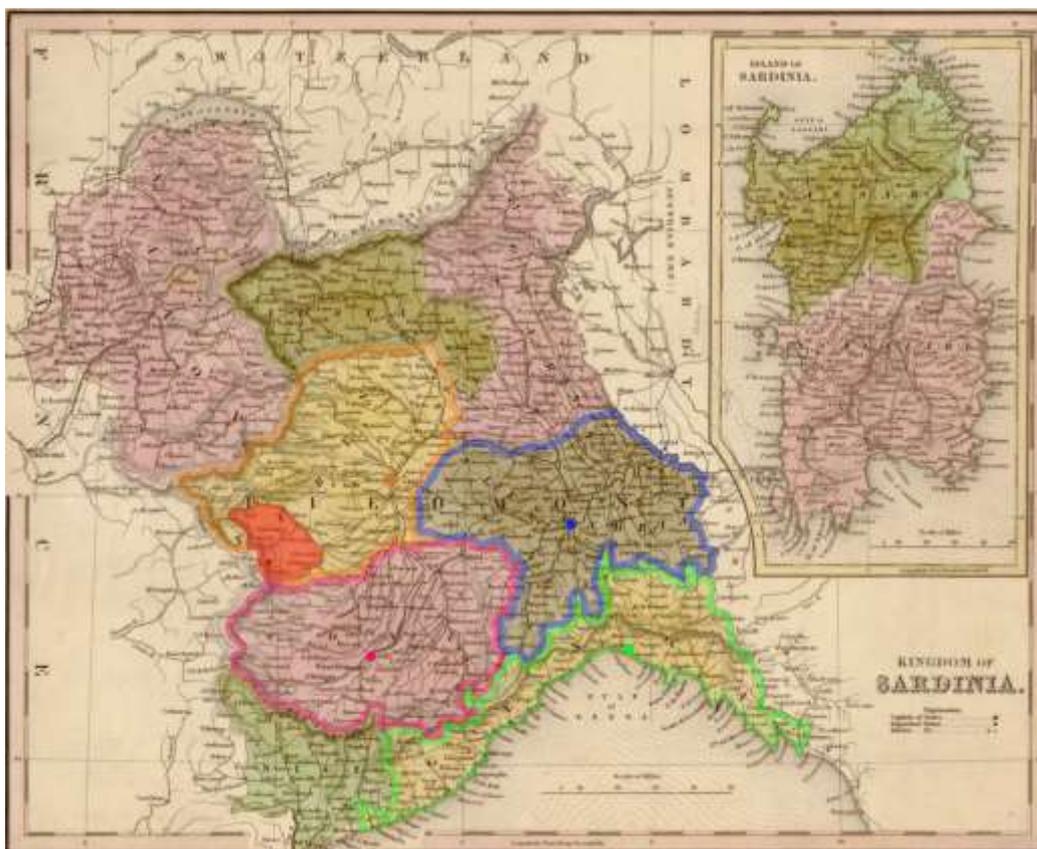
⁵⁸ HEARDER, Harry. *Italy in the Age of Risorgimento: 1790-1870*. 4ª Edição. Nova Iorque: Routledge, 2014, p.65

⁵⁹ Publicação oficial organizada a partir dos dados recolhidos em censo nacional realizado em 1848, conforme informado no quadro “sulla popolazione degli Stati Sardi” in **ANNUARIO ECONOMICO-POLITICO** – Turim: Libreria Patria, 1852, p.24.

⁶⁰ O *Annuario Economico-Politico* informa uma área de 51.402km² sem contar a ilha da Sardenha. A maior parte dos dados veiculados na WEB comumente informam um valor total (contando tanto a área ilha da Sardenha quanto a área em terra firme) de 79.810km² sem dar maiores referências verificáveis. O atlas geográfico contemporâneo *The Book of the World* (1851, p.362), por sua vez, informa uma área de 29.098 “milhas quadradas” enquanto que os guias políticos *The Volume of the World* (1855, p.658), *Neueste Erdbeschreibung und Staatenkunde* (1848, p.545) e *A Geographical Hand-Book* (1862, p.320) nos dão uma área de 29.245 “milhas quadradas”. Valores que oscilam entre 75.500km² e 75.700km². Optou-se, assim, por se utilizar uma margem de erro considerável, para mais e para menos, a fim de possibilitar um mínimo valor provável e um máximo valor provável para se realizar algumas das estimativas que se fizeram necessárias para melhor analisar esse espaço.

Valdenses com residência em Turim (ANNUARIO ECONOMICO-POLITICO, 1852, p.142), estes que, possivelmente, seriam membros da Legação Valdense que compunha a corte dos reis da Sardenha. Harry Hearder recomenda cautela com esses dados, porém, uma vez que destaca que o *Annuario* tem a tendência de informar dados que ele classifica como “estranhamente precisos” em certas sessões (HEARDER, 2014, p.65).

Figura 9 – Mapa detalhado do Reino do Piemonte e Sardenha em 1844⁶¹



Fonte: TANNER, Henry Schenck. **A new universal atlas, containing maps of the various empires, kingdoms, states and republics of the world.** Philadelphia : Carey & Hart, 1844, p. 62.

Seguindo essas informações, chegamos a uma estimativa que colocaria densidade populacional dos Vales Valdenses em cerca de 69,7hab/km² no final da primeira metade do século XIX. Um valor que por si só já se apresenta acima da média daquele encontrado dentro do reino sardo como um todo e que se mostra especialmente alto quando consideramos que o mesmo diz respeito a uma região montanhosa de vales estreitos e que, para além disso, era

⁶¹ Com destaque nosso para as regiões já mencionadas de Turim (laranja), Alexandria (azul), Gênova (verde) e Cuneo (rosa), bem como suas capitais (pontuadas nas respectivas cores). Também hachurado na imagem, em vermelho, o espaço geral ocupado pelos Vales Valdenses.

submetida a um considerável isolamento econômico e social. Trazendo novamente esses valores para um paralelo contemporâneo, seguindo com um dos exemplos já citados, o município de Taquari, atualmente, conta com uma densidade populacional de 74hab/km², pouco mais de 4hab/km² a mais do que o identificado no Vales da década de 1840.

Para além disso, esses números também nos parecem capazes de corroborar as estimativas oferecidas por Jourdan (1901), ainda que se encontrem separados por um período de mais de cinquenta anos, pois devemos levar em conta dois fatores centrais, uma vez que acreditamos que o êxodo Valdense para fora dos Vales aliado ao crescimento populacional local teria sido capaz de manter a população dos Vales relativamente nivelada ao longo do século XIX. Header (2014, p.43), nos diz que a taxa de natalidade dentro do Reino da Sardenha como um todo era considerada alta dentro da Europa Ocidental. O *Annuario Economico-Politico* diz que, no decênio de 1828 a 1837, essa taxa foi de 35,33 nascimentos a cada 100 habitantes (1852, p.32), ou 353,30 a cada mil habitantes, conformando uma média de 35 nascimentos por mil habitantes a cada ano, conforme o modelo padrão atual para a exposição desse dado. Essa média colocava a Sardenha em par com áreas muito mais populosas da Europa, como a Inglaterra (também com uma taxa de 35 nascimento a cada mil habitantes⁶²) e os Estados Alemães (com uma taxa de 36 nascimentos a cada mil habitantes⁶³) e mesmo a frente da França (com 29,4 nascimentos a cada mil habitantes⁶⁴) e de Portugal (com 32 nascimentos a cada mil habitantes⁶⁵).

Ora, esses dados nos demonstram muito bem a situação precária em que se encontravam os Vales, pois é preciso se ter a compreensão de que, devido as características geográficas locais, a área habitável efetiva da região é muito mais restrita do que a de 20 “léguas quadras” informada no *Compendio* nos permite perceber em um primeiro momento e, para além disso, deve-se ressaltar ainda que a população Valdense que habitava essas áreas já densamente povoadas se organizava de maneira autossuficiente, mantida pela agricultura de subsistência e pela pecuária e manufatura locais (TOURN, 1985, p.251). Ou seja, eram dependentes da produtividade de uma região em que “las dos terceras partes [da terra] y tal vez las tres cuartas,

⁶² WOODS, Robert. **The demography of victorian England and Wales**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.17.

⁶³ PFISTER, Ulrich et al. **The population history of Germany**: research strategy and preliminary results. Rostock: Max-Planck-Institut für demografische Forschung, 2010, p.32.

⁶⁴ Dados veiculados na WEB. Disponíveis em: <<https://www.statista.com/statistics/1037303/crude-birth-rate-france-1800-2020/>> consultado em 30/07/2020 às 16:51.

⁶⁵ Dados veiculados na WEB. Disponíveis em: <<https://www.statista.com/statistics/1038026/crude-birth-rate-portugal-1850-2020/>> consultado em 30/07/2020 às 16:51.

no se pueden cultivar, pues no ofrecen sino barrancos e pendientes escarpadas, torrentes, precipicios y grandes rocas” (JOURDAN, 1901, p.11-12).

Com isso, ainda na primeira metade do século XIX, esse posicionamento geográfico, aliado à elevada densidade populacional local e a uma igualmente alta taxa de natalidade nacional colocaram em risco a manutenção do frágil ecossistema que mantinha os Vales. Isso, na verdade, era um retrato mais agudo e localizado de uma situação muito mais ampla que vinha se intensificando por toda a Europa. Afinal, as perseguições políticas e culturais, o grande crescimento populacional, as dificuldades de abastecimento e a pouca oferta de trabalho foram alguns dos fatores centrais que levaram ao período das grandes migrações de populações europeias que caracterizou a segunda metade do século XIX. Dados retirado do *Anuario* e do *Neueste Erdbeschreibung und Staatenkunde*, por exemplo, já nos permitem perceber essas movimentações, tendo em vista que, apesar do alto índice de natalidade, eles registram um decréscimo populacional de cerca de 192 mil habitantes dentro do Reino da Sardenha entre os anos de 1844, no qual se registrava uma população de 5.108.601⁶⁶ habitantes, e 1848, no qual temos a já mencionada figura de 4.916.087 habitantes⁶⁷.

Até a publicação do Edito de Emancipação, porém, os habitantes dos Vales não eram capazes de escoar esse excesso populacional, visto que as Leis do Gueto (uma compilação dos chamados *Editos Anti-Valdenses* – realizada em 1740 que só seriam abolidas em 1848) restringiam seu movimento e suas liberdades (TOURN, 1985, p.253-254). Em consequência desse isolamento e dessas restrições, as comunidades Valdenses passaram a se organizar de maneira semi-independente, ainda que sob a ingerência – muitas vezes apenas nominal – das instituições do Reino da Sardenha, para melhor abordar muitas das questões vinculadas a situação extraordinária a qual se encontravam submetidos. Cada uma das diversas vilas e aldeias que povoavam os Vales possuía um corpo diretivo próprio que atuava tanto em uma esfera local quanto regional (quando em assembleia junto aos representantes das demais comunidades). Essas instituições representativas eram formadas por deputados eleitos dentro de assembleias eleitorais locais e pelos pastores atuantes nas respectivas paróquias. E, portanto, eram

⁶⁶ UNGEWITTER, Franz Heinrich. *Neueste Erdbeschreibung und Staatenkunde, oder geographisch-statistisch-historisches handbuck*. Dresden: Adler und Dietze, 1848, p.545.

⁶⁷ Para este caso em específico destacamos como fatores possíveis para esse decréscimo: as perseguições políticas que se seguiram após as Revoluções de 1848 e dificuldade de sustento agravada pelo lento índice de industrialização e pela baixa oferta de empregos ocorrida em consequência da crise da indústria da seda, de meados da década de 1840 (HEARDER, 2014, p.52), e da crise econômica europeia de 1845-1847 (Header, 2014, p.55).

associações diretamente vinculadas a Igreja Valdense, caracterizadas por deter tanto um caráter político quanto religioso.

A nível local, cada comunidade era dirigida por um *Consistório*, cuja conformação e função serão explicitadas mais adiante, que respondia a chamada *Mesa Valdense*, ou *Távola Valdense*, uma junta diretiva administrativa permanente que cedia autoridade apenas ao *Sínodo*, uma assembleia geral anual de todos os pastores e representantes civis eleitos de todas as comunidades Valdenses dos Vales, que por sua vez elegia os membros da própria *Távola*⁶⁸. Quanto a esse modelo organizativo em si não parece haver nenhuma discordância dentro das bibliografias consultadas e fontes contemporâneas analisadas. Pelo contrário, a maneira breve por meio da qual Jourdan aborda essa estruturação política no *Compendio* (1901, p.12-13) parece ser a norma entre autores que referenciam esse tópico como Schmuker (2009, p.10-11), Tourn (1985, p. 252-253), Laurenti (2015, p.81) e Tickle (2015, p.25-26), bem como dentro do já mencionado *Anuario Economico-Politico* (1852, p.142-143)⁶⁹.

Ainda dentro desse tópico, em relação ao último, acreditamos também ter identificado o próprio *Anuario* enquanto fonte provável para algumas das informações apresentadas por Jourdan nessa primeira sessão do *Compendio*. A organização do texto, os dados expostos e a ordem de apresentação dos mesmos nos pareceram demasiadamente similares entre as duas publicações, ainda mais levando em consideração o lapso de cerca de 49 anos entre as duas produções. Jourdan, como já mencionado, não referencia nenhuma das fontes das quais se utilizou para organizar os dados que compõe esse capítulo de apresentação dos Vales Valdenses. Na verdade, na obra como um todo, menções as bibliografias e/ou fontes consultadas são poucas e dispersas. No *Prologo* (p.3-5) o autor limita-se a dizer que “para la redacción de este libro he consultado á los principales historiadores, traduciendo muchas veces *literalmente*⁷⁰ y otras compendiando los acontecimientos más importantes⁷¹” (JOURDAN, 1901, p.4). Com isso, trazemos aqui a proposição de que o *Anuario Economico-Politico* deve ter constado entre as fontes utilizadas por Jourdan para a composição do *Compendio de Historia de Los Valdenses*. Para melhor explicitar essa proposição, extraímos deste último, por exemplo,

⁶⁸ Mesmo atualmente, ainda que desprovido de suas características políticas, esse é o modelo organizacional utilizado pela Igreja Valdense, tanto a nível local (com os *Consistórios* paroquiais) quanto regional/nacional (com a organização de *Távolas*, *Sínodos* e respectivas associações diretivas).

⁶⁹ Ainda que nenhum desses autores, aliás como ocorre com o próprio Jourdan no *Compendio* e especialmente dentro do *Anuario*, tem esse aspecto organizacional em específico enquanto enfoque de seu trabalho (mesmo que os já mencionados Martino Laurenti e Ashley Tickle procurem trabalhar com noções semelhantes).

⁷⁰ Grifo nosso.

⁷¹ “Para a redação deste livro, consultei os principais historiadores, muitas vezes traduzindo literalmente e outras vezes resumindo os eventos mais importantes.” [Tradução Nossa].

o seguinte parágrafo, relativo então a organização político-religiosa das comunidades Valdenses nos Vales:

La administración religiosa de los Valles está constituida por la corporación llamada ‘Mesa Valdense’ que consta de cinco miembros, tres pastores y dos laicos. Los pastores desempeñan los cargos de “Moderador” ó presidente [...]. La Mesa es nombrada por los Sínodos. El Sínodo es la asamblea de todos los pastores y delegados de las iglesias y se reúne una vez cada año. El Sínodo es la autoridad suprema que juzga todos los asuntos de más transcendencia. [...] El *Consistorio* es la junta directiva de cada parroquia. Consta de ancianos y diáconos nombrados por la asamblea de los electores, y presidido por el pastor⁷². (JOURDAN, 1901, p.12-13).

E, agora, o colocamos em perspectiva com a redação utilizada no *Anuario* para abordar essa mesma temática:

Ogni parrocchia ha um *Consistoro*, ossia consiglio di fabbrica, cui presiede il pastore o parroco, e composto de anziani e di um *diácono* [...]. La *Tavolla*, la quale, composta di cinque membri, fra cui tre pastori, vale a dire ministri cure d’anime, e due laici, è il potere executivo dela chiesa stessa dall’uno all’altro *Sinodo*. Il preside chiamasi *Moderatore* e deve sempre esser um pastore dele stesse valli. La *Tavola* dà le sue dimissioni al *Sinodo*, che è il corpo supremo e legislatore dela chiesa, e a cui intervengono tutti i ministri formante il clero valdese, i deputati laici di ogni parrochi, e i due officiali dela *Tavola* dimissionaria. Nelle tornate di quel consesso si trata e risolve ogni questione che septa ala libertà in genere e a ogni parrocchia is ispecie.⁷³ (ANNUARIO ECONOMICO-POLITICO, 1852, p.142-143).

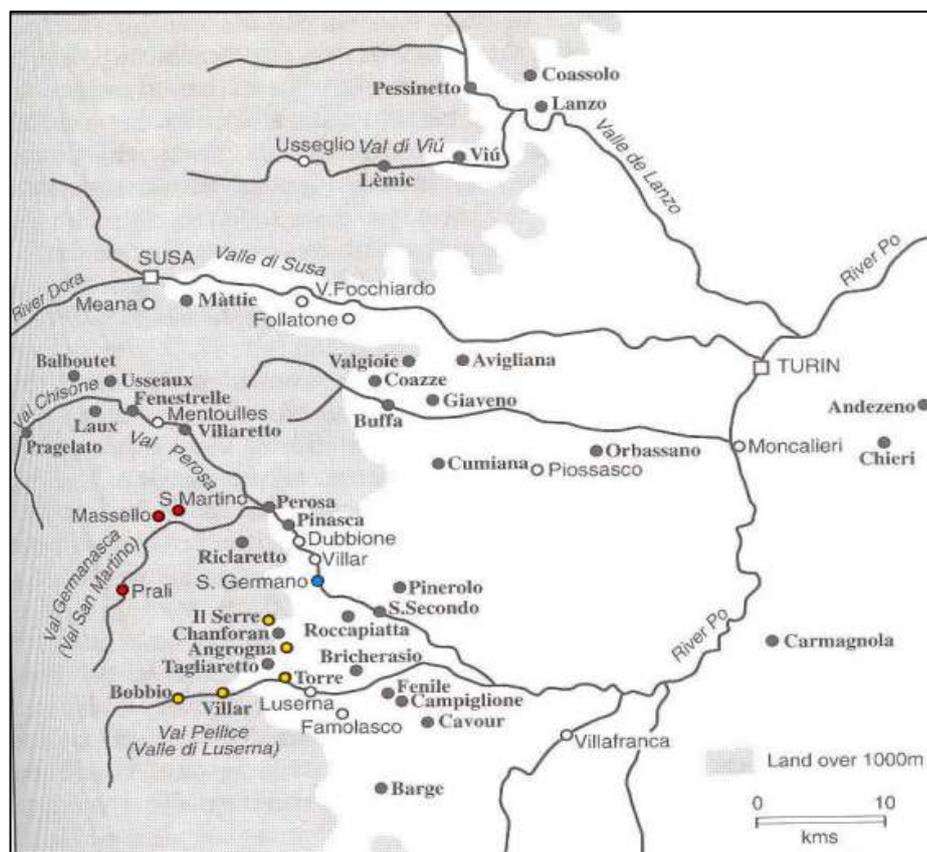
Além dessa semelhança na estrutura textual, também ressaltamos que ambos os excertos se encontram similarmente inseridos junto a uma sessão que procura elencar uma descrição geral das paróquias presentes nos Vales. A única distinção, nesse caso, vem do fato que, no *Compendio*, essa descrição se encontra anterior ao parágrafo exposto acima, enquanto que no *Anuario* ela é apresentada após ele. A própria apresentação das paróquias também ocorre de modo similar, dando conta de seis no Vale de Luserna (*Angrogna, São João, Torre Pellice, Villar, Bibbio e Rorá*), cinco no Vale de São Martim (*Pral, Rodoretto, Massello, Perrero Maniglia e Villasecca*) e quatro no Vale de Perosa (*Pomaretto, São Germano, Pramollo e*

⁷² “A administração religiosa dos Vales é constituída pela corporação denominada ‘Mesa Valdense’, composta por cinco membros, três pastores e dois leigos. Os pastores ocupam os cargos de ‘Moderador’, ou Presidente [...]. O birô é nomeado pelos Sínodos. O Sínodo é a assembleia de todos os pastores e delegados das igrejas e se reúne uma vez por ano. O Sínodo é a autoridade suprema que julga todas as questões mais importantes. [...] O Consistório é a direção de cada freguesia. É composto por presbíteros e diáconos nomeados pela assembleia de eleitores e presididos pelo pastor.” [Tradução nossa].

⁷³ “Cada paróquia tem um *Consistório*, ou conselho, presidido pelo pastor ou pároco, composto pelos anciãos e um diácono [...]. A *Távola*, é composta por cinco membros, incluindo três pastores, chamados de ministros das almas, e dois leigos, e é o poder executivo da Igreja entre os *Sínodos*. O diretor é chamado de *Moderador* e deve ser sempre um pastor oriundo dos Vales. A *Távola* é nomeada pelo *Sínodo*, que é o órgão legislador supremo da Igreja, e do qual participam todos os ministros que formam o clero valdense, os deputados leigos de cada paróquia e dois oficiais da *Távola* renunciante. Nas rodadas dessa assembleia, tanto as questões gerais como as relativas a cada paróquia em particular são tratadas e resolvidas.” [Tradução nossa].

Prarostino), somando um total de 15 paróquias ao longo dos três principais Vales Valdenses (JOURDAN, 1901, p. 9-11; ANNUARIO ECONOMICO-POLITICO, 1852, p. 143). Vale mencionar – a título de esclarecimento – que o *Compendio* menciona que, historicamente, não haviam mais de treze paróquias nos Vales e que, portanto, Perrero Maniglia e Villasecca deveriam ter sido fundadas no começo “de este siglo” (JOURDAN, 1901, p. 9). Com base nas informações do *Anuario*, porém, parece evidente que ele esteja se referindo ao começo do século XIX e não do século XX, apesar do ano e publicação do livro estar datado de 1901.

Figura 10 – Mapa da região dos Vales Valdenses do Piemonte⁷⁴



Fonte: CAMERON, Euan. **Waldenses: Rejections of Holy Church in Medieval Europe**. Oxford: Blackwell Publishers, 2000. p. 167.

Por fim, nos é central destacar aqui a descrição geográfica dos Vales propriamente dita. As descrições da paisagem, das características climáticas e da geologia local, afinal, se apresentam como outro ponto central dessa sessão do *Compendio* e a maneira pela qual esses

⁷⁴ Com destaque nosso para as paróquias e comunidades mencionadas especificamente no *Compendio* e que se encontram representadas no mapa. Do Vale de São Martinho (vermelho) – São Martinho, Massello e Pral; do Vale de Perosa (azul) – São Germano; e do Vale de Luserna (amarelo) – Torre Pellice, Angrogna, Il Serre, Villar e Bobbio.

atributos nos são apresentados no texto carrega em si uma dualidade notável, provenientes da própria natureza obra como um todo. Ao longo desse segmento, Jourdan demonstra um grande esforço em romantizar os Vales e as condições de vida vivenciadas pelos Valdenses ao mesmo tempo em que procura expor uma visão embasada na dura realidade do isolamento e dos períodos de carestia. Os Vales, assim, sempre aparecem como um ambiente cênico, pitoresco e carregado de oportunidades proveitosas, um espaço verdadeiramente abençoado, mesmo quando se apresenta como restritivo, improdutivo e até mesmo perigoso.

Para melhor exemplificar isso, foquemos na descrição climática dos Vales. Sobre isso nos é comentado: “por su situación y su latitud, (45° Norte), deberían gozar de un clima templado, pero la elevación del suelo sobre el nivel del mar contribuye á hacerlo más frío” (JOURDAN, 1901, p. 11). Aqui, essa característica climática é apresentada como algo negativo, visto que, entre outras coisas, contribui para os baixos índices de produtividade observados na maior parte das terras dos Vales, reduzindo o período de desenvolvimento das variedades agrícolas e a possível diversidade de plantios capazes de serem realizados nos solos férteis. Nessa região, a neve que se acumula no inverno também pode chegar a vários metros, resultando no bloqueio das vias das passagens e estradas que percorrem as montanhas circundantes (JOURDAN, 1901, p. 12), isolando ainda mais os Vales, e possibilitando avalanches e deslizamentos. Ainda assim, o autor continua, “pero el aire es muy saludable, y la temperatura no está sujeta á cambios bruscos y repentinos”, procurando encontrar alguma forma de positividade dentro de um quadro situacional que, de maneira geral, é outra constante ameaça à sustentabilidade da região.

As áreas férteis, como já mencionado, são restritas, e segundo o autor, muitas das comunidades realizavam o cultivo em pequenas hortas entre os rochedos. Esses espaços eram criados pelos próprios agricultores que, anualmente, levavam sacas de terra montanha acima para aterrar campos pedregosos que eram criados pelas chuvas e pela neve. Ainda assim ele destaca que, “el suelo em la parte baja y en las colinas bien expuestas al sol, es fértil. Se siembra trigo, maíz, toda clase de legumbres y crece la viña, la morera, la higuerta, los árboles frutales y castaños muy corpulentos” (JOURDAN, 1901, p. 12). Isso lembrando que o solo hábil a esse tipo de plantio não corresponde a mais de um terço, ou mesmo um quarto, de todo o território ocupado pelos Vales. A maior parte da população, na verdade, se sustentava a partir da criação de gado, especialmente vacas, ovelhas e cabras. Schmuker (2009, p.3-4;14) comenta o interesse dos Valdenses de Colônia Iris, na província de La Pampa na Argentina, na introdução de tecnologias agrícolas mais avançadas, para aumentar a produtividade das terras a que se

direcionaram, e aptidão a produção ganadeira, que são reflexos claros das marcas que os anos no Gueto, por mais cênicos e revigorantes que tenham sido segundo as descrições de Jourdan, legaram aos imigrantes Valdenses que rumaram a América.

Já no capítulo final do *Compendio* nos é mencionado pelo autor que ele espera que sua obra, a qual é planejada com um público “popular” em mente, também sirva para estreitar os laços entre as comunidades Valdenses do Prata e as dos Vales, uma vez que elas viriam se distanciando gradualmente, não apenas devido à distância, mas também a fatores como a debilidade dos vínculos de parentesco e amizade entre aqueles que imigraram com seus parentes e conhecidos ainda na Europa, a gradual adoção do espanhol como idioma principal dos imigrantes e seus descendentes e o reduzido intercâmbio entre as comunidades dos dois lados do Atlântico (JOURDAN, 1901, p. 227-228). Assim, não surpreende que, em sua descrição geográfica dos vales, Jourdan procure ressaltar a beleza e as vantagens das características naturais locais, visto que a dualidade textual que encerra os atributos narrados pelo autor se apresenta como um incentivo às gerações mais jovens⁷⁵ do período retornarem aos Vales.

Esse retorno, porém, não é uma volta literal, física, no sentido de trazer de volta aos Vales os imigrantes e seus descendentes (ainda que a procura por se realizar o incentivo à visitasões, quase que no sentido de peregrinações, aos Vales seja muito provável), mas sim um retorno cultural, social e religioso, procurando garantir a preservação daquelas características e mentalidades que, historicamente, definiram os Valdenses, como o idioma, a religiosidade, a vida comunitária, os laços familiares e resiliência possibilitada pelas atribulações da vida no Gueto. Essa última, por sua vez, é na verdade um ponto quase modal ao longo do texto, como na verdade costuma ser na maioria dos textos de origem confessional que procuram trabalhar com a história Valdense. A personalidade estoica, quase epopeica, que é atrelada aos Valdenses enquanto estereótipo cultural é talvez uma de suas marcas mais reconhecíveis, a sina de um povo que apesar das adversidades e da constante oposição sempre consegue encontrar razão para continuar e prosperar, e é facilmente identificável na escrita de Jourdan, especialmente ao longo dessa seção, e se mostra tanto como uma percepção cultural própria por parte do autor (que afinal também é Valdense) quanto como uma exposição proposital de intenção autoral, procurando renovar essa mesma percepção junto àqueles que não vivenciaram essas experiências em primeira mão.

⁷⁵ Quando da escrita do *Compendio*, Jourdan estima que hajam cerca de seis mil Valdenses na região Platina, cerca de quatro mil no Uruguai e dois mil na Argentina, dos quais não mais de mil e quinhentos teriam sido nascidos nos Vales (1901, p. 227).

2.1.2. Espaços Fronteiriços e o Espaço Platino

Em oposição a estabilidade e apatia de ordem política e social que marcava a vida no Gueto e as relações das terras circundantes do Piemonte com seus vizinhos, a região da fronteira Platina do século XIX era um espaço marcado pelas inconstâncias e pelos conflitos regionais e internacionais levadas a cabo pelo longo processo de conformação dos Estados Nacionais locais. Essa região era, como aliás ainda é, delimitada enquanto um espaço transnacional representado por um largo contínuo geográfico que engloba todo o território do atual Uruguai, a região nordeste da Argentina (desde a província da Buenos Aires até as províncias litorâneas de Santa Fé, Corrientes e Entre-Rios) e a região do estado do Rio Grande do Sul, no Brasil (PADOIN, 2000, p.3).

Quando da chegada dos primeiros grupos Valdenses a esses territórios, em 1857, as antigas colônias ibéricas do Vice-Reinado do Rio da Prata e do Brasil, que já desde o período colonial disputavam por zonas de influência na bacia platina por intermédio de suas metrópoles, haviam apenas a pouco conquistado sua independência, em 1816 e em 1822 respectivamente, enquanto que a República Oriental do Uruguai, o primeiro destino desses imigrantes, era ainda mais jovem, tendo proclamado sua independência do Brasil apenas em 1828. Isso permitiu que o processo migratório, de assentamento e afirmação dos Valdenses no Prata ocorresse conjuntamente com o de consolidação desses Estados e, mais do que isso, que esses processos se sucedessem mesmo em consequência e por influência um do outro (ainda que o tamanho do papel exercido por cada um deles tenha sido consideravelmente distinto). Isso ocorre em consequência da forma pela qual regiões como a da Fronteira Platina se desenvolvem, uma vez que esses espaços não são determinados prioritariamente por aspectos físicos e limites políticos, os deixando mais dependentes de percepções culturais, de relações sociais e de compreensões imateriais, fazendo com que os agentes históricos que habitem essas localidades exerçam uma influência muito maior sobre as características da região, ao mesmo tempo que acabam se submetendo a imposição de uma influência muito mais ativa dessas características sobre as suas próprias condições.

Com isso, ainda na primeira metade do século XIX, o Prata deixava de ser o palco central de embates entre as decadentes potências ibéricas e passava a tutela das novas entidades políticas que se formavam de ambos os lados da bacia Platina. Mas nem por isso ele perdeu seu significado enquanto região de fronteira. Na verdade, podemos dizer as fronteiras nacionais que lentamente se constituíram e se firmaram ao longo do século XIX eram um fator integrante

desse espaço. Ou seja, se encontravam dentro dele, enquanto fator característico, e não externas a ele enquanto fator limitante. E isso era uma qualidade que marcava a região desde o período colonial, a partir do qual podemos observar o surgimento e os primeiros desenvolvimentos dos subespaços locais, criados a partir do processo de ocupação do território enquanto coordenado pelos interesses portugueses e espanhóis sobre a região. Autoras como Heloísa Reichel e Ieda Gutfried⁷⁶, por exemplo, tratam dessas localidades já sob o conceito de “região platina colonial” (PADOIN, 2000, p.209), estabelecendo aí as bases do processo que conformou essa área enquanto um ambiente caracterizado mais pelas relações desenvolvidas entre as fronteiras e possibilitadas pela fronteiras do que pelas fronteiras propriamente ditas.

Essas relações, por sua vez, se caracterizaram por suas particularidades, uma vez que ocorriam em razões sociais, econômicas, culturais e políticas que muitas vezes ultrapassavam os limites geográficos demarcados e permitiam um relacionamento maior entre os diversos subespaços que compunham a região, levando ao surgimento de uma percepção de unidade regional que se manteve estável ao longo dos anos. Com isso, do final do século XVI até o início do século XIX, podemos mesmo classificar facilmente esse espaço enquanto uma típica zona de *borderlands* colonial (conceito esse que foi primeiramente trabalhado na historiografia norte-americana por Eugen Bolton ainda na primeira metade do século XX⁷⁷), ou seja, como uma circunscrição territorial que é vinculada a limites imprecisos e que demarca o limiar da influência dos poderes centrais que, comumente, passam a entrar em um estado de conurbação ao longo dessas localidades (ARON e ADELMAN, 1999, p.815), o que, então, possibilita para os indivíduos que ocupam esse espaço um campo de experiências socioculturais e político-econômicas que passam a ser definidas pela autonomia, fluidez, interculturalidade e pela “inclusão” (1999, p.817). Esse processo, na verdade, é um fenômeno integral e necessário para a aplicação do próprio conceito *borderlands*, visto que ele representa em si tanto um local, a região fronteira, quanto um processo de acomodação mútua entre os elementos que convivem dentro dele.

Ora, essas características também aproximam a região, de certa forma, de outro conceito originário da historiografia norte-americana, o de *middle ground* (cunhado por Richard White

⁷⁶ In REICHEL, Heloísa J. e GUTFREIND, Ieda. **As Raízes Históricas do Mercosul: A Região Platina Colonial**. São Leopoldo: UNISINOS, 1996.

⁷⁷ In BOLTON, Herbert Eugene. **The Spanish borderlands: a chronicle of old Florida and the Southwest**. New Haven: Yale University Press, 1921.

na década de 1990⁷⁸), ainda que seja difícil colocá-la em definitivo enquanto um espaço dessa natureza. Esse conceito, tal como o anterior, foi criado a partir de observações feitas sobre as interações sociais desenvolvidas pelas populações que ocupavam esses espaços limítrofes dos impérios ultramarinos do período colonial americano e se refere a noção de um espaço em que o hibridismo e a acomodação cultural passam a se tornar a regra e aonde, portanto, não é possível que ocorra a assimilação total de um grupo pelo outro (AVILA, 2011, p.272) o que, por sua vez, levaria ao surgimento de novas práticas e vivências com significados partilhados pelos distintos grupos que o ocupam.

