

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA



DISSERTAÇÃO

Identities em rede:

um estudo etnográfico entre quilombolas e pomeranos na Serra dos Tapes

MAURÍCIO SCHNEIDER

Pelotas

2015

Maurício Schneider

Identidades em rede:
um estudo etnográfico entre quilombolas e pomeranos na Serra dos Tapes

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Renata Menasche

Pelotas

2015

Banca examinadora:

Profª Drª Renata Menasche – PPGAnt/UFPeI (Orientadora)

Prof. Dr. Francisco Pereira Neto – PPGAnt/UFPeI

Profª Drª Grazielle Dainese – PPGAS/MN/UFRJ

Profª Drª Joana D’Arc do Valle Bahia – PPGHS/UERJ

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

S358i Schneider, Maurício

Identities in network : an ethnographic study between quilombolas and pomeranos in Serra dos Tapes / Maurício Schneider ; Renata Menasche, orientadora. — Pelotas, 2015.

150 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2015.

1. Campesinato. 2. Relações interétnicas. 3. Trabalho na terra. 4. Fumicultura. 5. Religiosidades. I. Menasche, Renata, orient. II. Título.

CDD : 305.8

Dedico este trabalho aos camponeses da Serra dos Tapes, que por meio de *lutas* e estratégias conquistam seu espaço no mundo contemporâneo.

AGRADECIMENTOS

Ainda que muitos já tenham o dito, é preciso reconhecer que um estudo etnográfico não se realiza sozinho. Todas as pessoas que de alguma forma contribuíram para a realização desta pesquisa também são um pouco autores do produto que ora se apresenta. Infelizmente, não sendo possível efetivá-los todos como coautores, resta apenas formalmente citá-los e agradecerê-los.

Em primeiro lugar, agradeço à Lilian Aldrighi Gomes Guterres, diretora da Escola Municipal de Ensino Fundamental Wilson Müller, pela generosidade com que acolheu a mim e a pesquisa que intentava realizar na Colônia Triunfo; a Ricardo Peter Martins, locutor da rádio Triunfo, também pelo apoio à realização da pesquisa; e a Gustavo Guterres, igualmente pelo apoio. Os três não só me ofereceram pouso, auxiliaram-me nos contatos em campo e apoiaram efetivamente a pesquisa, como também ofereceram amizade e inspiração com seus modelos de caráter pessoal e profissional.

Agradeço a Nilo Dias e a Seu Olívio Dias, presidentes, respectivamente, das comunidades quilombolas do Algodão e da Favila, à Dona Giorgina, benzedeira, aos professores e funcionários da escola Wilson Müller e aos demais interlocutores, quilombolas e pomeranos, que dispuseram a compartilhar suas vidas e histórias.

Ao prof. Ismael Tressmann por sua hospitalidade em Santa Maria de Jetibá, Espírito Santo, e por sua inestimável gentileza em viabilizar recursos para que eu pudesse conhecer o melhor possível essa interessante região de colonização pomerana.

À Sablina Clasen de Paula pela acolhida em Coxilha dos Campos, localidade do município de Canguçu, na primeira tentativa de estabelecer o campo para a etnografia.

À Renata Menasche, minha orientadora, por sua incansável generosidade, paciência, incentivo e confiança; e por acreditar na viabilidade deste trabalho, mesmo quando as incertezas e desafios eram maiores que as garantias.

Aos colegas e amigos do Grupo de Estudo e Pesquisas em Alimentação e Cultura (GEPAC), especialmente à Carmen Janaína Batista Machado,

Evander Eloí Krone e Fabiana Thomé da Cruz, pelo constante companheirismo e cumplicidade.

Aos amigos e colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia que, por partilharem incontáveis momentos de alegria, empatia e debate, tornaram menos árdua a jornada. Em especial, agradeço a Alessandro Lopes e Fillipe Guimarães pela amizade, parceria e afinidade, assim como pela leitura crítica dos trabalhos elaborados com resultados parciais da pesquisa. A Alessandro quero agradecer também pelo auxílio no tratamento das imagens e impressão dos textos do projeto de qualificação e da dissertação. Agradeço também às colegas e amigas Bruna Donato e Isabel Campos pela paciência com meus pedidos de indicação bibliográfica, bem como pelas leituras sugeridas.

À prof^a Carla Costa Teixeira e aos colegas da disciplina de Antropologia Política do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília pela acolhida por ocasião de minha participação, como aluno especial, na disciplina.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) pelos meses de bolsa, que foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho.

Por fim, quero agradecer também a minha família por todo incentivo e apoio que desde sempre recebi. A meu pai, José Antônio, por sua forma interessada de sempre se fazer presente. À minha mãe, Rosa, por todos os entusiasmados incentivos. A minha irmã, Marion (a quem agradeço também pelo auxílio na tradução do resumo), a meu cunhado, Rodrigo, e a minha tia, Susele (a quem agradeço também pela revisão ortográfica do texto). Aos amigos de todas as horas, que não puderam ser aqui citados: com vocês a vida tem mais graça. A minha amada companheira, Ana Paula, e a nossa linda família interespecífica, com Judite e Luci, que tem o tamanho de nossos sonhos. A vocês agradeço por tudo.

SCHNEIDER, Maurício. **Identidades em rede**: um estudo etnográfico entre quilombolas e pomeranos na Serra dos Tapes. 2015. 150f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

RESUMO

O presente estudo se propõe a refletir sobre relações entre quilombolas e pomeranos na região da Serra dos Tapes, Rio Grande do Sul. A partir de pesquisa etnográfica, notadamente em duas comunidades quilombolas e em uma localidade conformada por forte presença de famílias pomeranas – espaços bastante próximos e cujos membros estabelecem diversas e frequentes relações –, procura-se observar conexões estabelecidas entre quilombolas e pomeranos. Atenta-se para semelhanças em práticas empreendidas pelos dois grupos e para diferenças entre eles, assim como para os processos de demarcação de distinções identitárias. Para isso, o olhar voltou-se a duas dimensões que se apresentaram como centrais nas vidas dessas pessoas, bem como elos importantes entre os grupos: o trabalho na produção de fumo e as religiosidades. A partir do foco no trabalho, emergem algumas questões. Uma delas diz respeito à importância atribuída ao cultivo de fumo na região, tanto por parte de quilombolas como de pomeranos. Outra alude à configuração de estratégias de agregação de mão de obra na atividade – tais como as *trocas de serviços*, as contratações de *diaristas* e as *parcerias* –, que também revelam relações de reciprocidade e dependência entre os dois grupos. Outra ainda se refere à influência que relações conformadas a partir do trabalho no fumo exercem sobre quilombolas no sentido da não reivindicação de demarcações territoriais a que teriam direito. Já a observação das religiosidades revela aspectos referentes a imprecisões nos limites entre as religiões luterana e católica e entre religião e magia, bem como a existência de um campo religioso comum a membros dos dois grupos. Evidencia, ainda, o compartilhamento de práticas de benzeção e de *circuitos de festas de comunidade*. Percebe-se, desse modo, que mais do que o estabelecimento de comunidades fechadas em si mesmas e coladas às respectivas identidades, isto é, comunidades de quilombolas, por um lado, e de pomeranos, por outro, no contexto estudado os atores tecem redes de relações que, ao mesmo tempo em que perpassam tais identidades, são mediadas por elas.

Palavras-chave: campesinato; relações interétnicas; trabalho na terra; fomicultura; religiosidades.

SCHNEIDER, Maurício. **Network identities:** an ethnographic study between Quilombolas and Pomeranians in Serra dos Tapes. 2015. 150p. Dissertation (Master in Anthropology) – Anthropology Graduate Program. Federal University of Pelotas, Pelotas, 2015.

ABSTRACT

The present study intends to reflect about relationships between Quilombolas and Pomeranians in the region of Serra dos Tapes, Rio Grande do Sul. From ethnographic research, notably in two Quilombolas communities and in a locality shaped by a strong presence of Pomeranians families – very close spaces and whose members establish distinct and frequent relationships –, we tried to observe connections established between Quilombolas and Pomeranians. We pay attention to similarities in practice undertaken by both groups and differences between them, as well as demarcation processes of identity differences. For this, the look turned to two dimensions that it presented as central in the lives of these people, as well as important links between the groups: the work in the production of tobacco and religiosity. From of the focus on work, it emerge some questions. One of these is related to the importance attributed to cultivation of tobacco in the region, from both Quilombolas and Pomeranians. Another refers to the strategies configuration of work force aggregation in the activity – such as *exchanges of services*, hiring of *day worker* and the *partnerships* – which also reveal reciprocity and dependency relationships between the two groups. Another still refers to the influence that shaped relations from work in cultivation of tobacco exert on Quilombolas towards of non-claim of territorial demarcations, which they would be right. Already the observation of religiosity reveals aspects related to the inaccuracies in the boundaries between the Lutheran and Catholic religions and between religion and magic, as well as the existence of a common religious field to the members of the two groups. It shows still the share of healing practices and of *circuits of community parties*. Thereby, it realize that more than the establishment of closed communities in themselves and glued to their identities, namely, on the one hand Quilombolas communities, and on the other hand Pomeranians, in the context studied the actors weave relationship networks that, at the same time that they permeate these identities, they are mediated by them.

Keywords: peasantry; interethnic relationships; work on land; tobacco production; religiosity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Sede da Comunidade Quilombola do Algodão.	39
Figura 02: Cemitério do Algodão.	39
Figura 03: Núcleo sede da Comunidade Quilombola do Algodão.	40
Figura 04: Núcleo da Comunidade Quilombola do Algodão na Colônia Triunfo.	40
Figura 05: Núcleo da Comunidade Quilombola do Algodão na localidade São Francisco.	41
Figura 06: Seu Olívio, presidente da Comunidade Quilombola da Favila, em seu lote na comunidade.	44
Figura 07: Igreja Católica Comunidade Nossa Senhora da Paz na Comunidade Quilombola da Favila.	44
Figura 08: Quadro com imagens da localidade Colônia Triunfo.	46
Figura 09: Quadro com imagens da localidade Colônia Triunfo.	46
Figura 10: Matéria do jornal Correio do Povo sobre a Colônia Triunfo.	48
Figura 11: Mapa localizando a região da Serra dos Tapes.	49
Figura 12: Imagem de satélite situando a sede da Colônia Triunfo e a Comunidade Quilombola do Algodão.	49
Figura 13: Quadro com imagens da escola Wilson Müller.	53
Figura 14: Quadro com imagens da Rádio Comunitária Triunfo.	55
Figura 15: Ricardo Peter Martins e jovens moradores da localidade jogando cartas.	56
Figura 16: Dona Dali Klug e sua filha, Lizbel Klug, fazendo <i>manocas</i> .	67
Figura 17: Dona Giorgina dos Santos em sua casa.	100
Figura 18: Quadro de termos empregados em referência a quilombolas e pomeranos.	111

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT – Ato de Disposições Constitucionais Transitórias

EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Rio Grande do Sul

EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária

CAPA – Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor

CNPCT – Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica

COSULAT – Cooperativa Sul Rio-grandense de Laticínios

CPF – Cadastro de Pessoa Física

CQCT – Convenção-Quadro para o Controle de Tabaco

GEPAC – Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura

IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil

IELB – Igreja Evangélica Luterana do Brasil

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

LEAA – Laboratório de Estudos Agrários e Ambientais

PEJA – Programa de Educação de Jovens e Adultos

RG – Registro Geral

TCC – Trabalho de Conclusão de Curso

UBS – Unidade Básica de Saúde

UFPel – Universidade Federal de Pelotas

CONVENÇÕES

No corpo do texto, os trechos em itálico representam palavras e expressões utilizadas por interlocutores ou termos em idioma estrangeiro. As aspas foram utilizadas para apresentar conceitos acessados a partir da bibliografia e para transcrições de extensão menor que três linhas. As transcrições com mais de três linhas, tanto de falas de interlocutores quanto de trechos da bibliografia, foram colocadas em recuo de texto e aparecem sem sinais gráficos.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
1.1 PERCORRENDO ESTRADAS E REDES	23
1.2 CONHECENDO ATORES E ESPAÇOS: O TRABALHO DE CAMPO	27
2. O UNIVERSO DE PESQUISA	35
2.1 COMUNIDADE QUILOMBOLA DO ALGODÃO	35
2.2 COMUNIDADE QUILOMBOLA DA FAVILA	41
2.3 COLÔNIA TRIUNFO	45
2.4 DA ESCOLA E DA RÁDIO	50
3. FUMICULTURA, RELAÇÕES SOCIAIS E ACESSO À TERRA	58
3.1 <i>SE TU PLANTASSE BATATA, IA MORRER DE FOME</i>	58
3.2 <i>DIARISTAS, CULTIVOS DE MEIA E TROCAS DE SERVIÇO</i>	65
3.3 RECIPROCIDADES E DEPENDÊNCIAS	75
4. SOBRE RELIGIOSIDADES	84
4.1 FESTAS DE COMUNIDADE	88
4.2 <i>PRÁTICAS DE BENZEÇÃO OU A PALAVRA DE DEUS CONTRA A DO DIABO</i>	94
5. ENTRE REDES E COMUNIDADES	105
5.1 <i>MORENOS, ALEMÃES E OUTRAS VARIAÇÕES</i>	105
5.2 <i>ALEMÃES, QUILOMBOLAS, ALEMÃES-QUILOMBOLAS: POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO E DE VALORIZAÇÃO IDENTITÁRIA</i>	113
5.3 CONFLITOS E VISÕES DE MUNDO	119
5.4 COMUNIDADES IMAGINADAS	124
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
7. REFERÊNCIAS	143

1. INTRODUÇÃO

O presente estudo se propõe a refletir sobre relações entre quilombolas e pomeranos na região da Serra dos Tapes, Rio Grande do Sul, Brasil. Os dois grupos viveram processos históricos diferenciados na ocupação da região, os primeiros desvinculando-se do regime escravocrata e os segundos a partir de projetos estatais de colonização. No presente, percebe-se que, no contexto estudado, quilombolas e pomeranos partilham diversos espaços, estabelecendo inúmeras conexões. Na produção de fumo, principal atividade agrícola desenvolvida na região, quilombolas trabalham nas propriedades de colonos pomeranos. Também frequentam as mesmas festas e as mesmas benzedeiças, utilizam os mesmos equipamentos públicos, como escolas e postos de saúde. Ainda, alguns quilombolas aprenderam o idioma pomerano. Este estudo busca, a partir de pesquisa etnográfica, refletir sobre conexões estabelecidas entre os dois grupos, assim como sobre os processos de demarcação de diferenças identitárias.

A Serra dos Tapes é uma região localizada ao sul do Estado do Rio Grande do Sul e que compreende parte dos municípios de Pelotas, Canguçu, Arroio do Padre e São Lourenço do Sul, entre outros. Conforme observam Giancarla Salamoni e Carmen Waskiewicz (2013), até o século XVIII a Serra dos Tapes constituía-se como território dos Tapes – de onde se deriva sua denominação –, povo indígena pertencente à família linguística Tupi Guarani. O processo histórico de ocupação dessa região deu-se, seguindo à ocupação indígena, pelo estabelecimento de quilombos por escravos fugidos ou libertos do sistema escravocrata e, mais tarde, pela criação de colônias de imigrantes europeus não-ibéricos, sobretudo alemães, pomeranos, italianos, franceses e irlandeses. (SALAMONI; WASKIEWICZ, 2013).

A partir de 1779, teve início na região sul do Rio Grande do Sul um importante ciclo econômico associado à produção de charque, que movimentou a região até seu declínio, no final do século XIX, conforme observa o historiador Mario Osório Magalhães (1993). As charqueadas eram empreendimentos destinados ao abate de gado e produção de charque: peças de carne salgadas e secas ao sol, que eram exportadas para outras regiões do

Brasil e para o exterior, servindo como alimento especialmente aos escravos. Os charqueadores, de origem luso-brasileira, instalaram-se em grandes propriedades às margens dos rios, na planície costeira do que hoje é o município de Pelotas. Como a produção de charque era realizada por mão de obra escrava, o desenvolvimento dessa indústria trouxe grande número de escravos para a região (MAGALHÃES, 1993). Segundo Paulo Afonso Zarth (2002 *apud* RUBERT; SILVA, 2009), ainda que quando comparado à região nordeste do País, onde se instalou o regime da *plantation*, em posição secundária durante os períodos do Brasil Colônia¹ e Brasil Império, o Rio Grande do Sul contou com expressiva presença de escravos. Durante o período de desenvolvimento da atividade de produção de charque, o número de charqueadas oscilou entre dezoito e quarenta. Considerando que cada charqueada contava em média com oitenta escravos, a população negra neste período em Pelotas chegou a um contingente de mais de 3000 indivíduos (MAGALHÃES, 1993), sendo que em 1814, data da emancipação deste município, representava mais de 50% da população, segundo Bruno Pessi (2012).

Nos períodos de entressafra da produção charqueadora, os escravos eram levados à Serra dos Tapes – vizinha à planície em que se instalaram as charqueadas –, a fim de extrair madeira e cultivar alimentos (SALAMONI; WASKIEVICZ, 2013). Ainda, segundo Rosane Rubert e Paulo Sérgio da Silva (2009), destaca-se que a propriedade de escravos não era exclusiva dos grandes estancieiros e charqueadores, estando bastante disseminada entre a população livre rural, sobretudo entre os lavradores açorianos que habitavam a Serra dos Tapes. Desse modo, embora a escravidão estivesse principalmente associada à atividade charqueadora, situada na planície costeira, a região da Serra dos Tapes integrava o circuito escravagista. Com a fuga das charqueadas, os escravos, buscando estrategicamente por lugares mais íngremes e distantes, passaram a ocupar a Serra dos Tapes. Posteriormente, com a abolição da escravatura, outras comunidades quilombolas foram se constituindo nessa região (RUBERT; SILVA, 2009).

¹ A fim de tentar dirimir os possíveis equívocos na interpretação dos termos colônia e colonial, optamos por usar a expressão Brasil Colônia (em maiúsculas) sempre que nos referimos ao período histórico; quando se tratar de temas relacionados aos projetos estatais de colonização ou a questões relacionadas à vida dos colonos, os termos aparecerão com letra minúscula.

Conforme apontam Rubert e Silva (2009), no Brasil, durante o período escravagista e depois dele, a constituição de comunidades quilombolas deu-se pelas mais variadas estratégias: fuga do regime de escravidão, doação do senhor, compra com pagamentos em dinheiro ou em serviços, posse de áreas impróprias para atividades produtivas e, ainda, recompensa por participação em guerras. Tais estratégias, contudo, não se excluíam mutuamente, constituindo-se, geralmente, como complementares.

Segundo os autores citados, o termo quilombo passou por uma ressignificação: se antes designava um grupo formado a partir de ação desviante, a fuga da condição de escravo, hoje é representativo das mais variadas formas de resistência à discriminação racial. Conforme destacam, no período colonial remetia a uma categoria de afronta à ordem instituída, passível de repressão, exprimindo a resistência ao cativo. Com a Constituição Federal de 1988, a categoria quilombo consagrou-se como um símbolo aglutinador das mais variadas formas de resistência à discriminação racial contra os afrodescendentes. A categoria quilombo passou, assim, a significar não apenas os confrontos abertos com o sistema escravocrata, como também as variadas formas de enfrentamentos indiretos e negociações com as quais foram conquistados espaços de autonomia dentro do próprio sistema.

A partir do início do século XIX, a imigração de famílias oriundas de países europeus não-ibéricos passou a ser incentivada no Brasil, sobretudo nos estados do sul. Conforme aponta Giralda Seyferth (2002), entre os motivos principais da política de imigração estavam as preocupações em substituir o trabalho escravo, aumentar a produção de alimentos e defender as fronteiras nacionais, bem como promover o branqueamento da população. Acreditava-se, conforme indica a autora, que com a chegada dos europeus, a mestiçagem, que cada vez mais tornava a população mulata e, portanto, degenerada (segundo as teorias racistas vigentes à época), tomaria o rumo inverso – o que acabou por não se concretizar, devido ao fechamento das comunidades de imigrantes, principalmente alemãs, em casamentos endogâmicos. Assim, os projetos de colonização tomaram áreas tidas como devolutas (efetivamente vazias ou ocupadas por grupos indígenas) e que não eram próprias para a atividade pecuária, dividindo-as em pequenos lotes de terra, destinados aos colonos.

No Rio Grande do Sul, o processo de colonização teve início pela região centro-nordeste, conforme lembra Renata Menasche (1996), e, mais tarde, passou a realizar-se também na região sul. A colônia de São Leopoldo, criada em 1824, foi a primeira a receber imigrantes alemães e as colônias Conde d'Eu, Dona Isabel e Caxias – respectivamente hoje situadas nos municípios de Garibaldi, Bento Gonçalves e Caxias do Sul –, criadas em 1875, foram as primeiras a receber imigrantes italianos. Das colônias mais antigas, também chamadas “colônias velhas”, os descendentes dos primeiros imigrantes partiram para fundar “colônias novas”, na região norte do Rio Grande do Sul e posteriormente em Santa Catarina, Paraná e Argentina, conforme observa Ellen Woortmann (1995). Alguns dos descendentes das colônias velhas também vieram para as colônias criadas na Serra dos Tapes, segundo Carmo Thum (2009).

Cabe notar que o termo *colono* tem sua origem nos projetos estatais de colonização, sendo posteriormente apropriado pelos imigrantes como categoria genérica de identificação. Como aponta Seyferth (1992, p.80), “para o Estado, eram colonos todos aqueles que recebiam um lote de terras em áreas destinadas à colonização”. Conforme indica a autora, a categoria colono passa, assim, a designar todos os imigrantes europeus não-ibéricos e servir como elemento de diferenciação em relação aos demais grupos.

Na Serra dos Tapes, os primeiros projetos de colonização estabeleceram-se a partir de 1848. Desses, alguns eram de iniciativa do Governo Imperial, outros do Governo Provincial e alguns, ainda, eram particulares. Como apontam Salamoni e Waskiewicz (2013), os projetos de colonização não foram, a princípio, bem vistos pelos latifundiários. Com o tempo, porém, muitos desses proprietários perceberam no empreendimento uma oportunidade potencialmente lucrativa, parcelando porções de suas próprias terras para assentar famílias de imigrantes. Desse modo, por diferentes iniciativas, foram criadas na Serra dos Tapes colônias, especialmente com imigrantes de origem germânica e italiana (SALAMONI; WASKIEWICZ, 2013). Algumas famílias luso-brasileiras também foram assentadas nessas colônias e, mesmo não sendo imigrantes, assumiram a identidade de colonos, sendo identificados pelos descendentes de imigrantes – ou *de origem* – como *pelo duros*. Nesse sentido, pode-se sugerir que, na Serra

dos Tapes, a diversidade de etnias presentes no processo de colonização apresentou-se como que amalgamada pela identificação comum *colono*, em processo semelhante ao que Seyferth (1992) descreve em estudo realizado no Vale do Itajaí, Santa Catarina, que, em outro trabalho, viria a caracterizar como “identidade camponesa compartilhada” (SEYFERTH, 1994).²

Como descreve Marinês Grando (1984, p.51):

Toda serra [dos Tapes] foi dividida em pequenas propriedades, as picadas multiplicavam-se e nelas o movimento crescia. Estabeleceu-se ali uma corrente de imigrantes que geralmente não chegavam diretamente da Europa. Eram originários das colônias situadas mais ao norte do Rio Grande do Sul, sendo, na sua maioria, alemães. Mas afluíram para lá também espanhóis, austríacos, franceses e italianos, muitas vezes vindos mesmo de outros estados. De caráter espontâneo, essa imigração era atraída pelos organizadores das colônias, que, com ela, auferiam grandes lucros.

Em 1856, o empresário alemão Jacob Rheingantz, em parceria com o Coronel lourenciano José Antonio de Oliveira Guimarães, fundou a colônia de São Lourenço, no atual município de São Lourenço do Sul, estabelecendo o primeiro núcleo de colonização pomerana na Serra dos Tapes (SALAMONI; WASKIEWICZ, 2013). Conforme observam Filipe Monteiro e Igor Mello (2008), a Pomerânia era uma região situada ao norte da Europa, na costa sul do mar Báltico. Pomerânia significa “terra perto do mar”. Em 1806, seu território foi invadido pelos exércitos de Napoleão Bonaparte e anexado à Prússia. Ao final da Segunda Guerra Mundial, esse território seria repartido entre Alemanha e Polônia. Os pomeranos que até então não haviam migrado – muitos já o haviam feito –, abandonaram por completo a região. Desde o século XIX, ocorrem levas de migração oriundas da Pomerânia destinadas, sobretudo, ao Brasil, Estados Unidos e Canadá. No Brasil, além do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Espírito Santo também receberam imigrantes oriundos da Pomerânia (MONTEIRO; MELLO, 2008), sendo que foi o Espírito Santo o estado que recebeu maior contingente de pomeranos.

² Carmen Janaina Batista Machado, Renata Menasche e Giancarla Salamoni (2015), a partir de pesquisa realizada em localidades no município de Pelotas com forte presença de colonos italianos, mostram que apesar de existir um processo de apelo à identidade italiana, a uma “italianidade” idealizada, no cotidiano dos habitantes dessas localidades há um compartilhamento de práticas entre italianos e alemães que também ali vivem. As autoras chamam, assim, a atenção para a “identidade camponesa compartilhada” – tal como formulada por Seyferth (1994) – entre italianos e alemães.

Como destaca Thum (2009), a busca pelos pomeranos para formar a colônia de São Lourenço não ocorreu ao acaso. Segundo ele, os fundadores da colônia desejavam constituir área de campesinato em uma região marcada pelas grandes propriedades pecuaristas (estâncias e charqueadas) e os pomeranos mostravam-se adequados, em detrimento de migrantes de outros países e regiões, por sua condição predominantemente camponesa. Cabe salientar que muitos daqueles migrantes de outros países e regiões que vieram para o Brasil eram profissionais liberais e viviam em cidades em suas regiões de origem (SEYFERTH, 1994). Destaca-se também que, à época, a Pomerânia vivia sob regime feudal e, portanto, a maior parte dos pomeranos que vieram para o Brasil estava subjugada a situação de servidão. Pode-se acrescentar a isso que a condição camponesa dos pomeranos impulsionou sua busca pela migração. Conforme mostra E. Woortmann (1995), a migração de famílias europeias para a América não se explica apenas pela conjuntura política e econômica enfrentada pelos países de onde essas saíram, nem pelos projetos de colonização levados a cabo pelos países em que essas chegaram, mas também por configurações internas ao campesinato. Para a autora, nos grupos camponeses, para que a propriedade não se fragmente, a herança segue o princípio da unigenitura, isto é, é outorgada a apenas um herdeiro, restando aos demais, entre outras possibilidades, a migração e constituição de nova unidade familiar em outra propriedade.

Jacob Rheingantz não apenas fundou a colônia como tornou-se seu administrador, exercendo autoridade política e policial. A administração de Rheingantz, entretanto, não se deu sem conflitos e, em 1867, os colonos, reclamando de medições incorretas, juros e valores exagerados cobrados pelos lotes e pela intermediação de vendas de produtos, revoltaram-se contra o administrador, forçando-o a deixar a colônia e voltar para a Alemanha (THUM, 2009).

A colônia de São Lourenço foi a primeira e mais importante colônia de pomeranos na região. Contudo, com o passar do tempo, as novas gerações foram se estabelecendo em outras localidades da Serra dos Tapes, encontrando-se hoje famílias pomeranas ao longo de toda a região (SALAMONI; WASKIEVICZ, 2013).

Segundo Salamoni e Waskiewicz (2013), os colonos que chegaram à Serra dos Tapes dedicaram-se, desde o início, à policultura, com a produção de, entre outros, milho, feijão, batata, ovos e leite, que serviram, em um primeiro momento, principalmente para o autoconsumo, sendo, na sequência, destinados também à comercialização, abastecendo o mercado local e regional. O clima da região propiciou o desenvolvimento da fruticultura em escala comercial. As frutas eram comercializadas *in natura* ou transformadas em passas e doces. A partir da década de 1960, contudo, a concorrência com as indústrias de transformação de produtos agrícolas contribuiu para o declínio da produção fruticultora dos colonos.

É também na década de 1960 que, como observam Dirceu Agostinetto *et al.* (2000), em resposta às dificuldades de comercialização de produtos tradicionalmente cultivados, a produção de fumo ganhou força entre os colonos na zona rural de Pelotas. Entre os fatores que os atraíram para tal atividade estavam a grande produtividade do cultivo, a não necessidade de dispor de extensas áreas de terra ou de maquinários e a garantia de comercialização. De lá para cá, a produção de fumo cresceu e se consolidou na Serra dos Tapes, constituindo-se atualmente como a principal atividade agrícola desenvolvida na região.

É preciso notar, como o fizeram Marilza Aparecida Biolchi, Amadeu Antonio Bonato e Marcos Antonio de Oliveira (2003), que a produção de tabaco é comumente realizada em pequenas propriedades. O fumo é produzido principalmente pela mão de obra familiar, mas muitas vezes não se restringe a ela: é comum a atividade demandar força de trabalho superior à disponível no grupo doméstico, tornando necessário agregar outras pessoas ao trabalho. Como veremos, na Serra dos Tapes, tal característica da produção de fumo marca as relações entre quilombolas e pomeranos.

Os diferentes processos que levaram afrodescendentes, imigrantes de países europeus não-ibéricos e luso-brasileiros a ocuparem a região da Serra dos Tapes reflete-se hoje em dia na presença de grande diversidade de atores e de identidades, ao mesmo tempo que em complexos de relações entre eles. Se, por um lado, compartilham diversos espaços e práticas nesse contexto, por outro mantêm-se a pluralidade, manifesta, por exemplo, nas diferentes religiões, línguas e cozinhas.

Mais especificamente em relação a quilombolas e pomeranos percebe-se que ambos os grupos sofreram processos específicos de estigmatização e silenciamento de suas identidades. Sobre o assunto, tratam alguns estudos desenvolvidos sobretudo em São Lourenço do Sul, município onde – como já mencionado – há grande presença de famílias pomeranas, mas também várias comunidades quilombolas (THUM, 2009; RODRIGUES, 2012; KRONE, 2014).

Os pomeranos foram, desde o início da colonização, identificados como alemães. Como aponta Thum (2009), à época da emigração a Pomerânia estava sob o domínio político da Prússia e, assim, os pomeranos que chegaram ao Brasil foram registrados como imigrantes prussianos. A esse fato somou-se, segundo o mesmo autor, um ideal germanista levado a cabo pelos imigrantes renanos instalados em outras regiões do Rio Grande do Sul, que, para se afirmarem diante da sociedade nacional, buscavam a unidade entre os grupos de imigrantes germânicos em detrimento de suas particularidades. Assim, ainda que renanos e pomeranos fossem considerados alemães, os segundos eram classificados como de tipo inferior. Entre os motivos estavam o fato de estarem mais vinculados ao meio rural e falarem outro idioma (Pomerano) que não o *Hunsrückisch*, empregado pelos renanos. Entendia-se que o idioma Pomerano era um dialeto do *Hunsrückisch*, sendo o último também chamado *Hochdeutsch*, ou alto alemão – ou, ainda, *alemão legítimo* – e o primeiro *Plattdeutsch*, ou baixo alemão (THUM, 2009). Conforme aponta Evander Krone (2014), os pomeranos teriam sofrido uma dupla estigmatização, dada por sua condição camponesa e por sua origem étnica. Diante desse contexto, os próprios pomeranos, incorporando o estigma, passaram a assumir a identidade de alemães inferiores a eles atribuída.

É preciso notar que a identidade de colono pode ser interpretada como impregnada de forte componente étnico. Segundo Seyferth (1992), independente das origens nacionais e regionais, a categoria colono poderia ser considerada como marcador étnico, utilizado para distinguir-se dos não imigrantes. Nesse sentido, as origens diferenciadas atuavam como diferenciações internas, permeadas de estereótipos, na classificação daqueles que seriam colonos mais e menos valorosos. Como observa esta autora, no Vale do Itajaí, em Santa Catarina, os colonos poloneses teriam sofrido processo de estigmatização por parte dos colonos de outras origens étnicas,

alemães, badenses e italianos, sendo considerados como tendo grande apego ao trabalho, mas pouco inteligentes, além de atrasados e falsos. Ainda, apesar de se autoidentificarem enquanto poloneses, os demais se referiam a eles através da categoria pejorativa *polacos*.

A partir dos anos 2000, contudo, tem-se observado diversas ações de valorização do patrimônio cultural pomerano por parte, sobretudo, da Prefeitura Municipal de São Lourenço do Sul. Krone (2014, p.12) destaca o surgimento de uma “política local de valorização do passado, da memória e do patrimônio cultural” como responsável pela afirmação de uma “pomeraneidade”, isto é, de uma identidade pomerana. O autor aponta duas ações instituídas no município: a rota de turismo rural Caminho Pomerano e a *Südktoberfest*, considerada a maior festa germânica do sul do Estado do Rio Grande do Sul.

Nesse sentido, o Caminho pomerano e a *Südktoberfest* – assim como a encenação da chegada dos imigrantes, realizada no ano de 2008 em São Lourenço do Sul, para a comemoração do sesquicentenário da imigração – podem ser entendidos a partir de uma perspectiva mais geral, de uma política nacional de valorização do patrimônio imaterial, conforme apontam Maria Letícia Ferreira e Roberto Heiden (2009).

Também a língua pomerana, a partir de trabalhos como o do linguista Ismael Tressmann (2008), passou a não mais ser entendida como dialeto do *Hunsrückisch*, mas como idioma independente, com origem própria. Conforme este autor, o *Pomersch* ou Pomerano teria se originado na região da baixa saxônia, enquanto o Alemão, do qual se deriva o *Hunsrückisch*, teria surgido nas regiões montanhosas da Alemanha e Suíça.

Pode-se sugerir, entretanto, que se, por um lado, os pomeranos passaram por um processo de estigmatização e invisibilidade em relação aos alemães e à sociedade nacional, os afrodescendentes – que sempre estiveram sujeitos a processos dessa natureza – têm sua invisibilidade acentuada com as recentes políticas de valorização do patrimônio cultural pomerano. Conforme observa Carolina Rodrigues (2012), a hipervisibilidade da cultura pomerana no município de São Lourenço do Sul criou uma imagem do município como fundamentalmente pomerano, negando a diversidade étnico-racial e agravando a invisibilidade de outros grupos, sobretudo os afrodescendentes. Segundo a autora, mesmo que numericamente expressivos no município, a maior parte

das ações voltadas à valorização do patrimônio cultural sequer mencionam os afrodescendentes, como é o caso do hino do município, em que se dá destaque ao “trabalho viril e dedicado do homem imigrado, que atravessou fronteiras, e prosperou em solo brasileiro” (RODRIGUES, 2012, p.40). Tal situação, como aponta a autora, só tem se alterado recentemente e de forma lenta pela intervenção do movimento negro, que, entre outras iniciativas, demandou sua participação na comemoração dos 151 anos da imigração pomerana. Assim, durante a encenação da chegada dos imigrantes pomeranos, pode-se observar

mulheres negras investidas no papel de quitandeiras à beira da lagoa e, quando do deslocamento até a zona rural, os imigrantes ouviram o som dos atabaques e cantos dos negros e das negras aquilombados (RODRIGUES, 2014, p.40).

Percebe-se que tais iniciativas de valorização do patrimônio cultural pomerano, apesar de levarem em seus objetivos pretensões com o fomento do setor turístico e da economia local, têm efetivamente contribuído para o fortalecimento desta identidade – em contraposição à de alemães inferiores – entre os colonos pomeranos. Conforme aponta Krone (2014), os colonos pomeranos, que antes sofriam com uma dupla estigmatização, por sua condição camponesa e por sua origem étnica, atualmente parecem sentir-se mais valorizados. Se antes ninguém se dizia de origem pomerana, hoje todos querem ser pomeranos.

Conforme discutiremos a seguir, através de políticas de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo, a identidade quilombola também vem se consolidando na região. Como observam Patrícia Pinheiro e Carolina Rodrigues (2015), trinta e duas comunidades negras rurais na região da Serra dos Tapes já receberam atestado de comunidades remanescentes de quilombo da Fundação Cultural Palmares.

Como dito anteriormente, não obstante as diferenciadas formas de tratamento ao patrimônio cultural e às identidades de afrodescendentes e pomeranos, observa-se que os dois grupos estabelecem inúmeras formas de relações, não se configurando como grupos distantes e fechados em si mesmos. No meio rural, quilombolas e pomeranos convivem nos locais de

trabalho, nas festas, nas escolas e igrejas, partilham espaços e estabelecem vínculos entre si. Na produção de fumo, principal atividade agrícola atualmente realizada na Serra dos Tapes, muitos quilombolas trabalham como diaristas em propriedades de colonos pomeranos. Ao mesmo tempo, se tornam cada vez menos incomuns os casamentos entre afrodescendentes e pomeranos. Ainda, como apontam Patrícia Weiduschadt *et al.* (2013), na Serra dos Tapes, muitos quilombolas falam a língua pomerana e alguns são adeptos do luteranismo. Esses autores relatam o caso da criação, já na década de 1920, de uma congregação luterana negra no interior do município de Canguçu, inclusive com a presença de pastores afrodescendentes ordenados.

A partir deste quadro, o presente estudo busca refletir sobre relações entre quilombolas e pomeranos na Serra dos Tapes. Para tanto, foi realizada pesquisa etnográfica em uma localidade do município de Pelotas, a Colônia Triunfo, formada majoritariamente por famílias pomeranas, e em duas comunidades quilombolas próximas, a Comunidade Quilombola do Algodão (Pelotas) e a Comunidade Quilombola da Favila (Canguçu). Esses espaços localizam-se bastante próximos entre si e as relações entre as pessoas que os habitam são inúmeras e bastante frequentes.

