

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia



DISSERTAÇÃO

**Comida, memória e patrimônio cultural:
a construção da pomeraneidade no extremo sul do Brasil**

Evander Eloí Krone

Pelotas, 2014.

EVANDER ELOÍ KRONE

**COMIDA, MEMÓRIA E PATRIMÔNIO CULTURAL:
A CONSTRUÇÃO DA POMERANEIDADE NO EXTREMO SUL DO BRASIL**

Orientadora: Prof^a Dr^a Renata Menasche

Pelotas, 2014.

Banca examinadora:

Prof^a Dr^a Renata Menasche

Prof^a Dr^a Maria Catarina Chitolina Zanini

Prof. Dr. Carmo Thum

Prof^a Dr^a Flávia Maria Silva Rieth

AGRADECIMENTOS

Um estudo como este é fruto de um trabalho árduo e muitas vezes solitário, no entanto uma produção intelectual é o resultado de várias interações que realizamos a partir de nossos interlocutores, referências, professores, família, colegas e amigos. Assim, um trabalho por mais solitário que seja, nunca é resultado de apenas uma mente, mas de um conjunto de pessoas e instituições que viabilizam a sua realização. Desta forma, venho aqui manifestar a minha eterna gratidão às pessoas e instituições que viabilizaram a realização deste mestrado.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas, pela oportunidade e confiança cedida, e aos professores, colegas de turma e funcionários pela acolhida e apoio na realização deste trabalho.

Aos membros das equipes de pesquisa Educamemória e GEPAC (Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura), bem como os colegas e professores do LEAA (Laboratório de Estudos Agrários e Ambientais), pelos importantes momentos de reflexão e de contribuição.

À colega Losane Hartwig Schwartz, que me inseriu na área de estudo a partir de sua própria família, e a seus pais e avós, meus sinceros agradecimentos pela agradável acolhida.

Agradeço em especial também Diego da Luz, Lillian Bastian, Mauricio Schneider, Carmen Janaina Machado, Juan Camilo de Los Rios Cardona, Lina Maria Mazo Henao e Juan Miguel de Los Rios Cardona, por compartilhar comigo os momentos de alegria e apreensão que sempre marcam o processo de realização de um mestrado.

A Deus e à minha família, Maria, Renato, Evanir, Laura e Lucas – mãe, pai, irmão, cunhada e sobrinho – que mesmo à distância sempre souberam valorar a mim e ao meu trabalho.

Agradeço também a minha orientadora pelo imenso incentivo e apoio dado na realização deste mestrado, tenho certeza que sem esse apoio a minha caminhada teria sido muito mais árdua. Agradeço ainda a todas as famílias rurais e pessoas que colaboraram direta ou indiretamente para a realização desse projeto de mestrado.

RESUMO

No campo das políticas públicas de patrimonialização no Brasil, pode ser identificada, desde a década de 1990, a emergência de novos sujeitos de direito. Grupos sociais historicamente marginalizados têm se apropriado da categoria patrimônio, colocando seus saberes, fazeres, tradições e manifestações culturais como meio para obter conquistas sociais. Nesse quadro, tomando a observação da alimentação como abordagem, procura-se, neste trabalho, analisar de que forma ações de cunho patrimonial desenvolvidas no município gaúcho de São Lourenço do Sul têm sido apreendidas por atores sociais envolvidos em processos que buscam o reconhecimento e valorização da cultura e identidade de camponeses de origem pomerana. Os pomeranos, apesar de presentes na Serra dos Tapes desde meados do século XIX, durante muito tempo permaneceram à margem da sociedade local. Mas, a partir dos anos 2000, o poder público municipal de São Lourenço do Sul passou a estabelecer políticas associadas à valorização do passado, da memória e do patrimônio cultural das famílias rurais de origem pomerana. Ao analisar algumas das ações de valorização do patrimônio cultural pomerano, este estudo destaca a rota turística rural Caminho Pomerano e a *Südoktoberfest*, maior festa germânica do sul do estado. Procura-se mostrar que as políticas locais de patrimonialização estão baseadas, em boa medida, na tentativa de recuperar formas tradicionais do “ser pomerano”, em que o modo de vida desses camponeses torna-se atrativo turístico, ao mesmo tempo em que saberes e práticas associadas a sua cultura alimentar são agenciados pelo turismo e manipulados pelo mercado como forma de promoção de uma espécie de turismo cultural, pautado pelo clima de nostalgia. No campo de produção da memória pomerana, observam-se ações e discursos que procuram afirmar a autenticidade das manifestações culturais, na medida em que as tradições e identidade pomeranas são comumente apresentadas como elementos invariáveis. O estudo mostra, ainda, que boa parte das ações e políticas de valorização do patrimônio cultural pomerano não encontra correspondência no modo de vida das comunidades rurais pomeranas contemporâneas, na medida em que estão baseadas em uma visão preservacionista do passado. A análise de festas locais de uma comunidade rural pomerana permite evidenciar que os modos como os colonos pomeranos vivem, celebram e comem se realizam em diálogo constante entre passado e presente, preservação e inovação, mundo rural e urbano, tradição e modernidade. Assim, o trabalho aponta que conhecimentos tradicionais e manifestações culturais pomeranas são parte de um sistema de valores em constante movimento, a cada momento reinventados. Enquanto procedimento metodológico, a pesquisa valeu-se do método etnográfico, com observação participante e elaboração de diário de campo. Os dados foram também construídos a partir de entrevistas, realizadas junto a famílias rurais pomeranas, bem como a atores sociais diretamente envolvidos em ações locais de valorização do patrimônio cultural pomerano.

Palavras-chave: campesinato, imigração, teuto-brasileiros, identidade, cultura alimentar, conhecimentos tradicionais.

RESUMEN

En el campo de las políticas públicas de patrimonialización, en Brasil se puede identificar desde la década de 1990 el surgimiento de nuevos sujetos de derecho. Grupo sociales históricamente marginalizados se han apropiado de la categoría patrimonio, colocando sus saberes, hakeres, tradiciones y manifestaciones culturales como una forma de obtener conquistas sociales. En este sentido, tomando la observación de la alimentación como enfoque, este trabajo se propone analizar de qué forma acciones de tipo patrimonial desarrolladas en el municipio gaucho de *São Lourenço do Sul*, estado de Rio Grande do Sul, han sido aprehendidas por actores sociales involucrados en procesos que buscan el reconocimiento y valorización de la cultura e identidad de campesinos de origen pomerano. A pesar de que los pomeranos han estado presentes en la *Serra dos Tapes* desde mediados del siglo XIX, durante mucho tiempo permanecieron al margen de la sociedad local. Sin embargo, a partir de los años 2000, el poder público municipal de *São Lourenço do Sul* estableció políticas asociadas a la valorización del pasado, de la memoria y del patrimonio cultural de las familias rurales de origen pomerano. Tras analizar algunas de las acciones de valorización del patrimonio cultural pomerano, este estudio destaca la ruta turística rural Camino Pomerano y la *Südoktoberfest*, esta última es la mayor fiesta germánica del sur del estado. En el estudio se muestra que las políticas de patrimonialización están basadas, en gran medida, en el interés de recuperar formas tradicionales del “ser pomerano” en el que el modo de vida de esos campesinos se vuelve un atractivo turístico, al mismo tiempo en que los saberes y prácticas asociadas a su cultura alimentar son agenciados por el turismo y manipulados por el mercado como forma de promoción de una especie de turismo cultural, pautado por el clima de la nostalgia. En el campo de la producción de la memoria pomerana, se observan acciones y discursos que buscan afirmar la autenticidad de las manifestaciones culturales, donde las tradiciones e identidades pomeranas son comúnmente presentadas como elementos invariables. No obstante, el estudio muestra que buena parte de las acciones y políticas de valorización del patrimonio cultural pomerano no encuentra correspondencia en el modo de vida de las comunidades rurales pomeranas contemporáneas, mientras estén basadas en una visión preservacionista del pasado. El análisis de las fiestas locales de una comunidad rural pomerana permite evidenciar que los modos como los campesinos pomeranos viven, celebran y comen se realizan en diálogo constante entre pasado y presente, preservación e innovación, mundo rural y urbano, tradición y modernidad. Así, el trabajo discute que los conocimientos tradicionales y manifestaciones culturales pomeranas son parte de un sistema de valores en constante movimiento, en cada momento reinventados. Con relación al proceso metodológico, en la investigación se utilizó el método etnográfico, con observación participante y diario de campo. Los datos también fueron construidos a partir de entrevistas realizadas a las familias rurales pomeranas, así como a actores sociales relacionados directamente con las acciones locales de valorización del patrimonio cultural pomerano.

Palabras clave: campesinado, inmigración, teuto-brasileros, identidad, cultura alimenticia, conocimientos tradicionales.

Lista de Figuras

Figura 1: Filmagem da preparação do peito de ganso defumado.....	24
Figura 2: Localidades pesquisadas.....	26
Figura 3: Poeira na estrada.....	32
Figura 4: A cozinha como espaço de sociabilidade da família.....	36
Figura 5: Imagens religiosas, no interior da casa.....	40
Figura 6: Agricultor realizando a seleção e classificação das folhas de fumo.....	43
Figura 7: Estacionamento de veículos ao lado do Salão Marcos – Harmonia.....	47
Figura 8: Monumento do Semeador.....	86
Figura 9: Encenação da chegada dos primeiros imigrantes.....	89
Figura 10: Convite para festa dos 155 anos da imigração.....	91
Figura 11: Mapa ilustrativo do roteiro Caminho Pomerano.....	95
Figura 12: Casa de Jacob Rheingantz.....	99
Figura 13: Folder do Caminho Pomerano.....	102
Figura 14: <i>Print screen</i> da página oficial da Prefeitura de São Lourenço do Sul.....	103
Figura 15: Figura ilustrativa de material promocional do Caminho Pomerano.....	104
Figura 16: Café colonial servido no <i>Frischtich Haus</i>	105
Figura 17: Folder de divulgação da 24 ^a <i>Südoktoberfest</i>	111
Figura 18: Tema da 24 ^a <i>Südoktoberfest</i> – Pomerânia: terra perto do mar.....	112
Figura 19: Desfile de rua da <i>Südoktoberfest</i> , em 2012.....	113
Figura 20: Walter, uma das mascotes da <i>Südoktoberfest</i>	115
Figura 21: Preparação de mocotó e sopa de galinha.....	124
Figura 22: Público acompanhado as apresentações dos grupos de canto e coral..	140
Figura 23: Casal de noivos se servindo sopa e mocotó.....	149
Figura 24: Noivos, padrinhos e parentes ao redor da comida da festa.....	154
Figura 25: Fotografia dos noivos com as cozinheiras.....	155
Figura 26: Fotografia dos noivos com os churrasqueiros.....	155
Figura 27: Fotografia dos noivos com os responsáveis pelo preparo do mocotó.....	156

Sumário

1 Introdução.....	10
2 Procedimentos metodológicos e contexto empírico pesquisado.....	22
2.1 Da pesquisa.....	22
2.1.1 Primeira fase: campo exploratório.....	22
2.1.2 Segunda fase: entrevistas com interlocutores-chave.....	27
2.1.3 Terceira etapa: imersão a campo.....	28
2.2 O contexto empírico.....	35
2.2.1 A localidade de Harmonia e seus moradores.....	35
2.2.2 Religiosidade.....	37
2.2.3 A produção agrícola.....	41
2.2.4 Serviços e equipamentos sociais na localidade.....	45
2.2.5 A vida na localidade.....	48
3 Conflitos e tensões na constituição de uma colônia compartilhada e de um modo de ser pomerano.....	50
3.1 A colonização portuguesa.....	51
3.2 A chegada dos imigrantes e o projeto da colônia São Lourenço.....	52
3.3 Jacob Rheingantz: o colonizador imigrante.....	54
3.4 A revolta dos colonos.....	56
3.5 Alemães e pomeranos: colônia compartilhada.....	61
3.6 O uso assimétrico da língua alemã e pomerana.....	63
3.7 Tensões entre campo e cidade: a estigmatização dos colonos.....	65
3.8 A germanização dos colonos pomeranos.....	70
3.9 Um modo de ser pomerano.....	72
4 A construção da pomeraneidade.....	82
4.1 Da invisibilidade à superexposição: as tensões no campo local do patrimônio cultural.....	83

4.2 A emergência dos pomeranos no campo local do patrimônio.....	87
4.3 O Caminho Pomerano.....	93
4.4 Coxilha do Barão e a Casa de Jacob Rheingantz.....	97
4.5 Turismo e patrimônio: a busca do consumo dos sabores rurais perdidos.....	100
5 Südoktoberfest: a construção da ideia do típico e tradicional.....	109
5.1 A Südoktoberfest.....	110
5.2 Quando os temperos se misturam: cultura camponesa compartilhada.....	121
5.3 Sopa, mocotó e caldo: o lugar da mistura.....	123
5.4 Fronteiras fluídas.....	127
6 Comida, festa, tradição e modernidade em uma comunidade rural pomerana: a vida em movimento.....	132
6.1 Uma visão destradicionalizada da tradição.....	133
6.2 Festa da Comunidade Livre e Independente de Harmonia.....	138
6.3 O casamento pomerano: atualização de laços de pertencimento.....	147
6.4 Identidade ressignificada.....	158
7 Considerações Finais.....	161
Referências.....	166

1 Introdução

Tomando a observação da alimentação como abordagem, procura-se, neste estudo, compreender de que forma ações de cunho patrimonial desenvolvidas no município gaúcho de São Lourenço do Sul têm sido apreendidas por atores sociais envolvidos em processos que buscam a identificação, reconhecimento e valorização da etnia, cultura e identidade de descendentes de imigrantes de origem pomerana.

Como resultado de um empreendimento privado de colonização, na segunda metade do século XIX chegou à Serra dos Tapes¹ – região que compreende os municípios de Canguçu, Pelotas e São Lourenço do Sul, localizados no extremo sul do Rio Grande do Sul – um grande contingente de imigrantes oriundos da Pomerânia². Aqui se estabeleceu, em 1858, um dos principais núcleos de colonização pomerana do Brasil, o que se deu posteriormente à ocupação luso-portuguesa de São Lourenço do Sul, que mais tarde, em 1938, seria elevado à condição de município. Vale destacar que os pomeranos estiveram presentes no processo de colonização da região juntamente com outros grupos étnicos, a saber: alemães, franceses, italianos, luso-brasileiros e afrodescendentes.

A principal atividade econômica do município de São Lourenço do Sul é a agropecuária, com destaque para a produção de suínos, bovinos, laticínios, milho, feijão, soja, arroz, batata, cebola, aspargo, pimenta, alho, amendoim (IBGE, 2010). No entanto, além dos cultivos citados, nas últimas décadas, o fumo, plantado principalmente por agricultores familiares, tem se destacado como uma das principais atividades econômicas. Entre 2009 e 2011, São Lourenço do Sul esteve entre os três municípios maiores produtores de fumo do Rio Grande do Sul

¹ Salamoni e Waskiewicz (2013, p. 74) mostram que, segundo classificação das unidades geomorfológicas, “a Serra dos Tapes está inserida no Planalto Uruguaio Sul-riograndense ou Escudo Cristalino Sul-riograndense, compreendendo o compartimento de relevo ao sul do rio Camaquã e, ainda, como escreve Grando (1989) é parte do sistema formado pela Serra do Sudeste”.

² A Pomerânia, situada às margens do Mar Báltico, permaneceu como província do antigo império da Prússia até a instituição do Estado Alemão. Posteriormente, o território seria repartido entre os domínios da Polônia e da Alemanha.

(CARGNIN *et al.*, 2013). Ainda, segundo informações do poder público municipal, 95% das terras de São Lourenço pertencem a pequenos e médios produtores³.

São Lourenço do Sul é conhecido como *terra de todas as paisagens*, pois possui uma região de planície e a cidade é banhada pela Laguna dos Patos, com cerca de cinco quilômetros de praias e uma orla com paisagem composta por muitas figueiras, plátanos e coqueiros. Já no interior do município, a colônia apresenta uma paisagem diferente, com relevo ondulado, característico da região da Serra dos Tapes. O turismo é outra atividade importante desenvolvida no município, que conta com uma importante rede de hotéis, pousadas e restaurantes.

Com uma população estimada em 44 mil habitantes, dos quais 43% são moradores da zona rural (IBGE, 2010), São Lourenço do Sul se caracteriza pela predominância de uma população composta por diferentes grupos étnicos. Os principais eventos realizados anualmente no município evidenciam este caráter, pois se destacam as celebrações de matriz afrodescendente, portuguesa e dos descendentes alemães e pomeranos, como, por exemplo, a festas de Iemanjá, de Nossa Senhora de Navegantes, da Colheita e do Colono, bem como a festa do Divino no Distrito de Boqueirão e a festa da emancipação política do município, outros eventos importantes são o Reponte da Canção Nativa, o Carnaval e a *Südoktoberfest*.

Podemos compreender São Lourenço do Sul como um espaço marcado pela confluência de diferentes etnias, que participam do desenvolvimento socioeconômico e cultural da região. Contudo, atualmente, ações de caráter patrimonial vêm sendo implementadas pelo poder público local centrando-se, especialmente, na valorização da dimensão imaterial de um patrimônio cultural específico, o pomerano, associado a práticas culturais, hábitos alimentares, costumes e tradições mantidos por colonos⁴ descendentes de imigrantes pomeranos.

³ Para maiores informações ver em <http://www.saolourencodosul.rs.gov.br/conteudo.php?ID_PAGINA=7>.

⁴ No sul do Brasil, o termo colônia é uma referência às áreas de colonização europeia. Segundo Seyferth (1992), o termo colono é a categoria indicativa do camponês e uma de suas principais características é a posse de uma colônia, a pequena propriedade familiar. Já segundo Roche (1969), as palavras colono e colônia têm origem no idioma alemão, respectivamente nos termos *Kolonist* (que se refere ao homem que desbrava e cultiva a terra) e *kolonie* (que diz respeito a um

Apesar de presentes na região desde meados do século XIX, os colonos pomeranos estiveram, durante muito tempo, à margem da sociedade local. Sendo inferiorizados e muitas vezes ridicularizados por seu modo característico de falar, origem, hábitos alimentares, costumes e práticas culturais, os pomeranos permaneceram como um grupo étnico estigmatizado até que, a partir dos anos 2000, a administração pública municipal de São Lourenço do Sul passou a investir fortemente em uma política local de valorização do passado, da memória e do patrimônio cultural das famílias rurais de origem pomerana. Assim, a identidade pomerana se encontra, atualmente, no centro de uma política local de reinvenção de seu passado.

Nesse sentido, importa ter presente que o que se dá no contexto local de São Lourenço do Sul está associado a um processo mais amplo e vinculado à emergência de políticas de salvaguarda de bens de natureza imaterial. Abreu (2005) situa esse processo nos anos 1990, quando a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO – anunciou, diante da globalização, a preocupação com o desaparecimento dos chamados povos tradicionais⁵. Segundo Gonçalves (1996), os discursos sobre a preservação do patrimônio têm lastro em uma “retórica da perda”, dado que a noção contemporânea de patrimônio foi implementada com base em políticas que lastimavam a perda de tradições e produções das elites.

É nesse contexto que a UNESCO passou a recomendar que os estados nacionais criassem políticas de proteção do patrimônio cultural para salvaguardar o conhecimento e as culturas de povos e comunidades tradicionais. Assim, como mostra Contreras (2005, p. 130), que discute o caso das culturas alimentares frente aos processos de globalização e patrimonialização, a política patrimonial se instalou

⁵ Iote ou um estabelecimento rural).

⁵ Ainda que o debate sobre povos e comunidades tradicionais fuja ao escopo deste trabalho, vale ter presente o decreto presidencial nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007, que define povos e comunidades tradicionais como “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”.

“como um dos pilares das políticas culturais nos estados e nas administrações públicas em geral, convertendo-se também em uma indústria em desenvolvimento”.

Clifford (1985) aponta a categoria *patrimônio* como tributária de processos de colecionamento, já que todos os coletivos humanos mantiveram práticas como a posse, classificação e colecionamento de objetos. Presente em todas as sociedades, o patrimônio é uma categoria do pensamento humano e uma das mais importantes para a organização da vida social e cultural das coletividades (GONÇALVES, 2009). Contudo, o uso contemporâneo da noção de patrimônio tem lugar no contexto de formação dos estados nacionais, durante o século XVIII. Segundo Funari e Pelegrini (2009), os estados nacionais nasceram da invenção de um conjunto de pessoas que deveriam ter uma língua, uma cultura, um território e uma origem comum. Coube aos estados criar patrimônios nacionais que fossem capazes de introjetar a ilusão de uma origem comum, mesmo em territórios notavelmente marcados pela diversidade étnica e cultural.

Segundo Benedict Anderson (2008), as ideologias e políticas nacionalistas criaram verdadeiras comunidades imaginadas, ou seja, ainda que diferentes grupos e membros de uma nação não se conhecessem, eles seriam capazes de compartilhar dada imagem de pertencimento e comunhão, a partir de certos marcos referenciais. Dessa forma, o Estado tornou-se o grande inventor de tradições, criando marcos referenciais, de modo a fazer uso ideológico das tradições culturais. Segundo Prats (1998), apesar de seu caráter polissêmico, podemos entender o patrimônio cultural como fruto de uma invenção e construção social, que se refere a tudo aquilo que se considera socialmente digno de conservação. Portanto, a noção contemporânea de patrimônio se constituiu enquanto eleição de alguns referentes simbólicos capazes de ativar versões ideológicas da identidade (PRATS, 1998).

Não obstante, apenas bens e objetos tidos como de grande importância para a nação eram passíveis de patrimonialização. Desse modo, a transformação de um bem em patrimônio estava restrita à sua base material, já que, do ponto de vista jurídico, o patrimônio cultural pressupunha uma definição monumentalista e o Estado estava preocupado em preservar objetos e bens materiais. O patrimônio era, então, geralmente associado a valores e produções das elites nacionais: somente o que

fosse belo, exemplar e excepcional e que representasse a nacionalidade se enquadrava nas políticas de preservação do Estado (FUNARI; PELEGRINI, 2009).

Nesse sentido, durante muito tempo ignorou-se qualquer papel ativo dos povos tradicionais nas políticas patrimoniais, de desenvolvimento ou de conservação de recursos naturais. Entretanto, nas últimas três décadas, os povos tradicionais passaram a ocupar posição de destaque no debate público, como atores legítimos dotados de importantes conhecimentos sobre o meio ambiente e como preservá-lo (CUNHA; ALMEIDA, 2001 *apud* SANTILLI, 2005).

Segundo Alfredo Wagner (2010), os conhecimentos nativos, até então contestados, hoje estão na base do reconhecimento dos direitos dos povos tradicionais. Esse autor pontua o surgimento, nas últimas décadas, de vários movimentos sociais, como os de seringueiros, pomeranos, quebradeiras de coco babaçu, pescadores, quilombolas, ribeirinhos, entre outros, a partir da adoção de designações coletivas pelas quais se autodefinem.

É nesse contexto que os novos sujeitos de direito se colocam no campo do patrimônio. Abreu (2008, p. 9-10) define o momento atual como de emergência do “outro” no campo do patrimônio cultural, identificando uma nova tendência, no sentido de “que diferentes populações vão cada vez mais apropriar-se do patrimônio como instrumento para suas conquistas na vida social”. Nesse sentido, a categoria patrimônio, construída no contexto da “invenção” dos estados nacionais, passa a ser progressivamente apropriada e ressemantizada por povos tradicionais.

É no contexto de emergência de novos sujeitos de direito no campo do patrimônio cultural que, em representação dada a partir de sua expressão no Espírito Santo, os pomeranos têm mantido um papel ativo nos fóruns de debate dos povos tradicionais. Desde a criação, em 2006, da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), os pomeranos têm sido representados por lideranças⁶ capixabas, reivindicando políticas públicas que contemplem demandas específicas do grupo.

⁶ Jorge Kuster Jacob, Secretário Municipal de Cultura e Turismo do município de Vila Pavão, Espírito Santo, é o representante dos pomeranos na CNPCT.

Vale sugerir que, em alguma medida, as ações atualmente desenvolvidas em São Lourenço do Sul possam ter sido influenciadas por iniciativas realizadas no Espírito Santo, estado que possuiu a maior colônia de imigração pomerana do Brasil. Naquele Estado, vários municípios criaram leis reconhecendo o bilinguismo, tornando o pomerano, ao lado do português, língua oficial. Ainda, cinco municípios capixabas instituíram o chamado Programa de Educação Escolar Pomerana (Proepo), cujo objetivo é fortalecer a cultura e a língua oral e escrita pomerana nas escolas públicas municipais. Também, no município de Santa Maria do Jetibá, a prefeitura local vem concedendo incentivos fiscais para construção e reforma de casas e prédios que tenham estilo germânico em suas fachadas, esquadrias e telhados, procurando, dessa forma, incentivar o turismo local.

Tais iniciativas parecem servir de inspiração a algumas das ações atualmente na agenda de São Lourenço do Sul, sendo possível situar como marco fundador das ações de valorização do patrimônio cultural a encenação da chegada das primeiras famílias alemãs e pomeranas no porto do município, realizada no ano de 2008⁷ em função dos festejos do sesquicentenário da imigração destes grupos étnicos no município. Também no contexto recente de valorização da dimensão imaterial do patrimônio cultural, a tradição alimentar pomerana tem sido destacada como um dos principais pilares dessa herança. Em 2008, o município instituiu o Caminho Pomerano, rota turística rural que permite ao visitante relembrar alguns costumes pomeranos, bem como saborear pratos e bebidas tradicionais como o *Maischnaps*⁸, o peito de ganso defumado, o almoço e o café colonial.

Ainda nesse quadro, destaca-se a promoção de festas étnicas, com a apresentação de cardápio característico da culinária pomerana, a exemplo da festa em comemoração à imigração⁹ e da *Südoktoberfest*, essa considerada a maior festa

⁷ Devido ao sucesso obtido na primeira edição, no ano seguinte, em 2009, a encenação seria repetida.

⁸ O *Maischnaps* é uma espécie de aguardente curtida com 32 ervas e produzida sempre durante o mês de maio. Para maiores informações ver o estudo de Schneider e Menasche (2011), disponível em: http://www.ufpel.edu.br/cic/2011/anais/pdf/CH/CH_01218.pdf.

⁹ Festa realizada anualmente, sempre no mês de janeiro, geralmente na comunidade rural de Coxilha do Barão, em comemoração à chegada dos primeiros imigrantes teutos ao município de São Lourenço do Sul.

da cultura germânica do sul do Estado, tendo se constituído em um dos espaços privilegiados de estudo desta pesquisa. Nessas festas de caráter étnico, a comida é apresentada como signo de identidade, ideologicamente concebida e escolhida de modo a representar e afirmar essa identidade (RODRIGUES; MENASCHE, 2010). A alimentação, assim, tem sido usada de forma ideológica, para o acionamento e demarcação de diferenças étnicas, bem como para a produção de discursos reificados sobre a identidade e cultura pomeranas.

No entanto, para além do discurso político e da exploração turística e econômica do patrimônio cultural pomerano, o que norteia esta pesquisa é buscar apreender de que forma essas ações têm sido percebidas pelas famílias rurais pomeranas e como e em que medida isso tem (ou não) refletido em processos de ressignificação e ressemantização de referências identitárias desses atores.

A proposta de investigação que norteia o presente trabalho está associada a minha trajetória acadêmica e em diferentes iniciativas de pesquisa que, nos últimos anos, venho dedicando reflexão. Desde a graduação, meus interesses acadêmicos sempre me levaram a propor estudos e pesquisas que dialogassem com os aspectos socioculturais envolvidos nos modos de vida de grupos camponeses. A partir de iniciativas de pesquisa realizadas ao longo da minha trajetória acadêmica, me senti identificado e motivado a estudar os temas antropológicos que permeiam a dinâmica da vida rural. Desta forma, tendo o rural como espaço privilegiado de estudo, minhas pesquisas têm convergido com especial interesse para analisar as relações entre alimentação, identidade, memória e patrimônio cultural de grupos camponeses.

Em 2007, ingressei no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PGDR/UFRGS), com o objetivo de aprofundar meus estudos sobre as identidades e modos de vida camponeses. Através das pesquisas e estudos ali desenvolvidos, realizei minha primeira aproximação mais efetiva às abordagens teóricas e metodológicas da Antropologia. Do investimento realizado a partir de iniciativas de pesquisa etnográficas resultou a elaboração, em 2009, de meu trabalho de dissertação

intitulado *Identidade e cultura nos Campos de Cima da Serra (RS): práticas, saberes e modos de vida de pecuaristas familiares produtores do Queijo Serrano*¹⁰.

Desde 2010, o Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura (GEPAC)¹¹, vinculado ao Laboratório de Estudos Agrários e Ambientais da Universidade Federal de Pelotas (LEAA/UFPEL) e coordenado pela professora Drª Renata Menasche, passou a desenvolver os projetos de pesquisa *Cultura, patrimônio e segurança alimentar entre famílias rurais: etnografias de casos significativos* e *Saberes e Sabores da Colônia: modos de vida e patrimônio alimentar entre pomeranos no Brasil meridional*, apoiados respectivamente pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS). Ainda, foi no quadro de tais iniciativas que se estabeleceu uma agenda de pesquisa conjunta em parceria estabelecida com o núcleo de pesquisa e extensão Educamemória, coordenado pelo professor Dr. Carmo Thum, da Universidade Federal de Rio Grande (FURG), que realiza estudos e pesquisas sobre cultura, patrimônio cultural e memória pomeranos junto a escolas e localidades rurais na região.

Foi nesse quadro que, ao final de 2010, passei à condição de pesquisador do Laboratório de Estudos Agrários e Ambientais da Universidade Federal de Pelotas, compondo a equipe de pesquisa reunida sob uma agenda de iniciativas intitulada *Saberes e Sabores da Colônia*. Assim, desde 2011, venho realizando uma série de atividades de pesquisa junto a famílias rurais de diferentes grupos étnicos da região da Serra dos Tapes, estudando as relações entre práticas alimentares e modos de vida. Com a criação do curso de mestrado em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas, no final do ano de 2011, surgiu a oportunidade de aliar a inserção nas atividades de pesquisa em curso na região com a formação em Antropologia. Desse

¹⁰ Para maiores informações ver em: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/22659>.

¹¹ O Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura - GEPAC desenvolve suas atividades desde 2006, inicialmente reunindo pesquisadores e estudantes vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PGDR/UFRGS), aos quais, a partir de 2008, somaram-se pesquisadores e estudantes de graduação e pós-graduação da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Para mais informações, ver: <http://www.ufrgs.br/pgdr/gepac/>

modo, minha trajetória acadêmica e profissional me levou a ingressar, em 2012, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFPEL).

Portanto, a presente pesquisa de mestrado se apresenta associada às atividades realizadas no âmbito da agenda de pesquisa *Saberes e Sabores da Colônia* e, em especial, a partir dos estudos e pesquisas que tenho, desde 2011, realizado junto a famílias rurais de origem pomerana do município de São Lourenço do Sul. Contudo, meu interesse em estudar grupos de origem pomerana encontra respaldo também em minha própria trajetória de vida.

Venho de uma família de descendentes de imigrantes alemães, ex-agricultores que deixaram o campo para viver na cidade nos anos 1970 e, ainda que tenha nascido na região metropolitana de Porto Alegre, em um ambiente urbano, minhas relações com o mundo rural sempre foram muito profundas. Minhas origens e relações familiares sempre estiveram ligadas ao rural, mais especificamente na região do Vale do Taquari, Rio Grande do Sul, no pequeno município de Roca Sales, pois ali vivem ou viveram meus avós, pais, irmão, primos, tios e tias, sendo que boa parte deles consolidou suas vidas como agricultores. Em casa, cresci ouvindo o português e o *Hunsrückisch*¹² e, apesar de nunca ter tido fluência para expressar-me nesse dialeto mantive, ao longo da vida, a capacidade de compreensão da língua falada.

Até vir morar em Pelotas, não conhecia a história ou tinha qualquer informação sobre os pomeranos. As primeiras noções que adquiri a respeito foram referentes ao fato de que os pomeranos constituem um grupo étnico descendente de imigrantes vindos do norte da Alemanha e da Polônia e que se diferenciam não apenas linguisticamente, mas em vários outros aspectos, dos imigrantes teutos vindos do sul e sudoeste da Alemanha. Fui conhecê-los a campo. O encontro com as famílias pomeranas suscitou em mim uma série de sentimentos, às vezes de identificação e outras de total estranhamento e surpresa. Incrivelmente, apesar de nunca ter ouvido uma única palavra em pomerano, em muitas ocasiões consegui

¹² O *Hunsrückisch* foi trazido, no século XIX, pelos imigrantes alemães, tendo sido introduzido em várias localidades da região sul do país (SPINASSÉ, 2008). O *Hunsrückisch* é classificado como um idioma de imigração, proveniente de uma região montanhosa do sudoeste da Alemanha, denominada Hunsrück.

compreender o conteúdo de suas falas. Na alimentação, pratos considerados genuinamente pomeranos me foram apresentados, contudo, muitas das receitas não me eram estranhas, ao contrário, eram extremamente similares a receitas preparadas até hoje por minha mãe, algumas vezes os pratos diferiam apenas na nomenclatura.

Assim, fui conhecendo os pomeranos e me dando conta de que aquilo que me era apresentado como singular, diferente e exótico, em muitas ocasiões era também parte de minha própria cultura, ainda que apresentado de outra forma, evidenciado o próprio processo de contato, troca e empréstimo que marcou as áreas de colonização europeia no sul do Brasil. Assim, ao estudar os pomeranos, em alguma medida eu vivia o processo de estudar e estranhar minha própria cultura. Dessa forma, como descendente de imigrantes teutos, vindos do sudoeste da Alemanha, esse encontro entre minha própria cultura germânica e a cultura pomerana aguçou a minha vontade de estudar os pomeranos e buscar vivenciar plenamente esse exercício de alteridade.

*

Além desta Introdução, o presente trabalho é divido em outros cinco capítulos. No capítulo 2, são apresentados os procedimentos metodológicos utilizados na pesquisa, bem como o contexto empírico estudado. Assim, são aí apresentadas as três fases que envolveram a realização da pesquisa, bem como o leitor terá oportunidade de conhecer o processo de entrada a campo e condução da pesquisa.

Já o capítulo 3 abrange duas importantes discussões. A primeira parte do capítulo é dedicada a compreender o processo histórico de ocupação e colonização da região da Serra dos Tapes. O trabalho evidencia que a ocupação desse território se deu de forma heterogênea, com a participação de distintos grupos étnicos, que contribuíram para o desenvolvimento socioeconômico e cultural do município de São Lourenço do Sul. Ainda, é mostrado que os imigrantes alemães e pomeranos viveram um processo compartilhado de ocupação da colônia São Lourenço, porém com particular destaque dos imigrantes alemães na vida política e econômica da nova colônia. Como analisado na segunda parte do capítulo, os pomeranos, ainda que compusessem o grupo numericamente majoritário, foram germanizados e

estigmatizados. Nesse processo de estigmatização, como será mostrado, os pomeranos passaram a introjetar uma imagem negativa, que passaria a ser incorporada ao *habitus* do grupo, marcando o próprio modo de ser dos colonos pomeranos.

O foco do capítulo 4 é colocado na trajetória de consolidação das políticas públicas locais de valorização do patrimônio cultural pomerano, sendo pontuados como marcos fundadores dessas ações o evento e a encenação da chegada das primeiras famílias alemãs e pomeranas no porto do município, assim como a criação da rota turística rural Caminho Pomerano. Nesse contexto, o trabalho destaca que passado e memória estão na base dos processos de ressignificação da identidade e cultura pomeranas e que os saberes e fazeres da alimentação pomerana, entendidos enquanto manifestação de patrimônio cultural, são convertidos em objetos de consumo, apropriados pelo mercado e explorados no âmbito do roteiro turístico. Nesse quadro, a valorização de produtos e pratos tradicionais está associada a um sentimento de nostalgia, em que receitas tradicionais pomeranas têm sido agenciadas pelo mercado como forma de promover uma espécie de turismo cultural.

No capítulo 5, o campo empírico de análise é a *Südoktoberfest*, festa típica da cultura germânica do município de São Lourenço do Sul, que passou, ao longo tempo, a incorporar os novos sentidos atribuídos à cultura e identidade pomeranas. Desta forma, o leitor poderá apreender o modo como, na festa típica, a alimentação é usada de forma ideológica, para acionamento e afirmação de fronteiras étnicas. Destaque é, então, conferido ao processo de produção da memória pomerana e de discursos sobre o passado, em que gestores públicos e atores sociais envolvidos nas ações de valorização da cultura pomerana se valem, especialmente, de discursos identitários essencialistas. Dessa maneira, o trabalho evidencia, na tentativa de reivindicar e legitimar uma memória pomerana, a significativa preocupação dos gestores com a autenticidade da festa.

Se nos capítulos 4 e 5 o foco está na análise das trajetórias das principais ações de valorização do patrimônio cultural pomerano promovidas, em grande medida, pelo poder público local, no capítulo 6 o olhar é conduzido à localidade de

Harmonia e a sua gente, mostrando que a vida nas comunidades rurais pomeranas se desenvolve de modo bem distinto daquele apresentado e encenado no Caminho Pomerano e *Südoktoberfest*. O trabalho confere especial atenção às festas de casamento e à Festa da Comunidade Livre e Independente de Harmonia, importantes espaços de sociabilidade da localidade, que, trazendo visibilidade ao modo como os colonos vivem, celebram e comem, permitem mostrar um diálogo fluído entre passado e presente, preservação e inovação, tradição e modernidade, mundo rural e urbano.

2 Procedimentos metodológicos e contexto empírico pesquisado

Neste capítulo são apresentados os procedimentos metodológicos utilizados na pesquisa, bem como o contexto empírico estudado. Cabe destacar que a pesquisa foi desenvolvida em três fases ou momentos distintos.

Na primeira fase, iniciada ainda em momento anterior ao ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, estive envolvido em atividades de pesquisa que me permitiram apreender o contexto local. Desta forma, o leitor poderá perceber que, nessa primeira fase, realizei atividades de cunho exploratório, o que me proporcionou conhecer várias localidades rurais e alguns importantes espaços de sociabilidade do município de São Lourenço do Sul, bem como fazer contatos com potenciais interlocutores para a pesquisa de campo.

Na segunda fase da pesquisa, já com o contexto local em boa medida apreendido, selecionei interlocutores-chave, para a realização de entrevistas em profundidade. Desta maneira, procuro mostrar que os dados de pesquisa foram construídos também com a realização de entrevistas com atores sociais que possuem uma atuação direta nas ações e políticas locais de valorização do patrimônio cultural pomerano.

Já na terceira fase da pesquisa, realizei um período mais intenso de imersão a campo junto a famílias de origem pomerana da localidade rural de Harmonia. Deste modo, na seção do capítulo que corresponde a esta fase da pesquisa, procuro levar o leitor a conhecer o processo de entrada a campo e o contexto da localidade rural de Harmonia e seus moradores.

2.1 Da pesquisa

2.1.1 Primeira fase: campo exploratório

Como anteriormente mencionado, a presente pesquisa enquadra-se no contexto mais amplo da agenda de pesquisa *Saberes e Sabores da Colônia* e de atividades que têm sido desenvolvidas desde o ano de 2011, anteriores ao ingresso

no mestrado em Antropologia. Dessa maneira, parte-se neste trabalho de uma experiência de mais de dois anos de pesquisas de campo junto a diferentes localidade rurais estudadas, o que resulta em uma pesquisa de médio-longa duração.

Minha primeira inserção a campo na região, dentro do contexto da agenda de pesquisa *Saberes e Sabores da Colônia*, ocorreu em abril de 2011, quando visitei uma família de produtores agroecológicos¹³ de origem pomerana na localidade rural de Butiá, em São Lourenço do Sul. Posteriormente, em junho do mesmo ano, acompanharia uma atividade de assessoria da Federação dos Trabalhadores na Agricultura Familiar (FETRAF), na qual pude conhecer duas famílias produtoras de peito de ganso defumado, assim como tive oportunidade de visitar uma série de propriedades e agroindústrias de famílias pomeranas, também em São Lourenço do Sul. Ainda nesse mesmo mês, participei de uma saída de campo de alunos da disciplina Antropologia Rural, do curso de Bacharelado em Antropologia da UFPEL, quando pudemos percorrer a rota turística rural Caminho Pomerano.

Neste período inicial da pesquisa, pude também estar presente em alguns espaços de sociabilidade, conhecendo algumas das principais festas do município de São Lourenço do Sul. Assim, em outubro de 2011, acompanhei a realização da 24^a edição da *Südoktoberfest*, festa organizada desde 1988 pelo grupo de danças folclóricas alemãs *Sonnenschein*. Vale sublinhar que, no ano seguinte, eu retornaria, então na condição de mestrando em Antropologia, para acompanhar a 25^a edição da festa. Ainda em janeiro de 2012, acompanhei a festa em comemoração aos 154 anos da imigração alemã e pomerana no município de São Lourenço do Sul, realizada na localidade rural de Coxilha do Barão.

Desta forma, este primeiro ano de atividades de pesquisa em São Lourenço do Sul proporcionou-me oportunidade para conhecer festas, pessoas, famílias, interlocutores, localidades rurais, gestores públicos, instituições, associações,

¹³ A Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), sob a coordenação do pesquisador Dr. Joel Henrique Cardoso, vinha desenvolvendo na região o projeto de extensão denominado *Construção participativa de sistemas agroflorestais sucessionais no território Sul, RS (Encosta da Serra do Sudeste)*. Desta forma, esta atividade aconteceu no contexto de uma agenda de pesquisa conjunta, entre a EMBRAPA e o Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura, a partir de uma saída de campo conduzida por pesquisadores da EMBRAPA.

cooperativas, pesquisadores. Foi, enfim, momento de fazer contatos e de aproximar-me ao contexto local, ou seja, o período inicial que pode ser caracterizado enquanto campo exploratório.

Durante o ano de 2012, foi dado sequência às atividades de pesquisa, agora buscando aprofundamento. Festas, localidades e famílias rurais foram revisitadas, algumas para a realização de atividades específicas. No caso da propriedade da Senhora Romilda¹⁴, onde estive em três oportunidades diferentes, a última delas em junho de 2012, realizamos um dia inteiro de filmagens sobre o processo de preparo do peito de ganso defumado (ver Figura 1), tendo como produto final a edição de um vídeo etnográfico¹⁵, que viria a compor o CD-ROM interativo *Saberes e Sabores da Colônia*, um dos produtos do referido projeto de pesquisa.



Figura 1: Filmagem da preparação do peito de ganso defumado.

Fonte: Schwartz, 2012.