Acreditamos que, em princípio, essa percepção possa se aplicar com facilidade ao Prata, pelo menos enquanto dá conta da forma característica pela qual distintos grupos culturais se relacionavam e do impacto cultural, político e econômico dos produtos dessas relações, mas não esperamos, aqui, defender a aplicação desse conceito à região Platina ou procura por caracterizá-la dentro das definições de White. Mais importante que isso, para a escrita desse capítulo, é demonstrar os diversos possíveis desdobramentos de análise que se permite a uma região de fronteira, uma vez o próprio White, ao regravar a aplicação de seu conceito, procurou também diferenciá-lo do de “fronteira” propriamente dito, pois ainda que eles estejam diretamente vinculados, uma vez que o primeiro prescinde da existência do segundo, um espaço fronteiro por si só não incorre, obrigatoriamente, em um meio termo (AVILA, 2011, p.271). Esperamos dizer com isso, então, que uma fronteira raramente é simplesmente um limite, uma demarcação política e/ou geográfica, pois ela é, antes de tudo, um espaço social, definido pela atuação dos diversos grupos que a ocupam (NEVES, 1976, p.11).

Há de se perceber aqui, porém, que o aspecto que comumente coordena a percepção dessas duas conceituações, nomeadamente a dualidade na relação entre grupos europeus e indígenas, ainda que central para a compreensão do período colonial e pós-colonial da região Platina, não incorre no foco desta trabalho, uma vez que nós procuramos mais enfatizar em criar a consciência da existência de um espaço que permite essas relações e em melhor explicitar a natureza e as consequências das mesmas. Disputas e acomodações semelhantes aquelas identificadas nos modelos de Bolton e White ocorreram dentro do mundo colonial platino, e mesmo ao longo do século XIX, entre os diversos segmentos das populações nativas e dos colonizadores europeus, quanto a isso não há dúvida. Mas é importante destacar que o Prata é um espaço conformado por características próprias, que se distingue em muitos aspectos das

⁷⁸ In WHITE, Richard. **The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650–1815**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

fronteiras norte-americanas do período abordado pelos autores. Aqui, temos também um confronto mais constante entre os próprios grupos europeus e um processo distinto quanto a assimilação e o obscurecimento dos elementos das culturas indígenas. Dito isso, reafirmamos que esperamos aqui destacar, com o uso dessas bibliografias, as condições que esses espaços socialmente construídos de fronteira detém e, para o caso Platino, apresentar os modelos de interação, confronto e adaptação que basearam a conformação do Espaço Fronteiriço Platino do século XIX.

O Prata do pós independência, assim, carregou muito dessas características que haviam se desenvolvido durante o período colonial, ainda que “fosse sensivelmente diferente daquele do século XVIII” (GUAZELLI, 1994, p.69), pois essas diferenças haviam se desenvolvido, como já mencionado, a partir da intervenção dos próprios agentes históricos locais e das interações destes com (e a partir de) influências externas e internas a região. Segmentos sociais, econômicos e políticos de cada lado dessa nova fronteira tríplice que conformou a partir da década de 1830 mantinham relações ativas entre si e atuavam dinamicamente em prol de seus interesses, se utilizando da região enquanto campo de disputa, negociação e compromisso.

Para além dos interesses dos Estados que compunham essa fronteira, a Bacia Platina também encerrava as ambições de outros países americanos, como o Paraguai, e até mesmo de países europeus, como a França e o Reino Unido. Assim, esse constante conflito de ideais e interesses criou uma região instável e marcada, ao longo de todo século XIX, por constantes conflitos externos e externos, respaldando a “vocação militar” já características de regiões fronteiriças (COURLET, 2005, p.3). Apenas nos primeiros trinta anos que se seguiram   independência do Uruguai, por exemplo, o país passou por uma guerra civil, entre 1836 e 1839, que foi logo seguida por duas guerras internacionais, entre 1839 e 1852⁷⁹, e por duas revoltas internas, em 1855 e 1858⁸⁰. Ainda que escrevendo sobre os momentos posteriores ao final do período de “auge” imigra o Valdense para o Uruguai, entre 1857 e 1890, o próprio Jourdan destaca o impacto desses constantes conflitos para as col nias, comentando que, mesmo para 1901, “el problema de la emigración se está resolviendo en la práctica [...] y a  la emigración adquiere cada vez más solidez y extensión. Los peores enemigos que tienen son, em el Uruguay, las guerras civiles⁸¹” (1901, p.225-226).

⁷⁹ A Guerra Grande, entre 1839 e 1851, e a Guerra Contra Oribe e Rosas, entre 1851 e 1852.

⁸⁰ A Rebeli o dos Conservadores e a Revolu o de 58, respectivamente.

⁸¹ “O problema da emigra o está sendo resolvido na prática [...] e   medida que a emigra o se torna cada vez mais sólida e extensa. Os piores inimigos que eles têm são, no Uruguai, as guerras civis.” [Tradu o nossa].

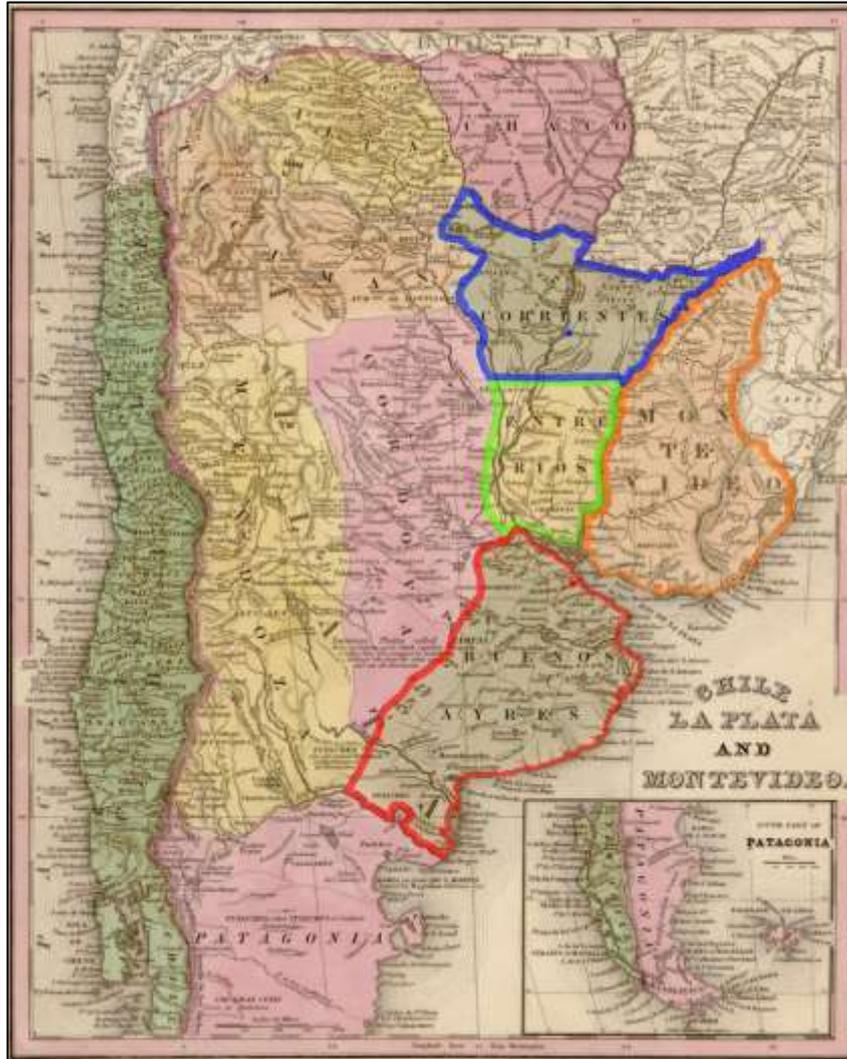
O caso do Uruguai, na verdade, é digno de ser observado com mais atenção, visto que se tornou o destino final da primeira corrente migratória Valdense para fora dos Vales. Localizado em um território cobiçado por projetos ideológicos e políticos de seus dois vizinhos imediatos, a manutenção da independência e da autonomia do Estado sempre foram desafios para os seus governantes. O país, porém, não dispunha de muitos recursos e possuía, tal qual seus vizinhos, uma baixa densidade populacional (SEGARA, 1969, p.57). Isso, somado a grande concentração de terra em uma pequena elite rural fazia com o país tivesse uma limitada produtividade agrícola. Mais do que isso, o próprio corpo político nacional era marcado por violentas disputas entre os *Blancos* e os *Colorados*, as duas principais agremiações do cenário político uruguaio, o que dificultava o estabelecimento de um projeto de estado contínuo. Assim, a partir do breve período de estabilidade regional que se seguiu após a queda de Oribe e Rosas, na década de 1850, uma das principais preocupações dos governos uruguaio se tornou a busca pela estabilização do quadro socioeconômico nacional e a procura por formas de combater as crescentes influências internacionais dentro do país (SEGARA, 1969, p.38), especialmente a brasileira que, em razão da Guerra do Prata, havia crescido consideravelmente

Em 1851, o Brasil também havia imposto um tratado definitivo de fronteiras e limites entre os dois países e, desde então, um esforço para se nacionalizar a fronteira uruguaia se tornou o foco principal de governos como os de Giró, Pereira e Berro (SEGARA, 1969, p.38). Quanto a esse primeiro, destacamos a breve presidência de Juan Francisco Giró, entre 1852 e 1853, se guiou pelo lema da “nacionalização dos nosso destinos” e buscou, principalmente, reduzir o controle brasileiro do lado uruguaio da fronteira com o estado brasileiro do Rio Grande do Sul. Um censo realizado pelo governo brasileiro em 1850 quanto aos proprietários brasileiros na região, por exemplo, dava conta que cerca de 33% de todas as terras na fronteira com o Brasil pertenciam a fazendeiros brasileiros (NAHUM, 2003, p.47)⁸². Pelos tratados de 1851, esses proprietários brasileiros que controlavam a região de fronteira também dispunham de diversos recursos legais ao seu favor. Não ficava até que ponto as leis uruguaias vigoravam ou não em terras brasileiras dentro do Uruguai e os estancieiros com terras contínuas de uma lado da fronteira ao outro podiam facilmente manobrar suas posses para evitar impostos e taxações e até mesmo burlar o pagamentos das aduanas. Mais grave ainda para o governo da

⁸² Os dados, ao que parece, não são claros quanto a que parcela do território uruguaio essa porcentagem diz respeito. É possível que esses dados estejam se referindo a quantidade de terra ocupada por brasileiro em toda a República Oriental, o que seria ainda mais alarmante para as autoridades nacionais, mas o mais provável é que ela se aplique apenas à parcela de terras dentro do território nacional uruguaio localizadas ao norte do rio Negro (MENEGAT, 2015, p.12).

República Oriental, ele reafirmava o princípio do *uti possidetis*, que concedia a posse legal da terra aquele que já havia a ocupado (SEGARRA, 1969, p.16;33).

Figura 11 – Mapa detalhado do “Chile, do Prata e de Montevidéu” de 1844⁸³



Fonte: TANNER, Henry Schenck. **A new universal atlas, containing maps of the various empires, kingdoms, states and republics of the world.** Philadelphia : Carey & Hart, 1844, p. 50.

Dada essa condição, o vazio demográfico que marcava o interior do país, que aqui nesse período se refere basicamente a todas as regiões externas a área central de Montevidéu, se tornou especialmente preocupante para os governos uruguaios (NAHUM, 2003, p.48). Há de

⁸³ Com destaque nosso para as províncias argentinas de Buenos Aires (vermelho), Entre Rios (verde), Corrientes (azul) e para “Montevidéu” (laranja). Note-se que o mapa não apresenta a província de Santa-Fé (fundindo-a com as províncias vizinhas) e que nomeia a República Oriental apenas pelo nome de sua capital. Chamamos atenção também para os limites territoriais desse último, que ainda incluem a campanha oeste do Rio Grande do Sul, conforme as delimitações do Tratado de Santo Idelfonso (1777).

se destacar, porém, que planos para realizar a ocupação do desses departamentos do interior não eram uma novidade na política oriental, nem mesmo dentro do Espaço Platino como um todo, visto que o despovoamento e a pouca produtividade das terras que ele permitia eram problemas que vinham sendo debatidos de todos os lados da fronteira. No Uruguai em específico, alguns dos projetos mais antigos que buscavam soluções para essa questão datam do governo de Manuel Oribe, que esteve à frente do país entre 1835 e 1838 e entre 1843 e 1852. A solução encontrada nessas propostas, por sua vez, era a mesma que já vinha sendo empregada na Argentina e no Brasil desde a década de 1820 e procurava resolver essa questão a partir dos movimentos de imigração europeia para a América.

Desde los primeros tiempos de la vida constitucional, el pensamiento de aumentar la población del país y la explotación de sus riquezas por medio del establecimiento de colonias extranjeras protegidas por el Estado fue acariciado por muchos hombres de Gobierno [...] como solución a los problemas planteados a la economía del país por la escasísima densidad de la población⁸⁴. (MELLO, 1948, p. 339).

Ainda no Uruguai, nos primeiros anos da década de 1850, se estruturou uma comissão governamental permanente para o estudo e fomento da imigração e da colonização do país. As diretrizes delimitadas pela comissão estabeleceram, até o início da década de 1870, o interesse quase que exclusivo do governo uruguaio em imigrantes alemães e italianos como uma espécie de medida “protecionista” à influências imperialistas, no sentido de que se temia que a presença de certos grupos de imigrantes, como ingleses ou franceses, pudesse levar ao surgimento de uma forte influência dessas nações europeias nas políticas nacionais, visto que ambas essas nações detinham especial interesse sobre o comércio que transitava pelo Rio da Prata. Lucas Moreno, que foi membro da comissão nos primeiros anos da década de 1850, escreveu para um colega sobre o interesse nas populações da península itálica dizendo que “[...] la misma falta de unidad en aquella nación, es una garantía para nosotros” (MELLO, 1948, p. 343).

Na Argentina, o interesse pela atração de imigrantes europeus teve, em um primeiro momento, a mesma fundamentação. Ou seja, a busca por procurar se povoar as terras e expandir a economia de agroexportação (LANZA e LAMOURIER, 2015, p.100). Lá, as províncias litorâneas, banhadas pelos afluentes do Prata, foram o foco quase que exclusivo desses projetos de imigração durante a maior parte do século XIX, especialmente devido a presença de rotas

⁸⁴ “Desde os primeiros tempos da vida constitucional, a ideia de aumentar a população do país e a exploração de suas riquezas por meio do estabelecimento de colônias estrangeiras protegidas pelo Estado foi acalentada por muitos governantes [...] como uma solução para os problemas colocados ao país economia devido à densidade populacional muito baixa.” [Tradução nossa].

hidroviárias que permitiam uma fácil escoação dessa produção. Já em 1853 o artigo 25 da constituição da Confederação Argentina previa ao governo federal o papel de promotor da imigração europeia, tendo ficado célebre a frase do político Juan Batista Alberdi que dizia “governar es poblar⁸⁵” (OLIVEIRA, 2011, p.4). Na verdade, desde os tempos da presidência de Rivadavia, entre 1826 e 1827, que planos para a estruturação de colônias agrícolas no interior do país vinham figurando no discurso político nacional. Apenas a atuação de Rosas, entre as décadas de 1830 e 1850, conteve um maior avanço da imigração durante período, devido aos bloqueios anglo-franceses da bacia Platina durante as décadas de 1840 e a própria Guerra Grande (MOREIRA, 2010, p.76).

Para além disso, de ambos os lados do Prata, a imigração também era vista como uma força modernizadora de economia do país e, ainda mais importante, como uma peça central na disputa entre a civilização e barbárie que era percebida como uma constante dentro do processo de estruturação dos Estados Nacionais. Esperava-se, então, que os europeus que fossem levados a região Platina tivessem uma série de “características naturais” que poderiam servir de influência positiva sobre as populações locais. Dentro do caso argentino, por exemplo, o já mencionado Alberdi chega até mesmo a relacionar diretamente esse vazio populacional do país com o conceito da barbárie⁸⁶ compreendendo os dois enquanto, na verdade, sinônimos que diziam respeito ao mesmo problema.

Também há de se notar que, em alguns casos, as divisões nacionais que marcava a região eram mesmo ignoradas quando de se pensar nesses projetos de colonização e de imigração. Os diversos subespaços do Prata, afinal, pareciam não só apenas compartilhar dos mesmo problemas, como também mostravam que haviam chegado, individualmente, as mesmas soluções para eles. Nisso, destacamos o caso de Arsène Isabelle que se dedicou ao planejamento de um projeto de colonização que percebia a Bacia do Prata enquanto um espaço que precisava virar-se a integração para conseguir superar essas problemáticas. Isabelle destaca, por exemplo, o grande potencial fluvial da região e defende a instalação de colonos europeus nas margens desses rios

⁸⁵ “Governar é povoar.” [Tradução nossa].

⁸⁶ É bom se ter aqui a compreensão de que em determinados casos, como durante o período da chamada *Conquista do Deserto*, essa vinculação conceitual se tornou ainda mais palpável. Não compartilamos aqui o pensamento de que a região patagônia, por exemplo, era um grande espaço vazio e inabitado no período pré-1860, muito pelo contrário. Contudo, a percepção obtida pelas populações ditas “civilizadas” era uma que, como pudemos ver, relacionava a “incivilização” com a “despopulação” enquanto nomes distintos para a mesma coisa. Logo, esses espaços não eram bárbaros porque se encontravam vazios, mas sim vistos vazios por serem considerados bárbaros. Ressaltando também que essa percepção de civilização e barbárie vem diretamente de um ponto de vista europeu que relegava as culturas indígenas nativas enquanto incivilizadas (bárbaras) e dotadas de características que eram vistas enquanto danosas as sociedades mais desenvolvidas.

Assim, a partir da visão de Isabelle, podemos perceber uma representação clara das diversas questões que caracterizam esse Espaço Fronteiriço Platino, que aparece aqui enquanto um espaço que existe tanto em razão dos Estados Nacionais que o encerram quanto apesar deles. Uma região ampla marcada subespaços que atuam, simultaneamente, de maneira autônoma e codependente uns dos outros e que se organizam a partir de relações políticas, sociais, culturais e econômicas que se mantem por constantes encontros e conflito. Todos esses fatores que, somados, levaram configuração de um espaço que incentivava ativamente a interação entre elementos sul-riograndenses, orientais e portenhos (PADOIN, 2000, p.11). Por fim, podemos dizer com facilidade que o Prata que os Valdenses conheceriam a partir da segunda metade do século XIX era um ambiente complexo, que ansiava pela vinda de populações de imigrantes europeus como eles, mas que também esperava que esses colonos fossem capazes de cumprir um papel maior do que o de agricultores, pecuaristas, comerciantes ou jornaleiros. Esperava-se que trouxessem consigo a civilização e a modernidade, que fossem capazes de mudar o país e de inserir na sociedades locais. Os Valdenses, porém, tinham sua própria forma de fazer as coisas, de se organizar, de ver o mundo e de relacionar com aqueles que não pertenciam a suas comunidades e isso, certamente, impactaria na sua relação com esse mundo Platino, da mesma forma, claro, que esse mundo Platino impactaria nas experiências deles, em uma relação de constantes intercâmbios que, como vimos, é a característica prima dessa região de fronteira.

2.2. DOS PASTORES

2.2.1. Os pioneiros da imigração

Devido a complexa situação em que se encontravam os Vales Valdenses nas décadas finais da primeira metade do século XIX, devido ao excesso populacional, o isolamento geográfico e a quebra do sistema de sustentação agrário local, muitos Valdenses haviam iniciado, antes mesmo do Edito de Emancipação de 1848, um reduzido movimento de migração sazonal⁸⁷ em direção a Suíça e a regiões com presença protestantes do sul da França (como nas

⁸⁷ Migrações sazonais são aquelas que ocorrem comumente em decorrência da pouca disponibilidade de trabalho ou de dificuldades na manutenção social e econômica nas localidades de origem dos migrantes. Não costumam ser processos migratórios de larga escala e aqui, em especial, foram uma movimentação relativamente restrita devido as próprias condições da região à qual esses migrantes se destinaram. Apesar disso, Tourn (1983, p. 315) classifica esse fenômeno como um processo basilar para a formação do processo migratório de grandes proporções que se seguiu durante a segunda metade do século XIX.

idades de Lion, berço do próprio movimento Valdense, Cannes e Toulon), visto que no Piemonte ainda se encontravam sujeitos às Leis Anti-Valdenses. Essas movimentações eram encabeçadas por jovens-adultos e adolescentes que procuravam se destinar aos centros urbanos a procura de trabalho (TOURN, 1983, p.315) e eram movimento independentes que ocorriam sem maior organização ou intervenção de entidades locais ou externas (JOURDAN, 1901, p.190). Nas cidades-spa da *Costa Azul* Francesa, por exemplo, a maior parte dessa mão-de-obra se destinava ao trabalho nos ramos hoteleiro, comercial e ferroviário. A disponibilidade de trabalho nessa região, porém, era restrita a um período de movimentação socioeconômica que ocorria apenas em épocas específicas do ano, notavelmente durante o inverno nesse período, quando a localidade se tornava um dos principais centros de retiro das elites e da burguesia europeia. Em consequência disso, essas localidades não eram vistas como passíveis de ofertar uma solução definitiva aos problemas encontrados nos Vales, nem como destinos efetivos para um foco de imigração de larga escala.

Mais do que isso, as entidades de administração político-religiosa dos Vales não viam esse processo de imigração individual com bons olhos. Havia diversas preocupações com as consequências do afastamento desses indivíduos de suas comunidades, mesmo que por curtos períodos de tempo, e o maior temor entre os pastores e as lideranças civis era que esses imigrantes, ao retornarem, trouxessem consigo “los gérmenes del esceptismo y de la incredulidad, cuando no la corrupción y los vicios⁸⁸” (JOURDAN, 1901, p.191). A principal razão desse temor, porém, não advém necessariamente do perigo representado diretamente pelas influências externas que pudessem agir sobre esses grupos de migrantes isolados, ou por um processo de afastamento religioso por si só, visto que a maioria deles se associavam aos grupos protestantes locais durante sua temporada de trabalho (MALAN, 2012, p.10). Aqui, o temor advém, sim, do que representava esse distanciamento do convívio com a comunidade Valdense como um todo. Ou seja, leva incorre na ideia de que essa ação corruptiva das influências externas só passa a ter relevância a partir do momento que o imigrante se afasta da sua vivência comunitária como um todo. O aspecto religioso, assim, se torna apenas um componente de vários dentro do que representa a “comunidade” para os Valdenses.

Em favor dessa percepção, Mabel Tourn comenta, ainda que relativo a situação dos imigrantes Valdenses na Argentina, uma compreensão que nos é central para respaldar esse quadro geral, uma vez nos diz que “si se tiene en cuenta que esta comunidad trató siempre de

⁸⁸ “As sementes do ceticismo e da incredulidade, quando não da corrupção dos vícios.” [Tradução nossa].

permanecer aglutinada para preservar sus hábitos, el culto religioso y las modalidades de educación” (1985, p.34). Em razão disso, muitos desses migrantes sazonais eram incentivados, a partir do momento que se direcionavam em números significativos, a organizar “Uniãoes Valdenses” nessas localidades, semelhantes as “Associações de Socorro Mútuo” que foram organizadas por outras comunidades de imigrantes de origem itálica, mas isso só passou a ocorrer a partir da segunda metade do século XIX (TOURN, 1983, p. 315) e não representava colônias propriamente ditas. Essa identidade comunitária, afinal, é chave para se compreender os Valdenses, visto que a percepção identitária que eles compartilham, a do já mencionado “Povo-Igreja”⁸⁹, está fortemente vinculada à essas vivências em grupo. Isso ocorre devido ao fato que, entre os próprios Valdenses, o “ser Valdense” é principalmente definido a partir da sua permanência em uma comunidade conformada por seus iguais, tanto em uma percepção social quanto cultural e religiosa.

Essa razão de ser comunitária, por sua vez, teve então especial consequência quando da necessidade de se estabelecer um processo migratório definitivo enquanto solução para a crise econômica e populacional que assolava os Vales Valdenses. Havia um grande preocupação pelo estabelecimento de colônias homogêneas às quais fossem garantidas, para além das necessidades gerais de uma nova colônia, terras e verbas específicas para a construção de, pelo menos, uma paróquia e uma escola ainda no primeiro ano de ocupação dessas localidades, bem como para o pagamento dos rendimentos de um pastor e de um professor (SCHMUKER, 2009, p.8). Em decorrência disso, as autoridades Valdenses nos Vales se apegaram a ideia da organização de processo de migração em massa direcionada a uma única localidade (M. TOURN, 1985, p.34), procurando efetivamente criar “outro vale valdense” onde quer que houvesse a possibilidade para tal.

Mais do que isso, havia preocupação, a níveis quase obsessivos (GEYMONAT, 1994, p. 362), por parte dos Valdenses em se conseguir a posse efetiva da terra, demonstrando novamente esse esforço pela criação de um espaço que pudesse ser “Valdense” em definitivo, sem a necessidade de se depender de intervenções externas e que pudesse se organizar de maneira autônoma dentro de suas próprias perspectivas. Um grupo de colonos Valdenses que, em 1893, se estabeleceu em terras arrendadas na Carolina do Norte – nos Estados Unidos, por exemplo, quitou o arrendamento das terras que ocupavam e assumiu posse definitiva das mesmas ainda no primeiro ano de ocupação do local. Isso foi conseguido por meio da abolição

⁸⁹ Concebida a partir dos escritos de Augusto Armand-Ugon em sua obra *Stori dei Valdesi* (LAURENTI, 2015, p.1) e que será foco de análise do primeiro capítulo dessa dissertação, intitulado *O Rebanho dos Alpes*.

da propriedade privada dessas terras e de seus insumos entre os colonos, que passaram a se gerenciar por uma Corporação Comunitária que procurou quitar os débitos com a empresa de colonização e angariar fundos para a construção de um templo, uma escola e um centro comunitário (TICKLE, 2015, p.25)⁹⁰. Em resumo, como comenta Schmuker (2009, p.14), é facilmente possível de se perceber um “modelo” de colonização Valdense pautado nessas características e que, por conseguinte, é definido por quatro pontos centrais que sistematizam o que vimos comentando nos parágrafos anteriores. Sejam eles,

1) responde a un sistema planificado y “jerarquizado” que procura impedir la diseminación y crear colonias “homogéneas y compactas”; 2) “implica un enfrentamiento colectivo del proceso colonizador así como también de las tareas agrícolas”; 3) “destaca una acentuada tendencia ‘propietarista’”, hasta niveles casi obsesivos; y 4) especialmente para el caso del Valdenses rioplatense, se destaca por una apertura a la introducción de tecnología avanzada para la producción agrícola⁹¹. (2009, p.14-15).

Essas exigências, por óbvio, dificultaram o início efetivo desse processo migratório e, a partir do *Compendio*, Jourdan nos informa de pelo menos cinco iniciativas que falharam em conseguir a aprovação dos dirigentes dos Vales entre os anos de 1840 e 1856, portanto imediatamente anteriores ao início do processo de imigração definitivo dos Valdenses em direção ao Prata a partir de 1856. O primeiro desses projetos, datado de 1841, era de interesse privado e procurava estabelecer uma colônia em terras arrendadas no Canadá, nos arredores da cidade de Montreal. A empreitada, porém, não foi levado adiante, tendo sido negada pela Távola Valdense ainda no mesmo ano em decorrência a relutância dos proprietários da terra em ceder a propriedade da terra aos colonos (1901, p.190). O segundo, organizado pelo governo francês em 1845, procurava estabelecer uma colônia na Argélia, mas foi igualmente rejeitado pela Távola (1901, p.191). Jourdan não nos informa quanto as razões para o indeferimento deste último projeto, mas, a partir da leitura de “*Waldensian Immigration to Algeria and the Impact on Indigenous Moslems from 1880 to 1920*” (PICHOT, 2000), é possível supor que ela tenha sido fundamentada em dois aspectos distintos. O primeiro deles diz respeito ao fato que essas

⁹⁰ As dificuldades do inverno de 1893-94 e o afastamento da colônias das principais vias de trânsito e centros comerciais, porém, levou a uma crise econômica que resultou na abolição desse modelo comunitário de posse da terra em novembro de 1894. A própria Corporação Valdense revendeu as terras à empresa de colonização, a *Morgantown Land Company*, e distribuiu o dinheiro obtido para que os colonos pudessem, novamente, comprar individualmente as terras locais (TICKLE, 2015, p.25-26).

⁹¹ “1) responde a um sistema planejado e ‘hierarquizado’ que visa prevenir a propagação e garantir a criação de colônias ‘homogêneas e compactas’; 2) ‘implica um enfrentamento coletivo do processo colonizador e também das tarefas agrícolas’; 3) ‘há uma tendência marcadamente ‘propietarista’, a níveis quase obsessivos; e 4) especialmente no caso dos Valdenses do Rio da Prata, destaca-se pela abertura à introdução de tecnologia avançada para a produção agrícola.’ [Tradução nossa].

colônias Valdenses seriam alocadas a regiões próximas a espaços já ocupados por comunidades de imigrantes católicos⁹², enquanto que o segundo recai sobre as exigências do próprio governo francês para com esses possíveis imigrantes, uma vez que, entre outras coisas, se exigia que os colonos fossem capazes de arcar de imediato com os custos da terra e dos materiais agrícolas necessários (que somavam até cinco mil francos no período de enfoque do artigo já em 1880).

O projeto seguinte chegou a atenção da Távola em 1847, mas sobre este projeto sabemos muito pouco. Jourdan coloca que “un señor americano propuso a los Valdenses la colonización de sus posesiones em Virginia, done podia colocar más me mil personas⁹³” (1901, p.191). Em razão de não encontrarmos maiores referências a esse evento nas demais bibliografias e fontes que consultamos até o momento, acreditamos que este intento tenha sido recusado pela mesma razão que levou a recusa do projeto canadense de 1841, ou seja, devido a relutância do proprietário e ceder a propriedade da terra aos imigrantes⁹⁴. Por fim, as duas propostas seguintes ocorreram entre os anos de 1855 e 1856. A primeira dava conta da organização de uma colônia na província argentina de Santa-Fé, enquanto a segunda se direcionava a ilha da Sardenha. Esses projetos foram encabeçadas, respectivamente, pelo governo da própria província de Santa Fé (na figura de Aarón Castellanos, atuando enquanto agente do governo provincial) e por uma associação de banqueiros sarods. Quanto a proposta que Castellanos apresentou a Távola, o *Compendio* nos informa que “les ofrecia bueyes, víveres, semilla, casas asta la suma de mil francos, pagaderos á los dos ó tres años sin interés. [...] les anticipaba el viaje, y los colonos debían entregar um tercio de la cosecha durante cinco años⁹⁵” (JOURDAN, 1901, p.192).

Em resposta a essas propostas uma grande assembleia foi convocada à se reunir em Torre Pellice para discutir a questão da imigração. Jourdan nos informa que cerca de seiscentas pessoas teriam comparecido ao templo de Torre (1901, p.193) em fevereiro de 1856 para

⁹² Aqui, acreditamos que a problemática não advém somente do risco a homogeneidade da colônia, ainda que esse aspecto seja principal, mas também do risco aos direitos civis e garantias cedidas aos colonos. Afinal, as relações entre as comunidades católicas locais e as colônias Valdenses, pelo menos no Prata, foram bem belicosas por um longo período. E isso em um cenário em que as autoridades responsáveis pela preservação desses direitos e garantias se encontravam próximas.

⁹³ “Um senhor americano propôs a os Valdenses à colonização de suas possessões na Virgínia, onde poderia colocar mais de mil pessoas.” [Tradução nossa].

⁹⁴ O que é especialmente curioso visto que sabemos, por exemplo, que em 1700 o governo inglês já havia organizado na América uma colônia de refugiados Valdenses que haviam fugido da perseguição nos Vales e se descolocado a Inglaterra. Porém, devido ao fato de que esses Valdenses foram alocados a Manakintown, que então era uma colônia povoada por cerca de 800 franceses huguenotes (LAND, 1942, p.33), acreditamos que este pequeno grupo tenha se inserido a comunidade francesa e que o mesmo não mantinha mais relações com os Vales quando da avaliação desta proposta.

⁹⁵ “Lhes ofereceriam bois, comida, sementes e casas até a soma de mil francos, pagáveis depois de dois ou três anos sem juros. [...] a viagem lhes seria antecipada, e os colonos teriam que entregar um terço da colheita durante cinco anos.” [Tradução nossa].

participar dessa discussão, que seria então coordenada pelo Moderador da Távola, o pastor J. P. Revel. Quanto aos resultados das discussões realizadas nessa assembleia, podemos dizer, foram mistos. Foi concluído em definitivo que a imigração era a saída necessária para os problemas que haviam se desenvolvido nos Vales, mas decidiu se rejeitar a proposta de Castellanos, uma vez que Távola considerava a Argentina um local muito distante e inconveniente, com a província de Santa-Fé em especial sendo pintada como um espaço “dos mais sombrios” (1901, p.193). Por fim, se decidiu pela criação de uma comissão especial para monitorar outros possíveis destinos aos interessados em emigrar e para avaliar a proposta dos banqueiros sardos. Esta última, porém, foi considerada “inconsistente” e foi descartada pouco mais de um mês depois, em março de 1856.

A empresa de colonização *Berk-Herzog*, de Basileia na Suíça, ainda procurou reavivar os planos de imigração à província de Santa Fé nos meses finais desse mesmo ano, chegando até mesmo a estabelecer um contrato com diversas famílias interessadas, mas o projeto foi desbaratado por intervenção dos pastores e da Távola antes que pudesse ser levado adiante. Qualquer perspectiva de se encaminhar Valdenses a Argentina, ao que parecia então, não encontraria solo fértil entre os representantes políticos e religiosos dos Vales. Assim, chega a ser surpreendente que ainda antes do final de 1856 um projeto definitivo de imigração ao Prata tenha se colocado em desenvolvimento, desta vez em direção ao Uruguai – país este que, segundo Jourdan, não havia se quer sido mencionado por entre as diversas perspectivas de possíveis destinos para a imigração que os Valdenses haviam conhecido até então (1901, p.194).