1.1 PERCORRENDO ESTRADAS E REDES

O recorte do presente estudo é tributário de minha inserção de pesquisa, desde 2009 – com o ingresso no Curso de Bacharelado em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas –, junto ao Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura (GEPAC), vinculado ao Laboratório de Estudos Agrários e Ambientais, da Universidade Federal de Pelotas (LEAA/UFPel) e coordenado pela Prof^a Dr^a Renata Menasche. A partir da agenda de pesquisa nominada “Saberes e Sabores da Colônia”, o GEPAC vem desenvolvendo pesquisas etnográficas na região da Serra dos Tapes, em iniciativas em que se articulam estudos vinculados à Antropologia da Alimentação, do Consumo e do Rural. Assim, em minha inserção nos projetos desenvolvidos pelo GEPAC, pude adquirir alguma experiência com pesquisa etnográfica em comunidades rurais

e conhecer um pouco dessa complexa realidade conformada pela presença, na região, de quilombolas e colonos de diversas origens étnicas, além de ir delimitando questões que, nesse vasto universo, despertam mais intensamente meu interesse.

Realizei, assim, durante o curso de graduação em Antropologia, algumas rápidas inserções de pesquisa junto a colonos pomeranos. No centro da cidade de Pelotas, observei um restaurante para onde confluíam colonos de várias etnias, mas especialmente pomeranos, quando estavam em meio urbano, o qual chamamos de pedaço rural. Analisei também, a partir de história oral com uma senhora pomerana que trabalha com fitoterapia, a questão do uso de plantas medicinais entre pomeranos e da produção do chá de maio, ou *maishnaps*, bebida produzida com cachaça e trinta e uma ervas, utilizada para fins curativos.

Em 2013, apresentei ao curso de Bacharelado em Antropologia Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado “Entre a agroecologia e a fumicultura: uma etnografia sobre trabalho na terra, cosmologias e pertencimentos entre camponeses pomeranos”³. No TCC tratei da trajetória de vida de uma família de colonos pomeranos que vive em uma localidade do município de São Lourenço do Sul e trabalha com agricultura de base ecológica. Na localidade, a família é a única a adotar esse tipo de produção, enquanto a maioria de seus vizinhos trabalha com fumicultura. O trabalho – inspirado na análise de Carlo Ginzburg (2006) sobre a relação de Menocchio, um moleiro que vivia na região do Friuli na Itália do século XVI e a comunidade da qual fazia parte – dedicou-se a explorar o que poderia ser entendido como substrato cultural comum àqueles camponeses, para além das diferentes escolhas produtivas.

Ainda em 2013, depois de apresentado o TCC, tive a oportunidade de viajar para o Espírito Santo e visitar o município de Santa Maria de Jetibá, localizado em uma região colonizada por imigrantes pomeranos. Fui recebido pelo professor Ismael Tressmann, que me levou a conhecer propriedades de colonos na zona rural, bem como outros espaços – museu e prédios administrativos – na zona urbana. Essa viagem à região de Santa Maria me propiciou perceber outras experiências vividas por colonos pomeranos, que

³ Ver Schneider (2013, 2014).

ocuparam localidades de forma contínua, sem a presença de colonos de outras origens, bem como outras ações da política local para valorização do patrimônio pomerano, o que contribuiu para descentrar um pouco minha atenção da realidade dos pomeranos da Serra dos Tapes.

Desse modo, bastante imerso em questões relacionadas aos modos de vida e identidades de colonos pomeranos, prestei seleção para o Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPel, submetendo um projeto que tinha como objeto de investigação práticas relacionadas a esse grupo, especialmente aquelas que relacionavam natureza e cultura, o que atendia a algumas de minhas inquietações teóricas. Ainda que carecesse de ajustes e delimitações mais precisas, o problema de pesquisa do projeto apresentado no processo de seleção centrava-se nas relações entre natureza e cultura entre colonos pomeranos na Serra dos Tapes. Desejava explorar mais detidamente como os pomeranos entendem as relações entre natureza e cultura, qual a relação que estabelecem com a terra e o que as escolhas produtivas têm a ver com isso tudo. Nesse sentido, a reflexão teórica que embasava a problematização era bastante influenciada por duas obras: de um lado, “O trabalho da terra”, de Ellen Woortmann e Klaas Woortmann (1997), e de outro, “Jamais fomos modernos”, de Bruno Latour (2009).

Depois de cumpridos os créditos do Mestrado, tratei de buscar pelo campo onde pudesse desenvolver tal projeto de pesquisa. A primeira tentativa de inserção consistiu em uma visita exploratória à localidade de Coxilha dos Campos, no município de Canguçu, onde vive a família de uma colega, então estudante do curso de Gastronomia da UFPel e também membro do GEPAC. Sablina Clasen de Paula gentilmente levou-me à casa de sua família para passar um final de semana, oportunizando que conhecesse alguns de seus vizinhos. O contexto daquela localidade, contudo, não se mostrou adequado ao desenvolvimento do estudo que tinha em vista, pois era pouca a concentração de pomeranos, que na localidade compartilham espaço com famílias alemãs, italianas e portuguesas, inclusive misturando-se através de casamentos.

Parti, então, para a segunda tentativa de inserção a campo. Renata e eu discutimos mais uma vez sobre o andamento da pesquisa, como vínhamos fazendo desde o início desse processo, e decidimos retomar o contato com Lilian Aldrighi Gomes Guterres, integrante do Observatório da Educação do

Campo, grupo de pesquisa ligado à Faculdade de Educação da UFPel, que havíamos conhecido há algum tempo atrás. Como parte da agenda de atividades desenvolvida pelo Observatório, fora organizada uma palestra com o professor Ismael Tressmann, da qual também participaram alguns integrantes do GEPAC – incluindo Renata e eu. Na ocasião, além de conhecermos Ismael, também estabelecemos contato com Lilian.

Como sabíamos, além de integrante do Observatório, Lilian também é diretora de uma escola municipal em uma localidade da zona rural de Pelotas, a Colônia Triunfo. Ela prontamente convidou-me a conhecer a escola e a localidade. Antes mesmo de chegar à Colônia Triunfo, já tinha notícia de que na localidade é grande a presença de famílias afrodescendentes e de famílias pomeranas. Imaginava que os dois grupos haviam de se relacionar, compartilhar crenças e práticas, o que não sabia é que as relações entre eles se mostrariam tão relevantes quando passasse a acompanhar a rotina daquele lugar. Acreditava que ali, diferentemente da Coxilha dos Campos, onde a presença de pomeranos é bem menos intensa, conseguiria realizar o projeto a que havia me proposto. Contudo, desde o primeiro momento em campo e cada vez mais à medida que permanecia por lá, as relações entre quilombolas e pomeranos iam me tomando olhos e ouvidos. Na escola, via-se alunos dos dois grupos compartilhando os espaços; nas propriedades, quilombolas e pomeranos trabalhavam juntos; e quando se conversava com qualquer um daquele lugar, o assunto das relações era frequente.

Somou-se a isso o fato do Observatório já estar desenvolvendo ali uma pesquisa, que, ainda que mais diretamente voltada à questão das relações entre escola e comunidade (comunidade aqui entendida como agregando familiares dos alunos e vizinhos da escola), também abordava as relações entre quilombolas e pomeranos, o que era mais um indício da potencialidade daquela questão para a geração de um problema de pesquisa.

Mais que minhas inquietações iniciais, de quando elaborei o projeto apresentado à seleção para o Mestrado, o campo me revelava novos elementos que poderiam gerar um problema de pesquisa interessante e viável de se desenvolver naquele contexto. O projeto de qualificação precisou, então, ser reformulado para atender não mais a minhas aspirações teóricas iniciais,

referentes a relações entre natureza e cultura, mas a questões que o campo revelava: das relações entre grupos étnicos.

Conforme defende Moacir Palmeira (1976) na introdução de “O vapor do Diabo”, livro de José Sérgio Leite Lopes, quando se constrói uma etnografia, devem-se trazer problemas empíricos sucedidos das escolhas teóricas necessárias para auxiliar em suas explicações, ao que chama de “teoria investida nos fatos”, e não o contrário, apresentar casos particulares que outra coisa não fazem além de ilustrar construções teóricas já pré-definidas. Tal máxima foi inspiradoramente fundamental para decidirmos pela mudança de rumo no projeto. Optamos, assim, por não insistir em inquietações teóricas que não dialogavam devidamente com o contexto empírico e ficar abertos ao que os dados concretos nos revelassem, para então procurar pelas teorias mais adequadas a serem “investidas nos fatos”.

1.2 CONHECENDO ATORES E ESPAÇOS: O TRABALHO DE CAMPO

Comecei o trabalho de campo pela escola. Lilian e Gustavo, seu companheiro, dormiam ali algumas noites, a cada semana. Gustavo auxiliava na manutenção do prédio, pintando grades, instalando equipamentos e realizando pequenos consertos. Assim, quando não se dedicava, na cidade, a sua atividade regular de professor de Educação Física, Gustavo ia com Lilian para a Colônia Triunfo. Tal prática do casal viabilizou o início do trabalho de campo, pois as noites que eles pousavam na escola, também eu podia passar a noite ali, dormindo em outra sala, no colchão inflável que levava na mochila. Com o passar do tempo, fiz amizade com Ricardo, um dos locutores da rádio da localidade. Ele convidou-me para dormir lá quando na Colônia Triunfo e, assim, não fiquei mais exclusivamente dependente de Lilian e Gustavo.

Nos primeiros dias, passei a maior parte do tempo na escola ou no entorno (a escola está situada em uma pequena vila, onde também se encontra armazém e posto de saúde, entre outros espaços), tirando fotos ou trocando algumas palavras com professores e alunos. Queria, evidentemente, observar, mas também queria deixar que me observassem, como parte da relação de

troca constitutiva do trabalho de campo. Aos poucos fui estabelecendo conexões, muitas vezes por intermédio de Lilian, com moradores da localidade. Ter minha imagem associada a Lilian e à escola mostrou-se bastante positivo, por dois motivos. Primeiro, porque uma vez que muitos professores que trabalham na escola vivem na sede do município, o fluxo entre cidade e campo é ali bastante intenso, o que tornava minha presença naquele contexto um pouco menos estranha. A princípio, as pessoas que passavam pela escola poderiam confundir-me com mais um professor. Segundo, porque Lilian é querida na localidade pelo trabalho que desenvolve na escola. Ainda que, como em qualquer outra, na localidade haja – também entre quilombolas e pomeranos – muitas diferenças e conflitos, a maior parte das pessoas com quem conversei – tanto as que possuem algum vínculo direto com a escola, por possuírem filhos ou netos estudando, como aquelas que apenas a acompanham de longe – manifestaram sua aprovação em relação ao trabalho desenvolvido por Lilian.

Nos períodos que passava na escola, costumava tirar muitas fotos dos alunos. As crianças seguidamente referiam-se a mim como professor ou como fotógrafo. Acredito que essa era uma forma de associarem minha imagem a algo mais próximo a sua realidade, em que não havia a figura de um antropólogo. Conforme apontou Roberto DaMatta (1987), uma vez que a pesquisa de campo depende essencialmente do convívio com as pessoas, o antropólogo muitas vezes precisa assumir outras identidades e, por vezes, atuar de fato em outros papéis, como o de médico, cozinheiro ou contador de histórias. Ainda para DaMatta (1978), são as rotinas inesperadas, os casos anedóticos ou o que chama de *anthropological blues* que se conformam mesmo como cerne da pesquisa etnográfica.

O papel de fotógrafo na escola rendeu-me outras conexões. Das fotos que tirava das crianças, em diversas situações, muitas eram espontâneas – e essas são minhas preferidas –, mas algumas delas eram montadas com as crianças posando para a câmera. Quando viam que eu as estava fotografando, logo se arrumavam, paravam uma ao lado da outra e aguardavam, ansiosas pelos *cliques*. Uma menina em especial sempre pedia para que lhe mostrasse, na câmera, como as imagens haviam ficado. Decidi então imprimir algumas das fotografias em que ela aparecia e levá-las de presente a sua família. Como

pensara, as fotos cumpriram bem o papel de dádiva – fundamental tanto nas relações ordinárias da vida como nas relações estabelecidas em campo – e pude aproximar-me de sua mãe e tios.

Deve-se acrescentar que utilização da fotografia como técnica de trabalho de campo permite a produção de dados de natureza distinta dos orais ou textuais, bem como a apreensão diferenciada e complementar da realidade pesquisada. Como observa Milton Guran (2011, p.82), “a fotografia, além de reforçar o desempenho de outros instrumentos de pesquisa, tem em si um potencial de prospecção e de explicitação de informação que lhe é próprio e exclusivo”. Segundo o autor, embora em si mesma a fotografia não se constitua como reflexão antropológica, posto que sua natureza é eminentemente descritiva, ela pode servir de ponto de partida ou de chegada dessa reflexão, complementando e sendo complementada pelos elementos textuais. Nesse sentido, tanto fotografias produzidas pelo etnógrafo quanto aquelas produzidas pelo grupo pesquisado podem contribuir para a pesquisa. O autor propõe, ainda, a classificação de dois momentos diferentes de utilização da fotografia na pesquisa antropológica, que denomina “fotografar para descobrir” e “fotografar para contar”. Enquanto o primeiro diz respeito ao momento mesmo do trabalho de campo, em que a fotografia – assim como as entrevistas, a observação participante e o diário de campo – contribui para a apreensão da realidade estudada, o segundo tem por objetivo a apresentação e reflexão sobre esses resultados, para os pares, na academia. A fotografia pode ser de grande importância também como forma de restituição da pesquisa para seus interlocutores.

Ainda que algumas fotografias sejam, nas próximas páginas deste trabalho, encontradas como complementares ao texto, como forma “de contar”, a maior importância desta ferramenta nesta pesquisa esteve associada à primeira categoria, “fotografar para descobrir”. Assim, são poucas as fotos que se mostraram boas para descrever contextos ou relações, mas muitas as que auxiliaram na aproximação cognitiva daquele universo e no estabelecimento de reciprocidades com as pessoas, seja em conexões com as crianças, seja, como já mencionado, com seus familiares.

Como mencionado, apesar de muitas vezes assumir identidade de fotógrafo e professor na escola, com o intuito de aplacar um pouco da

estranheza que minha figura causava naquele contexto, foram as andanças pela localidade que mais fortemente imprimiram em mim a sensação de ser um estrangeiro. As pessoas – tanto quilombolas, quanto pomeranos – que conheci no período de trabalho de campo possuem veículos motorizados, isto é, carros ou motos. Aqueles com maior poder aquisitivo têm carros ou motos novos e caros, já os com menor poder aquisitivo possuem veículos mais velhos e em pior estado. Eu, entretanto, andava a pé. Era visível o espanto – e mesmo incredulidade – de algumas pessoas quando dizia que havia caminhado da escola até suas casas, percorrendo distâncias por vezes de três ou quatro quilômetros.

As caminhadas apresentavam-se também como mais uma maneira de me deixar ser observado. Frequentemente, cruzavam por mim pessoas – conhecidas ou não – em seus veículos, acenando, como é de costume neste contexto rural. Mais de uma vez, peguei carona na Kombi que realiza o transporte das crianças para a escola, quando acontecia desta passar por mim enquanto voltava da casa de alguém.

Durante os meses de trabalho de campo, transitei entre a Colônia Triunfo – sobretudo nos espaços da escola, da rádio e das casas das famílias quilombolas e pomeranos – e as comunidades do Algodão e da Favila. Conheci, convivi, relacionei-me e entrevistei muitas pessoas, especialmente quilombolas e pomeranos. As primeiras conexões foram realizadas com a mediação de Lilian, que primeiro me apresentou a moradores de propriedades vizinhas à escola, quase todos pomeranos, e a Dona Giorgina, benzedeira quilombola. Lilian também ligou para Nilo, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão, para pedir a ele que me recebesse, ao que foi prontamente atendida. Na rádio Triunfo, conheci Seu Olívio, presidente da Comunidade Quilombola da Favila, que apresenta um programa diário. A partir desses primeiros contatos, outras pessoas foram sendo indicadas e as redes configurando-se. Se por um lado conseguia perceber cada vez melhor em que redes cada um daqueles atores se inseria, por outro eu próprio me inseria em outras redes, que me conectavam a eles.

Os colonos pomeranos, geralmente envolvidos com as atividades relacionadas à produção de fumo, nem sempre dispunham de muito tempo ou demonstravam interesse em conversar. As exceções eram os mais velhos,

aposentados e que já não mais trabalham – esses, em geral, apreciavam falar sobre os tempos *de antigamente* ou sobre a realidade da região. Os quilombolas, em sua maioria, mostravam-se de início inibidos, alegando que não saberiam responder aos questionamentos. Tranquilizavam-se, entretanto, quando percebiam que a maior parte das perguntas era a respeito de suas vidas, trabalhos e práticas religiosas. Alguns pareciam, ao final, sentir-se valorizados por terem alguém que os escutasse com atenção. A respeito da utilização de entrevistas no trabalho de campo, Teresa Caldeira (1981) aponta que estabelecer um espaço para que as pessoas falem sobre suas vidas, sobretudo em se tratando de grupos historicamente silenciados, pode conferir respeito e importância a esses sujeitos. Na região estudada, os quilombolas sempre estiveram em situação de desigualdade frente aos pomeranos e em posição desigual também em relação ao tratamento dado pelo poder público local a seu patrimônio cultural, como visto anteriormente. Nesse sentido, pode-se sugerir, inspirados na reflexão dessa autora, que a atenção dedicada no trabalho de campo àquilo que quilombolas têm a dizer possa ter conferido certa valorização a eles.

Diferentemente dos demais membros, os presidentes das comunidades quilombolas estavam sempre dispostos a dar entrevistas, as quais geralmente acabavam sendo longas e com narrativas ordenadas. Pode-se sugerir que as narrativas dessas lideranças, embora muito ricas em detalhes e elementos para a reflexão, constituíam discursos elaborados – forjados em parte em contextos políticos – sobre aquilo que esperavam que eu quisesse ouvir. Uma imagem de como a realidade deveria ser, mais do que uma imagem de como eles a vivenciam. O desafio aí foi o de não aceitar passivamente os discursos, mas buscar relativizá-los à luz das posições que ocupam.

É preciso notar que as entrevistas foram utilizadas como instrumento efetivo na produção de dados etnográficos, ainda que não tenha sido o único. Conforme observa Caldeira (1981), a entrevista propicia um momento de reflexão sobre muitas práticas realizadas de forma automática pelas pessoas, o que pode reverter em dados valiosos para a pesquisa. Por outro lado, a utilização apenas desse instrumento tornaria a pesquisa extremamente limitada, uma vez que se abandonaria a possibilidade de presenciar fatos

corriqueiros, o que Bronislaw Malinowski (1978)⁴, em seu clássico “Argonautas do Pacífico Ocidental” chamou de “imponderáveis da vida real”. Assim, as entrevistas serviram como instrumento de pesquisa, juntamente com registros fotográficos, observação participante, registro em diário de campo e conversas informais, constituindo o *corpus* de dados analisados neste trabalho.

Por fim, cabe destacar a opção por não utilizar os nomes verdadeiros de alguns dos interlocutores. Uma vez que o contexto de pesquisa é marcado por relações muitas vezes conflituosas, a não utilização dos nomes verdadeiros se mostrou necessária, sob o risco de expor demasiada e desnecessariamente os interlocutores. Ainda que, como aponta Débora Diniz (2008), no Brasil não se tenha comitês de ética específicos para avaliar os projetos de pesquisa da área de Ciências Humanas, isso não significa que a comunidade antropológica não esteja comprometida com procedimentos éticos que informem os interlocutores sobre os objetivos e rumos da investigação, que não os exponham sem necessidade e que garantam acesso aos resultados da pesquisa. Segundo essa autora, o modelo ético empregue nos comitês existentes estão calcados no campo das Ciências Biomédicas e não têm sua eficácia necessariamente garantida no âmbito das pesquisas em Ciências Humanas. Nesse sentido, é preciso avaliar caso a caso quais os procedimentos mais adequados para que se possa desenvolver uma pesquisa eticamente comprometida com seus interlocutores.

Como aponta Claudia Fonseca (2008), dado que na atualidade os interlocutores de nossas pesquisas etnográficas estão muito mais próximos que à época de Malinowski, não precisamos nos servir do mesmo estilo hiper-realista para descrever as realidades com as quais tomamos contato. Segundo a autora, a opção pela utilização ou não dos nomes verdadeiros deve se originar da interlocução com os sujeitos da pesquisa e do comprometimento ético do pesquisador. Desse modo, alguns dos nomes de atores presentes na trama narrativa desta pesquisa foram omitidos e outros não. Não faria sentido omitir o nome de alguns deles, pois as características particulares de suas identidades os denunciam facilmente. É o caso dos presidentes das comunidades quilombolas, Nilo Dias e Seu Olívio Nogueira Dias, de Dona

⁴ Originalmente publicado em 1922 (“Argonauts of Western Pacific”. London: Geo. Routledge and Sons, 1922).

Giorgina, benzedeira, de Ricardo, locutor da rádio Triunfo, e de Lilian, diretora da escola Wilson Müller. Esses tiveram suas falas mais cuidadosamente selecionadas e seus nomes verdadeiros mantidos. Os demais receberam nomes fictícios.

* * *

A partir da pesquisa etnográfica realizada nas comunidades quilombolas do Algodão e da Favila e na Colônia Triunfo, este trabalho busca refletir sobre conexões estabelecidas entre quilombolas e pomeranos, assim como processos de demarcação de diferenças identitárias. Como visto até aqui, o percurso histórico dos dois grupos foi bastante distinto: no caso dos quilombolas, ocuparam a região fugindo do regime escravocrata instaurado na Planície Costeira, no caso dos pomeranos, através de processo de colonização. Também é diferente a forma como é tratado o patrimônio cultural dos dois grupos na atualidade por parte do poder público local, dando visibilidade para uns e negando-a a outros. Não obstante, em seu cotidiano essas pessoas estabelecem vínculos e criam redes que são perpassadas e mediadas por identidades. Como veremos a partir da observação das dimensões do trabalho e das religiosidades, pode-se perceber como crenças e práticas são compartilhadas e como distinções identitárias são demarcadas.

No segundo capítulo, será apresentado o universo em que a pesquisa foi realizada, com destaque para os espaços das duas comunidades quilombolas e da Colônia Triunfo, assim como da escola Wilson Müller e da rádio Triunfo. O terceiro capítulo será dedicado à dimensão do trabalho na fumicultura. Nele será apresentado um breve panorama da atividade de produção de fumo na Serra dos Tapes e mais especificamente nos espaços onde foi realizada a pesquisa. Serão apresentadas algumas das estratégias adotadas por quilombolas e pomeranos na agregação de mão de obra para a fumicultura. Serão, ainda, discutidas questões que dizem respeito às relações de reciprocidade e dependência entre essas pessoas e a consequente não demanda por demarcações de terras em comunidades quilombolas. Já o

quarto capítulo trará discussões vinculadas à dimensão das religiosidades de quilombolas e pomeranos; a imprecisões nos limites entre as religiões luterana e católica e entre religião e magia; a existência de um campo religioso comum a membros dos dois grupos e ao compartilhamento de práticas de benzeção e de *circuitos de festas de comunidade*. Por fim, no quinto capítulo serão apresentados termos e expressões utilizados pelos dois grupos como marcadores de identidade, bem como alguns relatos sobre conflitos indicadores de diferentes visões de mundo. Também será discutida a questão de como essas pessoas percebem a conformação das comunidades e, ainda, as noções de rede e comunidade.

2. O UNIVERSO DE PESQUISA

Após um trajeto de duas horas e meia de ônibus desde o centro da cidade de Pelotas, desembarquei no último ponto da linha, no limite deste município com o de Canguçu. A paisagem era de serra, com subidas, descidas, vales, encostas, igrejas, carros, ônibus, caminhões, animais, lavouras, escolas e antigas fábricas de beneficiamento de frutas (agora fechadas). Muitas casas em estilo típico das construções do início da colonização e outras tantas com estilos mais modernos. Pelo caminho percebiam-se as localidades onde dadas etnias tinham presença mais marcante, o que era evidenciado pelas placas dos estabelecimentos, comércios em geral familiares, como os Ribes e Gruppelli. Sabia também que, por toda parte, havia comunidades quilombolas, mas sempre depois de alguma pequena entrada margeada pela estrada principal, já que os ônibus raramente passavam em frente. Mais próximo de meu destino final podia observar muitas lavouras em propriedades à beira da estrada nas quais pessoas de pele e cabelos escuros apanhavam folhas de fumo junto a pessoas de pele e cabelos claros. Desembarquei em frente à venda, um prédio azul de dimensões bastante grandes, o maior da localidade, onde funciona também uma transportadora de fumo. Ao lado da venda fica a subprefeitura do 4º distrito, fechada por falta de funcionários, logo após o posto de saúde, ladeado pelo Restaurante e Lancheria Triunfo. Quase em frente situa-se a Escola Municipal de Ensino Fundamental Wilson Müller, também um prédio de cor azul, mas este com vários desenhos na parede frontal. Ouvi o barulho de uma sineta vindo da direção da escola e, em poucos instantes, crianças em um contraste tonal corriam na direção da venda. Saíam de lá, pouco a pouco, carregando pacotes de salgadinhos e bolachas. Uma volta completa e pude perceber que aquele lugar era uma espécie de vila, um pequeno centro daquela localidade e do distrito municipal. Da vila saíam quatro ou cinco estradas. Cada uma levava a um caminho diferente. Todos, porém, cheios de mistérios e potenciais descobertas. Assim foi minha primeira impressão da Colônia Triunfo.

(Trecho de diário de campo – 20/03/2014)

2.1 COMUNIDADE QUILOMBOLA DO ALGODÃO

Conforme relata Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão, a ocupação da região onde hoje tem lugar a localidade Colônia Triunfo começou com a instalação, há cerca de 150 anos, de famílias quilombolas. Segundo Nilo, o nome da comunidade deriva do nome do cemitério quilombola – situado onde hoje se encontra a sede da comunidade –,

cujo nome foi atribuído por ter sido construído próximo à BR 116, chamada à época de *Federaca* ou *estrada do Algodão*⁵.

Essa comunidade já existe há mais de 150 anos. Uma das histórias... história não... uma das provas mais visíveis é o cemitério quilombola que tem aqui. Ele existe há mais de 100 anos. No registro a gente tem mais de 130 anos. Isso mostra que a gente nasceu aqui, nossos avós, bisavós nasceram aqui e a gente permanece aqui até hoje. [...] Foi ficando assim. Eu acredito, assim, pela história que eu conheço porque o cemitério é do Algodão. Quando eu nasci já existia o cemitério do Algodão. E essa estrada aqui que liga essa estrada aqui, a Federeca, do Arroio do Padre, é a estrada do Algodão. E a comunidade é comunidade do Algodão porque o cemitério quilombola é do Algodão. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

Essas famílias teriam se estabelecido em pequenas áreas separadas umas das outras. Apenas depois que os quilombolas habitavam a região, chegaram os colonos pomeranos. Como relata Nilo:

Primeiro chegaram os quilombolas. Os primeiros pequenos agricultores que chegaram aqui, eles foram loteando a colônia, demarcando a colônia e vendendo para os outros, que chegaram depois. Mas a comunidade quilombola já estava aqui. [...] Eles foram dividindo as áreas que não estavam ocupadas, foram dividindo em lotes e vendendo pros outros pequenos agricultores que vieram também. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

Segundo Nilo, os colonos pomeranos dividiram a terra em lotes e ocuparam todo o território em torno de onde viviam as famílias quilombolas, restando-lhes apenas as áreas das casas e, desse modo, praticamente nenhuma terra para produzir. Sem terra, os quilombolas não puderam cultivar lavouras ou criar animais, restando apenas cuidar de pequenas hortas, que, como relata Nilo, não eram suficientes para suprir suas necessidades alimentares. Assim, desde cedo alguns quilombolas passaram a trabalhar nas propriedades dos colonos pomeranos. Também era frequente, segundo ele, casos em que os quilombolas roubavam alimentos das lavouras dos colonos pomeranos.

⁵ Estrada Federal que liga Fortaleza (CE) à Jaguarão (RS).

Olha, como eram chamadas antigamente as comunidades quilombolas? Eram chamadas *dos negros ladrões*. Porque, na realidade, as comunidades quilombolas roubavam para comer. Porque a gente não ia estar em casa vendo os filhos passar fome, lá na lavoura do vizinho tinha laranja, tinha bergamota, tinha batata, então acabava indo, buscando lá, para dar comida para os filhos. Na verdade, era a única saída que tinha. Não tinha outra saída. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

Atualmente, as famílias quilombolas ainda vivem em áreas separadas e entremeadas por propriedades de colonos pomeranos, formando núcleos da comunidade, como explica Nilo:

Aqui tem sete famílias morando. Ali em baixo tem mais dez. Tu caminhas mais uns quinze quilômetros e tem mais oito, nove famílias. Então são núcleos. Quando a família vai crescendo, bom não tem mais espaço, tu vais lá e procura outro espacinho. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

Ao todo são oitenta e três famílias que fazem parte da comunidade. Os núcleos estendem-se desde a Colônia Triunfo, onde se situa o núcleo sede, até localidades vizinhas, como Colônia Aliança e São Francisco, dentro dos limites do município de Pelotas, e Favila, já no município de Canguçu. O núcleo sede da comunidade é onde mora Nilo, o presidente, e onde foi construída uma sede física da associação, destinada ao encontro dos membros da comunidade e reuniões. Muitas das pessoas que vivem em cada um desses núcleos mantêm relações de parentesco com aquelas pessoas de outros núcleos.

Entre 2007 e 2008, as famílias começaram a organizar-se em torno de uma associação. O processo de reconhecimento enquanto comunidade quilombola começou em 2010, com o pedido junto à Fundação Cultural Palmares, com o intuito de tornarem-se beneficiárias de Programas do Governo Federal. Uma vez que não possuem escrituras das terras, sem o reconhecimento como comunidade quilombola essas famílias não podiam inscrever-se nesses Programas. Tendo sido, ainda em 2010, reconhecida pela Fundação Palmares, a comunidade recebeu recurso para a construção de uma sede e os membros passaram a ter acesso a documentos, tendo sido realizado um mutirão para a confecção de certidão de nascimento e documentos de identidade, especialmente Registro Geral (RG) e Cadastro de Pessoa Física (CPF). Passaram a acessar também Programas e Políticas Públicas do

Governo Federal, como Luz para Todos, Minha Casa Minha Vida, Fomento à Produção e à Estruturação Produtiva e Bolsa Família, sendo que o último assegura uma renda mensal para as famílias; e do Governo Estadual, como RS Rural, Programa que tem viabilizado construção de moradias populares.

Em 2010 a gente recebeu a certidão da Fundação Cultural Palmares. E dali pra cá a comunidade foi se desenvolvendo. Quase 500 pessoas, somos oitenta e três famílias, alguns nem certidão de nascimento não tinham, a grande maioria, setenta por cento, não tinham documento, CPF, identidade, não tinham luz elétrica. [...] o primeiro avanço que a gente teve foi o Programa Luz para Todos, com o empenho e reivindicação da comunidade. Botou luz aí pra mais de cinquenta famílias, que até 2010 não tinham luz elétrica. 2011 a gente recebeu um mutirão de documento do Ministério do Desenvolvimento Agrário, onde foram tirados quase 500 documentos. CPF, identidade, título. As famílias com documento na mão puderam ter luz elétrica, fazer o cadastro único, acessar o Bolsa Família. Até aquela época eram cinco famílias beneficiadas com o Programa Bolsa Família. O Programa era feito para famílias de baixa renda, só que os limites da comunidade quilombola não podiam acessar o Programa porque na comunidade quilombola ninguém tem o título da terra - aquela época ninguém tinha, até agora ninguém tem -, não tinham conta de luz porque não possuíam energia elétrica e o Programa exige comprovante de renda e residência. Então aquela época a gente tinha cinco famílias que conseguiram acessar o Bolsa Família, hoje tem mais de sessenta. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

É preciso mencionar que, por meio de Programas e Políticas Públicas direcionadas às comunidades quilombolas, o posto de saúde e a escola – ambos equipamentos públicos situados na Colônia Triunfo e utilizados tanto por quilombolas quanto por pomeranos – passaram também a receber recursos. Desse modo, a partir de recursos destinados aos quilombolas, os pomeranos também usufruem de melhorias nos equipamentos da localidade.

Ainda, vale comentar que a maior parte dos membros da Comunidade Quilombola do Algodão trabalham como diaristas em propriedades de colonos pomeranos, sobretudo em lavouras de fumo.



Figura 01: Sede da Comunidade Quilombola do Algodão.



Figura 02: Cemitério do Algodão.



Figura 03: Núcleo sede da Comunidade Quilombola do Algodão. Na direita: habitação sendo construída; na esquerda: habitações antigas.



Figura 04: Núcleo da Comunidade Quilombola do Algodão na Colônia Triunfo.



Figura 05: Núcleo da Comunidade Quilombola do Algodão na localidade São Francisco.

2.2 COMUNIDADE QUILOMBOLA DA FAVILA

A origem da Comunidade Quilombola da Favila, em Canguçu, difere daquela da comunidade do Algodão. Conforme relata Seu Olívio Nogueira Dias, presidente desta comunidade, o território onde hoje em dia está estabelecida a comunidade pertencia a dois ancestrais de atuais membros: o bisavô paterno e o avô materno de Seu Olívio. O primeiro vivia em uma propriedade que compreendia praticamente todo o atual território da comunidade, já o segundo vivia em uma propriedade próxima ao cemitério do Algodão, onde atualmente encontra-se o núcleo sede da comunidade do Algodão. Nessa época, viviam pelas redondezas duas famílias de grandes proprietários de terra de origem luso-brasileira, os *de Matos* e os *Leite*. Nas palavras de Seu Olívio:

E tinha os de Matos e os Leite, que eram duas famílias que gostavam de ir pegando terras, assim, que não estavam bem escrituradas e iam se adonando. Os Leite eram inimigos dos de Matos, as famílias, porque eles tinham aquela coisa de ir pegando, ir se adonando das propriedades, das terras que eram tudo meio avulsas, assim. (Seu Olívio Dias, presidente da Comunidade Quilombola da Favila).

Os Leite, então, compraram a propriedade do avô materno de Seu Olívio e o levaram para viver ao lado de onde vivia seu bisavô paterno. Os de Matos alegavam que aquela propriedade lhes pertencia, mas os Leite acreditavam que eles não possuíam a escritura da terra.

Ele vendeu as terras lá, por pouco mais que nada, perto de onde é o cemitério. [...] [Os Leite e os de Matos] Estavam brigados entre eles. [Os Leite] Sabiam que aquela terra que os de Matos tinham comprado não era legal, quase a metade dessa fração aqui. Botaram meu avô. Eles buscaram o meu avô de lá e botaram naquela fração para brigarem porque eles sabiam que lá não tinha, não era bem escriturada aquela parte lá. (Seu Olívio Dias, presidente da Comunidade Quilombola da Favila).

De fato, por algum tempo os de Matos brigaram com o avô materno de Seu Olívio pela posse da propriedade. Seu Olívio conta ainda que os de Matos possuíam a escritura da propriedade, mas quando o advogado da família se dirigiu ao Rio de Janeiro, então capital brasileira, para regularizar a situação, o avião caiu, o advogado morreu e os papéis se perderam. Seu avô materno ficou, assim, definitivamente naquela propriedade.

Conforme os filhos de seu avô materno foram casando, entretanto, a propriedade foi sendo dividida, cabendo uma fração a cada filho. Diferentemente do que fizeram os pais de Seu Olívio, todos os irmãos de sua mãe acabaram vendendo suas propriedades para colonos pomeranos. Também a propriedade do bisavô paterno foi dividida entre seus filhos, mas as frações não foram vendidas, pertencendo ainda hoje a seus descendentes. Dessa forma, o atual território da comunidade é formado pela antiga propriedade do bisavô paterno de Seu Olívio, de um dos lados da estrada, somada à fração que não foi vendida da antiga propriedade de seu avô materno – hoje ladeada por propriedades de colonos pomeranos. Como observa Seu Olívio:

Aqui hoje tem diversas famílias, não sei te dizer bem exato quantas famílias, porque muitos já foram embora para a cidade, mas dentro dessa terra que nós temos aqui não sei se tem treze ou quatorze famílias, moradores. Deve de ter uns... assim por cima, não sei bem certo porque tem uma grande parte que não está medida, mas acho que deve de ter uns 100, 150 hectares de terra. Mas era o dobro. Da estrada grande onde tu apeaste ali para lá, inicia lá no alto da coxilha, ali está toda colonizada dos colonos de origem alemã. (Seu Olívio Dias, presidente da Comunidade Quilombola da Favila).

Todos os membros da comunidade têm, assim, algum grau de parentesco entre si, ligados que estão pelos ancestrais comuns, de quem herdaram seus lotes de terra. Muitos também possuem laços de parentesco com membros da comunidade do Algodão, distante poucos quilômetros dali. Seu Olívio, por exemplo, é tio de Nilo, presidente daquela comunidade.

O território da comunidade é, como mencionado anteriormente, compreendido por vários lotes de terra herdados pelos descendentes do bisavô materno de Seu Olívio. Cada família possui em média dez hectares, nem sempre em um único lote contíguo. Alguns dos membros possuem mais de uma fração de terra, como é o caso de Seu Olívio, em razão da forma como as partilhas de herança se deram. Atualmente, a maior parte dos membros da comunidade já concluiu ou está em processo de regularização de suas propriedades a partir de pedidos de *usucapião*. Praticamente todos cultivam fumo em suas propriedades.