¹⁴ Segundo Fonseca (2007), em artigo que discute a polêmica do uso (ou não) do anonimato no texto etnográfico, o uso do anonimato nem sempre é sinal de respeito para com os interlocutores, pois acaba mascarando a identidade dos sujeitos como se fossem infratores. No entanto, no presente texto ele se faz necessário em alguns momentos, principalmente porque durante o trabalho de campo pude observar que alguns interlocutores mantinham grande interesse em saber o que eu havia visto e escutado junto a outras famílias. Nesse sentido, nomes fictícios somente foram utilizados quando necessário para preservar a identidade, integridade e intimidade dos interlocutores.

¹⁵ O vídeo encontra-se disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lMiqAG6pH1Y>.

Cabe aqui abrir parênteses, para explicar que nesta pesquisa as imagens foram concebidas como parte do *corpus* de pesquisa. Desta forma, os materiais fotográfico e videográfico coletados e produzidos contribuíram para enriquecer as descrições etnográficas.

Segundo Novaes (2008), a imagem torna presente aquilo que se encontra ausente, reproduzindo aspectos de sua aparência visível, por outro lado palavras podem ser mais reais do que aquilo que procuram representar ou descrever. Palavras remetem a imagens mentais a partir da nossa experiência com objetos, deste modo “uma palavra é a imagem de uma ideia e uma ideia é a imagem de uma coisa” (NOVAES, 2008, p. 459). Porém, conforme afirma Dubois (1994), a captação de imagem não é neutra, mas ideologicamente pensada, a fotografia não é um dado natural, mais uma perspectiva vista pelos olhos de quem fotografa.

Cabe destacar que os próprios atores sociais estudados também forneceram fotos de família, que registram um olhar específico sobre a realidade, evidenciando práticas, relações sociais, culturais e modos de ser e de viver desta gente. Assim, partindo da ideia do contato como fundador da relação etnográfica, comprehende-se a importância da imagem na mediação entre pesquisador e interlocutores (MAGNI *et al.*, s. d.).

Vale também mencionar a participação em algumas atividades realizadas na Escola Municipal Martinho Lutero, na localidade rural de Santa Augusta, São Lourenço do Sul, entre elas a festa *Memória dos Sabores da Colônia*, organizada pelas professoras da escola, em comemoração ao Dia dos Pais. A atividade, realizada em agosto de 2012, contou com uma exposição de fotos, em que os alunos da escola registraram o modo de elaboração de algumas receitas preparadas em suas famílias. Houve, ainda, um culto religioso, a venda de produtos como pães, linguiças, doces e, além disso, ao meio-dia foram servidos sopa e mocotó para os participantes. Uma semana mais tarde, returnei à Santa Augusta para participar de um café com algumas avós e mães de alunos da escola Martinho Lutero. A atividade¹⁶, coordenada pela professora Drª Vânia Grim Thies, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Pelotas, teve como objetivo realizar uma roda

¹⁶ Esta atividade foi promovida pelo Grupo de Pesquisa Educamemória.

de dialogo para escutar diferentes gerações de mulheres que atuaram ou atuam em ofícios vinculados à confecção de panos de prato e de parede. Na ocasião, as convidadas trouxeram panos de prato e de parede de seus antepassados para que fosse realizado o registro imagético do material.

Desta forma, em 2012, ao final de quase dois anos de pesquisa, com várias inserções a campo, eu já havia tido contato com algumas dezenas de pessoas, conhecido onze localidades rurais de São Lourenço do Sul (ver Figura 2), produzido um extenso material imagético (fotos e vídeos), bem como dispunha de uma série de anotações, relatos e registros em diário de campo. A partir do conhecimento e experiência acumulados nesse período é que foi possível definir um recorte empírico mais preciso para a pesquisa de mestrado.

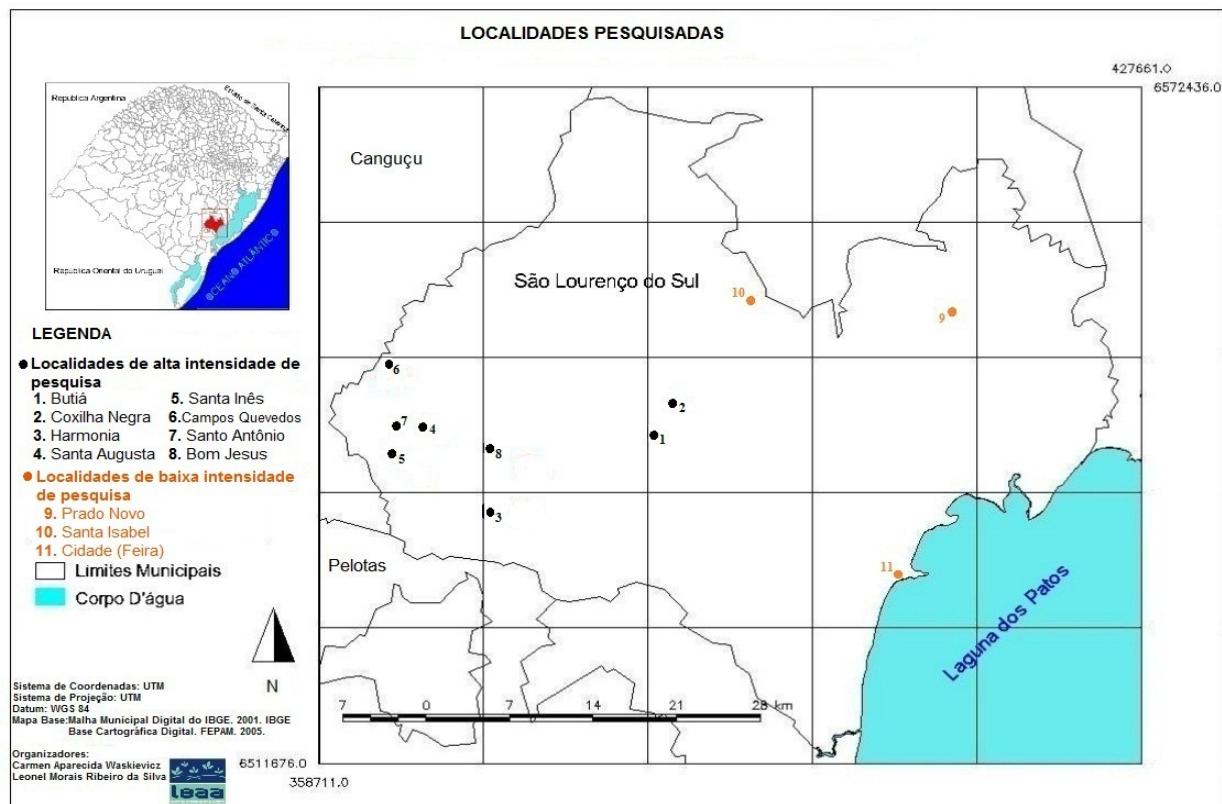


Figura 2: Localidades pesquisadas¹⁷.

Fonte: Relatório de Pesquisa Saberes e Sabores da Colônia, Fapergs, 2013.

¹⁷ Este é um mapa ilustrativo do conjunto das atividades de pesquisa desenvolvidas a partir da agenda de pesquisa *Saberes e Sabores da Colônia*. Deste modo, ainda que eu tenha tido contato com todas as localidades ali assinaladas, a classificação alta e baixa intensidade de pesquisa, presente na legenda da figura, refere-se ao conjunto da equipe de pesquisa, não representando minha inserção particular a campo.

2.1.2 Segunda fase: entrevistas com interlocutores-chave

Já a partir de 2013 foram realizadas entrevistas em profundidade com atores locais diretamente envolvidos nas ações e políticas locais de valorização do patrimônio cultural pomerano. Nesse grupo encontram-se membros do Caminho Pomerano, lideranças religiosas, gestores públicos e dirigentes do grupo de danças folclóricas alemãs *Sonnenschein*.

O procedimento metodológico consistiu na realização de entrevistas semi-estruturadas, em profundidade, visando detalhar processos, práticas, representações e questões específicas referentes ao tema pesquisado. As entrevistas abordaram aspectos relacionados ao perfil sociológico dos sujeitos entrevistados e de suas famílias, fazendo, também, um breve resgate de suas trajetórias de vida. A entrevista foi, em grande medida, utilizada como ferramenta para obter informações que não eram possíveis de serem alcançadas por meio de observação direta, pois, como ensinou Cardoso de Oliveira (2006, p. 22), é somente através da obtenção de explicações nativas sobre determinados fatos ou eventos ocorridos que os antropólogos podem obter aquilo que “chamam de ‘modelo nativo’, matéria-prima para o entendimento antropológico”.

Assim, entre os meses de fevereiro e março de 2013, foram selecionadas e entrevistadas sete pessoas consideradas interlocutores-chave. As entrevistas foram pré-agendadas, registradas em gravador de áudio digital e realizadas sempre na residência dos interlocutores. Com exceção da entrevista realizada na sede do município, com os dirigentes do grupo de danças *Sonnenschein*, todas as demais ocorreram no meio rural. Foram entrevistados três homens e cinco mulheres, quase todos situados na faixa etária entre 40 e 60 anos, à exceção de uma interlocutora de 17 anos, membro do grupo de danças *Sonnenschein*. Cabe mencionar que a maior parte dos interlocutores possui formação superior ou ensino superior incompleto.

Entre os entrevistados selecionados, três são participantes da Associação Caminho Pomerano, cujas propriedades rurais são ponto de visitação da rota turística rural. Também foram entrevistados dois dirigentes e membros do grupo de danças folclóricas alemãs *Sonnenschein*, que participam da organização e

divulgação da *Südoktoberfest*. Durante esse período, entrevistei ainda um casal de pastores da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), que tem tido papel ativo na organização da festa em comemoração à imigração alemã e pomerana de São Lourenço do Sul, realizada anualmente em janeiro, geralmente na localidade de Coxilha do Barão. Alguns desses interlocutores possuem também atuação em órgãos públicos locais, vinculados à Prefeitura Municipal de São Lourenço do Sul.

Nesta etapa da pesquisa circulei pelas localidades rurais de São João da Reserva, Coxilha do Barão e Banhado Grande. Uma característica importante a mencionar é o fato de que, diferentemente do que ocorre em outras localidades rurais do município, nessas é possível encontrar um número considerável de moradores de origem alemã (não pomeranos), portanto, nesta etapa da pesquisa a maior parte dos entrevistados eram descendentes alemães. Vale ressaltar que estas localidades rurais mantêm relação muito próxima com a cidade, sendo que a localidade mais distante – Coxilha do Barão – fica a cerca de 30 minutos de carro da sede do município. Cabe destacar que há uma linha de ônibus – com vários horários diários – que sai diretamente da rodoviária de Pelotas em direção à sede do município de São Lourenço do Sul e que passa por estas localidades, permitindo que os moradores se desloquem com facilidade entre o campo e a cidade. Cabe ainda comentar a boa estrutura de serviços – na localidade de São João da Reserva há inclusive um hospital.

2.1.3 Terceira etapa: imersão a campo

Apesar das inúmeras atividades de pesquisa desenvolvidas desde 2011 e do vasto material coletado, faltava realizar uma imersão a campo mais profunda, junto às famílias rurais. Desta forma, na terceira fase da pesquisa, seguindo a tradição etnográfica, o trabalho de campo se deu através da inserção entre famílias rurais da localidade de Harmonia. A definição deste recorte empírico ocorreu em razão, primeiramente, de questões de logística, já que esta etapa do trabalho de campo foi planejada em função dos deslocamentos a serem realizados, em sua maior parte

através de linhas de ônibus rurais; em segundo lugar, graças à ajuda obtida através da pesquisadora Losane Hartwig Schwartz, que tem familiares, parentes e amigos morando em Harmonia e que intercedeu junto a eles, viabilizando minha hospedagem na localidade.

Cabe ainda destacar que, em termos metodológicos, a escolha da localidade de Harmonia pode ser considerada estratégica, devido ao fato de ser composta majoritariamente por famílias de origem pomerana e estar situada fora do roteiro turístico Caminho Pomerano. Nesse sentido, Harmonia mostra-se como localidade interessante ao estudo do modo como as políticas públicas locais de valorização do patrimônio cultural pomerano têm sido apreendidas por famílias que se encontram afastadas das principais ações desenvolvidas.

A primeira inserção a campo nessa localidade ocorreu no dia 18 de janeiro de 2013, acompanhado da pesquisadora Losane Hartwig Schwartz, que me apresentou a várias famílias da localidade e possíveis interlocutores. Planejei a imersão a campo para os meses seguintes, fevereiro e março, no entanto, uma tragédia ocorrida no início de fevereiro mudaria os planos. Um de meus principais interlocutores na localidade, o vereador Celso Frömming, de 51 anos, faleceu após ser atingido por um raio, durante um temporal. Decidi, então, protelar essa etapa da pesquisa, pois, além de não haver, naquele momento, ambiente para a retomada do trabalho de campo na Harmonia, o período era de trabalho intensivo na colheita de fumo, dificultando o agendamento de entrevistas com as famílias.

No final de março de 2013, retornoi à localidade de Harmonia. Havia, então, se passado cerca de 45 dias desde a fatalidade ocorrida com o Sr. Celso e o período de colheita e secagem de fumo estava praticamente concluído. Em janeiro, a imagem que mais chamara a atenção era a grande quantidade de agricultores trabalhando nas lavouras de fumo, enquanto que no final de março a imagem predominante era de lavouras “desertas”. Com o fim da colheita e secagem de fumo, os trabalhos se deslocam da lavoura para o interior dos galpões. É nos galpões, carregados de fumo, que a família toda trabalha. Adultos, jovens e idosos labutam na seleção e classificação das folhas de fumo. Esse espaço tornou-se privilegiado para conversar com as pessoas.

Foi, então, a partir do final de março que iniciei definitivamente o processo de imersão a campo junto aos camponeses de Harmonia. Passei a ir semanalmente à localidade. O período de campo mais intenso ocorreu em abril, quando me desloquei por quatro semanas seguidas para a localidade. As viagens de ida para Harmonia ocorriam nas segundas-feiras e o retorno às quartas-feiras, deste modo, cada ida a campo representava ao menos dois pernoites no local. Ainda, cada deslocamento, desde minha casa, em Pelotas, até a localidade de Harmonia, representava um percurso de cerca de 110 quilômetros, que levava em média quatro horas para ser percorrido. Os deslocamentos foram quase todos feitos em ônibus, partindo de Pelotas em direção à sede do município de São Lourenço do Sul e, de lá, até a localidade de Harmonia.

Ao chegar a Harmonia, propositalmente descia na parada de ônibus em frente à casa de comércio da família Frömming, apesar desta parada ficar distante aproximadamente 2,5 quilômetros do local onde eu passaria a noite. A casa de comércio da família Frömming é o principal ponto de chegada e partida dos ônibus da localidade, perto dali, a cerca de 50 metros, ficam a escola e o posto de saúde da localidade, ou seja, este ponto comercial é um espaço de muita movimentação e circulação de pessoas. Assim, passar por ali era ótima oportunidade para fazer contatos, conhecer e conversar com as pessoas, bem como se mostraria modo eficaz para rapidamente ficar conhecido na localidade. Posteriormente, identificaria outras casas de comércio na localidade, onde também circulei, fazendo contatos e conhecendo pessoas. A frequência a esses espaços de sociabilidade foram muito importantes no desenvolvimento da pesquisa.

Na casa da família Hartwig Schwartz, obtive hospedagem e sempre calorosa acolhida. Na residência, convivem duas gerações, um casal de idosos (ambos na faixa etária de 80 anos), aposentados, mas que ainda participamativamente do trabalho agrícola, juntamente com sua filha e genro, esses na faixa de 50 anos de idade. Como na maioria das outras propriedades da localidade, esta família tem na produção de fumo uma das principais atividades econômicas. No entanto, além do fumo, destacam-se a produção voltada para o autoconsumo: galinhas, vacas e porcos fornecem ovos, leite, carne e banha; cultivos como amendoim, batata,

melancia de porco, feijão, legumes e verduras em geral abastecem a mesa da família. Desse modo, acompanhando a vida da família, no trabalho agrícola, no chimarrão do final da tarde, durante as refeições, pude observar sua rotina e escutar histórias e narrativas.

Para a coleta e registro das atividades vivenciadas no cotidiano da comunidade, o diário de campo foi a principal ferramenta utilizada, aliado aos registros imagéticos. A partir da observação direta, foi realizado o registro das atividades ocorridas diariamente e a descrição de costumes, hábitos, crenças e instituições do grupo social estudado. Como proposto por Malinowski (1978), o registro das impressões e observações foi efetuado desde os primeiros contatos com o grupo estudado, dado que o contato prolongando pode levar o pesquisador a naturalizar fenômenos, ações e categorias de pensamento nativas. Desta forma, a elaboração do diário etnográfico envolveu um trabalho metódico de registro das observações ocorridas no trabalho de campo. Os registros, sempre que possível, foram realizados quando ainda me encontrava na localidade ou, no mais tardar, no dia seguinte ao retorno a Pelotas.

Como dito por Cardoso de Oliveira (2006), os dados do diário de campo, quando rememorados pelo pesquisador, ganham em inteligibilidade. Assim “a memória constitui provavelmente o elemento mais rico na redação de um texto, contendo ela mesma uma massa de dados cuja significação é melhor alcançável quando o pesquisador a traz de volta do passado, tornando-a presente no ato de escrever” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 34). Desse modo, os registros escritos foram sistematizados, procurando permitir um diálogo entre minhas próprias construções interpretativas e as dos interlocutores da pesquisa. Na medida em que “o olhar e o ouvir constituem a nossa percepção da realidade focalizada na pesquisa empírica, o escrever passa a ser parte quase indissociável do nosso pensamento, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao ato de pensar” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 31-32).

Durante os dias em que permaneci na localidade de Harmonia, além de viver o dia a dia com a família Hartwig Schwartz, também aproveitei para realizar algumas entrevistas com outras famílias da localidade. Assim, passei a circular por Harmonia,

visitando propriedades e casas de comércio, conhecendo pessoas e agendando entrevistas. Os trajetos eram sempre percorridos a pé, às vezes chegava a caminhar mais de cinco quilômetros por dia. Notável era o fato de que eu era praticamente a única pessoa que caminhava pelas estradas de chão da localidade, pois quase todas as famílias dispõem de carro (às vezes mais do que um), caminhonete ou moto, e as crianças chegam à escola local através de vans ou ônibus escolares. Quando é necessário ir à cidade, há alguns ônibus que saem da localidade no período da manhã e retornam no final da tarde, deixando o passageiro praticamente na porta de casa. Desse modo, em minhas caminhadas, sempre tive que conviver com o movimentado trânsito de veículos pelas estradas locais e o inconveniente de, ao final do dia, estar com roupas e corpo cobertos de poeira. A Figura 3 é ilustrativa das condições das estradas, mostrando uma nuvem de poeira levantada pela passagem de um ônibus, em um final de tarde, em Harmonia.



Figura 3: Poeira na estrada.

Fonte: Acervo do autor, 2013.

Com a falta de chuvas naquele mês de abril, minhas caminhadas acabavam deixando marcas pelas estradas. Além das marcas de rodas de veículos e alguns rastros deixados pela travessia de animais, também observei alguns vestígios de pegadas humanas pela estrada, e ao medir seu formato e tamanho, descobri que eram minhas próprias pegadas. Curiosamente, essas marcas acabavam “denunciando” meus trajetos na localidade. Foi assim que, em certa ocasião, uma das interlocutoras, que havia voltado de ônibus do centro da cidade, disse que já sabia de minha presença em sua casa, pois havia visto minhas pegadas na entrada que conduzia à propriedade. Eu não apenas observava, mas certamente também era observado.

Em Harmonia, além das conversas informais, que tive em diferentes espaços, com os moradores da localidade, também compuseram os dados da pesquisa outras cinco entrevistas realizadas junto a famílias de agricultores e com um professor da escola local. No entanto, o trabalho foi mais aprofundado junto a três famílias da localidade, que, além da visita por ocasião da realização da entrevista, visitei outras duas vezes. As entrevistas duravam entre uma e duas horas e contavam, geralmente, com a participação de mais de uma pessoa. Dado ser comum encontrar residências em que convivem mais de uma geração, em algumas ocasiões tive oportunidade de entrevistar, ao mesmo tempo, pessoas ou casais de diferentes gerações. Desta forma, a faixa etária dos entrevistados variou desde os casais mais jovens, na faixa de 30 anos, até os mais idosos, de aproximadamente 80 anos de idade.

Em Harmonia, poucas são as pessoas que não são de origem pomerana. Por isso, tanto dentro de casa como nos principais espaços de sociabilidade da localidade, o idioma que predomina é o pomerano. Ainda que algumas pessoas mais idosas tenham dificuldade em expressar-se em português, a população local também tem o domínio de sua compreensão. Neste sentido, a maioria dos interlocutores são bilíngues, sendo que, em alguns casos, há pessoas trilíngues, pois além do pomerano e do português também dominam o dialeto *Hunsrückisch*, falado pelos descendentes teutos de origem renana. Apesar de eu compreender o *Hunsrückisch* e de, em alguma medida, conseguir entender o teor dos diálogos em

pomerano, no momento das entrevistas preferi usar o português, dada minha incapacidade de falar o pomerano.

Além das entrevistas e conversas informais, pude também realizar observações em um importante espaço de sociabilidade local: a Festa da Comunidade de Harmonia, ocorrida na tarde do dia 28 de abril de 2013. A festa foi organizada pelos associados da Comunidade Religiosa Livre Independente da Harmonia e realizada no salão São Marcos, de propriedade da Igreja Evangélica Luterana do Brasil. O evento contou com a celebração de um culto festivo e apresentações de grupos de canto e coral de várias localidades do interior de Pelotas, São Lourenço do Sul, Turuçu e Arroio do Padre.

Como procurei salientar, o objetivo foi alcançar, por meio das redes de parentesco e vizinhança, acesso à vida social da localidade. Assim, o trabalho de campo, com base na observação participante, foi caracterizado por minha integração ao grupo observado. De acordo com Cardoso de Oliveira (2006), na medida em que se busca penetrar em formas de vida que são estranhas ao pesquisador, a vivência cotidiana passa a assumir condição estratégica para a elaboração do texto antropológico. Em vista disso, além de realizar a observação direta, procurei também interagir com as famílias rurais.

Portanto, a proposta metodológica colocada em prática baseou-se na tradição etnográfica. Tendo como universo empírico de observação as localidades rurais e suas redes sociais e, dentro delas, as famílias rurais e demais atores sociais presentes. Partindo das concepções que apontam para a necessidade de compreender como as famílias rurais organizam sua vida social, seus saberes, fazeres e modos de vida, e como classificam, hierarquizam e representam seu mundo, buscou-se, então, uma aproximação do ponto de vista nativo (GEERTZ, 1989).

2.2 O contexto empírico

2.2.1 A localidade de Harmonia e seus moradores

Harmonia é uma localidade rural situada a cerca de 40 quilômetros da sede do município de São Lourenço do Sul, constituída essencialmente por famílias rurais de origem pomerana. Cabe destacar que a localidade foi inicialmente composta por 101 lotes de terra, a maior parte de 48,4 hectares¹⁸ (SCHWARTZ, 2008). A maioria dos atuais moradores obteve sua propriedade por meio de herança. Segundo Schwartz (2008), que estudou a organização espacial e socioeconômica da localidade, o fracionamento da terra é praticamente inexistente, sendo que o tamanho das propriedades gira em torno de 16 a 48 hectares.

Uma característica importante observada no trabalho a campo é que, em Harmonia, é comum duas ou três gerações habitarem e compartilharem a mesma unidade de produção. Em alguns casos, as propriedades chegam a ter duas residências, ou então peças separadas para cada geração. No entanto, a cozinha é, geralmente, construída em espaço separado, sendo compartilhada por todos. Nesse sentido, a cozinha é um importante espaço de sociabilidade e de encontro da família.

¹⁸ Conforme dados coletados por Schwartz (2008), em sua formação, o primeiro lote de terra foi comercializado em 1864 e o último em 1893.



Figura 4: A cozinha como espaço de sociabilidade da família.

Fonte: Acervo do autor, 2013.

O trabalho na propriedade é realizado basicamente pela própria família. Não obstante, em alguns momentos do ano, principalmente durante o período de colheita de fumo, pode-se observar a presença de diaristas¹⁹. Em outros casos, ao invés do pagamento de diárias, existe troca de dias de serviço entre vizinhos e parentes, uma prática de ajuda mútua entre as famílias.

Mulheres e homens adultos, bem como idosos, participam praticamente de todas as etapas produtivas. As mulheres acumulam, ainda, as atividades de preparação das refeições e demais tarefas domésticas. Na criação de animais, as atividades são visivelmente mais delimitadas: enquanto os homens são responsáveis pelos animais de maior porte, como porcos e vacas, mulheres e crianças cuidam de aves e animais domésticos. A ordenha das vacas é, geralmente,

¹⁹ Segundo Neves (2011), em estudo que aborda o trabalho assalariado na agricultura familiar, em São Lourenço do Sul o contingente de trabalhadores diaristas é composto, basicamente, por proprietários de terra com áreas insuficientes para prover sua subsistência e por moradores de comunidades quilombolas.

tarefa feminina.

As atividades comerciais, em especial a comercialização da produção de fumo, pertencem à esfera masculina. Por outro lado, a mulher responde pelas decisões internas à casa, no âmbito da compra, preparo e consumo de alimentos, bem como na educação das crianças. Desta forma, como evidenciado por E. Woortmann e K. Woortmann (1997, p. 38), com base em estudos realizados em diferentes contextos empíricos, é possível perceber na família camponesa a existência de uma lógica composta por “dois movimentos opostos e complementares: o homem leva para fora, inclusive para o mercado; a mulher traz para dentro da casa, para o consumo”.

2.2.2 Religiosidade

Em São Lourenço do Sul, as igrejas de corrente protestante têm maior número de adeptos do que a igreja católica. Conforme dados do último censo demográfico, realizado em 2010, 48% da população do município (20.104 habitantes) declarou-se protestante, enquanto outros 45% (19.200 habitantes) católica (IBGE, 2010). O catolicismo permaneceu principalmente presente entre grupos de tradição portuguesa, pois, como mostra Bosenbecker (2011), as capelas e igrejas católicas eram mantidas pelos estancieiros de origem luso-brasileira. Porém, nas comunidades de origem pomerana e alemã, predominam majoritariamente os protestantes. Na localidade de Harmonia, em que se realizou a imersão a campo nesta pesquisa, não há qualquer igreja católica, nem mesmo nas proximidades.

Na Serra dos Tapes, atuam as duas principais instituições luteranas eclesiásticas presentes no Brasil, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)²⁰ e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB)²¹. Contudo, em

²⁰ A IECLB surgiu a partir da criação do Sínodo Riograndense, que “é uma instituição religiosa de cunho luterano influenciada e em muitos casos, subsidiada por igrejas luteranas alemãs. Esta instituição se estabeleceu no Brasil no século XIX, a partir da reunião de pastores vindos da Alemanha para atuar nas comunidades de imigração, consideradas luteranas” (WEIDUSCHADT, 2007, p. 17).

²¹ A IELB surgiu a partir do Sínodo de Missouri, “uma organização confessional luterana que mantinha nos Estados Unidos igrejas unidas em forma de um Sínodo. O Sínodo de Missouri, mesmo estabilizado na América do Norte, buscava implantar sua organização em diferentes

paralelo às instituições religiosas luteranas oficiais, nesta região criou-se uma forma particular de organizar a igreja luterana, as igrejas “livres e independentes” da IECLB e IELB. Entretanto, ainda que possa haver algumas diferenças entre as três comunidades religiosas, todas atuam a partir dos pressupostos cristãos da reforma luterana.

Weiduschadt (2007), que estudou a inserção do Sínodo Missouri na região da Serra dos Tapes, identifica que no Rio Grande do Sul havia um forte movimento de independentismo religioso, marcado pela fundação de comunidades religiosas que eram organizadas individualmente, sem nenhuma ligação com qualquer Sínodo. Para Oswald (2012), na Serra dos Tapes a resistência às congregações religiosas oficiais refletiu-se também na formação dos pastores livres, pois não tinham formação teológica, sendo escolhidos pelos próprios membros da comunidade.

Religião e educação eram processos inseparáveis, no que diz respeito à criação dessas comunidades religiosas. Thum (2009), que estudou, na região da Serra dos Tapes, processos que levaram à invisibilidade da cultura pomerana, afirma que, na perspectiva das comunidades livres e independentes, todo membro é um pregador em potencial e tem direito a propagar a fé. Assim, por princípio, qualquer pessoa poderia ser pastor e realizar os processos ritualístico-religiosos.

Ainda outro aspecto a ser considerado é que, entre os pomeranos, são mantidas certas práticas místicas, como benzeduras com uso de ervas, além de ser possível observar “alguns vestígios de uma ideia de deus mais ligada à natureza” (THUM, 2009, p. 198). Nesse quadro, como observa Oswald (2012, p. 576), as comunidades livres e independentes puderam manter certa autonomia religiosa e organizacional, assim os imigrantes puderam “estabelecer no Brasil uma prática religiosa mais autônoma, que lhes permitiu manter práticas de religiosidade popular, como a benzedura, com uso de ervas medicinais”. Joana Bahia (2011), que estudou práticas mágicas de camponeses pomeranos no Espírito Santo, verificou a existência de conflito com pastores luteranos. Segundo relatou a autora, os pomeranos evitavam conversar ou comentar sobre temas como benzeduras,

lugares, realizando um trabalho missionário, em que enviavam pastores e divulgavam a literatura religiosa produzida por eles” (WEIDUSCHADT, 2007, p. 18).

superstições e práticas mágicas, pois temiam que o pastor descobrisse a existência de tais práticas e, assim, os repreendesse publicamente durante o culto.

Na localidade de Harmonia, coexistem duas comunidades religiosas, a IELB e a Igreja Livre Independente, portanto a IECLB ali não se faz presente. Em Harmonia, apenas a IELB possuiu um salão comunitário, nomeado salão São Marcos. Mas os associados da Igreja Livre e Independente também utilizam o salão da IELB, realizando ali suas festas e casamentos.

Diferentemente do que ocorria em outras épocas, quando os pastores das igrejas livres e independentes eram membros das comunidades, sem formação teológica, na atualidade muitas comunidades contratam pastores com formação teológica. Este é o caso da Igreja Livre Independente de Harmonia, que conta com um casal de pastores com formação teológica atuando na localidade, ainda que mantenha sua residência no município vizinho de Canguçu. Habitualmente, é o pastor quem ministra os cultos, sendo substituído pela pastora nos procedimentos litúrgicos apenas quando, eventualmente, está impossibilitado. Esse casal de pastores atua em várias comunidades da região, desta forma, os cultos na localidade de Harmonia são realizados a cada 15 ou 30 dias, normalmente em tardes de sábado.

A religião é muito presente na vida dessas famílias. No interior das casas, é comum a presença de imagens religiosas, enquanto que crucifixos e bíblias compõem a decoração das paredes, panos de prato ou de parede são confeccionados com mensagens religiosas, em alemão.

Thum (2009) cita, ainda, a presença, entre as famílias pomeranas, de objetos de proteção como as cartas ao céu, ou *himmelsbrief*, pequenos manuscritos com mensagem bíblicas, que costumavam ser guardados pendurados no pescoço ou, no caso de mulheres, entre os seios. Esse autor menciona também as cartas de batismo, *padabrief*, lembranças de batismo com as quais os padrinhos presenteavam os afilhados. As *padabrief* continham crina de cavalo, pena de ganso, agulha ou sementes de cereais, objetos que representavam proteção e sorte. Segundo Thum (2009), também as *himmelsbrief* e *padabrief* eram combatidas pelos pastores luteranos, que as consideravam como manifestações de superstição.

Durante a pesquisa de campo, não encontrei qualquer menção sobre o uso atual dessas cartas. Ainda que algumas famílias preservem guardadas tais cartas, talvez as *himmelsbriet* e *padabriet* tenham caído em desuso.



Figura 5: Imagens religiosas, no interior da casa.

No lado esquerdo da figura, um quadro com uma imagem religiosa, em alemão. No lado direito da figura, observam-se imagens religiosas compondo a decoração da parede da casa.

Fonte: Acervo do autor, 2013.

Toda família pomerana ostenta, com orgulho, emoldurados em quadros envidraçados, geralmente dispostos na sala de estar da residência, os certificados de confirmação de seus filhos. A confirmação é um dos ritos de passagem mais importantes para estas comunidades religiosas, juntamente com o batismo e o casamento, pois é o ritual religioso por meio do qual os membros adolescentes da igreja professam publicamente sua fé e decisão de permanecer fiéis à igreja e aos valores da reforma luterana. Trata-se de um ritual de passagem para a vida adulta: a partir desse momento o adolescente recebe permissão dos pais e da comunidade para namorar e ir sozinho a festas.

Antes de serem confirmados, os adolescentes, na faixa entre 12 e 14 anos

de idade, devem passar por quase dois anos de ensino confirmatório. Nesse período, os jovens são iniciados nas bases confessionais da igreja, bem como adquirem noções de interpretação de textos e livros bíblicos. Na conclusão do curso, acontece o culto de celebração da confirmação, quando então a comunidade reúne-se com pais, padrinhos, madrinhas e demais familiares, para que o jovem professe publicamente sua fé na religião.

Geralmente, após o culto de confirmação, a celebração segue com uma festa, que envolve a participação dos pais, padrinhos, madrinhas, parentes e amigos. Neste dia, o jovem confirmado recebe presentes dos convidados, sendo que esses presentes podem ser objetos considerados essenciais para a formação de uma nova unidade doméstica, em alusão ao rito de passagem seguinte: o casamento. Desta forma, conjuntos de panelas, taças, xícaras, faqueiros, travesseiros, lençóis, edredons, roupas de banho e cobertores de casal são presentes comuns, principalmente para as moças. No caso dos rapazes, muitos também recebem dinheiro.

2.2.3 A produção agrícola

A localidade de Harmonia, assim como boa parte da região da Serra dos Tapes, caracterizou-se, durante muito tempo, por uma matriz produtiva associada principalmente à produção voltada ao autoconsumo, cultivos como feijão, milho, batata, cebola, morango, pimenta, leite e a criação de animais eram a base desse tipo de agricultura (DUTRA, 2010). Contudo, atualmente a base produtiva da localidade encontra-se mais restrita, as principais atividades comerciais são a produção de leite, o cultivo de soja e, nas últimas décadas, o fumo tem sido o grande carro chefe da economia local, sendo um dos cultivos mais rentáveis e mais presente entre os agricultores familiares da região. O Sr. Roberto, um agricultor de 80 anos que vivenciou a introdução de fumo na localidade de Harmonia, explica como esse cultivo se disseminou na região.

Aqui o fumo já deve ter aqui na zona plantado mais de 25 anos. O sogro da minha filha era o maior plantador aí da volta. Ele deve fazer mais de 30 [anos] que ele plantava fumo. Mais isso era assim, o povo plantava pouco. O Adilson, pai do Antônio, plantava, a gente ouvia falar assim: "100 mil pés de fumo, pó, mas é fumo". Hoje em dia é comum. O Adilson tinha muita gente, mas aqui é comum, assim quatro pessoas plantam 100 mil. Naquela época, diziam que era louco plantar tanto fumo. Mas deixaram os outros quase tudo pra trás, porque eles plantavam as outras coisas, mas não dava mais dinheiro. Primeiro, criação de porco dava dinheiro e certas outras plantas dava dinheiro, mas depois foi morrendo aqueles negócios. Batata doce, era zona de batata doce aqui. Mil sacos que era colhido aí na volta, ia pra Livramento, cargas e cargas, e depois não conseguia mais vender batata doce. Aí o pessoal é obrigado ir para o fumo. E plantação de cebola era forte também, muita cebola. Mas aí depois a cebola também não acompanhava mais preço, o preço era o mesmo de 10 anos atrás. Assim era tudo. O fumo era campeão de tudo, quem plantava fumo, fazia dinheiro, ia pra frente, os outros ficavam olhando para trás. Tá certo quem planta fumo muito assim, tem que trabalhar muito, eles sofrem muito, porque pra fazer dinheiro eles trabalham muito.

Segundo Dutra (2010), que estudou, na região, o modo como a agricultura familiar se inseriu na produção de fumo, até meados da década de 1990, cultivos como figo, tomate, cebola, ervilha, morango e laranja eram produzidos, visando à comercialização com as indústrias de conservas de Pelotas. Contudo, a partir da década de 1990, observa-se na região uma desestruturação da cadeia de conservas e o acentuado declínio dos cultivos a ela associados. Segundo Dutra (2010), o vácuo deixado pela indústria conserveira levou à consolidação da cadeia fumageira na região, pois ainda que o fumo já estivesse presente na região desde meados dos anos 1960, foi somente a partir dos anos 1990 que adquiriu importância.

A produção de fumo é atividade que demanda extensas jornadas de trabalho. De acordo com informações obtidas por Schwartz (2008), durante o período de safra de fumo, ainda que idosos e crianças tenham jornadas de trabalho menores, boa parte dos agricultores mantêm jornadas de aproximadamente 16 horas diárias, não sendo raro encontrar pessoas que relatam jornadas de trabalho ainda mais extensas.

A demanda por trabalho na fumicultura é especialmente elevada durante o período de colheita, secagem e seleção das folhas. A colheita e secagem são usualmente realizadas de janeiro a março, época em que é praticamente impossível encontrar as famílias em casa, pois estão todos envolvidos no trabalho. Depois de

colhido, o fumo é levado para estufas, onde passa pelo processo de secagem e maturação. Nesse período, as estufas funcionam permanentemente, obrigando os fumicultores a trabalhar dia e noite, já que as fornalhas devem estar sempre abastecidas com lenha.

A partir do mês de abril, com o fim da colheita e secagem de fumo, a situação se inverte: o trabalho antes realizado na lavoura passa para o interior dos galpões, onde é realizado o processo de classificação das folhas. O processo de seleção e classificação das folhas de fumo se estende até meados do mês de julho. Já no mês de agosto, ocorre o plantio das primeiras mudas de fumo para a safra do ano seguinte. Após sessenta dias, as mudas serão replantadas, dando início a um novo ciclo produtivo.



Figura 6: Agricultor realizando a seleção e classificação das folhas de fumo.

Fonte: Acervo do autor, 2013.

Em Harmonia são raras as famílias que não vivem da produção de fumo. Segundo estimativas dos moradores da localidade, cerca de 90% das famílias dedicam-se a esse tipo de cultivo. Assim, o fumo domina boa parte da paisagem agrícola da região.

No entanto, se, por um lado, o fumo é gerador de renda e trabalho, por outro a atividade fumageira tem suprimido uma das principais características da agricultura de base familiar, a diversidade produtiva. Nesse sentido, muitos agricultores têm se dedicado de forma exclusiva ao fumo, sendo quase que de forma exclusiva dependentes dessa renda. Desta maneira, em boa medida os agricultores têm desenvolvido o plantio de fumo em detrimento da produção voltada ao consumo alimentar. Áreas antes destinadas à produção de alimentos têm sido substituídas pelo cultivo de fumo. Assim, a intensificação da produção fumageira, que tem dominado a área agrícola do município de São Lourenço do Sul nas últimas duas décadas, acarreta também em profundas mudanças nos hábitos e práticas alimentares das famílias rurais. Para ilustrar tal afirmativa, vale reproduzir a história contada por dona Jéssica.

Aqui se plantava de tudo um pouco, antes. Era milho, era amendoim, era cebola, era pimenta, tudo, mas agora muita plantação já morreu por causa disso [o fumo]. É como um senhor me contou um dia, tinha uma pessoa que veio visitar o irmão na colônia, sabe o que que tinha na mesa? Cacetinho²², mortadela, margarina e só essas coisas. Ele veio para a colônia querer comer, vamos dizer, linguiça boa da colônia, manteiga, pão feito no forno e tudo coisa assim. Mas tudo que tinha ali na mesa era coisa da cidade. É por falta de tempo. Aí as pessoas estão cansadas para fazer. Às vezes, colono forte tinha 70, 80 porcos, hoje muitos não têm nada, uns tem dois, três no chiqueiro, para matar de vez em quando, mas muitos não têm nada.

De modo geral, a produção para autoconsumo é colocada em segundo plano, percebida pelos agricultores como marginal em relação ao cultivo comercial de fumo. No entanto, ainda que desvalorizada pelos agricultores, pude observar que a produção voltada ao autoconsumo se mantém como importante estratégia de reprodução social para boa parte das famílias de Harmonia. Situação equivalente foi evidenciada por Moura e Salamoni (2010), que, ao estudar a integração ao mercado

²² No Rio Grande do Sul, o termo *cacetinho* é utilizado para nomear o que, em outras regiões do Brasil, é conhecido como pão francês.

de fumicultores do município de Canguçu, perceberam a existência de uma estratégia que combinava o consumo doméstico de alimentos com a produção mercantil de fumo.

Nesse sentido, pude observar que, em Harmonia, ao lado da produção de fumo, muitos colonos mantêm também a criação de aves, suínos e bovinos, que fornecem ovos, carnes e leite, bem como a produção de frutas, legumes e verduras – como batata, feijão, milho, amendoim, melancia de porco, entre outros. Há também, entre alguns moradores de Harmonia, a prática de preparar linguiças, morcelas, manteiga, bem como bolachas, pães e cucas²³, feitas em fornos de tijolos, evidenciando a manutenção de hábitos alimentares e favorecendo a diversidade alimentar.

2.2.4 Serviços e equipamentos sociais na localidade

A localidade de Harmonia dispõe de um posto de saúde e uma escola, nomeada Escola Municipal de Ensino Fundamental Francisco Frömming. A escola é frequentada por cerca de 350 alunos e, segundo informações do professor Ronaldo Ritter, com raras exceções, a quase totalidade dos alunos é de origem pomerana. A escola conta com aproximadamente 30 professores, sendo considerada uma escola pólo, pois agrupa alunos que vêm de um raio de até 25 quilômetros da localidade. Ainda assim, para concluir o ensino médio os jovens necessitam deslocar-se para a sede do município ou para a localidade de Boqueirão.

Em Harmonia, pude observar que muitos colonos preferem que seus filhos se dediquem ao trabalho na agricultura em detrimento das atividades escolares. O professor Ronaldo Ritter acredita que muitas crianças frequentam a escola local apenas devido à obrigatoriedade legal. De acordo com esse interlocutor, “aqui no ensino fundamental, a maior parte termina, mas é mais pela obrigatoriedade, se fosse alguma coisa livre eu acho que cairia, não vou exagerar, mas uns 60% desistiriam de estudar”. Laura, uma agricultora de Harmonia, revelou que a

²³ A cuca é um prato característico da culinária de origem germânica, sendo preparada à base de farinha, ovos e manteiga, leva cobertura de açúcar e, em algumas de suas variações, é recheada com frutas.

resistência à vida escolar deve-se ao fato de os colonos acreditarem que o estudo e a escola promovem a saída dos jovens do campo.