Seguindo o que nos é exposto pela nossa fonte, sabemos que dois jovens oriundos de Villar teriam sido os principais responsáveis por esse movimento, Juan Pedro Planchón⁹⁶ e Daniel Bertinat, que haviam deixado os Vales ainda em processo de migração sazonal, tendo trabalhado na Riviera Francesa e partido, posteriormente, do porto de Marselha em direção a América do Sul aonde, em 1856, se encontravam trabalhando em um hotel em Montevideú (1901, p.195). Desses dois, sabemos, a partir dos dados da junta departamental de Colônia Valdense no Uruguai (que se materializaria como principal fruto do esforço desses indivíduos), que Planchón teria viajado enquanto clandestino a bordo do navio que os trouxera ao Prata, e que portanto o mesmo deve ter ocorrido com Bertinat, e que ele teria sido também o primeiro dos dois se radicar em definitivo em Montevideú, ainda no mesmo ano que chegaram a cidade,

⁹⁶ Jean Pierre Planchón no original em francês.

em 1852⁹⁷, quando contavam então com as idades de 27 e 24 anos, respectivamente. O problema desses dados é que, na verdade, se restringem a figura de Planchón e em nenhum momento mencionam a presença de Bertinat, o que parece ser uma ocorrência comum na maior parte dos textos relativos a essa presença pioneira dos Valdenses no Prata.

É importante ressaltar, com isso, que mesmo autores comumente utilizados enquanto bibliografia central para o estudo dessa temática como Emilio Ganz⁹⁸ (1958) e o já mencionado Ernesto Tron (1942, 1958), referenciam apenas a presença do mais velho dos dois rapazes de Villar, citando mesmo que havia na cidade de Montevidéu “*um* jovem Valdense que se chamava Juan Pedro Planchon”. Jourdan é, muito possivelmente, o único dos autores desse campo de trabalho que mencione Bertinat diretamente em sua obra e, assim, é muito possivelmente e o único que tenha nos apresentado a versão mais acertada dos fatos. A revista *Cuestión de Memoria*, publicação da Igreja Valdense do Rio da Prata, veiculou apenas recentemente, em novembro de 2018⁹⁹, uma breve biografia dessa personagem, comentando que “recientemente apareció um texto manuscrito del pastor Daniel Armand-Ugon que escribía al final de una lista de familias Valdenses [...] ‘en Montevideo: 2: Juan Pedro Planchón [...] y Daniel Bertinat [...]. Los dos primeros Valdenses que vinieron a America del Sur’¹⁰⁰” (DAVIT e GILLES, 2018, p.4).

Apesar disso, porém, sabemos com certeza que foi uma carta de Planchon, endereçada ao irmão ainda em Villar, que deu início ao processo migratório Valdense em direção ao Prata. Tendo sido informado do interesse de muitos em emigrar ele comentava na carta das vantagens do trabalho agrícola na região comentando que “más vale ser agricultor ó propietario aqui que em los Valles” (Jourdan, 1901, p. 194) e mencionava que o governo ofertava terra a excelentes preços em condições vantajosas aos arrendatários. José Planchon, irmão de Juan, teria então repassado essas informações a dois amigos, Juan Pedro Baridon e Pedro Gonnet, que partiram ainda em novembro de 1856 a Montevidéu acompanhados de suas famílias (VANGELISTA, 2010, p.12-13). Se formava, assim, o primeiro contingente definitivo de imigrantes Valdenses,

⁹⁷ Dados veiculados na WEB. Disponíveis em: <<https://www.juntacolonia.gub.uy/index.php/56-legislacion/nomenclator/1054-varias-calles-colonia-valdense>> consultado em 02/08/2020 às 22:31

⁹⁸ GANZ, Emilio H. e TRON, Ernesto. **Historia de las Colonias Valdenses Sudamericanas en su primer centenario** (1858-1958). Colônia Valdense: Libreria Pastor Miguel Morel, 1958.

⁹⁹ DAVIT, Malena e GILLES, Oscar. Daniel Bertinat, Redescubriendo su Historia. Precursor de la colonización Valdese em el Río de la Plata. **Cuestión de Memoria**. Colônia Valdense, n°2 dec/2018. p.4-6.

¹⁰⁰ “Recentemente apareceu um texto manuscrito pelo pastor Daniel Armand-Ugon que escrevia no final de uma lista de famílias Valdenses [...] em Montevidéu: 2: Juan Pedro Planchón [...] e Daniel Bertinat [...]. Os primeiros dois valdenses que vieram para a América do Sul’.” [Tradução nossa].

contando então apenas com onze indivíduos pertencentes a três famílias, que chegariam ao Prata em três de fevereiro de 1857 (HUGARTE e VIDART, 1969, p.40).

Figura 13 – Mapa do Circuito Histórico Religioso do projeto “Caminos de Tolerancia” das comunidades Rosario, Colonia Valdense e Nova Helvécia



Fonte: imagem veiculada na WEB. Disponível em: < <https://caminosdetolerancia.com/>>.

Trabalharam brevemente com arrendatários locais, em Paso del Molino e em Canelones, mas logo adquiriram terras no departamento de Florida e, ainda em 1857, se dirigiram a suas novas propriedades. Dali, foi a vez de Baridon de relatar a experiência a seus familiares e amigos nos Vales, o que deu um novo impulso ao ideal da imigração. Jourdan comenta que as cartas de Baridon e Planchon foram lidas nos templos das comunidades de Villar e Bobbio e que muitas das famílias que haviam já se preparado para emigrar, quando da assinatura do contrato com a casa *Berk-Herzog* no ano anterior, abraçaram rapidamente essa nova oportunidade (1901, p.196). Esse segundo grupo era composto de setenta e um imigrantes de dez famílias de distintas localidades dos Vales, sendo três delas de Villar, duas de São Germano, uma de Rora, uma de Torre Pellice, uma Prarostino, uma de Pramollo e ainda outra de Pomaretto. Não se destinaram, porém, as terras da província de Santa Fé que haviam originalmente planejado ocupar¹⁰¹ devido a uma violenta tempestade que inutilizou diversos

¹⁰¹ Pelo texto não nos parece claro se o contrato com a *Berk-Herzog* foi, de alguma maneira, novamente cobrado em vigência ou se esses imigrantes apenas planejavam se deslocar a uma região a qual tinham algum conhecimento prévio. O fato de a maior parte desse grupo ter, sem maiores problemas aparentes, permanecido em Montevideú e

dos navios de transporte ancorados no porto. O único do grupo que decidiu por manter o itinerário original foi um certo Bleynat, ao qual não somos informados do primeiro nome (e que também não conseguimos encontrar junto a bibliografia consultada), que seguiu então para colônia Esperança, aonde teria sido nomeado *Agente de Imigração* pelo governo local (JOURDAN, 1901, p.196).

Os setenta outros Valdenses que desembarcaram no Uruguai em setembro de 1857 permaneceriam no país, tendo se alocado a casa de Bertinat, em Montevideú, enquanto se organizavam para efetivar a compra de suas novas terras em Florida, bem como para garantir que se adquirissem os insumos e os meios de transporte necessários até a localidade. Durante esse período, esses segundo contingente de imigrantes também entrou em contato, pela primeira vez, com uma das personalidades não-Valdenses mais centrais desse período inicial da história da imigração Valdense para a região Platina, o Reverendo Frederik Henry Snow Pendleton, que era um pastor anglicano originário do sul da Inglaterra que vinha, desde 1854, atuando enquanto Capelão da Legação Inglesa em Montevideú.

Jourdan nos informa que Pendleton havia sido recomendado a esses imigrantes pelo então Moderador da Távola, B. Malan, ainda antes de deixarem os Vales (1901, p.197), mas a forma pela qual esses indivíduos tinham conhecimento um do outro não aparece registrada em nenhuma das bibliografias ou fontes consultadas. Na verdade, em todos os casos em que essa relação é mencionada votamos a observar as consequências da transcrição literal de Jourdan de referenciais não mencionados em sua obra, uma vez que, devido ao uso dessa publicação enquanto bibliografia de base para muitos dos trabalhos que abordam essa temática, os demais autores nos oferecem apenas tantas informações quanto o próprio *Compendio* é capaz de nos oferecer. Acreditamos, porém, que as relações com Pendleton devam ter sido mediadas por meio da capela anglicana em Gênova, a qual os Valdenses locais que se retiraram dos Vales no pós-1848 passaram a utilizar¹⁰² (ANNUARIO ECONOMICO-POLITICO, 1852, p.143), ou mesmo pelas sociedades de apoio aos Vales Valdenses que haviam se estabelecido em países

rapidamente se deslocado para Florida, porém, nos faz acreditar que essa última percepção deva ser a mais provável.

¹⁰² Desde 1850 os valdenses vinham se utilizando tanto da capela Anglicana quanto da capela da Igreja Refomada da França em Gênova (ANNUARIO ECONOMICO-POLITICO, 1852, p.143) e sabemos que o pastor huguenote da congregação francesa, um certo “Señor Charbonnier” (JOURDAN, 1901, p.195;197), foi o responsável por assegurar o transporte que levou essas primeiras levas de imigrantes Valdenses até o Prata. Assim, podemos observar que, a partir dessas capelas locais, havia um relação bem estabelecida dos Valdenses para com essas igrejas protestantes vizinhas.

protestantes europeus como na Inglaterra e nos Países Baixos desde o final do século XVIII (TOURN, 1983, p.256).

O reverendo anglicano, por sua vez, demonstrou também um grande interesse nessas comunidades de imigrantes Valdenses após esse primeiro encontro, auxiliando-os ativamente ao longo de sua estadia no Prata. É mesmo provável que o próprio Pendleton tenha auxiliado no processo de compra das terras em Florida para as quais esses imigrantes planejavam se deslocar, visto que ele atuaria em processos semelhantes em anos posteriores. Seu interesse no processo migratório dessas populações de hereges do Piemonte e na defesa dos direitos desses imigrantes pode ser alocado à sua concepção missionária do cristianismo evangélico de denominações protestantes como a dos Valdenses e de sua veemente oposição a atuação da Igreja Católica na Região Platina, a qual ele percebia como vinculada aos tradicionalismo políticos e socioeconômicos da região (ANDERSON, 2005, p.16). Também há de se supor que essa oposição poderia facilmente advir de uma percebida oposição das influências católicas locais aos interesses ingleses na Bacia Platina. Apesar disso, há de se ressaltar que Pendleton nutria a crença de que o incentivo à imigração de grupos protestantes comumente associados a movimentos de pregação e ao proselitismo, duas características centrais da religiosidade Valdense, poderiam pesar a balança religiosa do Uruguai em favor dos cultos protestante, em oposição ao estado de “indiferença religiosa” que ele percebia. O próprio Pendleton declarou, em 1858, que “the hand of God is directing this work; and the evangelization of this unfortunate country is to be finally carried out by these Waldensians”¹⁰³ (ANDERSON, 2005, p.16-17).

De fato, ao longo da sua estadia no Prata entre 1854 e 1863, ele demonstrou um esforço em prol da imigração valdense e da evangelização dentro do Uruguai que foi muito além do que poderia ser originalmente esperado. Em 1858, por exemplo, ele intercedeu pelos Valdenses que, já por esse período, haviam então passado a ser repudiados pelas comunidades católicas do departamento de Florida, recorrendo diretamente a Carlos San Vicente, Ministro de Governo da República Oriental desde 1856, que teria então, a pedido de Pendleton, encaminhado uma nota aos chefes políticos locais dando ordens para que se garantissem as liberdades dos imigrantes Valdenses, bem como para que se confirmasse seu direito à liberdade pública de culto e assembleia (JOURDAN, 1901, p.198-199).

¹⁰³ “A mão de Deus está direcionando esse trabalho; e a evangelização desse país desafortunado será finalmente levada a cabo por esses Valdenses.” [Tradução Nossa].

Agora, de volta ao ano de 1857, ainda veríamos a partida do último contingente de pioneiros Valdenses da Itália em direção ao Prata. Embarcaram em dezembro desse ano e, dessa vez, somavam um total de cento e trinta e seis pessoas de vinte e sete famílias diferentes, estas oriundas das paróquias de Bobbio, Villar, Torre Pellice, São João e Prarostino. Antes de partir dos Vales, porém, a esse grupo foi solicitado que se subscrevessem a um regulamento de conduta sobre o qual basear suas vivências no Novo Mundo ao qual se direcionavam. Jourdan nos informa que, por meio deste, juravam conservar-se fiéis a fé de seus antepassados, permanecer sempre unidos, guardar o dia do Senhor, construir tão logo quanto possível uma capela para poderem realizar suas preces regularmente, construir também uma escola para as crianças, manter a disciplina e o respeito entre si e, por fim, não tolerar nem permitir a imoralidade (1901, p.197). Já em Gênova também receberam Bíblias e edições do Novo Testamento em francês, italiano e em espanhol da Sociedade Bíblica¹⁰⁴.

Chegaram a Montevidéu em finais de fevereiro de 1858, aonde foram recebidos pelo reverendo Pendleton, que não só celebrou um culto especial para os imigrantes como também organizou seu traslado em direção a Florida para que se juntassem aos demais. Agora já somavam duzentos em sua nova colônia e davam início a um novo capítulo ao período da *Nova Diáspora*. Em menos de dois anos o Prata de modo geral, e a República Oriental em específico, havia se consagrado enquanto o destino mais atrativo àqueles que não conseguiam mais se manter por entre as montanhas e os vales que haviam abrigado os Valdenses por tanto tempo. E, ainda que os desenvolvimentos seguintes não viessem a facilitar a vida desses imigrantes, nem por isso eles abandonariam seus projetos de imigração à região. Eles continuariam se deslocando para o Uruguai, mas depois de 1858 também iniciariam planos para seguir em direção a Argentina e ao Brasil, incentivados tanto pela presença de seus compatriotas quanto pelas oportunidades que lhes eram ofertadas por interesses estatais e privados. Consideramos assim que, depois de 1858, a continuidade desse processo migratório estava bem estabelecida e que, portanto, o período dos pioneiros havia chegado ao fim.

¹⁰⁴ Conforme indicado pela Sociedade Bíblica do Brasil, Sociedades Bíblicas são, comumente, entidades sem fins lucrativos organizadas em prol da tradução, publicação e distribuição da Bíblia. As primeiras sociedades desse tipo foram fundadas na Inglaterra, em 1779, e na França, em 1792. Disponível em: <https://biblia.sbb.org.br/a-biblia-sagrada/historia-da-traducao-da-biblia?_ga=2.9426165.1718933120.1624647600-669958383.1624647600>.

2.2.2. O ser dos Valdenses na Fronteira

O primeiro movimento de oposição a presença Valdenses em Florida, e de maneira geral no Uruguai como um todo, não demorou a se manifestar. Já em 1858 grupos de católicos da região passaram a atormentar os colonos e a realizar denúncias frequentes contra eles junto ao comissário local, alegando desde perturbação da paz até abigeato e desordem civil (JOURDAN, 1901, p.199). Essas comunidades católicas, porém, não vinham agindo sozinhas e, na verdade, estavam sendo frequentemente incentivadas à essas atitudes por uma antiga conhecida das populações dos Vales, a Companhia de Jesus (HUGARTE e VIDART, 1969, p.42). Jesuítas haviam visitados os Vales com alguma frequência ao longo do século XVII, especialmente após a oficialização da adesão Valdense ao movimento protestante europeu (MAGGIS, 2017, p.5) e após a libertação de 1848 o coro da delegação Valdense que passou pelas ruas de Turim não foi outro que se não “viva os Valdenses! Abaixo os Jesuítas!” (TOURN, 1983, p.282). No Uruguai, por sua vez, o primeiro membro da Companhia a entrar em contato com os imigrantes Valdenses foi um Francisco Majesté que, como vinha atuando enquanto pároco da congregação de Florida desde 1857, também se tornou o primeiro dos opositores a esse processo migratório, tendo instigado um movimento de repúdio aos colonos Valdenses durante o sermão de abertura da Semana Santa em março de 1858 (MAGGIS, 2017, p.5).

E aqui encontramos uma tendência na historiografia quanto ao tema que vale ser ressaltada, pois os embates desses imigrantes Valdenses com as comunidades católicas locais se tornariam uma ocorrência frequente ao longo dos anos subsequentes e resultariam em uma percepção dos fatos que culpabiliza unicamente esse último grupo, dentro de um entendimento de contínuo embate religioso (aonde a disputa religiosa no Prata nada mais é do que uma continuação natural daquela que ocorria na Europa desde o surgimento do Valdesianismo). Não queremos dizer aqui que essa percepção dos eventos está necessariamente incorreta, mas é interessante destacar que, devido à natureza confessional de grande parte da bibliografia que compõe a historiografia dessa temática, essa é uma visão que, acreditamos, deva ser relativizada em alguns aspectos. Hugarte e Vidart (1969, p. 41), por exemplo, chamam esses católicos de Florida de “animosos” e “tradicionalistas”, enquanto que Jourdan (1901, p.198) nos diz no *Compendio* que eram “fanáticos” e “ameaçadores”. Maggis, porém, se sobressai aos demais, uma vez que é quem acreditamos que melhor consiga representar essa disputa. Mesmo produzindo de um ponto de vista confessional, visto que escreve para a revista da Igreja Valdense *Question de Fe*, ele nos diz que esses encontros entre Valdenses e católicos, ainda

que se baseassem em uma perspectiva ideológica, não advinham, pelo menos no Prata, de um plano de oposição religiosa, mas sim de projeto político (2017, p.4).

Para o autor, tanto os Valdenses quanto os Católicos Jesuítas esperavam ocupar uma mesma função, de agente civilizadores e missioneiros, em um mesmo espaço, as regiões pouco povoadas e desenvolvidas do interior. Dentro dessa concepção, ambos os grupos procuravam se apossar de espaços controláveis, ainda que objetivos distintos. Para os Valdenses, temos aqui a busca pela manutenção da autonomia e da homogeneidade de suas comunidades. Afinal, temos de lembrar que esse grupo procurava, antes de tudo, poder construir para si um “novo Vale” ou seja, transladar desde a Europa até a América seu modo de vida e sua percepção de mundo. Estavam, assim, acostumados a vizinhos católicos, mas esperavam, em seus próprios espaços, ter ingerência total sobre seus fazeres.

Os Jesuítas, da sua parte, desejavam reassumir um maior protagonismo social e político dentro do projeto de Estado Nacional liberal que ainda estava em desenvolvimento. Muitos viam o final do período colonial como um marco de declínio da autoridade da Igreja e esperavam que uma renovada atuação da ordem em direção as regiões interioranas do país pudesse levar a Igreja a se ocupar do vazio político legado pela atuação limitada do Estado nessas localidades, especialmente após as rupturas políticas no período pós-Guerra Grande¹⁰⁵. Até mesmo os vazios demográficos da região seriam, então, vistos como úteis a esses dois grupos, uma vez que significavam, para ambos, uma possibilidade de expansão de suas próprias ocupações e influência, levando a um maior acirramento de confrontos nesses espaços, como colocado pelo próprio autor,

[Los Valdenses] tendrían que compartir, tarde o temprano, los espacios semivacíos que exploraban y percibían como oportunidad para desarrollarse como agentes civilizadores, meta perseguida también por el catolicismo nacional que transitaba la dura prueba de adaptación al contexto republicano, desde sus decaídos fueros de las últimas etapas del régimen colonial. Si bien el proyecto de Jacinto Vera y los jesuitas no parece explicitado, insinúa una mirada comprensiva de aquella numerosa presencia guaraní misionera en el centro del país que recién empezaban a detectar los inmigrantes piemonteses que poco o nada sabían de su historia al aceptar tierras ofrecidas en la región a la que apuntaba el plan católico desde antes de su irrupción. «Asumir el compromiso de la igualdad en la diversidad» no era un paradigma instalado en la sociedad uruguaya de 1858, menos aún en el interior. Jesuitas y

¹⁰⁵ Iniciado após 1852, sendo marcado por um arrefecimento nos conflitos internacionais diretos e pela continuidade das constantes disputas partidárias internas e das disputas internacionais indiretas por influência na região, se estendendo até a ocorrência da intervenção brasileira no Uruguai, em 1864, que resultou no estopim da Guerra do Paraguai (1864-1870).

Valdenses buscaban espacios controlables [y] compartirlos no era aún posible¹⁰⁶ (MAGGIS, 2017, p.4-5)

Esse confronto entre católicos e Valdenses, independentemente de suas razões, tornou o projeto de contínua ocupação da região de Florida insustentável, porém, pois nem mesmo as já mencionadas intervenções de Pendleton e San Vicente foram capazes de conter as perseguições à comunidade. Ainda em junho de 1858, o Reverendo anglicano visitou a jovem colônia e, ao retornar a Montevideú, se encarregou de procurar novas terras para realizar o traslado dos colonos a outra parte do país, aonde esperava que pudesse ficar mais seguros. Aí que Doroteo García, então Ministro da Fazenda do governo de Gabriel Antônio Pereira, parece ter aparecido com a solução para esse problema (HUGARTE e VIDART, 1969, p.42). Tendo tomado parte na organização da chamada *Sociedad Agrícola del Rosario*¹⁰⁷, criada um ano antes com a finalidade de incentivar o desenvolvimento de colônias agrícolas no país, ele entrou em tratativas com Pendleton para deslocar esses Valdenses em direção ao departamento de Colonia, na localidade de Rincón del Rey – Rosário Oriental, aonde esperavam criar uma série de colônias protestantes¹⁰⁸.

Jourdan nos informa que, em finais de julho de 1858, já haviam chegado a um acordo e, após debater com as lideranças dos colonos Valdenses (referenciados enquanto “Baridon” e “Long”), decidiram então firmar o contrato para colonização das terras em Rosário. Um total de quarenta e cinco famílias decidiu rumar para a, agora chamada, Colônia Valdense, enquanto que quatro outras optaram permanecer em Florida (o autor nos dá conta do fato de que elas não permaneceriam na localidade por mais muito tempo, mas não nos informa efetivamente de quando elas deixaram a região). Para além disso, um número não identificado de imigrantes decidiu por seguir um Pedro Tourn, que se dirigiu ao Salto Oriental em busca de trabalho (1901, p.199). Àquelas famílias que já eram proprietárias e optaram por partir, apenas

¹⁰⁶ “[Os Valdenses] teriam que dividir, mais cedo ou mais tarde, os espaços semi-vazios que exploravam e percebiam como oportunidade de se desenvolverem como agentes civilizados, meta perseguida também pelo catolicismo nacional que passava pelo calvário da adaptação ao contexto republicano depois da sua decadência durante os últimos estágios do regime colonial. Embora o projeto de Jacinto Vera e dos Jesuítas não pareça explícito, sugere um olhar abrangente sobre aquela numerosa presença missionária Guaraní no centro do país que os imigrantes piemonteses começavam a detectar, estes que pouco ou nada sabiam da história local, ao aceitar terras oferecidas na região alvo do plano católico desde antes de seu surgimento. ‘Assumir o compromisso com a igualdade na diversidade’ não era um paradigma instalado na sociedade uruguaia em 1858, muito menos no interior. Jesuítas e Valdenses procuravam espaços controláveis [e] partilhá-los ainda não era possível.” [Tradução nossa].

¹⁰⁷ Ou *Colonia Agrícola del Rosario* como aparece no *Compêndio* (JOURDAN, 1901, p.199).

¹⁰⁸ Com o objetivo de permitir um ambiente mais sustentável a grupos religiosos não católicos. Esperavam, para além dos Valdenses, estabelecer na localidade ainda uma colônia de luteranos suecos e outra de reformados suíços (HUGARTE e VIDART, 1969, p.41-42).

permutaram suas terras, enquanto que às demais poderiam realizar o pagamento em espécie, cedendo um terço de suas colheitas por quatro anos a partir do segundo ano – a colheita do primeiro ano ficaria, então, integralmente para os colonos (1901, p.200). Também lhes foi estabelecida uma cota produtiva em relação ao terreno (sendo exigido o plantio de, pelo menos, 14 das 36 quadras que foram dispostas as famílias) para compensar o pagamento do transporte e dos insumos que seriam cedidos pela Sociedade.

Os Valdenses finalmente chegaram a Rosário em 1859 e Jourdan nos da conta que, em um primeiro momento, eles foram muito bem recebidos pelos vizinhos. Essas relações arrefeceram rapidamente, porém, após “uma visita del obispo” (1901, p.203) entre 1860 e 1861. O bispado de Montevideú, porém, foi estabelecido apenas em 1878, mas acreditamos que o autor esteja se referindo aqui ao futuro primeiro bispo da cidade, o também jesuíta Jacinto Vera y Durán. Este, ao que sabemos, se encontrava em um progresso missionário pelo interior do país desde abril de 1860, o que dá ainda mais razão para acreditarmos que ele seja o bispo mencionado no *Compendio*. Apesar dos alertas contra os Valdenses feitos por Durán, não parece que tenham havido represálias à comunidade como acontecera em Flórida e o fato de serem deixados a seus próprios meios por seus vizinhos não parece ter afetado os colonos, que preferiam se manter reclusos, tendo até mesmo negado a ajuda oferecida pelos vizinhos católicos ainda quando da construção de suas habitações e ranchos em 1859.

Ainda que isolados e restritos por seus opositores, porém, os Valdenses se encontravam agora finalmente assentados em caráter definitivo no Prata¹⁰⁹. Com isso, a comunidade rapidamente se voltou a busca por procurar se precaver quanto aos perigos de origem “moral y religiosa” (JOURDAN, 1901, p.202) ao qual haviam se submetido durante esse processo inicial de imigração. Com isso, Jourdan quer nos alertar para o fato de que essa incipiente colônia Valdense, mesmo dois anos depois do início do seu processo de formação, ainda não dispunha de um pastor para realizar os serviços religiosos, nem de um professor para garantir a contínua instrução dos mais moços. Aqui, novamente, Pendleton se propôs a buscar a solução para esse dilema e prontamente partiu para a Europa, ainda em 1859, para discutir o assunto com a Távola e o Sínodo que deveria se reunir em Torre Pellice, assegurando, já no final do ano, que os senhores Morel e Costabel, enquanto pastor e professor respectivamente, partiriam em direção

¹⁰⁹ No *Compendio de Historia de los Valdenses*, às páginas 200 a 202 são marcadas por umas das poucas instâncias de uma citação do autor às fontes que consultou. Quanto a essa seção em específico da obra, o autor transcreve um trecho das *Memórias* de Juan B. Girot, imigrante pertencente ao segundo ou ao terceiro dos contingentes de colonos que chegou entre 1857 e 1858 e que se trasladou para Colonia Valdense em 1859 (JOURDAN, 1901, p.200-202).

ao Uruguai no começo do ano seguinte. A Igreja Anglicana arcaria com os custos da viagem e, temporariamente, também com os de salário desses indivíduos, enquanto que o Reverendo iniciaria uma campanha de arrecadação de fundos por entre as comunidades protestantes europeias para arcar com os gastos futuros¹¹⁰.

Com a chegada de Morel ao Prata, a comunidade Valdense em Rosário finalmente pode organizar sua igreja, iniciando até mesmo os projetos para a construção do templo, que iniciariam após o retorno de Pendleton da Europa em 1862. O novo pastor também tratou de organizar uma assembleia de fiéis e de eleitores e nomear um *Consistório* próprio para administrar a colônia, que viria a ser composto então por dois anciãos e um diácono (JOURDAN, 1901, p.203), tudo isso dentro daquele modelo que já era utilizado nos Vales. Pouco a pouco, assim, vemos os Valdenses na América passar a se adequar aos novos espaços que ocupavam e neles reproduzir àquelas instituições e ideias que compreendiam pois, para esses imigrantes o “ser” Valdense estava diretamente atrelado a essas percepções. Dependiam do isolamento, da igreja, de um modelo organizativo próprio e de suas relações interpessoais para desenvolver o senso de pertencimento da sua própria cultura. Definiam-se, com isso, menos pelo “outro” (embora a existência desse outro também tivesse seu papel) e mais pela presença dos elementos que podiam traçar de volta aos Vales e as vivências de seus antepassados no Gueto. Jourdan evidencia bem isso quando comenta sobre o desenvolvimento dessas instituições na colônia de anos posteriores dizendo que “bajo el punto de vista intelectual y religioso, Colonia Valdense es una parroquia igual á cualquier otra de los Valles. Tiene su Consistorio, sus maestros, sus escuelas. [...] Poseé bibliotecas, escuelas dominicales, lecciones da catecismo, Uniones Cristinas¹¹¹” (1901, p.211).

A procura por se trazer um pastor e um professor, bem como a rapidez com a qual procuraram edificar um templo para sediar seus cultos e serviços escolares, até que fossem capazes de construir uma estrutura própria para tal, demonstra aqui o papel central que essas instituições também detinham nesse processo de caracterização cultural. Para Geymonat (1995, p.33), os Valdenses percebem essas edificações para além da sua caracterização enquanto espaços físicos representantes da vida comunitária, pois para eles esses espaços se apresentam, principalmente, como a materialização dos dois principais fatores de união de suas

¹¹⁰ Pendleton permaneceu em viagem por pelo menos dois anos, durante os quais arrecadou cerca de 106.000 francos entre as comunidades anglicanas, reformadas e luteranas na Inglaterra, Holanda e Alemanha.

¹¹¹ “Do ponto de vista intelectual e religioso, Colonia Valdense é uma freguesia igual a qualquer outra dos Vales. Tem seu Consistório, seus professores, suas escolas. [...], tem bibliotecas, escolas dominicais, aulas de catecismo e Uniões Cristãs.” [Tradução nossa].

comunidades, a religião e a educação, a qual eles percebem enquanto um valor consagrado da sua própria cultura. O direito e o dever à leitura da Bíblia, afinal, é uma das principais crenças que eles compartilham desde os tempos de Valdo e, assim, a educação passa a ser considerada tanto um produto da graça divina quanto um meio à fins práticos (SCHMUKER, 2009, p.9).

Essa vinculação direta do panorama religioso com o político e o social se apresentam, assim, como fatores basilares para a classificação dos Valdenses enquanto “povo igreja”, uma vez que, por um longo período o termo “Valdense” representava não apenas uma crença mas também uma localidade, os Vales do Pinerolo, e a própria realidade que eles encerravam. Dentro dessa percepção, as populações que habitavam essa região passaram, ao longo dos anos, a não depender somente da religião para se definir, uma vez que a sensação de pertencimento ao grupo passou a englobar todos os aspectos da vida nessas localidades conforme ela ia se moldando ao redor do aspecto religioso original. Assim, “la configuración de una identidad Valdense pasa por la influencia de lo religioso en la comunidad. Iglesia y comunidad, esto es, comunidad religiosa y comunidad civil son parte de una misma dimensión entre los Valdenses¹¹²” (GEYMONAT, 1995, p.34).

Por outro lado, esses mesmos elementos estruturais que definiam os Valdenses enquanto uma comunidade restrita também permitiram a eles desenvolver um processo adaptativo mais efetivo dentro da região Platina. A independência de um idioma que tivesse papel definidor em sua cultura, por exemplo, permitiu uma relativamente rápida adoção do espanhol por entre os colonos. O próprio Jourdan comenta que, quando da composição do *Compendio*, eram ainda poucos nas colônias que faziam uso ativo do francês e do italiano (1901, p. 227-228) e isso apenas 40 anos depois do estabelecimento do seu primeiro núcleo definitivo na região. Schmuker (2009, p.15) também destaca a importância da dispersão que alguns grupos menores tiveram para esse processo de inserção dos Valdenses no Espaço Platino, uma vez que permitiu aos “centros” coloniais, comumente marcados pela endogamia e pelo isolamento, se relacionarem mais facilmente com as demais populações que os cercavam, se utilizando mesmo das redes de relação desses indivíduos para poder se associar à grupos mais diversos e mais dispersos dentro da região.

O distanciamento dessas comunidades imigrantes das instituições religiosas e políticas que coordenavam a Igreja Valdense nos Vales também teve grande impacto ao longo desse

¹¹² “A configuração de uma identidade Valdense passa pela influência da religiosidade na comunidade. Igreja e comunidade, ou seja, comunidade religiosa e comunidade civil fazem parte da mesma dimensão entre os Valdenses.” [Tradução nossa].

processo migratório, como pode visto, por exemplo, por meio da atuação de Pendleton. Quando chegaram, os colonos, ainda que mantivessem contato ativo com o Sínodo e a Távola, não dispunham aqui das estruturas as quais estavam acostumados e nem poderiam deixar que questões centrais para sua estabilidade tivessem de ser encaminhadas de volta a Europa para serem decididas. Em muitos casos não detinham nem mesmo as condições de arcar com os custos que essas instituições que os representavam enquanto comunidade e que, por si, também representavam sua identidade. Para tanto, tiveram de procurar auxílio junto à outras representações que já lhes eram conhecidas, recorrendo a outras denominações protestantes já mais bem estabelecidas e a lideranças locais para garantir o ambiente que lhes permitiria, então, estabelecer suas próprias instituições. Assim, esse esforço por se preservar aquilo que dava base ao seu senso de pertencimento cultural levou, simultaneamente, a necessidade por uma maior abertura às influências externas e possibilitou uma melhor integração por parte dos Valdenses a esses espaços em que eles se inseriam. Dentro do próprio *Compendio* podemos identificar esse processo, quando o autor comenta que “los Valdenses descuellan por um carácter nacional muy pronunciado, se asimilan con facilidad, y adoptan la lengua y las costumbres del país donde viven¹¹³” (JOURDAN, 1901, p.226).

Foram, assim, capazes de manter sua coesão religiosa e de perpetuar as estruturas eclesiásticas que haviam sido consolidadas desde os Vales, o que lhes permitiu manter sua identidade enquanto Valdenses, mas tiveram, em contrapartida, de se abrir para muitos dos processos que determinavam também a cultura e a sociedade da própria Fronteira Platina. Nesse entendimento,

este esfuerzo de mantener la propia identidad religiosa y cultural no llevó a los Valdenses sudamericanos al callejón cerrado de la colonia étnica, aislada del mundo, como sucedió en los núcleos suizos y alemanes. [...] Así la confesión religiosa no se constituye en un fenómeno social, un elemento más que le pertenece a la comunidad, sino en un elemento de una identidad abierta, no cerrada¹¹⁴. (TOURN, 1983, p.316).

É importante ressaltar que essa identidade religiosa, uma vez transplantada desde os Alpes até o Prata, teve de percorrer um processo adaptativo próprio, principalmente devido a distância desde essas congregações locais até a Igreja Mãe nos Vales. Tourn (1983, p.315), por

¹¹³ “Os Valdenses se destacam por um carácter nacional muito pronunciado, são de fácil assimilação, adotam a língua e os costumes do país onde vivem.” [Tradução nossa].

