



Recebido em: 27/11/2018

Aceito em: 10/02/2019

**O casamento entre luteranos pomeranos no Espírito Santo:
representações sociais de gênero (sécs. XIX a XXI)**

**The marriage between Pomeranian Lutherans in Espírito Santo: social
representations of gender (19th to 21st century)**

Doutor Rodrigo Pereira¹

UFRJ

<http://lattes.cnpq.br/4995017237028742>

Resumo: Objetiva-se neste artigo descrever e analisar como o rito luterano do casamento foi uma forma encontrada pelos imigrantes alemães do século XIX, residentes no estado do Espírito Santo, para a inculcação da divisão social do trabalho e também de elementos de gênero que tenderam a serem valorizados e incentivados por estes migrados em sua nova pátria. A partir disso debateremos como estas manifestações culturais e religiosas tenderam a diminuir, sobretudo no contexto do nacionalismo do governo de Getúlio Vargas, quando se proibiu o uso da língua alemã nos serviços luteranos de culto. Porém, durante os trinta anos finais do século XX, a partir de uma valorização da identidade étnica dos descendentes germânico, em especial aqueles provenientes do antigo Reino da Pomerânia (no Nordeste da atual Alemanha), a ritualística do casamento apresentou um desenvolvimento que, porém, não tendeu a valorizar uma divisão de gênero e trabalho, mas sim uma valorização da identidade migrante. Assim, o casamento entre os pomeranos luteranos nos permitirá observar como o gênero era trabalhado entre os grupos migrados, mas, com o avanço da luta por igualdade de gênero e sobretudo em um contexto de valorização do passado, ele ressignificou-se em uma manifestação identitária dos atuais descendentes de pomeranos do Espírito Santo.

¹ Doutor em Arqueologia pelo Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ), Mestre em Arqueologia (UFRJ) e Mestre em Ciências Sociais (UERJ). Pesquisador do Laboratório de História das Experiências Religiosas do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: per.rodriigo.es@gmail.com.

Palavras-chaves: Luteranismo; Casamento; Gênero; Pomeranos; Espírito Santo.

Abstract: This article aims to describe and analyze how the Lutheran marriage ritual was a form found by nineteenth-century German immigrants living in the state of Espírito Santo to inculcate the social division of labor, as well as gender elements that tended to be valued and encouraged by them migrated in their new homeland. From this we will discuss how these cultural and religious manifestations tended to diminish, especially in the context of the nationalism of the government of Getúlio Vargas, when the use of the German language in the Lutheran cult services was forbidden. However, during the final thirty years of the twentieth century, based on an appreciation of the ethnic identity of the descendants of Germans, especially those from the former Kingdom of Pomerania (in the Northeast of present-day Germany), ritualistic marriage presented a development which, however, did not tend to value a division of gender and work, but rather a valuation of migrant identity. Thus, marriage between the Lutheran Pomeranians will allow us to observe how the gender was worked among the migrated groups, but, with the advancement of the struggle for gender equality and above all in a context of appreciation of the past, it has become an identity manifestation of the current descendants of Pomeranians of the Espírito Santo.

Key words: Lutheranism; Marriage; Gender; Pomeranians; Espírito Santo.

Introdução

Os debates sobre gênero têm ganhado grande destaque dentro das ciências sociais. Antropólogos, Historiadores, Arqueólogos e outros pesquisadores têm produzido uma grande diversidade de textos e análises sobre como o gênero é, antes de mais nada, uma construção social e não um dado apriorístico ou mesmo inato aos organismos.

Neste sentido o texto aqui apresentado visa contribuir para o desenvolvimento do campo de estudos sobre os gêneros e demonstrar, como objeto central, como este elemento é uma construção social e datável quanto às suas representações junto aos grupos humanos. Assim, não existe um único conceito de gênero que organize e signifique os valores dados aos humanos. Ele é variável conforme o período histórico e, de sobremaneira, permite analisar as representações sociais que eram significativas aos grupos humanos durante determinados períodos históricos.