A comunidade da Favila é igualmente reconhecida, desde 2009, pela Fundação Cultural Palmares. De lá para cá, também essas famílias vêm acessando diversos Programas e Políticas Públicas dos Governos Estadual e Federal. Seu Olívio destaca o Programa de habitação Minha Casa Minha vida, em sua opinião o Programa que mais trouxe transformações para a comunidade.



Figura 06: Seu Olívio, presidente da Comunidade Quilombola da Favila, em seu lote na comunidade.



Figura 07: Igreja Católica Comunidade Nossa Senhora da Paz na Comunidade Quilombola da Favila.

2.3 COLÔNIA TRIUNFO

A localidade Colônia Triunfo está situada no 4º distrito de Pelotas, na fronteira com o município de Canguçu. Por se encontrar distante aproximadamente sessenta quilômetros da sede de Pelotas e vinte quilômetros da sede de Canguçu, quando necessitam de serviços oferecidos apenas no meio urbano, como hospitais e bancos, a maior parte dos moradores desta localidade costuma busca-los em Canguçu. A localidade é formada majoritariamente por famílias quilombolas que pertencem à comunidade do Algodão e por famílias de colonos pomeranos. As famílias quilombolas, como já mencionado, em geral não possuem terras e trabalham como diaristas para os colonos. Já as famílias pomeranas vivem em pequenas propriedades familiares, onde cultivam suas lavouras, quase sempre trabalhando com a produção de fumo.

Na localidade existe uma pequena vila, em que estão instalados alguns equipamentos públicos e para onde as estradas confluem. Encontra-se ali a sede da subprefeitura do 4º distrito do município de Pelotas – atualmente fechada por falta de funcionários –, a Unidade Básica de Saúde (UBS) da Colônia Triunfo, um pequeno mercado de varejo (também chamado de *venda* ou *bolicho* pelos moradores) e uma transportadora de fumo, o salão de festas Grafitti – antes particular e agora vendido para uma das igrejas luteranas da localidade –, a escola Wilson Müller, o Restaurante e Lancheria Triunfo e a Rádio Comunitária Triunfo. Cabe destacar que os espaços comerciais, como o mercado e o restaurante, são de propriedade de famílias pomeranas. No entanto, todos esses espaços são partilhados e oferecem serviços tanto para quilombolas como para pomeranos.



Figura 08: Quadro com imagens da localidade Colônia Triunfo. Em sentido horário: paisagem da Serra dos Tapes; estufa de fumo; paisagem; lápide do cemitério antigo dos pomeranos.



Figura 09: Quadro com imagens da localidade Colônia Triunfo. Em sentido horário: sede da subprefeitura do 4º distrito do município de Pelotas; transportadora de fumo; unidade básica de saúde da localidade; salão comprado por uma das Igrejas Luteranas.

A Colônia Triunfo é imaginada muitas vezes por cidadãos como ocupada somente por famílias de colonos pomeranos. Tais representações, que ainda hoje mantêm sua força, podem ser visualizadas em matéria sobre a Colônia Triunfo veiculada, em 2002, no Jornal Correio do Povo, de Porto Alegre. Nota-se que, além de caracterizar os moradores da localidade como alemães e não como pomeranos, não há qualquer menção aos quilombolas, que também habitam o local. Como é possível ler na figura abaixo, a matéria ressalta a distância da localidade em relação à sede do município de Pelotas, a maior proximidade em relação à cidade de Canguçu e o modo de vida dos moradores, “descendentes de imigrantes alemães, que mantêm vivos a cultura e os costumes germânicos”. Mais uma vez, ficam invisibilizados os quilombolas que habitam a localidade, trabalham para os colonos pomeranos, compartilham os mesmos equipamentos públicos e participam das mesmas festas.

Esses três espaços são bastante próximos e seus membros estabelecem inúmeras e frequentes relações. A Colônia Triunfo abriga vários núcleos da Comunidade Quilombola do Algodão. A Comunidade Quilombola da Favila, apesar de ficar no município de Canguçu, situa-se a poucos quilômetros da Colônia Triunfo. Vários dos membros de uma comunidade mantêm relações de parentesco com membros da outra.

Colônia Triunfo mantém tradição germânica

Visita ao distrito rural de Pelotas, distante 59,7km da sede, é uma viagem ao passado dos antigos colonizadores alemães

Álvaro Guimarães

Distante exatos 59,7 quilômetros do centro de Pelotas, a colônia Triunfo, no 8º Distrito Rural é, segundo o IBGE, a localidade mais distante da sede do município. A proximidade com Canguçu faz com que os moradores do lugar estejam mais envolvidos com os assuntos da cidade vizinha do que com aqueles ligados a Pelotas. Mesmo assim, a comunidade, que tentou se tornar município em 1996, é hoje um dos mais prósperos do Interior, o que faz o distrito ser apontado pelos seus



Colonos transportam a produção em carretas pelas estradas de chão batido

moradores como o "centro" da região colonial da Zona Sul.

Para chegar até a colônia, fundada por Augusto Müller por volta de 1889, é preciso cortar o Interior de Pelotas e praticamente todo o município de Arroio do Padre. As estradas de chão batido cercadas por mata nativa concedem um ar de aventura à viagem. A sede da localidade limita-se ao posto de saúde, à escola de ensino fundamental, um armazém, um posto de gasolina, um salão de bailes (o Graffiti, pertencente aos descendentes do fundador da colônia) e algumas casas. O resto da Colônia Triunfo é formado por pequenas propriedades rurais espalhadas por várias dezenas de quilômetros, nas quais o fumo é a cultura mais comum nas lavouras.

Estima-se que 500 famílias vivem na Triunfo. Destas, a grande maioria é de descendentes de imigrantes alemães, que mantêm vivos a cultura e os costumes germânicos. Embora o português seja a língua corrente, não é raro ouvir conversas em alemão ou pomerano. "Antigamente se aprendia a falar primeiro o alemão para depois falar o português. Hoje isso mudou, mas muita gente ainda aprende a falar alemão em casa", diz Vilma Müller, de 64 anos.

No cemitério da localidade, as lápides escritas em alemão e com caprichosas letras góticas são mais um registro da ascendência germânica da população. "Quem quiser alguma coisa tem que sair. Só fica aqui quem não tem opção", comenta o auxiliar de enfermagem Joben da Silva, de 27 anos. Como ele, atualmente, dezenas de jo-

vens deixam a colônia para estudar em Pelotas ou em Canguçu. Aos demais, sobra a lenta rotina das lavouras.

Por estar a apenas 20 quilômetros do centro de Canguçu é comum que os moradores da colônia optem por fazer compras e utilizar serviços disponíveis naquela cidade em detrimento de Pelotas.

"Vou a Canguçu pelo menos uma vez por semana, já até Pelotas faz uns três meses que não vou", conta a comerciante Ivete Thielgoldberck, de 36 anos. Como ela, a maioria dos moradores só viaja para Pelotas por grande necessidade, pois até mesmo as internações hospitalares de menor complexidade são feitas no município vizinho.

A distância da sede do município ao qual pertence, somada à falta de atenção do poder público municipal com os problemas da colônia foram os principais motivos que incentivaram os emancipacionistas de 1996. Porém, a proposta foi derrotada por 20 votos e o lugar continuou sendo distrito.

FOTOS FLÁVIO NEVES / ESPECIAL / CP



Lápides contam história dos pioneiros

Figura 10: Matéria do Jornal Correio do Povo sobre a Colônia Triunfo.

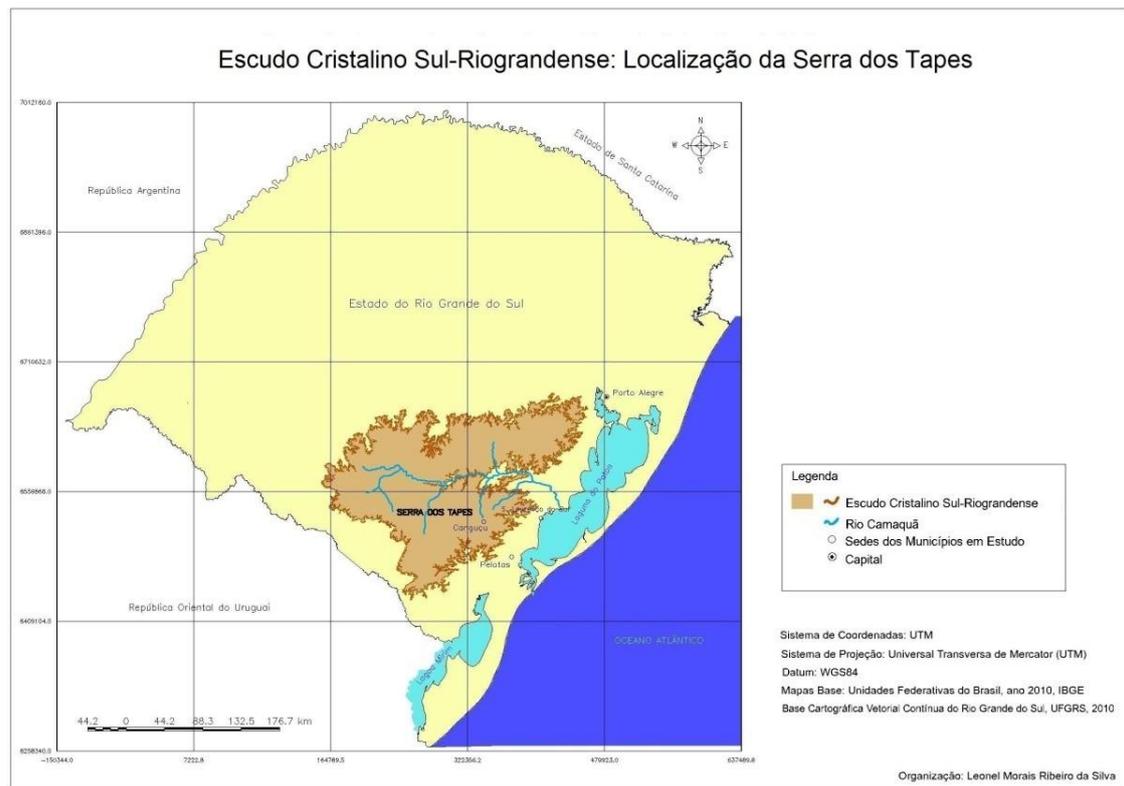


Figura 11: Mapa localizando a região da Serra dos Tapes.
Fonte: LEAA.

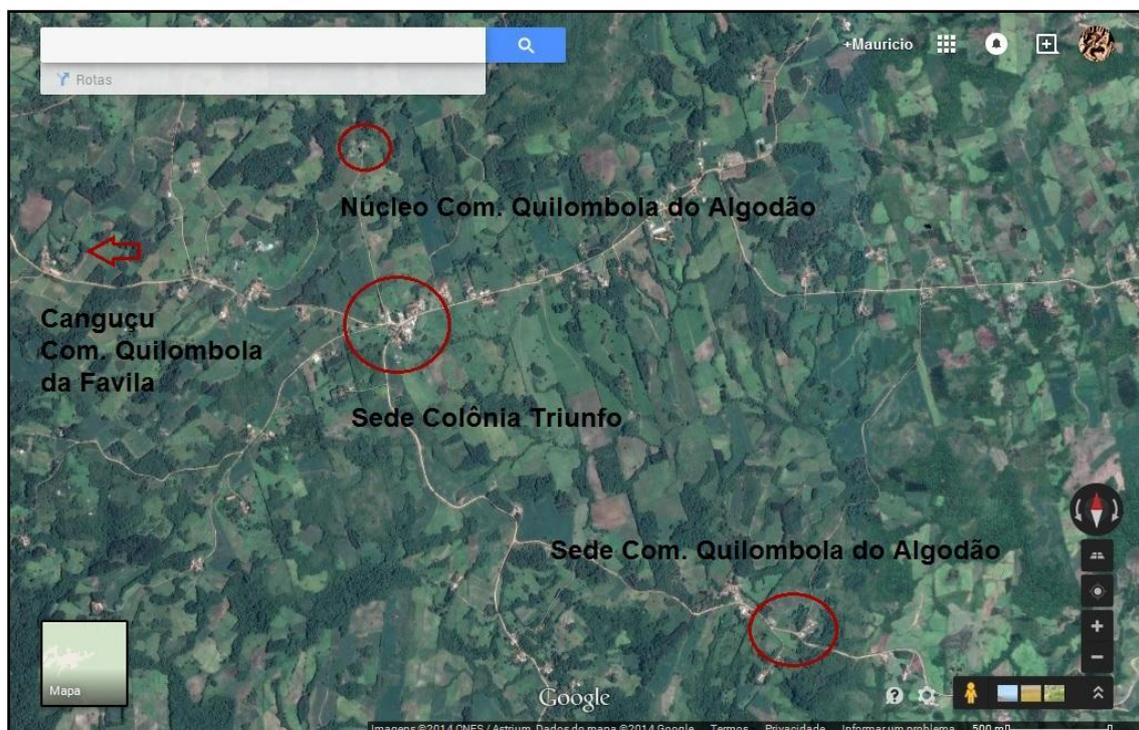


Figura 12: Imagem de satélite situando a sede da Colônia Triunfo e a Comunidade Quilombola do Algodão.
Fonte: Google Maps.

2.4 DA ESCOLA E DA RÁDIO

Dois dos espaços em que melhor se podem perceber as interações entre quilombolas e pomeranos na localidade Colônia Triunfo são a Escola Municipal de Ensino Fundamental Wilson Müller e a Rádio Comunitária Triunfo.

Em artigo publicado sobre a história da escola Wilson Müller, sua diretora, Lilian Aldrighi Gomes (2014), relata que a escola teria sido fundada em 1977 pelo Governo Municipal. À época a escola recebeu o nome de Professora Maria Broquá Pinheiro. O projeto de construir uma escola na localidade, contudo, é mais antigo. Segundo ela, até a década de 1960, a maior parte das escolas da região funcionava em regime comunitário, isto é, haviam sido criadas pelas igrejas e eram administradas por elas. As igrejas cobravam mensalidades de seus sócios e apenas aceitavam como estudantes membros da comunidade religiosa. Havia três escolas luteranas que atendiam os estudantes da localidade. Entre os anos 1960 e 1970, entretanto, duas dessas escolas foram desativadas e outra passou a ser administrada pelo Governo Municipal. Em 1971, Wilson Müller, comerciante e morador da localidade, criou uma escola em sua casa, que foi chamada de “Escola Sem Denominação da Colônia Triunfo”. Na escola funcionavam quatro turmas de alunos, sendo duas no turno da manhã e duas à tarde. O Governo Municipal responsabilizou-se pelo pagamento da professora, que morava em outra localidade na zona rural e dirigia-se diariamente à escola. Essa única professora atendia a todas as turmas. Destaca-se, conforme mencionado pela autora, que nessa escola eram aceitos todos os alunos interessados e que, no ano de sua fundação, o número de alunos quilombolas era superior ao de pomeranos. A escola Sem Denominação da Colônia Triunfo funcionou até 1976, quando Wilson Müller doou um terreno para a Prefeitura Municipal de Pelotas construir a escola Professora Maria Broquá Pinheiro. Após a morte de Wilson Müller, em 1999, sua família decidiu organizar um abaixo assinado junto aos moradores da localidade para que fosse trocado o nome da escola e, em 2002, a Prefeitura atendeu ao pedido da família.

Segundo contam os moradores da localidade, há cerca de quatro ou cinco anos, a escola estava em vias de ter suas portas fechadas, com a promessa da administração municipal de criação de uma escola maior na

Colônia Aliança, uma localidade vizinha. Foi nessa época que Lilian assumiu a direção e iniciou um trabalho de aproximação entre escola e moradores da localidade. Lilian nasceu na zona rural de Pelotas, na localidade Monte Bonito, onde sua família reside até hoje. Mudou-se para Pelotas para estudar e formou-se em Artes Visuais na UFPel. Depois de formada foi trabalhar na escola Wilson Müller. Junto com seu marido, Gustavo, comprou uma propriedade na Colônia Triunfo, mas ainda não se mudaram para lá, pois as instalações necessitam de reformas. Lilian sensibilizou os moradores para auxiliarem em reformas e ampliações na escola. A partir disso, a escola não apenas se manteve aberta como foi ampliada em espaço físico e em número de alunos, com auxílio dos moradores da localidade, que doaram material e mão de obra para as reformas. Por outro lado, a escola prometida na Colônia Aliança ainda não teve suas obras iniciadas.

Tal acontecimento parece ter fortalecido a simpatia dos moradores da localidade em relação a Lilian e à escola, o que era evidenciado no tratamento a ela conferido quando chegávamos em suas casas, bem como na maneira com que, em sua ausência, se referiam a ela e à escola. Nos trechos reproduzidos a seguir, é possível notar visões de moradores em relação à escola.

A convivência na escola é boa. Porque as crianças não nascem com preconceito. [...] É mais fora da escola. Então no momento que as crianças não-negras vão crescendo, elas são ensinadas pelos adultos, acredito eu que em casa, que o negro é inferior a eles. Até a quinta série não se notava muito isso, mas agora até a oitava já tem bastante. Mas com o trabalho da escola, eu já vou especificar, a escola Wilson Müller, está diminuindo. Porque depois que entrou essa outra diretora nova, ela teve a sensibilidade de notar que alguma coisa estava errada. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

Ela [Lilian] se vira muito. Se não fosse ela, acho que ia estar fechado aqui. Porque queriam fechar. Mas ela está dando em cima e manda construir. Só que falta dinheiro. Começaram a arrumar ali e não está pronto e não tem dinheiro. Isso aí eles juntaram com dinheiro das festas. Eles fazem umas festinhas. E o pessoal ajudou um pouco, os pais dos alunos. (Seu Arlindo Timm, colono pomerano).

Gomes (2014) aponta que, na esteira da obtenção de direitos por parte das comunidades, os quilombolas passaram a integrar mais efetivamente o quadro de estudantes da escola. Se, em 2010, a Wilson Müller contava com

60% de estudantes pomeranos, 30% de estudantes quilombolas e 10% de outras etnias, atualmente são 50% de pomeranos, 40% de quilombolas e 10% de outras etnias. Destaca-se ainda que muitos quilombolas integram o Programa de Educação de Jovens e Adultos (PEJA), também oferecido pela escola.

Em relação à capacidade geral de aprendizado dos alunos quilombolas e pomeranos, Lilian comenta que é praticamente a mesma. Segundo relata, alguns alunos pomeranos, no entanto, aprendem em casa a falar apenas esse idioma e quando chegam à escola encontram alguma dificuldade em aprender o português. Lilian também conta que quando assumiu a direção da escola, há cerca de quatro anos, muitos alunos quilombolas chegavam na escola com fome, o que atrapalhava no aprendizado. Ela então solicitou, não sem esforço, junto ao Poder Público, verba extra para merenda escolar, que escolas que atendem alunos de comunidades quilombolas têm direito de receber. Desde então a escola serve três refeições diárias para os alunos.

Recentemente, a escola reativou o projeto de uma disciplina de *língua pomerana e cultura afro*. A escola oferece essa disciplina desde 2010, mas há algum tempo se encontrava sem disponibilidade de professor. Na disciplina são ensinados alguns elementos da língua pomerana, intercalados com elementos do que consideram como cultura afro. O principal material utilizado nas aulas de cultura afro, adquirido por Lilian por ocasião de um curso de formação, foi produzido pelo Projeto A Cor da Cultura. A professora da disciplina, Adriana Thurow, conta que ensina, entre outras coisas, comidas trazidas da África para o Brasil e palavras de origem africana incorporadas ao idioma português. À época, também ensinava características de países africanos, destacando aqueles que participavam da Copa do Mundo FIFA, campeonato mundial de futebol, e que enfrentariam as seleções do Brasil e da Alemanha.

A escola também desenvolve outros projetos, em parceria com a Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Um deles consiste em um projeto de pesquisa e ação desenvolvido pelo Observatório da Educação do Campo, vinculado à Faculdade de Educação. O projeto realiza encontros, seminários e acompanhamento da rotina da escola e tem por objetivo propor ajustes a conteúdos ensinados, bem como à forma de fazê-lo, tendo em vista a realidade dos alunos. Outro projeto desenvolvido na escola ocorreu em parceria com um

grupo de graduandos do curso de Artes Visuais. Eles propuseram às crianças que retratassem através de desenhos sua visão sobre o mundo rural e sobre a escola. Esses desenhos foram então recolhidos e reproduzidos em tamanho maior na parede frontal da escola.



Figura 13: Quadro com imagens da escola Wilson Müller. Em sentido horário: visão lateral do prédio da escola; visão frontal; aula de Educação Física; alunos posando para a foto.

Outro espaço de interação entre membros dos dois grupos é a Rádio Comunitária Triunfo. Conforme relata Ricardo Peter Martins, um dos locutores, a rádio foi criada há aproximadamente dez anos por um morador da localidade. Inicialmente funcionava no Salão Grafitti – à época de propriedade particular, mas que atualmente pertence a uma das igrejas luteranas. Com o tempo, entretanto, o criador da rádio mudou-se para Pelotas e a deixou funcionando em sua propriedade na Colônia Triunfo. As despesas da rádio são custeadas com os patrocínios que recebe de empresas da região. Por estar situada em uma parte elevada na localidade, mas principalmente pelo fato da Colônia

Triunfo estar em um dos pontos mais altos da Serra dos Tapes, o sinal da rádio atinge várias localidades dos municípios de Pelotas, Canguçu, Arroio do Padre e São Lourenço do Sul, tendo assim muitos ouvintes.

A rádio, além de músicas, notícias e propagandas, também veicula informes de atividades que acontecem na região, como festas comunitárias e excursões. Parte da atividade da rádio também consiste em receber telefonemas e mensagens de texto de ouvintes que se comunicam para pedir músicas ou somente para escutarem seus nomes ou de suas famílias mencionados na programação, antecidos por um *abraço: aquele abraço para o Seu Igmar Peglow e família; um abraço para a família Santos.*

Ricardo nasceu na cidade de Canguçu, mas atualmente vive em Pelotas, onde trabalhou em outras rádios. Encontra-se na faixa entre trinta e quarenta anos. Ele é contratado pelo dono da rádio e é o responsável por cuidar de seu funcionamento diário, além de protagonizar a maior parte da programação, de modo que passa a semana na Colônia Triunfo e volta para Pelotas aos finais de semana. Os programas de sua responsabilidade são compostos por notícias, músicas germânicas (popularmente conhecidas como *bandinhas*), sertanejas, românticas e músicas pop. Ricardo recebeu dos ouvintes o apelido de *Schwatz Peter*, que literalmente quer dizer Peter preto, ou Peter moreno; uma referência ao fato de não ser considerado pomerano. Segundo ele, possui alguma ascendência alemã ou pomerana, mas não se manteve na tradição. As palavras e expressões que conhece no idioma pomerano aprendeu trabalhando na Colônia Triunfo.

Ricardo é uma figura bastante carismática e, creio que por esse motivo, as pessoas vão muito até a rádio. Frequentemente jovens moradores da localidade reúnem-se ali para fazer jantas, beber e jogar cartas com Ricardo. Em alguns momentos Ricardo os convida para participar dos programas, o que talvez seja uma forma de iniciá-los na atividade de locutores.

Os demais programas da rádio são realizados por moradores da região, que o fazem sem remuneração. Nos momentos que estive na rádio, pude observar dois desses programas. Um programa de esportes, que trazia notícias dos campeonatos gaúcho e brasileiro de futebol, da Copa do Mundo FIFA, que acontecia à época, além de notícias sobre os torneios coloniais (torneios de futebol organizados por times das localidades da Serra dos Tapes) e eventuais

notícias de outros esportes. Esse programa era realizado sob responsabilidade de Ricardo Thies, colono pomerano morador da localidade. O outro programa observado apresentava música gaúcha e sertaneja, realizado sob a responsabilidade de Seu Olívio Dias, presidente da Comunidade Quilombola da Favila. Soube que, por algum tempo, também Nilo Dias fora responsável por um programa na rádio.



Figura 14: Quadro com imagens da Rádio Comunitária Triunfo. Em sentido horário: prédio da rádio; Ricardo Peter Martins; Ricardo Thies; Seu Olívio Dias.



Figura 15: Ricardo Peter Martins e jovens moradores da localidade jogando cartas.

Procuramos mostrar, neste capítulo, mesmo que brevemente, a origem e atualidade das comunidades quilombolas e da localidade estudadas. Enquanto a comunidade do Algodão é conformada por vários núcleos e seus membros foram se estabelecendo pela posse das terras, a comunidade da Favila originou-se de uma única família e seus membros estão ligados por laços de parentesco. Já a localidade Colônia Triunfo tem sua origem remetida ao processo de colonização, que trouxe para a região imigrantes de origem pomerana. Também mostramos que a escola e a rádio constituem-se como outros espaços de interação. Nos próximos capítulos, procuraremos, a partir das semelhanças em práticas empreendidas pelos dois grupos e das delimitações de diferenças, mostrar como são formadas as redes. Para tanto, atentaremos para as dimensões do trabalho e das religiosidades, bem como para expressões marcadoras de diferenças e conflitos. A partir do foco no trabalho, podemos perceber a configuração de estratégias de agregação de mão de obra na atividade de produção de fumo – tais como as *trocas de serviços*, as contratações de *diaristas* e as *parcerias* –, que revelam relações

de reciprocidade e dependência entre os dois grupos. Já a partir da observação das religiosidades, descortina-se a existência de um campo religioso comum a membros dos dois grupos e o compartilhamento de práticas de benzeção e de *circuitos de festas de comunidade*. Já a partir do foco nas diferenças entre os grupos, pode-se perceber a existência de conflitos e o emprego de termos marcadores de diferença no contexto relacional observado.

3. FUMICULTURA, RELAÇÕES SOCIAIS E ACESSO À TERRA

Ainda que as dimensões do trabalho e das religiosidades no universo camponês se constituam como temas clássicos dos Estudos Rurais, a opção por focar tais dimensões é menos devedora de discussões teóricas e mais inspirada no que o campo revelou ser central na vida dos moradores da Serra dos Tapes. Tanto na observação das práticas quanto nos relatos, essas duas dimensões aparecem como fundamentais na vida dessas pessoas. De fato, quando eu ia a suas casas e mesmo quando buscava interpelá-los sobre outras questões, esses eram os temas sobre os quais, recorrentemente, mais desejavam conversar: assuntos em torno dessas duas dimensões sempre voltavam. Pode-se também perceber que, em boa medida, é em torno delas que se articulam as relações entre os dois grupos. Se a escola é o espaço em que mais fortemente se dão as relações entre crianças quilombolas e pomeranas, as esferas do trabalho – em torno da lavoura – e das religiosidades – em torno das igrejas e das benzedadeiras – são os espaços em que mais intensamente os adultos interagem. Assim que, neste capítulo, discutiremos algumas questões referentes ao trabalho de quilombolas e de colonos pomeranos, mais especificamente em torno da produção de fumo, principal atividade agrícola comercial da região.

3.1 SE TU PLANTASSE BATATA, IA MORRER DE FOME

Conforme mencionado anteriormente, com a chegada dos colonos pomeranos à região da Colônia Triunfo e seu estabelecimento em lotes familiares, a maioria das famílias quilombolas que ali viviam passaram a não mais dispor de terras onde pudessem plantar, ficando apenas com as áreas em que se encontravam suas casas. Nilo, presidente da comunidade do Algodão, relata que, sem terras, aos quilombolas restou cultivar pequenas hortas, criar alguns animais e roubar alimentos das lavouras dos colonos. Atualmente, além de acessar Programas de distribuição de renda, os componentes da maior parte dessas famílias trabalham como *diaristas* para os colonos pomeranos.

A escassez de terras produtivas e a necessidade de buscar renda através de trabalho remunerado em propriedades de terceiros apresenta-se como realidade também em outras comunidades quilombolas. Rubert e Silva (2009) destacam que, no Rio Grande do Sul, em cerca de 55% das comunidades quilombolas cada família dispõe, em média, de menos de três hectares de área. Esses autores também chamam atenção para a proeminência da atividade como diarista e de recurso como aposentadoria como principais fontes de renda dessas pessoas.

Também como dito anteriormente, os pomeranos, assim como os colonos de outras etnias, tendo se estabelecido em pequenos lotes desde o início da colonização, passaram a dedicar-se à policultura. Produziam diversos gêneros alimentícios, tais como milho, feijão, batata, ovos e leite, que atendiam ao autoconsumo das famílias e foram crescentemente também destinados à comercialização, abastecendo o mercado local e regional (SALAMONI; WASKIEVICZ, 2013). O clima da região propiciou o desenvolvimento da fruticultura em escala comercial. As frutas eram comercializadas *in natura* ou transformadas em passas e doces. Conforme destacam Maria Leticia Ferreira, Fábio Cerqueira e Flávia Maria Rieth (2008), os colonos que se instalaram na Serra dos Tapes tiveram participação importante na constituição da tradição doceira de Pelotas, seja comercializando frutas e ovos para a produção de *doces finos*, seja produzindo, com as frutas que cultivavam, os *doces coloniais*.⁶

A partir da década de 1960, contudo, a administração municipal de Pelotas começou a incentivar empreendedores locais e externos, sobretudo paulistas, a instalar na região indústrias de transformação de produtos agrícolas, o que contribuiu para o declínio da produção fruticultora dos colonos. Por um lado, as passas e doces de frutas produzidos artesanalmente não conseguiam concorrer com aqueles produzidos industrialmente e, por outro, a venda de frutas *in natura* para as indústrias era pouco lucrativa (SALAMONI; WASKIEVICZ, 2013).

⁶ Estes autores chamam a atenção para duas vertentes da tradição doceira na região de Pelotas. A dos *doces finos*, produzidos na zona urbana para os habitantes luso-brasileiros e associada às charqueadas e a dos *doces coloniais*, produzidas na zona rural por colonos de diferentes origens étnicas.

Desde as primeiras décadas do século XX, a comercialização local de gêneros alimentícios enfrentava concorrência com produtos externos. Mas, segundo Salamoni (2001) – e não apenas na Serra dos Tapes, mas em vários outros núcleos coloniais no Rio Grande do Sul –, nesse período intensificou-se a concorrência com gêneros alimentícios produzidos em regime de monocultura em regiões do centro do país, ofertados a preços mais baixos. Segundo a autora, associado a esse fenômeno havia, ainda, a falta de amparo econômico aos produtos coloniais por parte do Estado. Assim, com o declínio da produção fruticultora, os colonos ficaram praticamente sem qualquer alternativa de produção comercial.

Conforme mencionado anteriormente, em resposta às dificuldades de comercialização de produtos tradicionalmente cultivados, a fumicultura se apresentou como alternativa financeiramente mais vantajosa para os colonos, como observam Agostinetti *et al.* (2000). Desde então, a produção de fumo cresceu e se consolidou na Serra dos Tapes, constituindo-se atualmente na principal atividade agrícola comercial desenvolvida na região.

Hoje em dia, na Colônia Triunfo, a grande maioria das famílias pomeranas trabalha em suas propriedades com a produção de fumo. Os quilombolas da comunidade do Algodão trabalham como diaristas para eles. Tanto uns quanto outros costumam mencionar, em comparação à produção de gêneros alimentícios, a importância da fumicultura para o desenvolvimento econômico da região. É o que pode ser observado nos trechos de depoimentos reproduzidos abaixo. Se a produção de alimentos encontrou cada vez mais dificuldade em sua comercialização, o fumo apresentava-se com maior garantia de comercialização e rentabilidade satisfatória, possibilitando a aquisição de bens considerados relevantes.

[Antes do fumo tinha] soja, feijão, batata, mandioca. Essas coisas assim eles [colonos pomeranos] plantavam. Mas eles plantavam quase só para o consumo. Porque quando eles queriam vender dava muito pouco. Mas alguma coisa eles vendiam ainda. Por que do que iam viver? Comprar o resto da comida, né? Porque só da batata e do feijão eles não vão viver. Precisam de outras coisas para comprar, para o sustento da casa. Tem que plantar alguma coisa para vender, nem que seja por menos preço. Mudou muito. Ah, modificou muito. Se não fosse o fumo seria bem mais difícil. (Dona Andréia da Silva, membro da Comunidade Quilombola do Algodão).

E se não fosse esse fumo... Naquele tempo, eu me lembro, quando foi aberto esse... agora é supermercado, naquele tempo se chamava de boteco, bolicho... naquele tempo não tinha fumo. Aquilo era ano após ano, mês após mês, os mais pobres, tanto brancos quanto meia cor como pretos, aquilo era fiado na venda, caderno cheio, ano após ano. Depois que entrou o fumo, todo mundo pode comprar a dinheiro. Naquele tempo, muitos não podiam comprar carne, então compravam os miúdos dos animais: cabeça, o fígado, a parte inferior do animal, porque não podiam comprar a carne. [...] Agora isso ninguém mais come. Todo mundo tem condições de comprar um pedaço de carne. Todo mundo tem carro, quem planta fumo. Geralmente todos têm carro novo. Esses mais fortes têm carro novo, os outros... às vezes têm dois, um, dois tratores. Tem gente que tem até três tratores. Têm tudo dentro de casa, tudo digital dentro de casa, tudo moderno. (Seu Alberto Peglow, colono pomerano).

Seu Arlindo Timm comenta ainda que o lucro da venda de gêneros alimentícios tornou-se insuficiente inclusive para a aquisição de outros gêneros alimentícios não produzidos na propriedade.

Porque se não fosse o fumo, não sei como é que a colônia estava. [...] Se tu plantasse batata agora, batata inglesa, feijão, essas coisas, ia morrer de fome. Porque se tu colhesse não tinha para onde vender. Porque não vende. Batata vem só de fora. E o pessoal hoje em dia, ele come com os olhos, como eles dizem. Tem que ser batata grande e bonita. E a nossa batata, que é melhor de comer, ninguém compra mais. É muito difícil. Na cidade é muito difícil. Tu não vende a batata e nem o feijão. Ou se vende, é bem barato. (Seu Arlindo Timm, colono pomerano).

O Brasil é o maior exportador mundial de fumo em folha, conforme observam Amadeu Bonato *et al.* (2010). E é na região Sul onde se concentra a maior parte do fumo produzido. Segundo esses autores, na safra de 2008/09, a região Sul produziu 824 mil toneladas do produto, o que representou cerca de 97% da produção brasileira. Nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, a produção de fumo envolve em torno de 186 mil famílias, distribuídas em mais de 700 municípios (BONATO *et al.*, 2003). O Vale do Taquari e o Vale do Rio Pardo, ambos localizados na região central do Rio Grande do Sul, são os maiores produtores de fumo do Estado. Nas últimas décadas, entretanto, a fumicultura vem crescendo consideravelmente na Serra dos Tapes, que já ocupa posição de destaque no contexto estadual. Entre 2004 e 2006, os municípios de Pelotas, Canguçu e São Lourenço do Sul apresentavam produção média entre dez e vinte e cinco mil toneladas por ano

e a tendência atual é de aumento, tanto em área quanto em volume de produção. (SALAMONI; WASKIEWICZ, 2013).

Biolchi *et al.* (2003) comentam que, desde sua introdução no Brasil, no período da colonização portuguesa, a produção de tabaco é realizada em pequenas propriedades familiares – ao contrário da cana-de-açúcar, por exemplo. Na região Sul, a área média das propriedades em que, em época recente, se desenvolve a fumicultura é de 18,5 hectares, sendo que desses em média apenas 2,6 hectares costumam ser utilizados especificamente para a atividade (BONATO *et al.*, 2010). Diferentemente de outros produtos, em uma pequena área é possível produzir quantidade significativa de fumo, gerando rentabilidade satisfatória. Segundo Alessandra Troian *et al.* (2009), a produção de fumo constitui-se como uma das atividades que apresenta maior rentabilidade por hectare plantado. Além disso, como também apontam os autores, esse cultivo não exige a utilização de máquinas agrícolas pesadas, o que possibilita que, diferentemente de outros produtos para fins comerciais, seja realizado em áreas com topografia acidentada e onde é impraticável a utilização de maquinário.

Em contrapartida, a fumicultura exige mais mão de obra do que outros cultivos. O fumo é produzido principalmente por mão de obra familiar, mas muitas vezes não se restringe a ela: é comum demandar força de trabalho superior à disponível no grupo doméstico, tornando necessário agregar outras pessoas ao trabalho. Na Serra dos Tapes, sobretudo em algumas etapas do processo de produção, como na colheita, a demanda por mão de obra superior àquela disponível no grupo doméstico é resolvida com a contratação de diaristas, bem como através de outras estratégias, como veremos a seguir.

A maior parte dos produtores de fumo trabalha sob o regime de integração com as empresas, denominado “sistema integrado de produção do tabaco”⁷. Nesse sistema, são firmados contratos com as indústrias de beneficiamento de fumo, sendo estabelecidos direitos e deveres de ambas as partes. Os contratos estabelecem que as indústrias fumageiras devem fornecer assistência técnica, repassar insumos, custear o transporte da produção e comprar integralmente a safra contratada. Aos produtores cabe produzir os

⁷ O “sistema integrado de produção do tabaco” foi desenvolvido no Rio Grande do Sul em 1918 e é pioneiro no Brasil e no mundo (BIOLCHI *et al.*, 2003).

volumes de fumo contratados, utilizar somente os insumos repassados pela indústria e comercializar a totalidade da sua produção aos preços negociados (BIOLCHI *et al.*, 2003). Para Salamoni e Waskiewicz (2013), o sistema de integração dos produtores na Serra dos Tapes sujeita os produtores às leis de mercado capitalistas e diminui a autonomia das famílias camponesas.