A escola está equipada com um laboratório com aproximadamente 10 computadores, com acesso a internet. Além disso, oferece as opções de ensino de inglês ou alemão. Vale ainda mencionar que a escola possui um blog na internet, nomeado de Mini Museu Virtual da Escola Municipal de Ensino Fundamental Francisco Frömming²⁴, onde disponibiliza imagens da vida da escola e da localidade de Harmonia. A escola possui também um grupo escolar de dança folclórica, fundado em 2004 sob o nome *Lustige Freunde* (Amigos Divertidos). Conforme consta no blog da escola, a ideia de constituir o grupo de dança ocorreu no

intuito de reatar laços culturais, resgatar raízes, valorizar as origens e as tradições germânicas com seus usos e costumes, conscientes do nosso dever frente ao legado deixado pelos nossos antepassados e da responsabilidade perante os que estão por vir, queremos dar continuidade, levando em consideração a etnia de nossa comunidade.

Na localidade, além da Escola, muitas famílias dispõem de acesso à internet, televisão via antena parabólica ou mesmo televisão a cabo. De maneira geral, as famílias que se dedicam ao cultivo de fumo apresentam melhor condição econômica se comparadas às famílias rurais que desenvolvem outras atividades produtivas. Pude observar, por exemplo, que algumas famílias de fumicultores possuem automóveis mais caros e, em alguns casos, mais de um carro. A fotografia exibida abaixo, capturada durante uma festa em Harmonia, evidencia a difusão dos automóveis nesta colônia.

²⁴ Para maiores informações a respeito, acessar o site <<http://minimuseu-emef-franciscofromming.blogspot.com.br/>>.



Figura 7: Estacionamento de veículos ao lado do Salão Marcos – Harmonia.

Fonte: Acervo do autor, 2013.

Há também na localidade de Harmonia algumas famílias que, paralelamente às atividades agrícolas, mantêm casas comerciais, que oferecem uma ampla gama de produtos. Nesses locais, podem ser adquiridos ferramentas agrícolas, utensílios domésticos, cigarros, bijuterias ou mesmo gêneros alimentícios, geralmente industrializados, como, por exemplo, mortadela, iogurte, queijo, pão cacetinho, refrigerantes, cervejas, balas, doces, chicletes, etc. No entanto, um número considerável de moradores da localidade opta por realizar a compra principal do mês em supermercados, situados na sede do município.

2.2.5 A vida na localidade

As casas comerciais são também importante espaço de sociabilidade para os moradores da localidade de Harmonia, pois geralmente são ponto de parada dos ônibus que vão e voltam da cidade. Especialmente para os homens, as casas de comércio são local de encontro nos finais de tarde, para conversar e tomar um *Schnaps*²⁵ ou uma cerveja. Já nos finais de semana, é comum nesses locais a presença de homens, principalmente com um pouco mais de idade, bebendo e jogando cartas. Os jogos de carta são uma das formas de entretenimento preferida por homens e mulheres, mas elas se reúnem mais comumente nas casas, preferindo jogar pife, enquanto os homens são adeptos do *Schafskopf*²⁶.

Outra forma de entretenimento e sociabilidade importante são os jogos de futebol. Durante a temporada do campeonato de futebol amador da colônia, os campos de futebol se convertem em importante espaço de lazer e encontro para as famílias. A participação do público não é apenas contemplativa: o futebol é uma das atividades esportivas mais praticadas na colônia e homens, mulheres e crianças atuam nas partidas, em categorias diversas.

Concorrem com o futebol as chamadas festas de comunidade²⁷. Essas festas, de cunho lúdico-religioso, são organizadas pelas famílias rurais agregadas em torno de instituições religiosas. Um calendário combinado das festas das redondezas propicia que, a cada domingo, uma comunidade diferente realize sua festa, possibilitando a participação das comunidades vizinhas. Essas festas envolvem a realização de um culto festivo e a apresentação de grupos de corais, muito populares nesta região, como em outras colonizadas por imigrantes de origem teuta.

O cardápio das festas de comunidade varia, algumas comunidades preferem

²⁵ *Schnaps* é expressão que tem origem no alemão, empregada para referir-se à aguardente.

²⁶ O *Schafskopf* é praticado principalmente por moradores da zona rural do município. Na Alemanha, é encontrado em várias regiões, sendo muito popular na Baviera. *Schafskopf*, em alemão, significa “cabeça de carneiro”, que, segundo Ricci (2005), expressa “burro”, “imbecil”, “tolo”.

²⁷ Neste trabalho, o termo comunidade, é entendido não somente como uma população delimitada em termos territoriais, ou em função de sua atividade, mas é também referente a um grupo organizado em torno de relações de solidariedade ou proximidade, em que se destacam as relações de “parentesco, vizinhança, cooperação no trabalho, co-participação nas atividades lúdico-religiosas” (COMERFORD, 2005, p. 112).

oferecer churrasco ao meio-dia. No entanto, principalmente durante o inverno – como pude notar ao escutar os anúncios das festas, divulgados na Radio Harmonia – a preferência tem sido pelo preparo de mocotó e sopa de galinha. Há ainda comunidades que preferem servir apenas café, bolos e lanches na parte da tarde, sem o oferecimento de almoço.

Pode também compor o cenário destas festas a realização de jogos de roleta, pescaria, bem como a promoção de campeonatos de pife e *Schafskopt*. Estas festas contam com a participação de bandas da região, que animam o baile, durante a tarde e a noite. Os jogos de futebol e as festas de comunidade são as principais formas de entretenimento, preferidas especialmente pelos mais jovens, pois se convertem em importante espaço para a formação de novos casais.

3 Conflitos e tensões na constituição de uma colônia compartilhada e de um modo de ser pomerano

Neste capítulo é discutido o processo histórico de ocupação e colonização da região onde se localiza o atual município de São Lourenço do Sul. Veremos que a ocupação deste território se deu de forma heterogênea, com a contribuição de distintos grupos étnicos. Portugueses, luso-brasileiros e africanos já estavam estabelecidos na região quando, em função de um projeto privado de colonização, promovido pelo empresário Jacob Rheingantz, colonos de origem alemã e principalmente pomerana agregaram-se ao processo de colonização desse território a partir da metade do século XIX.

Entretanto, como pretendemos evidenciar, a constituição da colônia São Lourenço²⁸, fundada em meio a grandes estâncias pastoris, foi também marcada pelo caráter heterogêneo e por vezes conflitivo. Neste contexto, imigrantes alemães e pomeranos viveram um processo compartilhado de ocupação da colônia São Lourenço. Não obstante, os imigrantes alemães se destacaram na vida política e econômica da nova colônia e, dessa forma, mediante suas instâncias formadoras – escolas e igrejas – acabaram por impor os valores germânicos. Nesse quadro, os pomeranos, ainda que compusessem o grupo majoritário, foram estigmatizados em função de sua origem étnica e de sua condição camponesa.

Assim, saberes, fazeres, práticas culturais e até mesmo o idioma pomerano foram alvo de desvalorização. Foi na esteira desse processo histórico de estigmatização que os pomeranos passaram a introjetar uma imagem negativa. Como se verá na parte final deste capítulo, essa ideia de inferioridade foi incorporada ao *habitus* pomerano, sendo reforçada e reproduzida através de gerações, marcando o modo de ser dos colonos pomeranos.

²⁸ São Lourenço foi o nome dado à colônia fundada por Jacob Rheingantz na Serra dos Tapes. Posteriormente, com a emancipação política e por inspiração no nome da colônia, o município passaria a ser nomeado São Lourenço do Sul.

3.1 A colonização portuguesa

Segundo Salamoni e Waskievicz (2013), o contexto histórico de formação do município de São Lourenço do Sul está associado à doação, em 1786, pelo rei de Portugal, de uma sesmaria de terra ao capitão José Cardoso Gusmão. Desta forma, as primeiras ocupações humanas não indígenas foram ali estabelecidas por portugueses-açorianos e luso-brasileiros, durante o século XVIII. No período pré-colonização europeia, a região fora ocupada pelos índios Tapes, pertencentes à família linguística Tupi Guarani (SALAMONI; WASKIEVICZ, 2013).

Da mesma forma, como ocorreu em outras áreas de colonização portuguesa no Rio Grande do Sul, portugueses e luso-brasileiros que se estabeleceram em São Lourenço do Sul formaram grandes estâncias pastoris, aproveitando os campos nativos e as terras de planície próximas à Laguna dos Patos. Esse sistema de produção acabou por consolidar-se ainda mais com a expansão das charqueadas – grandes propriedades rurais em que era produzido charque²⁹ – nas margens dos principais arroios próximos à sede do município de Pelotas, durante o século XIX. O gado bovino era a matéria-prima e as grandes estâncias pastoris da região se beneficiaram com o fornecimento de reses para a indústria charqueadora de Pelotas. Salamoni e Waskievicz (2013, p. 77), destacam que, nesse

período do ciclo saladeiril, do final do século XVIII até meados do século XIX, os municípios de Pelotas, Canguçu e São Lourenço do Sul exerciam importante papel econômico no contexto regional e nacional, marcadamente com a presença da escravidão negra.

Desse modo, a mão de obra utilizada nas grandes estâncias pastoris era composta não apenas por homens livres, peões, capatazes, agregados e suas famílias, mas também por um imenso contingente de mão de obra escrava, negra. Assim, juntamente com a colonização portuguesa, houve a introdução de significativa população negra, trazida como escravos para trabalhar nas estâncias e charqueadas da região. Segundo Roche (1969), era nas atividades que exigiam menos mobilidade, como, por exemplo, na indústria do charque, que a mão de obra

²⁹ Charque é uma carne bovina salgada, cortada em mantas e seca ao sol.

escrava era mais utilizada.

Os primeiros proprietários de terra ocuparam, em São Lourenço do Sul, as margens da Laguna dos Patos, entre o Arroio Grande (hoje município de Turuçu) e o Rio Camaquã, estabelecendo-se no pé da Serra dos Tapes (BOSENBECKER, 2011). O primeiro núcleo de ocupação urbana foi estabelecido a cerca de 14 quilômetros da Laguna dos Patos, na localidade que passaria a ser conhecida como Boqueirão. Segundo Bosenbecker (2011), conforme dados contidos no mapa da população de Pelotas, em 1833, à época 4º Distrito de Pelotas, Boqueirão possuía em torno de 250 casas e cerca de 1830 habitantes, entre os quais era expressiva a parcela constituída pela população negra, composta por 800 escravos e 250 libertos.

3.2 A chegada dos imigrantes e o projeto da colônia São Lourenço

Segundo Salamoni e Waskiewicz (2013), a partir de 1848, o Governo Geral passou a incentivar a formação de colônias agrícolas, concedendo terras para este fim. De acordo com as autoras, inicialmente os latifundiários não viram com bons olhos a iniciativa, mas, posteriormente, muitos proprietários de terra aderiram à política de colonização, parcelando áreas de terra impróprias para o desenvolvimento da pecuária.

É neste contexto e decorrente de um projeto privado de colonização, encabeçado pelo comerciante de origem prussiana Jacob Rheingantz e pelo estancieiro de origem luso-brasileira José Antônio Oliveira Guimarães, que a partir da segunda metade do século XIX agregaram-se ao processo de colonização do atual território de São Lourenço do Sul imigrantes europeus vindos de territórios que atualmente constituem Alemanha e Polônia.

Aliado ao processo de imigração oficial, promovido durante o século XIX, o Governo Imperial incentivou a realização de projetos privados de colonização, cedendo terras cultiváveis para empresários que promovessem a vinda de imigrantes estrangeiros. É neste quadro, em um projeto privado de colonização, que ocorre, em 1858, a fundação da colônia São Lourenço, com a vinda dos primeiros imigrantes europeus (não portugueses) para a região. É, em grande medida, em

função do impulso dado pela colonização que a Freguesia de Boqueirão foi elevada à condição de vila e emancipada de Pelotas, em 1884, sendo que posteriormente, em 1890, a sede do novo município é transferida para as margens da Laguna dos Patos (BOSENBECKER, 2011).

A fundação da colônia ocorre posteriormente à instalação das primeiras instâncias pastoris por portugueses e luso-brasileiros, assim, quando os primeiros imigrantes europeus se instalaram na região, em 1858, já existia uma comunidade fixada e relativa organização social no entorno da localidade de Boqueirão (BOSENBECKER, 2011). Todas as terras de planície e próximas à costa da Laguna dos Patos já estavam, então, tomadas pelas grandes estâncias pastoris.

Assim é que os imigrantes foram instalados na Serra dos Tapes, região com relevo íngreme e áreas de mato impróprias à criação extensiva de gado. Segundo Cerqueira (2011), as terras localizadas na Serra dos Tapes, à época da ocupação lusa, eram uma espécie de “fundos territoriais” das grandes propriedades pecuaristas-charqueadoras. Muitos estancieiros, buscando tirar proveito da política de colonização, avançaram seus domínios sobre a Serra dos Tapes, com objetivo de parcelar e vender terras para os projetos de colonização (BOSENBECKER, 2011).

O principal resultado da fundação da colônia São Lourenço e da vinda dos imigrantes é a constituição de uma nova sociedade rural, não mais baseada apenas na grande propriedade pastoril escravocrata, mas também marcada pela presença de uma sociedade camponesa, de pequenos proprietários de terra. Assim, o assentamento desses imigrantes europeus trouxe para a região um novo modelo social, econômico e cultural, baseado na pequena propriedade, na mão de obra familiar e na produção de alimentos promovida com base no desenvolvimento da policultura (IEPSEN, 2008).

Conforme salientam Roche (1969) e Flores (2004), a Colônia São Lourenço, criada na Serra dos Tapes, era uma ilha agrícola incrustada em meio a uma zona de ocupação luso-brasileira, baseada na pecuária extensiva. De um lado, estavam os estancieiros, grandes proprietários de terra, criadores de gado e escravagistas, de outro, os colonos imigrantes, pequenos proprietários, desenvolvendo a policultura baseada na mão de obra familiar. Talvez se possa, com esses autores, considerar

que os colonos estivessem “ilhados”, no entanto eles jamais estiveram isolados, mantendo relações muito próximas com a comunidade de origem portuguesa.

A iniciativa de criação de um projeto privado de colonização surgiu, inicialmente, da sociedade criada entre o imigrante prussiano Jacob Rheingantz, radicado em Rio Grande, e José Antônio Oliveira Guimarães, estancieiro de origem luso-brasileira, grande proprietário de terras na região.

José Antônio Oliveira Guimarães³⁰ era uma importante figura política local e conseguiu reunir recursos e participar do projeto inicial da colônia São Lourenço, cabendo a ele a responsabilidade de comprar terras, de modo a dar acesso à colônia, “além de prover agasalhos, alojamento e transporte aos colonos do porto de São Lourenço até seus lotes, incluindo ainda o repasse de animais vacuns, cavalares e aves de criação” (BOSENBECKER, 2011, p. 39). Já Rheingantz era responsável pelo recrutamento dos colonos e pela administração do núcleo colonial. Neste sentido, a sociedade firmada entre o empresário prussiano e o estancieiro, líder político local, viabilizou a construção da colônia. Cinco anos mais tarde, a sociedade seria desfeita, mas Jacob Rheingantz daria seguimento ao projeto da colônia São Lourenço, tornando-se figura central do processo de colonização da Serra dos Tapes.

3.3 Jacob Rheingantz: o colonizador imigrante

Jacob Rheingantz não era apenas empresário e comerciante, mas também um imigrante europeu que se instalou na cidade de Rio Grande, em meados do século XIX. Segundo Iepsen (2008), que estudou a trajetória do colonizador, Rheingantz nasceu na região da Prússia Renana, em 9 de agosto de 1817, sendo o quarto filho de uma família de doze irmãos. Rheingantz teria iniciado sua vida trabalhando em uma casa de vinhos, tendo vivido durante algum tempo na França,

³⁰ Cabe ressaltar que José Antônio Oliveira Guimarães, que vivia na margem esquerda do rio São Lourenço, doou uma pequena porção de terras na região litorânea do município para a construção de uma vila e de um porto. O estancieiro também loteou parte das terras de sua fazenda para erguer a atual cidade de São Lourenço do Sul. Foi graças à influência e poder político de Guimarães que a sede do município foi transferida da localidade de Boqueirão para as margens da Laguna dos Patos (BOSENBECKER, 2011).

antes de emigrar para os Estados Unidos, em 1840, onde um irmão seu havia se estabelecido. Rheingantz permaneceu nos Estados Unidos durante três anos, decidindo, em 1843, migrar novamente, desta vez para o Brasil, desembarcando no porto de Rio Grande.

Conforme relata Iepsen (2008), em Rio Grande, Rheingantz arrumou emprego na casa comercial de Guilherme Ziegenbein e, posteriormente, casou-se com a enteada de seu patrônio, tornando-se sócio no empreendimento. A partir da década de 1850, Rheingantz, já com certo capital acumulado, passou a interessar-se em projetos de colonização. Em 1856, ele assinou contrato com o Governo Imperial, adquirindo terras devolutas na Serra dos Tapes, com a obrigação de povoá-las com imigrantes vindos da Europa.

Segundo Iepsen (2008), Rheingantz e Guimarães Oliveira estavam interessados na imigração de teutos e para tanto contrataram agentes e firmas para fazer publicidade de sua colônia. Conforme a historiografia oficial, em 31 de outubro de 1857, 88 imigrantes embarcaram em Hamburgo, tendo como destino final a Colônia São Lourenço, no extremo sul do Brasil.

Segundo Bosenbecker (2011), salvo raras exceções, os registros e documentos oficiais identificaram os imigrantes apenas como vindos da Prússia, já que, à época da colonização, os atuais territórios da Alemanha e da Polônia pertenciam aos domínios do Império da Prússia, que era vasto e marcado por grandes diferenças regionais. Entre os primeiros imigrantes a chegarem a Colônia São Lourenço, estavam grupos que vieram da costa do mar báltico, originários, em sua grande maioria, do território da Pomerânia, enquanto que outro grupo de imigrantes veio da Renânia, atual região sudoeste da Alemanha. Predominavam os pomeranos, que representaram cerca de 80% do contingente de imigrantes prussianos que colonizaram São Lourenço do Sul (VILELA, 2008).

De acordo com Iepsen (2008), no início da década de 1860, o próprio Rheingantz fixou residência na colônia, mais especificamente na localidade atualmente denominada de Coxilha do Barão, passando a administrar seus negócios diretamente da colônia.

Em 1877, quando retornou a Hamburgo, em busca de novos imigrantes,

Jacob Rheingantz faleceu repentinamente, aos 60 anos de idade. Com sua morte, quem assumiu os negócios foi o filho, Carlos Guilherme Rheingantz. Segundo Iepsen (2008), em quinze anos o colonizador Rheingantz teria viabilizado a imigração de mais de cinco mil pessoas.

3.4 A revolta dos colonos

Autores locais³¹ como Coaracy, Scholl e Carlos Rheingantz, que produziram livros sobre a história de São Lourenço do Sul, contribuíram para a construção de uma imagem positiva da figura do colonizador Jacob Rheingantz. Assim, nos últimos 150 anos, Jacob Rheingantz esteve associado ao mito fundador da sociedade lourençiana, sendo reverenciado em atos públicos. Em momentos comemorativos e datas jubilares, sua imagem costuma ser acionada, sendo presente em celebrações, encenações, publicações de livros e outras homenagens.

Em estudo que analisa noções de pertencimento reivindicadas por descendentes de imigrantes italianos no município gaúcho de Santa Maria, Zanini (2004) mostra que as narrativas sobre os antepassados estão, geralmente, associadas à construção da imagem do migrante como herói-mártir. Deste modo, segundo a autora, os descendentes italianos construíram

para si mesmos e para a sociedade nacional, a imagem de que eram homens ordeiros, trabalhadores e apegados à família e à fé. Serão essas as qualidades incansavelmente auto-atribuídas, bem como reconhecidas como pertencentes ao imigrantes e às gerações sucessivas às suas. (ZANINI, 2004, p. 56)

Nesse sentido, segundo Iepsen (2008), uma visão positiva, acrítica e

³¹ Com relação à historiografia local, cinquenta anos após o falecimento de Rheingantz, seu filho Carlos Guilherme Rheingantz publicou, com base em textos e documentos deixados por seu pai, o livro *Colônia de S. Lourenço - Histórico de sua fundação por Jacob Rheingantz*. Já em 1957, em função das comemorações do centenário da fundação de São Lourenço do Sul, o escritor e jornalista Coaracy publicou a obra *A Colônia de São Lourenço e seu fundador Jacob Rheingantz*. Mais recentemente, outro pesquisador local, o advogado Jairo Scholl, produziu uma série de escritos sobre a história do município de São Lourenço do Sul, aí incluídos os livros *Navegadores da Lagoa dos Patos: a saga náutica de São Lourenço do Sul* (1999) e *O Pescador de Arenques* (2007), produzido às vésperas da data comemorativa dos 150 anos da colonização de São Lourenço do Sul.

romantizada sobre o colonizador foi construída pela elite lourençiana e respaldada através de homenagens do poder público local. No entanto, essa imagem parece não ser compartilhada por muitos descendentes de imigrantes, pairando sobre a figura de Rheingantz controvérsias referentes a seu caráter e à maneira com que administrou a colônia.

As condições de vida dos imigrantes, em sua chegada, não eram das melhores, tendo sido inicialmente instalados em barracões coletivos, até a construção das casas definitivas (IEPSEN, 2008). Rheingantz não era apenas dono dos lotes coloniais, mas investiu também no comércio local. Desta forma, os imigrantes dependiam do colonizador também para a obtenção de roupas, sementes, ferramentas e gêneros alimentícios.

A visão que a elite local tem de Rheingantz é, assim, bastante distinta da que muitos dos descendentes de imigrantes possuem. É o que evidenciam trechos de depoimentos de dois interlocutores da pesquisa, a senhora Jaqueline, moradora da Coxilha do Barão, localidade onde ainda hoje se encontra a casa de Rheingantz, e o pastor Itto, que ministra cultos nesta mesma localidade.

Ele foi praticamente um ditador, um cara que utilizou as pessoas que ele trazia de lá e usou muito aqui. Quem não servia, levava de volta e atirava no mar. (...) O pessoal tinha que comprar roupa dele, tinha que comprar sal dele, tinha que comprar açúcar. Ele vendia terra para as pessoas, mas tinha que comprar tudo dele e (...) pagar tudo pra ele. Então ele era um ditador, um explorador de pessoas. E quem não fazia, ele levava de volta para Alemanha, mas não chegava nunca mais lá. (Jaqueline).

Então o Rheingantz sabia que isso estava fervilhando de gente que queria uma pátria a qualquer preço. E ele foi direto, foi direto lá [na Europa] e pegou. Aqui, ele era o dono da terra e distribuía os lotes e ele ganhou dinheiro do governo da Província para fornecer ferramentas e sementes. Então, ele tinha tudo isso, ele tinha um capital na mão, trouxe o pessoal, indicou as propriedades para eles, determinou conforme as famílias, conforme os negócios, todos tiveram que pagar terra pra ele (...) Todos tiveram que pagar as ferramentas e todos tiveram que pagar as sementes e ele ainda era o único comerciante. (Pastor Itto).

Aos poucos, reclamações de todo o tipo foram minando a relação entre colonos e colonizador. De acordo com Iepsen (2008), em 1861, três anos após a fundação da colônia, os colonos já mostravam certo descontentamento com relação

a Rheingantz, promovendo a assinatura de alguns abaixo-assinados, queixando-se sobre o alto valor das passagens cobradas e contra a assinatura indevida de documentos.

Nos anos que se seguiram ao início da colonização, se recrudesceram a tensão e a revolta dos colonos contra Rheingantz. Em 1866, os colonos escreveram outro abaixo-assinado, desta vez enviando-o diretamente ao presidente da Província. Nesse documento, os colonos reclamavam do alto preço dos lotes de terra, da não demarcação dos limites fundiários, bem como da não entrega dos títulos de propriedade e da falta de escolas. Por fim, os mentores do abaixo-assinado pediam, ainda, a destituição de Rheingantz do cargo de diretor da colônia (IEPSEN, 2008).

Segundo narra a historiografia local, o estopim da crise se deu no ano seguinte, em 1867, quando, a pedido de Rheingantz, o presidente da Província destacou como autoridade policial para o local o tenente Francisco de Sá Queirós. O tenente emitiu um edital em que, entre outras coisas, proibia os jogos de cartas, bem como o agrupamento de mais de três pessoas e a realização de bailes e festas sem seu consentimento (IEPSEN, 2008).

As vésperas do Natal daquele ano, não suportando mais a opressão, os colonos partiram para o conflito aberto. Rheingantz foi ameaçado e expulso da colônia, retornando a Rio Grande. Após a revolta, ocorreu intervenção do Governo Provincial e forças militares ocuparam a colônia. Posteriormente, com o apaziguamento dos ânimos e com a situação controlada, Rheingantz voltou à direção da colônia.

Conforme aponta Iepsen (2008), os escritores locais e representantes da elite lourençiana inocentaram Rheingantz das acusações, bem como o apresentam como vítima injustiçada, ao mesmo tempo em que caracterizam os colonos revoltosos como ingratos para com o colonizador, sendo apontados como um grupo de arruaceiros, ingênuos e incapazes de raciocinar, supostamente influenciados pelo estado de embriaguez decorrente dos festejos de Natal.

Segundo o pastor Itto, esse episódio tornou-se motivo de vergonha para os colonos, de modo que preferiram silenciar a respeito.

Que história ele vão contar? Eles não têm história pra contar. Então eles nunca falaram disso. Porque falar disso significava também dizer "nós fomos muito acomodados, nós não reagimos, nós deixamos as coisas acontecerem", só que, por outro lado, eles não contam a história, que é o primeiro fato no Brasil, a primeira revolta de agricultores no Brasil aconteceu aqui, na Coxilha do Barão. Isso eles não contaram, isso parece ser uma vergonha. Bom, assim foi registrado, foi assim que eu conheci ela também: "onde é que se viu, colonos fazerem isso". Mas foi o primeiro levante de agricultores no Brasil, aconteceu aqui, na frente da casa do Rheingantz, 24 de dezembro, em 1867. Quando o Rheingantz então disse: "O que que vocês estão aqui fazendo bagunça? Arruaça? Bêbados!" Chamou eles todos de bêbados. "Vocês deviam estar em casa, festejando o Natal com as famílias de vocês, como é decente". Aí eles disseram: "Nós não temos nada pra festear, porque tu roubou tudo de nós". E essa história não foi bem contada, nos livros ainda não foi bem contada.

Um indicativo da significância desse episódio para a vida dos colonos encontra-se no tentativa de negação do esquecimento a que foi relegado o sepultamento de Jacob Rheingantz. Como mencionado anteriormente, Rheingantz morreu na Alemanha, em 1877, porém seus restos mortais foram sepultados na cidade de Rio Grande. No entanto, quase 30 anos após sua morte, por ocasião dos festejos do cinquentenário da fundação da colônia São Lourenço, seus familiares decidiram transferir os restos mortais de Jacob Rheingantz para Coxilha do Barão, local onde o colonizador havia estabelecido residência. Neste local, no subsolo da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), seus restos mortais foram enterrados.

No entanto, o intervalo de quase 30 anos não foi suficiente para arrefecer o sentimento de revolta e indignação dos colonos em relação à figura de Rheingantz. Assim, o sepultamento dos restos mortais do colonizador, realizado no subsolo da igreja, no início do século XX, foi evento sobre o qual trabalharam o tempo e a memória. Depois de algumas décadas, o sepultamento e a presença dos restos mortais de Rheingantz na localidade de Coxilha do Barão foram esquecidos pelas gerações de colonos que se seguiram.

Nos anos 1980, uma reforma realizada no prédio da igreja da localidade possibilitou a descoberta dos restos mortais de Rheingantz, esquecidos por quase oitenta anos. A "descoberta" dos restos mortais foi motivo para nova homenagem do poder público, quando, embaixo da igreja, foi aberta uma galeria para visitação,

acompanhada de uma placa, em que se lê:

Galeria construída e entregue à visitação pública pela Prefeitura Municipal e Comunidade evangélica de Picada Moinhos³², em homenagem ao fundador de nosso município, Jacob Rheingantz, que com seu espírito empreendedor e força de vontade fez surgir de uma região bruta e agreste a colônia progressista, pujante e respeitada de hoje.

A descoberta do túmulo no subsolo da IECLB de Coxilha do Barão suscitou e continua a suscitar diferentes interpretações e disputas. Segundo narrativas de alguns moradores, que não acreditam na versão oficial, os restos mortais ali sepultados seriam de um pastor que teria vivido na localidade. Contudo, fontes pesquisadas pelo historiador Iepsen (2008) indicam que realmente são os restos mortais de Jacob Rheingantz que ali foram depositados. Não obstante, como mostra Iepsen (2008), os moradores de Coxilha do Barão jamais aceitaram como fato a presença, em sua igreja, do corpo de Jacob Rheingantz. O próprio pastor Itto, que ministra cultos no templo, revela desconforto com a presença do mausoléu.

Ele já tinha mandado fazer um altar com um lugar para o caixão dele, que é uma tradição na Europa, os importantes eram enterrados dentro do templo. É a coisa mais horrível que tem lá, e eu aqui, sempre, nos meus ofícios, tenho que estar pisando em cima dele.

A memória coletiva de um grupo é essencialmente delimitada pelo espaço e tempo de vida do grupo (POLLAK, 1992; HALBWACHS, 2006). Porém, parte da memória é também herdada, trata-se de herança simbólica, compartilhada através das gerações. Entretanto aquilo que é repassado às gerações seguintes é resultado também de escolhas e esquecimentos, neste sentido, esquecimento e memória não são pólos contraditórios, mas estão diretamente relacionados.

Como mostra Ferreira (2011), existem fatos e eventos traumáticos que são estrategicamente esquecidos pelos grupos humanos. Esse talvez seja o caso, podemos sugerir, do sepultamento dos restos mortais de Rheingantz. Visto como explorador de colonos, Rheingantz parece ter tido sua lembrança sepultada no

³² Picada Moinhos é o nome oficial da comunidade de Coxilha do Barão, nome empregado pelos moradores locais para referir-se à localidade.

subsolo da igreja pelos descendentes dos colonos de Coxilha do Barão.

Desta forma, a descoberta do corpo e as homenagens que seguiram vieram trazer à tona lembranças traumáticas, que haviam estrategicamente sido esquecidas. Por isso, segundo o pastor Itto, os pomeranos preferem não mencionar sua presença, pois “quem vangloriou o Jacob Rheingantz foram, na verdade, os descendentes renanos, que têm essa ideia de botar no pedestal uma pessoa”.

3.5 Alemães e pomeranos: colônia compartilhada

Quando os imigrantes teutos chegaram à colônia São Lourenço, o Estado Alemão ainda não existia. No entanto, posteriormente, no final do século XIX, com a dissolução do império prussiano e unificação e criação da Alemanha, as expressões “alemão” ou “colono alemão” seriam empregadas para identificar esses imigrantes, de forma genérica, a Alemanha passando a ser a referência. É preciso, contudo, salientar que, no processo de colonização do município de São Lourenço do Sul, os pomeranos (provenientes do que hoje é o norte da Alemanha e da Polônia) formavam a maioria dos imigrantes da Colônia São Lourenço e se distinguiam, em vários aspectos, dos imigrantes renanos (originários da atual região sudoeste da Alemanha).

Segundo Bosenbecker (2011), além dos pomeranos e renanos, imigrantes de origem austríaca, dinamarquesa e belga se instalaram em São Lourenço do Sul. Cabe ainda ressaltar a presença das colônias italiana e francesa, localizadas próximo, no município vizinho de Pelotas, evidenciando o processo compartilhado de colonização da Serra dos Tapes. Os pomeranos, apesar de formarem o grupo étnico numericamente predominante, tiveram, em alguma medida, sua identidade étnica ocultada, vindo a ser genericamente identificados como “colonos alemães”.

Jairo Scholl, escritor local que realizou pesquisas sobre a história da colonização pomerana em São Lourenço do Sul, afirmou, em entrevista realizada, que os colonos que se instalaram no município não eram exatamente “alemães”:

A Alemanha é uma criação de Bismarck, em 1871. Existiam 33 estados, províncias, ducados, cidades-estado alemãs, que eram constituídos pelo *Deutschland*, que é uma espécie de estilo de vida comum a todos. Os pomeranos, dentro do contexto histórico desse *Deutschland*, desse grupo alemão de trinta e tantos cidades-estado, eram considerados, e ainda são, eu estive há pouco tempo, agora, na Baviera, e eles me vieram dizer assim: “não nos interessa essa gente pomerana, porque isso é gente *aus*, gente de fora”. Eles não consideram os pomeranos exatamente bem alemães, pois existe ali um caldeamento de raças com os eslavos, da etnia *Wenden* que é o povo que a origem dele é na Quirguízia.

A região da Pomerânia passou por um longo e intenso período de conflitos e guerras, tendo seu território disputado, desde o século X, por poloneses, dinamarqueses, saxões e brandenburgenses (WACHHOLZ, 2008). Nesse sentido, Salamoni (2001) ressalta a situação de miséria dos pomeranos na Europa, especialmente porque, apenas em 1807, o Estado Prussiano decretaria o fim, na Pomerânia, da servidão camponesa vinculada ao sistema feudal. Também Jairo Scholl destaca o intenso período de conflitos que marcou a trajetória dos pomeranos.

A história da Pomerânia, de 1125 até 1945, a Pomerânia viveu uma média de quatro anos e meio de guerras e paz. Sempre alguém entrava, sempre alguém invadia, sempre alguém queria tomar um pedaço e levava da Pomerânia. Essas guerras, foram guerras que causaram muitas mortes. A Suécia tinha grandes interesses sobre a Pomerânia, e chegou a ficar com uma parte. Ficaram os suecos uns duzentos e poucos anos lá. E dessa coisa toda eles foram perdendo muita gente. Só na guerra da Suécia, foi em 1630, a Pomerânia perdeu um terço de sua população. Um em cada três pomeranos morreu nessa guerra. Tanto que essa guerra, era tão tremenda, que tinha uma cançõzinha, que se cantava, as mães cantavam para os filhos no berço, é *Maykäfer*, besouro. *Maykäfer, Maykäfer flieg! Der Vater ist im krieg, Pomer ist abgebrandt*. Seria algo mais ou menos assim, besouro, meu besouro voa, papai esta na guerra, Pomerânia está em chamas, meu besouro, meu besouro voa. Essa é uma canção muito comum na Pomerânia. Sem contar a guerra com os nórques, os dinamarqueses, comandados pelo rei Waldemar III e pelo bispo Absalão I. (...) A Pomerânia em 1945, fevereiro de 1945, um milhão e quinhentos mil pomeranos foram retirados no meio do inverno de suas casas pelo exército vermelho. Pouca gente sabe o que significa isso, um dos mais mortais deslocamentos de povos que houve na Segunda Guerra Mundial, como muita morte, como muito desespero. (...) Está retirada fez uma diáspora pomerana, os pomeranos se espalharam pela Alemanha. Como se fossem os judeus dos alemães, não puderam mais voltar para a Pomerânia. Suas terras foram todas elas entregues a poloneses, as ruas tiveram os nomes raspados, não tem mais nome alemão lá, cidades tiveram os nomes trocados, os registros civis queimados e transformados em 16 províncias.

Segundo Wachholz (2008), após a Segunda Guerra Mundial, tropas soviéticas ocuparam a Pomerânia e promoveram um processo de limpeza étnica, resultando no desalojamento de cerca de dois milhões de pomeranos e na anexação à Polônia de cerca de 70% do território.

3.6 O uso assimétrico da língua alemã e pomerana

Os pomeranos se distinguem linguisticamente dos alemães. A língua pomerana³³, também conhecida, por alguns nativos, como *Plattdeutsch*, é ágrafa. Segundo Mujica (2013, p. 13), o pomerano tem influência eslava, germânica e itálica, sendo que “as línguas e dialetos tratados como baixo alemão [*Plattdeutsch*] (das planícies ao norte) têm influência marcante do que mais tarde se denominou de línguas saxônicas”. Já o alemão padrão tem origem no alto alemão (*Hochdeutsch*), sob influência de línguas celtas (MUJICA, 2013). A autora citada conclui que, dessa forma, o pomerano é muito diferente do alemão padrão. Segundo Tressmann (2008, p. 1), que realizou estudo sobre a origem linguística do pomerano,

o pomerano é uma língua baixo-saxônica, isto é, uma língua saxônica das terras baixas da região do Mar Báltico. Também integram o grupo das línguas baixo-saxônicas o Vestfaliano, o Platt Menonita, o Saxônio, o Neerlandês, entre outras. O Inglês e o Escocês são, por sua vez, línguas anglo-saxônicas, também aparentadas com o Pomerano. Já o Alemão pertence a um outro grupo de línguas; descende do Alto-Alemão (das regiões altas, montanhosas da Alemanha e da Suíça).

Os imigrantes alemães (renanos) que se estabeleceram em São Lourenço do Sul falavam o *Hunsrückisch* – língua proveniente de uma região montanhosa do sudoeste da Alemanha, denominada *Hunsrück* –, também nomeado pelos nativos de *Hochdeutsch* e, portanto, diferente da língua falada pelos pomeranos, com origem nos dialetos e línguas do *Plattdeutsch*.

Segundo Thum (2009, p. 140), no caso de São Lourenço do Sul, os

³³ Segundo Beike (2013), o termo *pomerano* é a forma latinizada da palavra alemã *Pommersch*. De acordo com esse autor, além do *Pommersch* (em alemão), há menções, com referência à fala pomerana, a *Pomeranian* (forma inglesa, utilizada nos Estados Unidos), *Plattdeutsch* (para os pomerano-brasileiros, que se referem dessa forma à língua), sendo ainda possível encontrar as denominações *Pommerschplatt* ou *Pommeranisch*.

imigrantes pomeranos consideravam os alemães que dominavam o *Hunsrückisch* como falantes do alemão-padrão. No entanto, nas relações que se estabeleceram entre imigrantes pomeranos e alemães, bem como com os luso-brasileiros anteriormente estabelecidos na região, palavras seriam tomadas de empréstimo. Neste sentido, como ressalta Spinassé (2008), em estudo referente ao processo histórico do uso e adaptação do *Hunsrückisch* no Brasil, palavras emprestadas do português seriam utilizadas quando a correspondente na língua materna não era conhecida. Segundo essa autora, isso acontecia principalmente com a denominação de objetos que não existiam na Europa quando da emigração para o Brasil. Emilio Willems (1980 *apud* Spinassé, 2008) catalogou pelo menos 693 palavras emprestadas do português, que foram germanizadas e passaram a ser empregadas pelos colonos alemães, sendo que boa parte delas se referem a nomes de animais, frutas e legumes que eram desconhecidos na Europa.

No entanto, até por volta da Segunda Guerra Mundial, a língua predominante nas escolas e igrejas da colônia de São Lourenço do Sul era o *Hochdeutsch*. Assim, ainda que no cotidiano familiar as crianças fossem socializadas na língua pomerana, nas instituições escolares eram alfabetizadas no *Hochdeutsch*. O mesmo ocorria em relação às instituições religiosas, sendo a catequização bem como os cultos religiosos ministrados em *Hochdeutsch*. Deste modo, tanto as instituições escolares como as religiosas contribuíram para o aprofundamento de processos discriminatórios em relação à língua e cultura pomeranas. Segundo Thum (2009), os pomeranos foram colocados em certo grau de exclusão diante dos alemães falantes do *Hunsrückisch*, já que eram vistos como de uma cultura menos desenvolvida.

Assim, entre os colonos, o *Hochdeutsch* assumiu o “valor simbólico de língua culta, sendo seu falante considerado mais esclarecido (e isso inclui noções de mais inteligente)” (THUM, 2009, p. 131). A língua pomerana e o *Hochdeutsch* possuem, assim, relação de assimetria quanto ao uso, poder e prestígio, como se pode observar no trecho de depoimento reproduzido abaixo, de uma interlocutora de origem pomerana.

O alemão é uma raça de gente mais chique. Tem nome *Hochdeutsch*. Nós, pomeranos, somos mais humildes. (...) Aqui a gente [alemã] fala *Hochdeutsch*, fala língua fina. Foram aqueles que mandaram estudar os filhos doutores, sabe, os alemães.

De acordo com Sridhar (2001 *apud* SCHNEIDER, 2012, p. 2), de modo geral, “quanto maior o número de papéis sociais almejados, que o uso de uma língua possibilita aos seus falantes, mais alto será o seu lugar na hierarquia numa sociedade”. Assim, falado e ensinado principalmente por pastores e professores, o *Hochdeutsch* é simbolicamente a língua que impõe autoridade e poder, a língua dos “doutores”. Portanto, enquanto o *Hochdeutsch*, falado pelos alemães, é a língua culta e do poder, o pomerano tornou-se uma língua associada à ignorância, com forte conotação pejorativa. Ainda, e como também evidenciado por Bahia (2011), a língua pomerana permaneceu fortemente associada ao modo de vida camponês, percebida como língua de “gente da roça”. Neste sentido, é ilustrativo o depoimento do Sr. Roberto, um interlocutor de origem alemã, morador da cidade, que, ao falar das diferenças linguísticas entre pomerano e alemão, classifica o primeiro como uma “língua rude”.

3.7 Tensões entre campo e cidade: a estigmatização dos colonos

Segundo Thum (2009), um fator que contribuiu para a desvalorização da língua e cultura pomeranas é a referência à vida urbana que os imigrantes alemães que chegaram a São Lourenço do Sul majoritariamente traziam. Segundo esse autor, boa parte dos imigrantes alemães estabelecidos em São Lourenço do Sul não ficaram na agricultura, migrando para atividades urbanas, mais valorizadas socialmente. O historiador Flores (2003) cita o fato de que muitos dos imigrantes trazidos por Rheingantz passaram a se dedicar a atividades como as de alfaiate, sapateiro, carpinteiro, ferreiro, moleiro, curtidor e seleiro.

A partir da revolução industrial e com o intenso desenvolvimento do modo de vida urbano, a partir do século XVII as práticas e modos de vida camponeses foram sistematicamente desvalorizados, acarretando, como decorrência do processo, em

intenso êxodo rural³⁴. Raymond Williams (1990), autor da obra *O campo e a cidade, na história e na literatura* – que, a partir da literatura inglesa, reflete sobre as relações entre campo e cidade, em diferentes períodos –, enfatiza que as grandes cidades se converteram em símbolo de modernidade, a ideia de progresso industrial sendo associada como característica da cidade e da própria civilização, enquanto o modo de vida rural era depreciado³⁵. De acordo com Williams (1990, p. 202),

A idade do ouro, e o Jardim do Éden (referências ao meio rural), por não conhecerem nem a indústria nem o prazer, não eram virtuosos e sim ignorantes: a cidade, Londres em particular, era o símbolo do progresso e das luzes; sua mobilidade social era a escola da civilização e da liberdade.