Para alcançar este objetivo analisaremos como as representações sociais de gênero se organizaram entre os grupos de imigrantes alemães que povoaram o interior do estado do Espírito Santo na segunda metade do século XIX e dali se expandiram para o norte do mesmo estado e a fronteira noroeste deste com Minas Gerais (PEREIRA, 2016). Com o intuito de qualificar melhor este debate, nos ateremos ao autodenominados pomeranos, aqueles imigrantes germânicos que deixaram o extinto Reino da Pomerânia, na atual região Nordeste da Alemanha, e inseriram-se no fluxo de ocupação populacional de áreas vacantes do Sul e Sudeste do Brasil e, ao mesmo tempo, serviram também como mão de obra substitutiva à escravizada africana, além de contribuir, como no caso dos estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo, para a consolidação da cultura agroexportadora de café (RÖLKE, 1996; PEREIRA & FERREIRA, 2018).

Vários autores têm destacado como o luteranismo professado por este grupo de imigrantes possuiu e possui contornos próprios no Espírito Santo (TRESSMANN, 2005; BAHIA, 2011), em especial por terem o costume de realizarem o rito cristão do casamento em um festa que dura três dias e que, para além dos aspectos teológicos de sua fé, congrega aspectos que indicam que ele atuava como um inculcador de elementos como a divisão social do trabalho e aspectos de gênero.

Autores como Seide (1980) e Rochê (1968), por exemplo, destacaram como o casamento era fator de estabilidade na nova realidade encontrada com a imigração, indo muito além da necessidade de aumentar os braços para a lavoura do café e configurando-se como um momento/local de sociabilidade entre os recém migrados:

"A expansão da Colônia de Santa Isabel seguiu em direção sudoeste e oeste. De Santa Isabel e de Campinho, os renanos subiram o braço sul do Rio Jucu e de seus afluentes até Pedreiras, chegando à margem direita do braço norte do mesmo rio. Esse curso d'água representava a divisa entre a Colônia dos renanos que entraram por Santa Leopoldina. Esse divisor natural foi sempre respeitado. Mas nem tanto. Contam os antigos, e os registros das Igrejas Luteranas da região o comprovam, que já a primeira geração de brasileiros desrespeitou a linha, se bem que de modo não convencional. Aconteceu que os renanos tiveram mais filhos homens que moças e entre os pomeranos havia excesso de moça casadoiras. Numa festa da Igreja Luterana de Rio Ponte, os moços do lado direito do rio encontraram as louras 'mädchen' do outro lado, no campo delas. O resultado foi o esperado. Dali para frente, muitos meninos e meninas, na região dos renanos, falavam o dialeto pomeranos da mãe loiríssima que seu pai tinha conquistado no encontro do Rio Ponte, onde as festas de confraternização ainda se realizam por algum tempo. Assim, alguns hunsrückers mais práticos adquiriram terras do lado oposto do rio, entre os pomeranos, integrando-se a eles também, como as outras minorias de Santa Leopoldina" (SEIDE, 1980: 05-06).

Pesquisas mais recentes têm demonstrado como a valorização de uma identidade étnica de "imigrantes pomeranos" tem dados novos contornos às manifestações culturais entre os pomeranos capixabas (PEREIRA, 2014). Também o casamento pomerano, sob essa nova égide, sofreu ressignificações, o processo de enculcamento de gênero e divisão do trabalho social deu lugar à valorização do processo de imigração, da identidade pomerana e a fala da língua pomerana². Será sobre estes aspectos de gênero e divisão social do trabalho que nosso artigo se focará. Objetivamos exemplificar como as representações de gênero entre os pomeranos são mutáveis conforme a própria significação de suas vidas alterou-se no pós-imigração para o Brasil, em especial no século XX. Para tanto, adotaremos o conceito de Representações Sociais de Roger Chartier (1988: 17):

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza [...] as percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio. Ocupar-se dos conflitos de classificações ou

² Sobre a adoção da língua pomerana dentro do Espírito Santo, bem como suas particularidades, ver o artigo de Savedra & Mazzelli (2017).

de delimitações não é, portanto, afastar-se do social – como julgou uma história de vistas demasiado curtas – muito pelo contrário, consiste em localizar os pontos de afrontamento tanto mais decisivos quanto menos imediatamente materiais.

Assim, ao afirmar as representações sociais dessa maneira, o autor francês desenvolve a ideia de que estas são instrumentos teórico-metodológicos capazes de elucidar um campo histórico particular (como no caso pomerano). Ao mesmo tempo, permite ainda análise dos mecanismos de internalização simbólica das lutas pelo poder e dominação entre os grupos (ou entre os indivíduos de tais grupos) estruturadas a partir de relações externas objetivas entre os mesmos e que existem independentemente das consciências e vontades individuais que as produziram dentro de determinado campo social (ou seja, o enclucamento dos valores de gênero entre homens e mulheres³). Assim, objetivamos analisar como esse campo era e ainda é permeado de conflitos sobre a auto representação do grupo quanto ao que entendem e instrumentalizam como gênero, identidade étnica e também sobre o valor do casamento.