¹¹⁴ “Esse esforço de manutenção da própria identidade religiosa e cultural não levou os Valdenses sul-americanos ao beco fechado da colônia étnica, isolada do mundo, como acontecia nos núcleos suíços e alemães. [...] Assim, a confissão religiosa não se constitui como um fenômeno social, mais um elemento da comunidade, mas sim um elemento de uma identidade aberta, não fechada.” [Tradução nossa].

sua vez, defende que essa relação se manteve sempre forte a longo de todo esse processo de migração, mas destaca que “mede” a força desse vínculo a partir da procura dessas comunidades por manter as instituições da igreja, não a igreja propriamente dita. Com isso queremos dizer que a aproximação dos Valdenses no Prata à igreja anglicana em um primeiro momento e a metodista em anos posteriores foi outro evento dentro desses processos adaptativos a nova realidade em que se encontravam inseridos. Na ausência de pastores Valdenses, diáconos de outras igrejas protestantes assumiam as responsabilidades espirituais das comunidades e mesmo muitas colônias passaram a se inscrever diretamente a essas denominações, como no caso das congregações de Rosario del Tala em 1870 e Colonia Alejandra em 1872¹¹⁵, mas isso não significava que essas comunidades deixavam de ser Valdenses.

Isso é um reflexo do processo de conversão das igrejas protestantes alocadas ao Prata no que Schmuker chama de “igrejas porosas” (2009, p.13), que se desenvolvem devido ao ambiente de diminuta intervenção das entidades diretas dessas igrejas, sediadas na Europa, o que possibilita, por sua vez, uma maior flexibilidade por parte das congregações a se adaptar em adaptar o institucional religioso a suas necessidades. A soma de todos esses fatores que interviam dentro do campo religioso na região durante esse período, então, levou a um processo de gradual ressignificação das funções dessas entidades, que passaram a abandonar sua função proselitista e vieram a focar mais em aspectos identitários de caráter religioso. Isso no sentido em que se compreendiam enquanto instituições direcionadas a serem atuantes “dentro” e “para” as “comunidades protestantes”, se eximindo em grande parte da sua função tradicional de entidades evangelizadoras de grupos externos à sua comunidade.

Quanto a isso temos a percepção de Susana Bianchi, que nos coloca que, em razão de todos esses percalços encontrados pelas igrejas protestantes no Prata, as lideranças dessas congregações se “obligaron a estrechar lazos entre las distintas denominaciones; implicaron compartir templos y realizar oficios religiosos de manera conjunta¹¹⁶” (2006, p.46). Isso que percebemos hoje seria, por sua vez, uma grande decepção ao próprio Pendleton, que apostava vigorosamente na imigração Valdense enquanto fator inicial para a dispersão dessas igrejas de proselitismo no Prata. Na verdade, é bem possível que essa percepção tenha escapado até mesmo ao próprio Jourdan, que comenta com entusiasmo quanto ao retorno do trabalho

¹¹⁵ Dados veiculados na WEB. Disponíveis em: <<https://iglesia-valdense.org/quienes-somos/hechos-fundamentales/>>.

¹¹⁶ “Obrigaram a fortalecer os laços entre as diferentes denominações; envolveu o compartilhamento de templos e a realização de serviços religiosos conjuntos.” [Tradução nossa].

missionário Valdense na Itália do pós-1848 (1901, p.177) e que chamava também atenção para a renovação do *Comité de Evangelização*, entidade vinculado a Távola e ao Sínodo dos Vales, durante o mesmo período.

A resignificação das estruturas religiosas não afetou, porém, a noção de pertencimento dos Valdenses quanto a sua própria cultura, pois, como já mencionado, não ocorriam em oposição direta ao entendimento de “povo igreja” que haviam construído para si, uma vez que este se encontrava vinculado a um entendimento muito mais amplo do aspecto religioso que era diretamente vinculado também à modelos políticos e sociais. E, na verdade, esses processos se caracterizaram como ocorrências muito positivas para essas comunidades, pois atuaram diretamente para permitir a integração delas dentro do espaço regional, o que resultou, com o passar do tempo, em uma maior estabilidade para essas colônias e permitiu que muitas dessas famílias Valdenses passassem a compor uma “pujante classe média rural” (HUGARTE e VIDART, 1969, p.43) que conseguiu não somente preservar seu *status* enquanto “Valdense”, mas que também teve a oportunidade de se inteirar dos debates norteadores da sociedade local e de, a partir do final da segunda metade do século XIX, ter voz e atuação ativa dentro desses debates, juntando sua visão própria de mundo àquela compartilhada pelas populações não-Valdenses das localidades que ocupavam. Muitos também se voltaram ao comércio, as profissões liberais e aos trabalhos em empresas e indústrias, se direcionando a outros centros populacionais também, indo em direção ao interior da Argentina e ao Brasil, chegando até mesmo a se direcionarem para fora desse espaço Platino, estabelecendo núcleos em São Paulo e no Rio de Janeiro (CAPELLI, 2014, p.118).

O próprio Jourdan, nos últimos capítulos de sua obra procura fechar sua retrospectiva com uma nota positiva quanto a nova vida dos Valdenses no Prata, comentando que “en 1869, cuando los visito el Señor Lantaret ya son ochocientos y nueve. Hoy en Uruguay suman á cuatro mil, y em la Argentina pasan de dos mil. [...] Esa prosperidad debe despertar em nosotros sentimientos de gratitud hacia Dios¹¹⁷” (1901, p.227). Também termina por alertar aos Valdenses para que não permitam que essa prosperidade os faça esquecer daquilo que os caracteriza como tais, de toda sua história e do que significa pertencer a essa comunidade. Por fim, encerrando a obra, o autor procura trazer de volta para o leitor uma imagem dos Vales, do local que encerrou por mais de meio milênio o “ser” desse “povo-igreja”, indagando-nos para

¹¹⁷ “Em 1869, quando o Sr. Lantaret os visitou, já eram oitocentos e nove. Hoje no Uruguai são quatro mil e na Argentina são mais de dois mil. [...] Esta a prosperidade deve despertar em nós sentimentos de gratidão para com Deus.” [Tradução nossa].

que pensemos o que seria de nós, dos espaços que compartimos e do mundo no qual nos inserimos se não fosse por “uma cidade nas montanhas, uma vela no candeeiro e uma luz capaz de iluminar a todos que estão na casa” (1901, p.229).

3. VELHAS REDES EM NOVOS MARES

Tendo uma noção mais clara dos primeiros desenvolvimentos do processo migratório Valdense para o Prata (este que se iniciou em direção a República Oriental do Uruguai) e das subsequentes disputas por espaço que esses imigrantes tiveram de travar para garantir o seu assentamento na região, passamos agora a trabalhar com a solução à qual esses colonos recorreram para encerrar muitos dos conflitos e dificuldades iniciais, de maneira a permitir o progresso de suas comunidades e sua maior inserção à sociedade local/regional: a construção de redes de relação. Assim, a partir desse capítulo, passaremos a trabalhar com duas distintas redes construídas pelos Valdenses em dois “mares”¹¹⁸ diferentes, naquele banhado pelas águas do Rio da Prata, aonde centramos a análise da nossa pesquisa até aqui, e em mais um outro aonde fomos capazes de identificar uma extensão – ou mesmo um ponto de inflexão – dessa rede platina, nas águas da Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro.

Quanto a primeira dessas redes, centrada então em indivíduos inseridos ou com relação direta às colônias Valdenses da região fronteira platina, iremos apresentá-la tomando por base muitas das informações preliminares que expomos ao longo do capítulo anterior, extraídas do *Compendio de Historia de los Valdenses* e complementadas por diversas bibliografias e fontes auxiliares, para em seguida procurar desenvolvê-la a partir de uma análise mais aprofundada, capaz de melhor relacionar os indivíduos partícipes dessa rede e de analisar, também, a estrutura da mesma – o que, como veremos, são dois processos de compreensão e análise distintos que pretendemos aqui relacionar. Dentro dessa rede de relações platina ainda esperamos apontar aqueles que indivíduos que consideramos enquanto “cabeças de rede” – sujeitos que aparecem na qualidade de mediadores das diversas relações que compõe uma rede e a partir dos quais nos tornamos capazes de traçar as possíveis ramificações das mesmas – e expor um pouco de suas trajetórias individuais para melhor compreender sua posição em meio a esse complexo emaranhado de relações.

A segunda rede que mencionamos, por sua vez, se estruturou a partir do Rio de Janeiro, com base nas relações estabelecidas por apenas dois imigrantes Valdenses, os irmãos Antônio e José Jannuzzi, que se encontravam, já a partir da segunda metade da década de 1870, separados e isolados das demais comunidades Valdenses na América do Sul (estas que se concentravam na região da fronteira platina) e que, em consequência disso, construíram uma

¹¹⁸ Aqui em sentido figurado, nos referindo às distintas extensões de terra banhadas por ambos esses corpos d'água: o espaço fronteiro platino e a cidade do Rio de Janeiro.

rede de relações própria com o distinto objetivo de procurar replicar as estruturas socioculturais que baseavam sua identidade Valdense em um ambiente apartado da vivência comunitária que é elemento central a noção de pertencimento destas comunidades. Também relativo a essa rede em específico, destaca-se que fomos capazes de identifica-la, diferentemente da anterior, unicamente a partir da bibliografia, visto que – em um primeiro momento – ela não aparece ligada diretamente as demais redes de relação Valdenses no Prata e que, portanto, não haveria de ser possível identifica-la a partir de informações oferecidas pelo *Compêndio*. O que destacamos de mais significativo dessa rede, porém, é a sua abrangência. A partir dos irmãos Jannuzzi, que assumem então o papel de “cabeças” dessa rede, nos foi possível discernir, até o momento, três grandes ramos que se desenvolvem desde suas relações com cinco distintos indivíduos, todos eles que puderam ser identificados a partir das parceria comerciais que mantiveram enquanto diretores de uma das maiores empresas de construção civil do Brasil, a *Antonio Jannuzzi, Fratello e Cia*.

Dito isso, já procuramos destacar que a característica central que nos permite diferenciar estas duas redes com as quais iremos trabalhar são seus respectivos pontos de partida, pois ainda que ambas as redes tenham se estruturado a partir de relações desenvolvidas com indivíduos externos a comunidade Valdense, a primeira delas teve a vantagem das relações de apoio que já existiam dentro das comunidades e entre os diversos núcleos Valdenses, enquanto que a segunda teve de ser construída para além destes vínculos.

Como podemos observar a partir do capítulo anterior, os imigrantes Valdenses no Prata mantiveram um contato próximo com as populações dos Vales Valdenses, mantendo até seus vínculos com as instituições político-religiosas que regiam a vida local. Isso permitiu que as relações construídas a partir das colônias platinas pudessem contar com uma forte base comunitária sobre a qual desenvolveram suas redes, enquanto que as relações construídas externas a elas, pautadas nos movimentos de imigração individual, tivessem de focar primeiro em um processo de construção dessas bases comunitárias antes de se permitir ramificar para outros objetivos.

Com isso em mente, esse capítulo será subdividido em duas partes. A primeira dela será direcionada ao estudo das redes e da análise de redes na história, trabalhando com autores como Mark Granovetter (1973), Francesca Trivellato (2009) e Cátia Antunes (2012) e esperamos aqui tratar de elementos teóricos e conceituais que balizam o processo de reconstituição e análise das redes de relação desses imigrantes Valdenses ao longo da fronteira platina e no Rio de

Janeiro, o qual iremos tratar a partir da segunda parte do capítulo. Entre esses elementos, daremos especial atenção as noções de *ego* e *alter* redes, devido a sua capacidade em nos permitir relacionar essas duas redes enquanto desdobramentos de um mesmo fenômeno, relacionando-as ao conceito já trabalhado de *comunidade*, dentro da noção Valdense de *povo-igreja*, que acreditamos seja um aspecto central para o processo de definição dessas redes.

A segunda parte do capítulo, por sua vez, será subdivida em dois pontos, procurando então apresentar uma rede criada por Valdenses *a partir* de suas comunidades (e em razão delas) e outra criada por Valdenses *externos* a suas comunidades (em prol da preservação de sua identidade comunitária). Dessa maneira poderemos identificar as semelhanças e diferenças que se desenvolveram ao longo do processo de formação dessas redes, examinar sua composição e contrastar suas funções. Vale destacar que, ao longo desses dois subcapítulos, daremos uma maior atenção aos indivíduos que compõe e constroem essas redes, tanto daqueles de origem Valdense quanto daqueles externos a comunidade, do que às relações estabelecidas entre as comunidades (voltadas para um processo de análise mais estrutural que – ainda que valioso – levaria a uma análise mais localizada dessas redes). Isso se deve, em parte, porque constatamos que, pelo menos nesse caso, o estudo de redes associadas diretamente a indivíduos parece nos permitir identificar relações com maior abrangência e diversidade, além de apresentar elementos intracomunitários que nos permitem perceber com mais complexidade as relações estabelecidas dentro do próprio grupo de interesse, evitando o entendimento romantizado que compreende comunidades imigrantes minoritárias enquanto associações “coesas, harmoniosas e cheias de orgulho” por natureza (TRIVELLATTO, 2009, p.12).

De maneira geral, em ambos os casos sobre os quais pretendemos nos debruçar, as redes de relação construídas pelos Valdenses eram compostas principalmente por sujeitos vinculados a denominações protestantes com as quais os Valdenses já possuíam algum contato prévio, desde Metodistas e Presbiterianos a Anglicanos e Reformados, indivíduos que se encontravam, então, externos as comunidades Valdenses mas que eram pertencentes a grupos com os quais estas comunidades já se encontravam familiarizadas e que elas já vinham utilizando a tempos enquanto ponte de relacionamento para com as sociedades majoritariamente católicas que as rodeavam em região de origem, no sul da Europa. Isso se deu em razão de estas redes de relação na América terem sido estruturadas, essencialmente, com o mesmo objetivo de garantir a permanência e o desenvolvimento dessas comunidades em um ambiente avesso a sua presença (ainda que, como veremos no caso da rede Valdense no Rio de Janeiro, que elas também sirvam enquanto marca de pertencimento às próprias comunidades), de maneira que elas podem até

mesmo ser percebidas enquanto extensões de antigas redes que já se encontravam estabelecidas desde a Europa.

Desde os anos do Gueto, entre os séculos XVII e XIX, que os Valdenses reconheciam a importância de manter boas relações e contatos com as comunidades protestantes dos Estados vizinhos e entre seus núcleos populacionais para garantir a sua sobrevivência. Mesmo no reino sardo, aonde a influência católica foi dominante ao ponto de garantir seu exílio e constante repressão, eles encontravam formas de se relacionar com outros grupos e de reafirmar a sua presença da forma que podiam. A força do movimento huguenote na França dos séculos XVI e XVII e a conversão de diversos cantões suíços ao Calvinismo no mesmo período, garantiu a adesão Valdense ao movimento ainda no século XVI o que, por sua vez, permitiu que suas comunidades estabelecessem contato com grupos que viram a se configurarem enquanto novos e importantes aliados em fé que agora se encontravam a apenas uma montanha de distância. A relação das demais denominações, e eventualmente nações, protestantes da Europa para com os Valdenses parece sempre ter sido uma baseada em uma forte noção de paternalismo. Se por um lado os calvinistas esperavam preservar os Valdenses em um esforço simbólico de demonstrar um elemento de continuidade desde um passado mítico baseado nos Pobres de Lion dos séculos XII e XIII, com o objetivo de assumir uma posição de precedência por antiguidade dentro do protestantismo europeu, por outro lado os anglicanos e reformados holandeses também se esforçavam em defender os Vales sob o pretexto de combater o avanço da influência da França e de seus aliados no continente.

Dentro do panorama político da Europa moderna, a disputa por influência sobre os Vales foi também uma das consequências das Guerras de Religião europeias e permitiu aos Valdenses não apenas a chance de construir relacionamentos centrais à sustentação de suas comunidades, mas também a oportunidade de atuarem – ainda que de maneira limitada – nos debates políticos do período. Seguindo-se as violentas disputas entre Valdenses e católicos das décadas de 1530 a 1560, já nos anos finais do século XVI e durante as primeiras décadas do século XVII, o Editto de Nantes, promulgado pelo rei francês de origem protestante Henrique IV em 1598 e seguido pelos duques da Saboia, concedeu liberdade religiosa aos calvinistas e reformados da França e colocou os Vales dentro da órbita de influência e proteção francesa. Esse período também foi marcado pela reaproximação das comunidades Valdenses no Piemonte com aquelas que ainda existiam nos vales do lado francês dos Alpes (que desapareceriam depois das perseguições religiosas das duas últimas décadas do século XVII) e permitiu a aproximação de grupos Valdenses e Huguenotes.

Figura 14 – Delegação suíça peticona ao Lorde Protetor da Inglaterra, Oliver Cromwell, que interceda em favor do Valdenses após o massacre das *Páscoas Piemontesas* de 1654.



Fonte: HUTCHINSON, Walter. **Hutchinson's History of the Nations**. Londres/Reino Unido: Hutchinson & co., vol.2, 1915, s/p.

Seguindo-se a abolição de Nantes em 1685¹¹⁹ e o retorno as perseguições religiosas na França e na Saboia (o que levou ao *Glorioso Retorno*¹²⁰ de 1689-1690), os Vales passam então a órbita de influência anglo-holandesa, por meio dos editos de proteção aos Valdenses promulgados entre os anos de 1690 e 1694 pelas lideranças da Inglaterra e dos Países Baixos (na figura do casal de reis ingleses Maria II e Guilherme III¹²¹) em acordo com os duques da Saboia. Esse período, porém, marcou a quebra das relações construídas com as comunidades Valdenses que existiam nos vales vizinhos e com centros calvinistas no lado francês da fronteira. Muitos destes núcleos protestantes solicitaram adesão a Igreja Valdense na esperança de entrarem nas previsões protetivas dos editos ingleses, mas a intervenção do duque da Saboia não só impediu que isso ocorresse como também levou a aumento da repressão à esses grupos,

¹¹⁹ Por meio do Edito de Fontainebleau, promulgado por Luís XIV, que não só revogava as garantias de tolerância religiosa oferecidas em 1598 como também ordenada a destruição de todas as igrejas e instituições protestante em território francês.

¹²⁰ Embora o Duque da Saboia, Vitor Amadeo II, tenha originalmente garantido a manutenção da tolerância religiosa nos Vales, o crescente influxo de refugiados franceses e de agitação civil nas cidades dos Vales (aonde muitos Valdenses começavam a se armar para defender seus direitos religiosos) pressionou o duque a retaliar contra os Valdenses, levando a sua breve expulsão dos Vales e da Saboia entre 1687 e 1689 (levando a maioria a se realocar na Suíça). Tensões políticas internacionais desencadeadas pela Guerra dos Nove Anos (1688-1697) levaram o duque a rescindir o decreto de expulsão e a reconvocar os Valdenses a seus Vales entre 1689 e 1690, na esperança de criar um espaço tampão entre Turim e a fronteira com a França. O retorno Valdense desde a Suíça até os Vales então ficou conhecido como *O Glorioso Retorno*.

¹²¹ Que governou simultaneamente enquanto *Stadtholder* das Províncias Unidas dos Países Baixos (1672-1702) e Rei da Inglaterra (1689-1702) em conjunto com a esposa, Maria II (1689-1694).

resultando em um processo de migração e conversão em massa daquelas populações protestantes que ainda residiam fora dos Vales, isolando novamente as comunidades locais.

A influência e a proteção das igrejas anglicana e reformada holandesa sobre os Vales, às quais se somou também a das igrejas metodista e a presbiteriana a partir da segunda metade do século XVIII, se estendeu até o período da ocupação francesa de finais do século e foi marcado pela construção de fortes laços entre os Valdenses e essas denominações. Notável entre os esforços desses grupos está a organização de um Comitê de Apoio as Comunidades Valdenses, organizado na Holanda em 1735 e a criação de um projeto para a escolarização e o incentivo ao ensino superior nos Vales, que resultou na formação de um colégio latino, dedicado a cursos de línguas clássicas, e em programas de auxílio aos estudos de jovens Valdenses no exterior, ainda no começo do século XVIII, bem como o estabelecimento de iniciativas de beneficência lideradas pelas igrejas Anglicana e Presbiteriana da Escócia já no começo do século XIX (TOURN, 1983, p.254).

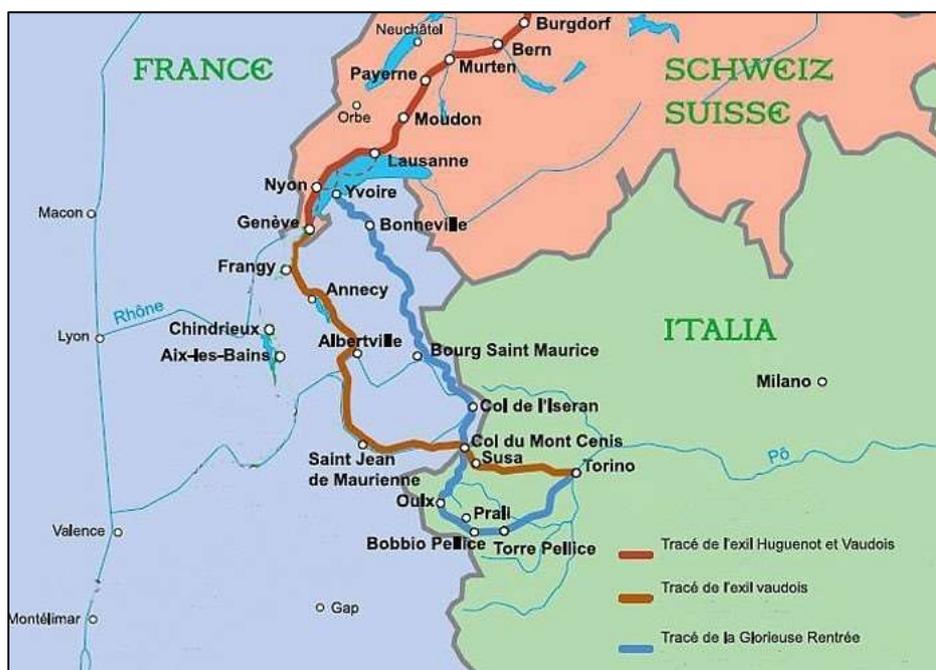
Assim, já durante a primeira metade do século XIX, a influência dos países protestantes, especialmente da Inglaterra e dos Países Baixos, deixou de ser sentida nos Vales apenas pela intervenção dos acordos mencionados acima. Nesse período, pastores e benfeitores vinculados às igrejas evangélicas da Europa passaram a visitar os Vales Valdenses com alguma frequência, em muitos casos atuando como uma das únicas conexões dessas comunidades Valdenses com o mundo ao seu redor. Além disso, durante a restauração dos anos finais da década de 1810, embaixadas e legações comerciais dos países protestante do norte da Europa se estabeleceram em definitivo em cidades do, agora, Reino do Piemonte e Sardenha, levando a fundação dos primeiros templos anglicanos, luteranos e reformados no reino sardo, em cidades como Gênova e Turim. Agora, sob a proteção de pastores, ministros e embaixadores de diversas denominações evangélicas, os Valdenses foram capazes de ter voz junto as políticas do reino, uma vez que muitos destes diplomatas estrangeiros passaram a intervir em favor de petições feitas pela Távola aos reis da casa de Saboia, e até mesmo de estabelecer uma pequena comunidade de mercadores em Turim¹²². O embaixador prussiano, o conde Truchsess de Waldburg, por exemplo, foi responsável pela organização da Capela Evangélica de Turim, a qual abriu para uso conjunto das igrejas protestantes, chegando mesmo a nomear o presidente da Távola

¹²² Aqui certamente ainda em número muito inferior aquele indicado pelo *Annuario Economico-Politico* em 1852, que, como referido, registra va então 286 residentes Valdenses na cidade.

Valdense enquanto Capelão das Embaixadas Protestantes em 1827 (KENNEDY, 1845, p.224-225).

Com isso esperamos demonstrar que quando da emancipação de 1848 os Valdenses já dispunham, mesmo do isolamento de seus Vales, amplas redes de apoio e de relações com as quais podiam contar. A construção dessas redes, por sua vez, se estruturou a partir de relações construídas primeiramente entre grupos e comunidades (entre Valdenses e Anglicanos, entre as cidades dos Vales do Piemonte e àquelas nos Alpes Franceses, etc.), aonde a figura do indivíduo dispunha de uma característica eminentemente transitória. Com isso, ao se procurar trabalhar com as redes de relação estabelecidas pelos Valdenses, mesmo que do Prata e a partir de uma perspectiva do indivíduo, é necessário que se tenha em mente essas relações pré-existentes que independem dele. Isso é especialmente importante quando se tratando da primeira das redes que serão analisadas, uma vez que, como mencionado, a mesma se encontra muito mais vinculada as comunidades dos Vales e suas trajetórias.

Figura 15 – Mapa destacando as rotas dos três principais esforços de migração Valdense desde os Vales no século XVI¹²³



Fonte: Imagem veiculada na WEB, autor desconhecido. Disponível em: <<https://museeprotestant.org/en/notice/a-history-of-the-waldensians/>>.

¹²³ Com destaque para a rota em laranja (para fora dos Vales), que representa o caminho trilhado pelos Valdenses após sua expulsão dos Vales em 1687, e para a em azul (em direção aos Vales), que representa a rota do *Glorioso Retorno* em 1689.

Para além disso, esse processo histórico também serve para nos indicar que os trabalhos que procuram se aprofundar sobre as complexidades das redes de relação dos Valdenses ficam dependentes de um considerável sortimento de fontes e bibliografias, dispersas entre sujeitos e instituições de cunho religioso, comercial e político, trazendo novamente à tona as advertências feitas por Villani (2019) e Thomé (2004) quanto ao risco das produções enviesadas dentro de composições confessionais – que por bem ou por mal parecem representar a maioria das produções de cunho acadêmico sobre os Valdenses, como bem demonstra o nosso *Compendio*. Independentemente disso, é inegável que os esforços da comunidade protestante e as íntimas relações que os Valdenses construíram para com essas denominações e seus representantes foram um dos fatores centrais à manutenção dos Vales e, em anos futuros, das colônias e comunidades Valdenses pelo mundo. De fato, a construção e a manutenção de redes de relação com indivíduos externos a suas comunidades era uma aliada histórica dos Valdenses e, assim, por mais que autores tenham grande preocupação em ressaltar a aparente endogamia dessas comunidades, há de se perceber que a própria manutenção dessa endogamia era possibilitada pelas relações exógenas.

3.1. DAS REDES

Em anos recentes, e de maneira geral desde o final da década de 1990, o estudo de redes de relação e da análise social das redes tem se popularizado enquanto ferramenta da produção do conhecimento histórico, o que não é uma surpresa quando levamos em conta os diversos trabalhos que vem sendo desenvolvidos a partir dessa corrente teórico-metodológica. A partir do estudo de redes somos capazes de dar foco às ações dos indivíduos e das comunidades, de compreender seus processos formativos, suas trajetórias e seu impacto nas diversas sociedades em que estes se inserem. Dentro desse campo de estudo estabelecem-se relações naturais entre as escalas de observação de micro e de macro história (uma vez que por meio de seus laços e relações todo grupo ou sujeito se insere em um corpo social mais amplo) e, enfim, se permite ao historiador o uso de diversos dispositivos acessórios para a composição de um trabalho capaz de abarcar em si novas visões sobre muitos temas já consolidados. Dito isso, o debate em torno dessa metodologia de trabalho, bem como de sua conformação conceitual e teórica, começou a ser desenvolvido ainda nas primeiras décadas do século XX e que em seus mais de oitenta anos de história vem sendo discutido por diversas áreas das Ciências Humanas. Sua origem remonta

a discussões da área da Psicologia, por meio de investigadores ligados ao movimento do *Gestalt*, que postulavam que

as relações interpessoais entre indivíduos aos mais diversos níveis provia o ser humano com reações positivas e negativas, vistas como potenciais de realização de objectivos ou como obstáculos ao desenvolvimento pessoal e social. Porém, o elemento essencial na forma como cada indivíduo reagia a este tipo de estímulos dependia do contexto físico e geográfico em que este se encontrava inserido. (ANTUNES, 2012, p.12)

Esta proposta inicial, pautada primariamente em estudos sociológicos e na observância dos *efeitos e reações* das ações de indivíduos em rede, bem como no estudo das variáveis que as conformavam, teve o curioso efeito de levar a análise de redes para as Ciências Exatas e, de maneira mais previsível, para a antropologia, aonde a procura pela criação de representações gráficas e matemáticas se uniu a busca pelo estabelecimento de padrões e pela construção de modelos capazes de dar uma base metodológica de trabalho própria à essa categoria analítica. Em função desse mesmo processo que o conceito de “grupo” foi incorporado ao trabalho com redes, na medida em que muitas das análises que elas constituíam necessitavam de ser balizadas em alguma amostragem de estudo mais específica. Assim, a partir da procura por se uniformizar os modelos de representação do impacto dos padrões de comportamento dos indivíduos e de se vincular as várias ligações estabelecidas entre os sujeitos a um constructo maior é que esse indivíduo e as relações que ele constitui passaram a ser inseridos dentro de uma categoria de análise mais ampla. Isso, por sua vez, cria ainda outras categorias de estudo, voltadas para a observação tanto das relações de indivíduos *em grupo* quanto das relações de indivíduos para com sujeitos *externos ao grupo*, bem como para as relações estabelecidas *entre grupos* e entre *grupo e indivíduo*. A noção de “comunidade”, que tem uma centralidade própria dentro da nossa pesquisa, tinha aqui ainda uma caracterização incerta. Se por um lado a comunidade era uma representação de “grupo” por outro, ela também era um constructo de ordem superior, enquanto algo formado por grupos em rede.

É importante perceber que com o surgimento de um campo de estudo voltado às relações do indivíduo a partir do/em grupo, questionamentos relativos ao entendimento desse conceito, bem como da composição, tamanho, limitações e caracterização desses grupos implicaram, de forma simultânea, em um processo de restrição e de diversificação das formas pelas quais os pesquisadores passam a compreender estruturas, mecanismos de funcionamento, constituição e alcance das redes. Assim, foi ainda sob forte influência da psicologia e pautados em trabalhos voltada para o estudo de estímulos e reações dos indivíduos em rede, em grupo e entre grupos

que os pesquisadores passaram a ideia, ainda prevalente, de que um mesmo indivíduo procura, naturalmente, criar relações variadas que permitam sua inserção em diversos grupos de maneira a dispor dos meios necessários para conviver em sociedade. Nessa lógica,

Cada indivíduo tem uma necessidade social de sobrevivência que o obriga, em todos os momentos da sua vida, desde o nascimento até à sua morte, a tomar parte em redes múltiplas, para que as possíveis reacções negativas (que em último caso podem levar à sua exclusão) da rede possam ser colmatadas ou compensadas pelo apoio dado por redes alternativas em que o indivíduo se insira. (ANTUNES, 2012, p.12-13)

Nesse cenário, com a consolidação da categoria de “grupo” nos estudos de rede e a partir da perspectiva de que a inserção de indivíduos em grupos é um processo natural da vida em sociedade, o uso do conceito de “comunidade” finalmente começa a aparecer enquanto algo independente, tendo passado por uma ressignificação à medida que assumia papel central em trabalhos voltados a análises de sistemas de rede que circularam principalmente nos anos 1950 e 1960 (ANTUNES, 2012, p.13). Para nós, é a partir daí que traçamos uma distinção definitiva do conceito de “grupo” do de “comunidade”. De maneira geral, nos mantemos vinculados a compreensão de “comunidade” enquanto grupo social, mas destacamos que a existem patentes diferenças entre as duas conceituações. Quanto as semelhanças apontamos que um grupo, tal como uma comunidade, é conformado a partir de (1) *indivíduos* que (2) passam por algum *processo de admissão* ao corpo social¹²⁴ e que, enquanto membros deste grupo, desenvolvem (3) uma *função específica*, dentro dele ou a partir dele, e que (4) compartilham alguma forma de *acordo* (verbal ou não verbal) e *regras* (implícitas e explícitas) que garante a permanência do indivíduo e estabilidade do grupo. Agora, quanto as diferenças, podemos dizer, na verdade, que a comunidade se distingue deste conceito geral a partir da manifestação de, pelo menos, mais duas características adicionais as apresentadas acima, sejam elas a (5) restrição ou *delimitação espacial* única ao seu processo desenvolvimento e (6) quaisquer *características específicas* que se desenvolvam a partir da soma das demais características – que eventualmente podem mesmo suplantar a necessidade do ponto 5 com o passar do tempo (HILLER, 1941, p.189-190). Essa última noção, no nosso ponto de vista, incorre ainda outro ponto, que então se baseia em (7) um processo de conformação e de trajetória histórica – o que não é propriamente uma ideia nova, sendo já abordada, de certa forma, por J. A. Barnes em “Class and

¹²⁴ Em grupos étnicos ou religiosos, por exemplo, o processo de admissão pode ser realizado por meio de rituais conduzidos antes mesmo da entrada do indivíduo na vida adulta (como o batismo e confirmação de fé), ou mesmo pelo simples fato de se nascer de pelo menos um pai com vinculação ao grupo. Com isso queremos dizer que os processos de admissão são variados e em muitos casos independem de elaboração prévia ou de uma escolha consciente do indivíduo e em alguns casos podemos dizer mesmo que eles são até mesmos quase impossíveis de serem percebidos ou de terem seu ponto de origem identificado.

Commitment in a Norwegian Island Parish” (1954, p.55-56) quando da procura por se analisar a fundamentação do senso comunitário e das estruturas sociais que baseiam as redes de relação dos membros da paróquia de Bremnes – na Noruega – e da paróquia para com as comunidades vizinhas, enquanto produto de um processo histórico característico local.