Nesse quadro, a cidade constitui-se como símbolo da civilização moderna, local privilegiado para a formação cultural, social, política, intelectual e educacional das pessoas. Ao mesmo tempo, o rural passa a caracterizar um espaço marcado pelo atraso técnico, econômico e intelectual de seus moradores. O camponês é, assim, entendido como um sujeito conservador, atrasado e vinculado ao passado. Nesse sentido, cabe mencionar os diferentes sentidos depreciativos que a palavra *camponês* adquiriu em distintos contextos, como mostrado por Margarida Maria Moura (1986, p. 15-16), na obra *Camponeses*:

No repertório linguístico das sociedades agrárias existe sempre um número expressivo de palavras que se referem ao camponês. Através de algumas delas, ele é designado; através de outras, ele se autodefine. Desde remotas

³⁴ Principalmente após a Segunda Guerra Mundial, no setor de produção primária de alimentos, houve a difusão de uma série de novas tecnologias, que tinham como objetivo promover a modernização agrícola e aumentar a produção alimentar. A aplicação dessas novas tecnologias resultou em “maior homogeneização do processo de produção agrícola em torno de um conjunto compartilhado de práticas agronômicas e de insumos industriais genéricos” (GOODMAN; SORJ et al., 1990, p. 34). A utilização desse chamado pacote tecnológico (sementes melhoradas, adubos químicos, mecanização) resultou na redução da necessidade de mão-de-obra no meio rural, acarretando, em vários países do mundo, em processo de êxodo rural.

³⁵ Na literatura brasileira, processo equivalente pode ser observado, por exemplo, em escritos de Monteiro Lobato, que, em sua obra *Urupês*, de 1918, em que cria a personagem *Jeca Tatu*, investe fortes críticas ao homem pobre do campo. *Urupês* conta histórias baseadas na vida da personagem *Jeca Tatu*, um trabalhador rural retratado como pobre, preguiçoso, ignorante, atraso e avesso aos hábitos de higiene da cidade. Monteiro Lobato constrói a ideia de rural em oposição ao urbano, apresentando-o como lugar de pessoas atrasadas, rudes e feias, em oposição à cidade, apresentada como espaço do dinamismo, da modernidade e exemplo de civilização (SILVA; TOLENTINO, 2010).

sociedades, textos literários, religiosos e políticos expressam o modo depreciativo pelo qual o poder visualizava esses anônimos sustentáculos dos banquetes e das guerras. Em Roma, *paganus* designava habitante dos campos, bem como o civil, em oposição à condição de soldado. Da palavra latina *pagus*, que tanto significa um território rural limitado por marcos, como também a aldeia camponesa, ficou a palavra pago, que no sul do Brasil designa o campo onde se nasceu; o rincão de origem. *Paganus*, em latim, foi transmutado em *payan*, no francês, e *peasant*, no inglês, que significam exatamente camponês. Tomando sentido diverso do acima mencionado, *paganus* se tornou paisano, em português – o que não é militar. Mas também resultou em pagão, que quer dizer não-cristão – aquele que precisa ser convertido. Na Alemanha do século XIII a Declinatio rústica tinha seis declinações diferentes para a palavra camponês: vilão, rústico, demônio, ladrão, bandido e saqueador; e, no plural, miseráveis, mendigos, mentirosos, vagabundos, escórias e infiéis.

No contexto empírico estudado, é na relação assimétrica entre campo e cidade que podem ser encontradas algumas das razões para a desvalorização da língua e cultura pomeranas. Diferentemente dos imigrantes alemães, que ocuparam posições de destaque na vida política do município, atuando em atividades urbanas socialmente mais valorizadas, os pomeranos permaneceram, em grande medida, na colônia. Deste modo, a identidade pomerana foi associada ao modo de vida camponês e, assim, podemos interpretar que os pomeranos tenham sido marcados, na relação com o mundo urbano, pelo estigma do camponês, considerado pobre, atrasado e relaxado. Portanto, julgados à luz de valores da sociedade urbana, os pomeranos são percebidos como sujeitos inferiores, uma vez que os saberes, fazeres, práticas culturais e modos de vida camponeses são considerados símbolos do atraso econômico, social e intelectual. A fala reproduzida abaixo, de uma agricultora pomerana da localidade de Harmonia, evidencia o modo como os colonos são desvalorizados na relação com o mundo urbano.

A maioria da cidade pensa, assim, que o colono é sujo e não se lava. Um e outro, às vezes, até que tem, mas geralmente hoje todo mundo tem chuveiro, tomam banho todos os dias, tomam banho igual às outras pessoas, mas as mãos e os pés, se tu não passa uma escova ou uma lixa ou uma pedra pra limpar, tu não consegue limpar as mãos e os pés. Não é que eles não tomam banho, mas é assim, quando nós plantávamos batata doce, luva não dava para colocar e essa pele [da mão] aqui embaixo encardia, tu não podia pegar e arrancar a pele fora porque aí saia sangue. E pra conseguir limpar aquilo? Um limão já ajudava, mas não ficava 100%. (...) E sabe como é que era quando os nossos filhos eram pequenos? Nós sempre íamos pra Pelotas, para consultar. E aqui na cidade [de São

Lourenço do Sul], era moda assim, tu ia de chinelo pra cidade, no verão, tinha aqueles outros chinelos com a tira larga, isso o pessoal usava domingo, havaiana usava em dia de semana. Eu me lembro assim, nós entramos na loja e eles ficavam assim [com os olhos arregalados], chinelo, viravam as costas e pensavam assim "não, esse aqui acho que não tem condições de comprar nada". Aqui na cidade [de São Lourenço do Sul], as pessoas usavam [chinelo], porque ia muito colono, mas em Pelotas era assim, a maioria na cidade ninguém usava chinelo. Aí tu era visto assim como "ah, esse não tem condições de comprar nada". Nem te atendiam. Faz mais anos assim, uma [atendente] de loja só queria atender aquelas [pessoas] chiques e aí entrou um guri assim, vamos dizer, ele não botou a melhor roupa pra ir pra cidade, entra na loja e ela [a atendente] ficou assim, nem quis atender, e o guri comprou e pagou a vista, e aquelas damas de salto, vinha tudo e pagava em prestação.

Bourdieu (2006), em estudo realizado no Béarn, no sudoeste da França, na década de 1960, analisou a cena de um baile local em que solteiros de origem camponesa se deparavam com o choque cultural entre campo e cidade. O autor mostra que, no baile, as jovens se mostram mais sensíveis à escolha de um possível parceiro a partir de ideais e padrões urbanos de vestimenta, porte e comportamento. No contato entre jovens do campo e da cidade, os camponeses eram desvalorizados a partir de categorias urbanas de julgamento. Por conseguinte, segundo Bourdieu (2006), a *hexis corporal* – ou seja, as técnicas corporais, os modos de falar, sentar, dançar, comer – é percebida pelo camponês como símbolo de sua condição camponesa. Corrobora nesse sentido o trabalho de Menasche (2010), que, em estudo sobre as percepções de campo e cidade de agricultores e cidadãos gaúchos, menciona o caso de um jovem colono que fornece a uma moça recém conhecida um telefone que não é de sua casa, mas da residência de um amigo que mora na cidade, tentando, dessa forma, ocultar sua origem camponesa. Segundo a autora, a atitude do rapaz sugere um movimento de retroalimentação, pois a *vergonha* de assumir-se como colono não está apenas nos olhos da sociedade que o julga, mas em sua própria autoimagem. Por isso, de acordo La Taine (2002 *apud* Menasche, 2010, p. 211) “a vergonha pressupõe um controle interno: quem sente vergonha julga a si próprio”.

A relação assimétrica entre campo e cidade é apreendida pelos colonos e, em alguns momentos, explicitada, como na situação observada em campo, entre colonos de Harmonia. Em uma casa de comércio da localidade, sentados ao redor

de uma mesa, pude escutar um colono pomerano entoar uma canção cujos versos reproduzem a tensão vivida pelo homem do campo a partir de padrões urbanos de estética e comportamento.

É como aquela música do Teixeirinha³⁶, tu conhece? O Teixeirinha tem aquela música do colono. Ele faz tudo, no verso, o que o colono faz. Então o sujeito debochou do colono, que passava na cidade não com o traje que ele achava que ele devia andar. Aí ele cantava assim:

*"Eu vi um moço bonito, numa rua principal
Por ele passou um colono, que trajava muito mal
O moço pegou a rir, fez ali um carnaval
Resolvi fazer uns versos, pra este fulano de tal
Não ri, seu moço, daquele colono
Agricultor que ali vai passando
Admirado com o movimento
Desconfiado, lá vai tropicando
Ele não veio aqui te pedir nada
São ferramentas que ele anda comprando
Ele é digno do nosso respeito
De sol a sol, vive trabalhando
Não toque flauta, não chame de grosso
Pra te alimentar, na roça está lutando
Se o terno dele não está na moda
Não é motivo pra dar gargalhada
Este colono que ali vai passando
É um brasileiro da mão calejada
Se o seu chapéu é da aba comprida
Ele comprou e não te deve nada
É um roceiro que orgulha a pátria
Que colhe o fruto da terra lavrada
E se não fosse este colono forte
Tuias ter que pegar na enxada
E se tivesse que pegar na enxada
Queria ver que mocinho moderno
Pegar no coice de um arado nove
E um machado pra cortar o corno³⁷
E enfrentar doze horas de sol
Num verão forte, tu suavas o terno
Tirar o leite, arrancar mandioca
No mês de julho, no forte do inverno
Tuas mãozinhas finas, delicadas
Criava calo e virava um inferno
Este colono enfrenta tudo isto
E muito mais, eu não disse a metade*

³⁶ Teixeirinha (1927-1985) foi um cantor e compositor gaúcho, conhecido por compor músicas que enalteciam a cultura gaúcha e a vida no campo. Para escutar a canção original, interpretada por Teixeirinha, acessar: <http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=iL41ec5f5u0#t=38>.

³⁷ Corno é a parte interna e mais dura do tronco das árvores.

*Planta e colhe com suor do rosto
 Pra sustentar nós aqui na cidade
 Não ri, seu moço, mais deste colono
 Vai estudar numa faculdade
 Tire um Dr', chegue lá na roça
 Repare lá quanta dificuldade
 Faça algo por nossos colonos
 Que Deus lhe pague por tanta bondade"*

Os camponeses pomeranos têm em comum com camponeses de outras origens étnicas o estigma associado à sua condição de vida e trabalho. Porém, no caso dos pomeranos, a origem étnica parece implicar em um duplo estigma. Seyferth (2002), em trabalho que procura analisar a influência da ideia de raça sobre a política nacional de colonização, mostra que também imperavam princípios classificatórios na política de colonização. Segundo a autora imigrantes alemães e italianos eram frequentemente situados no topo da hierarquia dos "bons agricultores", pois eram considerados mais perseverantes, resignados e habilidosos. Deste modo, Seyferth (2002) evidencia que havia entre os grupos de imigrantes uma hierarquia étnica, em que os colonos alemães e italianos sempre apareciam no topo da hierarquia. Portanto, neste contexto, imigrantes de outras origens étnicas, como, por exemplo, os pomeranos, eram inferiorizados.

3.8 A germanização dos colonos pomeranos

Thum (2009) ressalta que o imigrante alemão, que se estabeleceu na região da Serra dos Tapes e encontrou condições de crescimento econômico na cidade, passou de oprimido a opressor, incorporando valores dominantes. Neste contexto, a camada enriquecida de imigrantes alemães passou à posição de impor valores germânicos aos imigrantes de origem pomerana. Desta forma, como mostra Thum (2009), instituições como escolas e igrejas tiveram papel decisivo na imposição e disseminação dos ideais da germanidade, na medida em que difundiam princípios luterano-germanistas.

Neste quadro, ainda conforme o autor citado, houve, mediante a supremacia ideológica do germanismo, um silenciamento da cultura e da memória pomeranas,

chegando ao ponto de os pomeranos negarem sua própria história e origem étnica. Deste modo, os pomeranos foram, em alguma medida, “germanizados”, silenciando as diferenças socioculturais que os distinguiam dos alemães. Assim, segundo Thum (2009, p. 309), os pomeranos aceitaram e assimilararam

o imaginário alemão, como sua referência cultural diante dos outros grupos. (...) Identificando-se como imigrantes, a ação ideológica da cultura alemã instalou-se como a verdade a ser aceita por todos, germanizando muitas das práticas religiosas e sociais dos pomeranos da Serra dos Tapes.

Por isso, ainda que os pomeranos constituíssem o coletivo humano predominante entre os que participaram da formação social de São Lourenço do Sul, permaneceram como grupo estigmatizado, inferiorizados inclusive diante de seus pares mais próximos, os descendentes de imigrantes alemães. Gonçalves (2008), que estudou relações interétnicas e a formação da identidade germânica na região, observa que, em função desse estigma, muitos pomeranos passaram a ocultar sua origem étnica, preferindo, muitas vezes, afirmar sua linhagem como descendentes do “alemão legítimo”. Apesar de processos recentes de valorização do patrimônio cultural pomerano e de tentativas de redução da invisibilidade deste grupo social, persiste fortemente enraizada entre os pomeranos a auto identificação como alemães.

Isso pode ser observado em diferentes momentos da pesquisa, geralmente em diálogos de aproximação, quando vários interlocutores se apresentaram como sendo de descendência alemã, para logo mais, no desenvolver da conversa, revelarem-se pomeranos. É o que ilustra o trecho de entrevista reproduzido abaixo.

Evander: Você é de qual origem?

Interlocutor: Eu sou alemão.

[Após alguns minutos de conversa, quando falávamos sobre a rota turística Caminho Pomerano, o interlocutor alteraria essa afirmação inicial, como segue]

Interlocutor: Aqui, primeiro, ninguém queria ser pomerano, agora até os filhos já querem ser pomeranos. Porque inventaram aí, o prefeito aí deu uma força para os pomeranos e agora a maior parte das propagandas é em pomerano, na rádio e nas lojas. Agora, na rádio, até tem um locutor que fala o seguinte: o pomerano não tinha valor, ele era pomerano sujo, era inferior a

outro, ao alemão. Mas não era não, isso era uma rixa que tem, igual ao Grêmio e o Colorado³⁸, acho eu que era, porque não tem diferença. Eu, na verdade, sou pomerano, na verdade eu nem sabia que era pomerano, ninguém nem fala que era pomerano.

3.9 Um modo de ser pomerano

Como pudemos perceber até o momento, os pomeranos viveram um processo histórico de estigmatização. Na Europa, passaram por período intenso de guerras e conflitos; subjugados, sob dominação estrangeira, sua imagem foi associada à servidão e miséria. Ainda, na relação com os imigrantes alemães (renanos) aqui estabelecidos, os pomeranos, percebidos como culturalmente inferiores, foram submetidos, através da imposição de instituições religiosas e escolares de origem alemã, a certo processo de germanização. Também, tendo sua vida, trabalho, idioma e práticas culturais associados ao campo, os pomeranos, foram, na relação com o mundo urbano, marcados pelo estigma do camponês, tido por pobre, atrasado e relaxado.

Na visão de vários interlocutores (tanto pomeranos como de origem alemã), esses processos e características parecem ter forjado o modo de ser pomerano. Quando questionados sobre as principais diferenças entre alemães e pomeranos, os pomeranos foram quase sempre qualificados como sujeitos fechados, desconfiados, pouco empreendedores e com grande dificuldade para relacionar-se e demonstrar seus sentimentos.

Neste sentido, os pomeranos passaram, em alguma medida, a incorporar certo *habitus* associado a essa imagem negativa. O conceito de *habitus* foi explorado pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu (2002), que o definiu como uma espécie de disposição incorporada pelos indivíduos através do processo de socialização. Na obra *A dominação masculina*, a construção do *habitus* é explicada por Bourdieu como sendo

³⁸ Colorado é o nome dado ao torcedor do Sport Club Internacional (também chamado Colorado, por seus torcedores), clube de futebol sediado na cidade de Porto Alegre. No Rio Grande do Sul, Grêmio e Internacional polarizam a atenção dos torcedores, mantendo rivalidade centenária entre os clubes.

(...) o produto de um trabalho social de nominação e de inculcação ao término do qual uma identidade social instituída por uma dessas 'linhas de demarcação mística', conhecidas e reconhecidas por todos, que o mundo social desenha, inscreve-se em uma natureza biológica e se torna um *habitus*, lei social incorporada (BOURDIEU, 2002, p. 64).

Bourdieu (2002) evidencia que existem estruturas objetivas, socialmente construídas, que podem agir sobre os indivíduos. Dessa forma, o *habitus* é um sistema de categorias de percepção, de pensamento e de ação que são incorporadas, levando os sujeitos a agir de maneira específica sobre o mundo. De acordo com Setton (2002, p. 64), o conceito de *habitus* propõe identificar a mediação entre sociedade e indivíduo e, desse ponto de vista, entende-se que “as ações, comportamentos, escolhas ou aspirações individuais não derivam de cálculos ou planejamentos, são antes produtos da relação entre um *habitus* e as pressões e estímulos de uma conjuntura”.

A definição de *habitus*, desenvolvida por Bourdieu, torna-se aqui importante ao permitir compreender, no contexto empírico estudado, como os pomeranos passaram a incorporar uma autoimagem associada ao estigma de inferioridade do qual foram/são vítimas.

Nesse sentido, chama atenção que alguns interlocutores chegaram a mencionar um suposto isolamento geográfico da colônia para justificar o comportamento dos pomeranos, considerado arredio, fechado, de pouca conversa. A fala do pastor Itto – descendente de imigrantes de origem renana – pode ser tomada como ilustrativa:

Os renanos são daqui, que essa primeira parte aqui, que é São João da Reserva, tinha um pouquinho na Picada Moinhos, né, e em direção a Boa Vista e Quevedos. A turma mais pomerana mesmo, que foi o primeiro grupo que veio, né, esses então já foram mais para lá da estrada, *Alte Strabe* (estrada velha), que é Bom Jesus, Picada Antas e daí vai Harmonia, Sesmarias, aí vai se espalhando. Esses são os assim, um pouco mais pomeranos, quer dizer, os mais fechados. Os que menos reagiam, já foram logo empurrados pra mais longe, automaticamente eles foram ficando mais fechados.

Já os descendentes alemães, são classificados, em oposição aos pomeranos, como pessoas mais extrovertidas, com uma capacidade de eloquência superior. O

trecho da entrevista com o pastor Itto, bem como a fala da Sra. Eliene, dirigente de origem portuguesa do Grupo de Danças Folclóricas Alemãs *Sonnenschein*, reproduzidos abaixo, mencionam a dificuldade dos pomeranos em expressar-se oralmente.

O renano sempre foi uma pessoa de conversar logo mais, ele logo conversa mais, ele não é tão desconfiado, e o pomerano, por ser desconfiado, ele fica muito tempo observando, e dai ele perde a vez, né. Quando a coisa é rápida, ele perde a vez. (Pastor Itto).

Eu acho o pomerano muito desconfiado, muito fechado, não sei se isso tudo pelo que passaram, pelo que, né. Umas pessoas difíceis de se aproximar, assim, mas depois que tu conhece, te aproxima das pessoas, são umas manteiga derretida. Parece que eles têm uma barreira, assim eu vejo pelo menos, eles têm uma defesa, né. (...) E o alemão não é tanto, eu acho. O alemão é mais auto-suficiente digamos assim, é mais, não tem tanto essa barreira eu acho. (Eliene).

Também segundo o Sr. Carlos, morador da Harmonia, colono de origem alemã e cuja esposa é de origem pomerana, também na dimensão afetiva, os pomeranos teriam maior dificuldade em expressar-se:

O pomerano, ele já é, eu acho que é um pouquinho diferente na afetividade, eu acho. Eu acho assim, como é que eu vou te dizer assim, questão, por exemplo, do abraçar, beijar os pais, isso do lado pomerano é meio... acho que não é mais frio, mas eu sei que existe uma diferença.

Neste sentido, como pudemos perceber pela fala dos interlocutores, o pomerano é, de maneira geral, classificado como um sujeito embarçado, de características rudes, que fala pouco e é desconfiado. Na convivência diária com as famílias pomeranas, foi possível apreender que, em grande medida, eles compartilham muitas das ideias que remetem à sua imagem como sujeitos fechados, atrasados e com frágil capacidade de comunicação. Nesse sentido, vale mencionar a frase de uma interlocutora de origem pomerana:

ainda existe o pomerano bem atrasado, muito atrasado. Aquela pessoa que não sabe se comunicar, não sabe nem onde é um posto de saúde, não sabe nada disso, ainda existe.

Um dos momentos de maior estranhamento que vivi em campo, junto às famílias pomeranas, foi durante o período em que pernoitei na localidade de Harmonia. Após o jantar, ao recolher-me para quarto, sempre me despedia da família anfitriã, dizendo “boa noite”. Muitas vezes o silêncio imperava e eu não recebia qualquer resposta. Certa noite, quando mais uma vez falei “boa noite”, a Sra. Josefa, uma agricultora de origem pomerana, se pronunciou, e com os olhos voltados para baixo me disse: “o pomerano nem se despede, a gente só levanta da mesa e vai dormir, nem fala nada, o pomerano é meio grosso mesmo”.

Logo, comprehendi que despedir-me à noite não fazia qualquer sentido naquele contexto, pois simplesmente tal ato não faz parte do repertório cultural daquele grupo. Então, entre os pomeranos, não despedir-se à noite não pode ser considerado um ato de grosseira. Porém, ainda assim, a Sra. Josefa considera esse comportamento dos pomeranos como algo “grosseiro”, como se as formas de tratamento pomeranas fossem inferiores.

Esse episódio evidencia que os pomeranos alimentam uma autoimagem negativa, associada, podemos sugerir, a um processo histórico de estigmatização. Desta forma, em muitos e diferentes contextos de pesquisa, foi possível perceber o modo um tanto desconfiado e fechado com que os colonos pomeranos me recebiam em suas casas. Nesse sentido, vale mencionar algumas situações vivenciadas em campo.

Nenhuma família recusou, a princípio, participar da pesquisa, porém em alguns casos tive dificuldades para agendar os encontros, eventualmente as entrevistas eram proteladas, quase sempre mediante justificativa de falta de tempo por parte dos interlocutores. Por isso, algumas entrevistas foram canceladas, pois tive a sensação de que alguns dos potenciais interlocutores não estavam se sentindo à vontade para sua realização.

Mesmo entre os sujeitos entrevistados, pude perceber como constante certo cuidado com minha presença, principalmente no espaço interno à casa. Nesse sentido, reproduzo abaixo um trecho do diário de campo em que é evidenciado episódio ocorrido na residência do Sr. Alfonso, morador da localidade de Harmonia.

A entrevista com o seu Alfonso foi muito boa e interessante. No entanto, novamente eu praticamente não “entrei” na casa, fiquei na sala, e esta sala tinha uma porta em direção à cozinha e outra em direção à rua. Durante toda a entrevista sentamos na sala e com a porta aberta para a rua, no entanto a porta da sala em direção a cozinha estava fechada, de modo que eu apenas podia olhar pra rua e não para dentro de casa. Percebi também que dentro da casa havia outra pessoa, acho que era a esposa do Sr. Alfonso, mas em nenhum momento a porta foi aberta e fiquei sem saber quem realmente era a pessoa que se movimentava dentro da casa.

Episódio como esse não se constituiu em exceção, repetindo-se em outras situações em que o acesso ao interior da casa foi, de algum modo, restringido, como, por exemplo, quando em visita à família do Sr. Renato e da Sra. Lillian, agricultores da localidade de Harmonia, como registrado no diário de campo:

Em um determinado ponto da entrevista, começamos a falar das comidas, principalmente da linguiça que eles produziam, e então os moradores resolveram me oferecer uma linguiça para saborear. Juntamente com a linguiça, me ofereceram bolacha caseira e Coca-Cola. Era a hora do café da tarde. Nesse momento, [os interlocutores] Renato e Lillian pediram licença e entraram na cozinha, para tomar o café da tarde, enquanto eu permaneci sentado sozinho em outra peça da casa.

Ainda que a interdição aos espaços mais íntimos da casa tenha trazido algumas dificuldades para a realização da pesquisa, aos poucos fui superando as barreiras, principalmente na medida em que passei a ficar mais conhecido na localidade. Outra estratégia que utilizei foi realizar repetidas visitas a algumas famílias, o que fez com que, aos poucos, as portas fossem se abrindo. As diferentes situações vivenciadas a campo permitiram constatar o fato de que a casa e, mais especificamente, seu interior, é espaço de exposição de práticas e hábitos de consumo, local de construção e reprodução do que poderíamos chamar de um modo de ser pomerano.

Elias e Scotson (2000), na obra *Os estabelecidos e os outsiders*, apresentam estudo realizado na década de 1950, em uma pequena cidade inglesa (de nome fictício Winston Parva), em que existia uma divisão entre dois grupos: os antigos moradores (*estabelecidos*) e os recém-chegados (*outsiders*). Os *estabelecidos* se apresentavam como o grupo superior e dominante, impondo-se sobre os *outsiders*, inferiorizando-os e estigmatizando-os. Os autores investigaram as relações e

motivos que levaram os *estabelecidos* a manter sua convicção de superioridade, bem como os impactos desse comportamento na forma como os *outsiders* se percebiam no mundo.

Ainda que realizado em um contexto urbano, o estudo de Elias e Scotson (2000) serve de norte para compreender o processo de estigmatização a que foram submetidos os colonos pomeranos aqui estudados. Assim, podemos fazer um paralelo entre Winston Parva e São Lourenço do Sul, pois desde a unificação da Alemanha, os pomeranos eram já vistos como *outsiders* – os *aus* (gente de fora, como mencionou Scholl) – pelos alemães (os *estabelecidos*). Podemos sugerir que o processo de estigmatização que os pomeranos sofriam na Europa foi atualizado na nova morada, onde novamente seriam os *outsiders*.

Em São Lourenço do Sul, os imigrantes alemães ocuparam posições de destaque na vida política, religiosa, cultural, educacional e comercial. Desta forma, a estigmatização dos pomeranos aconteceu, como evidencia Thum (2009), na esteira da institucionalização política e religiosa do germanismo, através das agências formadoras dos imigrantes alemães (pastores, professores, igrejas e escolas), o que está em acordo com a análise de Elias e Scotson (2000, p. 23), que explicam que “um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o outro grupo é excluído”.

Conforme indicam Elias e Scotson (2000), inferiorizar os *outsiders* não é apenas uma forma de preservar a identidade, mas também de manter o *status quo* dos *estabelecidos*. Nesse sentido, segundo mostram Elias e Scotson (2000), no âmbito psicológico, o poder está relacionado à autoconfiança do sujeito ou grupo e é associado a um valor humano superior. Assim,

Afixar o rótulo de *valor humano inferior* a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social. Nessa situação, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na auto-imagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 24).

O estudo de Elias e Scotson (2000) evidencia que a estigmatização marca de forma profunda o aspecto psicológico dos sujeitos e grupos afetados. Nos grupos estigmatizados (como, no presente estudo, é o caso dos pomeranos), o estigma penetra no inconsciente dos sujeitos, levando-os a vivenciar plenamente o sentimento de inferioridade humana. Nesse sentido, Fialho (2005, p. 130), que levou a cabo pesquisa entre distintos grupos étnicos do interior do município gaúcho de Canguçu, estudando as relações de poder que conduziram à estigmatização da figura do gaúcho de origem portuguesa, concluiu que

a estigmatização é fruto das relações sociais, das críticas e autocriticas, tendo poder de invadir a consciência individual e coletiva, abatendo a auto-estima e reduzindo a possibilidade de reação, podendo chegar à situação de resignação.

No caso dos pomeranos aqui estudados, pode ser observada a incorporação de uma autoimagem com características fortemente pejorativas. Na pesquisa a campo, foi comum escutar dos próprios pomeranos adjetivos que os definiam como atrasados, desconfiados, rudes e grosseiros. Desta forma, a ideia de inferioridade pode ser considerada como incorporada em seu pensamento e na própria memória coletiva do grupo, sendo reforçada, transmitida e reproduzida através das gerações.

A estigmatização tem também reflexos nas práticas do grupo, passando a compor certo modo de ser pomerano – um *habitus*, nos termos colocados por Bourdieu –, incorporando-se ao próprio modo de agir dos sujeitos. Porém, é interessante notar que, entre os interlocutores da pesquisa, o que caracteriza o que aqui nominamos *modo de ser pomerano* é apreendido como inato à constituição identitária do grupo, como se estivesse impregnado na própria constituição biológica dos indivíduos. Nesse sentido, tomamos as palavras do Sr. Camilo, interlocutor de origem alemã, que tenta explicar esse modo de ser dos pomeranos:

Tem que voltar lá na formação do povo pomerano, né, que ele não é povo alemão, ele não tem nada de alemão, ele apenas passou por países, por províncias de língua germânica, e passou por necessidade, ele é o retirante da Europa. Lá no norte da Alemanha junto ao mar Báltico, né, é uma região inóspita, difícil de viver, eles viviam praticamente da natureza e do peixe, o foco dele é o peixe. O ar, o clima lá, ele deixa a pessoa muito retraída, ele

tem que estar sempre observando pra saber quando é que ele vai se dar mal com as tempestades, com a natureza, né. Então essa formação está dentro dos genes dele, acho que dá até pra fazer um DNA desse pessoal, que a gente vai ver lá que tem um traço que é de lá, dá pra fazer junto com a terra lá, isso está muito enraizado.

As palavras reproduzidas acima evidenciam a percepção de que esse modo de ser pomerano é compreendido como algo inato aos sujeitos e que é fruto de um processo histórico, mas que também supostamente possui base no ambiente hostil em que viviam. Entendido desta forma, esse modo de ser pomerano é apreendido como presente no próprio corpo biológico, é uma marca da qual o sujeito nascido pomerano não teria como escapar.

No entanto, quando um pomerano se comporta de forma distinta do esperado, algumas justificativas, também de fundo biológico, podem ser acionadas para explicar o desvio, como na narrativa do Sr. Camilo:

A indústria, eles não sabiam trabalhar, eles não sabem hoje, ainda, é muito difícil você convencer um pomerano, um descendente, nato, bem pomerano, a ele fazer um curso para trabalhar com máquinas na indústria, é difícil, é muito raro. E quando tem um, em algum lugar tem um vestígio de um outro, ou um renano, uma coisa tem no meio lá, ou uma avó, bisavó ou mãe, alguém, que você pode ver que tem. Ele não é dá máquina, em si. (...) A questão da organização da propriedade, ela é mais complicada entre o descendente pomerano. (...) Quando não é época de trabalhar, as ferramentas estão no pátio, atirado em qualquer lugar. (...) Isso é assim, é incrível, tu chega num pátio bem arrumado, não tem só pomerano, pode ter certeza, tem alguém outro lá que faz isso. Não que ele seja relaxado: "mas isso não precisa, agora". E isso vem lá da origem deles. "Arrumar o quê? Eu não sei pra que lado vai o vento".

Novamente, o que se percebe no depoimento citado é que, no trabalho, novamente os pomeranos são desqualificados: enquanto que, no âmbito da propriedade, são vistos como pessoas despreocupadas com a organização das ferramentas e a limpeza do pátio, são ainda considerados inapropriados para o trabalho na indústria. Assim é que um pomerano trabalhando na indústria ou com um pátio e ferramentas organizados só poderia ser entendido porque ali tem um vestígio de um outro, que, nos termos de Elias e Scotson (2000), seria sempre um *estabelecido*, um representante do grupo dominante. Os trechos de depoimentos

reproduzidos evidenciam o processo estigmatizante a que os pomeranos estão submetidos, sendo percebidos atributos negativos tidos como inatos.

No entanto, apoiados em Bourdieu (2006), afirmamos que esse modo de ser pomerano não constitui aptidão natural dos sujeitos, mas produto da ação social, sendo, por esse motivo, variável ao longo do tempo. Neste sentido, o *modo de ser pomerano* não é algo inato à constituição identitária do grupo, mas sobretudo processo de construção, invenção e incorporação. E, para explicar isso, voltamos ao baile no Béarn, onde os hábitos motores dos camponeses são motivo de inferiorização por parte do público urbano, que apreende o camponês como sujeito pesadão, rude e desengonçado. Segundo Bourdieu (2006), naquele contexto,

o camponês é levado a introjetar a imagem que os outros fazem dele, mesmo quando se trata de um mero estereótipo. Passa a perceber seu corpo como corpo cunhado pela impressão social, como corpo *empaysanit*³⁹, rude, carregando o traço das atitudes e atividades associadas à vida camponesa. Em consequência, fica embaraçado em relação a seu corpo e em seu corpo. É por apreender seu corpo como corpo de camponês que tem dele uma consciência infeliz. É por apreender seu corpo como corpo rude que toma consciência de ser camponês rústico. Não é exagero presumir que a tomada de consciência de seu corpo é, para o camponês, a ocasião privilegiada da tomada de consciência da condição camponesa. (...) De fato, embaraçado em relação a seu corpo, ele fica desconfortável e sem jeito em todas as situações que demandam extroversão e nas quais seu corpo é posto em cena. (...) O temor do ridículo e a timidez estão ligados a uma consciência penetrante de si mesmo e de seu corpo, a uma consciência fascinada pelo estado físico. (...) De fato, o camponês que toma consciência de si tem boas chances de se apreender como camponês no sentido pejorativo.

Desta maneira, pode-se concluir que o pomerano, assim como o camponês do Béarn estudado por Bourdieu, foi levado a introjetar a imagem que fizeram dele. Assim, o modo de ser pomerano, apreendido enquanto *habitus*, é fruto dessa intenção e de um longo processo de estigmatização. Não obstante, como aponta Bourdieu (1983, p. 106), o *habitus* não é destino, mas produto da história:

Princípio de uma autonomia real em relação às determinações imediatas da "situação", o *habitus* não é por isto uma espécie de essência a-histórica,

³⁹ Termo que poderia ser traduzido como corpo *encamponesado*. O autor usa o termo para referir-se ao processo em que o camponês percebe seu próprio corpo como carregado por traços, atitudes e atividades associados à vida camponesa.

cuja existência seria o seu desenvolvimento, enfim destino definido uma vez por todas. Os ajustamentos que são incessantemente impostos pelas necessidades de adaptação às situações novas e imprevistas podem determinar transformações duráveis do *habitus*, mas dentro de certos limites: entre outras razões porque o *habitus* define a percepção da situação que o determina.

Nesse sentido, o *habitus*, ainda que incorporado inconscientemente, não é estático e tampouco eterno. Assim, o próprio estigma pode ser revertido, pois, como dito por Elias e Scotson (2000), a contra-estigmatização dos antigos *outsiders* pode fazer ressurgir o orgulho e a autoestima. Como veremos no próprio capítulo, é exatamente em um contexto que pode ser caracterizado como de contra-estigmatização em que estão inscritos os recentes processos de valorização do patrimônio cultural pomerano e de construção de uma nova pomeraneidade.

4 A construção da pomeraneidade

No capítulo anterior, foi discutido o processo de ocupação e colonização da Serra Tapes, quando foi possível perceber que a ocupação do território se deu de forma heterogênea, com a contribuição de distintos grupos étnicos. Portugueses, afrodescendentes e luso-brasileiros já estavam estabelecidos na região quando, a partir de um projeto privado de colonização, imigrantes de origem alemã e, principalmente, pomerana, agregaram-se ao processo de colonização deste território.

No quadro de fundação da colônia São Lourenço, imigrantes alemães e pomeranos viveram um processo compartilhado de ocupação dessa região. Contudo, os imigrantes alemães se destacaram e ocuparam posições de poder na vida política e econômica da nova colônia e, em grande medida, impuseram o germanismo a partir de instâncias formadoras. Desta forma, os pomeranos, ainda que constituíssem o grupo étnico numericamente majoritário, vivenciaram um processo de subordinação e estigmatização, associado a sua condição étnica e origem camponesa. Assim, apesar de presentes na região desde meados do século XIX, os colonos pomeranos permaneceram, durante muito tempo, à margem da sociedade local.

No entanto, observa-se, na última década, um processo de sentido contrário à estigmatização antes descrita, pautado por ações políticas de valorização do patrimônio cultural pomerano, promovidas especialmente pelo poder público local. Os pomeranos, antes inferiorizados e desqualificados, hoje se encontram no centro de uma política local de reinvenção de seu passado. Porém, como será evidenciado, este processo se dá, muitas vezes, negligenciando o papel que outros grupos étnicos tiveram na formação econômica, cultural e social da região. É neste contexto que se pode perceber que alguns grupos, em especial os afrodescendentes, seguem, em boa medida, relegados à exclusão e invisibilidade social, sofrendo preconceito racial.

Neste capítulo, busca-se apresentar a trajetória de consolidação das políticas públicas locais de valorização do patrimônio cultural pomerano, pontuando como

marcos fundadores dessas ações o evento e encenação da chegada das primeiras famílias alemãs e pomeranas no porto do município, assim como a criação da rota turística rural Caminho Pomerano. Nesse contexto recente, pode-se notar, como será discutido, que passado e memória estão na base de processos de ressignificação e afirmação do patrimônio cultural desse grupo.

É nesse quadro que os saberes e fazeres da alimentação pomerana, entendidos enquanto manifestação de patrimônio cultural, são convertidos em objetos de consumo, apropriados pelo mercado e explorados no âmbito do roteiro Caminho Pomerano. Como será analisado, a revalorização de pratos e receitas tradicionais está associada a um sentimento de nostalgia, fruto, em boa medida, de reação da sociedade urbana contemporânea à globalização e crescente homogeneização dos modos de vida. Será ainda observado que receitas e pratos tradicionais pomeranos têm sido agenciados pelo mercado como forma de promoção de modalidade de turismo cultural, pautado pelo ambiente de nostalgia e *resgate de imagens e sabores perdidos*.

4.1 Da invisibilidade à superexposição: as tensões no campo local do patrimônio cultural

A partir dos anos 2000, a administração pública municipal de São Lourenço do Sul passou a investir fortemente em uma política local de valorização do passado, da memória e do patrimônio cultural das famílias rurais de origem pomerana. As ações de caráter patrimonial que vêm sendo implementadas pelo poder público local centram-se na valorização quase exclusiva do patrimônio cultural pomerano, associado a práticas culturais, hábitos alimentares, costumes e tradições mantidos por descendentes de imigrantes pomeranos, negligenciando, muitas vezes⁴⁰, o papel que outros grupos étnicos tiveram na formação econômica, social e

⁴⁰ Ainda que os pomeranos tenham recebido maior atenção, recentemente a Prefeitura Municipal de São Lourenço do Sul passou a promover um evento denominado *Jantar Sabores Culturais*, que integra o calendário de atividades comemorativas em alusão ao aniversário de emancipação política do município. No ano de 2013 tive a oportunidade de participar do jantar que foi elaborado pelos agentes da Pastoral Afro, Associação de Pescadoras “Amigas da Lagoa”, Associação Caminho Pomerano e Grupo Arte e Sabores da Ilha, sendo, assim, composto por diversos

cultural do município.

Contudo, os pomeranos não são os únicos a sofrer com processos históricos de exclusão e invisibilidade na região. No contexto empírico estudado, como já mencionado no capítulo anterior, colonos de origem alemã, italiana, francesa, polonesa, entre outros, que têm sua vida e trabalho vinculados ao campo, também são marcados na relação com o mundo urbano pelo estigma do camponês pobre, atrasado e relaxado. Nesse sentido, Margarida Maria Moura (1986) destaca que, muitas vezes, os próprios camponeses utilizam categorias que indicam aceitação de uma visão depreciativa em relação a seu modo de vida. Segundo a autora (1986, p. 16), o camponês, consciente de sua condição subalterna, se percebe como fraco e pobre, “reservando o antônimo destas categorias para os proprietários das grandes extensões de terras, os profissionais que representam as agências do Estado e, de modo mais ou menos genérico, os habitantes do meio urbano”.

No entanto, persiste entre as comunidades pomeranas e alemãs, forte resistência e uma espécie de preconceito velado em relação às pessoas de origem portuguesa e, principalmente, afrodescendentes. Na localidade de Harmonia, casamentos interétnicos com pessoas de origem alemã são bem aceitos, até porque casar com um sujeito de origem “alemã” é percebido como indicativo de ascensão social. Já os casamentos com luso-brasileiros não são desejáveis, ainda que mais tolerados do que aqueles envolvendo afrodescendentes.

Os pomeranos utilizam o termo nativo *tuca* para referir-se a afrodescendentes e pessoas de origem portuguesa. *Tuca* é termo que serve para classificar, inferiorizando, os estrangeiros, os sujeitos que vêm de fora, que, no contexto da Serra dos Tapes, refere-se, basicamente, aos luso-brasileiros e afrodescendentes. Seu Adalberto, agricultor da localidade de Harmonia, certa vez procurou me explicar o significado e a origem do termo.

Essa é uma história engraçada. Tinha um tropeiro, então na época de 1923, quando arrebentou a revolução, eles vinham aqui, esses tropeiros vinham para buscar cavalo na colônia. Então tinha cavalo bom e eles levavam e depois vendiam. Aí, no fim da guerra, sobrou muito cavalo, o que eu vou

cardápios, que atendem às culinárias afro, pomerana, alemã e portuguesa, apresentando pratos típicos da culinária local.

fazer com isso? Depois que tinha acalmado tudo e baixado a poeira, eles começaram a vender cavalo. Aí chegaram na casa de um colono para vender o cavalo, mas o cavalo não queria ir e aí o tropeiro começou a puxar e dizer para o cavalo: "vamos cavalo, tuca, tuca, tuca". Então, quando aparecia um que falava o português misturado como esses aí: "Quem era esse aí? Era um tuca". Era aquele que queria vender o cavalo e o cavalo não queria ir, tuca, tuca, tuca. O que tinha pele branca era alemão e o que tinha pele morena, o Schwartz⁴¹, era tuca.

Como é possível perceber na fala do interlocutor, ser *tuca*⁴² é como ser um sujeito com um cavalo empacado, ou seja, um tolo. Portanto, *tuca* é um termo pejorativo. O termo serve para designar o falante de português, que não domina o idioma nativo, bem como o *Schwartz*, sujeito de pele morena ou negra. Neste sentido, *tuca* é um termo classificatório utilizado também para delimitar as relações matrimoniais aceitáveis, pois o *tuca* é um sujeito indesejado nas relações familiares.

Desta forma, procuro evidenciar que os pomeranos não apenas foram estigmatizados, mas também estigmatizaram. Alguns estudos, como o de Thum (2009), afirmam que o preconceito dos pomeranos em relação aos negros poderia ser considerado menor se comparado ao dos alemães. Porém, ainda que os interlocutores afirmem não haver práticas discriminatórias em relação a afrodescendentes, é possível perceber que o preconceito e racismo persistem, ainda que de forma velada⁴³.