Breve contextualização do processo de imigração alemã para o Espírito Santo e a formação das vertentes de Luteranismo

A imigração europeia iniciada no século XIX, sob a tutela do governo imperial brasileiro, era a principal solução encontrada pelos formuladores de política externa brasileira para a crise do fornecimento de força de trabalho, até então baseada na força dos africanos escravizados no Brasil. Diante da pressão política internacional para o fim do tráfico negreiro e a oposição de grupos internos quanto a manutenção da escravidão, a busca por alternativas era urgente. Assim, a introdução de migrante, principalmente da Europa Central, atenderia a este fato (MAMIGONIAN, 2017).

Para além de questões econômicas e políticas, a necessidade de desenvolver a civilização no Brasil era um tema que encontrava na imigração de europeus uma saída: a recepção de contingentes populacionais brancos tenderia a minimizar a impossibilidade de desenvolvimento social que a “raça” negra causavam ao Brasil

³ Em nosso artigo o termo inculcação possui o mesmo valor de *habitus* defendido pelo sociólogo Pierre Bourdieu: “os condicionamentos associados de uma classe particular de condições de existência produzem *habitus*, sistemas de disposição duradouros e transponíveis, estruturas estruturadas dispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípios geradores e organizadores de práticas e representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a visada consciente de fins e o controle expresso das operações necessárias para atingi-los, objetivamente reguladas e regulares, sem ser em nada o produto da obediência a regras e sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser o produto da ação organizada de um maestro” (BOURDIEU, 2009:88-89).

(SCHWARCZ, 1993). Assim, com a adoção deste excedente populacional de um Europa em plena industrialização (HOBBSAWN, 1977), o Brasil conseguiria resolver um tríplice problema: a ocupação de áreas vazias, no Sul e no Sudeste do país, a substituição da mão de obra e a possibilidade de torna-se um país civilizado frente ao pensamento social do Evolucionismo, que se desenvolvia à época em países como os Estados Unidos, Inglaterra e França (SCHWARCZ, 1993).

A então Província do Espírito Santo, no século XIX desenvolvia-se à passos lentos, em especial devido a uma economia agrícola pouco expressiva (baseada na produção de mandioca e açúcar), uma baixa ocupação do território e a precária integração entre os núcleos populacionais mais desenvolvidos, concentrados no entorno da capital, a cidade de Vitória; no Norte, em São Mateus; e no Sul, no entorno de Cachoeiro de Itapemirim (SILVA, 1995). O desenvolvimento dos fluxos de migração foi a saída encontrada pela província para o aprimoramento de sua economia, agora pensada para a produção e exportação do café, para o incremento populacional com estes contingentes externos e para a interiorização de pessoas, já que as fronteiras com as províncias das Minas Gerais e Bahia ainda eram pouco definidas (SILVA, 1995).

A primeira experiência com colonos não lusos deu-se em 1847, com a fundação da Colônia Imperial de Santa Isabel, ligada a então Vila de Viana, distante 30 quilômetros da capital Vitória. Esta colônia foi inaugurada com a recepção de cento e sessenta e três colonos que provinham da região alemã do *Hunsrück* e *Hesse*, no vale do rio Reno (PEREIRA & FERREIRA, 2018). Em anos subsequentes imigrantes do Reino da Pomerânia aumentaram o contingente populacional da Colônia. Logo após seu início deu-se uma separação geográfica entre os imigrantes católicos, que mantiveram-se residindo no centro da colônia (atual distrito de Santa Isabel) e os luteranos, que preferiram, devido ao seu credo, passar a habitar um vale logo após a sede do povoamento, a que denominaram de *Berger* (campo ou vale, em alemão), sendo renomeado para o português Campinho, já no século XX. Ali, em 1887, foi fundada a primeira igreja luterana desta colônia (PEREIRA & FERREIRA, 2018)⁴.

A experiência com colonos germânicos foi seguida, dez anos depois, em 1857, pela criação uma segunda ocupação, a Colônia Imperial de Santa Leopoldina, também dedicada a receber europeus. Esta segunda experiência, mais bem sucedida que a primeira devido ao maior número de imigrados que recebera, seria desmembrada em seguida em três grandes núcleos que receberiam os imigrantes:

⁴ Atualmente estes dois núcleos compõem o município de Domingos Martins (região serrana do Espírito Santo).