Barnes (1954), da sua parte, também esteve vinculado a outro movimento de meio de século, este que procurou relacionar a continua existência de certas comunidades e/ou tradições sociais e culturais à existência de redes de relação que permitissem sua manutenção (ANTUNES, 2012, p.14; BARNES, 1954, p.54). Além disso, os estudos mais aprofundados das redes interpessoais dos indivíduos e do seu papel na criação e na manutenção de laços comunitários passaram a ser complementados, ainda nesse período, pela perspectiva de análise de associações interpessoais (como família, classe, trabalho e etc.) nas redes. Esse quadro de análise, por sua vez, criou uma nova subdivisão ao ideal de “grupo” dentro do conceito de “comunidade”, estabelecendo o conceito de “redes de relação” enquanto um constructo próprio (que aqui é diferente do conceito de “rede de relação” que vimos utilizando como categoria de análise), ainda vinculado a noção de grupo social, que se organiza entre diversos sujeitos partícipes tanto de distintos grupos quanto de distintas comunidade a partir de características próprias. Por meio de autores como Elizabeth Bott (1955) nós temos que:

The immediate social environment [of our object] consists of a *network* rather than a organized *group*. A *network* is a social configuration in which some, but not all, of the component external units maintain relationships with one another. The external units do not make up a larger social whole. They are not surrounded by a common boundary.¹²⁵ (BOTT, 1955, p.383-384)

Com isso, as redes de relação passam a ser algo que transcende muitas das delimitações impostas pelas estruturas sociais. Cada rede, nessa perspectiva, tem a capacidade de abarcar indivíduos vinculados a distintas instituições, comunidades, grupos, classes e etc., pois ela não se desenvolve enquanto algo que está necessariamente limitado por esses conceitos. O processo de formação de uma rede, com isso, se encontra dependente de processos que ocorrem tanto em nível macro, relativos a sociedade e as estruturas, quanto a nível micro, a partir dos indivíduos e das associações interpessoais imediatas as quais ele se incluem. Em suma, uma rede de relação é um corpo social construído a partir dos laços estabelecidos entre distintos indivíduos, entre

¹²⁵ “O ambiente social imediato [do nosso objeto de estudo] consiste em uma *rede* em vez de um *grupo* organizado. Uma *rede* é uma configuração social na qual algumas, mas não todas, as unidades externas do componente mantêm relacionamentos entre si. As unidades externas não constituem um todo social mais amplo. Eles não são cercados por um limite comum.” [Tradução nossa].

indivíduos e grupos (contanto comunidades e grupos independentes e grupos que compõe uma comunidade), entre distintos grupos, e mesmo entre outras redes de relação. Com isso dado, o estabelecimento de um método analítico específico para se determinar a funcionalidade dessas redes pode finalmente ser elaborado. Assim, com base nas análises de Barnes (1954) e Bott (1955) temos, por meio de Clyde Mitchell (1969), o estabelecimento das duas primeiras características determinantes de uma rede de relação.

Para ele, as ligações interpessoais eram baseadas em dois princípios distintos. O primeiro era baseado na ideia de troca. Neste caso, as trocas poderiam implicar a permuta de bens, serviços ou informação de natureza diversa. O segundo assumia a imposição de regras e normas sociais conducentes a uma uniformização de comportamentos individuais e regulamentação do funcionamento da rede. (ANTUNES, 2012, p.15. *apud* MITCHELL, 1969, p.44-45)

Com base nessa conformação inicial postulada por Mitchell (1969), então no final da década de 1960, diversos outros investigadores foram capazes de expandir e desenvolver suas próprias proposições quanto aos princípios analíticos do estudo das redes de relação. Notavelmente a partir dos anos 1970 dois novos desdobramentos a teoria de Mitchell surgiram, embasados então na introdução do conceito de “força” ao estudo de redes e no processo de determinação dos objetos de estudo. Se antes a metodologia de trabalho em redes discutia o grupo e o indivíduo da mesma forma (ou pelo de maneiras muito semelhantes) e trabalhava com a noção básica de que esses indivíduos e grupos desenvolviam suas relações a partir de um padrão de regras e de convivência social homogêneo dentro da rede, a partir de agora o estudo de redes passaria por um processo de fragmentação e de maior complexificação.

Quanto aos objetos de estudo da análise de redes, uma primeira perspectiva procurou dividi-los em duas categorias distintas, a de *ego* redes e a de *alter* redes. A primeira delas seria, então, enfocada no indivíduo e em suas ações e relações imediatas dentro das redes, enquanto que a segunda era centrada em uma análise da estrutura das redes propriamente dita, aonde o estudo das relações dos indivíduos dava lugar ao das relações de grupos sociais, bem como da procura pela compreensão e por uma melhor forma de visualização das estruturas sociais (aonde as Ciências Exatas e as Sociais passam a colaborar mais em acordo, na medida em que esta última se utiliza da primeira, a partir da análise de redes, para a produção de gráficos e representações matemáticas das relações humanas) e suas funcionalidades dentro de um plano de escala macro – representando as sociedades de maneira geral. Agora, em relação aos laços (que por sua vez baseiam tanto as *ego* quanto as *alter* redes), passou-se a atribuir a eles uma

categoria de “força”, um elemento “mensurável” que vem a ser responsável por qualificar o nível de estabilidade, de influência e de alcance das relações e das redes.

É esperado que, para o desenvolvimento de redes de relação interpessoais estáveis, por exemplo, haja uma ligação que possamos dizer “forte” entre os diversos indivíduos e/ou grupos que as compõe. Porém para que se possa medir essa força precisamos primeiramente observar quatro (ou cinco) características distintas. Sejam elas: (1) o tempo investido na relação; (2) a intensidade e comprometimento emocional dos indivíduos; (3) o nível de confiança; e (4) a possibilidade de reciprocidade (GRANOVETTER, 1973, 1361). O já referenciado Mitchell (1969, p.17-18), por sua vez, vai além e adiciona a essas quatro uma quinta característica, a (5) da densidade das redes, relativa a quantidade e a qualidade dos laços estabelecidos entre os elementos que as compõe. Em *The Familiarity of Strangers*, Francesca Trivellato (2009), que se apoia na categoria de densidade, vem a desconsiderar a proeminência da confiança enquanto um fator central para a construção de laços e relações, comentando que “I do not consider trustworthiness a stable attribute of an individual or a group”¹²⁶ (TRIVELLATO, 2009, p.16). Em seu lugar, a autora procura se afiançar em “relações de confiança” enquanto um produto relativo de escolhas pautadas em estratégias e riscos calculados. Ainda que concordemos com a posição da autora de que confiança não é um produto suficientemente estável, devemos ressaltar que dentro da nossa pesquisa, porém, isso é um aspecto mais discutível.

As relações dos Valdenses no Prata com as demais denominações protestantes com as quais haviam estabelecido laços e redes de ajuda desde a Europa, afinal, eram redes pautadas, em certo nível, mais em confiança do que em uma estratégia propriamente dita. Muitos desses contatos eles haviam trago consigo desde os Vales, de maneira que já esperavam, pelo menos dentro da narrativa exposta por Jourdan (1901), algum auxílio dessas igrejas, não por um risco calculado, mas sim pela simples irmandade que elas já haviam demonstrado no passado. Ainda assim é importante reafirmar que “confiança” “does not necessarily imply that the parties involved have all the same interests and values; it can be a matter of degree”¹²⁷ (TRIVELLATO, 2009, p.146) – afinal confiança é algo estabelecido unilateralmente e com distinta intensidade entre cada componente de uma relação (HARDIN, 2002, p.9-10). A figura já referenciada de Pendleton aqui talvez seja a que melhor se adequa a perspectiva das escolhas calculadas, conforme exposta por Trivellato (2009). O reverendo anglicano, afinal, tinha planos para os

¹²⁶ “Eu não considero confiança um atributo estável suficiente em um indivíduo ou grupo.” [Tradução nossa].

¹²⁷ “Não quer necessariamente dizer que as partes envolvidas tem os mesmos interesses e valores; pode ser uma questão de graus.” [Tradução nossa].

Valdenses, uma vez que esperava usa-los para coibir a influência do catolicismo dentro dos Estados Nacionais ainda em formação da região. Seu interesse, assim, não advinha apenas enquanto produto da confiança histórica entre estas duas comunidades protestantes e sua irmandade religiosa, uma vez que era carregado por interesses específicos que funcionavam enquanto base para uma estratégia político-social para a região. Independente disso, relativo as demais variáveis, Trivellato (2009) se conforma a exposição feita por Granovetter (1973) quanto as quatro características básicas ao cálculo da força de uma rede, estas que então utilizaremos de base para este estudo.

Além disso, ressaltamos que também foi central para a nossa pesquisa o trabalho que ambos estes autores desempenham em estabelecer uma metodologia de trabalho para com aquelas relações estabelecidas externas a uma comunidade ou grupo com identidade mais coesa – que então são conformadas por relações pautadas em laços “fortes” – e as implicações desses laços na relação entre o estudo de escalas de micro e de macro história. Com isso, tendo em mente que este processo de análise das distintas relações individuais que conformam as redes se baseia em uma mentalidade que procura reafirmar principalmente o valor dos laços “fortes” para a sua construção, há de perceber que, ainda que esta conclusão se aplique com facilidade a estudos enfocados em grupos mais restritos, ela passa a ser algo mais difícil de se verificar quando da observação de grandes grupos ou de redes mais abrangentes.

Dentro de uma perspectiva micro é possível se estabelecer com certa facilidade a força das relações interpessoais entre todos os diversos indivíduos que compõe uma rede, de maneira a se tornar possível perceber a força da própria rede, mas o mesmo se torna algo mais complexo de se estabelecer quando passamos a pensar em grandes redes de relações, de maneira similar ao que podemos observar a partir dos Valdenses, uma vez que uma rede muito ampla impede, ou pelo menos dificulta, que os indivíduos em cada “ponta” da mesma possam tem uma ligação caracterizada enquanto “forte” entre, da mesma maneira que se é praticamente impossível uma pessoa ter cinquenta amigos íntimos. De fato, a partir de um objeto de análise com amplitude suficiente, é possível que grande parte dos sujeitos que compõe a rede sequer tenham uma relação direta um com o outro, o que levaria ao surgimento de uma rede de laços “fracos” - que pela definição tradicional não seria capaz de manter sua estabilidade.

O já referenciado sociólogo Mark Granovetter (1973) argumenta que, dentro dessas redes, os laços de relação “fracos” entre os diversos indivíduos que as conformam tendem a ser aqueles responsáveis por aproximar grupos de laços fortes e coesos. Uma rede mais ampla,

assim, passa a ser formada pela sobreposição de redes menores, de maneira que os laços mais fracos atuam enquanto “encurtadores” – ou “pontes” como Granovetter (1973) se refere – das relações entre os indivíduos do grupo (uma vez que as relações não dependem de seguir um longo trajeto de elos fortes para fazer a condução de uma ponta da rede até a outra, ainda que isso também seja possível – ainda que não desejável). A essa concepção, Granovetter (1973) chamou de “strength in weak ties”¹²⁸, que para ele se conforma também enquanto o mecanismo responsável por ligar as interações sociais de nível micro com as estruturas de nível macro e vice versa, nos permitindo compreender melhor as ligações e estratégias dos indivíduos inseridos em espaços micro destas redes – e seus efeitos nos processos macro – e os efeitos dos processos macro de volta aos indivíduos que as compõe, estando eles conscientes ou não da composição e das ações dos demais indivíduos e/ou grupos que delimitam a rede. Dentro dessa perspectiva, os laços fracos se tornam os principais responsáveis pela expansão das relações de grupos e indivíduos e pela conformação de redes de relação amplas, estáveis e abrangentes.

A partir das relações construídas entre indivíduos, aquelas de característica *ego*, os laços fracos tem especial centralidade, uma vez que permitem (e facilitam) o processo de mobilidade e acomodação social dos indivíduos. Mudanças de trabalho, local de residência ou igreja, por exemplo, incorrem na mudança da rede de relações central que rodeia e o indivíduo e, como consequência, estabelecem um *link* entre ambas essas redes – a atual a que o indivíduo se inseria anteriormente (GRANOVETTER, 1973, p.1373). Especialmente em redes formadas por grupos mais coesos, como no caso que vimos dos diversos segmentos protestantes europeus para com os Valdenses, esse tipo de transição pode levar até mesmo a procura por se estabelecer novas estruturas que permitam a reprodução dessas relações, de maneira a permitir a continuidade desses processo de mobilidade e acomodação. Em decorrência disso, a procura pela manutenção desses laços se torna uma prioridade para muitos dos sujeitos partícipes dessas redes e, a partir desse processo, eles passam até mesmo a conformar ou reforçar um senso de comunidade em torno delas, como será possível perceber a partir do estudo do caso dos irmãos Jannuzzi (que observaremos mais adiante), aonde laços fracos permitiram não apenas a mobilidade geográfica como também a social, garantindo a circularidade desses indivíduos por distintos espaços. Há de se destacar que essas relações em rede dos Jannuzzi também ocorreram enquanto reflexo de experiências comunitárias anteriores e que elas se desenvolveram, já na América, de maneira externa as demais comunidades Valdenses, mas com comunidades com as quais os próprios Valdenses já compartilhavam laços históricos pré-estabelecidos, de maneira que a procura deles

¹²⁸ “Força nos/dos laços fracos.” [Tradução nossa].

por reafirmar sua identidade Valdense se deu a partir da sua interação com outras comunidades, não apenas religiosas mas também de cunho associativo, político, comercial e beneficente que fossem capazes de representar, pelo menos em parte, aspectos da sua própria cultura.

Agora, entre as redes de característica *alter*, estabelecidas então em um nível estrutural entre grupos, as pontes criadas por meio dos laços fracos servem então o propósito de garantir à comunidade uma maior coesão externa e de permitir a sua inserção dentro dos demais espaços sociais que a cercam, uma vez que, por meio de suas redes de relação, a comunidade, por mais isolada que se perceba, passa a ter alguma voz junto a outras comunidades. Este, por exemplo, foi o caso já apresentado dos Valdenses dos Vales, que – por meio das embaixadas dos países protestantes em Turim, passaram a tomar consciência de maneira mais clara do mundo que a cercava e das consequências de ocorrências externas a si para a própria manutenção do seu modelo de vida. A preservação desses laços, por sua vez, também permite uma clara relação entre a comunidade e o *outro* com o qual ela se define em oposição, reafirmando as suas características e excepcionalidades. Isso, a seu tempo, denuncia os perigos aos quais redes, tanto *ego* quanto *alter*, baseadas em laços de relação unicamente considerados enquanto “fortes” são submetidas.

Redes estruturadas apenas em torno de laços fortes podem, por exemplo, levar as comunidades que conformam a passar por um processo de perda da identidade (na medida em que passam a ser privadas da relação com o outro), bem como levar a uma maior dificuldade dessas comunidades de se organizar quando defrontados por ameaças externas. O mesmo não ocorreu com as colônias Valdenses no Prata, pois suas relações mediadas com comunidades vizinhas, sua relativa proximidade com outras denominações protestantes locais (muitas a partir de laços fracos herdados desde a Europa) e seus contatos com indivíduos que garantiram pontes de relacionamento com a sociedade que os rodeava permitiu a eles interagir com espaço ao seu redor, reafirmar as suas noções identitárias e o seu senso de pertencimento, auxiliando na manutenção de suas tradições e na procura por manter os laços com os Vales com os núcleos protestantes vizinhos.

Com isso em mente, consideramos as redes de relação que virão a ser analisadas a seguir enquanto redes pautadas tanto em laços fortes quanto fracos, construídas dentro e fora de um quadro comunitário e de características tanto *ego* quanto *alter*. Ainda assim, ressaltamos que as duas apresentam uma destas características de maneira mais proeminente que a outra: aquela desenvolvida pelos Valdenses desde o Prata, a primeira que iremos explorar, foi principalmente

estruturada a partir de laços já estabelecidos em um nível macro entre distintas comunidades (que podemos observar a partir do breve histórico de relações que traçamos acima) e que, ainda que já na América ela tenha se expandido em consequência de contatos e relações estabelecidas por indivíduos, preservou características eminentemente *alter*. Agora, quando passamos a observar a rede construída por elementos Valdenses isolados, desde o Rio de Janeiro, fica claro que estes não dispunham diretamente do acesso a estruturas pré-estabelecidas (ainda que fizessem uso indireto daquelas mesmas relações europeias entre comunidades protestantes), o que os levou, em um primeiro momento, a procurar recriar essas estruturas a partir de relações micro. Com isso, em consequência desse isolamento do plano comunitário, os indivíduos que encabeçaram essa rede de relações se direcionaram ao estabelecimento de laços entre indivíduos mais do que diretamente com uma comunidade em específico (até porque o objetivo aqui era a “criação” de uma própria) se conformando assim enquanto uma rede *ego*.

Figura 16 – Reunião das comunidades Valdense e suíça de Colônia Valdense e Nova Helvécia no final do século XIX



Fonte: Imagem veículada na WEB. Disponível em: <<http://viajes.elpais.com.uy/2012/05/16/los-obstinados-suizos/>>.

A despeito disso, é importante ressaltar que esses processos de análise, porém, não são exclusivos, pelo menos a partir da percepção de Granovetter (1973), Trivellato (2009) e Antunes (2012). De fato, a conclusão sobre a qual estes incorrem é que as relações construídas

no nível micro, entre um número restrito de indivíduos e dentro de grupos menores com ligações pautadas em laços “fortes”, tem um vínculo direto com aquelas que estão baseadas em processos mais abrangentes, desenvolvidos a partir de amplas redes de relação estruturais e intercomunitárias – construídas por laços “fracos” – e das estruturas sociais que elas baseiam, com a mesma lógica se aplicado as redes de caráter *ego* e *alter* que vinculam o elemento menor do indivíduo ao mais amplo das comunidades.

Such linkage generates paradoxes: weak ties, often denounced as generative of alienation are seen as indispensable to individuals opportunities and to their integration into communities; strong ties, breeding local cohesion, can lead to overall fragmentation.¹²⁹ (GRANOVATTER, 1973, p. 1378).

Esse paradoxo advém, em parte, do “valor” dado a esses laços, como compreendido a partir de uma análise da reciprocidade que eles permitem. Dentro de um grupo coeso como os Valdenses, por exemplo, cujas relações intracomunitárias são pautadas em laços “fortes”, a reciprocidade tem um valor muito baixo, pois suas perspectivas comunitárias e seus laços familiares e de amizade implicam em trocas de “baixo valor”, ou seja, a pouco que se ganhar a partir dessas relações, pois tanto se espera que os ganhos advindos dessas trocas não venham a ser por demais condicionados quanto a pouco que se oferecer dentro de um universo onde quase todos compartilham dos mesmos espaços e experiências¹³⁰ (ou no mínimo de umas que são muito similares). Agora, a partir de laços “fracos”, a reciprocidade pode adquirir um valor muito mais alto, uma vez que redes pautadas nesse tipo de laço posicionam seus componentes em distintas esferas da sociedade. A partir dos laços “fracos” se espera que os elementos que compõe uma rede tenham não apenas a capacidade de extrair algum tipo de “ganho” de suas relações como também que estes possuam garantias e com as quais possam contar enquanto atestados de seu valor dentro da relação. E, ainda que essa relação de “valor” não esteja diretamente vinculada a um tipo específico de rede, há de se perceber que é muito mais comum observar trocas de baixo valor (de laços fortes) ocorrendo a partir de *ego* redes, enquanto que aquelas de alto valor (de laços fracos) se desenvolvem muito mais costumeiramente nas *alter* redes. Dito isso, é possível afirmar, então, que os elementos componentes de uma rede (sejam eles grupos ou indivíduos) só conseguem se estabelecer de maneira estável em sociedade a

¹²⁹ “Tal articulação gera um paradoxo: laços frágeis, muitas vezes denunciados enquanto geradores de alienação, são vistos como indispensáveis às oportunidades dos indivíduos e à sua integração nas comunidades; laços fortes, que geram coesão local, podem levar à fragmentação geral.” [Tradução nossa].

¹³⁰ Vale destacar que relações de “baixo valor” são centrais a indivíduos ou grupos que por ventura estejam em passando por alguma “crise”. As relações laços fortes que não implicam ganho ou reciprocidade imediatos, ainda que pouco efetivas em relação a inserção e circularidade social do indivíduo ou grupo, são centrais a sua sobrevivência quando do surgimento de períodos de necessidade.

partir do momento em que passam a se inserir em ambos estes modelos, construindo relações fracas e fortes, de alto e baixo valo, em *ego* e *alter* redes (ANTUNES, 2012, p.16).

A ideia de redes de relação enquanto estruturas capazes de ligar diversos elementos da sociedade, grupos, indivíduos, comunidades e etc., nos leva então a sua centralidade à formação identitária. Como já mencionado, a interação conjunta de redes fortes e fracas destes diversos elementos sociais permite a manutenção ou mesmo a criação de um senso de pertencimento do indivíduo ao grupo e, dessa forma, permite a criação de identidades individuais e de grupo – o que segundo Antunes foi o que chamou a atenção dos historiadores ao estudo de redes uma vez que permitiu ao historiador um estudo direcionado a “forma como estas [identidades] evoluem num determinado período histórico, agindo e reagindo em contextos históricos e geográficos divergentes” (ANTUNES, 2012, p.17). O que, por sua vez, ocorre de ser um dos objetivos da nossa pesquisa. De maneira geral, os estudos de trajetória, comunidades e redes de relação desenvolveram especial aproximação dentro dos estudos históricos, aonde alguns dos grupos mais enfocados para o relacionamento dessas pesquisas tem sido o das minorias religiosas, dos comerciantes e das comunidades em diáspora – eventualmente com trabalhos que relacionem os três em um, como o da já mencionada Francesca Trivellato (2009).

As mudanças ocorridas em função do tempo, da geografia e das necessidades dos grupos e dos indivíduos, por sua vez, serve para demonstrar a fluidez dessas entidades sociais dentro do estudo de redes e implica a impossibilidade de trata-los enquanto um monólito identitário. De fato, as próprias redes, como vimos, são essenciais à construção da identidade tanto do grupo quanto do próprio indivíduo em relação ao grupo. Dentro dessa lógica, propomos nosso trabalho aqui dentro da afirmação de Trivellato para que pensemos em redes como um constructo de relações que são construídas entre “groups that had their own authonomy and sources of self-identification”¹³¹ (2009, p.273). Assim, tomando isso enquanto questão central ao processo de análise de redes que iremos conduzir, esperamos ser capazes de abordar a fluidez da identidade ao mesmo tempo em que defendemos aqui a existência de certos fatores de caracterização e determinação identitária dos indivíduos.

Até mesmo porque, a partir do que já pudemos abordar nos capítulos anteriores, não temos dúvida de que o sendo identidade compartilhado pelos Valdenses foi caracterizado pela sua própria fluidez (ainda que precisemos destacar que essa mesma fluidez se baseou antes de qualquer coisa em uma constante procura por se reservar um senso próprio do “ser” Valdense).

¹³¹ “Grupos que possuíam autonomia própria e recursos para se auto-identificarem.” [Tradução nossa].

E, embora isso pareça um paradoxo em direito próprio, há de se destacar que, na verdade, esse processo advém da concepção dos Valdenses quanto a sua identidade, que não era baseada necessariamente em elementos determinantes rígidos de origem política, social, religiosa ou econômica. Sua identidade era, assim, baseada em um senso de integração comunitário, em um processo de adoção a fé protestante e de filiação a ideologia política liberal, de maneira que, a partir dessas categorias mais abrangentes, os Valdenses podiam replicar sua identidade sob distintas circunstâncias.

Dessa forma, essas redes de relação construídas pelos Valdenses, desde a Europa até o Prata e por todos os caminhos entre esses dois locais, permitiam não só a manutenção dessa identidade comunitária e do seu senso de pertencimento, como também ofereceram a chance dessas comunidades de se integrarem e evitarem um processo de fragmentação brusco. Sejam elas redes baseadas em laços fracos ou fortes e construídas a partir de uma perspectiva *alter* ou *ego*, os Valdenses que viveram a segunda metade do século XIX, a partir de seu êxodo desde os Vales e sua imigração para a América do Sul, dependeram mais do que nunca desses laços e redes de relação, especialmente com o fim da sua limitação espacial, que foi rapidamente desfeita com o início das migrações de finais dos anos 1850. Agora não bastavam a eles relações que sustentassem seus Vales do Piemonte – aonde por muito tempo haviam alocado seu senso de pertencimento, pois precisavam, então, de laços capazes de sustentar uma identidade que se espalhava cada vez mais por entre diversos locais e sociedades.

3.2. DOS MARES

3.2.1. Nas águas do Prata: os Valdenses e a sociedade platina

Como podemos ver a partir do capítulo anterior, os primeiros momentos da instalação Valdense no Prata foram possibilitados em grande parte por uma, até então pequena, rede de relação que foram capazes de construir com figuras locais e, como vimos acima, muitas dessas relações se poderiam mesmo ser caracterizadas enquanto continuidades de antigas redes com as quais os Valdenses já se encontravam familiarizados desde a Europa, com a diferença de que aqui elas apenas eram centradas em outros indivíduos. Ou seja, para nós melhor compreendermos a rede Valdense no Prata enquanto uma construção de características próprias, precisamos passar a materializá-la enquanto uma *ego* rede criada com forte relação a *alter* redes

que já eram conhecidas e comumente utilizadas pelos Valdenses. É importante destacar, apenas, que a partir desse traslado das redes desde a Europa até o Prata e com base nesse processo de personificação das redes, também nos permitiu uma análise mais clara do processo que Trivellato (2009) refere como decisões calculadas e que pode ser apresentado por meio de interesses e reciprocidade, uma vez que os elementos locais dessas redes Valdenses, ainda que carregassem nelas as relações e os laços que seus grupos mantinham a tempos, também carregavam seus próprios interesses locais e específicos do momento histórico em que inseriam.

A partir do *Compendio* e do processo de revisão da trajetória Valdense entre os anos de 1857 e 1862, podemos identificar sem maiores dificuldades a figura do Reverendo Pendleton enquanto a cabeça de rede mais proeminente desses anos iniciais dos Valdenses no Prata. Suas ligações com membros do governo uruguaio¹³², da Igreja Valdense e de outras denominações protestantes, tanto na América quanto na Europa, o coloca como ponto de convergência de diversos interesses, inclusive os seus próprios, instituições e pessoas. Os primeiros Valdenses que chegavam desde o porto de Montevideú vindos da Itália tinham pouco além do nome do pastor enquanto referência sobre a cidade e o país para onde esperavam recriar suas comunidades (JOURDAN, 1901, p.197) e este lhes foi uma fonte quase que ilimitada de socorro por mais de vinte anos.

Segundo o *Dictionary of National Biography*¹³³ (BOASE, 1895), Pendleton teria nascido em 1818, possivelmente próximo à cidade de Liverpool, no noroeste do país, aonde eventualmente viria a estudar enquanto aluno do St. Aidans College e da Ghent University. Tendo sido ordenado reverendo, ainda atuou, antes de se deslocar para a América, enquanto administrador júnior da paróquia de Saint Martin, em Guersney uma das ilhas do Canal da Mancha, entre 1849 e 1851, e como administrador sênior da paróquia de Saint Helier, na também ilha do Canal de Jersey, entre 1851 e 1853, finalmente sendo nomeado enquanto capelão do consulado inglês em Montevideú em seis de maio de 1854, aos trinta e seis anos de idade, cargo que manteve até 31 de dezembro de 1858 (1895, p.291-292). Dada a breve trajetória que o *Dictionary* é capaz de nos oferecer até a chegada do reverendo ao Prata, e em acordo com as informações ainda mais escassas apresentadas no *Compendio*, permanece a dúvida que já havíamos levantado anteriormente relativa a maneira pela qual o conhecimento

¹³² Dentro do governo do colorado Gabriel Antonio Pereira (1856-1860).

¹³³ Um volumoso livro de referências composto de mais de vinte e nove mil entradas relativas a personagens notáveis da história inglesa que foi publicado em sessenta e três volumes entre 1885 e 1900.

da figura de Pendleton havia chegado ao Moderador da Távola Valdense nos Vales, o senhor B. Malan, que havia recomendado o seu nome as famílias imigrantes.

O *Dictionary* também menciona a “oposição jesuíta” que se criou no Uruguai contra os Valdenses (BOASE, 1895, p.292) e, tal como Jourdan (1901, p.199-200) credita a Pendleton a iniciativa para realocação dos imigrantes ao Rosário e a subsequente criação de Colônia Valdense, ainda mencionando que fora sua “influence [that] obtained for them a church and a school-room”¹³⁴ se referindo, muito possivelmente, a visita de Pendleton a Tavola Valdense nos Vales e sua campanha de arrecadação de fundos que permitiu a chegada dos senhores Morel e Costabel a colônia em 1859, bem como a autorização que Pendleton adquiriu com o governo em 1862 para a construção do templo (JOURDAN, 1901, p.204-205). Externo a isso, somos informados da carreira subsequente do reverendo, que atuou enquanto capelão do consulado inglês em Florença, entre 1863 e 1868, (sendo que entre 1858 e 1862/3 sabemos que ele se encontrava em sua campanha pró-Valdense na Inglaterra, Alemanha e Holanda) aonde ele permaneceu residindo até 1876, tendo visitado as colônias do Prata uma última vez em 1867¹³⁵ (quando investiu mais de vinte e cinco mil francos na compra das terras para mais de quarenta famílias que já se encontravam em Colônia Valdense e que desejavam a documentação de posse das terras), as quais não mais retornou por motivos, que Jourdan pelo menos, considera enquanto desconhecidos¹³⁶.

Após seu largo trabalho com os Valdenses e sua breve atuação no recém formado Reino da Itália, Pendleton retornou ao Reino Unido em 1877, aonde assumiu administração da Igreja de Saint Bartholomew de Sydenham – em Kent – até 1879. Ele ainda assumiu a administração

¹³⁴ “Sua influência que obteve para eles uma igreja e uma sala escolar.” [Tradução Nossa].

¹³⁵ Pendleton também visitou os Vales uma última vez em 1872, quando falou no Sínodo em prol de um novo movimento de imigração Valdense em direção ao Prata, dessa vez em direção a Argentina, aonde ele havia negociado a compra de terras a preços mais acessíveis aos colonos. Este esforço de Pendleton resultou na imigração de trinta e oito famílias a chamada Colonia Alejandra. Novamente o pastor arcou ele próprio com os valores dos preparativos dos colonos a viagem e os acompanhou até o porto em Gênova aonde realizou um culto de despedida em sua homenagem (JOURDAN, 1901, p.216-217).

¹³⁶ É mesmo provável que Pendleton tenha excedido suas funções ao longo dos anos enquanto principal defensor da causa Valdense no Prata. É quase certo que os gastos despendidos por suas campanhas tenham excedido o esperado e apresentado pouco retorno. Entre 1858 e 1868 a Igreja Anglicana, por meio da atuação de Pendleton, arcou com os gastos que variavam desde: empréstimos para os colonos no traslado de Florida até Colonia; as viagens do reverendo aos Vales e pelo norte da Europa por dois anos (um gasto de cerca de vinte e cinco mil francos); a viagem dos senhores Morel e Costabel para a América e seus respectivos salários por mais de cinco anos (entre 1860 e 1866); a construção de um templo, casa paroquial, sala de aula e cemitério; e a compra de terras e insumos agrícolas para os colonos. Somando-se a isso ainda há o fato de que as congregações Valdenses no Prata não atuaram enquanto “movimento evangelizado” das massas como os Anglicanos haviam esperado, tendo também passado a se filiar a Igreja Metodista no começo da década de 1870. Fora isso, há de se apontar que, entre 1868 e 1877, Pendleton não dispôs de nenhum cargo específico dentro da Igreja Anglicana – possivelmente em consequência de sua dispendiosa atuação no Prata.

da Igreja de Amptill, em Bedfordhire, por mais dois anos e, por fim, atuou enquanto reitor do Saint Sampson's College, novamente na Ilha de Guernsey, de 1882 até sua morte em 1888, no dia do seu aniversário de 70 anos, em 13 de setembro. Sobre sua passagem pelo Prata, Jourdan o menciona pela última vez dizendo que “no es arriesgado el decir que fué un instrumento entre las manos de Dios para el establecimiento de los Valdenses en el Uruguay. Les presto servicios señalados y favores innumerables, valiéndose de la influencia que le proporcionaba su nombre” (JOURDAN, 1901, p.207).

Pendleton, porém, não se encontrava sozinho nesse esforço. O interesse na preservação dos Valdenses, como comentamos ao longo desse capítulo, se caracterizavam como uma das preocupações de muitas das denominações protestante da Europa e era pautado em um forte senso de paternalismo, mas é possível que esse mesmo paternalismo fosse a representação de algo mais, como uma espécie de esperança quanto a persistência de sua própria existência ou de vindicação a suas crenças. No caso platino, como pudemos ver, somado a isso ainda havia a esperança de que os Valdenses serviriam enquanto missionários do protestantismo, atuando em um esforço de conversão local contra a influência católica – o que não era muito diferente na Itália, aonde os Valdenses eram vistos como um bastião evangélico em meio aos percebidos retrocessos do catolicismo. De fato, em 1845, o pastor presbiteriano Robert Stewart¹³⁷ pautou exatamente isso quando disse que a própria sobrevivência dos Valdenses era, mais do que um milagre, um instrumento de Deus na luta contra o catolicismo e em defesa do protestantismo, que seria então vingado por meio da ação dos Valdenses contra os movimentos de reafirmação do catolicismo que surgiram ao longo do século XIX – como o ultramontanismo e as Reformas da Igreja por meio do Concílio Vaticano I (1869-1870):

next to the miraculous preservation of the Jews, the continuance of this little Church in the very heart and centre of Popery, may be regarded as one the most striking of the standing miracles which confirm our holy faith. Surely Divine Providence must have some great end to fulfil by the instrumentality of a Church which He has so wonderfully preserved. It is not presumptuous, we trust, to conclude that it may have been preserved as an agent for diffusing the light of the gospel though poor benighted Italy, and thus, by supporting it, we may be lending a hand to the overthrow of that system of superstition and tyranny which has there so long held its seat. Let it be hoped, that the final effort which that system is now making to regain all, and more than all, its past ascendancy, may have the blessed effect of uniting all the sections of the protestant Church together, and that the descendants of those who suffered under

¹³⁷ Que parece ser o mesmo “R. Stewart” referenciado pelo *Compendio* enquanto um dos primeiros benfeitores e incentivadores da obra missionária Valdense pela Itália e pelo resto da Europa no pós-1848 (JOURDAN, 1901, p.184) e também o mesmo “Dr. Stewart” que participou do Sínodo de 1869 e que se propôs (e se dispôs a arcar com) a viagem do Moderador Lantaret desde os Vales até Colonia Valdense para garantir que a Igreja Valdense se mantivesse a par da situação nas colônias, para garantir a estabilidade local e permitir a continuidade da obra missionária (JOURDAN, 1901, p.205).

her dominion, may meet to hold their jubilee over her downfall, according to the promise, 'Rejoice over her, thou heaven, and ye holy apostles and prophets, for God hath avenged you on her'¹³⁸. (STEWART, 1845, p.203)

Apesar disso, poucos parecem ter chegado ao nível de esforço despendido por Pendleton em apoio aos Valdenses, com tanto Jourdan (1901) como Boase (1895) nos informando que grande parte de suas ações acabaram sendo possibilitadas por suas conexões e influência que, de maneira geral, não nos parecem por demais aparentes quando revisando a breve bibliografia que ambos vem nos apresentar do Reverendo. Nenhum dos cargos ocupados por Pendleton antes de sua chegada a Montevideú parece ter sido de especial importância, com sua carreira tendo sido iniciada e concluída na Ilha de Guernsey, que na década de 1850 contava então com cerca de trinta mil habitantes. Em Montevideú, porém, os contatos que Pendleton possuía a sua disposição apreciam ser consideravelmente mais diversos, contanto com membros do governo colorado de Gabriel Antonio Pereira e dispondo de considerável autonomia na disposição de gastos para suas intervenções, sem falar daqueles contatos que ele construiu durante suas viagens entre 1858 e 1862, tanto entre os Valdenses nos Vales quanto com os representantes das denominações protestantes que coordenavam as instituições de apoio aos Valdenses.