É nesse contexto que, na localidade rural de Coxilha do Barão, há um monumento que provoca desagrado entre moradores alemães e pomeranos da localidade. O monumento é uma obra construída em bronze e retrata um agricultor, sem camisa, semeando a terra, daí a obra ser conhecida como *Monumento do Semeador*. Segundo um dos interlocutores, o monumento não agrada aos

⁴¹ O tradução da palavra *Schwartz* é negro ou preto.

⁴² Segundo Thum (2009, p. 191), a palavra *tuca* "parece ser uma derivação de toco de árvore queimado, que utilizado pelos imigrantes virou 'tuca', os pretos". Já de acordo com Kolling (2000 *apud* THUM, 2009, p. 192), a expressão *die Tuckers* é utilizada pelos "pomeranos para se referirem aos brasileiros descendentes de portugueses, negros ou índios. Nem sempre foi uma expressão pejorativa ou de menosprezo. Nota também que a expressão também foi utilizada entre os pomeranos para com os outros grupos teutos".

⁴³ Para exemplificar questão tão delicada, menciono o fato de que, em um distrito rural localizado na Serra dos Tapes, situado mais especificamente no município de Canguçu, dois templos religiosos da Igreja Luterana no Brasil – distantes apenas um quilômetro um do outro – foram construídos, um deles frequentado apenas por afrodescendentes e o outro exclusivamente por famílias teuto-brasileiras.

moradores locais, pois a figura tem feições *rudes* e, devido à cor escura do bronze, para muitos se trata da imagem de um negro.

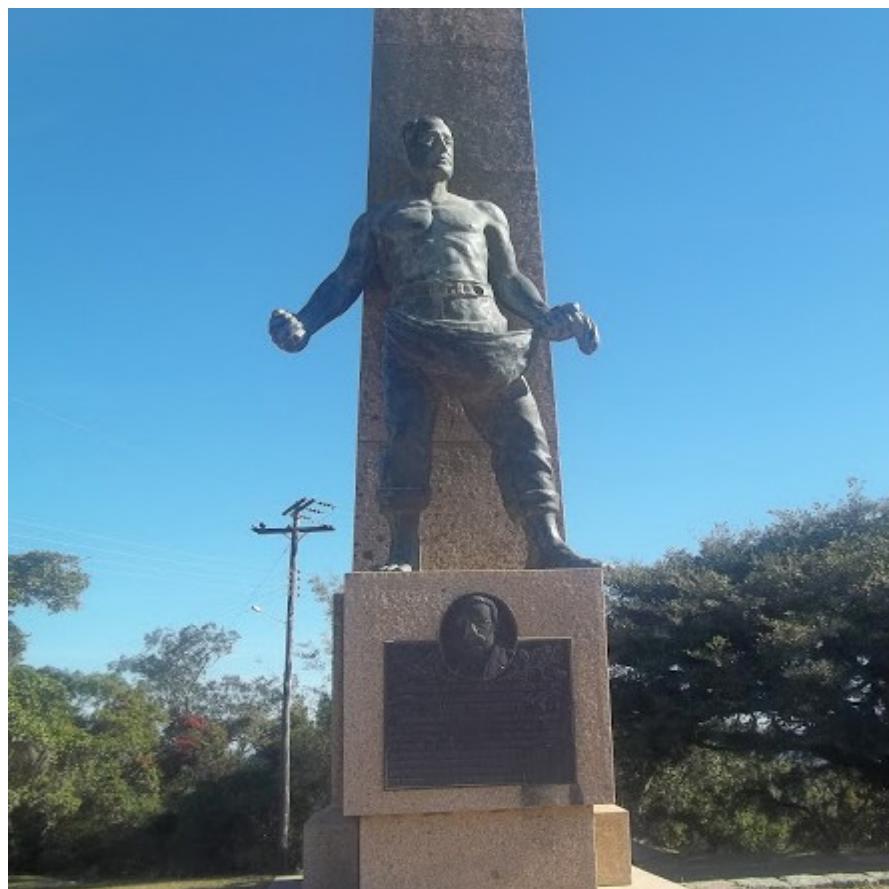


Figura 8: Monumento do Semeador.

Fonte: Acervo do autor, 2012.

Rodrigues (2012), ao comentar a questão da diversidade étnica presente no município de São Lourenço do Sul, chama atenção para o fato de que se, por um lado, os pomeranos possuem hoje grande visibilidade, por outro as populações afrodescendentes ainda sofrem para desconstruir a invisibilidade referente aos negros existente na região. Neste sentido, lideranças negras locais têm questionado a referência do município como um espaço genuinamente pomerano, procurando construir um espaço de lutas contra o racismo, a exclusão e a invisibilidade social.

No entanto, em São Lourenço do Sul, é a cultura e identidade pomeranas que atualmente encontram-se no centro de uma política local de valorização das manifestações culturais. Uma das primeiras ações que, no município, demarcaram a emergência e desenvolvimento de política de patrimônio cultural, refere-se à instituição, em 2008, do Caminho Pomerano, rota turística rural que permite ao visitante conhecer ou relembrar costumes pomeranos, bem como saborear pratos e bebidas apresentados como tradicionais. Neste sentido, como discutido na sequência, no contexto recente de valorização da dimensão imaterial do patrimônio cultural, a tradição alimentar pomerana tem sido destacada como um dos principais pilares dessa herança. Ainda nesse quadro, observaremos comemorações ritualizadas, como a encenação do desembarque dos primeiros imigrantes pomeranos, bem como a promoção de festas étnicas, em que a alimentação é ideologicamente apresentada e acionada de modo a afirmar a identidade pomerana.

4.2 A emergência dos pomeranos no campo local do patrimônio

Em São Lourenço do Sul, é possível situar como um dos marcos fundadores das ações de valorização do patrimônio cultural a encenação da chegada das primeiras famílias alemãs e pomeranas no porto do município, assim como a criação da rota turística rural Caminho Pomerano.

Em 18 de janeiro de 2008, em função da celebração dos 150 anos da colonização alemã e pomerana no município de São Lourenço do Sul, um grande evento festivo foi realizado em homenagem aos imigrantes europeus. À época, um grupo de cerca de cem pessoas participou de uma encenação que simulou o desembarque do primeiro grupo de imigrantes que chegou a São Lourenço do Sul. Na dramatização, os participantes vestiram roupas características da época da colonização e, após desembarcarem no porto de São Lourenço do Sul, seguiram, em carroças e tratores, até a casa do colonizador Jacob Rheingantz, na localidade de Coxilha do Barão. O Sr. José Carlos Neutzling (mais conhecido como Seu Carlinhos), liderança envolvida nas ações e políticas de valorização do patrimônio cultural pomerano, narra, com emoção o que este evento significou:

A festa dos 150 anos, não sei se já te falaram, foi uma revolução dentro de São Lourenço [do Sul]. Foi uma coisa muito louca, a gente não tinha ideia onde a gente tava mexendo e da repercussão que deu. Foi uma coisa muito louca e marcante mesmo, muito, muito. Eu me arrepiro de pensar no que a gente fez, tá. A gente não pensou em nenhum momento que a gente ia fazer uma coisa assim, mas a coisa aconteceu e ali foi mostrado o povo, o imigrante mostrou pra nós que estávamos trabalhando, reviver isso, mostrou o que ele quer. (...) Eu fui o Jacob [Rheingantz], enfim, foi muito legal. O Jairo Scholl foi o Oliveira Guimarães (...). Então, na encenação, no barco, eu entro como Jacob Rheingantz e a gente vai numa carroça e sai rua afora pela cidade, na carroça. Eu e o Jairo [representando os colonizadores] e o pessoal [representando os imigrantes] todo atrás depois, alguns a pé, outros à carroça. Foi muito legal. O desfile foi em três etapas, porque a gente queria chegar lá na Coxilha do Barão, fazer esse trajeto todo, é mundo longo. Então não daria pra a gente fazer num dia, então a gente fez em três etapas. Aqui na cidade a gente atravessou a cidade, saiu lá do arroio onde chegou o barco, atravessou a cidade em zigue e zague, e veio parar aqui, na avenida, na Associação Rural, onde a gente concentrou, e ali teve ônibus que nos levaram lá pro Boqueirão, na Igreja. Ali no Boqueirão a gente concentrou de novo, fez um desfile de mais um quilômetro e pouco até uma baixada lá, e aí juntamos o povo no ônibus de novo, vamos até a Reserva, foi outro ponto. O pastor Itto organizou tudo lá, recebeu todo mundo, e dali sim, a gente organizou um cortejo até a Coxilha do Barão, de carroça, de trator, de carro, de tudo que era jeito, quem queria ir, podia ir. E ali foi o cortejo final e a gente chegou na Coxilha do Barão [na antiga casa de Jacob Rheingantz].

No ano seguinte, a comemoração seria reeditada, porém, desta vez, lideranças negras reivindicaram participação no evento. Foi assim que, durante a edição de 2009, mulheres negras vestidas de quitandeiras postavam-se à beira da lagoa e, durante o trajeto por terra, “os imigrantes ouviram sons de atabaques e cantos dos negros e negras aquilombados” (RODRIGUES, 2012, p. 40).



Figura 9: Encenação da chegada dos primeiros imigrantes.

Fonte: Grigoletti, Grupo RBS, 2008.

A festa do sesquicentenário, que inaugura a série de ações de valorização do patrimônio cultural pomerano em São Lourenço do Sul, tem sua gênese possivelmente associada ao trabalho desenvolvido pela IECLB, através dos pastores Itto e Ivone, moradores da localidade de São João da Reserva. Segundo o pastor Itto, desde 1998, se desenhava a possibilidade de organizar um evento anual na Coxilha do Barão, que reunisse as comunidades religiosas do entorno, para celebrar a história, o passado e a cultura dos imigrantes alemães e pomeranos. O pastor Itto relata como ocorreu o processo de gestação do evento.

Em 1998, aí eram 140 anos da imigração e, no caso, também para a IECLB, para nossa confissão religiosa, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana. Ela se funde com isso. Então eu propus um evento na Coxilha do Barão, dos 140 anos, pensando já nos 150. E aí a gente fez um evento, juntamos as comunidades, eles também iam trazendo informações e começamos a correr e buscar elementos históricos, objetos, livros. E fizemos, assim, uma exposição, em 1998. Aí eu busquei um historiador, no caso o Jairo Scholl, peguei um local, pra ajudar a contar coisas daqui, e a gente foi assim indo, aos pouquinhos. A participação foi pequena, no início, o pessoal, como

sempre desconfiado, ficou na moita, primeiro. A gente continuou aperfeiçoando a questão histórica, e daí no ano 2004 nós já fizemos o primeiro encontro com um desfile. (...) Desfile com carros alegóricos. E aquele ano a turma acordou, porque daí eles realmente buscaram coisas que eles faziam até para os casamentos. Eles enfeitaram pra esse desfile e fizeram coisas incríveis. E aí nós [dizemos]: "viu como vocês têm coisa bonita dentro de vocês". E é isso que nós temos que falar e mostrar, não vamos falar das coisas ruins, é das coisas bonitas. E isso, então, já era assim pra dizer, "olha, agora vocês vão pensando o que vocês vão apresentar no sesquicentenário". E a celebração toda ocorreu com apoio da administração pública, esse pessoal, tem se trabalhado junto, isso foi muito bom aqui, e foi muito bem assimilado e a turma estava muito a fim de também realmente valorizar. (...) E nós aproveitamos sempre a deixa de 18 de janeiro e fazemos um encontro. Lógico agora é bem menor, porque isso tudo precisa uma infraestrutura muito grande, né. Acho que a cada 10 anos tem que fazer uma coisa maior. Mas o que isso fez? Eu sinto que o pessoal, eles agora estão se entendendo como um povo. Eles agora sabem que eles são brasileiros, que eles são lourençianos e que eles são vistos e que eles têm valor. E isso tá começando a, cada vez, vir mais pra fora.

A Festa da Celebração da Imigração, que começou de forma tímida e que, ao que tudo indica, inspirou a celebração do sesquicentenário, hoje é um evento consolidado. A festa é realizada anualmente, no primeiro domingo após o dia 18 de janeiro, data que marca a chegada dos imigrantes pomeranos e alemães no município. O local da festa é emblemático, sendo geralmente realizada na sede da localidade de Coxilha do Barão, ao lado da casa do colonizador Jacob Rheingantz.

Em 2012, quando estavam se completando quatro anos da encenação da chegada dos imigrantes, tive oportunidade de acompanhar a festa. O evento teve início em um domingo à tarde, com a realização de um culto festivo, seguido de um café colonial e de um baile, à noite. Houve, ainda, um desfile temático, realizado na localidade: tal como durante a comemoração do sesquicentenário, tratores e carroças foram enfeitados e os participantes vestiram roupas características da época da colonização. Durante o evento, a casa de Jacob Rheingantz, que também serve como espécie de museu, foi aberta à visitação.

A edição de 2012 da festa foi também marcada pela presença de muitos políticos e autoridades do poder público municipal. Assim, como não poderia deixar de ser, em um ano de eleições municipais, na festa houve espaço para uma série de discursos políticos. Ainda, o poder público municipal aproveitou o ambiente da festa para realizar uma solenidade de entrega de medalhas aos colaboradores e

participantes que trabalharam na idealização e encenação alusiva aos 150 anos da imigração.

Já na edição seguinte do evento, em 2013, alusiva aos 155 anos da imigração, pude observar, exposto em uma casa de comércio na localidade de Harmonia, o convite da festa, em que o lema da celebração era expresso na frase “Buscando o passado com os olhos no futuro”.

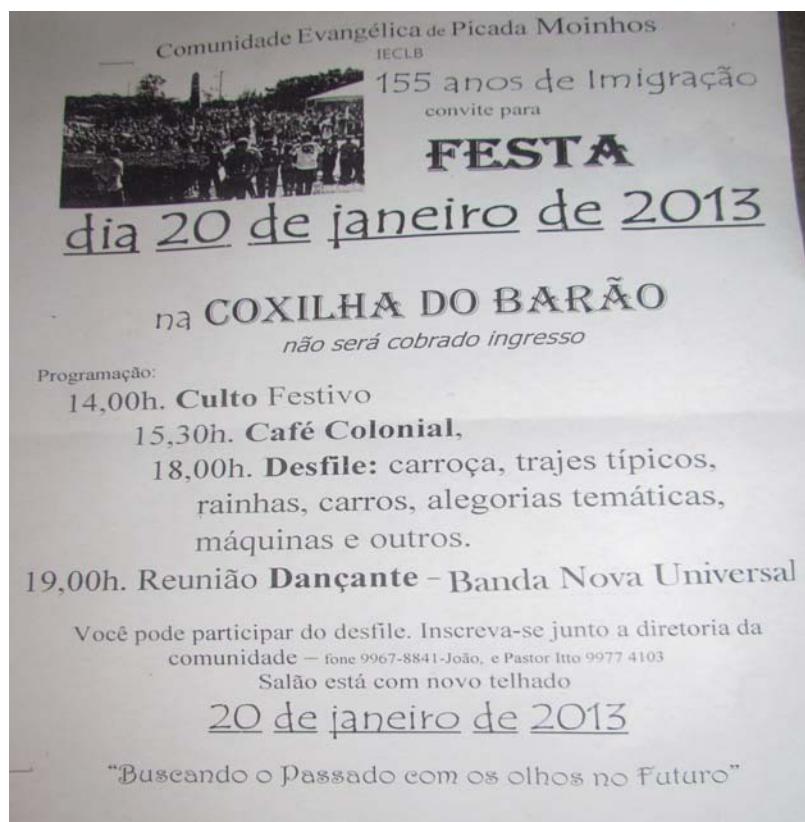


Figura 10: Convite para festa dos 155 anos da imigração.

Fonte: Acervo do autor, 2013.

Assim, como visto, passado e memória estão na base dos processos de ressignificação da identidade pomerana e das políticas públicas de valorização do patrimônio cultural desse grupo étnico. Os grupos sociais fazem de sua identidade sua essência, incorporando aspectos particulares do passado a partir de escolhas de memórias, entre elas as escolhas patrimoniais (CANDAU, 2011).

Entretanto, no contexto empírico estudado, a encenação ritualizada da

chegada dos imigrantes, os desfiles temáticos, bem como as festas que “buscam o passado com olhos no futuro”, constituem um modo de apropriação ideológica e idealizada do passado e do patrimônio cultural pomerano. Nesse sentido, os rituais e homenagens aos imigrantes pomeranos e colonizadores atualizam um tipo de passado, conformando-se em ferramenta de luta contra o esquecimento (CRÉPEAU, 2008).

No entanto, em boa medida, as ações desenvolvidas em São Lourenço do Sul se dão a partir da justificativa de que o se está fazendo corresponde ao *resgate* da memória e do passado pomerano. No entanto, como bem mostram Pollak (1992) e Halbwachs (2006), não existe, no campo do discurso sobre o passado, a possibilidade de resgatar memórias, pois o que temos é um processo de reconstrução e reelaboração da memória a partir de um ponto de vista do presente. Segundo Bosi (1987, p. 17), o caráter livre, espontâneo, quase onírico da memória é excepcional, pois

na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, tal como foi, e que se daria no inconsciente de cada sujeito. [...] Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas ideias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista.

O passado pomerano, tal como apresentado nas diversas manifestações anteriormente citadas, é passado apreendido como resgate, em perspectiva reducionista, é representação esquematizada, tomada de empréstimo de relatos históricos, produzida por pesquisadores locais comprometidos com uma visão romântica, erudita e elitista do passado. Nesse sentido, podemos, inspirados nos estudos de Halbwachs (2006), afirmar que o suposto resgate do passado pomerano produzido na atualidade, teatralizado e ritualizado em comemorações e festas, não corresponde a uma memória vivida, mas sim a uma memória histórica.

Halbwachs (2006) estabelece distinção entre o que chama de memória

coletiva e a memória histórica. Segundo o autor, a memória histórica é tomada de empréstimo de livros e relatos históricos, ela é exterior ao sujeito e vista de fora. Desta forma, segundo Halbwachs, a memória histórica está situada em períodos longos de espaço e de tempo, é um quadro de mudanças com linhas de separação bem marcadas, em que prevalece uma única versão.

Já a memória coletiva, segundo o autor citado, é memória vivida, rica em detalhes, em que a tradição está diretamente relacionada à memória do grupo. Portanto, para Halbwachs, a memória coletiva é uma corrente de pensamento contínuo entre grupos que se sucedem no tempo, retendo práticas, costumes e tradições culturais que se mantêm vivos. Neste quadro, a memória coletiva é uma visão de dentro sobre o passado, sendo possíveis muitas memórias coletivas.

Nesse sentido, analisando a partir de uma perspectiva crítica, a encenação ritualizada do passado pomerano, apresentada como atos de uma peça de teatro, conforma o passado pomerano de forma esquematizada e reduzida, em que não há espaço para nada além da versão oficial da história local. No entanto, como destacado anteriormente, quando foi comentada a figura do colonizador Jacob Rheingantz, existem distintas versões em disputa sobre o passado e memória pomeranos.

Segundo Candau (2011), o passado é manipulável e moldável e, assim, pode ser deformado para forjar uma nova identidade individual e coletiva, coerente com as estratégias de poder de alguns grupos. Ao que tudo indica, é a partir dessa ideia que melhor podemos entender a atual apropriação ideológica e idealizada do passado e memória pomeranos, inspirando sentimentos de autenticidade e essencialidade em torno de políticas de valorização do patrimônio cultural pomerano. É o que podemos também observar na constituição do Caminho Pomerano, em que a alimentação é acionada de forma ideológica, em associação com o passado.

4.3 O Caminho Pomerano

A criação do roteiro turístico rural Caminho Pomerano é uma iniciativa do poder público municipal e tem sua gênese em 2005, por ação do então prefeito José

Sidney Nunes de Almeida e do secretário municipal de turismo Zelmulte Oliveira, ambos com uma trajetória marcada pela atuação e direção de diversas entidades comunitárias rurais do município. O Sr. Carlinhos, um dos membros do Caminho Pomerano, explica o processo de constituição do roteiro.

O prefeito trabalhou para ter o turismo rural, como a gente tem aqui o pomerano e ele vem trabalhando em cima disso, ele tinha isso muito claro pra ele. [...] A gente começou a fazer reuniões, a secretaria, o prefeito, ele já através do SEBRAE, tinha um atendimento com consultorias aqui em São Lourenço [do Sul]. O SEBRAE atendia gastronomia, atendia hotelaria, atendia artesanato e também atendia o turismo rural. A gente pegou pessoas que estavam ligadas com o rural, que estavam a fim de participar, começamos a fazer um curso de turismo rural, foi a primeira coisa que se fez. Então, em 2005, a gente começou fazer cursos e em 2006, 2007, por aí, a gente fez a associação. No curso, já estavam as pessoas que já tinham empreendimentos que poderiam entrar, e aí, com as consultorias do SEBRAE, a gente já formatou. E daí os consultores começaram a trabalhar em cima das propriedades, pra ensinar as pessoas a receber o turista. Então começou a se formatar assim, a ideia era do prefeito, o SEBRAE assessorando, nós com a ideia de fazer também, aí a coisa começou a se esboçar, se esboçar, se esboçar. Eu acho que foi em 2008, um peitaco assim do secretário de cultura, esse ano nós vamos para um festival de turismo em Gramado, vamos colocar um estande do Caminho Pomerano lá e vamos lançar o roteiro lá. E ele peitou isso e fez, fizemos, fomos uma equipe pra lá e lançamos o Caminho Pomerano no festival de turismo de Gramado. E ali começou, e aí começamos a fazer.

A associação do Caminho Pomerano foi fundada por 37 sócios. No entanto, desde sua fundação, muitas pessoas abandonaram a associação, sendo que atualmente são pouco mais de 20 sócios ativos. Ao longo do tempo, o roteiro sofreu alterações, algumas propriedades deixaram de ser ponto de visitação, enquanto outros pontos foram incluídos. Assim, nem todos os associados recebem turistas em suas propriedades, sendo que à época de realização desta pesquisa o Caminho Pomerano contava com seis pontos de visitação. Desse modo, alguns associados apenas elaboram produtos e artesanatos, que são colocados à venda nos locais de visitação. De acordo com um dos membros da associação, desde 2008, quando o roteiro passou a funcionar, cerca de três mil pessoas já visitaram o Caminho Pomerano.

Uma característica que marca o Caminho Pomerano é o fato de que muitos de seus membros não possuem nas atividades agropecuárias sua principal atividade

ou fonte de renda, a participação no roteiro funcionando como estratégia de complementação da renda familiar. Muitos dos locais de visitação são de famílias que se dedicam a atividades de comércio, atuam no funcionalismo público, trabalham na elaboração e comércio de artesanato, mantendo, portanto, vínculos efêmeros com as atividades agrícolas, que caracterizam o modo de vida camponês.

Ainda, o roteiro turístico de aproximadamente 25 quilômetros passa por localidades em que se concentram a maior parte das famílias de origem alemã que se estabeleceram no meio rural do município. De acordo com o pastor Itto, da IECLB, os imigrantes alemães se estabeleceram principalmente nas localidades de São João da Reserva, Coxilha do Barão e arredores – locais por onde passa o roteiro turístico –, localidades em que boa parte dos atuais moradores são, então, descendentes de imigrantes de origem alemã. Também de acordo com esse interlocutor, os “mais pomeranos, quer dizer, os mais fechados, os que menos reagiam, já foram logo empurrados para mais longe”. É possível observar que em localidades mais afastadas da sede do município, como, por exemplo, Harmonia e arredores, a população é composta quase totalmente por famílias pomeranas.



Figura 11: Mapa ilustrativo do roteiro Caminho Pomerano.

Fonte: Associação Caminho Pomerano, 2013.

Não existem dados que comprovem o percentual de população alemã ou pomerana residente em cada localidade. Porém, sempre que estive nas localidades de São João da Reserva e Coxilha do Barão – duas localidades relativamente próximas⁴⁴ da sede do município –, pude observar, em diferentes espaços de sociabilidade, um número grande de moradores falando o dialeto *Hunsrückisch*, de origem alemã. Dona Inêz, uma senhora pomerana residente em Coxilha do Barão, afirma, ainda, que os alemães seriam mais adeptos do catolicismo do que os pomeranos, por isso, diferentemente do que ocorre na maioria das outras localidades rurais do município, colonizadas por pomeranos, é possível observar, em Coxilha do Barão, a presença de uma igreja católica, situada ao lado da igreja luterana. Neste sentido, a presença de uma igreja católica pode ser tomada como indicativo da significativa presença de moradores de origem alemã na localidade.

Deste modo, é possível perceber que o Caminho Pomerano é, em boa medida, iniciativa que não abrange as localidades e regiões em que há maior concentração de famílias pomeranas. Assim, não por acaso, o roteiro turístico é composto por muitas famílias de origem alemã. Como destacado no capítulo 3, os imigrantes alemães tiveram um papel importante no processo de estigmatização dos pomeranos, a partir da imposição do germanismo, contexto em que muitos pomeranos passaram a esconder sua origem étnica, preferindo assumir ser “alemão”. Seu Carlinhos, um dos membros do Caminho Pomerano que é de origem alemã, tece importante reflexão sobre o processo atualmente vivenciando.

Eu não sei se eu fui criado assim, mas nós que não somos pomeranos, eu não sei se eu vou falar uma coisa séria, é uma coisa minha, (...) o alemão se acha melhor que o pomerano, tá. Isso é uma autoavaliação que eu faço hoje, porque eu tenho consciência do que a gente tá vivenciando no todo. Antes eu também olhava com esse olhar assim, eu sou alemão eu não sou pomerano, graças a deus eu não sou pomerano, hoje eu digo o contrário: eu queria ser pomerano. Porque a história do pomerano é muito mais bonita, ela é muito mais interessante, e tem essa coisa singular que é diferente. Eu

⁴⁴ As localidades de Coxilhão do Barão e São João da Reserva distam apenas seis quilômetros uma da outra. Coxilha do Barão é a mais distante da sede, fica a cerca de 25 quilômetros da cidade, porém cerca de 19 quilômetros deste trajeto são realizados por estrada asfaltada, desde modo, de carro, é possível ir da localidade à cidade em aproximadamente 30 minutos. As duas localidades também são atendidas por linhas de ônibus que disponibilizam vários horários diários, ligando às localidades tanto à sede como ao município de Pelotas.

gostaria hoje de ser pomerano, mas se olhasse 40 anos atrás eu não gostaria de ser, eu tinha vergonha.

Portanto, se no passado ser pomerano e tudo que envolvia o modo de vida dessa gente eram sinal de inferioridade, na atualidade, em função do processo de reinvenção do passado e da história dos pomeranos, nota-se uma inversão de classificações. É assim que se pode observar a participação, sem constrangimentos, de descendentes alemães no Caminho Pomerano.

Dessa maneira, no contexto recente de valorização do patrimônio cultural pomerano, as práticas, saberes, receitas tradicionais, manifestações culturais, história e memória do grupo são convertidos em objetos de consumo no âmbito do turismo rural.

4.4 Coxilha do Barão e a Casa de Jacob Rheingantz

É importante salientar que Coxilha do Barão, é no contexto da colonização pomerana, um local carregado de histórias e memórias da época da colonização, pois foi nessa localidade que o primeiro colonizador, Jacob Rheingantz, construiu sua residência, para administrar a colônia. Assim, não por acaso Coxilha do Barão é também um espaço estratégico no roteiro Caminho Pomerano, em que também a história local tem sido apropriada como objeto de consumo para o turismo rural. Nesta localidade, encontram-se várias atrações e pontos de visitação, entre elas o Monumento do Semeador, a antiga casa do colonizador Jacob Rheingantz (atualmente uma espécie de museu), bem como o mausoléu, no subsolo da Igreja de Confissão Luterana no Brasil, em que se encontram os restos mortais do fundador. Geralmente, o passeio pelo Caminho Pomerano se encerra com uma refeição nesta localidade, no restaurante *Frischtich Haus*⁴⁵, de propriedade da família Klug, distante cerca de 100 metros da antiga casa do colonizador.

No entanto, nem sempre é possível ter acesso às dependências da casa de Jacob Rheingantz, pois, como afirmou um dos interlocutores, muitas vezes a chave

⁴⁵ *Frischtich* é um termo popular usado entre os descendentes alemães para se referir a comer um lanche. Já a palavra *Haus* pode ser traduzida como “casa”.

é “escondida”. Como mencionado no capítulo 3, alguns autores locais que produziram livros sobre a história de São Lourenço do Sul contribuíram para a construção de uma visão positiva, romântica e acrítica da figura de Jacob Rheingantz. No entanto, para muitos moradores de Coxilha do Barão, Jacob Rheingantz foi um explorador de colonos e é assim que sua memória, materializada na casa em que viveu, bem como o mausoléu construído em sua homenagem, reforçam sentimentos ambíguos e contraditórios.

No contexto historiográfico local, apesar das disputas em torno da memória de Jacob Rheingantz, pode-se afirmar que a Coxilha do Barão ou, mais especificamente, a casa do colonizador é, nos termos propostos por Nora (1993), um *lugar de memória*. O conceito de *lugares de memória* foi criado pelo historiador francês Pierre Nora, que os definiu como lugares carregados de memória a partir de uma perspectiva material, funcional e simbólica. Dessa forma, segundo o autor, a memória social está ancorada em lugares materiais, mas que ao mesmo tempo são lugares funcionais, porque adquiriram a condição de alicerçar as memórias, e também são lugares simbólicos, em que os sentimentos de identidade são expressos e revelados. Podemos, portanto, compreender a casa de Jacob Rheingantz como um *lugar de memória* porque:

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não existe memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter os aniversários, organizar as celebrações, pronunciar as honras fúnebres, estabelecer contratos, porque estas operações não são naturais (...). Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles envolvem, eles seriam inúteis. E se em compensação, a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los eles não se tornariam lugares de memória (NORA 1993, p. 13).



Figura 12: Casa de Jacob Rheingantz.

Fonte: Acervo do autor, 2013.

Segundo Candau (2011), a memória e a identidade se mantêm quase sempre em lugares considerados privilegiados e associados a um nome como referência. Assim, partindo das análises de Pierre Nora (1993) e Maurice Halbwachs (2006), Candau acentua que um lugar de memória é onde a memória é trabalhada. Segundo o autor, existem também as *regiões-memória*, em que se consolidam identidades regionais e locais, pois certas paisagens contribuem para a consolidação do sentimento de identidade. Candau (2011) sinaliza que as referências espaciais são um elemento importante para afirmação da identidade, tanto individual como coletiva, criando a ilusão de não haver se transformado ao longo do tempo.

No contexto empírico estudado, todas as principais festas, homenagens e celebrações aos imigrantes e colonizadores terminam ou começam na localidade de Coxilha do Barão – assim como também ocorre com o Caminho Pomerano, que termina nessa localidade –, geralmente tendo como ponto de referência a casa de

Jacob Rheingantz. Vale relembrar, como anteriormente comentado, que essa localidade foi palco de homenagens e da encenação da chegada dos imigrantes quando das comemorações do sesquicentenário da imigração alemã-pomerana no município. Anualmente, também se comemora na localidade a festa alusiva à data de chegada dos primeiros imigrantes. Dessa forma, a localidade de Coxilha do Barão, a figura de Jacob Rheingantz e sua casa são *lugares e regiões de memória*, são espaços privilegiados em que a memória e o passado pomerano têm sido trabalhados de um ponto vista de seu uso ideológico.

A história e memória do local associados à colonização pomerana constituem-se, portanto, em importantes recursos agenciados pelo turismo. Segundo Costa Beber (2012) – que analisou mudanças socioculturais em um contexto de interação entre turistas e hospedeiros nativos no nordeste do Rio Grande do Sul –, um dos campos de atuação do turismo é justamente a organização de espaços especializados em que ocorre o consumo de patrimônio. Os espaços físicos e seus aspectos simbólicos “têm a capacidade de conexão com uma memória do passado e que, ao serem utilizados como artefatos turísticos, transformam-se em bem de consumo estético” (COSTA BEBER, 2012, p. 241). Segundo Contreras (2005), observa-se atualmente, através da proliferação de lugares especializados na exploração do patrimônio, uma tendência em consumir o passado. Desde modo, pode-se compreender que Coxilha do Barão e a casa de Jacob Rheingantz, enquanto *região e lugar de memória*, são espaços que, a partir de uma visão idealizada do passado, prestam-se como meio para a exploração de certos aspectos do patrimônio cultural pomerano, convertendo tais lugares em objeto de consumo.

4.5 Turismo e patrimônio: a busca do consumo dos sabores rurais perdidos

Segundo Contreras (2005, p. 130), existe atualmente uma “explosão” de patrimônios, fruto de um sentimento de nostalgia, reflexo de uma sociedade marcada pela homogeneidade. A busca por recuperar patrimônios culturais funcionaria com reação à globalização e crescente homogeneização de modos de vida na contemporaneidade. Contreras mostra que esse sentimento de nostalgia

também se reflete na revalorização de pratos tradicionais, na recuperação de receitas em processo de desaparecimento ou desaparecidas, além do reconhecimento de saberes e fazeres da alimentação enquanto patrimônio cultural.

No que se refere à alimentação nas sociedades contemporâneas, produziu-se, no período após a Segunda Guerra Mundial, um processo massivo de industrialização e homogeneização da alimentação. No último século, progressos obtidos nos níveis de produção, conservação, acondicionamento e transporte de alimentos conduziram a um movimento de internacionalização e mercantilização da alimentação. Alimentos como carnes, queijos, peixes, conservas, enlatados e bebidas atravessam fronteiras continentais e são distribuídos por grandes empresas agroalimentares. Nunca na história da humanidade os alimentos estiveram tão deslocados “de seu enraizamento geográfico e das dificuldades climáticas que lhe eram tradicionalmente associadas” (POULAIN, 2004, p. 29).

No entanto, esse processo de homogeneização e globalização da alimentação produziu, nas sociedades contemporâneas, uma insegurança provocada pela perda de controle sobre os processos de produção, suscitando novas percepções de risco em relação à alimentação industrializada. Neste sentido, trabalhos originários da socioantropologia da alimentação – e em particular os estudos de Fischler (1995) – têm destacado a presença de uma ansiedade urbana contemporânea em relação à alimentação.

Segundo Alvarez e Pinotti (*apud* MENASCHE, 2003, p. 192), a insegurança relacionada à alimentação industrializada provocou também um movimento oposto, de revalorização de produtos locais e de resgate de variedades vegetais, animais e de receitas tradicionais. É assim que, também em relação aos saberes e práticas da alimentação, se produz uma “retórica da perda”, “discursos preservacionistas ganham corpo e, também, em que são geradas, inclusive pelo mercado, as condições de ‘ressonância’ necessárias- que se realiza o uso ideológico da diversidade, que faz possível comida tornar-se patrimônio” (MENASCHE, 2013, p. 183).

É neste contexto, baseado no discurso de uma “retórica da perda”, que o modo de vida pomerano torna-se atrativo turístico apropriado pelo mercado,

convertido em mercadoria sob a forma de costumes, práticas e comidas típicos, ofertados ao consumo no roteiro turístico. Como é possível observar no folder de promoção da rota turística analisada, reproduzido na figura abaixo, o Caminho Pomerano foi construído na perspectiva de levar o turista a consumir história, paisagens, imagens e sabores de uma tradição rural camponesa, baseado em um ambiente de nostalgia e *resgate* das raízes do passado pomerano.



Figura 13: Folder do Caminho Pomerano.

Fonte: Associação do Caminho Pomerano, 2013.

O ato humano de alimentar-se envolve não apenas a função nutritiva, mas também questões de fundo cultural, os alimentos “refletem uma forma de conceber o mundo e servem, por exemplo, para dar coesão a um grupo e diferenciar-se dos demais” (CANTARERO, 2002, p. 153). Dessa forma, os alimentos são detentores de funções sociais, pois identificam e diferenciam e, portanto, marcam e delimitam fronteiras entre diferentes grupos sociais. O aporte teórico dado pelos estudos da antropologia da alimentação mostra, ainda, que *comida* é uma categoria cultural nucleante, que pode ser interpretada como linguagem, um texto cultural que fala de trabalho, terra, família, relações sociais, informando e formando modos de vida e visões de mundo (MENASCHE *et al.* 2008; WOORTMANN, 2007).

A alimentação pode, então, ser acionada como sinal diacrítico de uma identidade ética: os saberes e práticas da alimentação são fonte de demarcação, pertencimento e diferenciação entre distintos grupos étnicos, e é dessa forma que a tradição alimentar chega a ser tomada como manifestação de patrimônio cultural. Assim, nesse contexto, segundo Costa Beber (2012, p. 176),

A valorização do fenômeno culinário, processo em que o valor de produtos de tipo local ou tradicional denota o nexo com a cultura de determinado território, possibilita que o discurso do turismo converta esses atrativos em produtos de consumo turístico, tornando-os, em alguns casos, patrimônio local. É nesse contexto que percebemos o turismo rural enquanto atividade cultural, social e econômica, que oferta atrativos de caráter natural e cultural a sujeitos urbanos, consumidores, gerando condições para a ativação do discurso do patrimônio referente a esses recursos.

Desse modo, no roteiro turístico Caminho Pomerano, juntamente com a apresentação de um passado idealizado, é dado destaque a uma tradição alimentar pomerana, associada a práticas tomadas como genuinamente pertencentes ao grupo. Cabe chamar atenção para a Figura 14, reproduzida abaixo, uma imagem que reproduz em *print screen* a página oficial na internet da Prefeitura Municipal de São Lourenço do Sul, que mostra uma mesa farta, composta com produtos da culinária local, evidenciando a importância atribuída à alimentação enquanto elemento definidor da identidade local.



Figura 14: *Print screen* da página oficial da Prefeitura de São Lourenço do Sul.

Fonte: Site da Prefeitura de São Lourenço do Sul, 2013.

Turismo, história e alimentação conformam o tripé a partir do qual são trabalhadas as políticas de valorização do patrimônio cultural pomerano em São Lourenço do Sul. É assim que a alimentação local perpassa boa parte das atrações do Caminho Pomerano, como na Casa da Cucas e na Casa das Schmiers, estabelecimentos em que são apresentados os modos de preparo de produtos característicos da culinária local. Na Casa das Cucas, é possível acompanhar o processo de preparo das cucas, degustá-las, bem como adquiri-las. A cuca é um prato característico da culinária de origem alemã, presente em várias outras regiões de colonização teuta do sul do Brasil. No entanto, chama atenção que, no contexto do Caminho Pomerano, ela é nomeada *Cuca Pomerana*, evidenciando a preocupação com a autenticidade da receita, como é possível observar na figura 15.



Figura 15: Figura ilustrativa de material promocional do Caminho Pomerano.

Fonte: Associação Caminho Pomerano, 2013.

Já na Casa das *Schmiers*, ocorre a venda e degustação de *Schmiers*, conservas, geleias, doces em calda e frutas cristalizadas, elaborados a partir de

produção orgânica de pêra, maçã, ameixa, melancia de porco, framboesa, mirtilo, laranja, beterraba e pêssego. *Schmier* é um doce, a palavra deriva do verbo *Schmieren*, que em alemão significa untar – entre os colonos do Sul do Brasil, *Schmier* é o doce pastoso utilizado para passar no pão. A *Schmier* é elaborada a partir de frutas, que são descascadas, picadas ou trituradas e posteriormente cozidas com água e açúcar, diferenciando-se da geleia, possuindo consistência mais pastosa.

Já no final do roteiro, em Coxilha do Barão, no restaurante *Frischtich Haus*, os visitantes têm duas opções de refeição: o café colonial ou o almoço pomerano. No café colonial, são oferecidos cucas, pães, bolos e doces caseiros, *Schmiers*, geleias, sucos, café, leite, linguiça, morcela, carne porco, entre uma variedade de alimentos. Caso o turista deseje almoçar no local, há outro cardápio disponível, Dona Inêz, a proprietária do estabelecimento, explica o que o *Frischtich Haus* oferece no almoço pomerano:

Bom, o almoço tem os *Fleischcuca*, que é as tortas de carne, carne de porco. Aí tu decide se quer carne de rês ou carne de frango, uma das duas, mas carne de porco sempre tem. Aí tem o *Rievelsback*, que é o bolo de batata feito na banha, a salada, o feijão, a maionese pomerana, que é um segredo típico nosso, que a gente explica só na hora. As maioneses naturais que nossas avós faziam, verde, vermelha, amarela. Que são separadas, a gente explica na hora. E verduras básicas e sucos.



Figura 16: Café colonial servido no *Frischtich Haus*.

Fonte: Acervo do autor, 2011.

Em outros pontos de visitação do roteiro também há degustação e venda de produtos, como sucos, *Schmiers*, geleias, bem como o famoso *Maischnaps*. Porém, cabe destacar que o que o turista (em especial, o citadino) consome no Caminho Pomerano não são apenas nutrientes e pratos tradicionais, mas a imagem de um rural idealizado. Cristóvão (2002) chama atenção para o fato de que atualmente existe, entre a população urbana, uma representação do campo como espaço símbolo de liberdade, paisagem, beleza, saúde. Deste modo, o valor simbólico do campo e da natureza “tem crescido à medida do desenfreado crescimento do ritmo urbano que marcou o século XX” (CRISTÓVÃO, 2002, p. 3).

Nesse sentido, Menasche (2010) mostra que, por detrás desse movimento de revalorização de produtos locais e de receitas tradicionais, está também implícita a busca de um rural idealizado, pois a ruralidade é afirmada como atributo positivo do alimento desejado, associado ainda à ideia de consumo de alimentos mais próximos da natureza e menos manipulados industrialmente. Deste modo, segundo Menasche (2010, p. 207):

o *rural* tenderia a ser qualificado como *natural*. Por isso *rural idealizado*, mas também porque podemos aí identificar – do mesmo modo que Eizner (1995), em referência ao caso português –, no apelo que, a partir da memória, remete à comida de outros tempos e lugares, uma busca pelo consumo de “imagens e sabores perdidos”.

Como afirma Cristóvão (2002, p. 4), “as ideias construídas sobre o quotidiano no campo, o contato com a natureza e as culturas tradicionais, traduzem-se numa revalorização social do rural e do local e induzem uma busca do singular, do específico, do autêntico”. Segundo Contreras (2005, p. 138), foi a progressiva homogeneização e globalização das práticas alimentares que provocou, “precisamente, uma certa nostalgia relativa aos modos de se alimentar, aos pratos que desapareceram, suscitando o interesse pelo regresso às fontes dos ‘patrimônios culturais’”. É neste quadro que os saberes e práticas da alimentação, entendidos enquanto manifestação do patrimônio cultural pomerano, tem sido agenciados pelo mercado como forma de promover uma espécie de turismo cultural pautado pelo clima de nostalgia e de retorno ao consumo de imagens e sabores perdidos.