Apesar de sua relevância econômica, a produção de fumo tem sido criticada por diversos setores. Entre outras questões, são apontados os impactos do produto na saúde de produtores e consumidores. É nesse sentido que Deise Riquinho e Élide Hennington (2014) comentam que, em 2005, o Brasil ratificou a Convenção-Quadro para o Controle de Tabaco (CQCT), o primeiro tratado mundial de Saúde Pública que versa sobre medidas de redução do plantio e consumo de tabaco. Tal convenção, além de outras medidas, recomenda ações para o incentivo da diversificação produtiva e substituição do cultivo entre os atuais produtores. Para as autoras, contudo, tais medidas ainda não atingiram patamar satisfatório. Se para a saúde dos consumidores o maior problema é a própria ingestão das substâncias contidas no cigarro, para a saúde dos fumicultores o principal problema é o contato com os agrotóxicos. Segundo Troian *et al.* (2009), a produção de fumo demanda a utilização intensa de agrotóxicos, o que tem afetado negativamente a saúde dos produtores. Esses autores apontam que, devido ao sistema de integração entre produtores e indústrias, aqueles se veem obrigados a utilizar todos os agrotóxicos indicados. Outros problemas apresentados em relação à produção de fumo dizem respeito aos impactos sobre o meio ambiente: são intensos o desgaste do solo com a monocultura e a poluição da água e do ar com os agrotóxicos (RIQUINHO; HENNINGTON, 2014).

É preciso mencionar, como contraponto, que, segundo Agostinetti *et al.* (2000), uma vez que a secagem do fumo é realizada em estufas aquecidas por lenha, o reflorestamento consiste em prática recorrente dos produtores, apresentando-se como uma contribuição da fumiicultura ao meio ambiente. Segundo Jorge Antonio Farias (1997 *apud* AGOSTINETTO *et al.*, 2000), a área com florestas exóticas plantadas em função da produção de fumo atingia, à época, cerca de 110 mil hectares na região Sul.

Apesar de ser vista por muitos como prática controvertida, combatida por setores da sociedade, alvo de ações que visam sua substituição – e apesar dos

fumicultores estarem subordinados às indústrias, o que reduz sua autonomia –, na Colônia Triunfo a produção de fumo é vista como atividade que trouxe desenvolvimento econômico para a região. Para os colonos pomeranos, representa alternativa monetariamente satisfatória; para os quilombolas, oportunidade de emprego.

Atualmente, além do fumo, também as produções comerciais de pêssego e leite se apresentam como importantes na região da Serra dos Tapes. Assim como os fumicultores, a maior parte dos produtores de pêssego e de leite é integrada às empresas que compram os produtos. No caso dos primeiros, indústrias que produzem doces em caldas e sucos e, nos segundos, a Cooperativa Sul Rio-grandense de Laticínios (COSULAT). Salamoni e Waskiewicz (2013) apontam ainda que a produção voltada ao autoconsumo, a exemplo de produtos como feijão, batata, batata doce, milho e suínos, permanece sendo expressiva na região.

Na Colônia Triunfo, a produção de fumo é a atividade comercial mais difundida, como já mencionado. Algumas famílias rurais também criam gado para a comercialização de leite, mas, em geral, essa se constitui como atividade secundária, a fumicultura mantendo-se como principal. Quanto à produção de alimentos para o autoconsumo, algumas famílias pomeranas cultivam hortas, plantam feijão, batata e milho e criam galinhas e porcos. Entretanto, a maior parte delas, que produz maior quantidade de fumo e/ou que dispõe de pouca mão de obra familiar, dedica-se exclusivamente à fumicultura, adquirindo todos os itens de sua alimentação no mercado. Segundo eles, uma vez que a produção de fumo demanda muito trabalho, não sobra tempo para outras atividades produtivas.

Os quilombolas, tanto da comunidade do Algodão quanto da comunidade da Favila, vêm recebendo, através do Programa Fomento à Produção e à Estruturação Produtiva, do qual são beneficiários, incentivo para o cultivo de hortas e criação de galinhas. Os moradores da comunidade da Favila que possuem terras produtivas costumam cultivar também milho, feijão e batata e alguns também criam outros animais, como vacas e porcos. No entanto, ainda que produzam alguns dos alimentos que consomem, muitos dos produtos que compõem sua alimentação também são comprados. Na Colônia Triunfo, há um mercado (de propriedade de família local) que vende frutas,

legumes e pães, além de bebidas, produtos industrializados e produtos de limpeza. Na localidade vizinha, São Francisco, há um abatedouro de gado e açougue, onde se compra carne. Desse modo, encontram-se facilmente os produtos alimentícios que fazem parte da dieta dos moradores dessas localidades. Ainda, algumas famílias, sobretudo as pomeranas, fazem compras na cidade.

3.2 DIARISTAS, CULTIVOS DE MEIA E TROCAS DE SERVIÇO

Eu trabalho assim por dia. Um dia eu tenho serviço, outro dia não tem. Eu trabalho em casa, nas colônias. Às vezes tem um dia aí eu vou quebrar milho, às vezes nós pegamos no *metro* [atividade de cortar lenha] e outro serviço só quando tem fumo, quando é época de fumo. Aí sim, aí nós trabalhamos, assim, direto. Às vezes tem um dia, o outro dia nós já enchemos a estufa, no outro dia já não tem. [...] Agora até tem mais que antigamente. Antigamente não tinha serviço. Não tinha fumo, né. Ninguém plantava. E agora mudou muito. Porque eles plantam fumo e a gente pega o serviço. (Dona Cristina Costa, membro da Comunidade Quilombola do Algodão).

Os preparativos para a abertura do ciclo de produção do fumo começam no início da primavera, com a preparação da terra e da lenha que será usada na secagem das folhas. Durante o mês de abril são feitos os canteiros. No método tradicional, os canteiros eram feitos na terra, com o plantio das mudas no chão. Hoje em dia, entretanto, a maior parte dos produtores semeia as sementes em bandejas de poliestireno, preenchidas com substrato específico e colocadas em piscinas feitas de lona e cheias com água.⁸ Entre fins de agosto e meados de outubro, após o crescimento, as mudas são transplantadas para a lavoura. O preparo do solo é feito com adubação química. Durante os meses de outubro e novembro, é realizada capina ou *limpa*, que em alguns casos é feita manualmente, mas mais frequentemente com o uso de agroquímicos que inibem o crescimento de ervas indesejadas. Em seguida, realiza-se a *poda* ou *desbrote*, que consiste na quebra das flores e dos brotos que nascem no pé do fumo, para que as folhas cresçam melhor. Finalmente, no verão, entre os meses de dezembro e fevereiro, acontece a colheita. As folhas são colhidas, ou

⁸ Segundo Troian *et al.* (2009), tal sistema é denominado *floating* (fluyente).

apanhadas em várias etapas com intervalo de algumas semanas, começando-se das maiores.

As folhas são secas em estufas construídas especificamente para isso. Na Colônia Triunfo, ainda é mais comum ver estufas no modelo convencional, de tijolos. Contudo, em algumas propriedades essa estufa já foi substituída pelo modelo *Loose Leaf*, ou *LL*, patenteado pela empresa Souza Cruz, feito de metal e com sistema que, segundo afirmam, consome menos lenha e facilita o trabalho dos produtores. Antes de começar o processo de secagem, faz-se o *metro*, isto é, corta-se a lenha que será usada no processo de secagem das folhas nas estufas. Depois de secas, as folhas são classificadas segundo critérios preestabelecidos, que incluem, dentre outros, a coloração – são separadas quatro cores de folhas: amareladas, alaranjadas, de cor castanha clara e de cor castanha escura – e feitas as *manocas*, maços de folhas da mesma classe que são amarradas juntas. Na sequência, as manocas são agrupadas em fardos e enviadas para as empresas às quais os produtores são integrados.

Conforme observam Troian *et al.* (2009), apesar de ser considerado um cultivo de verão, a produção de fumo tem suas atividades estendidas por praticamente o ano todo. Na verdade, o ciclo de produção de fumo na Serra dos Tapes dura mais que um ano, uma vez que o término da secagem e a manocagem das folhas de uma safra acontece, em geral, quando já teve início os preparativos para a safra seguinte.

Os colonos costumam enfatizar o quanto a atividade de produção de fumo é penosa, sobretudo nas etapas de colheita e secagem das folhas.

Apesar de dar muito dinheiro o serviço do fumo, ele é muito trabalhoso, tem que se trabalhar muito mesmo. Na safra, tem que virar até a meia noite. Depois, de agora em diante, aí alivia o serviço dentro do galpão. É classificar, *manocar*, *enfardar*. Mas aí cai no brabo do inverno, a pessoa fica dura de frio, mas tem que aguentar. Que não é fácil sentar num paiol quando é muito frio. (Dona Inês Peglow, colona pomerana).

Conforme já mencionado, o fumo é produzido comumente em pequenas propriedades e por mão de obra familiar. Algumas etapas, contudo, exigem força de trabalho superior àquela disponível no grupo doméstico. É o caso da etapa de colheita, sobretudo, que necessita ser realizada rapidamente para que

as folhas não percam qualidade. Observa-se, assim, impulsionadas pelas demandas próprias à atividade fumicultora, uma série de práticas que visam dar conta de melhorar o desempenho da colheita do fumo, agregando mais força de trabalho. Na Colônia Triunfo, essas estratégias traduzem-se em *trocas de serviço*, *cultivos de meia* e contratação de *diaristas*.



Figura 16: Dona Dali Klug e sua filha, Lizbel Klug, fazendo *manocas*.

As *trocas de serviço* não envolvem pagamento em dinheiro, mas em serviço. São realizadas sempre entre duas famílias proprietárias que trabalham com produção de fumo. A família que se encontra na etapa de colheita é ajudada por outra família, o que possibilita que a atividade seja realizada mais rapidamente. Quando a família que ajudou entra no período de colheita de sua lavoura de fumo, é a vez da família antes ajudada retribuir. Como explica um interlocutor, colono pomerano:

Os vizinhos trocam serviços. Um vizinho nos ajuda aqui, outra vez ajuda ali, assim. [...] Pedem para ajudar, aí já avisam: ó, a hora que precisar, nós ajudamos também. Tem umas famílias que trabalham assim. Eles se... como é que se diz... um, ou dois, ou três dias eles trabalham na casa de um, os outros dias na casa de outro. [...] Tem uns irmãos ali, os pais deles moram ali, aqueles trabalharam junto esse ano. [...] Enche uma estufa em um dia e no outro dia já vai na casa do outro. (Ciro Klasen, colono pomerano).

Por não envolver pagamento em dinheiro, essa opção é muitas vezes preferida pelas famílias em detrimento da contratação de empregados. Estabelece-se, desse modo, relações de reciprocidade que fortalecem os laços sociais.

Emilio Willems (1980)⁹ destaca que o *mutirão* ou *trabalho a pedido*, como forma de trabalho interfamiliar, era comum entre camponeses das diversas regiões germânicas de onde saíram os emigrantes que chegaram ao Brasil, dentre eles pomeranos e renanos, tendo se mantido desde os primeiros anos da colonização. Contudo, para esse autor, observam-se também influências brasileiras sobre as formas de mutirão primitivo dos colonos. Certas aplicações do mutirão, como as derrubadas da mata e a construção de casas, não se conheciam na Alemanha, tendo sido desenvolvidas em solo brasileiro.

Antônio Candido (2010)¹⁰, em estudo sobre bairros rurais no estado de São Paulo na década de 1950, mostrou como o trabalho compartilhado assume centralidade na vida comunitária de grupos camponeses. Para o autor, o compartilhamento do trabalho e das festas religiosas está na base da conformação das comunidades rurais. No contexto estudado por ele, entretanto, não se tratavam de relações entre duas famílias, mas de ajuda que várias famílias ofereciam a uma, em forma de *mutirão*. A família ajudada, por sua vez, retribuía a ajuda à próxima família que precisasse, no próximo mutirão. Da mesma forma, as festas religiosas contribuía na solidariedade entre vizinhos. Além de participar delas, a cada nova festa, pessoas diferentes ficavam responsáveis por sua organização, sendo assim criados sentidos de responsabilidade para com a coletividade. Essa reciprocidade gerada a partir dos mutirões e das festas, segundo Candido (2010), aproxima a vizinhança e conforma a comunidade.

⁹ Originalmente publicado em 1946.

¹⁰ Originalmente publicado em 1964 (Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1964).

Na Colônia Triunfo, as trocas de serviço são, em geral, realizadas por famílias que já possuem relacionamento prévio, são vizinhos ligados por laços de amizade, vizinhança ou parentesco. A forma que mais observei em campo, contudo, foi a troca de serviços entre parentes. São irmãos, cunhados, primos que trocam serviços entre si. Mais do que reciprocidade generalizada entre membros de uma comunidade, pode-se sugerir que as trocas de serviço na região estudada acontecem no interior de redes estabelecidas entre famílias. Em tais redes, ainda que laços de amizade sejam algumas vezes suficientes para que se estabeleça a troca, o mais frequente é que o parentesco seja a dimensão mais importante. Voltaremos a discutir esse assunto.

Outra forma de agregação de mão de obra é a *sociedade*, também chamada de *parceria* ou *cultivo de meia*. O sistema é uma espécie de arrendamento da terra, realizado por famílias que não possuem áreas disponíveis para plantio. Nesse caso, a parceria é realizada entre uma família proprietária e outra não proprietária. A primeira parte entra com a área de cultivo e a segunda com a mão de obra, sendo todos os gastos e lucros divididos igualmente, conforme se evidencia na fala de Célia Souza:

Eu plantei uns quantos anos em sociedade. Só que é ruim, né. Bem dizer que se planta cinquenta mil [pés de fumo] e tem que entregar metade. Tem que cuidar os cinquenta mil e tem que entregar vinte e cinco para o patrão. Sobra vinte e cinco. Com despesa e tudo, não tem lucro. Não tem como se defender. [...] E aí vem adubo, essas coisas para o plantio, e a gente reparte e paga tudo em sociedade. E aí o fumo a gente também reparte. [...] Só a gente que fazia o trabalho. Ele, o patrão, pegava metade quando a gente vendia. O dinheiro, assim, a metade. (Célia Souza, membro da Comunidade Quilombola do Algodão).

Apesar de não se constituir em regra, o mais comum é que o cultivo de meia seja realizado por família quilombola em áreas pertencentes a colono pomerano. Isto se dá porque, em geral, como já dito, são os quilombolas que não dispõem de terras para cultivar suas próprias lavouras. O trabalho é realizado apenas por esses e de forma familiar. Quem trabalha é o casal e, eventualmente, também os filhos. O proprietário, por sua vez, cede apenas uma parcela de terra para a atividade, continuando a trabalhar com sua família em outras áreas de sua propriedade. Assim como no caso do emprego de

diaristas, como veremos a seguir, no cultivo de meia, os proprietários são chamados de *patrões* e os não proprietários de *empregados*.

Apesar de se escutar com frequência os quilombolas referirem-se à prática do cultivo de meia como solução diante da impossibilidade de trabalhar em terras próprias, também é comum ouvir que o sistema de parceria é injusto e exploratório. No trecho de depoimento da interlocutora reproduzido acima é possível perceber o sentido de exploração do trabalho atribuído à prática do cultivo de meia. Tal sentido está presente em relatos de outros interlocutores, que consideram injusto o trabalho ser realizado apenas por eles, tendo que dividir tanto as despesas quanto os lucros. Segundo dizem, para a maioria esse sistema não é vantajoso, não oferecendo rendimentos financeiros compatíveis com o esforço empreendido.

As sociedades entre quilombolas e colonos pomeranos, segundo contam os moradores mais antigos, são anteriores ao desenvolvimento da fumicultura, muitos tendo trabalhado em parceria em outros produtos, como a soja. Atualmente, o cultivo de meia é pouco frequente na região estudada, sendo mais recorrentes as práticas de troca de serviço e de emprego de diaristas.

Os *diaristas*, como o termo indica, trabalham e recebem por dia de serviço. Também são chamados de *empregados* ou *peões*. Costumam ser mais requisitados no período de colheita – período esse em que, como já mencionado, grande quantidade de mão de obra é demandada. Alguns também trabalham *no galpão*, fazendo as *manocas* e fazendo *metro*. Outros trabalham também em outras etapas de produção, que envolvem semeadura, adubação, transplante de mudas, capina (realizada manualmente) – ou, alternativamente e de forma mais comum, controle de plantas daninhas (realizado com o uso de agroquímicos) –, secagem de folhas na estufa e armazenamento de folhas secas em fardos. Contudo, nestas etapas a oferta de serviço é muito menor se comparada com o período de colheita.

Tem gente que pega, assim... por exemplo, para uma estufada... um ou dois dias, um diarista. Chamam de empregado, ou peão, do jeito que for. Quando a estufa está cheia ele é dispensado. Na próxima semana, quando se faz outra estufada, ele é chamado de novo. (Dona Inês Peglow, colona pomerana).

Cada família trabalha separado, mas cada uma tem um que ajuda, um empregado, um diarista. Mais é na época da colheita, os outros serviços não são, assim, que tem que fazer hoje ou amanhã. Mas para tu encher uma estufa, sim. Daí já tem que ser dois dias, três dias. No máximo em três dias a estufa tem que estar cheia. Precisa de mais gente. Enquanto planta o capim, essas coisas, não precisa ser de hoje para amanhã. E agora para classificar também, trabalhar dentro do galpão, também não precisa. Aí já é mais fácil. A gente fica mais sentado no galpão, escolhendo, classificando. Aí só a família consegue fazer todo o serviço. O mais difícil é colher, que aí se chove ou faz sol quente tem que ir, tem que enfrentar. [...] E os outros serviços não são assim que tu tens que ir. Mas o fumo é. Se tu não colhe ele, tu perde ele. E aí tu investiu aquele dinheiro nos insumos e tu tem que pagar. Se perde muito fumo aí... (Dona Olga Bohlke, colona pomerana).

Alguns diaristas trabalham também em outras atividades não relacionadas à fumicultura, como na produção de milho, assim como narrado por Dona Cristina Costa, na fala que abre esta seção. Contudo, a maior oferta de serviço é mesmo nas atividades de produção de fumo, sobretudo na colheita.

Os empregos não são regidos por contratos formais de trabalho. Segundo relatam, os trabalhadores recebem ao dia, em média, R\$ 70 pelas atividades realizadas na lavoura, que envolvem o fumo verde, como semear e colher, e R\$ 35 pelas atividades no galpão, com fumo seco, como classificar as folhas e fazer as manocas. Alguns, além do pagamento, recebem refeições durante o dia de serviço.

A maior parte dos diaristas são quilombolas: do mesmo modo que referido no caso daqueles que trabalham com o cultivo de meia, são os quilombolas que não dispõem de terras em que possam cultivar suas próprias lavouras. No entanto, também alguns pomeranos, proprietários de áreas em condições de estabelecimento de cultivo, trabalham como diaristas. Justifica-se tal fato por serem bastante elevados os custos para iniciar uma plantação de fumo, envolvendo construção de estufa e aquisição de insumos. Além disso, no caso de famílias com poucos filhos ou com filhos pequenos, que ainda não participam do trabalho na produção ou o fazem pouco, e sem outros familiares que ajudem, a demanda de trabalho externo à família torna-se muito grande, exigindo mais recursos financeiros. Desse modo, alguns proprietários optam por também trabalhar como diaristas. São, em geral, *casais novos* e sem filhos

ou com filhos pequenos. Como explica Dona Olga Bohlke, comentando sobre uma família vizinha:

Terra eles têm, mas não têm interesse em plantar. Exige muito investimento em fazer estufa e eles não têm gente para isso. Os pais já são velhos. A mãe tem oitenta anos, a esposa dele também sempre doente e o guri ainda estuda. O pai dele caminha com muleta. E eles ganham bem, eles tiram uns R\$ 70 por dia e ganham três refeições. Tem café da manhã, almoço, café da tarde. Eles não têm aquele compromisso de ter que cuidar para colher, para ter a renda. Se hoje ele diz: *olha, amanhã não posso*, ele não vem. Já tu que investiu, tu tens que encarar. Tu tens que ir. Sempre está nervosa. (Dona Olga Bohlke, colona pomerana).

Segundo K. Woortmann (1990), o trabalho assalariado é muitas vezes visto como oposto ao trabalho familiar, característico do modo de vida camponês. Para ele, todavia, não há necessariamente contradição entre os dois. Nos grupos camponeses, o trabalho assalariado, quando há, assume predominantemente caráter temporário, enquanto o trabalho permanente é desempenhado pelo grupo doméstico. Em tais grupos, marcados pela “campesinidade” – isto é, uma ordem moral em que terra, trabalho e família se constituem como categorias nucleantes e interligadas –, o emprego de assalariados é muitas vezes condição para equacionar a demanda de trabalho do grupo familiar em períodos de pico do ciclo agrícola. Assim, nesse âmbito o trabalho assalariado é manipulado simbolicamente, sendo qualificado não como trabalho (aquele que é realizado pela família e, especialmente, pelo pai), mas como *ajuda* (K. WOORTMANN, 1990).

É preciso também notar que tanto quilombolas quanto pomeranos, que trabalham como diaristas, ou com o cultivo de meia, na maior parte das vezes não realizam o trabalho individualmente, mas enquanto casal e, eventualmente, também empregando os filhos.

Diferentemente do cultivo de meia, na ótica dos empregados o emprego como diarista não se constitui como exploração, uma vez que não precisam arcar com qualquer despesa ou dividir o produto de seu trabalho. Acrescenta-se aí que, no emprego como diarista, o empregado trabalha junto com a família contratante, o que não ocorre no sistema de parceria.

Contudo, ambas as práticas, ainda que resolvam limite dado pela não disponibilidade de terras, muitas vezes não são encaradas como desejáveis, o

que é dado a perceber a partir da oposição entre *trabalho para dentro* e *trabalho para fora*. O primeiro significa o trabalho desempenhado pela família na propriedade, enquanto o segundo, o trabalho para outros, seja na forma de sociedade com colonos, seja como diarista. Pode-se sugerir que se, no contexto estudado, trabalhar para fora se apresenta como estratégia diante de não disponibilidade de terra, trabalhar para dentro é a estratégia privilegiada como forma de reprodução social de um modo de vida camponês.

Atualmente, com as novas estufas adotadas por alguns produtores, é maior a necessidade de realizar rapidamente a colheita de fumo, impulsionando as estratégias de agregação de força de trabalho descritas acima, conforme relata uma interlocutora:

Porque essas estufas de agora, essas modernas, essas elétricas, quanto mais cedo tu enche ela, mais classe dá o fumo. Não pode deixar ela, assim... Antigamente quando fazia essas estufas de... Ainda tem algumas convencionais, que costumam o fumo na vara e aí depois vai pendurando, vai pendurando, até encher a estufa. Aí levava uma semana para encher. Agora não, dentro de um dia e meio, dois dias tem que estar pronto. Então o pessoal se ajunta. Pega dois empregados. E troca de serviço. Um ajuda o outro e assim eles vão. [...] E tem outras famílias, onde tem três, quatro pessoas, eles levam meio dia mais, mas apanham sozinhos. Nem empregado e nem troca. [...] Aí tu tem que plantar a quantia certa também. Se vai plantar a mais, tu já vai ter que ter um empregado, vai ter que botar alguém para ajudar. (Dona Inês Peglow, colona pomerana).

Nota-se também na fala dessa interlocutora que existem famílias que não empregam qualquer das estratégias antes descritas. Neste caso, porém, ficam restritas a cultivar quantidade restrita de fumo, de modo a realizar o processo de colheita apenas com a mão de obra disponível na família. A limitação da produção faz com que sua remuneração seja também limitada, restringindo a aquisição de bens de consumo considerados relevantes – como antes mencionado, produtos alimentícios, automóveis e equipamentos eletrônicos.

Pode-se sugerir que, na região estudada, dadas as estratégias de agregação de mão de obra no cultivo do fumo, estamos diante de relações de tipo horizontal e relações de tipo vertical. Ao passo que as trocas de serviços se configuram como relações horizontais entre famílias proprietárias, as parcerias e as contratações de diaristas constituem-se como relações de

reciprocidade vertical, permeada pela hierarquia entre proprietários e não proprietários, patrões e empregados. Nesse sentido, os empregados encontram-se em relação de reciprocidade, mas também em condição de dependência frente aos patrões.

A constituição de relações entre pessoas ou entre famílias alicerçadas em processos de trabalho está também presente em outros contextos. Em estudo realizado na Comunidade Quilombola de Maçambique, no município vizinho de Canguçu, Solange de Oliveira (2014) observou que o processo de cultivo de feijão também demanda mais mão de obra do que a disponível no grupo doméstico. A autora descreve que o cultivo de feijão realizado por cada família é auxiliado por outras, tanto com trabalho quanto com empréstimo de ferramentas, uma vez que nem todas as famílias possuem todos os instrumentos necessários para o trabalho. Segundo essa autora, o compartilhamento do trabalho reforça a reciprocidade presente nas relações entre as famílias, bem como a união do grupo. Mas, se no caso de Maçambique as relações são internas à comunidade quilombola, na região estudada elas se configuram entre quilombolas e pomeranos.

Podemos assim notar que na região da Colônia Triunfo são observadas, por um lado, com as trocas de serviço, relações de reciprocidade no interior de redes formadas entre famílias (marcadas muito fortemente pelo parentesco) e, por outro, com os cultivos de meia e empregos de diaristas, relações de reciprocidade e dependência no interior de redes formadas entre quilombolas e pomeranos, mediadas, no segundo caso, por transações monetárias. Tais relações, entre quilombolas e pomeranos, acabam por influenciar outras esferas das vidas dessas pessoas, cabendo destaque ao fato de comunidades quilombolas optarem por não demandar a demarcação de territórios a que teriam direito, justificando tal escolha a partir da manutenção de relações estabelecidas com colonos pomeranos, como veremos a seguir.

3.3 RECIPROCIDADES E DEPENDÊNCIAS

Atualmente, dado os processos de reconhecimento junto à Fundação Palmares, tanto a comunidade do Algodão quanto a comunidade da Favila poderiam demandar a demarcação dos territórios a que teriam direito, o que asseguraria terras produtivas para todas as famílias. A demarcação e titulação das terras tradicionalmente ocupadas por comunidades quilombolas ocupa posição central na legislação que incide sobre esses grupos. Como observa Eliane O'Dwyer (2005), o marco que instituiu as comunidades remanescentes de quilombo enquanto sujeitos de direitos, o artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), inserido na Constituição Federal de 1988, tinha por principal objetivo conferir direitos territoriais a grupos quilombolas que estivessem ocupando suas terras, sendo-lhes assegurada, pelo Estado brasileiro, a titulação definitiva.¹¹ Os demais direitos a que esses grupos passaram a ter acesso vieram posteriormente e na esteira desse primeiro direito fundamental.

Diferentemente dos povos indígenas, que, segundo a legislação, devem ter seus territórios demarcados e sua posse atribuída à União, através do artigo 68 do ADCT, conforme aponta Ilka Boaventura Leite (2000), as comunidades quilombolas passaram a ter o direito de possuir de forma coletiva e definitiva a titulação de suas terras.

Citando Clóvis Moura (1981 *apud* LEITE, 2000), a autora chama a atenção para as reconfigurações das comunidades quilombolas em relação a questões territoriais. Se em boa parte do período do Brasil Colônia os territórios quilombolas carregaram o sentido de resistência contra o regime escravocrata, de defesa contra o inimigo, já no final desse período e após a Abolição, os quilombos tornaram-se, segundo o autor, “fatos normais”. A partir de então, a organização espacial desses grupos assumiu outra dinâmica, uma vez que passaram a estabelecer outro modelo de convivência com os demais grupos e, de forma mais geral, com a sociedade nacional, o que o autor chama de

¹¹ Note-se que a introdução no texto constitucional de direitos étnicos ou diferenciados ocorreu por meio de “Disposições Transitórias”, não como parte permanente da Constituição. Ilka Boaventura Leite (2000) comenta que se acreditava, à época, que a sociedade brasileira estava em processo de “embranquecimento” e que por isso não faria sentido uma lei definitiva para as comunidades quilombolas.

“territorialização étnica”. Para Leite (2000), visto que muitos grupos quilombolas tiveram seus territórios expropriados e ainda assim mantêm suas existências, a terra teria se tornado mais que exclusiva fonte de dependência, mas uma metáfora para pensar os grupos quilombolas.

As comunidades quilombolas do Algodão e da Favila, contudo, manifestam, no momento, não ter interesse em iniciar o processo de demarcação. No caso do Algodão, conforme relata Nilo, os membros da comunidade têm medo que, uma vez iniciado o processo – e esse demorando a ser concluído –, os colonos, sabendo que serão desalojados de suas propriedades, deixem de lhes oferecer empregos. Está-se aí diante de um paradoxo: se por um lado são conhecedores de seus direitos, por outro temem que, ao acessar esses direitos, coloquem-se em conflito com seus atuais patrões, pondo em risco a manutenção da fonte de renda que atualmente possuem. Desse modo, pode-se dizer que ao mesmo tempo em que passam a assumir nova condição enquanto sujeitos de direitos, sua ação também é circunscrita pela dependência resultante da situação de assalariamento.

Se a gente tivesse a nossa área para plantar, seria muito melhor. Plantar para o nosso próprio sustento e também para sobreviver, seria uma fonte de renda. Mas para isso o caminho é muito longo. E, pelos relatos que a gente conhece, tem muito conflito a questão do território quilombola. Então, para mim te dizer a verdade, o que a Comunidade Quilombola do Algodão acredita hoje é que nós não estamos preparados para o reconhecimento do território. A comunidade não está preparada. Porque se a gente for buscar junto ao INCRA o reconhecimento do território, a gente vai sobreviver de que maneira? Quem dá a mão de obra para a gente são os colonos. [...] Quando eles souberem que a gente vai querer o território que era nosso no passado, não vão dar mais mão de obra para nós. Nós vamos sobreviver como? E o processo de reconhecimento do território, eu não sei se eu estou certo ou não, mas, pelos relatos que eu conheço, dura quinze anos, em média de quinze anos, até mais. Conheço Comunidade Quilombola de Casca, Tavares, é uma comunidade quilombola reconhecida. Tem outra em Santa Catarina, que eu conheço, que levou mais de quinze anos para a comunidade receber o território mesmo. Processo de demarcação, reconhecimento. Então é isso: eu acho, na minha opinião e da minha comunidade, hoje a comunidade quilombola não está preparada. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

Para os quilombolas, como já dito, as atividades como diarista e as parcerias com colonos muitas vezes não são encaradas como ideais ou desejáveis. Muitos declaram que gostariam de possuir áreas próprias onde

pudessem cultivar suas próprias lavouras e trabalhar *para si* ou *para dentro* e não mais trabalhar *para os outros* ou *para fora*. Apesar disso, trabalhar para os colonos pomeranos apresenta-se como garantia de obter sustento, como fica claro no trecho de depoimento reproduzido abaixo, de Nilo, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão. Conforme mencionado, desde a chegada dos pomeranos, a configuração fundiária da região modificou-se. Os quilombolas deixaram de dispor de terras suficientes para desenvolver cultivos voltados ao autoconsumo ou à comercialização. Desse modo, a chegada dos pomeranos, por um lado, restringiu o acesso a terras produtivas, mas, por outro, ofereceu, sobretudo a partir da produção de fumo, oportunidade de emprego.

Na verdade, as comunidades quilombolas sempre tiveram pouca terra. Plantavam cada um no seu cantinho, a sua horta lá para o próprio sustento. Para sobreviver não dava. Um exemplo: aqui, nessa área de um hectare moram sete famílias, mais de trinta pessoas. O que eles vão plantar para comer? A gente tem um cantinho, a horta lá, para ajudar no sustento, mas para sobreviver não dá. A gente depende da mão de obra externa, sim. Se tiver mão de obra, a gente tem renda, se não tiver, a gente não tem renda. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

É preciso notar, entretanto, que a opção por não demandar o processo de demarcação territorial não tem pretensões de atemporalidade. Nilo admite que, se no atual momento essa não é a melhor opção para a comunidade, no futuro poderá vir a ser. Segundo ele, o acesso, obtido a partir do reconhecimento dado pela Fundação Palmares, a Programas e Políticas Públicas é percebido como prioridade da comunidade, mais do que a demarcação territorial. O enquadramento nesses Programas representa, conforme relata, grande avanço para os membros da comunidade, que passaram a ter acesso a educação, saúde, habitação, entre outros.

O reconhecimento das comunidades quilombolas... Claro que o território é importante. A gente espera estar preparado mais para frente para ter o reconhecimento do território. Mas também é importante educação, saúde, habitação (que era um dos maiores problemas para nós aqui, era habitação). Depois do RS Rural, que foi em 2005 até hoje não tinha tido nenhum Programa de Habitação para a comunidade rural, comunidade negra rural. E agora tem o Programa Minha Casa Minha Vida aí, que as comunidades estão acessando. [...] Nesse pouco tempo que a gente conversou, já deu para ti perceber os avanços da comunidade, mesmo sem ter o

território demarcado. Mesmo sem ter o território demarcado e titulado. Os avanços das comunidades quilombolas. Agora tu imagina depois. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

Tampouco na Comunidade Quilombola da Favila está posta a demanda pela demarcação do território. Os motivos, entretanto, são diferentes, ainda que também relacionados às relações com os colonos pomeranos. Aqui também um possível processo de demarcação acarretaria no desalojamento dos colonos que vivem próximo. Conforme relata Seu Olívio, o território original da comunidade tinha o dobro de extensão. Alguns de seus parentes, no entanto, venderam suas áreas para os colonos, muitas vezes a valores irrisórios. Seu Olívio e outros membros da comunidade consideram, assim, que não seria certo desalojar os colonos que atualmente vivem nessas terras. Conforme relata, mesmo que tenham comprado por valores muito baixos, eles de fato compraram, não se apropriaram indevidamente da terra. Além disso, não desejam criar conflitos com os colonos, com quem, segundo ele, se *dão bem*, isto é, mantêm relações próximas e cordiais. Deve-se acrescentar, em tempo, que existem pomeranos que são, inclusive, membros da comunidade, uma vez que se encontram casados com quilombolas. Discutiremos essa questão mais detidamente à frente.

Sugere-se, assim, que se as relações entre pomeranos e quilombolas da comunidade do Algodão podem ser consideradas como de dependência dos segundos frente aos primeiros, as relações entre pomeranos e quilombolas da Favila são de reciprocidade de tipo horizontal.

Há uns anos atrás vieram os advogados de Pelotas me procurando. Negócio das terras de quilombos. Porque aqui na minha comunidade quilombola, isso aqui foi um território do meu avô. Só que isso aqui foi uma fração grande de terra, muito grande. Junto com o meu avô, claro, tinha a irmandade do meu avô. Só que uns foram vendendo a pouco mais que nada para os colonos. Deve de ter uns... assim por cima... não sei bem certo porque tem uma grande parte que não está medida, mas acho que deve de ter uns 100, 150 hectares de terra. Mas era o dobro. [...] Mas aí esses advogados vieram para nós fazermos uma demarcação dessas terras. E essas demarcações, como acho que você tem visto isso em diversos lugares, isso tem dado até conflitos com proprietários, hoje em cima dessas terras, que eram de quilombolas. E eles [advogados] me propuseram demarcar. E com o tempo a gente ia até desapropriar essas pessoas. [...] Mas eu disse para eles, eu já me criei aqui. [...] Acho que dá para nós sobrevivermos em cima desse terreno que nós ocupamos. [...] Eu achei que criar um conflito, uma inimizade com pessoas que a gente se criou se dando bem... E eu acho que, na realidade, eles não

invadiram essa terra. Seja pouco mais que nada, mas eles compraram. Eu sei da realidade, que meu pai já contou. Muitas vezes vendiam a pouco mais que nada, mas vendiam. Sabe que os negros hoje tão tendo mais o conhecimento, estudando, mas há anos atrás... gente de família escrava eram todos burros. E os colonos, já como eram inteligentes, iam comprando. Por um porco gordo, qualquer uns troquinhos, mas compravam. [...] Não foi invadida e tomada conta, assim, no mais. Mas eles [advogados] queriam fazer a medição. Bom, tem que fazer a medição desta daqui. Até hoje ainda tem o interesse, nas diversas reuniões que a gente faz, de fazer as demarcações. Só que eu sou um que não concordei Mais da metade não vai concordar pelo seguinte: essa terra aqui, a gente fez *usucapião*. (Seu Olívio Dias, presidente da Comunidade Quilombola da Favila).

Os membros da comunidade não apenas não desejam a demarcação das áreas que outrora lhes pertenceram, como tampouco têm interesse na demarcação da parte do território que atualmente ocupam. Segundo Seu Olívio, isso se deve pelo fato de que cada família, através de pedidos de *usucapião*, já possui ou está em processo de obter os títulos de suas propriedades. O *usucapião* é uma forma assegurada no Código Civil de aquisição de propriedade, dada por sua posse contínua. Já a demarcação dos territórios das comunidades quilombolas, realizada pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), propicia a titulação coletiva, em nome da associação dos membros da comunidade e com cláusulas de proibição de venda. Adéli do Canto e Marcio Bernardes (2007) chamam atenção para o fato de que tanto para ter o reconhecimento junto à Fundação Cultural Palmares, quanto para que seus territórios sejam demarcados junto ao INCRA, as comunidades precisam estar organizadas na forma de associações, com estatuto próprio, número no Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ) e em acordo com o Código Civil. Os autores apontam, ainda, que é em nome das associações que o título de propriedade do território é registrado, sendo sua posse coletiva e com cláusulas de impenhorabilidade, inalienabilidade e imprescritibilidade.