O interesse em um movimento missionário e de conversão, pelo menos nos primeiros anos da imigração e do processo de colonização do Prata, não esteve restrito as denominações protestantes já estabelecidas dentro dos limites dos jovens estados nacionais locais. Antes da transformação da Igreja Valdense no Prata em "Igreja Porosa", conforme pudemos observar a partir das colocações de Schmuker (2009) e Bianchi (2006), expostas no capítulo anterior, parece mesmo que a percepção das próprias instituições Valdenses era de que o movimento migratório Valdense para fora dos Vales viria a desencadear um renascimento da obra missionária conforma havia sido conduzida em tempos passados pelos *Pobres* dos séculos XII e XIII e pelos *Barbes* que circularam pelos Alpes desde o século XIV. Jourdan nos dá conta de que na Europa, afinal, o *Comitê de Evangelização* vinha se renovando desde o começo do

¹³⁸ "Depois da milagrosa preservação dos Judeus, a continuação desta pequena Igreja no próprio coração e centro do Papado, pode ser considerada como um dos mais notáveis dos milagres ainda visíveis que confirmam nossa santa fé. Certamente a Providência Divina deve ter algum grande objetivo a cumprir pela instrumentalidade de uma Igreja que Ele preservou tão maravilhosamente. Não é presunção, acreditamos, concluir que ela foi preservada como um agente para difundir a luz do evangelho através da pobre e ignorante Itália e, portanto, apoiando-a, podemos estar dando uma mão para derrubar esse sistema de superstição e tirania que há tanto tempo mantém ali seu assento. Esperemos que o esforço final que esse sistema está fazendo agora para recuperar tudo, e mais do que tudo, que já possuiu no passado, possa ter o efeito abençoado de unir todas as seções da Igreja Protestante e que os descendentes daqueles que sofreram sob seu domínio possam reunir-se em jubileu sobre sua queda, de acordo com a promessa 'Alegrem-se, ó céus, por causa da destruição dela! Alegrem-se, povo de Deus, apóstolos e profetas! Pois Deus a condenou pelo que ela fez a ti!'" [Tradução nossa].

século XIX, motivado especialmente pelo apoio da Igreja Presbiteriana da Escócia e da Igreja Anglicana por meio de seus representantes em Turim e nos próprios Vales (JOURDAN, 1901, p.185-186). Do ponto de vista do próprio Moderador Lantaret quando da sua visita ao Prata em 1869, destacamos o seguinte comentário feito por Jourdan:

“Ha hablado del papel que los Valdenses serían llamados á desempeñar en el adelanto del Reino de Dios en el Uruguay, escribía: <Lo que la Iglesia valdense es para Italia, la colonia del Rosario puede serlo para los países del Plata. Dios la estableció ali com esse fin... Es una de las obras misioneras más importantes que yo conozca.¹³⁹” (JOURDAN, 1901, p.228)

Após a saída de Pendleton da cena Platina, porém, os Valdenses das primeiras colônias no Uruguai não ficaram de todo abandonados. Embora o *Compendio* não nos diga claramente, o pastor anglicano parece ter garantido a transição de muitos de seus contatos que haviam sido indivíduos-chaves para a organização da colônia para as novas lideranças locais. Sabe-se que o Pastor Morel assumiu por um considerável período de tempo a liderança da colônia, presidindo o Consistório e acompanhando também os demais núcleos Valdenses que começaram a se organizar ao longo das décadas de 1860 e 1870, num esforço não apenas de manter as relações entre os Valdenses no Prata, mas também de mediar as relações entre as Colônias e os Vales. O pastor Morel, da sua parte, parece também ter se subscrito a essa ideia inicial de que os Valdenses, e as igrejas protestantes que acompanham os demais fluxos migratórios de maneira geral, seriam responsáveis por trazer a luz do evangelho para o Prata, de maneira a coibir o avanço de influências católicas nos novos Estados que se formavam pelas Américas (ABADIE-AICARDI, 1980, p.751). Até mais do que isso, Morel também assumiu o lugar de Pendleton enquanto representante da colônia dentro da *Sociedad Agrícola del Rosario*, mantendo contato com o ministro García e com as autoridades locais (JOURDAN, 1901, p.207), e procurou, ele próprio, construir laços com os demais representantes do protestantismo no Prata.

Há de se lembrar, porém, que Colônia Valdense não era a única colônia protestante que se esperava alocar na região e que quando da chegada dos primeiros colonos suíços reformados da Colônia de *Nova Helvecia*, em 1862 (cujo centro foi alocado a menos de seis quilômetros do centro de Colônia Valdense), a construção de uma forte relação entre as duas se tornou quase inevitável¹⁴⁰. As duas colônias se tornaram, além de parceiras religiosas, aliadas comerciais, na

¹³⁹ “Ele falou do papel que os Valdenses seriam chamados a desempenhar no avanço do Reino de Deus no Uruguai, ele escreveu: <O que a Igreja valdense é para a Itália, a colônia do Rosário pode ser para os países do Prata. Deus o estabeleceu ali com esse fim... É uma das obras missionárias mais importantes que conheço.” [Tradução nossa].

¹⁴⁰ A terceira colônia esperada para compor a região, de luteranos suecos, acabou nunca se materializando, uma vez que, embora as terras já houvessem sido adquiridas e subdivididas, os colonos nunca chegaram (HUGARTE

medida em que a crescente presença Valdense na região impunha novas “fronteiras agrícolas” a um espaço dominado pela pecuária (na medida em que os Valdenses traziam dos seus Vales uma cultura agrária de subsistência que passava a ser replicada na procura pelo estabelecimento de colônias autossuficientes aonde o excesso produtivo passava a ser um valioso produto de exportação), dando um considerável valor ao comércio local entre as comunidades dentro do processo de estruturação da agroindústria da região (SCIRGALEA, 2018, p.8-9).

O ministério de Morel, que iniciara entre 1860 e 1861, foi então capaz de acompanhar o desenvolvimento da colônia suíça desde a chegada dos primeiros colonos, garantindo uma forte relação entre os dois núcleos coloniais. Tal como as colônias Valdenses, a colônia suíça também se encontrava organizada em torno de um conselho comunitário e religioso (HUGARTE e VIDART, 1969, p.43) e, em grande parte, a aproximação das duas colônias se deu a partir de um senso comum de ética protestante, que existia – pelo menos – entre Morel e a direção original da colônia de *Nova Helvécia*. Os suíços, originalmente, haviam proibido terminantemente o consumo de bebidas alcoólicas e a realização de jogo e imposto a obrigação de todos os indivíduos de ostentarem uma profissão (HUGARTE e VIDART, 1969, p.43-44), o que o pastor Valdense muito apreciava, como deixou claro em diversas correspondências que trocou com Pendleton (ABADIE-AICARDI, 1980, p.736), e que esperava poder impor a sua própria congregação. Os esforços da administração suíça em prol da imposição da moralidade protestante, porém, não tiveram longa duração e nem Morel foi capaz de levar aos Valdenses imposições semelhantes, uma vez que mesmo enquanto pastor e líder nominal da colônia ele não dispunha, pelo modelo administrativo dos Valdenses, autoridade total para tal.

Fora da região colonial do interior, Morel também procurou, seguindo o modelo de Pendleton, criar laços com elementos presentes em espaços mais centrais e estabeleceu relações com o pastor luterano Otto Woysch, fundador da Igreja Evangélica Alemã de Montevideú, que também já era um conhecido do pastos anglicano, uma vez que vinha atuando no Uruguai desde 1857, quando da sua chegada da cidade de Pillau (atual Baltyisk). Sabemos que em 1861, logo após a sua chegada a Colônia Valdense, Morel escreveu uma carta ao Moderador e a Távola informado dos demais representantes de denominações evangélicas que encontrar na região,

e VIDART, 1969, p.41-42). Isso, por sua vez, se tornou uma oportunidade para os Valdenses que se utilizaram do ocorrido para expandir sua própria colônia as terras adjacentes. Jourdan nos informa que por meio da atuação de Morel junto a *Sociedad del Rosario*, o *Consistório* organizou a compra de novas terras para a colônia em 1872, 1874 e 1876, duplicando o tamanho da colônia em menos de vinte anos (JOURDAN, 1901, p.208), o que sua vez nos é confirmado por Sebastián Scirgalea em seu artigo *Visiones agrarias valdenses en Colonia durante la segunda presidencia de J. Batlle y Ordóñez (1911-1915). El caso de “La Unión Valdense”* (2018, p.08).

comentando que "Il y a également à Montevideo un Pasteur allemand, jeune homme de beaucoup de capacité, envoyé dans cette ville par le roi de Prusse"¹⁴¹ (ABADIE-AICARDI, 1980, p.710). Woysch, por sua vez, havia sido nomeado para acompanhar tanto a comunidade alemã já existente em Montevideú (composta principalmente por comerciantes e representantes de companhias de colonização¹⁴²) quanto as colônias alemãs que diversos grupos, de iniciativa privada e estatal, procuravam organizar no país desde, pelo menos, a década de 1830, mas que se configurou em uma das menores correntes migratórias europeias ao país.

De fato, ao longo de seu ministério, Morel teve uma das correspondências mais ativas com a Távola e com outros pastores da região (ABADIE-AICARDI, 1980, p.736), com eventos como a visita do Moderador, o término da igreja e da escola de Colônia Valdense e a fundação das colônias argentinas de San Carlos, El Sombrerito e Rosario del Tala, todas ocorrendo durante seu período a frente das comunidades Valdenses da região da fronteira platina. Também por meio de sua intervenção que as disputas internas que haviam se desenvolvido na colônia desde o começo da década de 1860 (em parte devido a sua intervenção) finalmente cessaram¹⁴³. Independente disso, o pastor Morel foi substituído em suas funções após pouco mais de oito anos na posição, entre 1870 e 1871, pelo pastor Juan Pedro Salomon, que se manteve à frente da comunidade Valdense no Prata por apenas quatro anos, até 1875, quando renunciou a posição e partiu em direção aos Estados Unidos acompanhado de algumas famílias que, como ele, tinham certo receio quanto a estabilidade política no Uruguai após o golpe político-militar que depôs o então presidente José Eugenio Ellauri (1873-1875)¹⁴⁴. As razões que levaram a saída de Morel do encargo de pastor e líder comunitário não nos são imediatamente aparentes (ainda que ele tenha alegado “problemas de saúde”), mas sabemos que ele oficializou seu pedido de

¹⁴¹ “Também há em Montevideú, um pastor alemão, um jovem de grande habilidade, enviado a esta cidade pelo rei da Prússia.” [Tradução nossa].

¹⁴² Estes que – segundo o próprio Woysch – haviam peticionado ao rei da Prússia, Frederico Guilherme III, para que se pressionasse o Conselho Superior da Igreja Evangélica em Berlim a enviar um representante ao Prata (ABADIE-AICARDI, 1980, p.710-711).

¹⁴³ Segundo Jourdan, desde a aprovação do projeto da Igreja de Colônia Valdense em 1862 uma disputa entre o “centro” e a “periferia” havia se desenvolvido na colônia, com um lado demandando que a construção da igreja se alocasse a *LaPaz*, o centro urbano da colônia, enquanto outro exigia a construção na região de *Colonia Valdense* mais ao interior, aonde a maioria das terras se encontrava concentrada (JOURDAN, 1901, p.204). Morel, por sua parte, parece ter se alinhado ao primeiro grupo, informando aos colonos que o governo não permitiria a construção do templo em outro local, o que se provou falso quando o reverendo Pendleton conseguiu a aprovação para que a igreja fosse então construída no interior da colônia, levando ao ressentimento de muitos colonos para com o pastor.

¹⁴⁴ O *Compendio* não nos informa a razão que levou a retirada dessas famílias, que eventualmente viriam a fundar a chamada *colônia Monett* no estado americano do Missouri, mas o conflito político e militar que se desenvolveu após a queda de Ellauri parece ser a razão prevalente segundo autores como Christopher Nash (2014) e Giuseppe Platene (1989), que abordam o processo de formação das colônias Valdenses nos Estados Unidos. Ambos os autores comentam que durante o período o interior do país se encontrava em considerável instabilidade, mas Jourdan – da sua parte – não menciona nada a respeito.

renúncia quando da visita do Moderador Lantaret, em 1869, quando “concordou”¹⁴⁵ em permanecer por apenas mais um ano na posição contanto que os colonos mantivessem seus honorários, tendo ele permanecido em Colônia Valdense até sua morte em 1882 (JOURDAN, 1901, p.206-207).

Após a partida de Salomon, a colônia permaneceu quase dois anos sem um pastor. Entre 1875 e 1877, o *Consistório* da comunidade parece ter sido composto apenas por representantes eleitos da comunidade laica, sem a participação da representação religiosa, e em consequência disso muitas das associações beneficentes, clubes e agremiações comunitárias começaram a ser organizadas por esse período. A ausência dessa figura central, capaz de encabeçar as relações com grupos externos, porém, resultou em um período de certo isolamento para os colonos Valdenses da região, uma vez que, por meio das estruturas administrativas locais que haviam adaptado desde suas comunidades nos Vales, eles haviam passado a depender dos contatos e das relações pessoais e institucionais que eram repassados por entre suas lideranças religiosas. É possível que esse cenário, por sua vez, tenha se constituído como um mecanismo próprio da comunidade para procurar preservar sua cultura e a identidade Valdense longe do espaço que por muito tempo eles haviam usado para definir-se enquanto tais, colocando a figura do pastor, enquanto líder religioso, cultural e político-administrativo da comunidade, como ponte de relação e mediador entre os Valdenses, e sua cultura, e o mundo ao seu redor. Em consequência disso, conforme somos informados pelo *Compendio*, o *Consistório* da colônia manteve correspondência ativa com a Távola, exigindo que se encaminhasse um novo pastor ao Prata (JOURDAN, 1901, p.208-209). Podemos dizer, então, que havia uma clara preocupação por parte dos colonos em manter suas comunidades (ou pelo menos sua cultura e identidade) apartadas, mas não isoladas do resto da sociedade platina.

Essa conclusão é especialmente interessante à análise bibliográfica, pois contribui para um debate central ao processo de assentamento das comunidades Valdenses na América do Sul. Se por um lado temos autores como Rosana Martinez (2010, p.86; 166) que defendem que os Valdenses no Prata tiveram um processo lento e dificultoso de integração a sociedade local (e que essa integração até hoje ainda é algo “incompleto”) devido a sua ânsia em preservar primeiro os laços internos e sua cultura Valdense; e por outro autores como Schmucker (2009,

¹⁴⁵ Jourdan fala que “el señor morel convino en pedir su jubilación, presentando su renuncia [...]” (1901, p.206), de maneira que acreditamos que sua saída tenha sido menos voluntária do que o texto procura apresentar. É possível que, apesar de sua rede de contatos e da aproximação que teve com grupos vizinhos e denominações protestantes da região, sua participação nas disputas pelo local de construção do templo da colônia e suas pressões sobre a comunidade tenham desgastado sua liderança junto ao núcleo Valdense propriamente dito.

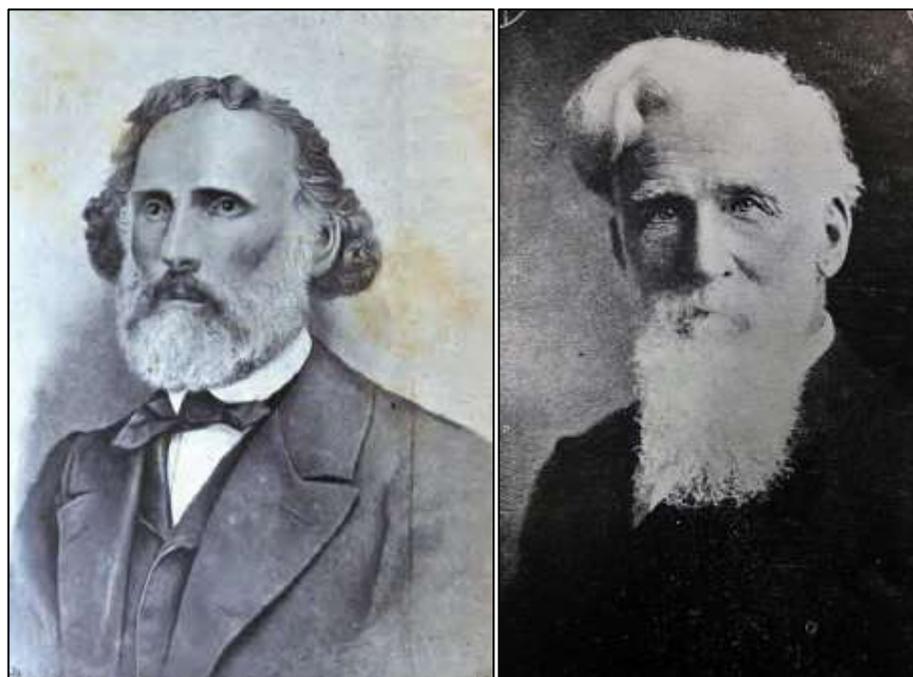
p.17) que sustentam que o processo de integração Valdense à cultura local foi um articulado a partir de laços externos que procuravam também a preservação da sua cultura; temos de ambos os lados o mesmo resultado: a preservação da noção de pertencimento e do *ser* Valdense desses colonos e de seus descendentes. Mais do que isso, ambos os lados também apresentam um certo desacordo quanto aos mecanismos utilizados para a preservação dessas identidades, com a primeira autora dando que esse processo se deu a partir da manutenção das tradições sociais e comunitárias, de maneira que o aspecto religioso ficou, com o passar do tempo, relegado ao segundo plano (MARTINEZ, 2010, p.107); enquanto que o segundo autor propõe que o mesmo se deu em razão da capacidade de adaptação do aspecto cultural e religioso dessas comunidades, trazendo por exemplo a noção já referenciada de “igreja porosa” (SCHMUCKER, 2009, p.15) e considerando a religiosidade enquanto elemento determinante de identidade aberta para as comunidades Valdenses.

Com isso, a partir dessa percebida dicotomia entre noções de integração e isolamento, propomos aqui sintetizar um breve acordo entre as duas asserções levantadas pelos autores e representadas na narrativa que procuramos construir. Dito isso, o que temos não é um processo de assentamento pautado na procura pelo isolamento, mas sim na constante reafirmação da própria identidade a partir de um foco em laços e instituições intracomunitárias que passam a se relacionar com o espaço em que se inserem por meio da atuação de um grupo específico de indivíduos dentro da própria comunidade. Com isso, um certo nível de isolamento acaba por se manifestar em consequência desse foco em uma rede de laços “fortes” (dentro dos laços sociais e comunitários de Martinez). Mas, como nos foi destacado por Granovetter (1973), para se garantir a estabilidade de uma comunidade há a necessidade de redes de laços “fracos” que permitam maior interação com a sociedade ao redor e, no caso dos Valdenses no Prata, esses laços são construídos a partir da figura dos pastores, tanto dos Valdenses quanto dos vinculados as demais denominações protestantes (a partir dos laços culturais e religiosos de Schmucker).

A comunidade Valdense, durante seu período de assentamento na América do Sul, passa então a interagir com os demais elementos da sociedade platina por meio de laços estabelecidos por “mediadores” que, por sua vez, são responsáveis por garantir que as interações entre elementos Valdenses e não Valdenses não leve a perda da identidade religiosa e do senso de pertencimento comunitário. Isso não é dizer que esses elementos mediadores atuam enquanto a única ponte de comunicação entre a comunidade e o meio, mas sim que esses elementos assumem – enquanto lideranças locais – o papel de estabelecer as bases para relações entre distintos grupos sem que se perturbem os laços fortes que definem a comunidade, estabelecendo

uma espécie de filtro às relações da colônia com o resto do mundo. Da mesma forma, essa articulação cuidadosamente estabelecida e mediada entre os elementos internos e externos permitiu, em anos futuros – na medida que as figuras de mediação deixavam de vir da Europa e passavam a ser naturais das colônias ou das outras denominações protestantes locais, uma transição de mentalidade no que diz respeito as bases do senso de pertencimento à identidade Valdense. Não se é mais Valdense porque se vêm dos Vales ou porque se é filiado unicamente a Igreja Valdense, mas sim porque se está vinculado à comunidade, inserido na cultura política e social do grupo e filiada a uma ideologia religiosa protestante. Se constrói, então, a identidade de um Valdense platino: um que atua ativamente na sua comunidade, aonde se preservam-se os laços fortes que a mantêm enquanto entidade coesa e culturalmente distinta, mas que procura também se inserir no espaço que a envolve, por meio de relações cuidadosamente construídas com os demais grupos que compõe esse espaço para garantir sua sustentação dentro de um panorama mais amplo.

Figuras 17 e 18 – Da esquerda para a direita: uma gravura retratando o pastor Miguel Morel e uma fotografia do pastor Jean Daniel Armand-Ugon.



Fonte: JOURDAN, Luis. **Compendio de Historia de los Valdenses**. Colonia Valdense: Tipografia Claudiana, 1901, p.158; e imagem veiculada na WEB. Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/50/Armand_Ug%C3%B3n_Daniel.jpg>.

Aqui é importante destacar que os laços estabelecidos pelos indivíduos que assumem o papel de mediadores (que vimos acompanhando até aqui nas figuras dos pastores Pendleton e Morel), porém, não se constituem necessariamente enquanto laços vinculados a uma *ego* rede. Primeiro porque as relações que permitiram a primeira aproximação entre os colonos Valdenses e o reverendo que atuou enquanto a primeira cabeça dessa rede se encontravam estabelecidas não por aproximação pessoal, mas sim pelos laços entre as comunidades Valdense e Anglicana desde a Europa, baseadas então em uma *alter* rede. Da mesma maneira, os laços estabelecidos por cada uma dessas lideranças a partir de suas atuações individuais passam a ser “herdados” por seus sucessores, na medida em que, a despeito de seu processo de formação, eles acabam por se atrelar à relações mais amplas, entre grupos e comunidades. As centralidade das redes de relação que esses sujeitos procuram estabelecer passa, assim, de um plano de *ego* rede para um de *alter* rede na medida em que estas se desenvolvem, se expandem e são, então, repassadas dentro de um plano religioso, social, político e econômico. Pendleton, por exemplo, passa a ser uma representação localizada das relações entre Valdenses e Anglicanos, um ponto de inflexão nas relações entre os Valdenses e as instituições políticas uruguaias e uma ponte de contato com meios a sua disposição para manter ativas as relações entre os Valdenses no Prata e seus núcleos nos Vales. Com isso, o indivíduo tem sua importância dada na medida em que representa uma categoria analítica de constructo muito mais abrangente no qual ele se encontra inserido.

Dito isso, podemos agora voltar a questão da sucessão de Pendleton, Morel e Salomon, no papel de liderança e ponte das comunidades Valdenses, que foi finalmente resolvida com a chegada do jovem Pastor Jean Daniel Armand-Ugon (ou Giovanni Daniele) ao Uruguai no final de 1877 (quando este contava então com vinte e seis anos), que fora encaminhado pela Távola Valdense entre o final de 1876 e o começo desse mesmo ano em resposta às exigências do *Consistório* (JOURDAN, 1901, p.208-209). O pastor Armand-Ugon será a última das cabeças de rede que pretendemos observar aqui, uma vez que seu ministério foi de longe o mais longo, se estendendo desde novembro de 1877 até 1919¹⁴⁶, e possivelmente o mais central ao processo de desenvolvimento das colônias platinas como um todo desde a atuação de Pendleton vinte anos antes.

¹⁴⁶ [N.A.] Se estendendo, então, além da nossa delimitação temporal do próprio escopo do *Compendio* que, por sua vez, foi escrito ainda durante o ministério de Armand-Ugon e em período no qual ele já era reconhecido enquanto a principal liderança Valdense no Prata, o que requer novamente um certo cuidado no tratamento das informações que nos são oferecidas por Jourdan, de maneira que iremos nos ater aqui a aspectos mais objetivos de sua atuação.

Os primeiros anos do ministério novo pastor no Prata também marcaram um período de crescimento exponencial na organização de novas colônias Valdenses na região. Ainda no ano de 1877¹⁴⁷ se organizou na região de Artilleros, a oeste de Colônia Valdense, a chamada Colônia Cosmopolita, na qual Armand-Ugon atuou enquanto pastor e líder local até 1882, dividindo sua atenção entre essas que se tornaram os dois principais centros Valdenses no Uruguai. Ademais, entre 1880 e 1886, mais nove colônias foram fundadas na região, cinco delas no Uruguai e quatro na Argentina¹⁴⁸, e em todas elas o pastor de Colônia Valdense se fez presente por meio de frequentes visitas, com o objetivo de manter os núcleos Valdenses conectados e de acessar quanto às necessidades e demandas de cada colônia¹⁴⁹ (JOURDAN, 1901, p.211). Esses esforços acabaram por torna-lo líder *de facto* das diversas comunidades Valdenses no Prata, posição que se transformou em cargo oficial em 1884 quando Armand-Ugon não só conseguiu oficializar o reconhecimento da Igreja Valdense enquanto entidade jurídica (por meio de tratativas com o então presidente uruguaio Máximo Santos¹⁵⁰) como também conseguiu autorização para poder estabelecer a autonomia institucional da seção platina da Igreja, que passaria então a organizar uma Távola e um Sínodo próprios das colônias (que passariam então a ser presididos por ele), que por sua vez, assumiriam a responsabilidade de enviar representantes da Igreja no Prata as instituições superiores dos Valdenses nos Vales (JOURDAN, 1901, p.209).

Mais do que isso, como consequência desse processo de emancipação das instituições, ele ainda foi nomeado representante oficial do Comitê de Evangelização na América do Sul, desempenhando a função primária de garantir que todos os núcleos Valdenses tivessem acesso as necessidades básicas para a manutenção de sua cultura e a “satisfação de suas necessidades religiosas” (JOURDAN, 1901, p.220). Cada comunidade, então, deveria ter a sua disposição um pastor (preferencialmente um pastor Valdense mas, na indisposição de um de algum pastor de uma “igreja amiga” – aqui a Igreja Metodista assumiu especial centralidade devido a ampla

¹⁴⁷ Jourdan menciona a data de fundação da colônia entre “fines de 1883 y á principios de 1884 [...]” (1901, p.212), mas ele se contradiz mas a frente quando afirma que o primeiro pastor próprio da comunidade, o senhor Bounos, assumiu a igreja local na primeira metade de 1882 (1901, p.213). A Igreja Evangélica Valdense do Rio da Prata, por sua vez, registra a fundação da colônia enquanto 1877, o que é mais provável. Conforme dados veiculados na WEB. Disponível em: <<https://iglesia-valdense.org/announcement/1877-colonia-cosmopolita/>>.

¹⁴⁸ À saber: Riachuelo, Artilleros, Rincón del Sauce, Tarariras e Santa Teresa (no Uruguai); e San Martín, Belgrano, Las Garzas e López (na Argentina).

¹⁴⁹ Notável entre estas visitas parece estar um *tour* realizado por ele ao longo de todo ano de 1886, no qual visitou uma a uma todas as comunidades Valdenses no Prata, já na figura de Representante do Comitê de Evangelização, que é referenciada diversas vezes por Jourdan (1901, p.209;220;222).

¹⁵⁰ Que visitou a colônia a pedido de Armand-Ugon em 1883, participando do culto que este último realizou em cinco de maio (JOURDAN, 1901, p.209).

estrutura que dispunha na região do Prata) e, pelo menos, um professor e uma escola primária, bem como a garantia da edificação de um templo e de edifícios capazes de sediar a escola e as reuniões da comunidade (SCHMUCKER, 2009, p.10). Com isso em vista podemos dizer que, como resultado da intensificação do fluxo migratório e do aumento do número de comunidades Valdenses no Prata, o papel desempenhado por Armand-Ugon dentro da rede de relação dessas comunidades se estendeu para além do mediador do grupo para com o meio, uma vez que ele passa a se caracterizar também enquanto elemento intercessor das relações entre as próprias colônias Valdenses, procurando reforçar os laços fortes que existiam dentro da comunidade Valdense como um todo, a despeito de sua dispersão geográfica.

Outras marcas do ministério do pastor Daniel Armand-Ugon, bem como do alcance de suas relações na região, foram a fundação de mais oito escolas primárias no departamento de Colônia ainda em seus dois primeiros anos à frente das comunidades Valdenses locais; a criação da primeira escola de ensino secundário do Uruguai fora de Montevideu¹⁵¹, atualmente chamada de *Liceo Daniel Armand-Ugon*, que foi inaugurada em Colônia Valdense no ano de 1888, sob o patrocínio da Igreja Metodista na figura do Pastor Thomas Wood (JOURDAN, 1901, p.210); a organização de grupos associativistas e de apoio, como os da juventude cristã e das mulheres Valdenses, em diversas das colônias (MARTINEZ, 2010, p.178); e a aprovação dos projetos de construção de um templo Valdense para La Paz, que vinha se arrastando desde a época do pastor Morel, e de um novo templo para Colônia Valdense. De maneira geral, quando do começo da década de 1890, os Valdenses já eram um grupo firmemente estabelecido no cenário platino, com vínculos de confiança dentro da sociedade local, contato regular com seu espaço de origem, laços próximos entre suas comunidades e a capacidade de recorrer a todo um aporte pessoal e institucional que eles mesmos haviam organizado. Somavam, então, cerca de seis mil na região (JOURDAN, 1901, p.227; HUGARTE e VIDART, 1969, p.43) e podiam afirmar sem faltar a verdade que eram tão Valdenses quanto seus antepassados que haviam vivido o Gueto e a perseguição, pois mesmo longe dos seus Vales haviam conseguido preservar muito daquilo que lhes dava o seu senso de pertencimento enquanto Valdenses. Isso foi conquistado graças as características dos laços e as relações que detinham entre si e com aqueles que os rodeavam, muitos que já traziam consigo desde a Europa, e que haviam sido construídos com base em uma série de cuidados em mente – não necessariamente enquanto uma estratégia para um fim específico, mas principalmente enquanto precaução necessária à sua sobrevivência,

¹⁵¹ Conforme dados veiculados em <<https://www.juntacolonia.gub.uy/index.php/56-legislacion/nomenclator/1187-tomas-wood-y-modesto-cenoz-colonia-valdense>>.

uma vez que possuíam diversos receios em consequência de suas vivências nos Alpes e ao longo de seus primeiros anos no Prata, marcadas pela repressão de suas crenças e pela perseguição a suas comunidades.

Quando dos últimos anos do século XIX, as colônias Vadenses já são algumas das mais bem desenvolvidas da América Platina, especialmente no Uruguai – aonde sua metodologia de trabalho agrícola e seu sistema de organização comunitário se tornam modelos de referência no processo de modernização agrária do país (SCIRGALEA, 2018, p.01). Assim, a última década do século foi uma bem movimentada nas colônias, sendo marcada por eventos como a visita do Pastor Prochet, presidente do Comitê de Evangelização da Igreja Valdense, ao Prata em 1894 e um nova visita do Moderador da Távola, agora o Pastor Henrique Tron (que realizou um viagem de sete meses na qual visitou todos os núcleos Valdenses na região na companhia do Pastor Armand-Ugon), em 1899 (JOURDAN, 1901, p.221). Ademais, por iniciativa do Távola Valdense do Prata se estabeleceu, a partir de 1894, uma Conferência anual com representantes de todas as colônias Valdenses, com o objetivo de estas manterem-se a par da situação geral e das necessidades umas das outras.

Figuras 19 e 20 – Da esquerda para a direita: o templo Valdense de La Paz (Uruguai) e templo Metodista-Valdense de Bento Gonçalves (Rio Grande do Sul, Brasil)



Fonte: JOURDAN, Luis. **Compendio de Historia de los Valdenses**. Colonia Valdense: Tipografia Claudiana, 1901, p.180; e imagem veiculada na WEB, autor desconhecido. Disponível em: <<https://ensaiosnotas.com/2017/02/17/Valdenses-no-brasil/>>.

O templo de La Paz (em Colônia Valdense), aprovado por Armand-Ugon, foi finalmente concluído em 1893 e seu projeto nos serve, novamente, como ponto de referência para se

observar o alcance das relações do eminente pastor e da comunidade Valdense como um todo, uma vez que Jourdan nos comenta que “luce espléndido mueblaje, regalo de un gran amigo de los Valdenses, el señor ‘De Benedetti’ de Buenos Aires¹⁵²” (JOURDAN, 1901, p. 209-2010), aonde acreditamos que o autor esteja se referindo ao arquiteto italiano Ítalo Benedetti, que também aparece enquanto De Benedetti (MENEGOTTO, 2011, p.200) em certas referências, responsável pela concepção de muitas das obras que hoje figuram enquanto marcas da cultura arquitetônica italiana no Prata e que são consideradas enquanto patrimônio histórico da Argentina, assinando projetos como o do imponente hotel Majestic¹⁵³, junto a Avenida de Mayo em Buenos Aires, e da Casa de Cultura (e antigo palácio municipal) da municipalidade de Quilmes, pouco quilômetros ao sul da capital argentina¹⁵⁴. Uma história curiosamente semelhante, de um empreendedor imigrante (que por si só já é um arquétipo consolidado na historiografia da imigração) com laços Valdenses desde a Europa até o Prata, se desenvolveu no Rio de Janeiro nesse mesmo período, por meio da trajetória dos irmãos Jannuzzi imigrantes Valdenses do sul da Itália cujas relações passaremos, então, a explorar aqui.

3.2.2. Em águas além do Prata: o caso dos irmãos Jannuzzi

Em vista da proposição de Granovetter (1973) que nos é exposta por Antunes de que “*ego e alter* redes são contíguas, interdependentes e, em determinados contextos, mesmo simbióticas” (2012, p.15) – a qual acreditamos ser talvez a que mais se adequa aos objetivos dessa pesquisa e, de maneira geral, àquelas pesquisa que por ventura procurem compreender as redes de relação estabelecidas dentro das comunidades Valdenses e a partir dessas comunidades – nos encaminhamos agora a um breve processo de análise das relações estabelecidas dentro de uma rede de características inequivocamente *ego* que passa então a ser construída por (e ao redor de) sujeitos representantes de distintas redes *alter* que vimos abordando ao longo desse capítulo. A partir dessa análise, que será direcionada ao caso específico de uma rede centrada em indivíduos que – a princípio – não parecem se encontrar inseridos no Espaço Platino que até então serviu de plano de fundo para essas relações, procuramos também apurar quanto a

¹⁵² “Possui uma mobília esplêndida, um presente de um grande amigo dos valdenses, o Sr. ‘De Benedetti’ de Buenos Aires.” [Tradução nossa].