Appadurai (2008) mostra que o consumo é um modo de produzir vínculos sociais, pois as mercadorias têm uma vida social, ou seja, possuem uma história de vida. Assim, a emergência de um objeto no âmbito do consumo o transforma não apenas em “um produto ou uma mercadoria, mas em essência, é um signo em um sistema de signos de status” (APPADURAI, 2008, p. 65). Portanto, como observa Silva (2012, p. 169), em estudo que analisa o patrimônio cultural enquanto mercadoria e bem simbólico:

Na escolha dos bens culturais, o consumo também ocorre para que o outro que irá receber o objeto possa conhecê-lo melhor, possa ter acesso às suas propriedades físicas, seu sabor, gosto, formas, sonoridade e possa ter um maior conhecimento do que tal objeto representa. Neste caso, o bem não representa apenas um objeto qualquer, e sim um signo, algo que possui um significado cultural e que está inserido em um sistema simbólico.

Contudo, Contreras (2005), ressalta uma importante distinção entre a lógica do uso econômico do patrimônio e da política cultural do Estado. Segundo o autor, a política cultural está baseada essencialmente na manutenção ou recuperação de elementos que representam a manifestação da identidade, porém na lógica econômica a tradição e a autenticidade são amplamente manipuladas pelo mercado, pois se tende a preocupar-se em tornar patrimônio somente o que é passível de ser convertido em mercadoria, devido à sua dimensão de espetáculo para o turismo.

Desse modo, “o ‘tipico’, o ‘rural’, o ‘tradicional’ estão globalmente idealizados, submetidos à lógica do mercado” (CONTRERAS, 2005, p. 143). Nesse contexto, as manifestações culturais, entre elas as receitas e pratos tradicionais, são, muitas vezes, “recuperadas não tanto pelos indivíduos pertencentes a uma dada sociedade ou cultura particular, mas por outros agentes muito diferentes, associações, corporações, administrações públicas, empresários turísticos etc” (CONTRERAS, 2005, p. 142-143). É nesse quadro que está situado o Caminho Pomerano, apropriado, como anteriormente visto, por atores sociais que, em vários casos, possuem vínculos efêmeros como os modos de vida camponês e/ou pomerano.

É, assim, possível observar que costumes, práticas, receitas e pratos tradicionais são, muitas vezes, recriados, renomeados (esse é o caso, por exemplo,

da cuca, que passa denominar-se *Cuca Pomerana*, de modo a ganhar autenticidade), reinventados, recuperados e mesmo folclorizados de forma a tornarem-se mais atrativos à demanda urbana de consumo nostálgico de *saberes e sabores perdidos*. É o que se pode observar, por exemplo, em relação ao *Maischnaps* e ao peito de ganso defumado, dois produtos que apresentados no roteiro Caminho Pomerano como tradicionais da culinária pomerana, cuja produção e consumo estão, no entanto, associados a um pequeno grupo de produtores e consumidores, sendo estranhos à tradição culinária da maior parte das famílias pomeranas.

Ainda, com relação ao peito de ganso de defumado, é um produto emblemático, escolhido como prato símbolo da maior festa germânica da região, a *Südoktoberfest*. Como será analisado no próximo capítulo, a alimentação tradicional assume um caráter ideológico, constituindo-se em modo de marcar fronteiras e pertencimento, tornando-se meio de produção de discursos essencialistas sobre a identidade e cultura pomeranas. Para isso, o olhar sobre o tema buscará inspiração na perspectiva de Candau (2011), que mostra que as representações do patrimônio cultural são, muitas vezes, facilmente tomadas como tentativas de naturalização da cultura, abrindo espaço para fundamentalismos culturais em torno dos mitos da autenticidade, essencialidade e pureza dos grupos sociais.

5 Südoktoberfest: a construção do típico e do tradicional

Como se pode observar no capítulo anterior, quando abordada a constituição do Caminho Pomerano, no contexto recente de valorização do patrimônio cultural, a tradição alimentar pomerana tem sido explorada como um dos pilares dessa herança. É nesse quadro que a *Südoktoberfest*⁴⁶, maior festa germânica do município de São Lourenço do Sul, torna-se cenário privilegiado de estudo, pois na festa típica⁴⁷ a alimentação é usada de forma ideológica, para o acionamento e demarcação de diferenças étnicas, bem como para a produção de discursos reificados sobre a identidade e cultura pomeranas. Dessa forma, tomando a *Südoktoberfest* como espaço de observação e a alimentação como abordagem, o presente capítulo busca apreender como e de que forma são elaborados as ideias e discursos que remetem à afirmação de fronteiras étnicas.

Nesse quadro, será possível observar que os gestores da festa elegeram o peito de ganso defumado como prato símbolo da festa. No entanto, o produto praticamente não tem presença na vida dos colonos pomeranos. A escolha do prato como símbolo da festa é construção influenciada por sentimento de nostalgia, em que agem discursos preservacionistas e essencialistas. Será também mostrado que pratos atualmente populares entre os colonos pomeranos, mas de origem contemporânea – como, por exemplo, o mocotó –, não estão presentes no cardápio da festa, por não serem considerados genuinamente pomeranos.

O ponto que aqui é destacado é que, no universo empírico analisado, no processo de produção da memória pomerana e de discursos sobre o passado, os gestores públicos e atores sociais envolvidos nas ações de valorização da cultura pomerana se valem, especialmente, de discursos identitários essencialistas. É, assim, significativa a preocupação com a autenticidade das manifestações culturais

⁴⁶ Termo cujo significado é festa de outubro do sul.

⁴⁷ Cabe ressaltar que nem sempre os pratos e alimentos acionados como típicos e apresentados como marcadores da identidade cultural de um grupo são aqueles de uso mais cotidiano (MACIEL, 2001). Também Woortmann (2007, p. 180), faz uma importante distinção entre comida “típica” e comida “tradicional”, ressaltando que “enquanto a primeira oculta uma perspectiva marcada pela exotização, portanto uma percepção de fora para dentro, a segunda constitui expressão de padrões e valores tradicionais em seus próprios termos”.

e, em consequência, a busca por supostos traços originais da cultura pomerana. Desse modo, palavras como “típico”, “puro”, “legítimo”, “autêntico” repetem-se nas falas de gestores, preocupados em reivindicar e legitimar uma memória pomerana.

Como se poderá notar, os pomeranos jamais estiveram isolados, mantendo relações com outros grupos de imigrantes estabelecidos na região da Serra Tapes. Como será discutido, a construção da identidade pomerana se estabeleceu de forma relacional, a partir de uma cultura camponesa compartilhada.

5.1 A *Südoktoberfest*

A partir de ações de cunho patrimonial, promovidas pela administração pública local, e com a valorização da antes depreciada cultura pomerana, a própria *Südoktoberfest* – maior festa germânica local⁴⁸ – passou a incorporar o novo status conferido aos pomeranos. No final da década de 1980, jovens integrantes do grupo de danças folclóricas alemãs *Sonnenschein*⁴⁹, de São Lourenço do Sul, decidiram criar uma espécie de *Oktoberfest*⁵⁰ no Sul do Rio Grande do Sul, criando a *Südoktoberfest*. Desde 1988, a festa é realizada anualmente, sempre no mês de outubro, com duração de três dias.

⁴⁸ Segundo os organizadores, na edição de 2012 da *Südoktoberfest* foram vendidos aproximadamente 12 mil ingressos.

⁴⁹ Segundo interlocutores, a tradução do nome do grupo seria alvorecer ou nascer do sol.

⁵⁰ *Oktoberfest* é um festival celebrado originalmente em Munique, no estado da Baviera, ao sul da Alemanha, disseminado por várias partes do mundo, inclusive para a região sul do Brasil. O festival é baseado na gastronomia, música, folclore e manifestações culturais de origem alemã. No Brasil, as *Oktoberfest* mais conhecidas são as de Blumenau (SC), Santa Cruz do Sul (RS) e Igrejinha (RS). *Oktober* significa outubro e *Fest* significa festa, por isso a denominação *Oktoberfest*.



Figura 17: Folder de divulgação da 24ª Südoktoberfest.

Fonte: Grupo *Sonnenschein*

Inicialmente, a festa era realizada em um clube social, passando, a partir de sua quarta edição, a ser realizada no ginásio municipal. No entanto, em função do crescimento da festa, houve a necessidade de ampliar o espaço físico destinado ao evento e, por isso, desde 2010, a *Südoktoberfest* ocupa o espaço do Galpão Crioulo do Camping Municipal.

Cabe ressaltar que a *Südoktoberfest* é um evento organizado por um grupo folclórico de predominância alemã e que tem por foco a valorização da cultura alemã da região. À época da criação da festa, a questão da valorização da cultura pomerana ainda não estava colocada. A partir dos anos 2000, as políticas públicas locais passaram a abordar com maior ênfase o patrimônio cultural pomerano. Neste sentido, a *Südoktoberfest*, que iniciou como uma festa da cultura alemã, aos poucos passou a incorporar elementos da antes estigmatizada etnia pomerana (ver Figura 18), como evidenciado nos trechos de depoimentos de duas participantes do grupo de dança *Sonnenschein*, reproduzidos a seguir:

Luciane: Eu acho que, na verdade, ela nasceu, todo mundo falava em alemã, mas não citavam pomerano ainda, não era, não sei por que, pela cultura, por não querer dizer, que o pomerano era feio, tem gente que acha: "ah, sou pomerano, sou... né". E isso, nos últimos anos, aqui no município foi muito trabalhado, essa coisa do pomerano. Começou os Alimentos Pomeranos, o Caminho Pomerano, começou a surgir esse nome, eu acho. E até na festa, começaram a usar o alemão-pomerano, né. Isso até uma coisa que a administração [pública] aqui usava, né, de origem alemã, e aí um tracinho, pomerano, né. (...) Mas no momento que começaram a usar [a palavra pomerano], ela ficou mais vista assim, então. Até a festa incorporou junto. (...) Pelo menos desde que eu estou na organização, a gente começou a mostrar, assim, que é pomerano mesmo, não é feio, sabe. (...) Na festa acho que sim, esses últimos anos agora, antes não era dito pomerano na festa, era alemão. Tem registros assim, de poucas coisas que a gente tem, não tinha a palavra pomerana.

Elena: E o ano que eu entrei, ou um ano antes, acho que 2007, que o cartaz [da festa] era com azul e branco. E a maioria do pessoal do grupo [de dança] mesmo não sabia por que o cartaz era com azul e branco, é porque são as cores da Pomerânia.



Figura 18: Tema da 24ª Südoktoberfest – Pomerânia: terra perto do mar.

Encarte produzido pelo Grupo *Sonnenschein* cujo tema da festa era a própria história da Pomerânia e da imigração pomerana para São Lourenço do Sul.

Fonte: Grupo *Sonnenschein*

A programação da festa envolve a realização de um jantar típico, geralmente servido na noite de sexta-feira, acompanhado por apresentação do grupo de dança *Sonnenschein*. Já no sábado e domingo, além do *Sonnenschein*, marcam também presença grupos de dança alemã convidados, de outros municípios. Anima, ainda, a festa a escolha das rainhas da *Südoktoberfest*, assim como a realização de bailes e jogos germânicos, tais como o *Schafskopt*. Cabe ainda destacar as apresentações de grupos de coral, atuantes nas comunidades rurais de São Lourenço do Sul.



Figura 19: Desfile de rua da *Südoktoberfest*, em 2012.

Fonte: Acervo do autor, 2012

Um dos pontos altos da festa é o desfile de rua (Ver Figura 19), realizado na manhã de domingo, contando com grande participação da população local, que sai à rua para assistir ao desfile das candidatas a rainha e dos grupos de dança e para

ver os trajes característicos e as mascotes Walter e Wilma, dois bonecos em forma de ganso que constituem a marca da festa. Carros, caminhões, tratores e mesmo bicicletas são enfeitados, geralmente com as cores da Alemanha. Durante o trajeto, são distribuídos gratuitamente para a população chope, linguiças, cucas, doces e outros alimentos considerados característicos da cultura alemã-pomerana.

Outro destaque da festa é o almoço de domingo, com pratos característicos da culinária alemã-pomerana, como, por exemplo, o *Eisbein*⁵¹, o *Rievelsback*⁵², pato assado, sopa de galinha, chucrute⁵³, linguiça e cuca. Não obstante, paralelamente ao cardápio típico, podemos também encontrar na festa uma série de bancas que oferecem lanches do tipo *fast-food*, como sanduíches, pastéis, cachorros-quentes, refrigerantes, balas, doces, sorvetes e picolés.

Também é oferecida ao visitante a oportunidade de saborear, durante a tarde, o café colonial, servido em um espaço anexo ao galpão crioulo, composto de bolos, biscoitos, salames, linguiças, tortas, café, chá, suco e o famoso *Spickbost*, prato que, em 1993, deu origem à mascote oficial da festa, como registrado na página oficial do evento, na internet⁵⁴:

Meia década após a primeira edição, sentiu-se a necessidade de eleger um mascote para a festa. É no interior de São Lourenço do Sul que se encontra um dos últimos refúgios de uma cultura extinta no local de origem, um prato típico da cultura pomerana, o “spickbost”, peito de ganso defumado, e foi por isso que o ganso ganhou o título. Posteriormente, em trabalho realizado com os alunos do município, foi escolhido o nome do mascote, que passou a se chamar “Walter”.

⁵¹ É um prato em que o principal ingrediente é o joelho de porco, preparado com temperos e acompanhado de chucrute.

⁵² É uma espécie de bolinho elaborado à base de batata, farinha de trigo e ovos. A batata é ralada de forma a ficar com uma massa bem fina, posteriormente são acrescidos os ovos e a farinha de trigo e, por fim, o bolinho é frito. Cabe sublinhar que, na edição de 2009 da esta, a comissão organizadora promoveu um concurso culinário de *Rievelsback*. Na época, cada concorrente teve que preparar cem bolinhos, que foram servidos à comissão organizadora e aos participantes do jantar da *Südoktoberfest*. Os critérios para avaliação das receitas foram os seguintes: sabor, higiene no preparo, apresentação, ingredientes da região e receita típica pomerana.

⁵³ O chucrute é um prato elaborado a partir de conserva de repolho fermentado.

⁵⁴ Ver o site oficial da festa: <http://sudoktoberfest.com.br/site/content/home/>.



Figura 20: Walter, uma das mascotes da *Südoktoberfest*.

Fonte: Acervo do autor, 2012.

Em 2012, a mascote oficial da festa passou a ter uma versão feminina. Escolhida pelo voto popular, a gansa Wilma passou a compor, juntamente com o ganso Walter, o casal ícone da festa. Assim, chama atenção o fato de que essas aves passaram a ser protagonistas da festa, aparecendo com destaque no desfile temático. Em boa medida, o cardápio considerado típico da festa é baseado no consumo da carne de ganso, sendo servido no *buffet* do almoço, vendido defumado nas bancas e apreciado também no espaço destinado ao café colonial, onde é possível consumir o peito de ganso defumado.

O peito de ganso defumado costuma ser elaborado uma vez por ano, geralmente entre os meses de maio a agosto, período em que os animais atingem o

ponto ideal de crescimento e engorda para o abate. O peito é colocado em salmoura durante dois a três dias, sendo posteriormente submetido a processo de defumação, que pode levar até duas semanas. Do ganso, praticamente tudo é aproveitado: além do peito, as coxas do animal também são defumadas, pés e miúdos são usados na preparação de sopas, enquanto as penas são utilizadas na confecção de travesseiros.

O tipo de animal utilizado na elaboração do peito de ganso defumado possui características específicas e é denominado pelos colonos como *ganso comum*, diferenciando-se de outros tipos de gansos, como, por exemplo, o ganso-cisne, que possui bico e pescoço longos. Segundo dona Romilda, produtora de peito de ganso defumado visitada, a ave utilizada na elaboração da receita tem características mais rústicas, sendo que o principal diferencial de qualidade é a produção de uma espessa capa de gordura sobre o peito do animal. O consumo desse alimento se dá geralmente acompanhando o café da manhã ou da tarde, quando é cortado de modo que as fatias tenham sempre uma camada de gordura e outra de carne. Vários interlocutores compararam o peito de ganso defumado à posição que o salame ou mortadela ocupam no café da manhã.

Apesar da euforia em torno do ganso, em especial em torno do peito de ganso defumado, é importante ter presente que esse alimento não está associado à dieta alimentar da maioria das famílias rurais descendentes de imigrantes pomeranos. Maltzahn (2010), que realizou descrição etnográfica sobre os modos de fazer do peito de ganso defumado na região, afirma que atualmente a criação de ganso é uma prática mantida por muitas famílias pomeranas, porém o animal é utilizado em outros pratos, tal como o ganso assado no forno, enquanto a elaboração do peito de ganso defumado foi praticamente abandonada⁵⁵.

Segundo o historiador Heinemann (2008), ainda na Europa os pomeranos tinham a prática de criar gansos. Assim, muito possivelmente a tradição de preparação do peito de ganso defumado chegou junto com as primeiras famílias

⁵⁵ Cabe destacar, que a *Scharfsauer*, uma sopa que no passado era muito consumida entre os pomeranos, preparada a partir de sangue e miúdos do ganso, misturada com farinha de trigo, vinagre e pêssego, também parece estar em vias de desaparecimento, pois atualmente poucas pessoas sabem elaborar a receita.

pomeranas que aportaram em São Lourenço do Sul, em 1858. No entanto, durante a pesquisa não foram encontrados trabalhos ou indícios que apontassem as razões do abandono quase completo da produção do prato.

Dessa forma, apesar de ser apresentado ao público da festa como emblemático da cultura pomerana, são raros os colonos que, atualmente, mantêm a produção de peito de ganso defumado. Segundo Luciane Peske, coordenadora da *Südoktoberfest*, a falta de oferta do produto é um grande problema para a organização da festa. Em suas palavras:

E no café colonial também, a gente procura colocar aquela linguiça, cuca, o *Spickbost*, aquele que é o peito de ganso, que só tem aqui, não sei de outra região. Esse daí a gente tá com dificuldade assim porque agora no município tem três pessoas só que fazem. Então é uma coisa que daqui um tempo vai se perder. (...) Até o próprio ganso, assim, a gente não consegue comprar muita quantidade, ninguém mais cria.

Na festa, o peito de ganso defumado é cortado em pequenas fatias e servido no café colonial, juntamente com outros alimentos, pelos quais o consumidor paga um valor fixo – R\$ 15,00, na edição de 2012 da festa – e come à vontade. Contudo, segundo Luciane, muitos visitantes da festa se queixavam de apenas terem acesso ao prato – símbolo da festa – no café colonial, sem que lhes fosse oportunizado provar o produto isoladamente. De acordo com a interlocutora, a partir da edição de 2012, uma nova receita foi inventada, o pastel de peito de ganso defumado com queijo, possibilitando que os consumidores pudessem comprar o produto nas bancas, sem precisar pagar o ingresso no café colonial.

O peito de ganso é um produto relativamente caro para os padrões locais de consumo, sendo vendido em algumas feiras do município pelo valor aproximado de R\$ 50,00 o quilo. De modo geral, apesar de muitas famílias rurais criarem gansos, poucas são as que se dedicam à atividade de produção do peito de ganso defumado. O produto acaba por fazer parte da dieta alimentar de apenas uma pequena elite local, que tem condições de adquirir o produto. Jairo Scholl, pesquisador local, destaca o caráter elitista do prato na Europa. Segundo esse interlocutor,

o peito de ganso, defumado, é uma das maiores especiarias que existe, ela ganha espaço na mesa, junto com carne de vitelo, junto com salmão, junto com caviar. É tão famoso, tão famoso, que Thomas Mann, no livro *A Montanha Mágica* [1924], (...) cita numa mesa de uns banqueiros de Hamburgo, um banquete, onde dizia: havia caviar, beluga, vitela não sei da onde, salmão da Noruega e, sobretudo, peito de ganso defumado da Pomerânia.

Ainda conforme Scholl, o peito de ganso defumado “valia uma fortuna”, tanto na Europa como no sul do Brasil. Segundo o pesquisador, durante algum tempo o produto foi transportado em barcos, de São Lourenço do Sul até cidades que tinham “comunidades europeizadas” que demandavam o produto, como Porto Alegre, Pelotas e Rio Grande. Também Thum (2009) afirma que o produto era comercializado desde a faixa litorânea de Rio Grande até o Rio de Janeiro. Desse modo, ao mesmo tempo em que não foram encontrados trabalhos que mostrassem que a produção e consumo de peito de ganso defumado eram comuns entre os colonos pomeranos, os trabalhos citados evidenciam que o peito de ganso defumado era um produto requintado, de consumo elitizado.

Nesse sentido, o costume de consumir peito de ganso defumado na *Südoktoberfest* pode ser interpretado como uma tradição inventada, entendida, tal como proposto por Hobsbawm (1997), enquanto processo criativo e legítimo. Esse historiador estudou a construção das tradições no contexto do surgimento dos estados nacionais, argumentando que comumente tradições são inventadas pelas elites, muitas vezes sem guardar correspondência com a vida cotidiana das pessoas. Assim, certos objetos e elementos culturais podem ser apropriados, institucionalizados e ritualizados como meio de reivindicar um passado, uma memória e uma identidade a salvaguardar, já que “não é necessário recuperar nem inventar tradições quando os velhos usos ainda se conservam” (HOBSBAWM, 1997, p. 16).

Contudo, é preciso ter presente que a *Südoktoberfest* é uma festa realizada em ambiente urbano e, apesar de inspirada em tradição rural e alimentação camponesa, o público que se faz presente é eminentemente da cidade. O que ali se consome não é apenas comida, mas também – como já mencionado em capítulo anterior – uma imagem idealizada do rural. Nota-se, em ação, o sentimento de

nostalgia e de resgate, que se reflete na tentativa de recuperação de uma receita em processo de desaparecimento. Thum (2009) destaca que não existe um debate aprofundado sobre a riqueza cultural do grupo, mas sim a tentativa de buscar o exótico da cultura pomerana. A eleição do peito de ganso defumado como prato símbolo da festa é construída de fora para dentro do grupo, baseada no discurso de uma “retórica da perda”, em que o prato é convertido em objeto de consumo para um público exterior, essencialmente urbano, motivado em consumir o que lhe é apresentado como singular, específico e autêntico.

Nesse sentido, é possível observar que os gestores da *Südoktoberfest* manifestam grande preocupação com a originalidade e autenticidade da festa. Assim é que as palavras típico e tradicional estão entre as mais acionadas em seus discursos. Em entrevista de cerca de uma hora de duração, realizada junto a um dos dirigentes da festa, a ocorrência das palavras típico ou tradicional foi de mais de vinte vezes. A seguir, a título de exemplo, são reproduzidos alguns trechos da entrevista:

A sexta-feira é um jantar, com comida **típica**, tudo assim, aí tem apresentação de todas as categorias do grupo de dança do *Sonnenschein* e aí a gente coloca sempre uma banda bem **tradicional** assim, que é pra ter o público. O público que frequenta sexta gosta de uma coisa assim mais **típica**.

Aí no sábado já tem os corais de tarde (...), aí uma banda bem **típica** assim, mais tarde uma mais para a gurizada. Não um show assim, não sai do **tradicional** digamos, mas é uma coisa mais, uma banda mais conhecida, mais moderna.

A preocupação com a autenticidade está também relacionada ao local em que atualmente a festa é realizada. Conforme consta no site oficial da festa, no ano de 2010, para atender às necessidades de estrutura da *Südoktoberfest*, a festa foi transferida do ginásio municipal para o galpão crioulo do Camping Municipal, contexto que mereceu destaque no site do evento: “**se o nome do local não combina muito**, a estrutura apropriada para receber eventos caiu como uma luva”. Vale notar que, durante a edição de 2012, o narrador oficial da festa anunciava, ao microfone, em tom de brincadeira, que o galpão crioulo passaria, durante a festa, a

chamar-se *galpão alemão*. Ainda, o galpão crioulo é onde anualmente é realizado, em São Lourenço do Sul, o Reponte da Canção Nativa, um dos mais importantes eventos artísticos e culturais da música gauchesca. Esse espaço é, portanto, importante local de manifestação das tradições culturais gaúchas, porém ocupado, durante o mês de outubro, pela *Südoktoberfest*.

Boa parte da alimentação oferecida na festa é também pensada sob a perspectiva do típico e tradicional, estando aí inclusa a preocupação em obter ingredientes considerados genuínos como, por exemplo, o chope – que deve ser artesanal – ou as galinhas, que devem ser do tipo colonial, criadas por produtores da região. Nas palavras da coordenadora da *Südoktoberfest*:

Comida típica, a gente procura colocar aquilo, como é que eu vou te dizer, tu vai me perguntar “mas da onde tu tirou que isso é típico?”. É a comida que a gente vem desde a primeira festa com ela. Tipo os primeiros que organizaram a festa foram descendentes de alemães, pomeranos, como a minha sogra e coisa, então a gente tá procurando não deixar aquilo fora.

O chope⁵⁶ é outra questão assim que muitas pessoas querem que a gente tire o chope. Porque o chope é uma coisa mais cara e não dá tanto lucro quanto a cerveja. Mas não é a bebida tradicional, assim, como é o chope. Aí tem toda aquela história que a cerveja é pasteurizada, o chope não, então o tradicional é o chope. Então, tem toda aquela, aquele resgate assim, a gente tá conseguindo manter o chope.

A gente tem terceirizado [a alimentação] nos últimos anos porque o grupo não consegue assumir tudo. Lá nas primeiras festas eram as mães, o pessoal do grupo fazia. Aí a gente começou terceirizar. Agora nessa, desde que eu estou de coordenadora, a minha mãe tem feito, a minha mãe tem *buffet*. (...) A gente procura comprar todos daqui, de produtores daqui, mas aí é um pouquinho de cada um. (...) Mas são todos produtores daqui, acho que não tem nada de fora assim. (...) Aí uma coisa a gente até adquire assim, vamos dizer, a gente compra, vamos dizer, a galinha pra fazer a sopa, a galinha colonial, a gente vai comprar aquela bem colonial, [os colonos] só faz[em] pra nós, pra ficar uma coisa mais típica.

Como visto, no contexto etnográfico deste estudo, os dados de campo apontam para a emergência da alimentação como importante marcador identitário: é especialmente nas festas típicas, tais como a *Südoktoberfest*, que a alimentação é

⁵⁶ O chope servido na festa é produzido de forma artesanal por uma micro cervejaria de Alvorada, município localizado na região metropolitana de Porto Alegre.

convertida em eixo da diferenciação étnica e da produção de discursos essencialistas sobre a identidade e cultura pomeranas.

5.2 Quando os temperos se misturam: cultura camponesa compartilhada

Ainda que na *Südoktoberfest* sejam acionados discursos que apontem para a essencialização da cultura pomerana, na prática os pomeranos viveram/vivem um processo de ocupação compartilhada da Serra dos Tapes, mantendo relações com os demais grupos de imigrantes estabelecidos na região. Assim, a identidade pomerana foi construída também em função do resultado de relações, empréstimos e comunicações mantidos com outros grupos imigrantes.

Mostrando que na formação da identidade dos colonos de origem alemã do sul do Brasil são acionados elementos como propriedade da terra, trabalho familiar, policultura e discurso sobre o pioneirismo dos antepassados, Seyferth (1994) afirma que a formação da identidade teuto-brasileira se dá em associação a esse ideário da colonização.

Para essa autora, a constituição e emergência de uma identidade teuto-brasileira no sul do Brasil não devem ser atribuídas a uma suposta situação de isolamento geográfico e enquistamento étnico, pois nas áreas de colonização alemã também foram assentados imigrantes de outras nacionalidades, principalmente italianos e poloneses. Ainda conforme a autora, os próprios imigrantes alemães não compunham um grupo étnico homogêneo, mas eram marcados por diferentes identidades regionais e distintas clivagens religiosas. Na formação e elaboração da identidade teuto-brasileira, foram determinantes os processos de contato com camponeses de distintas origens étnicas. Desse modo, Seyferth (1994) indica a presença de uma cultura camponesa compartilhada, afirmado a necessidade de compreender que os camponeses descendentes de imigrantes construíram suas identidades a partir das relações com os outros grupos.

É nesse quadro que propomos a observação da alimentação como abordagem para a apreensão da constituição de uma cultura camponesa compartilhada, bem como para observar como os grupos concebem suas fronteiras,

delineando diferentes identidades étnicas. Nesse sentido, em comunicação oral, Seyferth⁵⁷, discorrendo sobre o processo de colonização do Vale do Itajaí (Santa Catarina), comentou que

[A] comida tem muito mais a ver com considerações de natureza cultural do que propriamente econômica. (...) Mas também tem aquilo que eu falei em um de meus trabalhos, que na verdade esse sistema de colonização foi compartilhado. Colônia homogênea, propriamente, nunca teve, a não ser no início da ocupação, porque praticamente o grosso dos colonos eram alemães. Mas depois da década de 1870, mais precisamente a partir do momento em que começam a chegar os italianos, em massa, (...) as colônias se tornaram mistas, mesmo. Então, no Vale do Itajaí não tem só alemão, você vai lá e tem polonês, tem italiano e muito poucos de outras origens europeias. Mas esses três com certeza estão lá. Então tem colônia italiana dentro do Vale do Itajaí e o contato foi contínuo, os tipos de cultivo são os mesmos, praticamente. O campesinato que se forma aí e aqui é um campesinato da colonização estrangeira, mais do que um campesinato alemão, italiano ou polonês. (...) Então o sujeito podia ter acesso a um lote por compra e todos compartilharam esse processo de ocupação no território. E com isso você tem coisas comuns, inclusive na alimentação. Pode-se dizer: "bom, quem faz polenta é italiano". Vai ver se alemão não come polenta? Come! No cotidiano ele come. Ele pode não comer na festa típica, onde se procura mostrar a diferença de outra maneira. (...) Há um compartilhamento, digamos assim, cultural, que faz com que todos sejam copartícipes de um processo histórico de colonização e, portanto, formação de um campesinato, que tem lá suas especificidades, independentemente das diferenças, que são de natureza nacional. (...) Tem diferença, mas também tem muita semelhança. (...) Mas essa questão da comida é importante porque ela vai aos poucos se tornando um dos itens essenciais da construção identitária. Mesmo que eles, no cotidiano, eles não façam muita diferenciação em termos daquilo que estão consumindo. Então você tem italiano fazendo cuca, enfim, alemão comendo polenta ou macarrão. Então são considerações que se você for pra prática, você vai ver que tem um elemento de continuidade entre todos. (...) São as formas de representação simbólica, que saem desses cotidianos, culturais, e que dão essa visão mais geral de um pertencimento, basicamente, ao campo.

Situação do mesmo tipo pode ser identificada no contexto estudado, na Serra dos Tapes. Desde o século XIX, estabeleceram-se nesta região diversos grupos camponeses, que constituíram pequenas unidades policultoras de produção familiar. Os núcleos coloniais foram conformados por imigrantes europeus de diferentes origens, particularmente pomeranos, alemães, franceses e italianos, além da expressiva presença de população de origem africana, trazida como mão de obra

⁵⁷ Comunicação realizada em atividade promovida, em outubro de 2012, pelo Laboratório de Estudos Agrários e Ambientais da Universidade Federal de Pelotas (LEAA/UFPEL), uma roda de conversa sobre campesinato.

escrava e posteriormente estabelecida em quilombos, localizados em áreas rurais.

Ainda que esses grupos tenham sempre acionado identidades étnicas diferenciadas no processo de ocupação do território da Serra dos Tapes, sempre estiveram em relação. Por conseguinte, é possível inferir que também a construção da identidade dos colonos da Serra dos Tapes tenha sido elaborada de forma compartilhada, a partir da interação entre os diferentes grupos étnicos estabelecidos na região, tal como proposto por Seyferth (1994) em análise sobre o Vale do Itajaí.

5.3 Sopa, mocotó e caldo: o lugar da mistura

A sopa de galinha, preparada à base de massa, carne e miúdos de galinha é um prato que tem presença obrigatória nas festas e casamentos das comunidades pomeranas, mas é uma comida também regularmente preparada nas casas das famílias. Conforme mostra Schneider (2013), em estudo realizado com famílias pomeranas de comunidades rurais de São Lourenço do Sul, nas festas e casamentos, junto à sopa de galinha é comumente também servido um caldo quente preparado à base de feijão, carne de guisado, linguiça, legumes e temperos, denominado mocotó ou caldo pomerano.

Portanto, sopa de galinha e mocotó são pratos apreciados entre os pomeranos, sendo atualmente associados à dieta alimentar dessas famílias. Sopa de galinha e mocotó assumem, então, característica distinta do peito de ganso defumado, pois enquanto os dois primeiros são pratos diretamente relacionados ao cotidiano das famílias pomeranas, o último não se encontra presente.

Apesar de atualmente bastante presente nas festas e casamentos, o mocotó é uma tradição recente entre os pomeranos. Cabe comentar que alguns casais mais idosos entrevistados mencionaram que o mocotó não compôs o cardápio de suas festas de casamento, mas veio a, posteriormente, compor o cardápio das festas de bodas de ouro, o que mostra que a tradição de servir mocotó em festas de casamento tem menos de meio século de existência. Desta maneira, chama atenção o fato de que, apesar de o cardápio típico da *Südoktoberfest* trazer elementos como

o chope artesanal, a sopa de galinha, o *Rievelsback* e o peito de ganso defumado, o mocotó parece não ter vez na festa.



Figura 21: Preparação de mocotó e sopa de galinha.

Festa Memórias e Sabores da Colônia, promovida pela Escola Martinho Lutero, da localidade de Santa Augusta. Do lado esquerdo do fogão, homens preparam o mocotó, enquanto que o lado direito é ocupado com panelas com sopa de galinha, preparada por mulheres.

Fonte: Acervo do autor, 2012.

Outro prato muito apreciado localmente é o caldo lourençiano – reconhecido como prato típico do município através da Lei Municipal nº 2582 –, também conhecido como *motocaldo*, ou seja, uma mistura de mocotó com caldo. O caldo lourençiano possui alguma similaridade com o mocotó, apesar da diferenciação em sua composição, já que é preparado sem feijão e carne de guisado, mas com

pedaços inteiros de carne com osso, de gado e ovelha. O caldo lourenciano teria origem mais remota, na região de relevo mais plano do município, na área de ocupação majoritariamente portuguesa, em que as propriedades têm maior extensão e caracterizam-se pela atividade pecuária.

Assim, a receita de mocotó⁵⁸ preparada pelos pomeranos parece receber influência do caldo lourenciano, uma vez que o mocotó é uma tradição recente ou, como preferiu caracterizar um dos interlocutores da pesquisa, um “produto da modernidade”. Contudo, apesar de o mocotó atualmente constituir-se como um dos pratos emblemáticos da tradição culinária pomerana, presente em praticamente todas as festas e casamentos, ele não compõe o cardápio típico da *Südoktoberfest*. Como narra a coordenadora da festa,

Eles servem o caldo lourenciano no reponte [Festival do Reponte da Canção Nativa]. Eles servem muito caldo no reponte, mas na verdade não é uma coisa da origem da nossa colônia aqui, é da parte mais das lavouras. (...) Mas o nosso município aqui tem bem dividido assim, a parte aqui mais plana, assim do lado das lavouras (...), das fazendas. E tem a nossa, a colônia. Ele [caldo lourenciano] não é da [colônia], eles não costumam, até tem uma coisa, tem um prato assim que eles usam nas festas que eles chamam de mocotó, né? A sopa de galinha e o mocotó, né? (...) Caldo, sei lá o que, que eles chamam. Caldo e sopa de galinha, só que é uma mistura, não é nem o mocotó que a gente costuma comer aqui, nem o caldo [lourenciano]. Na verdade é uma sopa que tem guisado, legumes, aquela salsicha, em alguns casos. Isso a gente também não serve aqui.

As palavras da interlocutora mostram que o caldo lourenciano tem suas raízes na tradição das grandes fazendas de propriedade de famílias de origem portuguesa e é assim que é apresentado como prato emblemático local, servido no Festival do Reponte da Canção Nativa – como anteriormente mencionado, voltado às manifestações tradicionais gaúchas e realizado no mesmo local em que ocorre a *Südoktoberfest*. O mocotó preparado pelos pomeranos parece ser uma receita influenciada por essa tradição, o que evidencia as relações de contato e troca entre as culturas lusa e pomerana locais. É o que observa o Seu Adolfo, um colono da localidade de Harmonia, que em certa ocasião procurou me explicar como o mocotó

⁵⁸ No Rio Grande do Sul, o mocotó é tradicionalmente preparado com mondongo (estomago bovino). Contudo, a receita de mocotó preparada pelos pomeranos não contém esse ingrediente, sendo preparado com carne bovina em forma de guisado e linguiça.

foi introduzido na colônia, vejamos:

Evander: E naquela época, já faziam mocotó?

Adolfo: Não, não tenho lembrança daquilo.

Evander: Mas hoje, o mocotó tem bastante nos casamentos.

Adolfo: Hoje sim. O mocotó deve ter surgido... eu casei em [19]60... já por [19]72, [19]73 começou a surgir o mocotó.

Evander: Mas em casa o pessoal já fazia o mocotó?

Adolfo: Mocotó ninguém sabia fazer. Depois apareceu um português aí da cidade, tem que botar mais isso, bota aquilo e outros ingredientes. E aí as pessoas adaptaram, tinha muito esses restos da carneação e então o pessoal aprendeu a fazer o mocotó.

Recentemente, a pesquisadora Patrícia Pinheiro (fonte oral), em pesquisa de campo realizada também na zona rural de São Lourenço do Sul, evidenciou a presença, em comunidades negras, de um prato nomeado *caldo colonial*. A preparação do *caldo colonial* envolve ingredientes como feijão branco, carne desossada, linguiça, salsicha picada, repolho, cenoura, abóbora, batata, pimentão e tomate, o que indica uma receita que mescla ingredientes presentes tanto no mocotó preparado pelos pomeranos como no caldo lourenciano. Dessa forma, os três grupos étnicos predominantes no município – afrodescendentes, portugueses e teutos – possuem receitas próprias de caldos quentes. No entanto, em vários aspectos, as receitas possuem elementos similares, apontando para um processo que é, ao mesmo tempo, de compartilhamento e de troca entre os distintos grupos étnicos.

O mocotó produzido pelos pomeranos tem, muito provavelmente, sua origem em contato com a receita de origem portuguesa do caldo lourenciano. Desse modo, o mocotó é um prato de origem contemporânea, podendo ser considerado *uma mistura*, como preferiu caracterizar a coordenadora da festa. Por não ser um prato original da cultura pomerana e dado que a *Südoktoberfest* é pensada a partir da busca de traços originais, autênticos da cultura pomerana, temos que um elemento tomado de empréstimo, como o mocotó, não tem lugar na festa.

5.4 Fronteiras fluídas

Podemos identificar em discursos produzidos sobre a identidade pomerana, bem como na busca por supostos traços originais dessa cultura, a associação à ideia de que há, entre os pomeranos, algo que lhes seja inato, próprio, único e singular.

No entanto, Wagner (2010) evidencia que assumimos certos pressupostos básicos de nossa cultura como tão certos que muitas vezes não somos capazes de percebê-los. Assim, mascaramos algumas de nossas referências culturais para que se apresentem como sendo da ordem do inato, quando são, de fato, procedimentos inventados. A partir de pesquisa etnográfica realizada entre os Daribi, na Nova Guiné, Wagner (2010) propõe uma teoria sobre a invenção de significado, afirmado que a assimilação daquilo que é considerado inato e do que é considerado construído nos grupos humanos pode ocorrer através de dois modos de simbolização, denominados pelo autor de “convencional” e “diferenciante”.

No modo de simbolização convencional, o sujeito age influenciado por cumprir os pressupostos coletivos da convenção, tomando parte de uma imagem coletivizada de regras, moral e concepção de sociedade. Nesse modo de simbolização, as convenções são compreendidas como produto da ação humana. Já no modo de simbolização diferenciante, o ator é motivado pela individualização em relação à coletividade, pois são justamente as convenções que são dadas como inatas. Wagner (2010) afirma que o que diferencia as culturas é o destaque atribuído a um dos modos de simbolização, com o consequente mascaramento do procedimento oposto. O procedimento mascarado é percebido como pertencente à ordem do inato, enquanto o outro é associado à ordem da ação humana e da esfera do artificial. Desta forma, Wagner (2010) mostra que tanto o reino do inato quanto o do artificial são inventados, ambos sendo formas diferenciadas de lidar com o real. Contudo, é o procedimento de mascaramento que cria a ilusão do inato, ou seja, a ideia de que os grupos humanos possuem uma essência própria.

No contexto empírico estudado, vemos uma preocupação com a questão da autenticidade das manifestações culturais pomeranas, tema extremamente caro aos

organizadores da *Südktoberfest*. Neste sentido, no momento de elaboração da festa, discussões sobre o que é “puro”, “autêntico” e “legitimamente” pomerano perpassam a organização. Nesse quadro, como procuramos demonstrar, pratos como o mocotó feito pelos pomeranos – de origem contemporânea e que são classificados como uma *mistura* de outras receitas – não são reconhecidos como autenticamente pomeranos e ficam de fora do cardápio típico da festa. É assim que falas sobre o que é o “puro”, “legítimo”, “típico” e “autêntico” se reproduzem nos discursos e ações desses atores, ancorando-se em ideias que afirmam a identidade desses sujeitos a partir de elementos percebidos como inatos e herdados do passado, ressaltando o caráter atemporal e praticamente imutável de tradições e manifestações culturais.

A produção e demarcação de fronteiras e o acionamento de categorias que realçam a diferença entre os grupos constituem uma forma de apreensão do real. Nesse sentido, em alguma medida, todos os grupos étnicos criam para si a ilusão de que possuem uma essência, determinada pela natureza própria do grupo. Contudo, como observa Roy Wagner (2010), esse é um processo de invenção, pois criamos as ideias que remetem à noção de que há algo que é dado, único e inato à nossa constituição identitária.

No entanto, é preciso ter presente que os pomeranos construíram sua identidade de forma compartilhada, a partir das relações que mantiveram e mantêm com os outros grupos de imigrantes que, nesta região, se estabeleceram. Dessa forma, as fronteiras talvez nunca tenham estado tão bem definidas como no discurso que esses atores procuram estabelecer, mas sempre foram caracterizadas por um movimento dinâmico, em que a identidade se constrói e reconstrói constantemente, no quadro de trocas sociais (BARTH, 2000).

Tampouco é possível tomar a identidade e cultura pomeranas como algo atemporal e imutável. Sahlins (1990) afirma que a cultura é historicamente alterada e reproduzida na ação, de modo que as categorias e códigos culturais são sempre submetidos à ordem dos riscos empíricos, os significados sendo colocados em risco na ação. Desse modo, para Sahlins (1990, p. 13), a cultura é também um produto da história que se reproduz na mudança, pois a transformação de uma cultura é

também um modo de reprodução e manutenção da mesma. Entretanto, Sahlins (1990) afirma que toda mudança, mesmo das categorias mais tradicionais, está também imbricada em um princípio de continuidade. Desta forma, estabilidade e mudança não são oposições excludentes, pois toda cultura preserva alguma identidade através da mudança.