Para poder integrar-se às empresas fumageiras e, com a garantia de comercialização do produto, cultivar fumo nas terras de que dispõem, os quilombolas necessitam da escritura de suas propriedades. Como mencionado anteriormente, ainda que a atividade como diaristas e as parcerias com colonos sejam estratégias empregadas pelos quilombolas para obter renda, possuir e

trabalhar em suas próprias áreas é a condição mais valorizada por eles. Como relata Seu Olívio:

Hoje eu tenho dois advogados, pai e filho, muito meus amigos. Em seis meses eles me deram a escritura para eu conseguir botar estufa. Eu já vivia plantando fumo de parceria com os colonos. Tinha terra, mas tem que ter escritura para receber pedido das firmas. O advogado esse me deu, em seis meses, já a escritura para eu poder botar a estufa e poder sobreviver não com tanto sacrifício, trabalhando para os outros. Aí eu trabalho para mim. (Seu Olívio Dias, presidente da Comunidade Quilombola da Favila).

Outro fator que pesa sobre a decisão de não demandar a demarcação do território diz respeito à impossibilidade de venda da propriedade. Conforme relatam, alguns dos membros, com o intuito de mudar-se para a cidade, já venderam seus lotes. Outros têm planos de fazer o mesmo ou, ao menos, não desejam ter descartada tal possibilidade. Seu Olívio destaca, ainda, o fato de já terem gasto com os processos de usucapião, o que seria desperdiçado caso o território fosse titulado para a comunidade.

Nós suamos trabalhando para fazer usucapião. Não foi de graça. Foi caríssimo. E hoje nós vamos botar em condomínio? Como nós não vamos ser donos do que é nosso? Porque tu sabe bem que terra em condomínio, como quilombola, só pode vender para outro quilombola. [...] Se deixar o INCRA vir, medir, fazer a demarcação para dividir a terra ou para cada um ficar no seu, para mim, eu querendo ir embora daqui eu só podia vender para outro quilombola. Depois que está em condomínio, não pode vender... vir outro de fora, um colono querer comprar... (Seu Olívio Dias, presidente da Comunidade Quilombola da Favila).

Em detrimento, assim, da opção de obter o território em regime de posse coletiva, em nome da comunidade, ou, melhor dizendo, da associação, preferem optar pela possibilidade do título individual. Na realidade, apesar da escritura ser registrada em nome de um único indivíduo – via de regra o pai da família –, os projetos envolvendo a propriedade são, em geral, familiares. Seja o projeto de trabalhar em área própria, com mão de obra familiar, seja o de vender a propriedade para que a família possa se mudar para a cidade, seja, ainda, o projeto de deixar em herança a propriedade para os descendentes: os projetos são familiares.

Pode-se sugerir, nesse sentido, que a opção pela titulação individual, em detrimento da coletiva, não pode ser explicada a partir de uma visão de mundo

individualista, mas antes parece ser indicativa de valores próprios à “campeginidade”. Conforme dito anteriormente, para K. Woortmann (1990), os camponeses orientam-se por uma ordem moral, conformada a partir da interdependência de valores associados a terra, trabalho e família, diferindo de outras ordens morais, como aquelas próprias da modernidade, em que esses valores, mesmo existentes, são facilmente dissociados.

É preciso notar, ainda, que além da posse e da herança familiar, na região estudada as doações aparecem como outra forma de aquisição de território para os quilombolas. Este é o caso de um dos núcleos da comunidade do Algodão, em que vive Dona Giorgina dos Santos e sua família. A área de pouco mais de um hectare onde atualmente residem foi doada por seus patrões, quando decidiram vender a propriedade e mudar-se para a cidade. Dona Giorgina conta que ela e seu marido, hoje falecido, trabalharam em sociedade com essa família de colonos pomeranos durante muitos anos, residindo na propriedade deles. Antes de vender a propriedade, a família proprietária doou um pedaço de terra para a família de Dona Giorgina. Desse modo, ainda que pertençam à comunidade do Algodão e que a área onde vivem seja considerada como um dos vários núcleos dessa comunidade, na prática o título da terra pertence à família, que tampouco vê sentido na titulação coletiva do território da comunidade.

Pinheiro e Rodrigues (2015) relatam situação semelhante em outras comunidades quilombolas da Serra dos Tapes. As autoras observam que os membros das comunidades de Rincão das Almas, Vila do Torrão e Picada, no município de São Lourenço do Sul, não demandam as demarcações territoriais a que teriam direito, alegando que *ninguém quer arranjar confusão com os vizinhos*, também colonos pomeranos, com quem convivem há muito tempo. Há também, segundo as autoras, o receio de sofrer retaliações ao terem suas reivindicações territoriais interpretadas como provocações às frágeis relações consolidadas.

A opção por não demandar as demarcações territoriais revela as relações diferenciadas entre colonos pomeranos e quilombolas das comunidades do Algodão e da Favila. Os membros da comunidade do Algodão não são proprietários e trabalham como *diaristas* para os colonos pomeranos ou como seus *parceiros* e temem perder seus empregos enquanto o processo

tramite e antes que possam dedicar-se a atividades produtivas em suas próprias terras. Já os membros da comunidade da Favila, todos proprietários, além de não desejar a titulação coletiva da terra, optando pela posse individual (leia-se: de cada família nuclear), não querem com isso gerar conflito com os colonos, com quem mantêm relações amigáveis. Pode-se sugerir, assim, que enquanto os primeiros estão em relação de dependência frente aos colonos pomeranos, marcada pela hierarquia das relações entre patrões e empregados, os segundos encontram-se em relação de reciprocidade horizontal. Em ambos os casos, as relações entre quilombolas e pomeranos apresentam-se como um dos principais motivos para optar por não demandar as demarcações territoriais.

Encontra-se na bibliografia brasileira sobre comunidades quilombolas diversos exemplos de casos de conflito entre interesses da comunidade em ter seu território demarcado e titulado e de outros grupos ou setores da sociedade com maior capital econômico e político.¹²

Alfredo Wagner Berno de Almeida (2011) comenta sobre as dificuldades do estabelecimento de processos de demarcação e titulação de territórios quilombolas frente a interesses antagônicos, como o de representantes do agronegócio, industriais e militares.¹³ Para o autor, diante das disputas por territórios, as ações governamentais têm ido menos ao encontro de garantir os direitos dos grupos quilombolas, enfrentando os interesses desses setores, e mais no sentido de prestar assistência na forma de serviços básicos, como alimentação, saúde e educação.

Os casos observados na região estudada, contudo, parecem diferir daqueles analisados pelo autor acima citado. Não se trata, aqui, de comunidades em embate com outros grupos a fim de garantir seu direito à propriedade do território, mas sim comunidades que, dadas as relações

¹² A utilização das expressões capital econômico e capital político é aqui inspirada na obra de Pierre Bourdieu. O conceito de capital, para o autor, diz respeito aos recursos empregues nas atividades sociais. São próprios a cada campo, isto é, a cada esfera da vida social, dividindo-se em capitais políticos, científicos ou religiosos, por exemplo, e apresentando-se como fonte de honra e prestígio (BOURDIEU, 2013).

¹³ O autor comenta sobre vários conflitos envolvendo, de um lado, comunidades quilombolas, e de outro, mineradoras, indústrias de papel e celulose, usinas de ferro-gusa, empreendimentos sulcareiros, sojicultores, a Marinha (no caso da disputa pelo território da Ilha de Marambaia, no Rio de Janeiro) e a Agência Espacial Brasileira (no caso da disputa pelo território de Alcântara, no Maranhão, onde essa Agência construiu uma base de lançamentos de foguetes).

mantidas com o grupo vizinho, não manifestam interesse pela demarcação. Pode-se então sugerir que, no contexto estudado, os interesses de quilombolas e pomeranos talvez não sejam tão antagônicos – ao menos não tanto quanto aqueles de representantes do agronegócio, industriais e militares, citados acima – e que membros dos dois grupos não se veem como oponentes absolutos. Como procuramos mostrar, as relações entre quilombolas e pomeranos, ainda que diferenciadas nos casos do Algodão e da Favila, são bastante próximas nesse contexto. No caso dos segundos, essa relação é ainda mais próxima, visto que são todos proprietários e sua relação não se estabelece a partir de hierarquia entre patrões e empregados, tal como observado no caso dos primeiros. Se na comunidade do Algodão são relações de dependência e é o temor de perder empregos e fonte atual de renda que justifica a opção por não demandar a demarcação, na Favila, em que estão estabelecidas relações de reciprocidade de tipo horizontal, é o interesse em manter as relações cordiais que os impulsiona a tomar a mesma decisão.

Como procuramos mostrar, a dimensão do trabalho, especialmente com a fumicultura, impulsiona as relações entre os moradores da Serra dos Tapes. Na Colônia Triunfo, entre os proprietários, em geral colonos pomeranos, as trocas de serviço, baseadas na reciprocidade, fortalecem redes de relações, marcadas muito fortemente pelo parentesco. Entre patrões e empregados, sendo que geralmente são pomeranos os primeiros e quilombolas os segundos, as redes de relações são estabelecidas através das parcerias (em que os primeiros dispõem da terra e os segundos da força de trabalho) e através dos empregos de diaristas, mediados pela troca monetária.

Assim como o trabalho, também a dimensão das religiosidades aparece como central, tanto na vida dessas pessoas quanto nas relações entre os dois grupos. Conforme veremos, se oficialmente a maior parte dos pomeranos se declara luteranos e dos quilombolas católicos ou sem religião, no cotidiano, as fronteiras entre as religiosidades não são tão definidas. Observa-se a existência de um campo religioso comum aos membros dos dois grupos e o compartilhamento de crenças e práticas, além do compartilhamento de um *circuito de festas de comunidade*. É em torno dessas questões que versará o próximo capítulo.

4. SOBRE RELIGIOSIDADES

Tal como a dimensão do trabalho, a dimensão das religiosidades apresenta-se como central na vida dos moradores da Serra dos Tapes, aparecendo frequentemente nos relatos produzidos por ocasião das entrevistas no trabalho de campo e em conversas informais. Também como aquela, constitui-se em esfera em que podem ser percebidas as relações entre quilombolas e pomeranos. Como veremos neste capítulo, a partir do olhar sobre as religiosidades, temas relacionados às *festas de comunidade*, às práticas de benzeção e às visões de mundo se descortinam, possibilitando vislumbrar a complexidade das relações que envolvem os dois grupos.

Segundo Nilo Dias, presidente da comunidade do Algodão, no passado os quilombolas realizavam cultos de Umbanda, mas desde que teve início o processo de colonização na região, tais cultos passaram a ser alvo de estigmatização por parte dos colonos pomeranos e foram deixando de ser praticados.

Assim, isso se perdeu muito. Se perdeu. Na verdade, a religião de matriz africana foi perdida nas comunidades quilombolas. Uma das coisas foi o preconceito. Algumas comunidades resistiram de fazerem os cultos de Umbanda escondidos, mas quando moravam isoladas. A partir de quando foram colonizando as colônias já não deu mais pra se esconder. E aí quem fazia essas coisas era chamado pelos outros de: ah, isso é do Diabo, isso é coisa do Diabo. Então aí foi se perdendo. Perdeu totalmente. Eu acho que isso foi... nas comunidades quilombolas, quase cem por cento se perdeu da religião de matriz africana. Alguns são católicos, muito poucos. Outros são de religião evangélica. E é o que está vindo muito forte para as comunidades quilombolas são as religiões evangélicas. A Luterana não interfere. Eu não conheço nenhum quilombola que seja luterano. E assim, o que está vindo muito forte para as comunidades quilombolas são essas religiões pentecostais. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

Nilo fala de um processo de silenciamento do passado sofrido por eles. Segundo ele, muitas práticas que os quilombolas realizavam, incluindo aí as religiosas, foram alvo de estigmatização por parte dos colonos pomeranos, que desde o início da colonização estiveram em contato direto com eles. Essa estigmatização teria causado um forte sentimento de vergonha do passado nos quilombolas, que, por essa razão, até hoje não costumam falar muito sobre os tempos antigos. O silenciamento do passado e a não transmissão das práticas

referentes a seus modos de vida seriam, para Nilo, explicação para o abandono dos cultos de Umbanda.

Historicamente, no Brasil as religiões de matriz africana e afro-brasileiras são alvo de estigmatização e de intolerância religiosa. Conforme observa Emerson Giumbelli (2008), desde os períodos do Brasil Colônia e Império, quando o catolicismo era religião oficial, as manifestações próprias às religiões dos africanos e de seus descendentes são discriminadas, assim como eles o são. Segundo esse autor, inclusive durante o período republicano, após o Estado ter se tornado laico, a prática do espiritismo e da magia associados a essas religiões continuaram sendo criminalizadas. Atualmente, como aponta Ari Pedro Oro (2007), é grande a estigmatização sofrida pelos adeptos dessas religiões por membros de outras denominações religiosas, que confundem o culto aos Orixás com culto ao Diabo. Nesse sentido, pode-se sugerir, conforme acredita Nilo, que a estigmatização sofrida pelos quilombolas na região estudada contribuiu para a não transmissão dos ensinamentos religiosos e para um silenciamento de sua memória.

Problematizando o caráter exclusivamente positivo da memória – sobretudo da função de coesão social de um grupo –, Michael Pollak (1989) menciona as formas de dominação e violência simbólica que podem estar também associadas às memórias coletivas. Para o autor, a definição dos componentes que integrarão a memória de cada grupo não depende apenas dele, mas também das relações e disputas com outros grupos. Assim, frente à memória de grupos dominantes, grupos dominados muitas vezes criam “memórias subterrâneas” ou têm sua memória silenciada. Também segundo o autor, observam-se processos de silenciamento frente a situações dolorosas vividas pelo grupo – muitas vezes por conflitos com outros grupos –, quando se prefere esquecer em detrimento de lembrar memórias proibidas, indizíveis ou vergonhosas. Pode-se, à luz dessa abordagem, sugerir que diante da estigmatização vivida, quilombolas tiveram sua memória silenciada, deixando de transmitir algumas práticas referentes a seus modos de vida, especialmente à religiosidade.

Para tu achares um antigo, ele não te fala o passado, não conta história do passado, de jeito nenhum. Não conta porque ele tem vergonha do passado. Que acontece muito nas comunidades quilombolas: muitos falam: é, mas vocês... A história das comunidades quilombolas é verbal. Tu não sabe, tchê, onde é que teu avô, o avô do teu pai morava? Eu digo: tchê, os nossos pais nunca passaram para nós o passado deles porque foi muito triste, foi muito triste. Isso tem história de agricultor que queimou filho de quilombola. Botou no fogo. E não aconteceu nada. Desavenças entre patrão e empregado. Então, tem histórias muito tristes, aí. Os nossos pais, o meu avô, os meus avós nunca contaram o passado deles, o que eles passaram. De vez em quando a gente conseguiu pegar alguma coisa. Mas eles chegam e contar a história deles, não. Porque foi muito sofrido e eles tinham vergonha. Eu não tenho vergonha, mas tu chega em qualquer outro, outra pessoa da minha idade, ele não vai te dizer isso que eu estou te dizendo. Porque ele tem vergonha do que eles foram, do que a gente foi. Eles têm vergonha, a maioria tem vergonha. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

Atualmente, a maior parte dos membros da comunidade do Algodão declara não frequentar qualquer igreja e não possuir religião. Alguns, entretanto, se declaram católicos, mas não praticantes, ou dizem que frequentam, eventualmente, igreja em outra localidade. Alguns, ainda, são evangélicos pentecostais e frequentam igrejas que, nos últimos anos, têm se instalado na região e conquistando adeptos. Na comunidade, contudo, não há qualquer igreja, de modo que aqueles que professam alguma religião precisam deslocar-se até localidades onde se encontram suas igrejas. Há, entretanto, um cemitério, do Algodão, que, como já dito, dá nome à comunidade quilombola e que atende a seus membros. Nesse cemitério qualquer pessoa que pertença à comunidade, independentemente da religião, pode ser sepultada.

Os membros da comunidade da Favila, por outro lado, são todos católicos e frequentam a igreja que há na comunidade. Junto à igreja também há um salão onde se realizam festas e um cemitério que atende aos membros desta comunidade. Alguns dos membros da comunidade do Algodão frequentam a igreja da Favila.

Os pomeranos que vivem na Colônia Triunfo são, em sua grande maioria, luteranos. Na localidade, entretanto, há duas igrejas luteranas, representantes de dois seguimentos distintos: a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB). Como explica Patrícia Weiduschadt (2007), os dois segmentos da Igreja Luterana têm origens específicas. Segundo a autora, no início do processo de

colonização do Rio Grande do Sul, alemães e pomeranos luteranos organizaram sua vida religiosa através de igrejas independentes, isto é, sem ligação com a estrutura eclesial situada na Alemanha. Na região do Vale do Rio dos Sinos, especialmente no que hoje constitui os municípios de São Leopoldo e Novo Hamburgo, tal modo de organização propiciou a criação do Sínodo Riograndense, instituição da qual se originou a IECLB. Já a IELB tem sua origem associada à criação do Sínodo de Missouri, nos Estados Unidos, também por imigrantes alemães, tendo por objetivo unir as igrejas luteranas daquele país e expandir a religião para outros lugares. Na Serra dos Tapes, as duas instituições estão presentes. Na Colônia Triunfo, contudo, somente a IECLB mantém-se vinculada à estrutura institucional, sendo a IELB, como se costuma dizer, livre ou independente.

As duas igrejas têm cemitérios próprios, que atendem a seus membros.

Segundo contam moradores da localidade, no contexto estudado são boas as relações entre as igrejas luteranas e católicas.

A Igreja Luterana, são várias. Só que a nossa é independente. Tem a Confissão e tem a Luterana do Brasil. E depois tem uma igreja aqui adiante, que é católica. A convivência é normal. Um frequenta a do outro se é preciso. Se for... às vezes tem... como já aconteceu muitas vezes... casamentos, sepultamentos. Então, os convidados, um vai na igreja do outro. Mas, assim, o dia de culto, dia de Santa Ceia, cada um vai na sua igreja. Dia de batismo. Só se os padrinhos forem de outra igreja, aí eles vão... vêm e batizam a criança dentro da igreja. (Dona Inês Peglow, colona pomerana).

Segundo relatam também, são comuns os casamentos entre membros de igrejas diferentes, mas nem tanto entre pessoas de etnias diferentes. Uma vez que a maioria dos pomeranos é luterana, mesmo que haja duas igrejas distintas, e sendo a maior parte dos brasileiros e quilombolas católicos, pentecostais ou sem religião declarada, não se observam muitos casamentos entre luteranos e católicos ou pentecostais. O mais frequente são os casamentos entre pomeranos das duas distintas igrejas luteranas. Conforme observa Seu Alberto Peglow, nesses casos o casal opta por uma das igrejas:

As nossas duas [filhas] casaram com [pessoas da Igreja de] Confissão Luterana. Só que uma ficou na Confissão Luterana (ela mora agora em Arroio do Padre). E a outra é essa aqui. Só que ele ficou com a nossa igreja. Ele frequenta a nossa. Opta por uma, o casal. Duas religiões em um casal, não funciona. Então o casal ou vai na dele ou vai na dela. aí fica à escolha de cada um. O que achar melhor. (Seu Alberto Peglow, colono pomerano).

É preciso notar que a maior parte dos quilombolas da comunidade do Algodão, que não frequentam qualquer igreja, não estabelecem uniões matrimoniais formais. Também, como mencionado anteriormente, até 2010 a maior parte deles não possuía qualquer documento, não realizando tampouco casamentos civis.

4.1 FESTAS DE COMUNIDADE

Alguns dos momentos em que mais claramente se pode notar as relações entre membros de distintas igrejas são as festas de comunidade. As festas podem ser tomadas como *locus* privilegiado de observação das relações sociais. A partir dessa perspectiva, Pierre Bourdieu (2006)¹⁴ estudou um baile no contexto de uma comunidade rural da região do Beárn, na França, nos anos 1960. O evento foi tomado como ponto de observação para entender as relações entre campo e cidade, encarado como palco onde os valores urbanos, através das músicas, das danças e das técnicas corporais, se apresentavam, chocando-se com valores camponeses. A partir dessa abordagem podemos também perceber as relações sociais, práticas e valores presentes no contexto estudado.

Na Serra dos Tapes, uma vez ao ano, no domingo próximo ao dia do(a) santo(a) padroeiro(a) ou do dia de fundação, cada igreja, católica ou luterana, tem por costume organizar uma festa. Em geral, as festas duram o dia todo, começando de manhã com a missa ou culto, após o que é servido o almoço, que geralmente apresenta no cardápio os seguintes pratos (ou alguns deles):

¹⁴ Outra versão deste texto foi publicada originalmente, sob o título “Célibat et condition paysanne”, em 1962 (“Études Rurales”, Paris, v. 5, n. 6, p. 32-136, 1962).

caldos quentes, como mocotó¹⁵, caldo pomerano e sopa de galinha; *buffet*, com saladas, massas, pães e cucas; churrasco. Depois do almoço, começa o baile, para o qual costuma-se contratar uma banda. As bandas que tocam nestas festas quase sempre são formadas por vocais, guitarras, baixo, bateria, teclado e instrumentos de sopro, tocando músicas gaúchas, sertanejas e germânicas. Os bailes estendem-se por toda a tarde e até a noite e são os casais mais velhos que geralmente participam deles, dançando ao som das bandas. Em algumas festas também se organizam jogos, como tiro ao alvo, bingo e jogos de cartas. Durante a tarde, há a oferta de lanches, como cachorro quente, pasteis e bolos ou é consumido o café da tarde, com pães, manteiga, geleias e cucas. Ainda, em algumas festas serve-se também a janta, muitas vezes com o que já havia sido preparado para o almoço e que não chegou a ser consumido. À noite, terminam os bailes com bandas e danças de casais, dando lugar, na maioria das festas, a sons de discoteca, com músicas modernas, dançadas separadamente, momentos frequentados pelos solteiros e pelos mais jovens.

Há quem diga que as festas duram, na verdade, dois ou três dias, pois acrescentam ao evento propriamente dito, o dia anterior, em que todos os preparativos são realizados, e o posterior, quando se arruma tudo. Para os membros de cada igreja, a festa começa no sábado, quando o salão é limpo e o processo de preparação das comidas que serão consumidas no dia seguinte iniciado. O trabalho é dividido segundo o gênero dos indivíduos. Homens são responsáveis pela preparação do churrasco e do caldo de mocotó ou caldo pomerano e pela organização dos jogos. Mulheres são responsáveis pela preparação das demais comidas e pela decoração do salão. No dia seguinte à festa, na segunda-feira, os membros da igreja voltam novamente ao salão para arrumar tudo, fazer a contabilidade dos lucros arrecadados e consumir ou dar destino à comida que sobrou. Muitas vezes se referem a essa etapa como uma nova festa, só que desta vez apenas para os membros da igreja.

O conjunto dos membros de cada igreja se autoidentifica enquanto uma comunidade. Os membros de cada comunidade são, na prática, sócios. Pagam

¹⁵ Caldo quente preparado à base de feijão, legumes, carne de gado e mondongo (miúdos de gado). Em algumas festas, é preparado sem mondongo e denominado caldo pomerano ou caldo lourenciano. Em geral, a preparação desse prato fica a cargo de algum homem de destaque na comunidade, sendo este auxiliado por outros homens e rapazes, enquanto a preparação da sopa de galinha é de responsabilidade das mulheres, como procuramos mostrar em outro trabalho (SCHNEIDER; MENASCHE, 2015).

uma taxa mensal, com a qual a igreja ou comunidade se mantém. A associação na comunidade dá direito a participar das missas ou cultos semanais, de outras atividades, como os grupos de coral e, quando do falecimento, a ser sepultado no cemitério. As associações são sempre familiares. Não são os indivíduos que se associam à comunidade ou participam dela, mas as famílias nucleares ou, em alguns casos, o casal. São casais e não indivíduos, por exemplo, que assumem a presidência ou outro cargo na comunidade, que participam dos corais e que trabalham na organização das festas. É importante notar que muitas dessas comunidades não possuem padre ou pastor que resida junto à igreja, sendo responsável por esta. Dada a grande quantidade de igrejas na Serra dos Tapes e o reduzido número de clérigos, esses atendem a várias comunidades. O casal de presidentes, que, a cada ano, é eleito pelos sócios, assume, assim, papel fundamental na organização e manutenção da comunidade.

A cada ano, passada a festa da comunidade, elege-se também o casal *festeiro* do ano seguinte. Os festeiros são os responsáveis pela organização da festa da comunidade daquele ano. São eles que percorrem a zona rural e a cidade pedindo em estabelecimentos comerciais patrocínio, em forma de doações em dinheiro ou alimentos; encarregam-se da divulgação da festa nas rádios locais; enviam convites para as outras comunidades e recebem os visitantes no dia da festa. Acrescenta-se, entretanto, que, além dos obtidos como patrocínio, grande parte das comidas consumidas nas festas são doações feitas pelos membros da comunidade, alimentos que muitas vezes são produzidos em suas propriedades.

Nesse sentido, as festas organizadas por cada igreja são chamadas de festas de comunidade. Na prática, existem *circuitos* de festas de comunidade. A cada domingo acontece alguma festa em alguma igreja na Serra dos Tapes. Na ocasião, várias outras comunidades são convidadas a participar. Algumas comunidades alugam ônibus para levar seus membros para participar das festas. Além dos convites para comunidades, são convidadas também outras famílias, que mantêm algum vínculo com as famílias da comunidade em festa. Participam as famílias de parentes dos membros da comunidade que vivem em outras localidades ou na cidade e famílias de vizinhos que não pertencem àquela comunidade. Na Colônia Triunfo e na Favila, nas festas das igrejas

luteranas e católicas, participam, além das comunidades convidadas, pessoas de outras religiões, aqueles que se declaram sem religião; quilombolas e pomeranos.

As festas de comunidade têm entre seus objetivos arrecadar dinheiro para a comunidade, dinheiro que será, na maior parte das vezes, gasto com manutenção e reforma da igreja e do salão. Em algumas festas, é cobrado valor único para almoçar, participar do baile e de outras atividades, enquanto que em outras almoço e baile são cobrados separadamente. Além disso, na maioria delas lanches e bebidas são vendidos separadamente. Quem efetivamente participa das festas são os convidados, uma vez que os membros da comunidade estão envolvidos na organização, na preparação de comidas, no abastecimento do *buffet* ou mesas ou no atendimento da copa, vendendo bebidas.

Em estudo realizado também na Serra dos Tapes, mais precisamente nas localidades de São Manoel e Colônia Maciel, no município de Pelotas, em que é expressiva a presença de colonos italianos, Machado *et al.* (2015) distinguem a ocorrência de dois tipos de festas: uma “festa antiga” e outra “à antiga”. As autoras analisam por um lado, a festa de Sant’Ana¹⁶, organizada pelos membros da comunidade e para eles e marcada por laços de sociabilidade e reciprocidade e, por outro, a Festa do Dia do Vinho, evento dirigido à participação de público externo, em geral oriundo da cidade, destinado à promoção de negócios em torno da produção de vinho. Identificam, dessa forma, a primeira como sendo uma festa antiga e a segunda uma festa à antiga, isto é, conformada a partir de imagem idealizada do passado, do rural e da identidade italiana.

Do mesmo modo que a Festa de Sant’Ana, tampouco as festas de comunidade aqui descritas guardam semelhança com a Festa do Dia do Vinho, analisada pelas autoras, preocupada em criar imagem idealizada do passado e das identidades e propiciar a realização de negócios. As festas de comunidade aqui estudadas, tal como podemos sugerir, ainda que não sejam festas feitas

¹⁶ A preparação e realização da festa de Sant’Ana podem ser apreciadas no vídeo produzido por Carmen Janaína Batista Machado, “Festa na colônia, festa de Sant’Ana” (disponível em: <https://vimeo.com/108127792>). Também o vídeo “Festa da Comunidade Católica de São Miguel”, de Evander Eloí Krone (disponível em: <https://vimeo.com/112713967>) retrata as várias etapas na organização de uma festa de comunidade na Serra dos Tapes.

pela e para a comunidade, mas sim organizadas por ela e destinadas à participação de outras comunidades, são também “festas antigas” e não “à antiga”. São camponeses, em sua maioria, que participam das festas e não sujeitos urbanos que buscam por imagem idealizada do rural. Tal como a Festa de Sant’Ana, se apresentam imbricadas em redes de reciprocidade. Os circuitos das festas são formados pelas reciprocidades entre as comunidades – quando uma comunidade participa da festa de outra se espera que o convite seja retribuído quando da realização da festa desta. Também em relação às famílias de vizinhos e parentes que participam das festas, o mesmo é esperado.

Atualmente, na Colônia Triunfo, quilombolas entram nos circuitos das festas de comunidade. Contudo, nem sempre foi assim. Conforme relata Nilo, houve época que os negros não eram aceitos nas festas.

Na minha época, quando eu tinha doze anos, tinha escola aqui, no interior de Pelotas, que não aceitava negro. Tinha salão de baile que não aceitava negro. Então, hoje isso não existe mais, isso mudou. Existe muito preconceito ainda, mas já foi pior, no passado, eu acho que está mudando. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

Por se tratar de festas em que membros de outras comunidades e parentes e vizinhos dos membros da comunidade em festa (luteranas e católicas) participam, esses eventos são entendidos como de caráter *aberto*, isto é, são *festas abertas* à participação também de quilombolas. Por outro lado, entretanto, existem festas de caráter *privado* em que os quilombolas não participam. São festas de casamento, confirmação e aniversários, dentre outras, em que são convidados parentes e amigos da(s) pessoa(s) que está(ão) festejando. Também essas festas acontecem no interior de redes de reciprocidade, mas mais restritas que aquelas entre as comunidades, em que um convite é retribuído por outro, criando circuitos específicos, onde quem está fora dificilmente consegue entrar.

A esse respeito, parece emblemática a história do açougueiro, que ouvi algumas vezes em campo. O dono de um dos poucos açougues da redondeza, situado em uma localidade vizinha à Colônia Triunfo, há muitos anos abastece de carne a festas de casamento, sempre recebendo convite para a festa, à qual

costuma comparecer com sua família. Recentemente, ele realizou a festa de casamento de sua filha e, necessitando retribuir os convites que recebera, viu-se obrigado a convidar mais de 500 famílias para a festa, totalizando mais de 1500 pessoas, número muito elevado em comparação à maior parte das festas de casamento que acontecem na região.

Os quilombolas da comunidade do Algodão não costumam fazer muitas festas, uma vez que, como dito, não realizam muitos casamentos e muitos não professam qualquer religião, não cumprindo, portanto, com tais ritos. Outro fator que pode ser sugerido é o da falta de recursos financeiros para a realização de grandes festas de aniversário, como as dos pomeranos. Na Comunidade Quilombola da Favila, realizam-se festas da comunidade católica e essas fazem parte dos circuitos das festas de comunidade. Também, realizam-se festas particulares, de casamento e aniversário, mas nesses eventos são convidados predominantemente parentes.

Dessa forma, são identificados dois tipos distintos de circuitos de festas, um deles ligado às comunidades religiosas e às festas de comunidade, o outro às redes entre famílias e às festas particulares. Se quilombolas e pomeranos participam juntos do primeiro circuito, o mesmo não se observa em relação ao segundo. Pode-se sugerir que quilombolas e pomeranos não integrem as redes de festas particulares uns dos outros porque tais redes são fortemente conformadas por relações de parentesco. Em geral, são parentes e compadres (que muitas vezes também são parentes) os que são convidados a participar de tais festas. Cabe aqui lembrar que os casamentos entre pomeranos e quilombolas ou brasileiros não são incentivados, acontecendo com pouca frequência.

Conforme já dito, as relações entre comunidades religiosas luteranas, de distintos segmentos, e católicas são percebidas como boas pelos moradores da Colônia Triunfo. As relações entre quilombolas e pomeranos, ainda que nem sempre harmônicas, são muitas vezes também próximas e amistosas. Assim, católicos e luteranos, quilombolas e pomeranos participam das festas de comunidades uns dos outros. Entretanto, para além deste circuito, outras festas, particulares, acontecem no interior de redes de reciprocidade, marcadas fortemente pelo parentesco.

4.2 PRÁTICAS DE BENZEÇÃO OU A PALAVRA DE DEUS CONTRA A DO DIABO

Outro espaço de interação entre quilombolas e pomeranos relacionado à esfera das religiosidades são as práticas de benzeção. Tais práticas estão fortemente difundidas entre os dois grupos. Como se pode notar nas falas abaixo, muitos moradores da Serra dos Tapes acreditam na eficácia das benzeções e já recorreram ao menos uma vez a elas, para curar-se de algum problema de saúde.

Eu tive apendicite aguda, fui ao médico duas vezes e o médico não sabia o que era. Um médico disse que era infecção no intestino, outro disse que era anemia falciforme. E, na verdade, eu tive apendicite aguda. Fui a dois médicos e aquilo ia piorando, eu já estava assim, que eu achei que eu não ia me salvar. Fui a uma benzedeira aqui na comunidade e aí a benzedeira disse para mim, ela me examinou e disse: Bá, Nilo, tu está infeccionado por dentro. Eu vou te dizer: esse caso não é para mim, ela disse. Isso é para médico, mas eu vou te dar um chá. Porque eu tinha muita febre e eu não conseguia urinar. Ela disse: vou te dar um chá que tu vais urinar e vai baixar tua febre. Ela foi na capoeira, pegou um chá e trouxe para mim. Eu levei para casa e quando eu tomava o chá não levava cinco minutos eu estava urinando e aí baixava a febre. Dai há duas horas eu já estava com quarenta graus de febre de novo, tomava o chá, baixava a febre. Aí eu consegui um cara que me levou em Canguçu lá e, na época, o meu tio me ajudou a pagar um médico. O médico me examinou e disse: não, tu vais ter que ser operado. E acho que se não fosse a benzedeira eu tinha morrido. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

Para eu falar a verdade, eu acredito. Nós já precisamos, quando a mãe dele [seu esposo] estava doente. Ela tinha problema das pernas, feridas, e quando ela começava, quando aquela ferida queria se abrir de novo aí ela ficava calma, calma. Ela deitada na cama, tu achava, olha, que daqui a cinco minutos ela não estaria mais viva. Aí ele foi, tinha uma vizinha aqui, que já é falecida, antes também, buscava ela, ela benzia. Dali há uns dez minutos ela estava atrás de mim. Eu até agora... isso eu não vou tirar da minha memória. Eu acredito naquilo. Mas os nossos pastores, não sei que religião é a tua, mas os nossos pastores eles agora não querem ouvir disso. Mas eu tenho isso... (Dona Helena Timm, colona pomerana).

Até o médico, ele é lá de Arroio do Padre, eu até busquei ele uma vez, ele disse vai lá, como é que é... a rosa... rosa eles chamavam aqui, aquela doença. Aí vai lá, pede para ela benzer. Aquilo dava de vez em quando, numa dessas dava aquilo, um vermelhão, vermelhão e aí estava pra estourar. E aí buscava ela aqui em baixo, ela hoje já é falecida, ela vinha e benzia. Até o médico, esse de Arroio do Padre, é morto também ele, até falava pra buscar que isso era só assim. Ele até, é que ele acreditava. Era médico. (Seu Arlindo Timm, colono pomerano).

Dor de cabeça, no estômago, criança quando não dorme direito, dor de dente, *cobreiro*. Ah, isso tem vários tipos de doença. Está no meu coração que eu acredito neles. Tem gente que acredita e tem gente que não acredita... Essa nossa religião, não querem saber nada disso. Mas eu não... Eu acredito. Eu não me importo se eles querem ou não. Eu estou com isso. Eu sei que ajudou, quantas vezes nós precisamos, todos nós. Criança às vezes desde bebê já são levadas. Às vezes não dormem direito à noite. E ajuda, a gente acredita e ajuda. (Dona Olga Bohlke, colona pomerana).

Percebe-se a partir desses relatos que os interlocutores acreditam que doenças como dor de cabeça, dor de estômago, dor de dente, *cobreiro* (doença de pele), problemas para dormir que acometem crianças, feridas nas pernas e *rosa* (doença de pele) podem ser total ou parcialmente curadas com as benzeções. Percebe-se também que, em muitos casos, a procura pela benzedeira não substitui a procura pelo médico e pela medicina convencional, mas sim é realizada de forma complementar. Acredita-se tanto na medicina, quanto nas práticas de benzeção.

Joana Bahia (2011), em seu livro “O tiro da bruxa”, escrito a partir de pesquisa realizada entre camponeses pomeranos no Espírito Santo, chama atenção para a centralidade das práticas de benzeção e das simpatias na vida do grupo estudado. Segundo a autora, benze-se e realizam-se simpatias em tudo que adocece: humanos, animais e objetos. Entretanto, enquanto o conhecimento sobre as práticas de benzeção seria de domínio exclusivo de pessoas especializadas, notadamente as benzedeiros, as simpatias estariam no domínio público, sendo realizadas por qualquer pessoa. Ainda, segundo a autora, essas práticas mágicas estariam relacionadas não apenas com a vida cotidiana, mas com os ritos de passagem, tais como batismo, confirmação, casamento e ritos ligados à morte, bem como com acusações de bruxaria.

Na Colônia Triunfo, em campo, os interlocutores falavam abertamente sobre práticas de benzeção, mas jamais relataram praticar simpatias ou tampouco direcionar alguma prática mágica a não humanos. Relatavam acreditar e fazer uso das práticas de benzeção apenas para curar doenças que acometem as pessoas e fazer isso procurando as benzedeiros. Também sobre acusações de bruxaria, nada era dito, sendo negada sua existência, quando indagados. A esse respeito, Bahia (2011) aponta que o assunto das acusações de bruxaria constitui-se em tabu também entre os pomeranos do Espírito Santo.