¹⁵³ Dados veiculados na WEB. Disponíveis em: <<https://turismo.buenosaires.gob.ar/es/attractivo/ex-hotel-majestic>>

¹⁵⁴ Dados veiculados na WEB. Disponíveis em: <<http://quilmesporvos.drezlab.com/ciudad/cultura.php>>

composição, características e implicações gerais dessas redes, e dos indivíduos inserido nelas, para as pesquisas dessa temática.

Essa rede foi identificada, em um primeiro momento, a partir da bibliografia consultada para a composição desse trabalho e, ao nos aprofundarmos em sua composição, foi possível constatar que aponta para a existência de relações com um alcance muito mais amplo e diverso do que havíamos pensado originalmente. Em “Imigrantes empreendedores na história do Brasil” (FAY e RUGGIERO, 2014), o historiador italiano Vittorio Cappelli nos apresenta, em seu capítulo intitulado “Imigração italiana e empreendedorismo no Brasil: dois estudos de caso” (2014, p.115-126), a trajetória dos irmãos Jannuzzi, imigrantes italianos que ele identifica enquanto Valdenses que a partir dos anos finais do Império comandaram a maior empresa de construção da então capital brasileira (CAPPELLI, 2014, p.117). Curiosamente os irmãos não eram nativos dos Vales Valdenses, tendo emigrado da comuna de Fuscaldo, um vilarejo localizado na região da Calábria – no sul da Itália – que era conhecido por ter abrigado muitos refugiados Valdenses que haviam deixado os Vales a partir dos anos finais do século XIII e ao longo das primeiras décadas do XIV, sendo responsável, então, por manter um dos únicos centros Valdenses fora do Piemonte (GRECO, 1969, p.39). Antonio e Giuseppe Jannuzzi¹⁵⁵, assim, emigraram em direção ao Uruguai em 1872¹⁵⁶, se assentando em Montevideu até 1874 (CAPPELLI, 2014, p.118). A partir da bibliografia consultada, contudo, não fomos capazes de identificar maiores explicações para escolha do porto de destino, mas em luz do que foi visto até este ponto da pesquisa é bem possível que a mesma tenha sido feita em razão da presença prévia de comunidades Valdenses na região, até mesmo porque o começo da década de 1870 marca um período de significativo crescimento no fluxo migratório Valdense em direção ao Prata, em especial a Argentina, com a fundação das colônias de Rosario del Tala, El Sombrerito e Colonia Alejandra ainda entre 1869 e 1872.

Em 1874, supostamente em razão da falta de perspectivas promissoras no ramo da construção na capital uruguaia, os irmãos se dirigiram ao Rio de Janeiro (AUGUSTO, 1893, p. 265), aonde Antônio passou a trabalhar para a *Companhia Ferro-Carril Carioca*, empresa dirigida pelo conceituado engenheiro Januário Cândido de Oliveira, enquanto encarregado do

¹⁵⁵ Daqui em diante passaremos a usar a grafia portuguesa de “Antônio” e “José” para nos referirmos aos primeiros nomes dos irmãos, uma vez que a maior parte da bibliografia, bem como dos documentos e reportagens do período que mencionaremos aqui, faz o mesmo.

¹⁵⁶ Um retrato biográfico de Antônio Jannuzzi publicado pela revista *O Album*, em agosto de 1893, dá a data de chegada dos irmãos em Montevideu como 1870, mas a maior parte das demais referências coloca mesmo em 1872, daí nossa preferência pela manutenção desta última data no corpo do texto.

projeto de construção do *Plano Inclinado de Santa Thereza*. Entre 1872 e 1889 a Companhia de Cândido de Oliveira foi responsável por planejar e construir a maior parte das linhas de ferro-carril da cidade do Rio de Janeiro, bem como dos Morros de Santa Thereza e Paula Mattos¹⁵⁷, mas Antônio não se manteve empregado ali por muito tempo. Em 1875 Antônio deixou a empresa ferro-carril e organizou, junto do irmão, a firma de arquitetura e engenharia *Antonio Jannuzzi, Fratello & Cia.*, por meio da qual os irmãos atuaram em diversos projetos de construção na cidade do Rio de Janeiro e região ao longo de mais de cinquenta anos (FIGUEIRA, 2015, p.01). Em parte, é a partir de alguns desses trabalhos que passamos a observar os principais indícios que nos permitiram identificar a ampla rede de relação que eles construíram. Assim, com base em uma investigação mais abrangente a respeito de alguns de seus principais clientes, parceiros comerciais e amigos, conforme enumerados por Capelli (2014, p.120-122), que passamos, então, a discriminar alguns dos elementos dessa rede e sua relação para com os Valdenses.

Ressaltamos aqui que essas relações construídas por Antônio e Giuseppe Jannuzzi a partir da sua inserção na sociedade e no mercado carioca não são, necessariamente, o reflexo de uma rede de relação com a qual grupos imigrantes Valdenses como o de Colônia Valdense, por exemplo, poderiam recorrer prontamente, uma vez que não encontramos evidências que apontem diretamente para isso. Ainda assim, com base nos indícios oferecidos pela bibliografia, não descartamos a possibilidade de que essa rede de relações que eles estruturaram tenha sim conseguido atingir as comunidades Valdenses no Prata pois, como veremos aqui, fomos capazes de reconstruir uma rede que, ainda que centrada no espaço da corte brasileira no Rio de Janeiro, contou com braços capazes de se estender desde Montevidéu, no Uruguai, e das cidades de Bagé e Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, até o Reino Unido e a Itália. Mas, mais importante que isso, acreditamos que os elementos que conformam essa rede em específico representam muito bem tanto as relações construídas *entre* redes de relação quanto as características gerais de muitas *das* redes de relação que os Valdenses construíram entre si e com indivíduos e grupos externos a sua cultura durante este período e que, portanto, ela serve como um modelo ideal para muitos dos conceitos com os quais vimos trabalhando ao longo desta pesquisa.

¹⁵⁷ Por meio de concessão pública disposta em BRASIL, Decreto nº5.126 de 30 de outubro de 1872. Concede ao Engenheiro Januario Candido de Oliveira privilegio para a construcção de uma linha de carris de ferro. *In Collecção das leis do Imperio do Brasil de 1872*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1872, vol.2, pt.2, p.1010. Disponível em: <<https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/18604>>.

Em seu estudo de caso, Cappelli (2014, p.120) comenta que, já na segunda metade da década de 1880, também figuravam entre o corpo de diretores da empresa dos Jannuzzi os irmãos Gianelli, donos da *Gianelli & Comp.*, que foram responsáveis por fundar o *Moinho Fluminense*, a primeira fábrica de moagem de trigo do Brasil¹⁵⁸. A edificação do conjunto arquitetônico da fábrica, localizada na divisa dos atuais municípios de Duque de Caxias e do Rio de Janeiro, ficou a cargo da *Antonio Jannuzai, Fratello & Cia* e foi concluída em 1887, ostentando um estilo eclético que combina elementos vitorianos com neoclássicos¹⁵⁹. Carlos e Leopoldo Gianelli vinham do Uruguai, tendo ambos nascido em Montevidéu, mas seu pai, Giacomo Gianelli, havia emigrado da Itália em 1849, vindo de Castiglione Chiavarese uma comuna atualmente localizada na área metropolitana da cidade de Gênova, na Ligúria (CURI, 1996, p.55). Agora, é curioso apontar que a região em que Castiglione se encontra localizada ficou marcada por um movimento de conversão ao Valdesianismo ao longo da primeira metade do século XIX, este que foi iniciado, provavelmente, a partir dos anos finais do período da ocupação francesa na região, entre os anos de 1797 e 1815, quando os Valdenses dos Vales puderam experimentar um primeiro período de emancipação antes da revogação definitiva das *Leis do Gueto* em 1848. De fato, a presença Valdense na região parece ter sido considerável, pois resultou na construção de uma igreja Valdense na comuna local de Favale di Mavaro em 1849 (SANFILIPPO, 1979, p.04). Giacomo Gianelli, ou Santiago Gianelli como passou a ser conhecido no Uruguai, também foi fundador e proprietário de uma indústria de moagem em Montevidéu e foi, em conjunto com o filho Enrique – irmão mais novo dos Gianelli no Rio de Janeiro – um dos defensores do movimento associativista e do processo de sindicalização dos trabalhadores no Uruguai (CURI, 2014, p.03). Relativo a figura de Enrique Gianelli em especial destacamos o seguinte:

Hombre respetado y apreciado en su medio, impulso a empresarios amigos a incorporarse activamente a las fuerzas que propugnaban la creación de una nueva corporación industrial. Las relaciones familiares y los vínculos de compadrazgo con otros empresarios – que Enrique heredara de su padre Santiago – le permitieron extender su "influyente presencia" a algunas localidades próximas a Montevideo [...]. Santiago Enrique Gianelli y Pablo Varzi fueron entusiastas impulsores de la agremiación en los departamentos del interior. Varzi mantuvo correspondencia com los titulares de algunas firmas de Maldonado, Paysandú y Colonia, en tanto Gianelli habría viajado a algunas localidades del departamento de Canelones, San José y

¹⁵⁸ Por meio de autorização concedida em BRASIL, Decreto nº9.776 de 25 de agosto de 1887. Autorisa a funcionar a sociedade denominada - Moinho Fluminense - e aprova o respectivo contracto. In **Collecção das leis do Imperio do Brasil de 1887**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1887, vol.1, p.370. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-9776-25-agosto-1887-543249-publicacaooriginal-53365-pe.html>>.

¹⁵⁹ Conforme informado em reportagem da Companhia de Desenvolvimento da Região do Porto do Rio de Janeiro (CDURP) in <<https://www.portomara vilha.com.br/noticiasdetalhe/4231-recuperacao-da-fachada-do-moinho-fluminense-ja-chama-atencao>>. Acessado em 10 de janeiro de 2021 às 10:29.

Colonia – donde contaba com amigos – en una operación de acercamiento de los productores de esas localidades [...] ¹⁶⁰. (CURI, 2014, p.12)

Salienta-se aqui o papel que os próprios Valdenses tiveram no processo de formação dos movimentos associativistas e cooperativistas no interior do Uruguai. Na verdade, muitas comunidades agrícolas contemporâneas do país ainda preservam um alto grau de associativismo e de integração regional em consequência da forte tradição comunitária que os Valdenses cultivam enquanto uma das principais marcas da sua identidade cultural, do modelo agrícola e de trabalho que eles construíram a partir de sua experiência nos Vales e da expansão e dispersão de suas colônias ao longo das últimas três décadas do século XIX (MARTINEZ, 2010, p.152). As comunidades de imigrantes Valdenses, que desde o seu processo de assentamento no Prata já dispunham de um processo de organização e de autogestão próprio – baseado no modelo político-administrativo de suas comunidades de origem – estabeleceram um modelo de trabalho que era pautado na integração dos diversos polos produtivos, na diversificação da agroindústria (relacionando modelos agrícolas e pecuaristas) e no combate aos latifúndios (SCEIRGELEA, 2018, p.11). Esse modelo incentivava ainda a organização de cooperativas agrícolas de produção e consumo, bem como de cooperativas bancárias, cursos de formação e produção de bibliografia (na forma de revistas e diários agrícolas) para ser distribuída aos colonos (SCIRGALEA, 2018, p.17). Por fim, com o crescimento do mercado de exportação uruguaio, esse abrangente modelo acabou sendo levado, a partir do começo do século XX, ao resto do Uruguai, quando as prósperas comunidades Valdenses foram tomadas enquanto modelo de base para os projetos de reforma agrária no país (SCIRGALEA, 2018, p.01).

Com isso, ainda que a pesquisa e as leituras que realizamos não nos permitam dar com certeza as vinculações religiosas da família Gianelli, é possível identificar com facilidade a oportunidade de pelo menos uma ponte de relação direta entre as colônias Valdenses do Uruguai e a família, a partir dessa viagem de Enrique Gianelli ao departamento de Colonia e ao interior do país, realizada então com o objetivo de se aproximar dos produtores dessas localidades. Isso sem mencionar os referidos “amigos” de Gianelli na localidade, os contatos e relações que

¹⁶⁰ “Homem respeitado e apreciado em seu meio, ele encorajou empresários amigáveis a se unirem ativamente às forças que defendiam a criação de uma nova corporação industrial. As relações familiares e de compadrio com outros empresários - que Enrique herdou de seu pai Santiago - permitiram-lhe estender sua "presença influente" a algumas cidades próximas a Montevideu [...]. Santiago Enrique Gianelli e Pablo Varzi foram entusiastas promotores da sindicalização nos departamentos do interior. Varzi se correspondia com os donos de algumas firmas em Maldonado, Paysandú e Colônia, enquanto Gianelli teria viajado para algumas cidades do departamento de Canelones, San José e Colônia - onde tinha amigos - numa operação para aproximar os produtores dessas localidades [...].” [Tradução nossa].

herdara do pai e as similaridades culturais que eles compartilhavam com os irmãos Antônio e José, por exemplo, criando a possibilidade de um vínculo desde os Jannuzzi, passando pelos Gianelli até os Valdenses no Prata e vice-versa. E, mesmo que esse seja um exercício um tanto quanto mais especulativo que analítico, vale destacar que não procuramos nos aprofundar por demais nessas relações exógenas aos Valdenses (que não envolvem diretamente um indivíduo do grupo), uma vez que acabamos por identificá-las, quase que unicamente, a partir da bibliografia levantada para a pesquisa, tendo em vista que o *Compendio*, devido a sua natureza e objetivos, não aborda essa temática. Ainda assim, essa especulação não foi construída sem bases, ela se estruturou a partir de evidências e indícios extraídos de uma diversa bibliografia e cujas bases podem ser identificadas na nossa fonte, uma vez que o livro de Jourdan (1901) teve papel central em nos dar as indicações necessários que nos permitiu a construção desse levantamento.

Agora, de volta aos irmãos Jannuzzi, que pautamos enquanto as cabeças dessa rede de relação em específico, passamos a observar também suas parceiras com os empresários gaúchos Eduardo Palassin Guinle, descendente de imigrantes franceses que nasceu em Porto Alegre, e Cândido Gaffrée, igualmente descendente de imigrantes franceses e natural de Bagé. A partir das décadas finais do século XIX e do começo do século XX, a *Antonio Jannuzai, Fratello & Cia* foi a empresa responsável pela construção de, pelo menos, quatro edifícios na Avenida Central do Rio de Janeiro para os empreendimentos do grupo *Gaffrée, Guinle & Cia.*, que ademais dirigia a *Companhia Docas de Santos*, responsável pela construção e pelo gerenciamento do porto de Santos entre 1886 e 1980¹⁶¹ (CAPPELLI, 2014, p.120). E aqui, por meio dessa parceria, é possível que volte a centralidade o papel do aspecto religioso no processo de formação dessas relações, uma vez que a família de Eduardo Guinle, cujos pais haviam emigrado da França para Montevidéu na década de 1840, vinha da isolada comuna de Bazet, nos Altos Pirineus, região conhecida pela forte influência religiosa cátara e huguenote (DO CARMO, 2008, p.36). De fato, a família Guinle parece ter mantido sua filiação protestante até, pelo menos, o começo do século XIX, tendo em vista que parecem ter perdido o status de baixa-aristocracia rural, que alguns biógrafos da família no Brasil comumente atrelam a eles, devido a perseguição religiosa durante as Guerras de Religião entre os séculos XVI e XVIII.

¹⁶¹ Por meio de autorização concedida em BRASIL, Decreto nº9.979 de 12 de julho de 1888. Autoriza o contracto com José Pinto de Oliveira e outros para as obras de melhoramentos do porto de Santos. In **Collecção das leis do Imperio do Brasil de 1888**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1888, vol.2, pt.2, p.03. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-9979-12-julho-1888-542680-publicacaooriginal-51939-pe.html>>.

Na verdade, muitas das relações construídas pelos Jannuzzi dentro de seu próprio espaço de trabalho eram permeadas por sua religiosidade. Uma vez estabelecidos na capital brasileira, os irmãos se vincularam a Igreja Presbiteriana do Brasil, da qual vieram a se tornar conhecidos patronos e benfeitores. De fato, registra-se que sua empresa atuou na construção de pelo menos quatro templos presbiterianos (dois no Rio de Janeiro e outros dois em Valença), bem como na de outros dois templos metodistas, um anglicano e um congregacionista, todos de vinculação protestante (CAPELLI, 2014, p.119; FIGUEIRA, 2015, p.01-02). É curioso apenas que Capelli – por conta própria – afirme em seu texto que a vinculação dos Jannuzzi a igreja presbiteriana se dê por conta desta ser “a igreja com mais afinidade com o Valdismo e de marca claramente calvinista” (CAPELLI, 2014, p.119) o que não parece coincidir com boa parte da bibliografia que referenciamos até aqui. Vale lembrar que as comunidades Valdenses, afinal, possuem uma proximidade histórica muito maior com a igreja Metodista (a qual tanto a Igreja Evangélica Valdense do Rio da Prata quanto a Igreja Evangélica Valdense se afiliaram ao longo dos anos). Acreditamos que a vinculação dos Jannuzzi ao presbiterianismo tenha se dado muito mais por um fator de ocasião, tendo em vista que a primeira Igreja Metodista no Rio de Janeiro seira organizada apenas em 1876 (CORDEIRO, 2008, p.40), enquanto que a presbiteriana já se encontrava estabelecida na cidade desde 1862 (SILVA, 2011, p.06). O pesquisador Leonardo Marcondes Alves (2017, s/p) afirma, sem dar referências, que um certo pastor Valdense de nome Paulo Grandi visitou o Rio de Janeiro nesse mesmo ano para acompanhar um “sínodo presbiteriano” que estaria ocorrendo na cidade, mas o Sínodo Brasileiro da igreja presbiteriana teria sido organizado apenas em 1888 (SILVA, 2011, p.06).

Capelli também levanta a hipótese de que “a adesão à Igreja Presbiteriana estava ligada à adesão maçônica” (2014, p.120), mas não dá maiores explicações quanto a essa afirmação, passando então a informar que Antônio Jannuzzi foi um dos 33 fundadores originais da *Loggia Capitolare Massonica Fratellanza Italiana* em 1892, loja maçônica fundada por iniciativa de imigrantes italianos com o apoio da *Società Italiana di Beneficenza e Mutuo Soccorso* (da qual o próprio Antônio era o presidente), que atualmente é vinculada à Grande Oriente do Brasil (CAPELLI, 2014, p.120). Levando em consideração trabalhos como os de Padoin, que destaca o papel central que espaços como o da maçonaria tiveram enquanto núcleos formadores de agremiações, mentalidades e movimentos políticos de cunho liberal (2000, p. 213-214; 2013, p.12), bem como os de Marta Borin, que aborda o papel que da maçonaria enquanto movimento de defesa ao liberalismo e de embate ao clericalismo e ao catolicismo, bem como as relações desenvolvidas entre essas duas corporações para com as igrejas protestantes (2010, p.46-47),

não parece difícil compreender as implicações da participação dos Jannuzzi dentro destes grupos. É mais do que certo que a inserção dos irmãos nestes espaços garantiu a expansão de seus contatos e influência e é provável que, a partir da colocação de Capelli, essa inserção tenha se tornado possível a partir de relações estabelecidas dentro da Igreja Presbiteriana. Por fim, aproveitando as temáticas abordadas neste parágrafo, vale ressaltar ainda que sabemos que o mais velho dos Jannuzzi também foi presidente do *Círculo Victorio Emmanuel*¹⁶², Representante da *Grande Oriente da Itália* no Brasil e Cavaleiro da Coroa de Itália, sob o título de *Commendatore Antonio Jannuzzi* (AUGUSTO, 1893, p.265).

Agora, de volta as relações estabelecidas pelas parcerias comerciais da *Antonio Jannuzai, Fratello & Cia*, passamos então a dar um breve olhar ao sócio de Pallasin Guinle, o baiano Cândido Gaffrée. Embora sua família igualmente tivesse origem francesa, os Gaffrée – ao que parece – não possuíam vinculação religiosa protestante, tanto que o próprio Cândido destinou em seu testamento o montante de cem mil contos de réis as igrejas matrizes das cidades do Rio de Janeiro, Santos, Porto Alegre e Bagé. Na verdade, sabemos muito pouco sobre a trajetória da família Gaffrée, dado que os poucos trabalhos que procuram estudar a trajetória desses dois imigrantes parecem ter colocado os Guinle enquanto objeto central de pesquisa. O que sabemos é que Antônio Gaffrée, natural de Dunquerque no norte da França¹⁶³, imigrou para a América do Sul em algum momento na primeira metade do século XIX, tendo se estabelecido na cidade de Bagé, na fronteira entre o Rio Grande do Sul e o Uruguai, até o ano de 1848¹⁶⁴ na companhia da esposa, Juliana de Azambuja Gaffrée (possivelmente de ascendência portuguesa), onde a maior parte da família permanece até hoje. De fato, Cândido parece ter sido o único dos filhos do casal que se dirigiu para fora da região, tendo chegado ao Rio de Janeiro em 1870, com cerca de 17 anos (BULCÃO, 2015, s/p), aonde abriu a loja de tecidos *Aux Tuileries*, a qual Eduardo Guinle entrou em sociedade em 1871 (DO CARMO, 2008, p.36).

Em anos futuros, a *Gaffrée, Guinle & Cia*. – que surgiu a partir dessa primeira parceria, investiu nas mais diversas áreas, desde ferrovias a plantações de café, passando por indústrias de importação e exportação e produção de energia elétrica, entre outras, chegando ao século XX com o apelido de “polvo do rio” (DO CARMO, 2008, p.37). Por fim, ainda dentro dessa

¹⁶² É provável que este tenha sido uma espécie de clube social, uma instituição filantrópica ou mesmo uma sociedade de socorro e beneficência da comunidade italiana no Rio de Janeiro, mas não encontramos referências diretas a finalidade da organização. Ainda assim a passagem de Antônio Jannuzzi pelo *Victorio Emmanuel* é comumente citada quando da apresentação de seu currículo, razão pela qual optamos por mencioná-la aqui.

¹⁶³ Conforme informado pelo registro de Batismo de Cândido Gaffrée.

¹⁶⁴ Data de nascimento de Joaquim Gaffrée, irmão mais velho de Cândido, nascido em 26 de abril daquele ano.

parceria, também destacamos a figura de Guilhermina Coutinho da Silva, a amante de Cândido Gaffrée e esposa de Eduardo Guinle¹⁶⁵, que possuía um lugar central dentro desse braço da rede de relação dos Jannuzzi e de seus associados. Guilhermina, ainda que natural de Porto Alegre, era filha do uruguaio Sebastião Coutinho da Silva e da gaúcha Francisca Batista Tubino, filha de imigrantes italianos que haviam emigrado desde Gênova até o Rio Grande do Sul em algum momento durante as primeiras décadas do século XIX, e cuja irmã, Maria Isabel Coutinho da Silva, foi casada com Francisco de Paula Ribeiro, engenheiro e político paulistano nascido na cidade de Pelotas – no Rio Grande do Sul, um dos coautores do projeto do Porto de Santos em conjunto com os Antônio e José Jannuzzi (DO CARMO, 2008, p.41-42) o que, por sua vez, nos permite fechar aqui mais um ramo dessa rede.

Figura 21 – Igreja Metodista do Catete, no Rio de Janeiro. Projeto de Antonio Jannuzzi (com a legenda incorreta de *igreja anglicana* no canto inferior direito)



Fonte: Imagem veículada na WEB, Biblioteca Nacional (abr/1906). Disponível em: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon404110/icon1329347.html>.

¹⁶⁵ Em seu livro, “Os Guinle”, Clóvis Bulcão deixa claro que esse fato, que hoje é reconhecido abertamente pelos descendentes de ambas as famílias, era já amplamente conhecido no período. Em seu testamento, Gaffrée chegou até mesmo a destinar o valor total de vinte mil contos de réis a os filhos de Guilhermina que ele reconhecia enquanto seus (Abertura do testamento do sr. Candido Gaffree. **O Estado de São Paulo**, 30 de dezembro de 1919, p.4).

Agora, uma última relação de trabalho pretendemos explorar aqui é a que os Jannuzzi mantiveram como o político e jornalista carioca José Carlos Rodrigues, dono e diretor do *Jornal do Comércio* – para o qual os irmãos edificaram uma nova sede em 1908, junto a Avenida Central do Rio de Janeiro (CAPPELLI, 2014, p.120). Para além da parceira comercial, Rodrigues era também amigo pessoal íntimo de Antônio Jannuzzi, que chegou a manter o jornalista escondido em uma de suas residências entre os anos de 1893 e 1894, quando este passou a ser perseguido por se opor ao governo de Floriano Peixoto (DE PAULA, 1953, p.433). Essa amizade, por sua vez, parece ter sido possibilitada pela circularidade comum que ambos tinham em espaços de cunho religioso e político. Rodrigues era amigo de longa data do reverendo americano George Whithill Chamberlain, pastor presbiteriano que foi um dos encarregados da organização da primeira congregação da Igreja Presbiteriana no Brasil, em 1862 e, posteriormente, um dos líderes do processo de difusão do presbiterianismo pelo estado de São Paulo¹⁶⁶ (ASCIUTTI, 2010, p.40). Mais do que isso, Chamberlain foi o responsável pela “conversão”¹⁶⁷ de José Carlos Rodrigues ao Protestantismo, ainda na década de 1870. Dentro do campo político, Rodrigues também era conhecido por suas opiniões e filiações de cunho liberal, trabalhando como *Oficial de Gabinete* para João da Silva Carrão, enquanto Ministro da Fazenda (1866), durante o *Gabinete Olinda* (1865-1866) e tendo sido amigo pessoal de Gaspar Silveira Martins (ROSSATO, 2016, p.147-148) e de Joaquim Nabuco (ASCIUTTI, 2010, p.44) – algumas das principais lideranças do Partido Liberal brasileiro na segunda metade do século XIX – bem como um conhecido defensor da liberdade religiosa e dos direitos políticos dos acatólicos durante o Império¹⁶⁸ (DE PAULA, 1953, p.434). Tendo trabalhado em publicações jornalísticas tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos (aonde residiu entre 1870 e 1882) e na Inglaterra (aonde residiu com alguma irregularidade entre 1882 e 1889), José Carlos também detinha em nome próprio uma curiosa rede de contatos internacionais que incluía indivíduos

¹⁶⁶ Em 1870, Chamberlain se tornou fundador da “*Escola Americana de São Paulo*”, atualmente a Universidade Presbiteriana Mackenzie (DE PAULA, 1953, p.429).

¹⁶⁷ Rodrigues nunca se converteu a uma corrente religiosa em específico, mas ao longo de sua vida atuou ativamente nas igrejas Presbiteriana, Anglicana e Metodista, sendo comumente referenciado na bibliografia como “de fé protestante”.

¹⁶⁸ O que por sua vez havia sido uma das principais plataformas defendidas por Silveira Martins enquanto Ministro da Fazenda do Brasil (1878-1879) durante o Gabinete Sinimbu (1878-1880). De fato, foi a não inclusão deste ponto no projeto de reforma que levou a renúncia de Silveira Martins de seu cargo ministerial em 1879 (PADOIN e ROSSATO, 2013, p.29).

como o empresário americano Albert Gallatin Goodall¹⁶⁹, o paleontólogo canadense Charles Frederick Hartt¹⁷⁰ e o nobre inglês Sir William Garthwaite¹⁷¹

A partir de Rodrigues também podemos observar a aproximação dos Jannuzzi a um posicionamento político de ordem liberal, que por sua vez é um fator igualmente central no processo de construção de sua rede de relações. O próprio liberalismo surge, a partir do século XVII, em oposição as concepções sociais e políticas baseadas no absolutismo e se constitui em um movimento pautado em “um conjunto de ideias éticas, políticas e econômicas, vinculadas especialmente a burguesa, que se opunha a visão de mundo da nobreza feudal” (PADOIN e ROSSATO, 2013, p.43). O absolutismo e o processo de centralização dos séculos XV e XVI, afinal, haviam sido os grandes responsáveis por garantir o exílio aos quais os Valdenses haviam sido submetidos (como podemos observar a partir dos Editos Anti-Valdenses no Piemonte e da revogação do Edito de Nantes na França) e, para além disso, a forte vinculação religiosa dessas estruturas também garantia a exclusão dos Valdenses dos processos políticos e limitava sua ascensão social. Autores confessionais como Giorgio Tourn vinculam ainda mais esse quadro religioso ao posicionamento político dos Valdenses, defendendo que eles já se encontravam, desde o século XVIII, “dentro de el modelo mercantil-burgués-protestante, enfrentando al absolutismo catolico” (1983, p.248). Mas, mais do que isso, com o surgimento da ideia de um processo de estruturação de estado voltado para a defesa direitos do indivíduo, como o de liberdade de culto e de representação política, que era base do modelo político liberal do século XIX, se mostrou especialmente atrativa para os Valdenses, que até mesmo em suas colônias na América chegaram a ter suas liberdades limitadas. Vale ressaltar que o próprio decreto de emancipação de 1848 surgiu enquanto produto do crescente movimento liberal na Europa, que nesse mesmo ano levou também a *Primavera dos Povos*. Dessa forma, para os Valdenses, o liberalismo se conforma tanto como uma crença política compartilhada pelo indivíduo, estabelecida a partir das opiniões que ele defende, quanto como uma arma de grupo, central na luta por direitos à comunidade – ele é, então, simultaneamente, uma questão de escolha para o indivíduo e uma questão de necessidade para a comunidade.

¹⁶⁹ Presidente da *Companhia Americana de Notas de Banco* – responsável pela fabricação das notas de réis – e que havia sido diretor da The Novo Mundo Association, que diria a revista Novo Mundo, que havia sido fundada por Rodrigues em 1870 (ASCIUTTI, 2010, p.41).

¹⁷⁰ Que presidiu a *Comissão Geológica do Império do Brasil*, expedição financiada por Pedro II que foi realizada entre os anos de 1875 e 1878 com o objetivo dar início ao estudo da geologia, mineralogia e paleontologia no Brasil (SANJAD, 2004, s/p).

¹⁷¹ Genro de Rodrigues, casado com sua filha mais velha – Janet, que chegou a fazer parte do Almiranta do Britânico durante a Primeira Guerra Mundial (DE PAULA, 1953, p.432).

Assim, tendo consciência dos indivíduos que compunham alguns dos braços que a rede de relação estabelecida pelos Jannuzzi era capaz de estender, devemos ressaltar que nos pareceu curioso que um grupo tão diverso de pessoas tenha uma circulação coincidente por um espaço tão facilmente delimitado. Como pode ser observado ao longo desta breve análise, a maioria dos sujeitos pertencentes a essa rede transitaram, de uma forma ou de outra, pelo região platina e por espaços similares de fronteira entre as décadas de 1850 e 1890. Durante esse período, o Uruguai em especial parece ter sido central ao itinerário daqueles de trajetória imigrante, da mesma forma que Rio Grande do Sul nos casos mais específicos dos Gaffrée, Guinle e Coutinho. A partir de seus contatos com Silveira Martins, por exemplo, o próprio José Carlos Rodrigues poderia chegar ao interior do Uruguai ou mesmo a cidade de Bagé, onde convenientemente poderia encontrar, respectivamente, com os Gianelli e, novamente, com os Gaffrée. Também a partir de Silveira Martins, em sua defesa da inclusão política dos acatólicos, tanto esse jornalista quanto os elementos de elite protestante dessa rede, como os próprios Jannuzzi e os Guinle, poderiam encontrar voz para garantir sua inserção nos processos políticos locais e nacionais que em grande parte garantiram sua ascensão comercial. A partir da maçonaria, das associações de mútuo socorro e das instituições de filantropia, por sua vez, era possível também assegurar uma maior inserção em diversos setores da sociedade, desde as comunidades imigrantes e protestantes, a grupos políticos e intelectuais de cunho liberal.

Mais do que isso, como a própria rede era centrada em um espaço externo a região de fronteira em que se concentravam a maior parte das comunidades Valdenses na América, era mesmo necessário que ela se desenvolvesse de maneira tão ampla quanto possível, tendo em vista as advertências dos pastores Valdenses quanto aos perigos dos processos de imigração individual que já pudemos observar no *Compêndio* (JOURDAN, 1901, p.191) e que abordamos no capítulo anterior. Conceitos como os de *comunidade* e de *pertencimento*, como devemos nos lembrar, são constructos complexos, especialmente quando interpretados a partir da ótica e da vivência dos Valdenses, que se desenvolvem em meio a um processo histórico longo e balizado em diversos fatores e, com isso, é natural que mesmo um grupo de indivíduos tão restrito e isolado, como é o caso dos irmãos Jannuzzi, tenha procurado adapta-los.

outra denominação religiosa, de outros áreas de trabalho e de outros grupos sociais para poder preservar a sua identidade enquanto “Valdenses” e para poder sustentar sua presença nesses novos espaços, o que torna o seu caso um reflexo localizado daquilo que ocorreu com os diversos grupos Valdenses estabelecidos fora dos Vales a partir da Nova Diáspora do século XIX. Como já pudemos ver, o fator determinante da noção de pertencimento dos Valdenses a sua identidade de *povo-igreja* não é dado a partir de uma fé rígida ou de uma vinculação étnico-cultural independente, mas sim de um entendimento próprio das estruturas religiosas, políticas e sociais que envolvem suas comunidades, aonde “[a] confissão protestante serve de ideologia religiosa a um grupo de imigrantes que desempenha uma função sociocultural que [então] fundamenta sua etnia” (MARTINEZ, 2010, p.87). Os Valdenses na Argentina e no Uruguai que se vincularam a Igreja Metodista entre as décadas de 1870 e 1880 sempre se entenderam como Valdenses, percebendo essa nova filiação institucional enquanto um processo de ressignificação de apenas uma das estruturas que os marcava enquanto tais. Desde o mítico Sínodo de Chanforan, afinal, que os Valdenses se encontravam ligados ao movimento reformista, de maneira que a maior parte de seus dogmas e estruturas possuía *alguma* forma de uniformização com os das igrejas em que eles passaram a se associar. Como foi possível ver ao longo deste trabalho, a formação de laços comunitários, a preservação da identidade religiosa por meio da interação de distintas denominações e a procura por um modelo sociopolítico que lhes permita uma maior atuação dentro dos espaços coletivos são as características definitivas que marcam a presença Valdense e, portanto, não surpreende que Antônio e José Jannuzzi tenham procurado reconstruí-las da melhor maneira possível, mesmo em meio aos morros e as praias do Rio de Janeiro, cercados por águas semelhantes – mas distintas, daquelas que banham o Prata.