Assim, inspirados em Sahlins (1990), poderíamos dizer que os discursos essencialistas sobre a cultura pomerana são postos em xeque diante da ordem dos riscos empíricos. Apesar de o discurso identitário ser acionado por atores locais como um discurso cultural substancializado e essencialista, na prática, a *Südoktoberfest* é marcada por fronteiras fluídas. Para sublinhar o caráter de fluidez étnica da festa, vale mencionar a observação de um dos interlocutores da pesquisa, que afirmou que hoje a *Südoktoberfest* “é uma festa alemã, com comida pomerana e realizada num galpão crioulo”.

Vale ainda mencionar que uma das dirigentes da festa, que mostra alguma dificuldade em pronunciar palavras de origem germânica, admitiu não ser de origem teuta, mas “metida a alemoa”. Da mesma forma, muitos integrantes do grupo de dança *Sonnenschein* são de origem luso-brasileira e há também pessoas negras que se apresentam durante a festa, caracterizados com roupas folclóricas de tipo germânica.

A própria alimentação típica da festa, cuja produção é terceirizada, é elaborada em um restaurante do município cuja proprietária, até assumir o encargo da alimentação da festa, desconhecia a elaboração de algumas das receitas. Dessa forma, receitas típicas foram ensinadas e passaram a ser elaboradas por pessoas que tampouco têm ascendência germânica, mas que passaram a compartilhar os valores da cultura alemã-pomerana. Assim, como a própria coordenadora da *Südoktoberfest* afirma, há “coisas que a gente não consegue separar, na verdade é alemã-pomerana, é as duas coisas né. Tem comidas lá que é alemã, mas é pomerana, ela é utilizada tanto na pomerana como é das duas, né?”.

Desta forma, seguindo os ensinamentos de Marshall Sahlins (1990), poderíamos afirmar que as categorias essencializadas da cultura pomerana são constantemente colocadas em jogo na ação, provocando mudanças nos códigos e

categorias culturais. Dessa maneira, mesmo que sejam acionados elementos e discursos que apontem para uma essencialização da cultura pomerana, na prática, alemães, pomeranos, portugueses e afrodescendentes compõem o cenário de uma festa marcada por fronteiras fluídas.

Stuart Hall (1996), que estudou as noções de identidade cultural, propõe, assim como Sahlins (1990), entender que a história e a cultura são capazes de transformar e afetar a identidade cultural dos sujeitos. Para Hall (1996), a identidade cultural jamais é um produto final e acabado, mas algo em constante produção e transformação. É dessa forma que mesmo pessoas sem ascendência germânica podem chegar a assumir a identidade pomerana ou alemã, evidenciando, portanto, o caráter relacional da cultura.

Neste contexto de mudanças e de trocas sociais, as próprias referências culturais pomeranas também foram mudando e sendo ressemantizadas, pois se antes os hábitos e práticas culturais pomeranas eram estigmatizados, hoje vemos a reinvenção do passado pomerano e sua apropriação na *Südoktoberfest*.

Entretanto, ainda que identidades étnicas diferenciadas sejam acionadas, é fato que, no processo de formação social da Serra dos Tapes, os pomeranos jamais estiveram sozinhos ou isolados, sua identidade sendo construída em relação, a partir da interação que mantiveram com os distintos grupos étnicos estabelecidos na região. Não é, então, possível tomar como homogêneo e estável o que, de fato, é extremamente heterogêneo, uma vez que as fronteiras que demarcam as relações entre pomeranos, alemães, portugueses e afrodescendentes jamais foram tão delimitadas como os discursos recentes procuram estabelecer. As características culturais de um grupo são extremamente dinâmicas, encontrando-se sempre em transformação e adaptação a novos elementos e circunstâncias. Dessa forma, compreendemos que as categorias e códigos culturais não possuem fronteiras rígidas. As identidades culturais estão sempre sujeitas a transformações e a reinvenções quando confrontadas com idiossincrasias e processos de troca e comunicação entre grupos humanos.

Porém, para além dos discursos reificados sobre identidade e cultura pomeranas, vimos que a *Südoktoberfest* é também uma festa marcada por fronteiras

fluídas. É assim que, para concluir este capítulo, parafraseamos um dos interlocutores, que afirma que “onde se misturam as culturas, se misturam os temperos na panela”.

6 Comida, festa, tradição e modernidade em uma comunidade rural pomerana: a vida em movimento

Nos capítulos precedentes, foi possível perceber que os pomeranos, antes invisibilizados ou estigmatizados, passaram a ser alvo de política local de valorização de suas práticas culturais, marcando sua presença no quadro recente de constituição dos novos sujeitos de direito no campo do patrimônio cultural. Não obstante, na prática, o que se pôde observar no contexto de São Lourenço do Sul é que as políticas públicas de valorização do patrimônio cultural pomerano têm sido provocadas não tanto pelas famílias camponesas pomeranas, como por outros atores sociais, bastante diversos, com ligação efêmera com o modo de vida camponês e pomerano.

Evidenciou-se que as ações e políticas públicas de valorização da identidade e cultura pomeranas estão pautadas na recuperação de formas tradicionais do “ser pomerano”. Nesse contexto, passado e memória estão na base dos processos de ressignificação da identidade pomerana, inspirando, muitas vezes, sentimentos, imaginários e discursos que afirmam a autenticidade e originalidade em torno de manifestações culturais do grupo.

Nesse quadro, ao estudar iniciativas como a *Südoktoberfest* e o roteiro turístico Caminho Pomerano, busca-se mostrar que turismo, passado e alimentação constituem-se em eixos principais a partir dos quais são operados os processos de valorização do patrimônio cultural pomerano. A alimentação é acionada de forma ideológica, usada como modo de afirmar identidades e diferenças em relação a outros grupos étnicos, além de agir como meio de produção de discursos reificados sobre a identidade e cultura pomeranas.

No entanto, tudo transcorre como se práticas, saberes, fazeres, receitas tradicionais, comidas típicas e manifestações culturais pomeranas tivessem se mantido incólumes à ação do tempo e da vida contemporânea. As tradições culturais e a identidade pomerana são apresentadas como elementos invariáveis do grupo, remetendo a um passado idealizado. Porém, como veremos neste capítulo, a vida das comunidades rurais pomeranas se desenvolve de forma bem diferente daquela

apresentada aos turistas. Para tanto, neste último capítulo, conduzimos o olhar para a comunidade de Harmonia e sua gente, com especial atenção a suas festas e comida.

6.1 Uma visão destradicionaisizada da tradição

Um visitante ou turista desavisado, após percorrer o roteiro turístico Caminho Pomerano, participar da *Südoktoberfest* e saborear bebidas e pratos tradicionais como o *Maischnaps* ou o peito de ganso defumado, ficaria certamente surpreso ao conhecer a realidade vivida por comunidades pomeranas do interior do município de São Lourenço do Sul.

Em Harmonia, a vida se desenvolve de forma bem diferente. O visitante que ali chegassem, perceberia rapidamente que a gente do lugar é muito mais “moderna” e menos “tradicional” do que lhe fora mostrado no Caminho Pomerano e *Südoktoberfest*.

Na alimentação, pratos como o peito de ganso defumado, apresentados como tradicionais, simbolizando a identidade e cultura pomeranas, não estão presentes na vida dos moradores da localidade de Harmonia. Dessa forma, como exemplificado por uma interlocutora, moradora de Harmonia, o peito de ganso defumado “quem sabe fazer são só os antigos, porque as pessoas mais jovens já não sabem nem como vão matar um ganso”.

Tampouco há, na localidade de Harmonia, evidência do consumo e do preparo do *Maischnaps*, bebida que recebe grande destaque no Caminho Pomerano. Nesse sentido, vale mencionar o fato de que, certa vez, por ocasião de um aniversário, presenteei um dos interlocutores da pesquisa com uma garrafa de *Maischnaps* que havia adquirido no Caminho Pomerano. Percebi que o interlocutor não identificou de imediato do que se tratava – apesar de a garrafa conter um rótulo em que se lia *Maischnaps* –, olhando com estranheza o objeto, até que expliquei que aquele era um produto vendido no Caminho Pomerano, preparado a partir da infusão de várias ervas.

No tocante à alimentação local, pude observar, no consumo cotidiano das

famílias pomeranas, um cardápio que mescla desde itens produzidos pelas próprias famílias camponesas – como, por exemplo, feijão, batata, carne de porco, carne de rês, ovos, leite, legumes e verduras – até produtos industrializados ou comprados em supermercados – como macarrão, arroz, refrigerantes, biscoitos, etc. Ramos (2007), que estudou famílias rurais da região de Maquiné, no Rio Grande do Sul, chama a atenção para o fato de existir atualmente um hibridismo alimentar na mesa camponesa, ainda que, no cardápio cotidiano das famílias rurais, a comida da roça seja marcada por saberes e práticas relacionadas a uma tradição rural. Assim, segundo a autora, diferentemente da alimentação urbana, a refeição camponesa é marcada pela presença de alimentos frescos, que provêm da produção própria, em que cada alimento informa saberes como o carnear, preparar a terra, realizar o plantio, fazer a colheita.

No contexto empírico observado nesta pesquisa, como mencionado anteriormente, houve, nas últimas décadas, uma intensificação da produção fumageira e, em função da alta demanda de mão de obra e da valorização do cultivo de fumo, áreas e atividades destinadas à produção voltada ao autoconsumo foram perdendo espaço nas unidades de produção familiares. Dessa forma, ainda que muitas famílias rurais mantenham uma produção destinada ao autoconsumo, nas últimas décadas tem crescido o consumo de alimentos industrializados e adquiridos em supermercados. Isso, no entanto, não tem se refletido no completo abandono de uma alimentação que respeita hábitos culturalmente estabelecidos, pois à mesa das famílias estão muito presentes pães, cucas, doces, linguiças, Schmiers, entre outros produtos elaborados pelas próprias famílias. Em um contexto em que há uma aproximação cada vez mais intensa entre os universos rural e urbano, a alimentação das famílias pomeranas reflete, em grande medida, um hibridismo que associa alimentos do campo e da cidade. Assim, o visitante estrangeiro que se dirigisse à localidade de Harmonia na expectativa de consumir *sabores perdidos* certamente se surpreenderia ao deparar-se com uma alimentação marcada pela ausência de alguns produtos apresentados como tradicionais e pela presença de outros tantos que estão também comumente presentes no cardápio cotidiano de moradores da cidade.

Redfield (1956) mostrou que as sociedades camponesas não são totalidades isoladas, mas que devem ser estudadas de forma mais ampla, pois mesmo as pequenas comunidades aldeãs mantêm profundas relações com o mundo urbano. Segundo o autor, as comunidades camponesas vivem entre duas culturas: por um lado, a pequena tradição, vinculada às práticas, saberes, fazeres e valores morais da vida da aldeia e, por outro, a grande tradição, associada à cultura urbana. Assim, segundo Redfield (1956, p. 46), as sociedades camponesas “relacionam alguns elementos da grande tradição – livros sagrados, histórias, professores, cerimônias ou seres sobrenaturais – com a vida das pessoas, no contexto da vida diária”. Para o autor, as sociedades camponesas possuem profundas conexões com a grande tradição urbana e, ambas, pequena e grande tradição, são interdependentes.

Ginzburg (2006), autor da obra *O queijo e os vermes*, também analisou as relações entre as chamadas cultura popular e cultura de elite, observando a figura de um camponês do século XVI, o moleiro Menocchio, leitor de obras da cultura dominante, com a qual manteve contato. Partindo das ideias de Mikhail Bakhtin, Ginzburg (2006, p. 13) propõe compreender essas relações a partir da noção de *circularidade*, dado que, já na Europa pré-industrial, havia “entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas (...) um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo”. Desse modo, Ginzburg (2006, p. 13) afirma que, ainda que possa haver uma dicotomia cultural entre classes dominantes e subalternas, há também *circularidade*, “influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica”.

As sociedades camponesas não podem, então, ser compreendidas como totalidades isoladas, pois possuem um conjunto mais amplo de relações, que vão além da vida aldeã. Joana Bahia (2011, p. 35) lembra que há, no interior de comunidades camponesas, “todo um conjunto de profissionais especializados que não pertencem à aldeia e que sobre esta exercem influência”. Esse é o contexto em que também se enquadra a localidade Harmonia, pois, assim como em toda zona rural do município de São Lourenço do Sul, há uma série de agentes, a exemplo de vendedores, comerciantes, estudantes, médicos, professores e veterinários, que pertencem ao mundo urbano e que interagem e mantêm conexões com o mundo

rural dessas localidades, exercendo influência sobre o modo de vida camponês.

Segundo Marc Augé (1998), desde o final do século XX, a qualidade que une todos os seres humanos é a condição de contemporâneos, pois mesmo o nativo mais afastado da sociedade urbano-industrial tem a noção de que pertence a um mundo mais amplo. De acordo com esse autor, essa contemporaneidade tem suas bases na aceleração da história e no encolhimento do planeta, criando condições de instantaneidade e novas concepções de espaço e tempo. O que caracteriza o mundo globalizado é um fenômeno que o autor denomina “sobremodernidade”, entendido como a aceleração de fatores e extensão dos espaços de consumo, circulação e comunicação.

Ainda segundo esse autor, a sobremodernidade vem acompanhada também de um movimento de descentralização. Augé (2010) observa essa descentralização presente através da popularização de equipamentos eletrônicos, devido a sua capacidade de “levar” as pessoas para outras partes do mundo. Nesse sentido, ele cita como exemplos a televisão e o computador, que ocupam espaços centrais nos lares atuais, transportando para o interior das residências imagens e informações trazidas de outros lugares. O autor observa ainda que, na atualidade, os grandes centros urbanos estão povoados por “fantasmas”, pois os indivíduos vivem conectados com fones de ouvido, conversando e gesticulando com sujeitos que estão em outras partes do mundo através de seus aparelhos eletrônicos .

O quadro apresentado por Marc Augé pode ser útil para refletir sobre o contexto empírico estudado. Na localidade de Harmonia, a paisagem bucólica, composta por cultivos, criação de animais, relevo ondulado, riachos e áreas verdes, contrasta com a presença de antenas parabólicas, de televisão a cabo e de internet instaladas sobre os telhados das casas (algumas delas centenárias). Pude observar que, em Harmonia, durante o dia, o rádio é o principal veículo de comunicação e entretenimento utilizado pelas pessoas, permanecendo ligado quase ininterruptamente na estação local, na qual são veiculadas notícias e informações da região.

No entanto, à noite, a informação local dá lugar ao mundo globalizado: geralmente reunidos na cozinha, para tomar chimarrão ou jantar, todos têm um olhar

atento para o noticiário da televisão. Lembro-me de um de meus interlocutores, um agricultor pomerano de 80 anos, que encontrava certa dificuldade em expressar-se em português, mas que, ainda assim, não perdia a oportunidade de comentar comigo os capítulos da novela *Guerra do Sexos*⁵⁹, divertindo-se e lançando efusivas gargalhadas diante das peripécias das personagens. Assim, durante as entrevistas e conversas informais mantidas com os moradores de Harmonia, não falamos apenas de receitas ou comidas tradicionais, festas típicas ou casamentos à moda antiga, mas também de temas globais, extremamente atuais à época da pesquisa de campo, como, por exemplo, a eleição do papa Francisco⁶⁰ ou o atentado à bomba ocorrido durante a maratona de Boston⁶¹, nos Estados Unidos. Desse modo, nossas conversas iam e viam do Vaticano a Harmonia, de Harmonia a Boston, do local ao global e vice-versa.

O que procuramos evidenciar com esta discussão é que os pomeranos não vivem fora do mundo, em uma sociedade fechada e isolada. Essa nova constituição espaço-temporal, característica da contemporaneidade de que trata Augé (1998), é marcada pelo fluxo constante de pessoas, coisas, alimentos, imagens, informações. E este cenário não pode ser compreendido a partir de referências tomadas como valores fixos de uma determinada cultura.

Por isso, políticas locais de valorização do patrimônio cultural baseadas no discurso da preservação e da autenticidade de modos de ser tradicionais, pautadas em resgate de traços supostamente originais da cultura pomerana, não guardam relação com a vida das comunidades rurais pomeranas. As inovações tecnológicas e mudanças são transversais a toda a sociedade: práticas, saberes e tradições culturais fazem parte de um sistema de valores em constante movimento e são, a cada momento, reinventados, pois toda cultura é resultado de empréstimos,

⁵⁹ Novela transmitida à época da realização da pesquisa a campo pela Rede Globo de Televisão, no horário das 19h.

⁶⁰ A eleição do Papa realizada em 13 de março de 2013, foi evento de grande repercussão midiática e, mesmo em Harmonia, onde a maioria da população não é católica, as pessoas conversavam muito sobre o assunto.

⁶¹ Em 15 de abril de 2013, duas bombas foram detonadas enquanto transcorria a maratona de Boston. As explosões mataram três pessoas e feriram mais de 170. Durante os dias que se seguiram ao atentado, houve grande cobertura midiática do ocorrido.

comunicações e contaminações.

6.2 Festa da Comunidade Livre e Independente de Harmonia

No final do mês de abril de 2013, a Comunidade Religiosa Livre e Independente de Harmonia promoveu sua festa de comunidade, realizada anualmente. As festas de comunidade, de cunho lúdico-religioso e organizadas pelas próprias famílias rurais agregadas em torno das instituições religiosas, são muito presentes na Serra dos Tapes e reúnem, a cada final de semana, centenas de pessoas e várias comunidades rurais. Geralmente, essas festas seguem o calendário agrícola, e é por esse motivo que, em Harmonia, a festa é realizada no último domingo do mês de abril, quando o trabalho intenso na lavoura de fumo já foi finalizado. O calendário das festas de comunidade é planejado de modo a propiciar que, a cada domingo, uma comunidade diferente possa realizar sua festa, possibilitando, assim, a participação de membros de outras comunidades nas festas das comunidades vizinhas.

A festa foi organizada pelos cerca de 100 sócios da Comunidade Livre e Independente de Harmonia e realizada no salão São Marcos, de propriedade da Igreja Evangélica Luterana do Brasil – dado que a Comunidade Livre e Independente de Harmonia ainda não possui salão próprio. A cada edição da festa, são escolhidos casais festeiros, que serão os responsáveis por organizá-la. Cabe a eles a responsabilidade de contratar as bandas musicais, enviar e distribuir convites (em especial, para os grupos de canto e coral de outras localidades), divulgar a festa nas rádios locais, bem como recolher, entre os associados, doações de alimentos, que serão utilizados durante a festa.

A festa da comunidade teve início na tarde do dia 27 de abril, quando me desloquei – desta vez de automóvel – até a localidade de Harmonia. Durante o trajeto de cerca de uma hora entre a sede do município de São Lourenço do Sul e a localidade, fui surpreendido pelo intenso movimento de carros, vans e ônibus, que cruzavam as estradas de chão batido. No local da festa, encontrei um imenso estacionamento, organizado para receber os veículos que traziam visitantes, entre

os quais estavam os grupos de canto e coral de localidades e municípios vizinhos.

A festa teve início por volta das 13h30min, quando o pastor Leandro abriu o evento com um culto festivo (ministrado em português). A programação desta festa não inclui almoço, pois, segundo os organizadores, a demanda de trabalho para sua realização seria muito grande, não compensando em termos de retorno financeiro para a comunidade. Por essa razão, o cardápio da festa é restrito a lanches, bolos, salgados e bebidas.

No entanto, escutando a Rádio Harmonia (estação de rádio local) soube da divulgação de várias festas e eventos realizados na região em que o almoço é parte da programação. Esses almoços são organizados através de venda de cartões, e seu cardápio principal consiste em mocotó e sopa de galinha, sendo comumente oferecida a opção de as pessoas apreciarem a refeição no ambiente da festa ou de levarem o almoço para casa. Além de atividades religiosas e gastronômicas, essas festas também contemplam a realização de bailes, bem como a apresentação de grupos de canto e coral da colônia. Em algumas dessas festas, também são realizados campeonatos de pife e *Schafskopt*.

Após as palavras iniciais do pastor, o salão da comunidade – já então repleto de gente – foi palco de uma série de apresentações de grupos de canto e coral. Foram cerca de três horas de apresentações, em que mais de 20 grupos de canto e coral da colônia se apresentaram. Esses grupos são formados por participantes de todas as gerações: adultos, crianças, adolescentes e idosos, e eles não vinham apenas do município de São Lourenço do Sul, mas também de municípios vizinhos – no caso, de Arroio do Padre, Pelotas e Turuçu. Grupos de canto e coral estão presentes em muitas comunidades camponesas, particularmente de origem teuta. Menasche e Schmitz (2009), em pesquisa realizada no Vale do Taquari, Rio Grande do Sul, observam que, nas colônias alemãs, entre as associações com fins recreativos, destacavam-se as sociedades de canto. De acordo com as autoras, as sociedades de canto tinham grande importância para os camponeses, pois através das canções os colonos alemães relembravam a Alemanha e expressavam suas saudades, tristezas e esperanças, atualizando, desse modo, sua própria identidade.



Figura 22: Público acompanhado as apresentações dos grupos de canto e coral.

Fonte: Acervo do autor, 2013.

Todavia, no contexto empírico observado, raros foram os grupos que se preocuparam em cantar em pomerano ou alemão, quase todos o fizeram em português⁶². Um dos momentos de maior euforia ocorreu quando um dos grupos interpretou a canção gauchesca *Querência Amada*⁶³. No entanto, a maioria dos grupos entoavam cantos bíblicos, de louvor a Deus e exaltação ao trabalho na terra.

Já no entardecer e à noite, após as apresentações dos grupos de canto e coral, foi a vez de um grupo profissional de música, vindo da cidade de Pelotas, se apresentar. O grupo, chamado *Só Alegria*, foi contratado para animar o baile, momento em que os casais se juntam para dançar no meio do salão. Trajando

⁶² Menasche e Schmitz (2009) mostram que, na Segunda Guerra Mundial, o uso do alemão foi proibido e com isso, nas colônias alemãs, cultos, missas e mesmo as sociedades de canto, que sempre haviam se expressado em alemão, tiveram que abandonar a língua materna e adotar o português.

⁶³ *Querência Amada* é uma das mais famosas canções do músico e compositor gaúcho Teixeirinha.

roupas típicas, a banda apresentou um repertório baseado em músicas populares alemãs⁶⁴, conhecidas no sul do Brasil como *música de bandinha*. Pode-se dizer que a banda foi a única atração musical vinda de fora do meio rural, mas que tem um histórico de participação em festas de comunidade na Serra dos Tapes, apresentando-se também em casamentos e confirmações de famílias alemãs e pomeranas. Assim, ainda que o grupo tenha sua origem no mundo urbano, conformou um repertório musical que atende à demanda de festas e celebrações da vida na colônia.

Enquanto isso, do lado externo do salão, ocorria uma espécie de feira, com três barracas instaladas, duas delas de floricultura e outra vendendo produtos trazidos do Paraguai. Ainda no lado externo, havia venda de churrasquinho e bebida.

Também fora do salão havia aglomeração de pessoas em torno de bancas que ofereciam jogos de pescaria e roleta. Jovens, adultos e idosos se divertiam, tentando ganhar o prêmio oferecido: baldes cheios de alimentos doados pelos próprios associados da comunidade religiosa. Chama atenção o fato de que os alimentos doados eram, em sua totalidade, produtos industrializados, entre os quais estavam biscoitos, refrigerantes, macarrão, farinha e arroz.

Esse fato evidencia em grande medida o processo recente e crescente de consumo de produtos industrializados entre as famílias rurais. Como já observado no capítulo 2, quando apresentamos o contexto empírico local, em Harmonia, bem como em praticamente toda a região da Serra dos Tapes, a expansão do cultivo de fumo ocorreu em detrimento da diminuição da área destinada à produção própria de alimentos. Nesse contexto recente, a alimentação para o autoconsumo passou a se configurar como marginal à produção fumageira, refletindo também profundas mudanças nos hábitos alimentares locais. Dessa forma, foi possível observar que parte considerável da alimentação das famílias rurais da localidade de Harmonia é composta também por produtos industrializados como margarina, biscoitos, massas,

⁶⁴ Segundo Damke (2010, p. 3), que analisou cerca 150 letras de músicas populares alemãs, entre os temas mais frequentes no repertório musical dos imigrantes estão “a saudade da terra natal que ficou longe, o sentimento de amor, paixão, desejos de felicidade, o espírito aventureiro do povo alemão, a saudade da juventude, etc.”.

achocolatados, refrigerantes, etc.

Porém, como mencionado por alguns dos interlocutores, num passado não muito distante, boa parte dos alimentos doados para a festa da comunidade era produzida pelas próprias famílias camponesas. Nesse sentido, a presença dos alimentos industrializados na festa expõe esse processo recente, em que esse tipo de alimentação também passou a compor o cardápio das famílias rurais. Ramos (2007), afirma que o consumo de alimentos industrializados entre famílias rurais também pode sugerir a “chegada de valores da modernidade às mesas, a partir da busca por distinção social alcançada por um sucesso material”.

Se na *Südoktoberfest* boa parte das atrações, grupos de dança, bandas musicais e artistas que se apresentam não são da região⁶⁵, em Harmonia observamos que os protagonistas da festa são os próprios camponeses, que ocupam o palco, apresentando-se em grupos de canto e coral, cantando e louvando o trabalhado na terra, seu modo de vida e sua fé. Wedig e Menasche (2013, p. 165), em etnografia realizada em uma Festa de Família de descendentes de imigrantes alemães de Santa Catarina, também observaram que nesse tipo de festa há uma forte identificação com o modo de vida rural, pois são evocados elementos que representam o rural, “a roça e o trabalho na lavoura, e apresentados utensílios utilizados pelos imigrantes, havendo sempre no espaço da festa uma pequena exposição de objetos antigos pertencentes às famílias da comunidade”. Se no contexto estudado pelas autoras são os objetos de trabalho que evocam elementos de uma identidade camponesa, entre os colonos de Harmonia é através do canto ao trabalho e ao modo de vida rural que se procura afirmar a identidade camponesa.

Na festa em Harmonia, não há cobrança de ingresso, pois é realizada para a própria comunidade, visando ao público local. Na *Südoktoberfest*, como vimos no capítulo anterior, a perspectiva é diferente, pois o público ali é majoritariamente composto por moradores urbanos, turistas e visitantes de outros municípios e o visitante precisa comprar o ingresso para ter acesso ao local de festa.

Na *Südoktoberfest*, os organizadores e também alguns participantes se

⁶⁵ Uma das atrações da edição de 2012 da *Südoktoberfest* foi a presença de um grupo de dança folclórica alemã proveniente do Uruguai; grupos de dança de outras regiões do estado também compuseram o cenário da festa.

vestem com trajes típicos da época da colonização: os homens geralmente vestem camisa de colarinho em tons claros, calças longas ou até a altura do joelho, suspensórios, coletes, meias até a altura do joelho e sapatos ou botinas fechados; já as mulheres costumam vestir chapéu ou tiara florida, avental ou blusa com mangas bufantes, acompanhada de colete, ou vestidos típicos, confeccionados em rendas ou bordados, podendo ser longos ou até a altura do joelho; nos pés, as mulheres geralmente calçam sapatilhas.

Por outro lado, na festa em Harmonia, os camponeses usam o que eles chamam de *roupa de domingo*, ou seja, roupa de festa, geralmente a melhor peça do vestuário. No entanto, o que se pode observar é que nenhum dos organizadores ou mesmo participantes veste roupa típica, pelo contrário, o vestuário da festa segue a tendência da moda contemporânea. Os únicos que trajavam roupas típicas durante a festa eram os membros da banda *Só Alegria*, no entanto, como ressaltado anteriormente, a banda é da cidade de Pelotas. Dessa forma, na festa local homens geralmente vestem bermuda, calça jeans ou calça social, camiseta ou camisa social, tendo preferência pelo uso de tênis ou sapato preto. Entre as mulheres, destacam-se os vestidos floridos longos ou até os joelhos, com estampas coloridas, acompanhados de sandálias, sapatilhas ou sapatos.

Já a alimentação oferecida na festa em Harmonia consiste essencialmente em lanches preparados pela própria comunidade, sendo os enroladinhos de salsicha, o cachorro-quente e os pastéis os mais vendidos. Há também oferta de linguiças e bolos, que podem ser consumidos no local ou levados para casa. Com relação às bebidas, são principalmente consumidos refrigerantes, água mineral e cerveja.

Na localidade de Harmonia, não parece haver preocupação em oferecer um cardápio pautado pela originalidade de uma tradição alimentar: na festa local, os alimentos servidos valorizam a praticidade, privilegiando lanches rápidos e que não demandam muito trabalho. Já na *Südoktoberfest*, como pudemos verificar no capítulo 5, a ideia central está baseada na constituição de um cardápio típico, em que alguns alimentos considerados tradicionais são eleitos como símbolo da festa, de modo a acionar e afirmar uma identidade. Assim, é interessante observar que, na

festa local, em vez de peito de ganso defumado, temos pastéis, cachorro-quente e enroladinhos de salsicha.

O processo de organização e o cardápio da *Südoktoberfest* e da festa local de Harmonia revelam para quem é planejada a festa, evidenciando distintas construções da identidade de agricultor tradicional. Também Ramos (2007), analisa duas festas, no município de Maquiné: a Festa da Polenta e a Festa de São José. A autora mostra que a Festa da Polenta enfatiza a construção de uma identidade italiana para o município, porém é uma construção exterior, promovida pela prefeitura e comerciantes locais, tendo como objetivo incrementar o turismo local, sendo, portanto, “uma tradução da ‘tradição local’ para um público externo que, em dias comuns representa para alguns pequenos agricultores locais o dia-a-dia, enquanto que para outros o passado” (RAMOS, 2007, p. 117). No entanto, ao analisar a festa do padroeiro São José de uma comunidade rural local, a autora mostra que é uma construção interna à localidade e, desse modo,

o sentido da tradição aparecia com o sentido de uma força que motiva gerações a se organizarem todos os anos para dar continuidade à festa em torno da comida e do santo. A festa, assim, é perpetuada por seus membros, de forma independente das trajetórias “modernas” ou “tradicionais”, rurais ou urbanas, agrícolas ou não-agrícolas seguidas pelos integrantes das famílias e da comunidade, organizadores e participantes da festa. (RAMOS, 2007, p. 123)

A análise comparativa entre a *Südoktoberfest* e a festa da comunidade de Harmonia também encontra paralelo com o trabalho de Champagne (1977). Em estudo realizado no meio rural francês, no contexto dos anos de 1970, o autor apontou para uma inflexão em relação à percepção do rural se comparado ao observado nos anos 1950. No contexto rural francês dos anos de 1950, tudo o que tivesse relação com o modo de vida camponês era considerado atrasado e arcaico, sendo a modernidade o valor dominante à época. Já em contexto posterior, o autor – que escreve na década de 1970 – observa um movimento de revalorização do rural, em que o passado, a tradição, a natureza e as festas camponesas passam a ser objeto de consumo do mundo urbano.

Champagne (1977) analisa as transformações ocorridas em algumas festas

camponesas, procurando compreender como esses movimentos de desvalorização e revalorização do rural têm afetado as famílias rurais no tocante ao abandono, à manutenção ou à recuperação de práticas tradicionais e à importação de elementos vindos do “exterior”. Nesse contexto, o autor observa um importante processo de mudanças nas festas camponesas, como reflexo de processos mais amplos de valorização do rural. O autor analisa duas festas de uma comunidade rural francesa, uma a festa antiga da aldeia e a outra a festa à moda antiga, realizada na aldeia.

De acordo com a classificação de Champagne (1977), a festa à moda antiga é a *festa na aldeia*, um empreendimento de reconstrução de uma tradição local, porém realizado para um público exterior, basicamente urbano. Nessa festa, não participam boa parte dos moradores locais, especialmente os mais velhos. Por outro lado, a festa antiga é a *festa da aldeia*, um evento realizado por e para a aldeia, com participação muito mais intensa de membros da comunidade.

O autor evidencia que a festa à moda antiga se tornou um espetáculo, com atores e espectadores, sendo, em grande medida, resultado da representação citadina do campesinato. À vista disso, na festa à moda antiga os camponeses vivem a ambiguidade de terem que representar a si mesmos, porém baseados na folclorização de maneiras de ser camponês, em uma recriação efêmera do passado. Nessa situação, segundo Champagne (1977), os indivíduos são transformados em objetos de museu, atuando como atores, representando um rural e um modo de vida camponês idealizado pelos citadinos, mas que de fato os próprios camponeses já não vivem. Assim, conforme Champagne (1977, p. 11), a festa à moda antiga

constitui uma espécie de tentativa ilusória para reviver o passado, ela poderia evocar esses movimentos milenaristas, nos quais os indivíduos reagem à aculturação acelerada, se refugiando de forma imaginária num passado vivido como a idade do ouro. Se essa iniciativa de um revivalismo, da recriação do passado, vem do exterior, ela permanece sendo um espetáculo produzido para o exterior.

Também à luz do trabalho de Champagne, Machado (2011), em estudo que analisa dois momentos festivos – Festa de Santa'Ana e Festa do Vinho – de uma comunidade rural de descendentes de imigrantes italianos de Pelotas, Rio Grande

do Sul, observa o modo como a tradição é manipulada e administrada com fins distintos. De acordo com a autora, a Festa de Sant'Ana é uma *festa antiga*, marcada pela autonomia, pois se constitui na própria festa da comunidade, na qual os laços de reciprocidade e sociabilidade são atualizados. Já a Festa do Vinho é organizada por moradores locais, porém é uma festa dirigida ao público externo, basicamente moradores urbanos e, desse modo, como mostra a autora, são criados e recriados pratos típicos da culinária italiana, em um processo de folclorização da tradição.

Inspirados pelos estudos de Champagne (1977), Ramos (2007) e Machado (2011), essa abordagem pode ser trazida para iluminar o contexto empírico analisado. Ao comparar as duas festas aqui estudadas, percebe-se que, no caso da *Südoktoberfest*, há compromisso com uma visão preservacionista do passado, pois a festa é celebração feita por e para um público urbano. A *Südoktoberfest* é, em alguma medida, uma espécie de encenação da vida camponesa, a representação de um rural idealizado que já não existe, uma busca de *imagens e sabores perdidos*.

Já na festa da comunidade de Harmonia, não há discursos ou linhas demarcatórias que separem tradição e modernidade: passado, presente e mudança estão em constante diálogo. Como a festa local é feita por e para camponeses, não há necessidade de fazê-lo a partir de encenação da vida camponesa, comer comida tradicional ou vestir trajes típicos, pois ali a vida se desenvolve como é.

Ainda, ao retomar a discussão realizada no capítulo 4 com base na classificação proposta por Halbwachs (2006), é possível afirmar que na festa da comunidade de Harmonia o que está em jogo é a própria memória coletiva dessa gente, uma memória vivida, rica em detalhes, retendo, readaptando, renovando ou adquirindo novas práticas, costumes e tradições culturais. Sendo, portanto, diferente do tipo de memória que embasa o Caminho Pomerano e a *Südoktoberfest*, em que o que está em jogo é uma memória histórica. Segundo Halbwachs (2006) a memória histórica é tomada de empréstimo de livros e relatos históricos, ela exterior ao sujeito e marcada por um quadro de mudanças com linhas de separação bem definidas, enquanto a memória coletiva está associada ao próprio sentimento de pertencimento do grupo, é uma memória vivida e uma visão de dentro sobre o passado.

6.3 O casamento pomerano: atualização de laços de pertencimento

Enquanto para uns a revalorização da tradição passa por escolha, para outros sempre foi o caminho possível (CHAMPAGNE, 1977). Inspirados nessa ideia, a proposta deste item consiste em dirigir o olhar a celebrações de casamentos pomeranos⁶⁶.

Tal como outras práticas e manifestações culturais, os casamentos pomeranos sofreram transformações. Até as primeiras décadas do século XX, era comum que as noivas pomeranas se casassem usando vestido preto (THUM, 2009). Estava ainda muito presente a figura do convidador, que, geralmente, era um irmão solteiro mais novo da noiva, cuja função consistia em apresentar, verbalmente, os convites de casamento⁶⁷. Munido de um cavalo ou mesmo de bicicleta, o convidador percorria a colônia, convidando amigos, vizinhos e parentes para o casamento. Como forma de confirmação da presença, cada família fixava uma fita de tecido colorido em sua roupa e, ainda, lhe oferecia um lanche ou um *Schnaps*, assim agradecendo pelo convite.

Na atualidade, as noivas já não se casam de preto e o vestido branco passou a ser a peça principal da indumentária da noiva. A figura do convidador, ainda que com menor expressão, permanece como prática mantida por algumas famílias, mas sua antiga bicicleta ou cavalo foi substituído pela moto, agora principal meio de deslocamento dos jovens na colônia. No entanto, em alguns casos, os próprios

⁶⁶ Durante o período de realização da pesquisa, não houve oportunidade de participar de uma festa de casamento. Assim, a presente reflexão toma por base narrativas de interlocutores sobre como são realizadas as festas de casamento.

⁶⁷ A narrativa do casamento pomerano – à moda antiga – é uma das atrações do Caminho Pomerano. No sítio Flajoke, o Sr. Carlinhos, um artesão, descendente de alemães, recebe os visitantes vestido com as roupas do convidador. Segundo o Sr. Carlinhos, a versão encenada no sítio Flajoke foi inspirada nos escritos do pesquisador local Jairo Scholl, que indica que essa foi uma tradição trazida da Europa, a cor negra do vestido representando uma forma de protesto contra uma prática do sistema feudal existente na antiga Pomerânia, em que as noivas eram obrigadas a passar a noite de núpcias com o senhor feudal. No entanto, autores como Joana Bahia (2011) e Thum (2009) discordam dessa versão. Segundo Thum (2009), a cor preta era preferida para o vestido de noiva por adequar-se a certas necessidades sociais posteriores ao casamento, como, por exemplo, festas religiosas e rituais de luto. Joana Bahia (2011) considera que o uso da cor preta no vestido da noiva evoca um momento de transição e de rompimento, pois marca uma espécie de *luto social*, já que é o momento de saída da casa dos pais para a formação de uma nova unidade familiar.

casais preferem fazer pessoalmente o convite de casamento.

Os casamentos pomeranos envolvem ao menos três dias de muito trabalho e celebração. A festa em si tem duração de um dia inteiro, geralmente um sábado, iniciando-se no começo da manhã, com a celebração religiosa. Na sequência, o dia é vivido com muita comida, música e dança. No dia que se segue ao do casamento, a família e as pessoas que ajudaram na festa novamente se reúnem, desta vez para repartir e comer a comida que sobrou da festa. Através dos relatos dos interlocutores, pode-se afirmar que, no passado, as festas de casamento eram menores e menos opulentas do que as dos dias atuais.

Maltzahn (2007, p. 14), em etnografia realizada sobre o casamento pomerano em São Lourenço do Sul, observa que, em décadas anteriores, os vizinhos costumavam contribuir não apenas na preparação da festa de casamento, mas também “com produtos da colônia – como leite, manteiga, galinha – para a festa; e ainda emprestavam utensílios – talheres, pratos, tachos, bancos, mesas, entre outros – para sua realização”.

Também o cardápio das festas de casamento foi alterado, como recorda dona Nelda:

Naquele tempo, o casamento era diferente, não tinha cerveja. (...) Tinha sopa de galinha, carne de porco, bolinho de carne, essas coisas. Churrasco, não tinha naquele tempo. Faz 52 anos. Naquele tempo, era com bolo, essas coisas assim. Eu nem tinha 16 anos, naquele tempo. Mocotó também não tinha, naquele tempo. Aí tinha batata cozida, massa, arroz, essas coisas. Aquele tempo, o pessoal não comia tanta carne como hoje em dia. Hoje em dia, tem que ser mais carne do que outras coisas.

Na atualidade, sopa de galinha, mocotó e churrasco são pratos que estão sempre presente nos casamentos pomeranos. Sopa de galinha e mocotó são pratos muito apreciados entre os pomeranos, servidos também em outras festas e celebrações comunitárias, sendo ainda preparados e consumidos nas casas. Como confirmado no depoimento acima, o mocotó como feito pelos pomeranos, hoje tão popular em suas celebrações, é prato de origem recente – ao menos até meados da década de 1960 não fazia parte do cardápio das festas de casamentos. O mocotó, apesar de atualmente ser um prato muito apreciado entre os pomeranos, não

encontra respaldo em celebrações como a *Südoktoberfest*, pois, como observado no capítulo 5, esta festa é pensada em grande medida a partir da busca dos traços originais da cultura pomerana. À vista disso, o mocotó é entendido como um produto da modernidade e tomado de empréstimo, não possuindo as características de autenticidade e originalidade pelas quais a festa é pensada.



Figura 23: Casal de noivos se servindo sopa e mocotó.

Fonte: Fotografia cedida pela família Nornberg.

Merecem menção algumas outras mudanças ocorridas nas celebrações de casamento. No passado, a carne para a festa era obtida basicamente da produção própria, os animais eram engordados para o dia festivo e os membros da comunidade se reuniam para auxiliar no abate. Seu Rodolfo, um colono da localidade, ressalta que, atualmente, esse trabalho já não é necessário, bastando

fazer o pedido para o açougueiro: “tantos quilos disso, tantos quilos daquilo outro, chega na hora, está tudo ali, tudo pronto para ir para o fogo”.

Recentemente, formaram-se também grupos de mulheres especializados em servir *buffet* em festas, casamentos, confirmações e aniversários. Esses grupos são contratados para a preparação da alimentação em festas e casamentos pomeranos. Em Coxilha do Barão, pude observar o cartaz de divulgação de um desses grupos em uma casa de comércio local.

Porém, em localidades como Harmonia e vizinhas, prevalece a preocupação de que a própria comunidade se envolva e prepare a comida da festa de casamento. É o que conta seu Renato, em alusão à festa de suas bodas de ouro:

Foi tudo feito aqui pelo pessoal da vizinhança. Não falhou um vizinho que a gente pedisse. Uma era cozinheira, outra era isso, outra era aquilo. O doce mesmo foi feito tudo aqui em casa. Essa minha nora aí, parte de doce, culinária é com ela. O tal de *buffet*, aqui na Picada das Antas já tem isso, mas o nosso lado não. Tudo o que tá no alcance da mão, vai pra mesa. Eu acho melhor assim, pra quem tem condições, faz do jeito que gosta.

No dia que precede o casamento, amigos, parentes próximos e vizinhos se reúnem, em mutirão, para limpar e arrumar o salão e a igreja. Também neste dia têm início os preparativos relacionados à alimentação. De modo geral, as mulheres são responsáveis pela cozinha, com a preparação de saladas, verduras, frutas e da tradicional sopa de galinha; sob responsabilidade dos homens fica o preparo da carne, em especial do churrasco, e também do mocotó.