Santa Leopoldina para alemães, suíços, holandeses, austríacos e belgas – a parte mais antiga do empreendimento; a região leste e mais acidentada, denominada de Santa Maria de Jetibá, devido ao rio que corta a região⁵, a partir da década de 1860, para os pomeranos do Nordeste da atual Alemanha; e a região norte, denominada de Santa Teresa, que foi destinada aos imigrantes italianos e uma minoria alemã, apenas nas décadas entre 1870 a 1890 (WAGEMANN, 1949; ROCHE, 1968; RÖLKE, 1996).

Conforme Rölke (1996), a Pomerânia foi um Estado vassalo do Reino da Prússia, sendo oficialmente extinto e anexado a este reino no século XIX no contexto do Congresso de Viena e da remodelação da Europa após Napoleão. A Pomerânia localizava-se entre a atual Polônia (em sua parte fronteira ao Mar Báltico) e o norte do Reino da Prússia (vide figura 1 no Caderno de Imagens). Antes da anexação prussiana, o reino horas pertencera à atual Polônia, horas à Dinamarca e hora à Suécia, até ser anexado pelo reino alemão após o Congresso de Viena. No contexto da Reforma Protestante, a Pomerânia foi um dos primeiros estados fora do Sul da atual Alemanha a se luteranizar, já em 1530. No século XIX, como Bendix (1986) e Hobsbawn (1977) relatam, a base da economia pomerana era a agricultura, severamente prejudicada com a ação dos *jünkers* e os processos de industrialização da atual Alemanha, que forçaram um alto número de agricultores a migrarem para as cidades e a busca por trabalho nas recém-inauguradas indústrias. Assim, sem o acesso à terra devido a concentração desta na mão dos latifundiários alemães, mas também associado a uma questão religiosa de não aceitação da criação da Igreja Unida Alemã (uma mistura de luteranismo e calvinismo criada na Unificação Alemã⁶), no século XIX grandes contingentes pomeranos migraram para os Estados Unidos, Brasil e Austrália, sobretudo em busca de terras para a manutenção de seu modo de vida agrário. Apesar da não existência de uma autonomia política, Rölke (1996) defende que havia uma identidade de grupo dentro da Pomerânia e que, no contexto da imigração para o Brasil, resultou na criação de uma identidade pomerana nas diversas localidades que receberam estes migrantes (como em Pomerode, em Santa Catarina), em contraste com as demais nacionalidades alemãs inseridas neste fluxo. Viajantes do século XIX, como o suíço von Tschidi (1860), destacaram a diferenciação linguística e cultural entre germânicos de diversas procedências (aí inclusos os suíços,

⁵ Schwarcz (1993) também informa que Jetibá foi a forma que os migrantes pomeranos conseguiram pronunciar o nome de uma árvore abundante na região, o Jequitibá (árvore que congrega várias espécies do gênero *Cariniana*, como a *Cariniana legalis*, a *Cariniana ianeirensis* ou a *Cariniana estrellensis*).

⁶ Sobre este ponto, ver Pereira (2015; 2016).

holandeses, belgas e austríacos) e os pomeranos sediados em Santa Isabel e Santa Leopoldina, atestando que a Igreja Luterana era o único vínculo que os unia a uma identidade germânica mais ampla. A mesma conclusão chegou a Princesa da Baviera, Teresa Cristina von Bayern (1908), em sua estada nas colônias alemãs do Espírito Santo em 1888.

Apesar de serem também luteranos e usando a língua alemã para os serviços religiosos, os pomeranos falavam um dialeto (o pomerano) próximo a atual alemão, mas com estruturas fonéticas e léxicas próprias (TRESSMANN, 2005; 2006), o que recebeu no Brasil, conforme Tressmann (2005), a alcunha de “língua baixa” ou “*Plattdeutsch*”, para diferenciar-se do alemão oficial dos serviços luteranos. Autores, como Granzow (1975), foram enviados ao Brasil no século XX para estudarem e registrarem os costumes, dialeto e história dos pomeranos migrados, já que pouco ou nada havia deles nos arquivos e na historiografia alemã.