O caso dos Jannuzzi, assim, chamou nossa atenção principalmente devido a capacidade que eles tiveram em estruturar uma rede de relações que lhes permitisse a reprodução dessas características, se conformando então a partir de associações que ocorrem em nível religioso, cultural, profissional, social e familiar e sendo composta por indivíduos capazes de atuar em diversas áreas e estratos sociais em um amplo espaço geográfico – este que não se encontrava necessariamente limitado pela capacidade de circularidade imediata desses diversos sujeitos. Os membros dessa rede, ainda que se encontrassem em sua maioria centrados no Rio de Janeiro, eram capazes de estender sua influência desde a Europa e a América do Norte até o Prata por meio de muitas das relações que apresentamos aqui. A ascensão social e econômica dos irmãos, sua ativa participação na vida carioca desde o final do século XIX até as primeiras décadas do século XX, suas extensas parcerias comerciais e filiações políticas nos ofereceu uma visão

singular sobre as capacidades e o processo formativo das redes de relação dos Valdenses, desde sua conformação a partir de núcleos de convivência entre elementos protestantes da sociedade local, a sua dependência e consequente defesa de uma ideologia política e social que lhes garanta maior participação e integração até a centralidade do Prata enquanto ponto de inflexão para a dispersão dessa rede por espaços ainda mais diversos. Desde o sudeste brasileiro os Jannuzzi procuraram preservar sua identidade enquanto Valdenses replicando os espaços e as relações que davam base ao seu senso de pertencimento, mesmo que descolados de um grupo maior da sua própria comunidade, sendo capazes de criar todo um microcosmo social que os colocava enquanto as cabeças de uma vasta rede de relações que foi essencial para o seu estabelecimento e sua permanência no Rio de Janeiro. A análise dessa rede também revelou a presença de uma elite protestante que se afirmou na capital brasileira a partir dos últimos anos do Império e que teve papel central para o desenvolvimento da cidade e do país.

Direta ou indiretamente, os Jannuzzi podiam estender sua influência aos seus irmãos Valdenses nos Vales, aos seus conterrâneos na Calábria, aos imigrantes Valdenses no Prata e até mesmo as pequenas comunidades Valdenses em Pelotas, Santos, Ligúria e etc. É certo que as redes construídas pelas colônias Valdenses estabelecidas ao longo da fronteira platina não devem ter sido tão extensas, nem mesmo tão permeadas por elementos de elite, mas ainda é importante lembrar que as características *alter* dessas redes eram mais pronunciadas, graças ao processo de imigração de grupos e devido ao seu maior isolamento inicial – que por sua vez levou a uma maior dependência de grupos externos para garantir sua inserção local. A *ego* rede dos irmãos Jannuzzi, por sua vez, se construiu em consequência de um outro tipo de isolamento, um isolamento da *alter* rede que os Valdenses utilizavam, desde a Europa do século XVIII, para a manutenção e desenvolvimento de suas comunidades. De fato, o surgimento dessa rede no Rio de Janeiro esteve diretamente vinculado a ausência dessa rede anterior com a qual eles estavam acostumados, de maneira que uma não poderia existir sem a consciência da existência da outra. Eram portanto redes interdependentes que compartilhavam elementos estruturais e estruturantes similares.

Assim, procurando nos alinhar novamente à percepção já referenciada de que estas redes se constroem de maneira simbiótica e contígua, esperamos ter sido capazes de demonstrar que todas essas estruturas sociais arquitetadas pelos Valdenses se encontravam interconectadas em algum nível. E, ainda que uma não implicasse imediatamente à outra, em conjunto elas criavam um emaranhado capaz de se estender por entre diversos mares, rios e vales e cujas marcas ainda se encontram visíveis nos dias de hoje. Eram, como disse Barry (2012) em relação aos laços de

etnia e religiosidade, uma verdadeira “constelação de possibilidades” que se desenhava em um espaço que se estendia desde os Alpes do Norte da Itália até as terras banhadas pelas águas do Rio da Prata e seus afluentes no sul da América do Sul. O povo igreja que se constituiu estas relações e que ocupou estes espaços era um que havia aprendido muito com o passar dos anos e que já a partir da segunda metade do século XIX havia decidido tomar tanto seu futuro quanto seu passado para si. Eram hereges e reformados, uma igreja e um povo, uma fé e uma cultura, uma religião e uma etnia. Eram descendentes dos discípulos de um certo Pedro Valdo de Lion, daqueles que cruzaram os Alpes em meio ao *Glorioso Retorno* e, agora, daqueles que cruzaram oceanos para ocupar uma nova fronteira na qual – em meio a tantos outros grupos migrantes e setores da sociedade platina e pós-colonial – puderam levar seu evangelho e cultura aos Estados Nacionais ainda em processo de formação da região.

CONCLUSÃO

A partir do trabalho de pesquisa que foi apresentado ao longo desta dissertação fomos capazes de re/conhecer as distintas realidades de fronteira que os Valdenses habitaram e seguem habitando até os dias de hoje. Estas fronteiras, porém, não se limitam apenas à elementos físicos ou geográficos – a linhas em um mapa ou a montes, vales e rios – pois se estendem também às distintas vivências culturais, sociais e políticas que eles vivenciaram ao longo dos anos. De fato, como foi possível de se observar ao longo deste trabalho, foi a partir do encontro destas distintas características que se constituiu a própria realidade do “ser” Valdense. É bem possível que Driver (1996, p.09) tenha expressado este argumento da melhor maneira possível ao dizer que a trajetória histórica da comunidade é uma que habita, em todos os sentidos, a “periferia da história”, empurrados às margens da sociedade e aos limites da cristandade.

Seguindo a trajetória desta comunidade, que se estende desde as praças e vielas da Lion do século XII até as margens do rio da Prata em pleno século XXI, torna-se possível investigar questões das mais abrangentes, desde os debates religiosos e sociais do período medieval até o cenário político e econômico da América Platina do século XIX. Mais do que isso, pudemos observar que a própria identidade do grupo é uma que encerra traços destas distintas realidades, o que a torna capaz de delimitar distintas noções de pertencimento e representação. Assim, em consequência disso, ao procurarmos compreender o processo migratório Valdense ao espaço da fronteira platina, nos deparamos com a necessidade de primeiro ter de compreender as distintas estruturas sobre as quais o grupo se organiza, uma vez que não demorou a se tornar evidente para nós que percebe-los enquanto “italianos protestantes” não era apenas reducionista como também lhes negava grande parte da sua identidade.

Nos voltamos, então, para um método de análise mais inclusivo, procurando trabalhar tanto com o processo migratório quanto os próprios Valdenses. Como resultado, acabamos por basear nossa pesquisa em três conceitos chave: o de comunidade (Central a identidade Valdense e as estratégias de ocupação do espaço e de organização político-social que desenvolveram na América Platina), o de espaço (no sentido geográfico e social – com ênfase no espaço fronteiriço platino e nos Vales do noroeste da Itália, que foram então os dois principais espaços vivenciados pelas comunidades de imigrantes Valdenses) e o de redes de relação (que não só nos permite vincular diretamente os dois conceitos anteriores, como também representa o principal recurso utilizado pelos Valdenses na busca por garantir sua contínua sobrevivência e prosperidade). De fato, ao longo da pesquisa passamos a perceber estes três conceitos enquanto indissociáveis, se

vinculando abertamente a entendimentos oriundos de outras áreas das Ciências Humanas como a sociologia e antropologia, que se mostram necessárias aliadas para a composição de um estudo histórico mais completo e atual focado nas comunidades Valdenses.

Dentro da própria historiografia brasileira, ainda que descartando-se de imediato aqueles que negam abertamente a presença Valdense na história da imigração, poucos são os trabalhos voltados a presença dos Valdenses no Brasil, com a maior parte dos investigadores apontando a inexistência de uma corrente migratória direta Itália-Brasil, o restrito número de imigrantes em números absolutos (ainda que estes sejam muito difíceis de precisar) e a pouca relevância dessas comunidades no cenário nacional como razão para o baixo interesse no grupo.

As pesquisas existentes, por sua vez, se direcionam a uma compreensão mais localizada, percebendo as comunidades Valdenses brasileiras enquanto restritas a si e a sua localidade, sem procurar estabelecer seus vínculos com as demais comunidades no Uruguai, na Argentina e até mesmo nos Vales – estes que percebemos serem essenciais a contínua manutenção do senso de pertencimento à identidade Valdense. Mais do que isso, mesmo quando distanciados da direta influência destas estruturas (como no caso dos primeiros colonos em Colônia Valdense e dos irmãos Jannuzzi no Rio de Janeiro), é possível perceber que uma das primeiras preocupações dos Valdenses (se não “a primeira”) se torna a procura por reproduzi-las da melhor maneira possível a partir dos recursos disponíveis no novo ambiente em que se encontram inseridos. É importante destacar que com “estruturas” não nos referenciamos aqui unicamente aos espaços físicos de “escola e igreja” comumente associados aos Valdenses e aos grupos de imigrantes protestantes no geral, mas sim as estruturas sociais, culturais, religiosas e políticas (que para os Valdenses representam muitas vezes a mesma coisa), o ambiente comunitário e assistencialista, as redes de relação e de troca com outros elementos evangélicos locais, etc.

Estes elementos, por sua vez, são básicos para se compreender os Valdenses a partir da ótica de um “povo igreja” que, desde finais do século XVIII, é a definição quintessencial da sua identidade étnica, cultural e religiosa. Tendo originalmente se vinculado ao espaço e a religião específica que eram compartilhados por essas comunidades, esta identidade singular foi tendo suas fronteiras gradualmente ressignificadas, dando lugar a um senso de pertencimento que até hoje é marcado por um forte elemento social, religioso (aonde a religião específica dá lugar a um sentido de religiosidade mais abstrato) e político, com pouca vinculação a elementos que são comumente associados a etnicidade como geografia, linguagem e nacionalidade – mesmo que estes ainda demarquem presença em núcleos específicos.

A preservação desta identidade foi uma das principais preocupações das comunidades Valdenses após a emancipação de 1848, uma vez que os fluxos migratórios para fora dos Vales dificultavam a manutenção das estruturas que a baseavam. A solução dos Valdenses para essa questão foi manifesta na procura por estabelecer e dar continuidade à redes de relação, apoio e troca que lhes permitissem reproduzir as condições que haviam dado base para o seu senso de pertencimento em anos anteriores. Essas redes envolviam elementos tanto religiosos, quanto sociais, políticos e econômicos que se interrelacionavam para formar um complexo emaranhado de relações que, em nível local e regional, eram encabeçadas por alguns indivíduos chave com considerável capacidade de circulação na sociedade.

Para além de demonstrar a trajetória destas comunidades e de buscar compreender suas distintas estruturas de organização e variadas estratégias de sobrevivência e inserção ao espaço, esta Dissertação se esforçou também em abrir novas possibilidades de pesquisa, procurando indicar alguns possíveis caminhos pelos quais as redes e as populações Valdenses seguem pelas periferias da história. Desta forma, ao concluir esta análise, podemos observar que, quando da publicação do *Compendio de Historia de los Valdenses*, por meados de 1901 as colônias dos Valdenses no Prata já se encontravam profundamente conectadas, tanto ao espaço e a sociedade local quanto umas com as outras, de maneira que as principais preocupações das lideranças das comunidades havia se tornado a preservação das relações com os Vales e com a Igreja Valdense e a reafirmação da sua identidade por meio deste processo. Havia, afinal, uma nova fronteira à identidade Valdense, e a percepção das comunidades platinas ainda era a mesma que havia sido compartilhada por aqueles primeiros imigrantes: de que mesmo distantes os Valdenses devem permanecer unidos e nunca esquecer o que representam (JOURDAN, 1901, p.197).

Ao final, porém, a chegada dos Valdenses a América do Sul não representou o começo de um grande movimento de conversão evangélica como muitos esperavam, nem deu o pontapé inicial para o processo de reestruturação do modelo latifundiário que dominava a região da fronteira platina, mas é inegável que sua presença deixou marcas na história regional e nacional, tanto do Brasil como do Uruguai e da Argentina. Havia Valdenses no Rio de Janeiro, em São Paulo, Pelotas, Porto Alegre, Bagé, Montevidéu, Colônia, Santa Fé, Buenos Aires e Paraná, entre outros, e as redes as quais eles tinham acesso se intersectavam e se expandiam para muito além do que se é possível perceber em um primeiro momento. Desde os Vales do Piemonte e da Saboia até os pampas do sul da América um olhar atento é capaz de perceber, mesmo em um espaço marcado por tantas identidades e culturas, as marcas do que um dia já foi apenas a heresia de um certo Pedro Valdo de Lion.

REFERÊNCIAS

ABADIE, Washington Reyes, & ROMERO, Andrés Vázquez. **Crónica general del Uruguay: el estado oriental**. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, vol.4, 2000, p.466.

ABADIE-AICARDI, Aníbal. Mentalidad pastoral, ideas y crítica cultural: El Dr. Otto Woysch y el Uruguay de 1857-1863. **Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas** – Anuario de Historia de America Latina. Hamburgo/Alemanha: Hamburg University Press, vol.25, n.1, 1988, p. 705-756.

ABRAMSON, Harold J.. Migrants and cultural diversity: On ethnicity and religion in society. **Social Compass**. Thousand Oaks/EUA: SAGE, vol.26, n.5, pp.05-29.

ALVES, Leonardo Marcondes. **Valdenses no Brasil**. Ensaios e Notas, 2017. Disponível em: <<https://wp.me/pHDzN-SN>> acesso em 21 de setembro de 2020.

_____. **Fredrik Barth**: transnacionalismo, fronteiras e etnicidade. Ensaios e Notas, 2018. Disponível em: <<https://ensaiosnotas.com/2018/06/02/fredrik-barth-transnacionalismo-fronteiras-e-etnicidade/>> acesso em 31 de janeiro de 2021.

ANDERSON, Justice C. Communal Providencial Precursors. *In.* _____. **An Evangelical Saga**. Camarillo: Xulon Press, 2005, pp.15-21.

ANTUNES, Cátia. A história da análise de redes e a análise de redes em história. **Revista da FLUP Porto**. Porto/Portugal: Digithéke, IV série, vol.2, 2012, pp.11-22.

AVILA, Arthur Lima de. Rememorando os Filhos de Onontio: Richard White, The Middle Ground e a escrita da história da América do Norte colonial. **História** [online], vol.30, n.1, 2011, pp.264-286.

BARNES, John Arundel. Class and committees in a Norwegian island parish. **Human relations**. Londres/Reino Unido: SAGE, vol.7, n.1, 1954, pp.39-58.

BARRAN, Jose Pedro. **Apogeo y crisis del Uruguay Pastoril y caudillesco: 1839-1875**. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, vol.6, 1979, p.136.

BOUNOS, Ana Laura, & TALMON, Adriana. **Miguelite**: 100 años de historia. Montevidéo /Uruguai: Medios, 2009, p.307.

CAPELLI, Vittorio. Imigração Italiana e Empreendedorismo no Brasil: dois estudos de caso. *In*. FAY, Claudia, & RUGGERIO, Antonio de.. **Imigrantes empreendedores na história do Brasil: estudos de caso**. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp.115-127.

CAMERON, Euan. Dissent and Heresy. *In*. HSIA, R. Po-chia (org.). **A companion to the reformation world**. Nova Jersey: John Wiley & Sons, 2004, pp.3-21.

_____. **The Reformation of the Heretics: The Waldenses of the Alps, 1480-1580**. Oxford: Clarendon Press, 1984, p.291.

CHIARAMONTE, J. C.. Estado y poder regional: las expresiones del poder regional, análisis de casos. *In*. GRIJALVA, M. M. (org.), & VÁZQUEZ, J. Z. (org.). **Historia general de América Latina: La construcción de las naciones latinoamericanas**. Espanha: Unesco, 2005, vol.6, pp.161-196.

CIOCCA, Ermanno. L'ultimo Fogazzaro in due periodici valdesi. *In*. WOLF, Hubert (org.), & SCHEPERS, Judith (org.). **In wilder zügelloser Jagd nach Neuem**. Paderborn/Alemanha: Ferdinand Schöningh, 2009. pp. 95-104.

COHEN, A. P.. **The symbolic construction of community**. Londres/Reino Unido: Tavistock, 1985, p.100.

CONSTANTINO, Núncia Santoro de.. Italianidade(s): imigrantes no Brasil meridional. *In*. CARBONI, Florence (org.), & MAESTRI, Mario (org.). **Raízes Italianas do Rio Grande do Sul**. Passo Fundo: UPF, 2000, pp.67-82.

_____. O que aconteceu com os Valdenses?: italianos e italianos no Brasil meridional. *In*. RIBEIRO, Cleodes Maria Piazza Julio (org.), & POZENATO, José Clemente (org.). **Cultura, Imigração e Memória**. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2006, pp. 177-188.

CORDEIRO, Ana Lúcia Meyer. **Metodismo e educação no Brasil: as tensões com o catolicismo na primeira república**. 2008. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2008, 203p.

COURLET, Beatriz Azevedo. Identidades em uma zona de fronteira: a região do prata no período colonial. *In*. **Anais da II Jornada de História Regional Comparada**. Recuperado de: <<http://cdn.fee.tche.br/jornadas/2/H4-03.pdf>>. 2005, p.21.

CURI, Alcides Beretta. **Inmigración europea e industria: Uruguay en la región** (1870-1915). Montevidéo: Ediciones Universitarias, 2014, p.156.

DALLA CHIESA, Vicente. A Igreja Metodista na antiga região colonial italiana donordeste do Rio Grande do Sul. *In*. RAMOS, Eloisa Helena Capovilla da Luz et al. (org.). **Anais do Seminário Internacional Festas, comemorações e rememorações na imigração e XXI Simpósio de História da Imigração e Colonização**. São Leopoldo: Oikos, 2014, pp.1702-1718.

DAVIT, Malena e GILLES, Oscar. Daniel Bertinat, Redescubriendo su Historia. Precursor de la colonización Valdnesa em el Río de la Plata. **Cuestión de Memoria**. Colônia Valdense, nº2 dec/2018, pp.4-6

DE OLIVEIRA, Márcio. Políticas de imigração na Argentina e no Brasil, 1886-1924: semelhanças e diferenças. *In*. FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. São Paulo, 2011, p.17.

DE OLIVEIRA SILVA, Hélio. A Igreja Presbiteriana do Brasil e a escravidão (1859-1888): breve análise documental. **Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FASSEB**, v. 3, n. 2, 2011, p.31.

DRIVER, Juan. La historia del pueblo cristiano, *in*.: _____. **La fe en la periferia de la historia**. Cidade da Guatemala: Ediciones Semilla, 1997, p.23-34.

_____. Pedro Valdo y los Valdenses, *in*.: _____. **La fe en la periferia de la historia**. Cidade da Guatemala: Ediciones Semilla, 1997, p.93-107.

FORTESCUE, Adrian. The Paulicians. *In*. BRODERICK, Robert C. (org.) **The Catholic Encyclopedia**. Nova Iorque: T. Nelson, 1976, V. 11, s/p.

FRANZINA, Emilio; BIONDI, Luigi; TOLEDO, Edilene. **A grande emigração: o êxodo dos italianos do Vêneto para o Brasil**. Editora Unicamp, 2006.

GEYMONAT, Roger. **El templo y la escuela: los Valdenses en el Uruguay**. OBSUR, 1994.

_____. Aproximaciones a la identidad cultural valdense. **Sociedad y Religión**, v. 13, 1995, p. 33-36.

_____. Colonización valdense-uruguaya en Argentina: Colonia Iris. **Estudios Migratorios Latinoamericanos**, v. 30, 1995, p. 357-369.

GRANOVETTER, Mark S. The strength of weak ties. **American journal of sociology**. Chicago/Illinois: University of Chicago Press, vol.78, n.6, mai/1973, pp.1360-1380.

GRECO, Fiorella. Tradizioni popolari a Guardia piemontese. **Lares**. Florença/Itália: vol.35, n.1/2, jan/jun 1969, pp.39-46.

GREELEY, Andrew M. **Why can't they be like us?** America's white ethnic groups. Nova Iorque/EUA: E.P. Dutton, 1971, p.223.

GUAZZELI, Cesar. As relações internacionais da República Piratini. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.

HARDIN, Russell. **Trust and Trustworthiness**. Nova Iorque/EUA: SAGE, 2002, p.256.

HARTMAN, Harriet, & KAUFMAN, Debra. Decentering the study of Jewish identity: Opening the dialogue with other religious groups. **Sociology of Religion**, vol.67, n.4, 2006, pp.365-385

HEARDER, Harry. **Italy in the Age of Risorgimento: 1790-1870**. 4ª Edição. Nova Iorque: Routledge, 2014.

HERVIEU-LEGER, Daniele. **Religion as a chain of memory**. Nova Brunswick/Nova Jersey: Rutgers Press, 2000, p.216.

HILLER E. T.. The Community as a Social Group. **American Sociological Review**. Washington/EUA: SAGE, vol.6, n.2, 1941, pp.189-202.

HSIA, R. Po-chia. The Reformation and its Worlds *in* _____ (ed.). **A companion to the reformation world**. Nova Jersey: John Wiley & Sons, 2004, p.xii-xix.

HUGARTE, Renzo Pi e VIDART, Daniel. **Nuestra Tierra XXIX: El Legado de los inmigrantes I**. Montevideú: Nuestra Tierra, 1969.

_____. **Nuestra Tierra XXXIX**: El Legado de los inmigrantes II. Montevideo: Nuestra Tierra, 1969.

LAND, Mary Wilson Bohannon. **The establishment of the Huguenots in Virginia**. 1942. Dissertação de Mestrado – College of William and Mary.

LANZA, André Luiz; LAMOUNIER, Maria Lucia. A América Latina como destino dos imigrantes: Brasil e Argentina (1870-1930). **Cadernos Prolam/USP**, v. 14, n. 26, 2015, p. 90-107.

LAZZARI, Artur, MAZZARINO, Jane M., & TURATT, L. Comunidade: a busca de um conceito. **Espacios**. Caracas/Venezuela: Espacios, vol.38, n.3, 2017, p.6.

MAGGIS, Gustavo A. La Paz y su templo: antecedentes. **Cuestión de Fe**. Colônia Valdense, nº4 set/2018, pp.5-6.

MARTINEZ, Rossana Vitelli. **Capital social, participação e cidadania no meio rural: uma perspectiva de gênero**. 2010. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010, p.290.

MENEGAT, Carla. **Transportando fortunas para povoar deserta e inculta campanha: atuação política e negócios dos brasileiros no norte do Estado Oriental do Uruguai (ca. 1845-1865)**. 2015. Tese de Doutorado – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

MENEGOTTO, Renato. **Cultura arquitetônica italiana na construção de residências em Porto Alegre: 1892-1930**. 2011. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2011, p.295.

MELLO, Mateo J. Magariños. **El gobierno del Cerrito: poder ejecutivo**. Montevideo: El Siglo lustrado, 1948.

NAHUM, Benjamin. **Breve História Del Uruguay Independiente**. Montevideo: Banda Oriental, 2003.

NASH, Christopher W.. **The Waldensians of Barry County: Finding Freedom in the Ozarks** 2014. Dissertação (Mestrado em Artes e História) – Michigan State University. Lansing/EUA. 2014, p.168.

PADOIN, M. M. O espaço fronteiro platino, o federalismo e a Revolução Farroupilha. In: **Primeiras Jornadas de História Regional Comparada**, 2000, Porto Alegre. Primeira Jornada de História Regional Comparada. Porto Alegre: FEE e PUC/RS, 2000. v. 1.

_____. A Revolução Farroupilha e o papel dos sacerdotes. **Vidya** v. 19, n. 34, 2000, p.207-216.

_____; FENALTI, Nairani Machado da Silva, & ROSSATO, Mônica. A imigração italiana para o Rio Grande do Sul e a atuação política de Gaspar Silveira Martins. **Latinidade**. Rio de Janeiro, vol. 3, 2011, pp.135-154.

PICCOLO, Helga I. L. O Nacional e o Regional na Revolução Federalista. In: **Anais da XVIII SBPH**, Florianópolis, 1993.

_____. **Vida política no século XIX: da descolonização ao movimento republicano**. 2ª ed. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1992.

PICHOT, Michel. Waldensian Immigration to Algeria and the Impact on Indigenous Moslems from 1880 to 1920. **Michigan Academician**, v. 32, n. 4, 2000.

PFISTER, Ulrich et al. **The population history of Germany: research strategy and preliminary results**. Rostock: Max-Planck-Institut für demografische Forschung, 2010.

PLATENE, Giuseppe. Waldensians: Ancient “Evangelicals” from the Italian Alps. **Christian History Magazine**. Worcester/EUA: Christian History Institute, vol.22, 1989.

REICHEL, Heloísa J. e GUTFREIND, Ieda. **As Raízes Históricas do Mercosul: A Região Platina Colonial**. São Leopoldo: UNISINOS, 1996.

RINALDI ASCIUTTI, Mônica Maria. **Um lugar para o periódico O Novo Mundo** (Nova Iorque, 1870-1879). 2010. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010, p.123.

RODRIGUES, Márcia BF. Razão e sensibilidade: reflexões em torno do paradigma indiciário. **Dimensões**, n. 17, 2005.

ROSSATO, Monica, & PADOIN, Maria Medianeira. A trajetória de Gaspar Silveira Martins: relações de poder entre a região fronteira platina e a Europa. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: n.151, dez/2016, pp.139-159.

_____. **Gaspar Silveira Martins**. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, 2013, p.256.

SANJAD, Nelson. Charles Frederick Hartt e a institucionalização das ciências naturais no Brasil. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. Rio de Janeiro: vol. 11, n.2, mai/ago 2004, pp.449-455.

SCIRGALEA, Sebastián Rivero. Visiones agrarias Valdenses en Colonia durante la segunda presidencia de J. Batlle y Ordóñez (1911-1915): El caso de “La Unión Valdense”. **Estudios Historicos**. Rivera/Uruguai: n.20, dec/2018, p.21.

SEGARRA, Enrique Mena. **Nuestra Tierra XLII**: Frontera y Limites. Montevideú/Uruguai: Nuestra Tierra, 1969, p.64.

SCHMUKER, Eric Morales. Los Valdenses de Colonia Iris: génesis de un “pueblo-iglesia” en el Territorio Nacional de la Pampa Central, 1901-1926. *In. Anais da XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*. Bariloche, vol. 28, 2009, p.21.

_____. **Los Valdenses y la iglesia de Colonia Iris: el devenir de una comunidad protestante en la Pampa Central** (1901-ca. 1930). 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Nacional de la Papa. Santa Rosa/Argentina, 2014, p.132.

SMITH, Anthony D.. **National identity**. Londres/Reino Unido: Penguin Books, 1991, p.200.

_____. **The cultural foundations of nations: Hierarchy, covenant, and republic**. Maiden/Massachusetts: Blackwell Publishing, 2008, p.240.

SMITH, Timothy L. Religion and ethnicity in America. **The American Historical Review**. vol.83, n.5, 1978, pp. 1155-1185.

TAYLOR, Larissa. Society and Piety *in* HSIA, R. Po-chia (ed.). **A companion to the reformation world**. Nova Jersey: John Wiley & Sons, 2004, p.22-38.

THOMÉ, Laura Maria Silva. **Da ortodoxia a heresia: os valdenses (1170-1215)**. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004, p.192.

TICKLE, Ashley Nicole. **From the Alps to Appalachia: the evolution of the Waldensians**. 2015. Dissertação de Mestrado – University of Iowa.

TOURN, Giorgio. **Los Valdenses: El singular acontecer de un pueblo-iglesia (1170- 1980)**, 3 vol. Montevideo: Editora da Igreja Valdense, 1983.

TOURN, Mabel. **Influencia del ferrocarril de Bahía Blanca y noroeste en el poblamiento del sudeste de la provincia de La Pampa**. 1985. Tese de Doutorado – Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa.

TRIVELLATO, Francesca. **The familiarity of strangers: the Sephardic diaspora, Livorno, and cross-cultural trade in the early modern period**. Londres/Reino Unido: Yale University Press, 2009, p.480.

VANGELISTA, Chiara. L'émigrazione valdense. Parte I, Persecuzioni ed emigrazione. *In*. CORTI, Py Sanfilippo, M. (org.). **Migrazionei, Storia d' Italia**. Annali 24, Torino, Einaudi, 2009, pp.161-172.

VILLANI, Stefano. To Be a Foreigner in Early Modern Italy. Were there ghettos for non-Catholic Christians?. *In*. TERPSTRA, Nicholas (org.). **Global Reformations: Transforming Early Modern Religions, Societies, and Cultures**. Londres/Reino Unido: Routledge, 2019, pp.115-133.

_____. Mobilidade social e espacial como objetos da história. **Simpósio de História da Imigração e da Colonização**, v. 19, 2010.

WITT, Marcos Antônio. Circularidade de ideias na obra Emigração e colonização, de Arsène Isabelle. **Métis: História e Cultura**, v. 13, n. 27, p.15-38, jan./jun. 2015.

WOODS, Robert. **The demography of Victorian England and Wales**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FONTES DOCUMENTAIS

ANUARIO Economico-Politico – Turim: Libreria Patria, 1852. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=6dgXAAAAYAAJ&pg=PA22&hl=pt-BR&source=gbs_selected_pages#v=onepage&q&f=false> acesso em junho de 2020.

AUGUSTO, Paulo. Antonio Jannuzzi. **O Álbum**. Rio de Janeiro: vol.2, n.34, ago./1893, p.265. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/706841/per706841_1893_00034.pdf> acesso em janeiro de 2021.

BOASE, Goerge Clement. PENDLETON, Frederick Henry Snow. *In*. _____. **Dictionary of National Biography**. Londres/Reino Unido: Smith, Elder & Co., vol.44, 1895. pp.290-292. Disponível em <<https://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/metabook?id=dnb>> acesso em fevereiro de 2021.

FISHER, Richard Swainson. **The Book of the World**, v.2. Nova Iorque: J. H. Colton, 1851, 720p. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=cU4BAAAQAQAJ&printsec=frontcover&source=gbs_atb&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false> acesso em julho de 2020.

JOURDAN, Luis. **Compendio de Historia de los Valdenses**. Colonia Valdense: Tipografia Claudiana, 1901, 235p.

PRESCOT, Thomas H. **The Volume of the World**. Columbus: J. & H. Miller, 1855. Disponível em: <https://books.google.co.ke/books?id=_s4OvWiMF-MC&printsec=frontcover&source=gbs_book_other_versions_r&cad=3#v=onepage&q&f=false> acesso em julho de 2020.

STEWART, Robert. W. On the present condition and future prospects of the Waldensian Church. *In*. KENNEDY, W.P.. **Lectures on Foreign Churches: Delivered in Edinburgh and Glasgow, May 1845, in Connection with the Objects of the Committee of the Free Church of Scotland on the State of Christian Churches on the Continent and in the East**. Edimburgo/Escócia: John Greio, Lawmarket, 1845, pp.205-268.

UNGEWITTER, Fraznz Heinrich. **Neueste Erdbeschreibung und Staatenkunde, oder geographisch-statistisch-historisches handbuck**. Dresden: Adler und Dietze, 1848. Disponível em: <<https://books.google.de/books?id=mhJDAAAaCAAJ>> acesso em julho de 2020.

APÊNDICIE – LISTA DE SOBRENOMES VALDENSES NA AMÉRICA DE ACORDO COM O *COMPENDIO DE HISTORIA DE LOS VALDENSES* E COMPLEMENTADA PELOS RESULTADOS DESSA PESQUISA:

A.	Bertet	Clot
Ajassot	Bertin	Clapier
Allio	Bertinat	Coisson
Andréon	Berton	Comba
Appia	Besson	Constantin
Arduin	Beux	Costabel
Amand-Bosc	Bleynat	Coucourde
Armand-Pilon	Bonjour	Cougn
Armand-Ugon	Bonnet	Courdin
Arnaud	Bonin	D.
Arnoulet	Bouchard	Dalmas
Artus	Boudrandi	Davyt
Avondet	Bounous	Dovat
B.	Bouïssa	Durand
Balmas	Breusa	Duval
Balme	Buffa	E.
Baral	C.	Eynard
Baridon	Caffarel	F.
Barolin	Caïrus	Favat
Bastia	Cardon	Favatier
Baud	Catalin	Félix
Bein	Cesan	Fenouil
Bellion	Chambron	Florin
Benech	Chanforan	Fontana
Berger	Charbonnier	Forneron
Bert	Charlin	Fostel
Bertalmio	Chauvie	Frache
Bertalot	Chollet	

G.	L.	O.
Gardiol	Lageard	Odin
Garnier	Lantaret	Olivet
Garrou	Lantelme	Oudri
Gauthir	Lausarot	P.
Gay	Lautaret	Parissa
Gaydou	Long	Pascal
Genre	M.	Pasquet
Geymet	Malan	Pastre
Geymonat	Malanot	Pavarin
Germanet	Mangeaud	Pecoul
Gilles	Marauda	Pellenc
Giraud	Martinat	Pellegrin
Giraudin	Maurin	Perrachon
Godin	Menusan	Perrou
Gonin	Meynier	Peyronel
Gonnet	Mechilin-Salomon	Peyrot
Goss	Micol	Planchon
Grand	Mondon	Plavan
Grill	Mondon-Marin	Poët
Griot	Monnet	Pons
Griset	Morel	Pontet
Guigou	Mourglia	Prochet
J.	Muris	R.
Jahier	Muston	Rameau
Janavel	N.	Revel
Jourdan	Navache	Reymond
Jouvenal	Negrin	Reynaud
Justet		Ricca
		Richard

Ribet Vola

Rivoir

Robert

Rochon

Roland

Roman

Rostangol

Rostan

Rua

S.

Salomon

Salvageot

Sappé

Saret

Sinquet

Soulier

Stallé

Subilia

T.

Talmon

Thové

Tourn

Travers

Tron

Tucat

V.

Vigna

Vilhem

Vinay

Vinçon