Wedig (2009), em estudo realizado junto a famílias rurais descendentes de imigrantes alemães, mostra que a carne é classificada como alimento *forte* e que está simbolicamente relacionada à figura masculina. Segundo a autora, a carne fala da honra do pai e sua abundância nas refeições camponesas expressa sentidos de honra e prestígio para a família. Wedig (2009, p. 122) mostra ainda que, tanto nos rituais festivos como religiosos, expressam-se relações de geração e de gênero, “através de hierarquias em que o envolvimento da família e da comunidade no desempenho de tarefas preparatórias e organizativas da festa toma como referência a posição ocupada por cada um dos elementos no sistema familiar”. Desse modo,

segundo a autora, a divisão de tarefas que envolve homens e mulheres na unidade de produção familiar é também projetada para as festividades.

No dia da festa de casamento, a *comilança* começa cedo, logo após a celebração religiosa, como conta um interlocutor:

A sopa sai mais cedo, é a primeira coisa, 10 [horas] em diante tem sopa, né. O mocotó, também fazem. Ele é bem concentrado, esse é para dar sustância para o povo, pra aguentar o sábado inteiro de festa. Então lá pela uma, duas horas da tarde, é o churrasco, daí já tem salada de fruta, já tem bolo, temos ainda o café e, se for dançar à noite, mais café, para ir embora.

O casamento também segue uma série de rituais que envolvem a comida e a dança. Segundo Maltzahn (2007), as danças do casamento seguem uma determinada ordem. A primeira ocorre logo após o almoço, é a dança das cozinheiras, da qual participam somente as pessoas que estavam trabalhando na cozinha, geralmente apenas mulheres. A segunda é a dança da noiva, na qual os noivos devem dançar com todos os casais adultos convidados. Há ainda a dança do bolo, da qual, segundo Maltzahn (2007), até mesmo crianças participam, e é o momento em que se formam vários pares de casais que dançam ao redor do bolo.

Alguns desses rituais, como, por exemplo, a dança do bolo, são realizados também com o objetivo de arrecadar dinheiro para o casal. Para a festa do casamento, são elaborados vários bolos: um maior, geralmente servido para todos os convidados; outro de tamanho menor, sorteado entre os convidados. Para ter direito a participar do sorteio, cada casal convidado deve comprar um número. Seu Alberto ressalta que o casal vencedor do sorteio deve dançar com o bolo:

Tem bolo para todos os convidados e depois tem a dança do bolo, aí sim, aí tem dois bolos, aí é sorteado. A maioria é dois bolos. Aí por número, tal número ganhou o bolo. O bolo grande assim é repartido para todos comer e os pequenos são sorteados na dança do bolo. Todo mundo que quer entrar na dança, só quem entra na dança ganha esse bolo. Quem não dança, não participa. Tu paga uma bala assim, que eles botam agora, uma bala. Hoje em dia já tem bala, bala assim, bota o número em cima da bala. Antigamente era com os números daquele dominó, hoje em dia é mais ou menos bala. Eles têm tanta bala que eles botam os números em cima, depende se é [casamento] grande, bota número até 300 ou 200, conforme precisa. Se é pequeno, não precisa tantos números.

Ainda que participar de rituais como a dança do bolo ou mesmo auxiliar nos preparativos comunitários da festa possa parecer ato opcional, a não participação e as faltas são rapidamente percebidas e comentadas pela comunidade e podem se converter em motivo de rompimento de relações. Nesse sentido, as festas de casamento constituem espaço em que estão em jogo as relações de dádiva e reciprocidade da comunidade.

Para Mauss (1988), a reciprocidade envolve o ato de dar, que cria uma rede de sociabilidade e solidariedade, implicando também nos atos de receber e retribuir. Nesses termos, reciprocidade significa mais do que troca ou simples permutação de objetos, é uma relação reversível entre sujeitos (CHABAL, 1998 *apud* SABOURIN, 2009). Dessa maneira, a troca é entendida como linguagem, uma forma de comunicação que não inclui somente as trocas de presentes, mas também de visitas, festas, alimentos, banquetes, etc.

Segundo Mauss (1988), o ato da dádiva parece opcional, mas envolve relações de prestações mútuas e obrigatórias, sendo que a recusa no jogo das trocas acarreta o rompimento da aliança e da comunhão. O autor entende as relações de dádiva e reciprocidade enquanto componentes de um fato social total, que engaja e promete os indivíduos e grupos em diversas dimensões, pois os fenômenos sociais são antes de tudo sociais, mas também concomitante e conjuntamente fisiológicos e psicológicos. Assim, um fato social total engloba dimensões econômicas, jurídicas, políticas, religiosas, materiais e imateriais.

Na perspectiva apontada por Mauss (1988), podemos compreender a festa do casamento pomerano como fato social total, em que a preparação da festa, a elaboração da alimentação, a participação nos rituais e ceremoniais engaja e engloba a comunidade e seus indivíduos em dimensões econômicas, religiosas, materiais e imateriais. Por isso, ainda que pareça opcional, a participação nas diversas etapas de preparação e elaboração do casamento é obrigatória, pois a recusa nesse jogo de dar, receber e retribuir significa romper com a comunidade. Como observa seu Rodolfo, ao comentar sobre sua festa de bodas de ouro, “foi tudo feito aqui pelo pessoal da vizinhança, não falhou um vizinho que a gente pedisse”.

No entanto, ainda que amigos, parentes e vizinhos participem e trabalhem

ativamente nas celebrações, alimentando os laços de dádiva e reciprocidade, isso não significa que em Harmonia as coisas sejam permanentemente sem conflitos. Pude observar que, na localidade, há intensa competição entre as famílias, cada qual procurando realizar uma festa maior.

Comerford (2004, p. 3), em estudo realizado com comunidades rurais da zona da Mata de Minas Gerais, observa que a disposição para a ajuda mútua e a hospitalidade, a notável cortesia entre vizinhos e parentes, bem como o “o senso de pertencimento local, não são incompatíveis com a possibilidade de conflito violento, permanentemente presente ainda que apenas raramente efetivada”. De acordo com o autor (2004, p.3) não existe incompatibilidade entre solidariedade, civilidade e conflito, pois “trata-se de partes indissociáveis de um mesmo complexo, de uma sociabilidade agonística que é uma matriz notavelmente ambígua de produção de relações sociais”. Desta forma, como observa Comerford, o camponês enfatiza sempre a tolerância e a paciência como meio de vivenciar práticas cotidianas de viver em comum, mesmo na melhor das convivências. Portanto, como mostra Polanah (1993, p. 111), em estudo realizado em comunidades rurais de Portugal, a vida social camponesa não sugeriu “que ela seja necessariamente pacífica, pelo contrário, o estado de vizinhança não é e nem nunca foi um estado normalmente pacífico”.

Desta forma, a festa de casamento é o momento em que a reputação da família está em jogo. Nesse contexto, a comida é central, a quantidade e diversidade da comida oferecida na festa são marcas de opulência, do mesmo modo que o número de convidados. É comum encontrar, na região, casamentos com 200 a 400 convidados, havendo relatos, referentes a famílias mais abastadas, de casamentos com 700, 800 e até mil convidados.

É muito trabalho antes e tem muito trabalho depois. Porque isso tem, no casamento pomerano sempre tinha, hoje continua tendo, a comida tem que ter em abundância, não pode faltar. Isto é chave, então exige. E casamento bom, casamento forte é que tem bastante gente e que tem bastante comida. Vai uma fortuna muito grande nos ceremoniais de casamento. É danado, se o cara não faz uma festa bem completa depois estão falando. (Sr. Adolfo).



Figura 24: Noivos, padrinhos e parentes ao redor da comida da festa.

Fonte: Fotografia cedida pela família Frömming.

Também evidenciando a centralidade da comida nessas celebrações, vale menção a prática que compõe o ceremonial de casamento: os noivos devem ser fotografados na cozinha, junto com as cozinheiras, bem como com os churrasqueiros, responsáveis pela preparação do churrasco. Nessas fotografias, como se pode observar abaixo, é destacada a relação entre a comida e o trabalho comunitário.



Figura 25: Fotografia dos noivos com as cozinheiras.

Fonte: Fotografia cedida pela família Frömming.



Figura 26: Fotografia dos noivos com os churrasqueiros.

Fonte: Fotografia cedida pela família Klug.



Figura 27: Fotografia dos noivos com os responsáveis pelo preparo do mocotó.

Fonte: Fotografia cedida pela família Nornbeg.

Ellen Woortmann (2013) afirma que, nas diferentes sociedades, a comida expressa algo mais que os nutrientes que a compõem, pois possui um significado simbólico. A comida é, assim, também compreendida como uma linguagem, na medida em que “a comida ‘fala’ da família, de homens e de mulheres, tanto para o pesquisador que realiza uma ‘leitura’ consciente dos hábitos alimentares, como para as próprias pessoas do grupo familiar – e através deste, da sociedade” (WOORTMANN, 2013, p. 6).

A partir das reflexões da autora supracitada, podemos compreender que a fartura de alimentos que marca o casamento pomerano expressa um meio de distinção social, pois quanto maior a festa e quanto mais comida, maior o *status* das

famílias dos cônjuges.

O casamento pomerano é também meio de produção de sociabilidade, em que a alimentação expõe laços de solidariedade comunitária, marcando sentimentos de pertencimento ao grupo. Assim, laços de parentesco e familiares são reforçados e a origem étnica do grupo é atualizada. Como mostra Maltzahn (2007, p. 14),

o ritual de casamento é perpassado por momentos de cooperação e sociabilidade entre a vizinhança e pessoas da parentela. Esses momentos de efervescência social são propícios para consolidar laços de amizade, o sentimento de pertencer a um grupo e à tradição.

Ellen Woortmann (2013) observa que a linguagem expressa pela comida nem sempre mantém o mesmo significado, pois a comida também expressa mudanças ocorridas, no tempo e no espaço. É assim que também se pode observar, nas últimas décadas, mudanças no cardápio do casamento pomerano, com a introdução de elementos trazidos de fora, novos pratos e adaptações que expressam o contexto local. Com a autora, podemos afirmar que mudanças nos padrões alimentares não necessariamente significam abandono de uma tradição culinária, na medida em que mudanças parecem constituir mais adaptações à modernidade do que alterações radicais (WOORTMANN, 2007).

Mais do que em outros espaços, é no casamento que se pode perceber a preocupação e o cuidado para que a elaboração da comida e a preparação da festa sejam feitas essencialmente pela própria comunidade, pois a comida e o trabalho comunitário são formas de atualizar os laços de sociabilidade e pertencimento do grupo, expressando o modo como deseja ser percebido. A gastronomia da festa é portadora da cultura da comunidade, pois quem prepara a comida, a forma como o faz, o que se come, como se come e com quem se come são características que marcam e distinguem os distintos grupos humanos (GARINE, 1987).

6.4 Identidade ressignificada

Ainda que as políticas públicas locais de reinvenção da cultura e da memória pomeranas estejam baseadas na recuperação de formas tradicionais do “ser pomerano”, pautadas pelo discurso da preservação e de uma suposta busca de traços originais, muitas vezes mantendo uma relação efêmera com o passado, isso não significa que os camponeses pomeranos não levem essa reconstrução a sério.

Para ilustrar o que vem de ser dito, vale menção a uma situação vivenciada durante realização de entrevista junto a uma família de Harmonia. Intencionalmente, indaguei à moradora da casa se é alemã. A resposta veio de forma rápida e enfática: “Não! Eu não sou alemã, eu sou é pomerana!”. Em um passado não muito distante, não se poderia esperar que um pomerano afirmasse sua identidade étnica dessa maneira. Apesar das críticas que possam – e devam – ser feitas, não se pode negar que os investimentos recentes realizados na valorização do patrimônio cultural pomerano têm tido impacto na forma como os próprios pomeranos atualmente se percebem. No entanto, é um processo muito recente, permanecendo o fato de que muitos camponeses pomeranos vivem o estigma a que seguem sendo submetidos.

Como se procurou mostrar ao analisar as celebrações, festas e a comida da gente de Harmonia, a identidade étnica pomerana sempre esteve em mudança. Como mostra Weber (1994, p. 268), a etnicidade pode ser definida como uma crença subjetiva de um grupo sobre uma comunidade de origem, pouco importando se há comunidades de sangue ou não, os grupos étnicos seriam fundados em “virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e imigração”. Assim, haveria crenças subjetivas e sentimentos que, ao mesmo tempo em que delimitam um grupo, tomam o tema da origem para criar noções sobre um destino comum o qual seria sua substância (JARDIM, 2000).

Para Weber (1994), as coletividades surgem a partir de um sentimento de afinidade étnica, fundado na crença da semelhança de hábitos e costumes, e em uma origem comum. Esses sentimentos se manifestariam em contraste com outros grupos, assim “a força de atração e repulsão entre grupos elevaria qualquer hábito

comum à crença de que existem afinidades de origem e distinções essenciais" (JARDIM, 2000, p. 31).

Tomando por referência os estudos de Barth (2000), torna-se presente que a identidade é dinâmica, construída diacronicamente e por meio da interação com outros grupos. Segundo o autor, no processo de identificação e diferenciação, são articulados interesses, sentimentos, comportamentos, símbolos, implicando sempre em reinterpretações, redefinições e recriações, que enfocam as fronteiras étnicas e sua manutenção.

Para Agier (2001), toda identidade, seja coletiva ou individual, é uma identidade inacabada, instável, nunca é um fato, sempre uma busca. Contudo, ideias essencialistas e estereótipos universalizantes são apropriados pelo discurso de muitos grupos sociais, afirmindo o caráter absoluto, autêntico e atemporal da identidade. As ideias essencialistas definem a identidade como um conjunto de atributos inatos, herdados do passado. No entanto, fronteiras e limites identitários não são fixos, mas resultado de uma construção histórica, estando sempre em movimento dinâmico, em que a identidade se constrói e reconstrói constantemente, no quadro das trocas sociais (BARTH, 2000). Nesse sentido, Stuart Hall (1996, p. 598) propõe compreender que os indivíduos assumem

identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu" coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, em direções diferentes, de modo que nossas identificações estão continuamente sendo deslocadas. (...) A identidade plenamente unificada, concluída, segura e coerente é uma fantasia. (...) Somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e passageira de identidades possíveis, qualquer uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente.

As teorias antropológicas aportadas neste trabalho deixam claro que pensar identidade e cultura de grupos étnicos é ter em conta que não há sociedade ou grupo humano que tenha se desenvolvido de forma isolada e sobre uma base de códigos culturais estagnados, estáveis e imutáveis. As categorias mais arraigadas são capazes de sofrer mudanças radicais quando confrontadas com idiossincrasias e riscos empíricos da vida (SAHLINS, 1990).

Assim, ao conduzir o olhar para a comunidade de Harmonia e os modos de viver, celebrar e comer de sua gente, percebe-se que a identidade e manifestações culturais dos pomeranos não devem ser consideradas elementos invariáveis de sua cultura.

Faz-se, assim, necessário um olhar crítico em direção às políticas públicas de valorização do patrimônio cultural pomerano, baseadas em grande medida pelo discurso da autenticidade, originalidade e purismo étnico. De outro modo, corre-se o risco de reproduzir discursos como os do jornalista Ricardo Grinbaum, que, em artigo publicado na Revista Veja, em 8 de junho de 1994, retratou os pomeranos capixabas como “gente do outro mundo”, afirmando que “os descendentes de pomeranos vivem no Espírito Santo como se estivessem na Europa do século passado”.

Porém, como evidenciado neste capítulo, os pomeranos são, sim, gente deste mundo e deste século, vivendo em permanente diálogo entre passado e presente, preservação e inovação, mundo rural e urbano, tradição e modernidade.

7 Considerações Finais

Desde o começo dos anos 1990, temos assistido a um movimento de revalorização de conhecimentos locais, pratos típicos, receitas tradicionais e uma série de outras manifestações culturais dos chamados povos tradicionais. Na esteira desse processo de revalorização, encontra-se, em grande medida, o medo associado ao desaparecimento da cultura de povos tradicionais face ao avanço da globalização no último século. Nas últimas décadas, o Estado se transformou em um dos principais protagonistas no campo da preservação do patrimônio cultural, através da implementação de políticas públicas voltadas a valorização, recuperação e preservação de conhecimentos tradicionais.

É nesse quadro que observamos surgir os novos sujeitos de direito no campo do patrimônio cultural. Povos e comunidades tradicionais que historicamente sempre estiveram à margem das políticas culturais do Estado têm colocado atualmente seus saberes e conhecimentos tradicionais na base para obter conquistas sociais e reconhecimento de seus direitos. Não por acaso, nas últimas décadas temos acompanhado o surgimento de vários movimentos sociais de grupos que foram historicamente marginalizados, tais como quebradeiras de coco, pescadores artesanais, quilombolas, indígenas, ribeirinhos, pomeranos.

Nesse contexto de emergência de novos sujeitos de direito no campo do patrimônio cultural, a relação entre políticas públicas, patrimônio e tradição tem tangenciado um discurso político baseado na valorização e em um suposto resgate e preservação da cultura, da identidade e do patrimônio cultural de famílias camponesas de origem pomerana do município de São Lourenço do Sul.

Como procuramos mostrar neste trabalho, os pomeranos, apesar de presentes na região da Serra dos Tapes desde meados do século XIX, estiveram, durante muito tempo, à margem da sociedade local, tendo, em grande medida, a sua vida e trabalho associados ao modo de vida camponês. Julgados à luz dos valores da sociedade urbana, os pomeranos foram vistos e percebidos como sujeitos inferiores, uma vez que os saberes, fazeres, práticas culturais e modos de vida camponeses são considerados símbolos de atraso econômico, social e intelectual.

Os pomeranos permaneceram como um grupo étnico estigmatizado até meados da década de 2000, quando a administração pública municipal de São Lourenço do Sul – inspirada nas recentes ações de valorização do patrimônio cultural de povos tradicionais – passou a investir fortemente em uma política local de valorização do passado, da memória e do patrimônio cultural das famílias rurais de origem pomerana.

Entretanto, em São Lourenço do Sul, além dos pomeranos, colaboraram de forma decisiva para a formação econômica, social e cultural do município imigrantes alemães, luso-brasileiros e afrodescendentes. Porém, atualmente, as ações de caráter patrimonial que vêm sendo implementadas centram-se quase que exclusivamente na herança cultural pomerana, diminuindo, muitas vezes, o papel de outros grupos étnicos no processo de desenvolvimento dessa região.

Assim, buscou-se, neste trabalho, analisar algumas das ações e políticas locais que estão assentadas na base da valorização do patrimônio cultural pomerano, com destaque especial para a rota turística rural Caminho Pomerano e para comemorações de cunho étnico, como a *Südoktoberfest*. Foi possível perceber que as políticas locais de patrimonialização estão baseadas, principalmente, na tentativa de recuperação de formas tradicionais do “ser pomerano”, em que o próprio modo de vida pomerano torna-se atrativo turístico, pois costumes, práticas e manifestações culturais do grupo são apropriados pelo mercado e ofertados ao consumo.

Nesse quadro, os saberes e fazeres da alimentação pomerana foram convertidos em patrimônio cultural e passaram a ser explorados pelo mercado. Além disso, procuramos mostrar que essa busca por recuperar ou revalorizar produtos e comidas tradicionais encontra paralelo em uma reação das sociedades urban-industriais frente às tentativas de homogeneização dos modos de vida na contemporaneidade. O modo de vida rural passou a ser valorizado de forma positiva – sendo apreendido como um espaço de contato com a natureza e com culturas tradicionais –, e as ideias construídas em torno desse rural idealizado expressam-se na revalorização de pratos e comidas tradicionais, conduzindo ainda a uma busca pelo que é apresentado como singular, específico e autêntico. Portanto, os saberes

e práticas da alimentação associados à identidade pomerana são importantes atribuídos apropriados pelo mercado como uma forma de promover uma espécie de turismo cultural pautado pelo clima de nostalgia e de retorno ao consumo de sabores perdidos.

Entretanto, no contexto empírico estudado, podemos observar que as políticas públicas de valorização do patrimônio cultural pomerano estão assentadas basicamente em torno de uma lógica mercantil. Costumes, práticas culturais, assim como receitas e pratos tradicionais são muitas vezes recuperados, renomeados, reinventados, e até mesmo folclorizados a fim de tornarem-se mais atrativos a uma demanda urbana pelo consumo nostálgico de sabores perdidos. Contudo, dentro dessa lógica, apontamos para o fato de que não há necessariamente preocupação em recuperar ou manter elementos que representem a identidade cultural do grupo. A tradição é, muitas vezes, manipulada pelo mercado de modo que só são convertidos em patrimônio os bens culturais que podem ser transformados em mercadoria. Como foi possível observar ao analisar o Caminho Pomerano, as manifestações culturais do grupo foram, em grande medida, apropriadas não tanto pelas famílias rurais pomeranas, mas por outros atores sociais muito diferentes, alguns deles com vínculos efêmeros com o modo de vida camponês e pomerano.

Nesse campo de reconstrução e produção da memória pomerana, observamos ainda em ação discursos que afirmam a autenticidade das manifestações culturais pomeranas, cujas representações do patrimônio são fundadas no mito da essencialidade e da pureza do grupo. As tradições culturais e a identidade pomerana são apresentadas, frequentemente, como elementos invariáveis do grupo, remetendo a um passado idealizado.

Como visto ao analisar a *Südoktoberfest*, a alimentação tradicional assume um caráter ideológico, através do qual fronteiras e pertencimentos são definidos, uma vez que o cardápio típico da festa é escolhido de modo a afirmar e legitimar uma identidade, esta pautada a partir da busca de supostos traços originais e autênticos da cultura pomerana. À vista disso, procuramos demonstrar que os gestores da festa elegeram o peito de ganso defumado como prato símbolo da festa, ainda que o produto praticamente já não encontre paralelo na vida dos colonos

pomeranos. Assim, a escolha do prato como símbolo da festa é, em grande medida, uma construção influenciada por um sentimento de nostalgia e de resgate, no qual estão também em voga discursos preservacionistas e essencialistas da cultura pomerana.

Portanto, ao analisarmos iniciativas como a *Südoktoberfest* e o roteiro turístico Caminho Pomerano, buscamos mostrar que turismo, passado e alimentação constituem-se nos eixos principais a partir dos quais são operados os processos de valorização do patrimônio cultural pomerano. Não obstante, a construção dessa pomeraneidade se dá como se práticas, saberes, fazeres, receitas tradicionais, comidas típicas e manifestações culturais pomeranas tivessem se mantido intactos à ação do tempo e da vida contemporânea.

Porém, como mostrado no último capítulo, a vida das comunidades rurais pomeranas se desenvolve de forma bem diferente daquela apresentada aos turistas. Em Harmonia, observamos a total ausência de certos pratos que foram ideologicamente escolhidos – no âmbito das políticas públicas locais de patrimonialização – para representar a identidade pomerana, como é o caso, por exemplo, do peito de ganso defumado.

Ainda, ao analisarmos a Festa da Comunidade Livre e Independente de Harmonia, bem como as festas de casamento, foi possível perceber que, diferentemente do que acontece no Caminho Pomerano e na *Südoktoberfest*, não existe entre os colonos da localidade de Harmonia uma preocupação com uma visão autêntica e preservacionista do passado. Por isso, vimos que, nas festas locais, não existem linhas demarcatórias que separam tradição e modernidade, tampouco está presente nelas a necessidade de realizar uma encenação da vida camponesa, comer comida tradicional ou vestir trajes típicos, visto que passado, presente e mudanças estão em constante diálogo nesses espaços de sociabilidade local.

Portanto, buscou-se evidenciar que os pomeranos não vivem em uma sociedade isolada, arcaica e avessa aos signos da modernidade. Comunidades como a de Harmonia também são marcadas pela presença das inovações tecnológicas e pelo fluxo constante de pessoas, coisas, alimentos e informações. Assim, afirmamos que práticas, saberes, receitas tradicionais e as manifestações

culturais pomeranas fazem parte de um sistema de valores em constante movimento e são, a cada momento, reinventados.

Procurou-se, neste trabalho, adotar uma postura crítica em relação às políticas locais de valorização do patrimônio cultural pomerano, fortemente assentadas no discurso de resgate e preservação de traços supostamente originais da cultura pomerana, deixando de guardar relação com a vida como se realiza nas comunidades rurais pomeranas.

Não se pretende aqui desqualificar a iniciativa do poder público local, na medida em que é inegável que os investimentos recentes de valorização da cultura pomerana têm tido impacto na forma como os camponeses pomeranos se percebem. Buscou-se mostrar que identidade e manifestações culturais pomeranas não devem ser tomadas como elementos invariáveis.

O processo de etnização, o recurso ao essencialismo e os discursos preservacionistas emergem de um contexto de lutas identitárias e de processos reivindicatórios referentes a políticas públicas, em curso no Brasil, na última década. No entanto, ainda que motivados por ações militantes e dirigidos à ação social, discursos essencialistas e preservacionistas podem alojar preceitos perigosos, mobilizados por uma espécie de purismo étnico, negligenciando o processo de acúmulo, comunicação e intercâmbio entre os diferentes grupos. Essa pode ser uma questão relevante quando observamos que, em São Lourenço do Sul, gestores e atores locais estão preocupados em caracterizar o município como essencialmente pomerano, deixando de conferir estatuto equivalente aos demais grupos étnicos.

Referências

- ABREU, Regina. Quando o campo é o patrimônio: notas sobre a participação de antropólogos nas questões do patrimônio. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 37-52, 2005.
- ABREU, Regina. A emergência do “outro” no campo do patrimônio cultural. In: CURY, Marília Xavier; SILVA, Fabíola Andréa (Org.). Museu, identidades e patrimônio cultural. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, suplemento 7, p. 9-20, 2008.
- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 7-33, 2001.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: Ed. Universidade Federal Fluminense, 2008.
- AUGÉ, Marc. **Hacia una antropología de los mundos contemporaneos**. Barcelona: Gedisa, 1998.
- _____. **Por uma antropologia da mobilidade**. Maceió (AL): EDUFAL, 2010.
- BAHIA, Joana. **O tiro da bruxa**: identidade, magia e religião na imigração alemã. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- BARTH, FREDRIK. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: Tomke, Lask. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- BEIKE, Neubiana Silva Veloso. Do nativo ao pomerano: as línguas, os dialetos e falares vivos de um Brasil pouco conhecido. **Domínios de Linguagem**, Uberlândia, v. 7, n. 1, p. 263-283, 2013.
- BOSENBECKER, Patrícia. **Uma colônia cercada de estâncias**: imigrantes em São Lourenço/RS (1857-1877). 2011, 170f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**. São Paulo: USP, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

- _____. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- _____. O camponês e seu corpo. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 26, p. 83-92, 2006.
- BRASIL. **Decreto presidencial n. 6040**, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm>. Acesso em: 20 abr 2013.
- CANDAU, Jöel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.
- CANTARERO, Luis. Preferencias alimentarias y valores de los neorrurales: un estudio en Aineto, Ibort y Artosilla en el Serrablo Oscense. In: GRACIA, Arnaiz Mabel (Org.). **Somos lo que comemos**: estudios de alimentación y cultura en España. Barcelona: Ariel, 2002.
- CARDOSOS DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.
- CARGNIN, Antonio Paulo et al. **Atlas socioeconômico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: SEPLAG, 2013.
- CERQUEIRA, Fábio Vergara. Serra dos Tapes: mosaico de tradições étnicas e paisagens culturais. In: IV Seminário Internacional em Memória e Patrimônio: memória, patrimônio e tradição, 2011, Pelotas. **Anais...** Pelotas: UFPEL 2011.
- CHAMPAGNE, Patrick. La fête au village. **Actes de La Recherche**, Paris, v. 17, n. 18, p.73-84, 1977.
- CLIFFORD, James. Objects and selves: an afterword. In: Stocking, George (Org.). **Object and others**: essays on museums and material culture. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.
- COMERFORD, John. Sociabilidade e narrativa em comunidades camponesas (e algumas considerações sobre “participação”). In: 24ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2004. Olinda (PE). **Anais...** Olinda (PE): 24ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2004.
- _____. Comunidade rural. In: MOTTA, Márcia (Org.). **Dicionário da terra**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.
- CONTRERAS, JESÚS. Patrimônio e globalização: o caso das culturas alimentares. In: CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda Diez (Org.). **Antropologia e nutrição**: um diálogo possível. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

COSTA BEBER, Ana Maria. **Turismo rural, modos de vida em mudança e percepções do rural:** um estudo a partir das práticas alimentares de famílias rurais em contexto de interação com turistas. 2012, 262f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012.

CRÉPEAU, Robert R. Le rite comme contexte de la mémoire des origines. In: **Archives de Sciences Sociales des Religions**, n. 141, p. 57-73, 2008.

CRISTÓVÃO, Artur. Mundo rural: entre as representações (dos urbanos) e os benefícios reais (para os rurais). In: RIEDL, Mário; ALMEIDA, Joaquim Anécio; BARBOSA, Andyara L. B. Viana (Org.). **Turismo rural:** tendências e sustentabilidade. Santa Cruz do Sul: Ed. Unisc, 2002.

DAMKE, Ciro. A (re)construção da identidade dos imigrantes alemães através de músicas populares alemãs. In: II Seminário Nacional em Estudos da Linguagem, 2010. Cascavel (PR). **Anais...** Cascavel (PR): UNIOESTE, 2010.

DUBOIS, Philippe. **O ato fotográfico.** Campinas: Papyrus, 1994.

DUTRA, Éder Jardel da Silva. **A fumicultura no Passo dos Oliveiras, Canguçu - RS:** consequências na reorganização do setor agrário. 2010. 127f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia. Instituto das Ciências Humanas e da Informação. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal do Rio Grande, 2010.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders:** sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FERREIRA, Maria Letícia Mazzuchi. Políticas da memória e políticas do esquecimento. In: **Aurora**, São Paulo, v. 10, p. 102-118, 2011.

FIALHO, Marco Antônio Verardi. **Rincões de pobreza e desenvolvimento:** interpretações sobre comportamento coletivo. 2005. 223f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2005.

FISCHLER, Claude. **El (h)omnívoro:** el gusto, la cocina y el cuerpo. Barcelona: Anagrama, 1995.

FLORES, Hilda Agnes Hübner. **História da imigração alemã no Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: EST, 2004.

- FLORES, Moacyr. **História do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ediplat, 2003.
- FONSECA, Cláudia. O anonimato e o texto antropológico: dilemas étnicos e políticos da etnografia 'em casa'. **Teoria e Cultura**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 39-53, 2008.
- FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. **Patrimônio histórico e cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- GARINE, Igor. Alimentação, culturas e sociedades. **O Correio da Unesco**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 7, p.4-7, 1987.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GONÇALVES, Dilza Pôrto. **A memória na construção de identidades étnicas**: um estudo sobre as relações entre “alemães” e “negros” em Canguçu. 2008. 146f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ, IPHAN, 1996.
- _____. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GOODMAN, David; SORJ, Bernardo; WILKINSON, John. **Da lavoura às biotecnologias**: agricultura e indústria no sistema internacional. Rio de Janeiro: Campus, 1990.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. The question of cultural identity. In: HALL, Stuart; HELD, David; HUBERT, Don; THOPSON, Kenneth (Ed.). **Modernity**: an introduction to modern societies. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- HEINEMANN, José Carlos. **Bons soldados e excelentes agricultores**. IHU On-Line, São Leopoldo (RS), n. 271, 2008.
- HOBSBAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

IBGE. **Censo Demográfico 2010.** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/censo2010/primeiros_dados_divulgados/index.php?17uf=43>. Acesso em 4 jul 2013.

IEPSEN, Eduardo. **Jacob Rheingantz e a colônia de São Lourenço:** da desconstrução de um mito à reconstrução de uma história. 2008, 280f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2008.

JARDIM, Denise Fagundes. **Palestinos no extremo sul do Brasil:** identidade étnica e os mecanismos sociais de produção de etnicidade. 2000. 499f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem, magia, imaginação. **Mana**, v. 14, n. 2, p. 455-475, 2008.

MACHADO,Carmen Janaina Batista. **Comida, simbolismo e identidade:** um olhar sobre a constituição da italianidade nas colônias Maciel e São Manoel – Pelotas (RS). 2011, 91f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Geografia). Universidade Federal de Pelotas, 2011.

MACIEL, Maria Eunice. Cultura e alimentação ou o que tem a ver os macaquinhas de Koshima com Brillat-Savarin? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 16, n. 7, 2001.

MAGNI, Cláudia Turra, BRUSCHI, Mauro; MAZZILLI, Caio; KRONE, Evander E. Saberes, sabores e imagens da colônia. In: MENASCHE, Renata (Org.). **Saberes e sabores da colônia**. Porto Alegre: Ed. UFRGS (no prelo).

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MALTZAHN, Gislaine Maria. “**Um casalzinho novo para a comunidade**”: etnografia de um casamento pomerano, São Lourenço do Sul (RS). 2007, 58f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – História. Universidade Federal de Pelotas, 2007.

_____. A transmissão do saber-fazer o peito de ganso defumado entre famílias pomeranas na região sul do Rio Grande do Sul. In: II Encontro Internacional de Ciências Sociais: as ciências sociais e os desafios para o século XXI, 2010, Pelotas. **Anais...** Pelotas: UFPEL, 2010.

- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MENASCHE, Renata. **Os grãos da discórdia e o risco à mesa**: um estudo antropológico das representações sociais sobre cultivos e alimentos transgênicos no Rio Grande do Sul. 2003. 287f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2003.
- _____. Campo e cidade, comida e imaginário: percepções do rural à mesa. **Ruris**, v. 3, n. 2, p. 195-218, 2010.
- _____. Cuando la comida se convierte en patrimonio: puntualizando la discusión. In: **Patrimonio inmaterial, museos y sociedad**. Balances y perspectivas de futuro. In: CALDERÓN, José Luis Mingote (Coord.). Madrid: Ministerio de Cultura, 2013.
- MENASCHE, Renata; MARQUES, Flávia Charão; ZANETTI, Cândida. Autoconsumo e segurança alimentar: a agricultura familiar a partir dos saberes e práticas da alimentação. **Revista de Nutrição**, Campinas, v. 21, p. 145 -158, 2008.
- MENASCHE, Renata; SCHMITZ, Leila Claudete. Agricultores de origem alemã: trabalho e vida. In: GODÓI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (Org.). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias, v. I. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.
- MOURA, Lucimára dos Santos de; SALAMONI, Giancarla. Integração ao mercado e produção para autoconsumo: estratégias socioprodutivas na agricultura familiar de Favila- Canguçu/RS. In: II Colóquio de Pesquisa do NEA, 2010, Rio Claro (SP). **Anais...** Rio Claro (SP): II Colóquio de Pesquisa do NEA, 2010.
- MOURA, Margarida Maria. **Camponeses**. São Paulo: Ática, 1986.
- MUJICA, Marina Marchi. **Atitude, orientação e identidade linguística dos pomeranos residentes na comunidade de Santa Augusta – São Lourenço do Sul – RS – Brasil**. 2013, 101f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras. Centro de Letras e Comunicação. Universidade Federal de Pelotas, 2013.
- NEVES, Jonas Anderson Simões das. Agricultores ou assalariados? Os trabalhadores diaristas da agricultura familiar. In: 5º Congresso da Rede de Estudos Rurais, 2011, Belém. **Anais...** Belém: 5º Congresso da Rede de Estudos Rurais, 2011.
- NORA, Pierre. **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. São Paulo, 1993

OSWALD, Tamara. As igrejas evangélicas luteranas livres e independentes em São Lourenço do Sul. In: XI Encontro estadual de história: história, memória e patrimônio, 2012, Rio Grande. **Anais...** Rio Grande: XI Encontro Estadual de História: história, memória e patrimônio, 2012.

POLANAH, Luís. Mexerico e maldizer no meio rural. **Revista de Guimarães**, Guimarães, Portugal, n. 103, p. 111-128, 1993.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POULAIN, Jean-Pierre. **Sociologias da alimentação**: os comedores e o espaço social alimentar. Florianópolis: Ed. UFSC, 2004.

PREFEITURA DE SÃO LOURENÇO DO SUL. **A história de São Lourenço do Sul**. Disponível em: <http://www.saolourencodosul.rs.gov.br/conteudo.php?ID_PAGINA=7>. Acesso em: 4 nov 2013.

PRATS, Llorenç. El concepto de patrimonio cultural. **Política y Sociedad**, v. 27, p. 63-76, 1998.

RAMOS, Mariana de Oliveira. **A “comida da roça” ontem e hoje**: um estudo etnográfico dos saberes e práticas alimentares de agricultores de Maquine (RS). 175f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural. Faculdade de Ciências Econômicas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

REDFIELD, Robert. **The little community and peasant society and culture**. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

RICCI, Giancarlo. **As cidades de Freud**: itinerários, emblemas e horizontes de um viajante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

ROCHE, Jean. **A colonização alemã e o Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Globo, 1969.

RODRIGUES, Carolina Vergara. **Mulheres negras em movimento**: trajetórias militantes, negritude e comida no Sul do Rio Grande do Sul. 2012, 152f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas, 2012.

RODRIGUES, Carolina Vergara; MENASCHE, Renata. Vatapá com quibebe: negritude e comida no Brasil meridional. In: 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2010, Belém. **Anais...** Belém: 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2010.

SABOURIN, Eric. **Camponeses do Brasil**: entre a troca mercantil e a reciprocidade.

Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas da história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SALAMONI, Giancarla. A imigração alemã no Rio Grande do Sul – o caso da comunidade Pomerana de Pelotas. **História em Revista**, Pelotas, v. 7, p. 25-42, 2001.

SALAMONI, Giancarla; WASKIEWICZ, Carmen. Serra dos Tapes: espaço, sociedade e natureza. **Tessituras**, Pelotas, v. 1, n. 1, p. 73-100, 2013.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SÃO LOURENÇO DO SUL. **Lei n. 2582**, de 30 de setembro de 2003. Institui o Caldo Lourençiano como “prato típico” do Município de São Lourenço do Sul. Disponível em:

<http://www.camarasaolourencodosul.rs.gov.br/arquivo/LEI_MUNICIPAL_000345.pdf>. Acesso em: 20 abr 2013.

SCHNEIDER, Maria Nilse. A manutenção do Hunsrückisch e do pomerano e o ensino de alemão em comunidades teuto-brasileiras no Rio Grande do Sul. In: X Encontro do CELSUL – Círculo de Estudos Linguísticos do Sul, 2012, Cascavel. **Anais...** Cascavel: UNIOESTE, 2012.

SCHNEIDER, Maurício Dias. **Entre a agroecologia e a fumicultura**: uma etnografia sobre trabalho na terra, cosmologias e pertencimentos entre camponeses pomeranos. 2013. 62 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia). Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2013.

SCHNEIDER, Maurício; MENASCHE, Renata; GILL, Lorena. A trajetória de uma fitoterapeuta camponesa: notas acerca do uso de plantas medicinais entre colonos pomeranos de São Lourenço do Sul. In: XX Congresso de Iniciação Científica da Universidade Federal de Pelotas, 2011, Pelotas. **Anais...** Pelotas: UFPEL, 2011.

SCHWARTZ, Losane Hartwig. **Organização espacial e reprodução social da agricultura familiar**: um estudo de caso na localidade de Harmonia I, São Lourenço do Sul, Rio Grande do Sul. 2008, 121f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Instituto de Sociologia e Política. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas, 2008.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 20, p. 60-70, 2002.

SEYFERTH, Giralda. As contradições da liberdade: análise de representações sobre a identidade camponesa. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 18, p. 78- 95, 1992.

_____. A identidade teuto-brasileira numa perspectiva histórica. In: MAUCH, Cláudia; VASCONCELLOS, Naira (Org.). **Os alemães no sul do Brasil**. Canoas: ULBRA, 1994.

_____. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 53, p. 117-149, 2002.

SILVA, Luciana Meire da; TOLENTINO, Célia Aparecida Ferreira. "Urupês e Cidades Mortas" o Brasil rural segundo Monteiro Lobato. In: II Encontro Internacional de Ciências Sociais: as Ciências Sociais e os desafios para o século XXI. **Anais...** Pelotas: UFPEL, 2010.

SPINASSÉ, Karen Pupp. O Hunsrückisch no Brasil: a língua como fator histórico da relação entre Brasil e Alemanha. **Espaço Plural**, Cascavel (PR), v. 9, p. 117-126, 2008.

SÜDOKTOBERFEST. **História da Südoktoberfest**. São Lourenço do Sul, s. d. Disponível em: <<http://sudoktoberfest.com.br/site/content/home/>>. Acesso em: 14 mar 2013.

TRESSMANN, Ismael. O Pomerano: uma língua baixo-saxônica. **Educação, Cultura, Sociedade**, Santa Maria do Jetibá (ES), v. 1, p. 10-21, 2008.

THUM, Carmo. **Educação, história e memória**: silêncios e reinvenções pomeranas na Serra dos Tapes. São Leopoldo (RS): Universidade Vale dos Sinos – Unisinos, 2009, 384 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Vale dos Sinos – Unisinos, 2009.

VILELA, Charles Furtado. Imigração alemã-pomerana. **CIGA-Informando**, v. 10, n. 54, 2008. Disponível em: <<http://www.cigabrasil.ch/informando/informando54.pdf>>. Acesso em: 14 mar 2013.

WACHHOLZ, Wilhelm. Triglaw: a proteção pomerana. **Revista IHU On-Line**, São Leopoldo, n. 271, 2008.

WAGNER, Alfredo. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: DELGADO, Nelson Giordano (Org.). **Brasil rural em debate**: coletânea de artigos. Brasília: CONDRAF/MDA, 2010.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Ed. UnB, 1994.

WEDIG, Josiane Carine; MENASCHE, Renata. Campesinato, festas de família e significados do parentesco. **Tessituras**, Pelotas, v. 1, n. 1, p. 73-100, 2013.

WEDIG, Josiane Carine. **Agricultoras e agricultores à mesa**: um estudo sobre campesinato e gênero a partir da antropologia da alimentação. 2009, 167f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.

WEIDUSCHADT, Patrícia. **O Sínodo de Missouri e a educação pomerana em Pelotas e São Lourenço do Sul nas primeiras décadas do século XX**: identidade e cultura escolar. 2007, 256f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Pelotas, 2007.

WILLIAMS, Raymond. **O Campo e a Cidade, na história e na literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. Padrões tradicionais e modernização: comida e trabalho entre camponeses teuto-brasileiros. In: MENASCHE, Renata (Org.). **A agricultura familiar à mesa**: saberes e práticas da alimentação no Vale do Taquari. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. A comida como linguagem. **Habitus**, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 5-17, 2013.

WOORTMANN, Ellen F.; WOORTMANN, Klaas. **O trabalho da terra**: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Ed. UnB, 1997.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. A família como patrimônio: a construção de memórias entre descendentes de italianos. **Campos**, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 53-67, 2004.