Na Serra dos Tapes, assim como na região capixaba estudada pela autora, os clérigos, sobretudo os pastores luteranos, veem tais práticas com maus olhos. Costumam dizer que as benzeções não têm a eficácia que as pessoas acreditam ter e que são práticas maléficas. É nesse sentido que, durante os cultos, eles desencorajam os fiéis a procurar benzedeadas e, mais ainda, a aprender a fazer benzeções. Contudo, ainda que alguns fiéis aceitem as recomendações dos pastores de não procurar por tais práticas – chegando até mesmo a negar que ainda existam benzedeadas pomeranas –, a maior parte acredita em sua eficácia e continua a buscar pelas benzeções.

As igrejas não são dessas coisas, não concordam, e isso não existe aqui. Eu me lembro, antigamente tinha essas benzedeadas, essas alemoas velhas. Mas depois... Bom, agora também não existe mais essas pessoas. A gente... a igreja não quer, não permite isso, eles não aceitam isso. Então não tem. Isso foi se desfazendo. (Dona Inês Peglow, colona pomerana).

Todos os pastores de todas as religiões são contra. Eles falam. Nosso pastor também fala. Pomerana não tem mais. Lá paras as bandas de São Lourenço, tem umas pomeranas ainda. Esses dias um falou para o meu marido que tinha uma lá. Vinham muitos lá na casa deles. Na cidade de São Lourenço também tem. (Dona Dora Klasen, colona pomerana).

É interessante notar que ao passo que negam a existência de benzedeadas pomeranas na localidade, acusam que existiriam em outros locais, tais como *nas bandas de São Lourenço*, conforme se pode observar no depoimento acima. Renata Menasche (2003), em pesquisa que analisou representações sociais sobre o cultivo e alimentos transgênicos entre produtores e consumidores no Rio Grande do Sul, relata situação parecida. Os agricultores de uma das regiões estudadas, no centro-sul do Estado, frequentemente negavam que se cultivassem sementes transgênicas ali (o que à época era ilegal), ao mesmo tempo em que diziam saber de casos em outros locais. Nesse sentido, a autora aponta para aquilo que na bibliografia está posto enquanto “rumores”, isto é, afirmações imprecisas e cercadas de mistérios sobre determinadas práticas. Também na Colônia Triunfo, os relatos podem ser entendidos enquanto “rumores”, já que não negam a existência de tais práticas, mas apontam sempre para a existência delas em outros locais, longe dali.

Os pastores dizem também, segundo relatam os fiéis, que as práticas de benzeção são *coisa do Diabo*. Para aqueles que compartilham da crença, entretanto, as práticas de benzeção são, ao contrário, consideradas *coisa de Deus* e as orações proferidas durante o ato da benzedura entendidas como feitas na *palavra de Deus*. É o que evidenciam os relatos reproduzidos abaixo:

Ela vem aqui e cura a pessoa, ela benze. Em dois, três dias, está praticamente curada. [...] Coisa de Deus, né, como se fala. (Gilmar dos Santos, membro da Comunidade Quilombola do Algodão).

Essa que eu conheço, essa morena daqui de baixo, aprendeu com a vó dela. Ela benze, assim, mas é tudo na palavra de Deus. Tudo, tudo na palavra de Deus, de Jesus. Ah, não. Daquelas [que praticam o mal] eu não conheço. Dizem que daquelas tem muitas em Canguçu. Mas essa que tem aqui na colônia, que benze... Conhece sapinho na boca das crianças? Conhece, né? Conhece cobreiro? Que vem dos bichos, assim, da lavoura. É tudo na... em nome de Deus. (Dona Dora Klasen, colona pomerana).

Conforme relatam os moradores, diferentemente dos pastores luteranos, os padres católicos não costumam fazer objeções às práticas de benzeção. Segundo Carlos Rodrigues Brandão (1986), as práticas de benzeção são comuns no âmbito do catolicismo popular, isto é, das vivências religiosas de grupos camponeses e proletários e, em geral, são aceitas ou ao menos toleradas pelos padres que convivem com tais grupos.

Na Colônia Triunfo, a maior parte das benzedeadas são mulheres. A propósito, percebe-se que, de modo geral, questões ligadas à esfera das religiosidades são assuntos femininos. Se, no contexto estudado, o trabalho é domínio privilegiadamente masculino, o domínio das religiosidades frequentemente envolve mais as mulheres que os homens. Ainda que a esposa, os filhos e filhas também desempenhem funções de trabalho na lavoura ou, mais precisamente, na terminologia local, *ajudem*, a decisão sobre que produtos cultivar, sobre os processos e sobre a comercialização são comumente de responsabilidade do pai de família. Já no domínio das religiosidades, ainda que também os homens participem das missas ou cultos e ainda que a grande maioria dos clérigos seja formada por homens, em âmbito doméstico quem costuma tratar dos assuntos religiosos são as mulheres.

Segundo Bahia (2000), entre os pomeranos do Espírito Santo, ainda que o discurso seja de autoridade masculina e subordinação feminina, os papéis de

homens e mulheres são complementares e as mulheres não ocupam, na prática, posição dependente e inferiorizada em relação aos homens. A autora observa que, naquele contexto, as mulheres, por estarem mais fortemente vinculadas ao espaço da casa, são responsáveis pela transmissão oral da tradição do grupo aos filhos – incluindo-se aí os aspectos religiosos. A vinculação com tais saberes mágicos outorgaria às mulheres poderes de proteção e de destruição. Por um lado, com as práticas de benzeção e as simpatias, elas teriam o poder de proteger toda a propriedade, incluindo o próprio homem e, por outro, com a bruxaria, poder maléfico e ameaçador contra a mesma propriedade.

Na Colônia Triunfo, os ensinamentos relativos às benzeções são transmitidos oralmente, desde cedo, quando a menina demonstra algum interesse ou aptidão para a atividade. A benzeadeira experiente – costumeiramente mãe ou avó – ensina uma *reza* ou *oração* (conjunto de palavras consideradas sagradas)¹⁷ para a menina, filha ou neta, e esta tem que conseguir guardá-la na memória. Quando memoriza a primeira oração, lhe é passada outra e assim sucessivamente. Com um repertório satisfatório de orações e já crescida, jovem ou adulta, ela passa, progressivamente, a acompanhar a mãe ou avó nas benzeções.

Além das rezas ou orações, as benzeadeiras comumente também são conhecedoras das plantas medicinais. Sabem identificar as plantas que podem ter algum tipo de efeito curativo e dar seu destino e forma de uso corretos. A maior parte das plantas é utilizada na forma de chás. Algumas benzeadeiras também possuem conhecimento de como fazer compostos com as plantas, como xaropes e compostos com álcool. Assim, além das benzeções propriamente ditas, algumas benzeadeiras também indicam remédios e fazem manipulações para as pessoas que as procuram.

É importante mencionar que nenhuma delas recebe pagamento em dinheiro pelos atendimentos que realiza. Algumas pessoas que são atendidas, entretanto, levam presentes como forma de retribuição ao bem prestado.

Dona Giorgina dos Santos, de 74 anos, membro da comunidade do Algodão, é uma das benzeadeiras mais atuantes na Colônia Triunfo e arredores.

¹⁷ Entre as benzeadeiras quilombolas as rezas são em idioma português, já entre as pomeranas, são em pomerano ou alemão.

Na pesquisa a campo, quando se falava sobre o assunto das benzeções, logo seu nome era citado. Dona Giorgina conta que aprendeu a benzer depois de casada, com uma vizinha mais velha, que foi lhe ensinando as orações:

Acho que eu tinha o guri, que está com cinquenta e tantos anos, o Nico, naqueles tempos eu comecei. Tinha uma velha que sempre me dava uma lição, sempre me dava uma lição, todas as noites. Sempre me dando ideia. Sempre me dando lição, sempre me dando ideia. E no outro dia eu colocava em prática. Ela me ensinou foi as palavras aquelas. E eu ia nas benzedeiças e elas também me explicavam como que era e como que não era e eu fui botando na ideia. Oração, assim, para sair, oração para dormir isso tudo ela me ensinou. Ela dizia: tu ora para Nosso Senhor Jesus Cristo. Ele sempre está junto comigo. [...] Essa daqui [neta], eu tirei apontamento para ela, não sei o que ela fez que está sempre perguntando: mamãe, me dê outra oração, vovó, me dê outra oração, que eu perdi aquela que a senhora me deu. Eu digo: não, tu tinha que guardar. (Dona Giorgina dos Santos, membro da Comunidade Quilombola do Algodão).

Em relação ao conhecimento sobre plantas medicinais, Dona Giorgina conta que aprendeu com os indígenas – chamados pejorativamente de *bugres* – que viviam na região à época em que era jovem:

Eu sou do tempo dos bugres. Eu tinha o quê? Uns quatorze anos no tempo dos bugres. Depois eles foram embora. Tudo era remédio para eles, porque conheciam, né. Nós não conhecíamos esses remédios. Conhecia pouca coisa que nossos pais iam dizendo. (Dona Giorgina dos Santos, membro da Comunidade Quilombola do Algodão).

Dona Giorgina conta, ainda, que atende qualquer pessoa que lhe procure pedindo ajuda e que é frequente que venham colonos pomeranos, brasileiros e quilombolas atrás de benzeção. Segundo ela, o único requisito para que o tratamento funcione é ter fé em Deus e fé na eficácia da prática de benzeção. Conforme acredita, não é ela quem cura as pessoas, mas Deus, através dela, como uma intermediária que ora e pede pela melhora da saúde da pessoa enferma.

Até de Pelotas, meu filho, já veio gente aqui para eu benzer. Graças a Deus tem saído bom. Mas tem que ter fé. Vêm colonos, vêm brasileiros... Hoje mesmo já saiu um daqui. Ontem saiu outro daqui. Eles vêm me procurar quando têm que vir. Ontem já veio de novo, para ver como é que está. [...] Às vezes eu saio, eles me buscam aqui, sabem que eu não posso caminhar de a pé, eu sofro da pressão. Eu vou e faço as orações lá e venho embora, tendo fé em nosso Senhor Jesus Cristo. Só com Deus. Eu só faço uma oração. Se é para mim, é para mim, se não é para mim, eu já digo logo. [Atendo

à] Todos, meu filho. Qualquer um que acredite. (Dona Giorgina dos Santos, membro da Comunidade Quilombola do Algodão).



Figura 17: Dona Giorgina dos Santos em sua casa.

Atualmente, são poucas as benzedeadas pomeranas na Colônia Triunfo. Talvez esse fato esteja relacionado ao combate empreendido pelos pastores luteranos contra a prática. Como se pode apreender dos trechos de depoimento de interlocutoras reproduzidos abaixo, para não contrariar a vontade do pastor, as benzedeadas estariam deixando de repassar os ensinamentos às novas gerações; ou mesmo as meninas de hoje já não estariam interessadas em aprender. Outro fator que pode estar associado à redução do número de benzedeadas é a condição de maior acesso a médicos na atualidade, tanto na zona rural, em postos de saúde, como na cidade, com a maior facilidade de transporte.

Mas aquelas [pomeranas] estão se terminando, já. As mães, as avós não ensinam mais. Ou os filhos não querem. Por causa das igrejas, dos pastores. Eu não sei como é que funciona isso. Ou se eles pensam que aqui não é na palavra de Deus ou como é que é. Isso eu não sei. Eles dizem que não é pra acreditar naquilo, que aquilo não ajuda. Mas, se a gente está no aperto... (Dona Dora Klasen, colona pomerana).

Mas eu acho assim, que cada vez já tem menos. Isso ninguém mais pega. Parece que estão se modernizando mais. Não querem aprender. Mas era bom se alguém se interessasse. Antigamente era mais frequentado. E também não tinha médico tão perto. Era tudo mais difícil. (Dona Olga Bohlke, colona pomerana).

Também entre quilombolas não há mais tantas benzedeadas quanto antigamente. Conforme relatam os filhos de Dona Giorgina, Gilmar e Clementina, nenhum deles teve o interesse de aprender o ofício, apesar dos apelos da mãe.

Da nossa família, praticamente ninguém [aprendeu a benzer]. Ela até queria passar para nós, mas ninguém quis pegar, são palavras meio complicadas. Então, para a gente botar isso tudo na cabeça, é meio complicado também. (Gilmar dos Santos, membro da Comunidade Quilombola do Algodão).

Até agora, nada ainda. Ela pediu, disse que ela está ficando velha, que um de nós tinha que pegar agora. Mas até agora nenhum. Nenhum ainda. Já faz anos e anos que ela é benzedead. Agora ela já está com 74 anos. Acho que eu, até o momento, para mim não dá. Eu disse para os guris, para as minhas irmãs que era para ver se um pelo menos pegava isso. Porque agora a mãe está ficando velha. E ela sempre fala que quer deixar isso pra um filho. Mas para mim, eu acho que não. (Clementina dos Santos, membro da Comunidade Quilombola do Algodão).

Para Nilo, a redução do número de benzedeadas está relacionada com o preconceito sofrido por elas. Segundo relata, muitas pessoas consideram as práticas de benzeção *coisa do Diabo*, ou *feiticeira*.

Tem ainda, mas é outra coisa que está se perdendo. Tem preconceito. Pelo preconceito, está se perdendo. A minha mãe era benzedead. Eu tenho três irmãs e nenhuma quis ser benzedead. [...] Diziam que era coisa do Diabo. Até hoje tem umas benzedeadas aí, que a maioria da população diz que elas fazem feitiço, que fazem mal para os outros. Na verdade elas só fazem o bem. [...] A maioria tem vergonha de dizer que a mãe é benzedead. Elas (ou eles, mas a maioria que tinha aqui eram benzedeadas, benzedeados tiveram poucos na comunidade), a maioria que tem mãe benzedead, as gurias têm vergonha de dizer que a mãe é benzedead, por causa do preconceito que as mães sofrem. Aí certamente que elas não vão

querer seguir. É brabo, é triste a gente saber disso, mas é uma coisa que vai se perder em bem pouco tempo e nunca mais vai ser recuperado. Assim como a religião. Religião se perdeu e nunca mais. O importante agora é nós sabermos e passarmos para os filhos como é que foi o nosso passado. Mas tentar resgatar não dá mais. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

Pode-se sugerir que, assim como contra as práticas de Umbanda, quilombolas também enfrentam estigma referente às práticas de benzeção. Nesse caso, entretanto, os ataques não partem de colonos, uma vez que esses compartilham de tais práticas, mas de pastores luteranos. Também os colonos pomeranos são criticados pelos pastores por acreditar e partilhar de tais práticas.

A crença nas práticas de benzeção, como se pode perceber, é compartilhada tanto por quilombolas quanto por pomeranos ou católicos ou luteranos. Mesmo com a desaprovação dos pastores, é acreditada e praticada pelos fiéis. Pode-se sugerir, desse modo, que mais do que nas religiões oficiais, tais práticas encontrariam respaldo em seus dogmas e doutrinas, em um campo religioso mais geral e compartilhado por essas pessoas.

A ideia de campo religioso remete a Bourdieu (1983). Esse autor, atentando a problemática já presente em Max Weber, referente às especificidades das esferas ou universos sociais, propõe a categorização dos “campos”. Reconhece, assim, a existência, dentre outros, de campos econômicos, campos políticos, campos científicos e campos religiosos, além de diversos campos profissionais. Para o autor, um campo constitui-se em um sistema estruturado em que os agentes integrantes assumem posições específicas. Nesse sentido, o campo religioso se dividiria em especialistas – como os sacerdotes, bruxos e profetas – e leigos (BOURDIEU, 2004). Inerente aos campos e às divisões dos agentes em posições específicas, estariam os conflitos e as disputas por capitais simbólicos.¹⁸ Por outro lado, seria também inerente aos campos a cumplicidade e o compartilhamento de interesses comuns, de um corpus de conhecimento e de *habitus*¹⁹ específico entre seus

¹⁸ O conceito de capital simbólico, para o autor, diz respeito aos recursos empregados nas atividades sociais. São próprios a cada campo, dividindo-se em capitais políticos, científicos ou religiosos, por exemplo, e apresentando-se como fonte de honra e prestígio.

¹⁹ Conjunto de disposições, ações e percepções que os indivíduos adquirem em suas experiências sociais, inseridas em campos ou estruturas específicos.

membros. Observe-se, entretanto, que mesmo guardando suas especificidades, para o autor os diferentes campos e agentes cruzam-se o tempo todo, não constituindo universos isolados, como se poderia supor (BOURDIEU, 1983).

No âmbito do campo religioso brasileiro, Brandão (1986), a partir de estudo na região de Itapira, interior do Estado de São Paulo, evidencia uma série de características relacionadas à forma como as religiões são vividas pelas pessoas e fora das instituições eclesiais. Segundo o autor, são bastante distintas a maneira como as religiões são entendidas dentro de suas estruturas institucionais, sobretudo pelos sacerdotes, e como são vividas por diversos grupos de fiéis.²⁰ O autor chama atenção para o fato de que aquilo que para os sacerdotes constitui falha na prática religiosa, para muitos fiéis é a forma como religião é vivida cotidianamente. Nesse sentido, Brandão (1986) fala em religiosidades populares, como aquelas dos camponeses e as dos proletários, que teriam como características as formas de vivências religiosas mais coladas às práticas cotidianas e aos limites difusos entre religião e magia. Teriam também como característica os limites difusos entre as próprias religiões, como o catolicismo, as religiões pentecostais e as mediúnicas, compartilhando muitas crenças e práticas entre si.

É no âmbito desse campo religioso popular que se pode entender a existência, na Serra dos Tapes, da crença compartilhada por católicos e luteranos nas práticas de benzeção. É também no interior desse campo que se percebe as diferenças entre as religiões oficiais, institucionalizadas e as religiosidades populares, em que as práticas religiosas e as cotidianas encontram-se bastante imbricadas e religião e magia não conhecem limites precisos, sendo assim mantidas, mesmo a contragosto dos pastores luteranos, a existência das práticas de benzeção.

Como observa Paula Montero (2006), a partir do legado intelectual e epistemológico do Ocidente, desde sua origem a Antropologia vem acionando o conceito de religião para entender a diversidade cultural, justificando as diferenças de normas e práticas em cada sociedade pelas diferenças

²⁰ A respeito das distinções entre dogmas oficiais do catolicismo e a maneira como esse era vivenciado na prática de camponeses europeus da Idade Média, ver Carlo Ginzburg (2006), "O queijo e os vermes".

religiosas. Contudo, a partir de novas reflexões, tais como as de Brandão (1986), mencionadas acima, pode-se vislumbrar sob nova perspectiva a relação entre aspectos religiosos, por um lado, e socioculturais, por outro. No caso da região estudada, observa-se que as religiosidades católica e luterana na prática dos fiéis não conhecem limites tão precisos quanto na doutrina oficial. Observa-se que luteranos e católicos compartilham de crenças e práticas no interior de um campo religioso popular. Nesse sentido, torna-se menos interessante buscar compreender as diferenças entre quilombolas católicos, de um lado, e pomeranos luteranos, de outro, que atentar para as relações entre eles e para elementos que compartilham.

Conforme buscamos mostrar, em torno dos *circuitos de festas de comunidade* e das práticas de benzeção, no contexto estudado quilombolas e pomeranos constituem redes de relações. Da mesma forma, também se criam redes em torno da dimensão do trabalho, notadamente na atividade de produção de fumo. São forjadas relações de reciprocidade e dependência nas práticas de *troca de serviço*, contratações de *diaristas* e *cultivos de meia*. Cabe destacar que não somente no âmbito das esferas do trabalho e das religiosidades que as redes se formam. Também em torno das atividades da rádio Triunfo e da escola Wilson Müller, por exemplo, são observadas redes entre quilombolas e pomeranos, como já mencionado. Mas, se até aqui atentamos para as semelhanças entre os dois grupos no interior das redes, passaremos, na sequência, a olhar com mais atenção àquilo que os diferencia no contexto relacional estudado. No próximo capítulo conduziremos o foco a termos marcadores de diferenças e relatos de conflitos entre membros dos dois grupos no interior dessas redes.

5. ENTRE REDES E COMUNIDADES

Como procuramos mostrar até aqui, ao compartilhar espaços na Serra dos Tapes, quilombolas e pomeranos tecem várias redes de relações. A partir do olhar voltado a dimensões associadas ao trabalho e às religiosidades, pudemos perceber como são forjadas relações de reciprocidade e de dependência e como são compartilhados circuitos de festas e de um campo religioso em que estão inseridas práticas de benzeção e são pouco precisas as fronteiras entre religiões luterana e católica e entre religião e magia. Em suma, procuramos mostrar algumas das diversas conexões existentes entre os dois grupos. Mas no interior dessas redes há também diversos conflitos. Quilombolas e pomeranos se valem de vários termos e expressões para referirem-se uns aos outros e marcar suas diferenças. Também julgamentos são trocados pelos membros dos dois grupos a partir de suas próprias visões de mundo. Tais questões nos levam, como veremos, a outras discussões, notadamente sobre as políticas de reconhecimento e de valorização identitária e sobre a forma como são percebidas as comunidades nesse contexto.

5.1 MORENOS, ALEMÃES E OUTRAS VARIAÇÕES

Em primeiro lugar, devemos dizer que as categorias *quilombola* e *pomerano* constituem-se como possibilidades dentro de um amplo espectro de termos utilizados como marcadores de diferenças por essas pessoas no contexto estudado. Assim sendo, mostra-se necessário atentar para as demais expressões empregadas, procurando não incorrer em essencialização das identidades.

Reconhecer os termos e expressões locais, nos contextos em que são empregados constitui-se como procedimento clássico em Antropologia. Atualmente, contudo, com o acúmulo de reflexões sobre o não domínio absoluto dos antropólogos em descrever a realidade dos grupos com que entra em contato, tal procedimento mostra-se ainda mais necessário. A esse respeito Ana Carneiro Cerqueira (2010, p.18), em pesquisa sobre os modos de vida dos

habitantes do Vão dos Buracos, município de Chapada Gaúcha, em Minas Gerais, chama atenção para a questão de como descrevê-los dialogando com seus próprios procedimentos descritivos. Conforme apresenta:

Meu ponto de partida traduz-se na questão: como descrever o “povo dos Buracos” lançando mão do que seriam seus próprios procedimentos descritivos? Digo ‘seriam’ porque a preocupação em conceituar o “povo” é ‘minha’, ou ‘nossa’, e não ‘deles’.²¹

A autora parte para tal intento a partir da análise dos *modos de conversar*, dos *modos de comer* e da *parenteza* ou, aproximando da linguagem antropológica, da “comunicação”, da “alimentação” e do “parentesco”. Nesse sentido, como admite a autora, ainda que o resultado não seja uma descrição propriamente *buraqueira*, pois tal preocupação não está presente entre o *povo dos Buracos*, trata-se de uma descrição mais próxima – ou menos distante – desta.

Partindo dessa inspiração, passamos agora a descrever alguns outros termos que, na região estudada, ‘quilombolas’ e ‘pomeranos’ utilizam em seu cotidiano para marcar diferenças. Como veremos, as categorias quilombola e pomerano são apenas algumas das possibilidades dentro de um campo mais vasto de termos.

A maior parte dos quilombolas nesse contexto refere-se a si próprio como *quilombola* ou como *negro*. O termo negro é acionado no cotidiano, mas também é utilizado pelas lideranças, alternando com o termo quilombola, em falas politizadas, como se percebe na fala de Nilo:

Tudo que vinha do negro era feio. Então as pessoas não se assumiam negras porque o que mais falavam era que tudo que vinha do negro não prestava. Ficava um serviço errado: isso é coisa de negro. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

Os pomeranos, entretanto, quando desejam reportar-se aos negros, no mais das vezes ou utilizam o termo quilombola ou o termo *moreno*²².

²¹ Conforme explica em seu trabalho, a autora utiliza alternadamente aspas duplas e aspas simples com o intuito de distinguir os termos *de cá*, antropológicos, dos termos *de lá*, *nativos*.

²² Letícia de Faria Ferreira e Patrícia Marasca Fucks (2014) observam que na localidade de São Paulo das Tunas, no município de Giruá, na região noroeste do Rio Grande do Sul, também é comum a utilização do termo *moreno* por parte dos colonos alemães para referir-se aos quilombolas que vivem na região.

Segundo Nilo, como já mencionado, no passado os pomeranos os chamavam também de *negros ladrões*. Conforme relata: *Olha, como eram chamadas antigamente as comunidades quilombolas? Eram chamadas dos negros ladrões.*

Alguns negros, sobretudo mais velhos, também costumam utilizar o termo *carambola*²³ para referir-se à sua atual condição de membros de comunidade quilombola.

Os pomeranos alternam sua autoidentificação entre esse termo e o de *alemão*. Como relata uma interlocutora:

Nós falávamos tudo em pomerano lá também [no município de Santa Cruz do Sul, onde tinham ido para vender fumo]. Aí uma falou uma coisa para mim em alemão legítimo e eu não entendi. [...] Lá na firma onde nós fomos vender fumo. Aí ela disse umas coisas e eu não entendi. Eles falavam de outro jeito. Minha nossa! [...] Aquela é *Hunsrückisch*. Eu não entendi uma palavra que eles disseram. Bem ligeiro eles falam. É, nós, assim, entre nós, nós dizemos que falamos alemão. Mas agora a gente diz que é pomerano. A gente confunde ainda. (Dona Dora Klasen, colona pomerana).

Os quilombolas também utilizam os dois termos para se referirem a eles. Alguns pomeranos costumam queixar-se de que os quilombolas utilizam o termo *alemão*, seguido de adjetivos como *batata* e *de merda*, como categoria acusatória, conforme relatado abaixo:

Os quilombolas que tem por aqui, eles não chamam nós de... como é que se diz... a gente mora no Brasil, a gente é brasileiro também, né. Eles chamam nós de alemão-grosso. Alemão-batata. Assim eles falam. Alemão-de-merda. Quando eles estão bêbados. Eles trabalham com gente, assim, mas tem uns... olha... (Dona Olga Bohlke, colona pomerana).

Além dos termos pomerano e alemão, emprega-se também o termo *de origem*, que faz referência não apenas a pomeranos, mas a descendentes de imigrantes europeus que vieram para o Brasil no processo de colonização. É

²³ Como observam Alexandre Daros *et al.* (2007), o uso do termo *carambola* também é comum entre membros de comunidades quilombolas, bem como entre colonos alemães e italianos, na localidade de São Roque, município de Roca Sales, no Vale do Taquari, Rio Grande do Sul.

bastante utilizado pelos negros para referirem-se aos colonos, não fazendo distinção se são pomeranos/alemães ou de outra origem étnica.²⁴

Na região estudada, *brasileiro* ou *pelo duro* são os termos utilizados pelos *de origem*, europeus de distintas procedências, para referir-se aos que não são, como eles, *de origem*, mas que também não são negros. Esses últimos, como já visto, são chamados de *morenos*.

Também o termo *branco* é empregado por muitos quilombolas para referir-se aos pomeranos. Neste caso, como no de origem, não se faz distinção clara entre pomeranos e outros. Todos são *não-negros* ou *não-quilombolas*, como eles também se referem.

Krone (2014) relata também a utilização dos termos *Schwartz* e *tuca* por pomeranos na Serra dos Tapes. Segundo o autor, *Schwartz*²⁵, que pode ser traduzido como preto, seria usada para se referir aos negros. O termo *tuca* designaria o falante do português, que não domina o idioma pomerano. Se aplicaria tanto aos brasileiros como aos negros e seria utilizado frequentemente para delimitar relações matrimoniais indesejáveis, pois o *tuca* seria um sujeito indesejado nas relações familiares.

Além dos marcadores vinculados a distinções étnicas e raciais, existem outros que também estão presentes nas relações entre os membros dos dois grupos. A categoria *colono* diz respeito, assim como de origem, a todos os imigrantes que se estabeleceram através de processo de colonização, recebendo um lote de terra. A colônia significa tanto a localidade, como a propriedade em que cada família mora. Por consequência, os descendentes dos imigrantes e que receberam as propriedades desses como herança também são considerados colonos.

No contexto estudado, colono diferencia-se do termo de origem, contudo, pois nessa região, diferentemente do que se dá no Vale do Itajaí

²⁴ Seyferth (1992) aponta a utilização do termo *de origem* também entre os colonos de distintas etnias no Vale do Itajaí, em Santa Catarina. Segundo a autora, para além das diferenciações entre alemães, italianos e poloneses, a categoria colono inclui a todos e assume forte componente étnico. Assim, são colonos ou *de origem*, aqueles que compartilham a crença em uma origem comum, europeia, além de certos valores, como o apego à terra e ao trabalho, diferenciando-se dos *caboclos* ou *brasileiros*.

²⁵ Este termo pode ter algumas variações. Em alemão, a tradução para a palavra preto é *Schwarz*. Em pomerano, a grafia correta, segundo alguns dicionários, é *Schwatz*. Na Colônia Triunfo, os pomeranos costumam usar o termo da segunda maneira, a exemplo do apelido de Ricardo, locutor da rádio triunfo, já mencionado, *Schwatz Peter*.

estudado por Seyferth (1992), também é muitas vezes empregado para designar brasileiros que possuem e trabalham em uma pequena propriedade. Além de alemães, pomeranos, italianos e imigrantes oriundos de outros países e regiões, na Serra dos Tapes, conforme observam Salamoni e Waskiewicz (2013), também foram criadas colônias com famílias brasileiras.

Alternativamente a colono, também são utilizados os termos *pequeno agricultor* e *agricultor familiar*. No entanto, esses são muito menos frequentes. Pode-se sugerir que o uso dessas expressões está vinculado à atuação de entidades ligadas à produção agrícola na região. Por um lado, as empresas fumageiras que estabelecem contratos com os produtores de fumo. Por outro, organizações que prestam assistência técnica, como a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Rio Grande do Sul (EMATER) e o Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor (CAPA). Esse último, vinculado à IECLB, trabalha diretamente com as comunidades quilombolas, mas também com agricultores familiares que produzem alimentos (incentivando-os no sentido da transição para a agroecologia) e com povos indígenas.

Utilizam-se as categorias *diarista*, *empregado* e *peão* para designar, como vimos, aqueles que trabalham nas propriedades de outros e recebem remuneração por dia de serviço prestado. São tanto quilombolas, como pomeranos, ainda que o mais frequente é que sejam os primeiros a vender a força de trabalho. Se é mais comum que aqueles que contratam refiram-se pelos dois últimos termos (empregado e peão), também é mais comum que aqueles que são contratados empreguem o primeiro (diarista). Essas expressões, contudo, apontam não para as atividades desempenhadas, mas sim para a condição de assalariamento em que se encontram.

A esse respeito, em campo, chamou a atenção que uma interlocutora, mesmo trabalhando para os colonos e recebendo por dia de serviço, tenha afirmado não ser diarista e sim *agricultora que trabalha por dia*. Ela disse: *eu trabalho para fora, de agricultora, assim, no fumo. Eu trabalho de agricultora, por dia*. Parecia com isso querer afirmar que o que configurava sua identidade era o tipo de atividade que realizava, como agricultora, e não a forma de remuneração recebida, por dia.

O termo *patrão* designa aquele que contrata a força de trabalho dos diaristas. São os proprietários, em geral colonos pomeranos.

Há, ainda, a categoria *fumicultores*, que se refere àquelas pessoas – tanto quilombolas quanto pomeranos – que possuem pequenas propriedades e trabalham com a produção de fumo.

Por fim, também há o termo *parceiro*, que designa aquelas pessoas que vivem do arrendamento de terras, ou como é referido no contexto estudado, que trabalham de *sociedade*, *de meia* ou de *parceria*. A sociedade consiste em um acordo em que uma das partes (o proprietário da terra, em geral colono pomerano) cede uma área para plantio de fumo e o parceiro cede sua força de trabalho. As duas partes dividem igualmente os gastos com a produção e posteriormente os lucros com a venda do produto. Conforme já mencionado, uma vez que as sociedades não são mais tão frequentes como antigamente, o emprego da categoria também passou a não o ser.

Abaixo, organizamos um quadro sistematizando os termos apresentados até aqui. Nas duas primeiras colunas aparecem expressões utilizadas por quilombolas como autodenominações e as denominações a eles atribuídas. Já nas duas últimas, estão as autodenominações utilizadas por pomeranos e as denominações a eles atribuídas. Na parte superior do quadro constam os termos de conotação étnica e abaixo estão outros termos, como aqueles que designam as atividades desenvolvidas por essas pessoas.

Quilombolas (autodenominações)	Quilombolas (denominações atribuídas)	Pomeranos (autodenominações)	Pomeranos (denominações atribuídas)
termos de conotação étnica			
negro quilombola	moreno quilombola <i>Schwartz</i> tuca	alemão colono de origem pomerano	alemão alemão-batata alemão-de-merda branco colono de origem não-negro não-quilombola pomerano
outros termos			
diarista fumicultor parceiro patrão	empregado peão pequeno produtor produtor familiar	diarista fumicultor parceiro patrão	empregado peão pequeno produtor produtor familiar

Figura 18: Quadro de termos empregados em referência a quilombolas e pomeranos.²⁶

Pode-se sugerir que a utilização de muitos desses termos esteja relacionada com a vinculação das pessoas com instituições específicas e com os usos políticos que dela são feitos. A categoria colono, por exemplo, como antes mencionado, surgiu com o projeto político de colonização e foi apropriada pelos imigrantes como categoria genérica de identificação, passando a designar todos os imigrantes europeus não-ibéricos e a servir como elemento de diferenciação em relação aos demais grupos (SEYFERTH, 1992).

Da mesma forma, as categorias de *pequeno agricultor* e *agricultor familiar* têm sua origem e difusão associadas a processos políticos. Segundo Delma Pessanha Neves (2007), no Brasil, ao final da década de 1990, o termo pequeno agricultor, até então usual nos cenários político e acadêmico, foi substituído pelo termo agricultor familiar. A autora observa que, enquanto o primeiro fazia referência ao tamanho das propriedades, o segundo destacava o tipo de trabalho realizado – no caso, familiar, em detrimento da agricultura patronal, realizada com mão de obra assalariada. Contudo, se na esfera

²⁶ No quadro, os termos estão dispostos em ordem alfabética.

política o termo agricultor familiar teve o mérito de agregar diferentes grupos sociais na busca por reconhecimento de direitos, seu enfoque como categoria socioprofissional pode obscurecer a análise das especificidades de cada grupo: nem sempre os elementos centrais na definição de suas identidades e modos de vida são a agricultura ou o trabalho familiar. Os dois termos – pequeno produtor e agricultor familiar – enfocam muito fortemente a atividade econômica dessas pessoas, colocando de lado muitas vezes as origens étnicas e filiações religiosas, por exemplo.

Pode-se sugerir que várias das categorias que outrora agregavam analítica e politicamente diversos grupos sociais, atualmente perderam força. Vale lembrar o debate sobre a morte anunciada do campesinato. Conforme mostra Mauro Almeida (2007), a noção de campesinato empregada por diversas teorias sociais perdeu seu poder explicativo. No entanto, para o autor, não foram os grupos camponeses enquanto sujeitos sociais que desapareceram, como algumas dessas teorias previam (visto que continuam no cenário atual), mas sim as “grandes narrativas”, aquelas teorias que pretendiam dar conta de um variado espectro de situações sociais. Nesse sentido, o campesinato não desapareceu, mas morreu enquanto paradigma teórico. Por outro lado, foram fortalecidas as identidades dos grupos antes aglutinados pela categoria camponeses. É assim que podemos, por exemplo, observar como a dimensão étnica tem adentrado à esfera política: vários grupos antes abarcados sob a rubrica aglutinadora de camponeses passaram a destacar-se a partir de suas particularidades étnicas.

Para o caso da região estudada, como já mencionado, podemos sugerir que, em boa medida, o uso dos termos pequeno agricultor e agricultor familiar está vinculado à atuação de entidades ligadas à produção agrícola. Percebe-se, no entanto, que quando em comparação ao termo *colono*, os termos pequeno agricultor e agricultor familiar são bem menos empregados no cotidiano, possivelmente por *colono* ser termo menos restrito à atividade profissional, sendo associado a identidades de descendentes de imigrantes.

Conforme veremos a seguir, também a consolidação dos termos quilombola e pomerano entre os moradores da região estudada podem ser associados a processos políticos e relações entre pessoas e instituições.

5.2 ALEMÃES, QUILOMBOLAS, ALEMÃES-QUILOMBOLAS: POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO E DE VALORIZAÇÃO IDENTITÁRIA

Conforme já mencionado, a categoria quilombola não fazia parte da realidade das famílias negras da região estudada até bem pouco tempo atrás. Quando passaram a buscar junto às esferas políticas o reconhecimento de direitos, o termo ganhou força e passou a integrar seu vocabulário cotidiano, sendo utilizado também como marcador identitário. Entre outras instituições, o grupo estabeleceu relações com a Fundação Cultural Palmares, que reconheceu as comunidades do Algodão e da Favila como remanescentes de quilombo, e com o Fórum de Agricultura Familiar. Esse Fórum, segundo Carla Rech e Pedro Robertt (2014), constitui-se enquanto arranjo multiorganizacional e foi criado em 1995 pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA Clima Temperado), sediada em Pelotas, com o objetivo de implementar ações para o desenvolvimento sustentável do meio rural na região sul do Rio Grande do Sul.²⁷ Para essas instituições, a categoria quilombola já estava consolidada.

Segundo O'Dwyer (2005), antes associada estritamente ao passado escravocrata, a categoria comunidade remanescente de quilombo foi atualizada com o advento da Constituição Federal de 1988, mais precisamente a partir do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Segundo essa autora, contudo, tal expressão não nominaria diretamente, no contexto atual, indivíduos, grupos ou populações, o que coloca a questão de quem seriam os chamados remanescentes de quilombo, que teriam seus direitos atribuídos pelo dispositivo legal.

O termo quilombo tem sua existência remetida ao período do Brasil Colônia, sendo que já então possuía significado ambíguo. Rubert e Silva (2009) observam que quilombo exprimia, ao mesmo tempo, o sentido de afronta à ordem instituída, portanto passível de repressão, e o sentido de forma de resistência ao cativo. Essas formas de resistência teriam se dado tanto de maneira direta quanto indireta. Nesse sentido, os autores destacam, no Rio

²⁷ Participam do Fórum organizações governamentais e não governamentais ligadas a agricultores familiares, assentados de reforma agrária, pescadores artesanais e comunidades quilombolas (Rech e Robertt, 2014).

Grande do Sul – região focalizada em seu estudo –, o tradicional esconderijo/refúgio, a doação testamental por parte de antigos senhores/estancieiros, a compra (ainda que paga não apenas em dinheiro, mas também com trabalho ou outros bens), a posse de terrenos devolutos e impróprios às atividades produtivas dominantes e a recompensa por participação em guerras e revoluções. Assim, a partir do artigo 68 do ADCT, o termo quilombo consagrou-se como símbolo aglutinador das mais variadas formas de resistência “às mais variadas práticas de discriminação racial, às hierarquias raciais historicamente reproduzidas e à recorrente desatenção, por parte do poder público, das necessidades específicas dos afrodescendentes” (RUBERT; SILVA, 2009, p. 257-258).

Como observa Almeida (2011, p.162):

O que mais chama a atenção, quando refletimos sobre o advento da categoria **quilombola**, é que passados 21 anos, após a promulgação da Constituição Federal de 1988, o que foi tratado pelos legisladores como categoria residual produto de uma classificação externa, fundada na idéia de “remanescente”, tem sido redefinido e ampliado pela força das mobilizações e demandas de agentes sociais que assim se autodenominam se constituindo hoje numa identidade coletiva objetivada em movimento social.

Esse autor aponta ainda para certa dispersão geográfica das autodenominações das comunidades. Cabe registro aos termos *mocambeiro*, no Baixo Amazonas e na região do Gurupi (Tocantins), e *calhambolas* na Baixada Maranhense e no Amazonas. Contudo, apesar de não haver unanimidade, a grande maioria dessas comunidades no Brasil assumiu o termo quilombola e, segundo o autor, há tendência para que as demais façam o mesmo.

Assim como quilombola, o emprego corrente do termo pomerano tampouco tem existência longínqua na vida dos habitantes da Serra dos Tapes. Conforme já mencionado, desde o início do processo de colonização, os pomeranos foram identificados como alemães. Como aponta Thum (2009), à época da emigração, a Pomerânia estava sob o domínio político da Prússia e, portanto, os pomeranos que chegaram ao Brasil foram registrados como imigrantes prussianos. A esse fato somou-se, segundo o mesmo autor, um ideal germanista levado a cabo em outras regiões de colonização no Rio

Grande do Sul pelos imigrantes renanos. Estes, para afirmarem-se diante da sociedade nacional, reforçavam, em detrimento das particularidades, a unidade entre os grupos de imigrantes germânicos. Mas, ainda que renanos e pomeranos fossem considerados alemães, os segundos eram classificados como de tipo inferior. Entre os motivos dessa depreciação estavam sua vinculação ao meio rural e a utilização de outro idioma (Pomerano) que não o *Hunsrückisch*, falado pelos renanos. Entendia-se que o idioma Pomerano era um dialeto do *Hunsrückisch*, sendo o último também chamado *Hochdeutsch*, ou alto alemão – ou, ainda, *alemão legítimo* – e o primeiro *Plattdeutsch*, ou baixo alemão (THUM, 2009).²⁸ Como indica Krone (2014), os pomeranos teriam sofrido uma dupla estigmatização, decorrente de sua condição camponesa e de sua origem étnica.

A partir dos anos 2000, tem-se, no entanto, observado diversas ações de valorização do patrimônio cultural pomerano, sobretudo por parte da Prefeitura Municipal de São Lourenço do Sul, município com parte de seu território situado na Serra dos Tapes e onde há presença significativa de pomeranos. Krone (2014, p.12) destaca o surgimento de uma “política local de valorização do passado, da memória e do patrimônio cultural” como responsável pela afirmação de uma “pomeraneidade”, isto é, de uma identidade pomerana. É nesse sentido que o autor destaca duas ações instituídas no município: a rota de turismo rural Caminho Pomerano e a *Südoctoberfest*, considerada a maior festa germânica do sul do Estado do Rio Grande do Sul.

O Caminho Pomerano e a *Südoctoberfest* – assim como a encenação da chegada dos imigrantes, realizada no ano de 2008 em São Lourenço do Sul, para a comemoração do sesquicentenário da imigração – podem ser entendidos a partir de uma perspectiva mais ampla, em que se constitui uma política nacional de valorização do patrimônio imaterial. Conforme apontam Ferreira e Heiden (2009), a promulgação da Constituição Federal de 1988 incorporou a dimensão imaterial às políticas de patrimonialização, que até então estavam voltadas apenas a bens como edificações e obras de arte.

²⁸ Atualmente, tanto estudiosos quanto os próprios pomeranos admitem tratar-se de duas línguas distintas. Ver, a respeito, o trabalho de Ismael Tressmann (2008). Sobre a utilização da língua pomerana no cotidiano e a situação de bilinguismo de famílias moradoras da Serra dos Tapes, ver o trabalho de Marina Marchi Mujica (2013).

Abordado no interior dessas manifestações sociais, o patrimônio passa então a se identificar, para além do material, com aquelas expressões que caracterizavam uma Nação plural, multiétnica, composta por diferentes matizes culturais. As celebrações religiosas, as formas de expressão, os lugares e os saberes que atravessavam gerações, passaram a ter um papel fundamental naquilo que se denominou Patrimônio Cultural Nacional, cuja tarefa de proteção passou a ser uma atribuição do Estado, definida no próprio texto constitucional de 1988 (FERREIRA; HEIDEN, 2009, p.138).

Os autores identificam, assim, que as ações municipais observadas em São Lourenço do Sul se dão na esteira desse processo. Tais ações teriam como objetivo a valorização do grupo étnico, mas também a movimentação do setor turístico e da economia local.

Tais ações observadas em São Lourenço do Sul, cabe sugerir, são ainda influenciadas por outras iniciativas de valorização da cultura pomerana, realizadas no Espírito Santo. Em vários municípios capixabas, o bilinguismo é reconhecido e o idioma pomerano é ensinado em escolas de comunidades pomeranas. A partir de sua representação no Espírito Santo, os pomeranos têm mantido um papel ativo nos fóruns de debate dos povos tradicionais, com destaque para sua participação na Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT) (KRONE, 2014).

Como se pode perceber, apesar de terem entre seus objetivos pretensões com o fomento do setor turístico e da economia local, tais iniciativas de valorização do patrimônio cultural pomerano têm contribuído para o fortalecimento dessa identidade. Conforme aponta Krone (2014), os colonos pomeranos, que antes sofriam com a dupla estigmatização – por sua condição camponesa e por sua origem étnica –, atualmente parecem sentir-se mais valorizados. Se antes ninguém se afirmava de origem pomerana, hoje muitos parecem querer ser pomeranos.²⁹

Percebe-se que a nova fase de democracia do Estado brasileiro, marcada pela abertura democrática nos anos 1980 e pela promulgação da Constituição Federal, em 1988, criou “novos” sujeitos de direitos. A esse respeito, Eder Sader (1988), analisando os movimentos populares de São Paulo no período de 1970 a 1980, já apontara o surgimento de novos sujeitos

²⁹ Conforme aponta Krone (2014), se no passado ser pomerano era sinal de inferioridade, na atualidade nota-se uma inversão de classificações. É assim que o autor chama a atenção para a participação de descendentes de imigrantes alemães (renanos) no Caminho Pomerano.

(tais como o Sindicato dos metalúrgicos de São Bernardo, a Oposição metalúrgica de São Paulo, o Clube de mães da periferia Sul de São Paulo e as “Comissões de Saúde” da periferia leste). Para o autor, esses novos sujeitos estariam menos atrelados às instituições e organizações existentes, como as igrejas, sindicatos e partidos políticos e mais alinhados às novas orientações políticas que adentravam a sociedade.

Nesse mesmo sentido, outros sujeitos viriam a colocar-se no cenário político nacional, afirmando seu lugar na esfera política através de identidades étnicas. Como observa Marcelo de Oliveira (s. d.), com vistas a tornar-se uma sociedade pluriétnica e multicultural, o Estado brasileiro contribuiu para o surgimento desses novos sujeitos de direito. Almeida (2008) observa que as formas de associação e atuação política de grupos tradicionais têm incorporado a dimensão étnica. Essas atuações estariam voltadas, sobretudo, para o reconhecimento de territórios tradicionalmente ocupados. Nesse sentido, o autor destaca o surgimento, nas últimas décadas, de movimentos sociais organizados não mais essencialmente a partir da esfera sindical, mas também a partir da dimensão étnica. Aponta também o surgimento de “novas” identidades coletivas, tais como quilombolas, seringueiros, castanheiros, quebradeiras-de-coco-babaçu, pescadores, ribeirinhos, atingidos por grandes obras, moradores de fundos de pasto e faxinalenses, além dos povos indígenas.³⁰

Na esteira desse processo de organização política através da dimensão étnica e da busca por direitos, sobretudo territoriais, podemos perceber ainda outras ações voltadas para a valorização da diversidade étnica e cultural. É o caso das políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial de diferentes grupos culturais.

Pode-se sugerir que tais processos influenciaram a consolidação das categorias *quilombola* e *pomerano* na região da Serra dos Tapes. Observa-se, na região estudada, que *negros* e *alemães* passaram a incorporar os termos *quilombolas* e *pomeranos* mais frequentemente. Tanto na esfera das atuações políticas quanto no cotidiano, se observa que essas identidades são acionadas. Os termos, contudo, são empregados conjuntamente com outros já descritos,

³⁰ O autor menciona ainda os pomeranos da região de Pancas (ES), que habitam área de preservação ambiental, e os ciganos, considerados nômades e desterritorializados.

como *negro, moreno, alemão e alemão-batata*. Como dissemos, ainda que, atualmente, os moradores da região estudada empreguem as categorias quilombola e pomerano como marcadores de diferença, esses não se tornaram exclusivos.

Nesse cenário, é possível compreender também o surgimento, nesta região, de outra categoria: a de *alemão-quilombola*. Apesar de não tão frequentes, acontecem alguns casamentos entre quilombolas e pomeranos. Nesses casos, o(a) quilombola deixa de pertencer à sua comunidade de origem, passando a viver na propriedade do(a) cônjuge, como colono(a), ou, alternativamente, o(a) colono(a) pomerano(a) passa a integrar a comunidade quilombola. Como relata Seu Olívio, há alemães(ãs) casados(as) com negras(os) que pertencem à comunidade da Favila. Entretanto, isto já foi motivo de conflito com o poder público que, segundo ele, parece não entender esse arranjo matrimonial como uma possibilidade. Ele conta que ao buscar acesso a um Programa de Habitação, uma das famílias da comunidade encontrou dificuldades junto a uma Secretaria da Prefeitura Municipal de Canguçu, que recusou a liberação do recurso por um dos cônjuges ser pomerano.

Tem *alemão-quilombola* dentro da minha comunidade aqui. Porque eles casaram com gente morena. Casaram, fizeram a família. Tem um negro, que é meu sobrinho, que é casado. Eu tenho filho casado com uma alemoa loira, mas esse não é da minha comunidade porque ele mora lá no Arroio do Padre. E aí deu aquela encrenca lá em Canguçu, quando vieram essas casas para os quilombolas [...] Mas ela [funcionária da Secretaria do município de Canguçu] não quis aceitar casa para esses alemães, esses que são sócios casados. Para o meu sobrinho, que é casado com uma alemoa, ela não queria dar casa. Não, essa é alemoa. Mas para aí. Ela é alemoa, o marido é negro e tem filho já estudando. Não são casados, estão juntos, mas têm os mesmos direitos. Tem filho já com sete, oito anos, no colégio. Como é que não é quilombola? Isso que nós já tínhamos feito reunião lá em Porto Alegre, discutido o assunto e que eles disseram pode ser alemão, pode ser branco, desde que uma vez ele acompanhando as reuniões, se legalizando como quilombola, adotando que ele seja quilombola, não interessa a cor. (Seu Olívio Dias, presidente da Comunidade Quilombola da Favila).

Assim, coloca-se a questão dos entendimentos que os dois grupos têm sobre a noção de *comunidade*. Como se conformam as comunidades de quilombolas e de pomeranos? Como são dados os pertencimentos comunitários?

5.3 CONFLITOS E VISÕES DE MUNDO

Antes de passarmos à discussão dos entendimentos sobre as comunidades, faz-se necessário refletir sobre a questão dos conflitos. Quilombolas e pomeranos não apenas empregam termos distintos para demarcar as diferenças, como também estabelecem vários julgamentos uns sobre os outros. Esses julgamentos, baseados em suas visões de mundo, muitas vezes conduzem a conflitos.

Na Colônia Triunfo, é comum escutar os pomeranos dizerem que os quilombolas bebem demais, não gostam de trabalhar e que muitos não têm religião. Tais características atribuídas aos quilombolas são, para os pomeranos, vistas de forma negativa, como no trecho do depoimento de uma colona pomerana, reproduzido a seguir:

Esses dias tinha um jogo de futebol aqui na frente da nossa casa. Aí aqueles quilombolas que estão... tem uma favelinha aqui, eles morando tudo ali... começaram a tomar cerveja, cachaça. Aí uma mulher daquelas tomou um porre. E ela caía para frente, caía pra trás. E estava chovendo aquele dia. E ela ficou, olha, nem dá para falar o que ela falava. E com a cerveja na mão e dê-lhe tomando. E ela tinha perdido um filho uns meses antes. Aí a minha neta estava lá no jogo, a filha dela. Aí ela dizia assim: cadê meu filho? Cadê meu filho? Aí na hora quando ela estava bêbada, ela se lembrava do filhinho dela. Depois quando ela estava sã, no outro dia, ela nem se lembrava mais.

O fato de comumente não declararem qualquer religião – mesmo que compartilhando do mesmo campo de religiosidade que os pomeranos, como vimos – é apontado como um dos principais problemas dos quilombolas. Para a maior parte dos interlocutores pomeranos, estão melhores os quilombolas filiados a uma religião, mesmo que essa seja a católica e não a sua, luterana.

Essa turma que mora aqui em baixo não tem nenhuma igreja, no Algodão. Mas essa turma que mora aqui na Favila, eles têm a igreja, agora estão construindo salão, têm cemitério. É uma gente que está avançando em religião também. Os que têm religião estão mais avançados. Os que não têm... Têm ideia melhor, no trabalho estão melhores, estão com a situação financeira melhor. Tudo melhora quando a gente ouve e escuta a palavra de Deus. Claro, tudo melhora. Se tu é criado na rebeldia, não sabe nem rezar um pai nosso, aí as coisas não funcionam muito bem. Pelo menos eu acho. (Dona Inês Peglow, colona pomerana).

Eles não têm religião. Esses daqui [da comunidade do Algodão], vou falar bem francamente, eles têm o cemitério deles lá perto de casa e eles não têm [igreja]... Mas têm uns aqui, que moram na Favila, município de Canguçu, eles são católicos. Eles têm a igreja deles ali, uma igreja logo aqui. Aí nós vamos para as festas sempre. Esses aqui, eles de primeiro também não tinham igreja, era no tempo do meu pai, no tempo quando eu era solteira em casa, eles só bebiam e só brigavam de noite nas vendas, assim. E desde que eles começaram a fazer uma igreja lá e ter os cultos, eles mudaram muito. (Dona Dora Klasen, colona pomerana).

Muito criticada pelos pomeranos também é a suposta falta de empenho dos quilombolas no trabalho. Associado a isso está o entendimento de que recebem muitos auxílios do governo, o que incentivaria ainda mais a falta de empenho no trabalho, como diz Seu Alberto:

Hoje em dia... como é que a gente vai dizer pra não se enredar... Os quilombolas, eles têm muito direito do governo e o branco não, o branco tem que batalhar. Se ele quer alguma coisa, ele tem que batalhar, ele tem que lutar, ele tem que trabalhar. E aí eles têm muito direito, dá isso, dá aquilo, dá mais aquele outro. Então, eles estão mais folgado. Trabalham um dia da semana. Dois, três, quatro, cinco não trabalham. Então quando o agricultor, o plantador precisa deles, eles não aparecem e assim eles são. Tem que deixar. Fazer o quê com eles? Parece que eles não têm o pensamento como um branco. Tem aqui brasileiro, branco, branco que nem nós, mas já não agem como eles, já trabalham, já lutam, já batalham, já querem ganhar, já têm a sua propriedade. Têm tudo, batalham... têm a sua moradia. Eles agora também estão bem. Ganham moradia do governo. Ganham tudo do governo. Uma pessoa como nós, o governo não dá nada. Tem que batalhar, se quer. (Seu Alberto Peglow, colono pomerano).

Os quilombolas, por outro lado, entendem de outro modo sua relação com o trabalho, bem como os auxílios que recebem do governo, como evidenciado na fala de Seu Olívio. Para eles, os Programas e Políticas Públicas que acessam são direitos que têm por objetivo a diminuição da desigualdade em que sempre se encontraram.

Os brancos que chegaram no Brasil, os *origens*, diversos, todos ganharam terra, o governo deu uma propriedade para cada um, uma colônia que tinha vinte e quatro, vinte e cinco hectares. E os negros, o que tinham um pedacinho de terra, a maioria foi que ganhou do patrão, do sinhozinho. O sinhozinho: ah, o negão, o meu escravo era bom. Hoje terminou a escravidão, vou te dar um pedacinho de terra. Porque senão os negros até hoje viveriam de parceiros. Qual é o negro que tem propriedade grande? E aí muitos brancos têm dito: pô, os negros agora têm muito direito. Eu acho que os negros nunca vão chegar no direito que os brancos sempre tiveram. Nós estamos correndo atrás, nós estamos buscando os nossos direitos. Sofremos

quase quinhentos anos. Mais de trezentos e tantos anos, ou quatrocentos, como escravos, trabalhando para os brancos. Sem direito nenhum, sofrendo. E hoje quando o governo está lançando a mão para nós, para os negros viverem um pouquinho melhor, hoje tem muitos que vêm dizendo: ah, mas os negros têm mais direitos que nós. (Seu Olívio Dias, presidente da Comunidade Quilombola da Favila).

Pode-se sugerir que as avaliações de pomeranos em relação a quilombolas estejam relacionadas, por um lado, com uma ética puritana, advinda do luteranismo, que vê nos vícios, como a bebida, algo recriminável. Conforme aponta Nei Clara de Lima (1996), as religiões protestantes, entre elas o luteranismo, têm seus valores marcados pelo ideal do ascetismo, isto é, de uma separação entre os domínios do corpo e do espírito e um conseqüente desprezo por tudo aquilo que sirva apenas ao corpo, como a comida, a bebida e o sexo. Além de cultuar os prazeres do corpo, para os pomeranos, muitos quilombolas também estariam, ao não se filiar a qualquer religião, deixando de dar a devida atenção ao espírito.

Por outro lado, essas avaliações também podem estar vinculadas a uma visão de mundo própria de uma identidade de colono, fundada no *ethos* do trabalho como valor. Seyferth (1986) observa que para além das diferenças internas (entre alemães, italianos e poloneses, por exemplo), haveria uma identidade compartilhada a partir da categoria de *colono*. Para a autora, dentre outras características, a representação da identidade colona teria por base um *ethos* de trabalho. “O que está em jogo aqui é o colono concebido como pioneiro e civilizador – aquele que transformou as florestas do sul do Brasil em ‘ilhas’ de civilização” (SEYFERTH, 1986, p. 66). À imagem do colono trabalhador é contraposta a visão sobre os *brasileiros* ou *caboclos*, entendidos como preguiçosos, isto é, pouco afeitos ao trabalho.

Além do trabalho em si, para os colonos pomeranos também os frutos do trabalho são bastante valorizados. O progresso financeiro, materializado em carros novos e casas maiores, por exemplo, é evidência do esforço empreendido no trabalho, o que pode estar também relacionado a uma visão de mundo advinda da religião luterana. Como já havia notado Weber (2004)³¹, em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, junto ao protestantismo surgiu uma nova concepção sobre o trabalho. Se no universo católico o

³¹ Primeira edição publicada em 1904.

trabalho era visto como um meio de subsistência, para os protestantes, o trabalho árduo e constante tornou-se um valor. Trabalhando é que se dá as costas ao pecado, não se pratica excessos e não se entrega aos prazeres materiais, cultivando apenas a vida do espírito. Desse modo, gerar excedentes, guardar dinheiro, acumular bens tornou-se, segundo este autor, consequência do trabalho e evidência dele. Além disso, diferentemente da concepção católica, em que qualquer um poderia ser salvo por Deus, desde que rezasse e cumprisse as penitências necessárias, para os protestantes só alguns seriam salvos. Aqueles predestinados teriam no progresso financeiro, através do trabalho, indicativo dessa condição de predestinação à salvação.

Mas, se para os pomeranos os quilombolas não têm religião, não gostam de trabalhar e bebem demais, para esses (ou ao menos para suas lideranças) os primeiros são preconceituosos:

É uma relação, assim, pra mim te dizer, boa não é. É uma relação que dá para sobreviver. Uma relação de trabalho mesmo. O preconceito é bem grande, ele é muito grande. E hoje aqui na colônia e em várias colônias que eu conheço aí onde tem comunidades quilombolas, o quilombola é bom só para trabalhar, para as outras coisas não presta. Então, assim é que as comunidades são vistas pelos pomeranos. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

Como não poderia deixar de ser, tais visões de mundo diferenciadas de quilombolas e pomeranos são geradoras, muitas vezes, de conflitos. Ouve-se muito, entretanto, que os conflitos são gerados por outros motivos que não os pertencimentos étnicos. Ouve-se também que hoje em dia os grupos se respeitam – desde que fiquem *cada um na sua*, ou, como dizem: *eles na deles e nós na nossa*.

John Comerford (2003) observa que a dimensão dos conflitos pode não ser indício de tendência à dissolução das relações sociais, mas, ao contrário, constituir-se como cerne mesmo dessas relações. Em estudo sobre os sindicatos rurais da região da Zona da Mata, em Minas Gerais, seguindo analogia de seus interlocutores, o autor propõe pensar as relações sindicais tal como as relações familiares. Assim como as famílias, o contexto dos sindicatos seria marcado pela existência de conflitos ou pelo que autor chama de “sociabilidades agonísticas”. Extrapolando os limites dos sindicatos, contudo,

os conflitos estariam presentes na realidade diária da sociabilidade camponesa. Para o autor, os conflitos diriam respeito a uma “cosmologia prática” centrada na noção de respeito.

Pode-se sugerir que, tal como no contexto descrito por Comerford (2003), na Serra dos Tapes, região estudada, também se observam sociabilidades do tipo agonísticas. Nesse sentido, as relações são balizadas por termos marcadores de diferenças e permeadas por conflitos.

Apesar de afirmarem que o ideal é fiquem *cada um na sua*, os moradores da região estudada, admitem que cada vez mais os grupos mantêm relações próximas, que convivem nas festas, que os casamentos entre eles são mais frequentes e que o preconceito e discriminação vêm diminuindo.

Ah, já está se misturando muito. Eu vou em festas – todos os domingos eles saem em festas, assim. A gente vê muito, muito, muito. De primeira era só os morenos claros que se casavam com as alemoas ou com os alemãezinhos. Mas agora são bem os quilombolas mesmo. Estão se misturando muito. Ah, já estão se misturando os quilombolas. Bá... (Dona Dora Klasen, colona pomerana).

Antigamente, assim, tinha mais preconceito do que agora. Agora está tudo misturado, não tem mais... Os antigos eram mais duros. Cada um para o seu lado. Agora, tem muito mais problema às vezes por outros [motivos]... do que por, pela cor, ou coisa assim. (Dona Helena Timm, colona pomerana).

Já foi pior. Hoje existe um pouco menos de preconceito. Porque têm vários tipos de preconceito que diminuíram. Outros o próprio quilombola acha que sempre aconteceu, que não é um preconceito. Simplesmente é uma diferença, né. Mas na verdade é um preconceito contra a cor mesmo. Mas, eu acho que já foi pior. (Nilo Dias, presidente da Comunidade Quilombola do Algodão).

A existência de termos marcadores de diferença e de conflitos entre esses atores – que poderiam ser identificados enquanto associados a sociabilidades de tipo agonísticas (COMERFORD, 2003) – nos colocam mais uma vez a questão sobre os entendimentos a respeito das comunidades. Como podemos pensar a existência de termos marcadores de diferença e de sociabilidades agonísticas no interior das redes de relações que ligam pomeranos e quilombolas? E como entender a conformação de comunidades conjuntamente com a observação das redes?

5.4 COMUNIDADES IMAGINADAS

A noção de *comunidade* está presente entre quilombolas e entre pomeranos na região estudada, mas de forma diferenciada em cada caso.

Como já mencionado, a comunidade do Algodão é composta por vários núcleos. Esses núcleos têm existência anterior e desvinculada da ideia de *comunidade*. Como relatado por Nilo, essa foi a forma como as famílias estabeleceram a ocupação da região, separadas umas das outras. No entanto, com a possibilidade de acessar direitos, sobretudo Programas do Governo Federal, as famílias passaram a organizar-se em torno de uma associação. Conforme mencionado anteriormente, Canto e Bernardes (2007) chamam a atenção para o fato de que tanto para serem reconhecidas enquanto remanescentes de quilombos, quanto para terem seus territórios demarcados, as comunidades precisam estar organizadas na forma de associações, com estatuto próprio, número de CNPJ e em acordo com o Código Civil. Pode-se assim sugerir que a formação da associação teve importância central no surgimento da Comunidade Quilombola do Algodão. Vale mencionar que, desde o marco do artigo 68 do ADCT, os direitos das comunidades remanescentes de quilombo têm sido outorgados de forma coletiva. São as comunidades e não os indivíduos que acessam a Programas e Políticas Públicas, bem como podem solicitar demarcações territoriais.

A comunidade da Favila, diferentemente do Algodão, é delimitada por um território contínuo. Também de modo distinto desse, seus membros possuem relações mais estreitas, ligados por laços de parentesco. Nesse caso, a noção de *comunidade* é anterior à formação da associação. Contudo, sugere-se que a criação da associação, com fins a acessar Programas e Políticas Públicas, também contribuiu para o fortalecimento da comunidade enquanto unidade. Cabe lembrar, porém, que essa comunidade não manifesta interesse na demarcação do território para uso compartilhado. Conforme justificam, essa opção mantém possível que cada família venda seu lote se assim desejar, o que seria inviabilizado se a propriedade da terra fosse coletiva. Pode-se então sugerir que, no contexto estudado, os projetos familiares assumem maior relevância do que os projetos comunitários.

Deve-se destacar, ainda, que as comunidades do Algodão e da Favila têm, cada uma, um presidente. Na realidade, as lideranças presidem as associações. No entanto, quando os presidentes anunciam seus locais de fala, alegam sempre representar e falar em nome não apenas da associação, mas da comunidade. Pode-se sugerir que as figuras dos presidentes também contribuem para a criação da ideia de comunidades enquanto unidades bem delimitadas.

Quanto ao pomeranos, por outro lado, suas comunidades têm limites de tipo distinto. No contexto estudado, o termo *comunidade* relacionado ao conjunto de pomeranos presentes na região é pouco empregado. Em geral, quando se faz uso desse termo é como sinônimo de *localidade* – esse sim empregado com frequência. As localidades, entretanto, não são homogêneas. Em algumas localidades a concentração pomerana é grande. Porém, na Serra dos Tapes – diferentemente do que pude observar quando em visita à região colonizada por imigrantes pomeranos no Espírito Santo –, a maior parte delas é habitada por colonos de diferentes origens étnicas. Ainda que os casamentos entre pomeranos sejam considerados preferenciais, é bastante comum encontrar casais em que um dos cônjuges seja pomerano e o outro seja de origem alemã, italiana ou francesa. Os casamentos entre pomeranos e brasileiros não são recomendados, mas também existem. E os casamentos entre pomeranos e negros são ainda menos apreciados, mas também observados, ainda que em menor quantidade.

Conforme já mencionado, Machado *et al.* (2015), a partir de pesquisa realizada em localidades no município de Pelotas com forte presença de colonos italianos, mostram que apesar de existir um processo de apelo à identidade italiana, a uma “italianidade” idealizada, no cotidiano dos habitantes dessas localidades há um compartilhamento de práticas entre italianos e alemães que também ali vivem. As autoras chamam, assim, a atenção para a “identidade camponesa compartilhada” – tal como proposta por Seyferth (1994) – entre italianos e alemães. Pode-se sugerir, assim, que além de uma identidade compartilhada, também as comunidades, ou localidades, são compartilhadas por colonos de diferentes origens étnicas.

Na localidade Colônia Triunfo, como vimos, além das famílias pomeranas, vivem famílias quilombolas. Se, atualmente, as famílias negras que

vivem na localidade fazem parte da Comunidade Quilombola do Algodão, no passado elas eram identificadas apenas como moradoras da Colônia Triunfo. Diferentemente dos colonos italianos e alemães, que vivem na região estudada pelas autoras acima citadas, na Colônia Triunfo, quilombolas e pomeranos não compartilham uma identidade camponesa (através da categoria unificadora colono). Contudo, como vimos nos capítulos anteriores – assim como alemães e italianos estudados por Machado *et al.* (2015) –, compartilham diversas práticas, em torno das esferas do trabalho e das religiosidades, e estabelecem redes de relações.

Cabe lembrar que para Antônio Candido (2010) as comunidades rurais seriam conformadas pelo compartilhamento do trabalho e das festas religiosas. A partir de pesquisa realizada em bairros – comunidades – caipiras do interior de São Paulo nos anos 1950, o autor observou como essas duas dimensões aproximavam as famílias vizinhas e contribuía para a criação de laços de solidariedade e pertencimento. Para o autor, a reciprocidade gerada a partir dos *mutirões* e das festas aproximava a vizinhança e conformava a comunidade.

Na região estudada, percebe-se que as comunidades de quilombolas e de pomeranos têm limites distintos. Além disso, pode-se sugerir que as comunidades são muitas vezes compartilhadas por membros dos dois grupos. Os quilombolas que vivem na Colônia Triunfo consideram-se pertencentes a essa localidade. Os pomeranos que ali vivem também muitas vezes falam dos quilombolas como pertencentes à Triunfo. Contudo, desde a criação da comunidade do Algodão, essas famílias quilombolas passaram a também pertencer àquela comunidade. Por outro lado, também as comunidades quilombolas são muitas vezes compartilhadas por pomeranos. Conforme mencionado anteriormente, alguns dos membros das comunidades do Algodão e da Favila são pomeranos(as), casados com negros(as) que já pertenciam a essas comunidades. Dessa forma, pode-se sugerir que há diferenciações nas delimitações das comunidades. Muitas vezes as comunidades se perpassam, não estando fechadas em si mesmas.

Há que se registrar, ainda, a existência de outros tipos de comunidade no contexto estudado. Como já mencionado, esses atores entendem o conjunto de membros de uma igreja (luterana ou católica) enquanto uma comunidade.

Tal noção, pode-se sugerir, é reforçada pelos circuitos de festas de comunidade, em que cada grupo religioso organiza uma festa em sua igreja e é visitado por outros grupos. Nesses circuitos de contato entre os grupos, cada um assume o caráter de uma comunidade delimitada. Registre-se também, como já mencionado, que os membros das comunidades religiosas são sócios e pagam mensalidades, o que torna mais fácil delimitar os pertencimentos, isto é, aqueles que pertencem ou não a cada comunidade.

O termo *comunidade* também é utilizado nas escolas, a depender da situação, designando o conjunto de pais e familiares de alunos, bem como de moradores vizinhos. Refere-se, assim, à relação entre escola e comunidade. Ou para se referir ao conjunto de professores, funcionários e alunos, quando se fala na comunidade escolar.

A existência e delimitação de comunidades, sejam étnicas ou de outros tipos, podem ser entendidas enquanto abstrações. Para Weber (2000)³², as comunidades étnicas são conformadas pela crença de seus membros em uma origem comum. Segundo ele, as bases que sustentam esse sentimento de pertencimento a uma comunidade podem estar relacionadas com uma origem racial, fundada nas relações consanguíneas, ou em outros elementos. Ele identifica, assim, entre outras, comunidades étnicas formadas por raça, migração, língua, religião e *habitus*, isto é, modos de vida específicos. Todas elas, entretanto, teriam em comum a crença subjetiva de seus membros no pertencimento a um coletivo delimitado.

Para Benedict Anderson (2008), qualquer comunidade é uma abstração. Apesar de voltar sua preocupação para um tipo específico de comunidade, a Nação, em “Comunidades imaginadas” o autor ressalta que qualquer comunidade é produto de um processo de imaginação. Discorda, assim, do antropólogo Ernest Gellner, para quem haveria comunidades “mais verdadeiras” que as nações.

³² “Relações comunitárias étnicas”, capítulo do livro “Economia e sociedade”, publicado pela primeira vez logo após a morte do autor, em 1920.

Assim, ele [Ernest Gellner] sugere, implicitamente, que existem comunidades "verdadeiras" que, num cotejo com as nações, se mostrariam melhores. Na verdade, qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada. As comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas (ANDERSON, 2008, p.33).

Para Anderson (2008), entretanto, o fato de serem imaginadas não significa que tenham existência menos real para seus membros, ou que se constituam em falácia ou fruto de falsa ideologia: as comunidades são "imaginadas", não "imaginárias".

Para além das comunidades – mais ou menos delimitadas – procuramos atentar para as redes formadas entre atores, que perpassam tais "comunidades imaginadas". Observam-se redes formadas em torno do trabalho, notadamente da atividade de produção de fumo, e das religiosidades. Na esfera do trabalho, entre pomeranos, essas redes organizam-se principalmente em torno das *trocas de serviço* entre famílias quem mantêm laços de parentesco. Entre quilombolas e pomeranos, a configuração de redes se dá a partir da contratação de *diaristas* e no estabelecimento de *parcerias*. Conforme se discutiu, tais relações, que se desdobram em reciprocidades e dependências, influenciam também na decisão de quilombolas em optar por não solicitar as demarcações territoriais a que têm direito. No âmbito das religiosidades, as redes se formam em torno dos circuitos de festas de comunidade e em torno do compartilhamento das práticas de benzeção. Percebe-se aí que há um campo religioso compartilhado entre católicos e luteranos, em que não se estabelecem limites rígidos entre as duas religiões, nem entre religião e magia.

Além das esferas do trabalho e das religiosidades, pode-se perceber redes formadas em torno de outras dimensões. É possível observar a configuração de redes mais especificamente em torno do parentesco, por exemplo. Conforme já mencionado, vários dos membros das comunidades do Algodão e da Favila mantêm laços de parentesco uns com os outros. Os membros dessas comunidades também estão ligados a membros de outras comunidades por laços de parentesco. Nota-se que as redes entre comunidades quilombolas não constitui fenômeno específico desta região, sendo observadas também em outros contextos. Nesse sentido, Carlos Alexandre dos Santos (2010), em estudo realizado entre comunidades negras

rurais no Estado do Mato Grosso do Sul, observa a existência de inúmeras redes entre seus membros. A tais redes, que vão além do parentesco em si, estabelecendo também relações de “parentesco simbólico”, o autor dá o nome de “redes-irmandades”³³. Segundo ele, essas redes-irmandades teriam por objetivo garantir ajuda mútua e preservação e acesso à terra, isto é, garantir o projeto de reprodução social camponesa.

Nesse sentido, pode-se sugerir que as relações entre quilombolas e pomeranos, na região estudada, configuram-se menos enquanto relações entre comunidades e mais como relações entre atores em rede.

Michel Agier (2011), antropólogo estudioso dos fenômenos urbanos, propõe três noções-chave para o entendimento das sociabilidades nas cidades. Além do sentido atribuído pelos urbanistas ou administradores, o autor procura pensar as cidades como espaços segundo as experiências vividas por aqueles que a habitam. Nesse sentido, apresenta as noções de “região”, “situação” e “rede”. Para ele, cidades e mesmo sociedades são abstrações que muito dificilmente podem ser observadas ou analisadas. Ao invés disso, o que se apresenta como realidade concreta e empiricamente observável são as “situações”, ou as experiências vividas cotidianamente.

Desse ponto de vista, descrever a cidade a partir de situações etnográficas (ou seja, do interior, pelo antropólogo que se encontra, ele próprio, presente e implicado) enquadra-se no mesmo tipo de atitude que consiste em dizer qualquer coisa da “sociedade” que eu nunca vejo: esta, de acordo como Jean Bazin, “não é uma coisa que eu possa observar. Por muito afastada ou pequena que ela seja, o ponto de vista de Sirius já não me é acessível. Eu apenas observo situações” (AGIER, 2011, p.38).

Analogamente, para além das relações internas às comunidades possíveis e entre elas, pode haver outras maneiras de apreender as relações sociais nos espaços rurais. Inspirados nos estudos de Agier (2011), podemos também pensar os espaços rurais a partir da experiência daqueles que ali vivem e das diferentes situações. Desse modo, propõe-se que a noção de

³³ O autor chama atenção para a distinção entre as irmandades (em minúscula), redes formadas entre pessoas e alicerçadas no “parentesco simbólico” e as Irmandades (em maiúscula), grupos religiosos (SANTOS, 2010).

rede, ainda que também uma abstração, se apresenta como a mais eficaz para a entendimento das relações entre os atores no contexto estudado.

Nesse sentido, Bruno Latour (2012) pensa as noções de cultura e sociedade como abstrações e vê no conceito de redes realidade mais concreta. O autor busca em Gabriel Tarde o contraponto à noção de sociedade consagrada nas Ciências Sociais a partir da obra de Émile Durkheim. Diferentemente de Durkheim, Tarde sustentava que o social não seria um domínio especial da realidade, mas sim um princípio de conexões.

Latour (2009) está preocupado com a separação entre natureza e cultura criada com o advento do período moderno. A esse respeito, demonstra que a constituição da modernidade, sobretudo com o pensamento científico, foi responsável por separar, de um lado, a natureza universal e, de outro, as sociedades particulares. A ciência, mesmo constituindo-se em um sistema de pensamento criado socialmente, instituiu para os modernos a ilusão do acesso privilegiado à natureza em si mesma, enquanto todas as demais sociedades estabeleceriam apenas representações, mais ou menos distorcidas dessa natureza. Assim, o autor aponta para a necessidade de um relativismo efetivamente relativista, que descreva não apenas sociedade ou culturas, mas “naturezas-culturas”.

Para Latour (2012), não existe um domínio da natureza e outro da sociedade, ou um mundo das coisas em si e outro dos homens entre eles, mas apenas associações entre atores que podem ser humanos ou não-humanos. Se a definição do social como um domínio específico da sociedade foi importante quando da constituição das Ciências Sociais³⁴, deixa de conseguir criar explicações quando se percebe que seu oposto, ao qual está referenciado, o natural, não existe em si, mas é fruto de criação tanto quanto a sociedade. Assim, no lugar de uma “sociologia do social”, como realizada desde Durkheim, o autor propõe uma “sociologia das associações” ou das redes de relações.

As problemáticas levantadas por Latour (2009) giram mais intensamente em torno de redes longas, que conectam humanos e não-humanos em

³⁴ Note-se que grande parte do êxito de Durkheim em fundar a Sociologia na França deve-se à habilidade com que conseguiu desvincular os problemas próprios à ciência da sociedade daqueles da Biologia e da Filosofia e formular a noção de fato social. Vide Durkheim (1990).

diferentes lugares e diminuem as distâncias entre global e local (conceitos também problemáticos na visão do autor). Neste trabalho, entretanto, a preocupação não diz respeito diretamente às relações entre humanos e não humanos, nem às redes longas. Ainda assim podemos buscar inspiração no pensamento desse autor para refletir sobre o contexto estudado. Se não quisermos fazer uma sociologia das sociedades, nem das cidades, nem das nações, nem tampouco das comunidades, temos que olhar para as associações. Neste estudo, procuramos observar as redes curtas formadas por atores humanos em um contexto local – que, todavia, extrapolam os limites das comunidades. Evidentemente, esses mesmos atores formam outras redes, que os conectam a não humanos e a outros humanos em contextos mais globais. Tais redes tão somente não foram alvo de nossa atenção.

Não obstante as inúmeras redes formadas por esses atores nesse contexto, muitas vezes as identidades são tratadas de forma essencializada por parte da sociedade envolvente, especialmente por entidades governamentais e não governamentais ali atuantes. Tais identidades são associadas a modos de vida particulares e à formação de comunidades delimitadas. Segundo esse entendimento, as categorias *quilombola* e *pomerano* não corresponderiam a marcadores de diferenças em um contexto de interação, mas a denominações de dois grupos específicos, encerrados em si mesmos. Como procuramos mostrar, entretanto, nenhuma das duas afirmações corresponde à realidade. Na região estudada, quilombolas e pomeranos compartilham inúmeras práticas, estabelecem redes de relações e configuram comunidades com limites porosos.

Ao voltar a atenção para a construção dos termos identitários, podemos notar que, apesar de muitas vezes essencializados, não estão associados a comunidades bem delimitadas. Ao menos dois deles têm sua origem e difusão associadas a processos políticos: quilombolas e pomeranos. E todos servem como marcadores distintivos em um contexto de interação. Observa-se, assim, que as categorias *quilombola* e *pomerano* não são os únicos ou tampouco os definidores dos dois grupos. Pode-se sugerir que, ao invés disso, atuam como marcadores de diferenças em um contexto de interação.

Fredrik Barth (2000) argumenta que, historicamente, a Antropologia entendeu os grupos étnicos como agregados de pessoas que compartilham a

mesma cultura. Nessa perspectiva, seriam as diferenças culturais que distinguiriam um grupo de outro. Segundo o autor, tal definição estaria afinada com outras, como a ideia de que uma raça é igual a uma cultura, que é igual a uma língua; ou a de que uma sociedade é uma unidade que rejeita ou discrimina os membros de outras. Contestando essa visão, este autor propõe que, embora as identidades étnicas muitas vezes levem em consideração aspectos culturais, as duas coisas não possuem necessariamente relação direta. Para ele não é a cultura, mas sim as fronteiras que conformam as identidades, ou seja, as definições daqueles que pertencem e dos que não pertencem ao grupo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme procuramos mostrar neste trabalho, apesar de terem vivido processos bastante diferentes na ocupação da região da Serra dos Tapes e apesar de serem muitas vezes considerados como grupos distintos e fechados em si mesmos, pomeranos e quilombolas estão em constante interação.

Buscando desvencilhar-se do regime escravocrata instaurado nas charqueadas, situadas na Planície Costeira, quilombolas chegaram à Serra dos Tapes e passaram a ocupar a região. Através da posse, doação do senhor, compra com pagamento em dinheiro ou em serviços ou ainda de outras formas, quilombolas estabeleceram suas vidas nesta região.

Os pomeranos chegaram à Serra dos Tapes por meio de processo de colonização. A partir do início do século XIX, a imigração para o Brasil de famílias oriundas de países europeus não-ibéricos passou a ser incentivada, sobretudo nos estados do sul. Entre os motivos principais da política de imigração estavam as preocupações em substituir o trabalho escravo, estimular a produção de alimentos e defender as fronteiras nacionais, bem como promover o branqueamento da população. Assim, os projetos de colonização tomaram áreas tidas como devolutas (efetivamente vazias ou ocupadas por grupos indígenas) e que não eram próprias para a atividade pecuária, dividindo-as em pequenos lotes de terra, destinados aos colonos.

Em 1856, o empresário alemão Jacob Rheingantz, em parceria com o Coronel lourenciano José Antonio de Oliveira Guimarães, fundou a colônia de São Lourenço, no atual município de São Lourenço do Sul, estabelecendo o primeiro núcleo de colonização pomerana na Serra dos Tapes. A Pomerânia, hoje extinta, era uma região situada ao norte da Europa, na costa sul do mar Báltico. Ao final da Segunda Guerra Mundial, esse território foi repartido entre Alemanha e Polônia. Desde o século XIX, ocorreram levas de migração oriundas da Pomerânia destinadas, sobretudo, ao Brasil, Estados Unidos e Canadá. No Brasil, além do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Espírito Santo também receberam emigrantes da Pomerânia, sendo que foi no Espírito Santo que se instalou o maior contingente de pomeranos.

Quilombolas e pomeranos sofreram processos específicos de estigmatização e silenciamento de suas identidades. Os pomeranos foram, desde o início da colonização, identificados como alemães. À época da emigração, a Pomerânia estava sob domínio político da Prússia e, portanto, os pomeranos que chegaram ao Brasil foram registrados como imigrantes prussianos. A esse fato somou-se um ideal germanista levado a cabo por imigrantes renanos instalados em outras regiões do Rio Grande do Sul, que, para afirmar-se diante da sociedade nacional, buscavam a unidade entre os grupos de imigrantes germânicos em detrimento de suas particularidades. Assim, ainda que renanos e pomeranos fossem considerados alemães, os segundos eram classificados como de tipo inferior.

A partir dos anos 2000, contudo, vêm sendo implementadas – por parte, sobretudo, da Prefeitura Municipal de São Lourenço do Sul – diversas ações de valorização do patrimônio cultural pomerano. Entre essas ações, destacam-se a rota de turismo rural Caminho Pomerano; a *Südktoberfest*, considerada a maior festa germânica do sul do Estado; a encenação da chegada dos imigrantes, realizada no ano de 2008 em São Lourenço do Sul, em comemoração do sesquicentenário da imigração. Pode-se sugerir que tais ações, ainda que contribuam para a valorização da identidade pomerana, também acentuam a invisibilidade da identidade quilombola. Se, por um lado, os pomeranos passaram por um processo de estigmatização e invisibilidade em relação aos alemães e à sociedade nacional, os afrodescendentes – que sempre estiveram sujeitos a processos desse tipo – de certa forma têm sua invisibilidade acentuada com as recentes políticas de valorização do patrimônio cultural pomerano.

Diante desse cenário, partiu-se para a etnografia buscando observar relações entre quilombolas e pomeranos na Serra dos Tapes. O trabalho de campo teve lugar na localidade de Colônia Triunfo e nas comunidades quilombolas do Algodão e da Favila. Os dois primeiros lugares situados no município de Pelotas e o segundo no município vizinho de Canguçu. Esses três espaços são bastante próximos e seus membros estabelecem inúmeras e frequentes relações. A Colônia Triunfo abriga vários núcleos da Comunidade Quilombola do Algodão. A Comunidade Quilombola da Favila, apesar de ficar no município de Canguçu, situa-se a poucos quilômetros da Colônia Triunfo.

Vários dos membros da comunidade do Algodão mantêm relações de parentesco com membros da comunidade da Favila. Como se pode perceber, quilombolas e pomeranos compartilham diversos espaços, não só das localidades em si, mas também em torno de equipamentos públicos como a escola, posto de saúde e rádio comunitária. Compartilham também de diversas práticas, como as voltadas ao trabalho e às religiosidades. E muitos quilombolas falam o idioma pomerano.

Nesse contexto, o olhar voltou-se para as dimensões do trabalho e das religiosidades, que se mostraram centrais na vida dessas pessoas. A partir da observação dessas dimensões pudemos perceber a constituição de redes entre os atores. O trabalho na produção de fumo é a principal atividade agrícola comercial desenvolvida atualmente na Serra dos Tapes. Atualmente, na região estudada, tanto quilombolas quanto pomeranos concordam não haver outra atividade que propiciasse obtenção suficiente de renda e que a fumicultura é responsável por significativo progresso financeiro na região.

Como vimos, o cultivo de fumo demanda, geralmente, mais mão de obra do que a disponível no grupo doméstico. Assim, percebe-se o desenvolvimento, na região estudada, de algumas estratégias para agregação de mão de obra, como as *trocas de serviço*, a contratação de *diaristas* e os *cultivos de meia*, *sociedades* ou *parcerias*. As trocas de serviço são realizadas por famílias proprietárias e que, em geral, mantêm laços de parentesco. A contratação de diaristas é realizada por famílias proprietárias e quem trabalha são famílias que não possuem terras ou que não dispõem de recursos para desenvolver suas próprias lavouras de fumo. Ainda que não exclusivamente, o mais comum é que sejam quilombolas os que trabalham como diaristas. Já o *cultivo de meia* consiste em parceria em que uma das partes (em geral colonos pomeranos) entra com a terra e a outra parte com a mão de obra, sendo as despesas e os lucros divididos. Pode-se sugerir que as estratégias de *trocas de serviço*, contratação de *diaristas* e *cultivos de meia* impulsionam as relações sociais e a conformação de redes entre os atores.

As relações entre quilombolas e pomeranos estabelecidas em torno da produção de fumo podem ser classificadas em dois tipos: de dependência e de reciprocidade. Os quilombolas que não possuem terras e trabalham como diaristas, em geral pertencentes à comunidade do Algodão, mantêm relações

de dependência com os colonos pomeranos. Dependem do trabalho como diaristas ou como parceiros para obter renda. Os quilombolas da comunidade da Favila, proprietários de terra, mantêm relações amistosas, de reciprocidade horizontal com os colonos pomeranos. Tais relações, de dependência e de reciprocidade, conforme se sugere, contribuem para a decisão de quilombolas em não demandar as demarcações territoriais a que teriam direito. Para os membros da comunidade do Algodão, o receio é de que, iniciado o processo de demarcação, os colonos pomeranos, sabendo que serão desalojados de suas propriedades, deixem de lhes oferecer empregos. Os membros da comunidade da Favila, além de não desejarem abrir mão da possibilidade de vender suas terras, alegam não querer gerar conflito com seus vizinhos pomeranos ou desalojá-los de suas propriedades.

Percebe-se também a influência das relações entre quilombolas e pomeranos no acesso a outros direitos. Como mencionado, em razão de compartilharem os espaços das localidades e os equipamentos públicos, pomeranos também usufruem de melhorias nas condições de atendimento na escola e no posto de saúde advindas de recursos destinados a atender a comunidades quilombolas.

No âmbito das religiosidades, percebemos a constituição de outras redes entre quilombolas e pomeranos, sobretudo voltadas aos *circuitos de festas de comunidade* e às práticas de benzeção. Por ocasião de cada festa realizada nas comunidades católicas e luteranas na Serra dos Tapes, são convidados membros de outras comunidades, além de famílias de parentes, amigos e vizinhos dos membros da comunidade anfitriã. Na região estudada, muitos dos membros das comunidades quilombolas do Algodão e da Favila participam das festas nas duas igrejas luteranas da Colônia Triunfo, das quais famílias pomeranas são membros. Na comunidade do Algodão, entretanto não há qualquer igreja, assim que ali não se organizam festas de comunidade. Já na igreja da comunidade da Favila, festas são organizadas e essas integram os circuitos de festas de comunidade. Muitos pomeranos participam das festas organizadas na igreja da comunidade da Favila.

Quanto às práticas de benzeção, observa-se que tanto quilombolas como pomeranos compartilham da crença em sua eficácia. As benzedeadas são procuradas para promover a cura de diversas doenças, tais como dores de

cabeça, de estômago, de dente, feridas e doenças de pele. Atualmente, a maior parte das benzedeiros são quilombolas, mas há também benzedeiros pomeranos. Assim sendo, muitos colonos pomeranos procuram as benzedeiros quilombolas, quando necessitam. Os padres católicos não costumam declarar objeções às práticas de benzeção. Já os pastores luteranos expressam claramente ver tais práticas com maus olhos. Costumam dizer que as benzeções não têm a eficácia que as pessoas acreditam ter e que são práticas malélicas, desencorajando os fiéis a procurar benzedeiros e, mais ainda, a aprender a fazer benzeções. Não obstante, quilombolas e colonos pomeranos acreditam e seguem recorrendo a práticas de benzeção. Desse modo, percebe-se que, no contexto estudado, as religiosidades de luteranos e católicos não conhecem limites muito precisos. Tampouco magia e religião parecem ter fronteiras bem delimitadas. Quilombolas e pomeranos integram algo como um campo de religiosidade popular compartilhada.

Pode-se sugerir que o compartilhamento de práticas e a conformação de redes entre quilombolas e pomeranos não se constituem como fenômenos observados apenas no contexto estudado neste trabalho. Em outros espaços ao longo da Serra dos Tapes o mesmo foi observado. Segundo Weiduschadt *et al.* (2013), quilombolas que falam o idioma pomerano podem ser encontrados em várias localidades desta região. Cabe também lembrar o caso relatado por esses autores, da criação, na década de 1920, de uma congregação luterana negra no interior do município de Canguçu, inclusive com a presença de pastores afrodescendentes ordenados.

Mas se quilombolas e pomeranos se assemelham e compartilham crenças e práticas, também se diferenciam de várias maneiras no interior dessas redes de relação. Percebem-se, na região estudada, distintos termos utilizados para marcar as diferenças. Quilombolas se identificam a partir desta categoria e da de *negro*. Os pomeranos, entretanto, ou utilizam a categoria *quilombola* ou o termo *moreno*. Quando se referem a si, pomeranos costumam alternar o uso dos termos *pomerano* e *alemão*. Também os quilombolas utilizam os dois termos para se referirem a eles. Segundo alguns interlocutores pomeranos, muitos quilombolas utilizam o termo alemão, de forma pejorativa, seguido de adjetivos como *grosso*, *de merda* e *batata*. Observa-se também a utilização, nesse contexto, dos termos *de origem*, (que faz referência de modo

geral, a colonos descendentes de imigrantes europeus), *branco*, *não-negros* e *não-quilombolas*, além de *Schwartz* (preto) e *tuca* (*falante do idioma português*). Além dos marcadores vinculados a distinções étnicas e raciais, existem outros termos que também estão presentes nas relações entre os membros dos dois grupos. Destacam-se, assim, as categorias *colono*, *pequeno agricultor*, *agricultor familiar*, *diarista*, *empregado*, *peão*, *patrão*, *fumicultor* e *parceiro*.

Percebe-se, desse modo, que as categorias quilombola e pomerano são apenas algumas das possibilidades dentro de um campo mais vasto de termos marcadores de diferença. Nesse sentido, pode-se sugerir que a incorporação de tais termos na região estudada tenha tido influência de políticas de reconhecimento e de valorização identitária. Por um lado, as políticas voltadas ao reconhecimento das comunidades quilombolas e, por outro, as políticas de valorização do patrimônio cultural pomerano, levadas a cabo no município de São Lourenço do Sul. Com vistas a acessar Programas e Políticas Públicas, na região estudada, famílias negras passam a se identificar como quilombolas e a incorporar tal termo no vocabulário cotidiano. Tal processo, como se sugere, estaria relacionado com a nova fase democrática do Estado brasileiro, que tem como marco a promulgação da Constituição Federal de 1988. Nessa fase, nota-se a dimensão étnica adentrando a esfera política e o surgimento de novos sujeitos de direito.

Em relação aos pomeranos, a partir dos anos 2000, como mencionado, tem-se observado diversas ações de valorização do patrimônio cultural pomerano, sobretudo por parte da Prefeitura Municipal de São Lourenço do Sul. Sugere-se que essas iniciativas são ainda influenciadas por outras iniciativas de valorização da cultura pomerana, realizadas especialmente a partir do Espírito Santo e que repercutem em âmbito nacional. A partir de sua representação no Espírito Santo, os pomeranos têm mantido um papel ativo nos fóruns de debate dos povos tradicionais, com destaque para sua participação na CNPCT. Cabe, contudo, mencionar que cada vez mais os pomeranos do Rio Grande do Sul passam a estar presentes nessas esferas de representação.

Além dos termos marcadores de diferença, notam-se, na região estudada, diversos conflitos entre membros dos dois grupos. Na Colônia

Triunfo é comum escutar os pomeranos dizerem que os quilombolas bebem demais, não gostam de trabalhar e que muitos não têm religião. Tais características supostamente pertencentes aos quilombolas são, para os pomeranos, vistas de forma negativa. Para os quilombolas (ou ao menos para suas lideranças), por outro lado, os pomeranos são preconceituosos. Pode-se sugerir que os conflitos façam parte mesmo das sociabilidades camponesas, o que Comerford (2003) definiu enquanto “sociabilidades agonísticas”. Assim, além das crenças e práticas compartilhadas, também a existência de termos diferenciadores e de conflitos entre os atores marca as redes.

Chega-se, assim, à discussão sobre comunidades. A noção de *comunidade* está presente entre quilombolas e entre pomeranos na região estudada, mas de forma diferenciada em cada caso. As delimitações das comunidades quilombolas do Algodão e da Favila estão marcadas pela criação – a partir da organização para demandar políticas públicas – das associações e pela escolha de presidentes, o que lhes confere forte sentido de unidade. Quanto ao pomeranos, por outro lado, suas comunidades têm limites de tipo distinto. O termo *comunidade* relacionado ao conjunto dos pomeranos da região é pouco empregado. Em geral, quando se faz uso desse termo é como sinônimo de *localidade* – esse sim empregado com frequência. As localidades, entretanto, não são homogêneas. Pode-se sugerir que a Colônia Triunfo se constitui em comunidade compartilhada por membros quilombolas e por pomeranos.

Na região estudada as famílias quilombolas entendem-se e são muitas vezes entendidas como pertencentes a duas comunidades: a Colônia Triunfo e a Comunidade Quilombola do Algodão. Também as comunidades quilombolas são compartilhadas por pomeranos. Conforme mencionado, alguns dos membros das comunidades do Algodão e da Favila são pomeranos(as), casados com negros(as) que já pertenciam a essas comunidades. Tal situação levou, inclusive, à criação da categoria *alemão-quilombola*, que designa os pomeranos pertencentes às comunidades quilombolas.

Há que se registrar, ainda, a existência de outros tipos de comunidade nesse contexto, como as comunidades religiosas (conjunto de membros de uma igreja, luterana ou católica) e as comunidades escolares (entendida como

o conjunto de pais e familiares de alunos e moradores vizinhos ou como o conjunto de professores, funcionários e alunos).

Podemos pensar, assim, a delimitação de comunidades enquanto processos de abstração. A esse respeito, nos inspiramos no trabalho de Anderson (2008), para quem não só as nações, mas quaisquer coletividades entendidas como comunidades seriam “comunidades imaginadas”. Nesse sentido, pode-se sugerir que as relações entre quilombolas e pomeranos, na região estudada, configuram-se menos enquanto relações entre comunidades e mais como relações entre atores em rede. Desse modo, parece mais interessante atentar para as redes que para as comunidades, buscando, assim como Latour (2009), fazer não uma sociologia das sociedades – ou das comunidades –, mas uma sociologia das associações ou das redes de relações.

Neste trabalho, procuramos mostrar que, na região estudada, quilombolas e pomeranos estabelecem inúmeras conexões, compartilham crenças e práticas. Atentamos também para as diferenciações estabelecidas por eles a partir de termos marcadores de distinções e de conflitos. Nesse sentido, percebemos que os atores tecem redes de relações, que ao mesmo tempo em que perpassam as identidades, são mediadas por elas.

Recuperando a trajetória desta pesquisa, vale comentar que a mudança de tema – das relações entre natureza e cultura para as relações entre quilombolas e colonos pomeranos –, apesar de desafiadora, revelou-se bastante gratificante. Certamente, a construção de um trabalho discutindo tais questões teria sido interessante. Contudo, a inviabilidade de realizar o projeto pretendido não impediu que se desenvolvesse um estudo, que, para mim, foi tão instigante quanto imagino teria sido, se colocada em prática, a ideia inicial. O campo apresentou outras possibilidades, outros rumos para a pesquisa. E agora sei por experiência própria o que tanto se fala: é preciso ouvir a voz do campo.

Ainda no âmbito do tema das relações entre quilombolas e pomeranos, outras questões poderiam ter sido abordadas. Durante o trabalho de campo, outros assuntos me chamaram a atenção e aguçaram meus sentidos. Desse modo, gostaria de ter dedicado parte mais significativa deste trabalho à discussão das diferentes visões de mundo de quilombolas e pomeranos e suas

relações com o trabalho e com o dinheiro. Também gostaria de ter tido mais fôlego na elaboração da discussão sobre a campesinidade das famílias quilombolas. Pensar as dificuldades para garantir acesso à terra como obstáculo para a reprodução de um modo de vida camponês, assim como pensar as inúmeras estratégias empregadas pelos atores com vistas a garantir acesso à terra e reprodução de sua campesinidade. Diversas ideias foram surgindo ao longo do trabalho de campo e inúmeras anotações realizadas. Ao final, essas notas de campo foram arquivadas e muitas ideias deixadas de lado – ao menos por hora.

É preciso notar que o projeto não sofreu uma única mudança de tema. Durante a realização da pesquisa, ele esteve em constante transformação. O campo – ou antes, a interação entre minha trajetória, expectativas e preocupações, juntamente com as situações que o campo colocava – foi apresentando as possibilidades e os rumos que a pesquisa tomaria. Nesse sentindo, os caminhos por onde o trabalho correu foram sendo descobertos ao mesmo tempo em que percorridos. Quero com isso salientar que nunca tive muita certeza de onde o trabalho chegaria. Assim, concluo este trabalho entendendo de forma um pouco mais clara a que esse processo de pesquisa e essas páginas, enfim, se dedicaram.

Concluo também com certo sentimento de incompletude, como se o trabalho não se esgotasse no ponto final, nem na última ida a campo, mas permanecesse latente, pronto para servir de base para novas reflexões. Acredito que, por mais questões que um trabalho se coloque e por mais discussões que proponha, sempre será um trabalho incompleto. A incompletude é inerente a qualquer trabalho desse tipo porque a vida social assim o é, incompleta, ou melhor, cheia de caminhos e possibilidades, que não se encerram.

Ao mesmo tempo, concluo gratificado pelas experiências vividas. Se é verdade que o processo de escrita por vezes é bastante solitário (sendo compartilhado quase que apenas com a orientadora), o trabalho de campo é oportunidade de conviver com pessoas, exercitar nossa empatia e conhecer novas maneiras de ver e se colocar no mundo. Nesse sentido, sinto-me privilegiado por ter tido a oportunidade de conviver com as pessoas que convivi

– personagens deste trabalho, camponeses moradores da Serra dos Tapes – assim como pela oportunidade de conhecer parte de suas vidas e histórias.

Este trabalho é fruto principalmente dessas convivências. Desse modo, pude conhecer um pouco quem são as pessoas que se identificam enquanto quilombolas e pomeranos, conhecer processos de conformação de identidades e estabelecimento de redes, formas de construção identitárias e partilhas. Conheci também exemplos vivos de resistência cotidiana, de pessoas que conquistam seu lugar no mundo contemporâneo. Conforme dito, longe de se esgotarem aqui, esses debates permanecem latentes, aguardando por novas oportunidades.

7. REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. **Antropologia da cidade**: lugares, situações, movimentos. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

AGOSTINETTO, Dirceu; PUCHALSKI, Luís; AZEVEDO, Roni de; STORCH, Gustavo; BEZERRA, Antônio; GRÜTZMACHER, Anderson. Caracterização da fumicultura no município de Pelotas - RS. **Revista Brasileira de Agrociência**, Pelotas, v. 6 n. 2, p. 171-175, 2000.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo” faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008. p. 25-131.

_____. Calhambolas, quilombolas e mocambeiros: a força mobilizadora da identidade e a consciência da necessidade. In: **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011. p. 162-169.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Narrativas agrárias e a morte do campesinato. **Ruris**, v. 1, n. 2, p. 157-186, 2007.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BAHIA, Joana. Práticas mágicas e bruxaria entre as pomeranas. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 153-176, 2000.

_____. **O tiro da bruxa**: identidade, magia e religião na imigração alemã. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p. 25-68.

BIOLCHI, Marilza Aparecida; BONATO, Amadeu Antonio; OLIVEIRA, Marcos Antonio de. A cadeia produtiva do fumo. **Revista Contexto Rural**, v. 3, n. 4, p. 6-50, 2003.

BONATO, Amadeu Antonio; ZOTTI, Cleimary Fatima; ANGELIS, Thiago de. **Tabaco**: da produção ao consumo, uma cadeia da dependência. DESER: Curitiba, 2010.

BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades dos campos. In: **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 89-94.

_____. **Gênese e estrutura do campo religioso**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. O camponês e seu corpo. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 26, p. 83-92, 2006 [1962].

_____. Capital simbólico e classes sociais. **Novos Estudos**, São Paulo, v. 96, p. 105-115, 2013.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Uma incursão pelo lado “não-respeitável” da pesquisa de campo. **Ciências Sociais Hoje**, Recife, n. 1, p. 333-353, 1981.

CANDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. Rio de Janeiro: Ouro sobre o azul, 2010 [1964].

CANTO, Adéli Casagrande do; BERNARDES, Marcio de Souza. Territórios quilombolas: por uma análise crítica da regularização fundiária das terras de preto no Brasil. **Revista Jurídica**, Santa Maria, v. 1, n. 1, p. 6-7, 2007.

CERQUEIRA, Ana Carneiro. **O “povo” parente dos Buracos**: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro. 2010. 373f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

COMERFORD, John Cunha. **Como uma família**: sociabilidades, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter *anthropological blues*. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 1-9.

_____. **Relativizando**: uma introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DAROS, Alexandre; KRONE, Evander Eloí; MUNDELESKI, Everton; MENASCHE, Renata. Agriculturas familiares: práticas agrícolas, autoconsumo e modos de vida entre colonos e quilombolas. In: MENASCHE, Renata (Org.). **A agricultura familiar à mesa**: saberes e práticas da alimentação no Vale do Taquari. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007. p. 142-153.

DINIZ, Débora. Ética na pesquisa em Ciências Humanas: novos desafios. **Ciência e Saúde Coletiva**, v. 13, n. 2, p. 417-426, 2008.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1990.

FERREIRA, Letícia de Faria; FUCKS, Patrícia Marasca. Na “casa dos moreno”: relações interétnicas ou solidão negra em terra de alemão? **Cadernos do LEPPARQ**, Pelotas, v. XI, n. 22, p. 471-481, 2014.

FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi, CERQUEIRA, Fábio Vergara; RIETH, Flávia Maria Silva. O doce pelotense como patrimônio imaterial: diálogos entre o tradicional e a inovação. **Revista Métris: História e cultura**, Caxias do Sul, v. 7, n. 13, p. 91-113, 2008.

FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi; HEIDEN, Roberto. Políticas patrimoniais e reinvenção do passado: os pomeranos de São Lourenço do Sul, Brasil. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, n. 30, p. 137-154, 2009.

FONSECA, Claudia. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia “em casa”. **Teoria e Cultura**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 39-53, 2008.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidade no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GOMES, Lilian Aldrighi. Processos históricos e suas transformações junto à comunidade escolar da Escola Municipal de Ensino Fundamental Wilson Müller. In: II Seminário Internacional de Educação no Campo e Fórum Regional do Centro e Sul do RS. **Anais...**, Santa Maria, 2014.

GRANDO, Marinês. A colonização europeia não portuguesa no município de Pelotas. **Ensaio FEE**, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 47-55, 1984.

GURAN, Milton. Considerações sobre a constituição e a utilização de um corpus fotográfico na pesquisa antropológica. **Discursos fotográficos**, Londrina, v. 7, n. 10, p. 77-106, 2011.

KRONE, Evander Eloí. **Comida, memória e patrimônio cultural: a construção da pomeraneidade no extremo sul do Brasil**. 2014. 174f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2014.

_____. Festa da Comunidade Católica de São Miguel. **Saberes e sabores da colônia**. Brasil. 2014. Vídeo (5 min. 45 s.).

LATOURETTE, Bruno. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. **Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Salvador: EdUFBA, 2012.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

LIMA, Nei Clara de. A festa de Babette: consagração do corpo e embriaguez da alma. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 2, n. 4, p. 1-13, 1996.

MACHADO, Carmen Janaina Batista. Festa na colônia, Festa de Sant'Ana. **Saberes e sabores da colônia**. Brasil. 2014. Vídeo (15 min. 12 s.).

MACHADO, Carmen Janaina Batista; MENASCHE, Renata; SALAMONI, Giancarla. Comida, identidade e simbolismo: saberes e práticas alimentares na conformação da italianidade na colônia de Pelotas. In: MENASCHE, Renata (Org.). **Saberes e sabores da colônia: alimentação e cultura como abordagem para o estudo do rural**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2015. (no prelo)

MAGALHÃES, Mario Osório. **Opulência e cultura na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul: um estudo sobre a história de Pelotas (1860-1890)**. Pelotas: Livraria Mundial, 1993.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922].

MENASCHE, Renata. **Percepções e projetos: agricultura familiar em mudança - o caso da região de Santa Rosa, Noroeste do Rio Grande do Sul**. 1996. 160f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

_____. **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. 279f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

MONTEIRO, Filipe; MELLO, Igor. A Pomerânia é aqui: cultura perdida na Europa sobrevive em terras capixabas. **Revista de História**, 2008. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/em-dia/a-pomerania-e-aqui>. Acesso em: 17 dez 2014.

MONTERO, Paula. Religião, modernidade e cultura: novas questões. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006.

MUJICA, Marina Marchi. **Atitude, orientação e identidade linguística dos pomeranos residentes na comunidade de Santa Augusta – São Lourenço do Sul – RS – Brasil**. 2013. 100f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2013.

NEVES, Delma Pessanha. Agricultura familiar: quantos ancoradouros. In: FERNANDES, Bernardo Mançano; MARQUES, Marta Inez Medeiros; SUZUKI, Julio Cezar (Org.). **Geografia Agrária: teoria e poder**. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 211-270.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. **Antropolítica**, Rio de Janeiro, v. 19, p. 91-111, 2005.

OLIVEIRA, Marcelo Ribeiro. **O conceito jurídico da expressão “povos e comunidades tradicionais” e as inovações do decreto 6.040/2007**. Disponível em: <<http://www.ocarete.org.br/biblioteca/artigos/>>. Acesso em: 19 jan 2015.

OLIVEIRA, Solange de. Plantadores de feijão de Maçambique – Canguçu/RS: identidade e territorialidade. **Cadernos do LEPPARQ**, Pelotas, v. XI, n. 22, p. 415-435, 2014.

ORO, Ari Pedro. Intolerância Religiosa Iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. IN: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007. p. 29-69.

PALMEIRA, Moacir. Prefácio. In: LEITE LOPES, José Sérgio. **O vapor do diabo: o trabalho dos operários do açúcar**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. p. 11-15.

PESSI, Bruno Stelmach. **Entre o fim do tráfico e a abolição: a manutenção da escravidão em Pelotas, RS, na segunda metade do século XIX (1850 a 1884)**. 2012. 204f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PINHEIRO, Patrícia dos Santos. RODRIGUES, Carolina Vergara. Entre memórias e ressignificações de práticas alimentares: um estudo sobre alimentação em comunidades negras rurais. In: MENASCHE, Renata (Org.). **Saberes e sabores da colônia: alimentação e cultura como abordagem para o estudo do rural**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2015. (no prelo)

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RECH, Carla; ROBERTT, Pedro. Reconfigurando práticas sociais: as comunidades quilombolas e o Fórum de Agricultura Familiar da região sul do Rio Grande do Sul. **Cadernos do LEPPARQ**, Pelotas, v. XI, n. 22, p. 471-481, 2014.

RIQUINHO, Deise Lisboa; HENNINGTON, Élide Azevedo. Diversificação agrícola em localidade rural do Sul do Brasil: reflexões e alternativas de cumprimento da Convenção-Quadro para o controle do tabaco. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 183-207, 2014.

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. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2012.

RUBERT, Rosane Aparecida; SILVA, Paulo Sérgio da. O acamponesamento como sinônimo de aquilombamento: o amálgama entre resistência racial e resistência camponesa em comunidades negras rurais do Rio Grande do Sul. In: GODOI, Emilia Pietrafesa; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (Org.). **Diversidade do campesinato**. Expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 251-275.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entram em cena**: experiência e luta dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

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; WASKIEVICZ, Carmen Aparecida. Serra dos Tapes: espaço, sociedade e natureza. **Tessituras**: Revista de Antropologia e Arqueologia, Pelotas, v. 1, n. 1, p. 73-100, 2013.

SANTOS, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos. **Fiéis descendentes**: redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses. 2010. 477f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

SCHNEIDER, Maurício. **Entre a agroecologia e a fumicultura**: uma etnografia sobre trabalho na terra, cosmologias e pertencimentos entre camponeses pomeranos. 2013. 61f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia) – Curso de Bacharelado em Antropologia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2013.

_____. Entre a agroecologia e a fumicultura: uma etnografia sobre trabalho na terra, cosmologias e pertencimentos entre camponeses pomeranos. **Etnográfica**, Lisboa, v. 18, n. 3, p. 651-669, 2014.

SCHNEIDER, Maurício; MENASCHE, Renata. O caldo pomerano e a sopa de galinha: trabalho na terra, cosmologias e pertencimentos entre camponeses na Serra dos Tapes. In: MENASCHE, Renata (Org.). **Saberes e sabores da colônia**: alimentação e cultura como abordagem para o estudo do rural. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2015. (no prelo)

SEYFERTH, Giralda. Imigração, colonização e identidade étnica: notas sobre a emergência da etnicidade em grupos de origem européia no Sul do Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 29, p. 57-71, 1986.

_____. As contradições da liberdade: análise de representações sobre a identidade camponesa. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 7, 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. p. 11-28.

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

THUM, Carmo. **Educação, história e memória**: silêncios e reinvenções pomeranas na Serra dos Tapes. 2009. 383f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Vale dos Sinos, São Leopoldo, 2009.

TRESSMANN, Ismael. O pomerano: uma língua baixo-saxônica. **Educação, cultura, sociedade**, Santa Maria de Jetibá, v. 1, p. 10-21. 2008.

TROIAN, Alessandra; OLIVEIRA, Sibeles Vasconcelos de; DALCIN, Dionéia; EICHLER, Marcelo Leandro. O uso de agrotóxicos na produção de fumo: algumas percepções de agricultores da comunidade Cândido Brum, no município de Arvorezinha (RS). In: 47º Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural. **Anais...**, Porto Alegre, 2009.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, Ed. UnB, 2000 [1920]. p. 267-277.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1904].

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, Pelotas, 2007.

WEIDUSCHADT, Patrícia; SOUZA, Marcos Teixeira; BEIERSDORF, Cássia Raquel. Afro-pomeranos: entre a Pomerânia lembrada e a África esquecida. **Identidade!**, São Leopoldo, v. 18, n. 2, p. 249-263, 2013.

WILLEMS, Emilio. **A aculturação dos alemães no Brasil**: estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1980 [1946].

WOORTMANN, Ellen. **Herdeiros, parentes e compadres**: colonos do Sul e sitiante do Nordeste. Brasília: Ed. UnB, 1995.

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

WOORTMANN, Klaas. "Com parente não se negueia": o campesinato como ordem moral. In: **Anuário antropológico 87**. Brasília: Tempo brasileiro, 1990. p.11-73.