A economia do Espírito Santo, até a crise de 1929, passaria a ser regida pela produção de café, exportado pelo porto da cidade de Vitória, e comandada localmente por grandes famílias de imigrantes que detinham não a produção do fruto (nas mãos dos pequenos agricultores imigrantes), mas sim a sua comercialização, por meio de casa de comércio (na verdade, entrepostos comerciais) que forneciam o necessário aos imigrantes em troca de suas produções de café. Assim, famílias como os *Vervolet*, *Endriger* (ou *Entriger*) e os *Müller* (ou *Miller*), por exemplo, são resultantes deste processo de enriquecimento com o café que se produzia nas colônias, como a de Santa Leopoldina, onde estas famílias tinham suas casas de comércio

A religião luterana, professada pela maioria dos germânicos – tendo como exceção os austríacos, que eram católicos – desenvolveu-se inicialmente na Província do Espírito Santo naquilo que Pereira & Ferreira (2018) denominaram de “Padroado Luterano”, ou seja, uma ação do governo imperial que contratava e mantinha em áreas de colonização alemã – como o Espírito Santo e o Rio de Janeiro – prelados luteranos, de forma que o Estado Brasileiro, nos primeiros anos desta imigração, foi o principal financiador do Luteranismo no Brasil. Para os autores essa era uma ação que visava melhorar as condições do processo de imigração, ao mesmo tempo que permitia certo controle estatal da religião da maioria dos recém-chegados ao Brasil.

Porém, como Pereira (2015; 2016) e Pereira & Ferreira (2018) já atentaram, a religiosidade luterana tendeu a desenvolver-se de forma autônoma após as iniciativas do Estado Brasileiro do século XIX, promovendo a criação de sínodos luteranos que se associaram a grupos identitários e religiosos que mais convinham

às populações luteranas de cada região do Brasil. Assim, em 1860, formava-se, no Rio Grande do Sul, o Sínodo Rio-Grandense, que mantinha com o *Oberkirchenrat* de Berlim (a sede da Igreja Luterana da Alemanha) uma identidade que unia traços do luteranismo e do calvinismo, elementos que formaram a Igreja Unida da Alemanha no contexto dos processos de unificação da região (PEREIRA, 2015). Em 1897 formou-se o *Gotteskasten Synode* dos estados de Santa Catarina, Paraná e Espírito Santo, que mantinha uma ligação religiosa com o *Gotteskasten Synode* da Baviera, que não havia se unificado à Igreja Alemã no século XIX por discordar da inserção do Calvinismo no Luteranismo. Em 1904, pela ação de prelados norte-americanos do meio-norte dos Estados Unidos, de ascendência alemã, formou-se o Distrito Sinodal do Sínodo de Missouri – O Distrito Brasileiro da igreja Evangélica Luterana Sínodo de Missouri, Ohio e outros estados (*Der Brasileienische District der deutschen evangelisch-luterischen Synode Von Missouri, Ohio und andern Staaten*), que se identificava como confessional luterano e combatia a inserção de elementos calvinistas no culto luterano.

Assim, criou-se no Brasil o que Pereira (2016) identificou como um conflito de identidades religiosas luteranas que visavam replicar em solo brasileiro os debates que ocorriam na Alemanha e nos Estados Unidos acerca da reformulação/adequação do Luteranismo à nova estrutura política do recém-criado país ou manter-se apenas confessional aos escritos de Lutero, o que era visto como retrógrado e contraditório à modernidade que a Alemanha visava alcançar (HÄGGLUND, 1999).

Conforme uma documentação trocada entre a Embaixada Brasileira em Berlim e a Secretaria dos Negócios do Estrangeiro, no Rio de Janeiro, na década de 1870 a figura do *Reich* (Imperador Alemão) era vista como semelhante ao do Papa católico quanto a temas religiosos. As suas decisões eram tão inspiradas por Deus que não havia erro doutrinário algum nelas. Logo, mesmo a união entre calvinistas e luteranos estaria de acordo com a vontade dele. O Barão de Jaurú, César S. Viana de Lima, ministro plenipotenciário do Brasil em Berlim, relatava em suas missivas casos em que a Igreja Luterana Alemã expressava que, tal como o Papa Católico, o *Reich* possuía infalibilidade em assuntos de fé. Assim, por meio deste testemunho do embaixador brasileiro pode-se aventar que a ligação identitária entre o calvinismo e o luteranismo, ou apenas ao luteranismo dito confessional, pudesse significar mais do que uma questão teológica, mas sim um aceite quanto às diretrizes tomadas pelo recém-criado Império da Alemanha (AHI: 202/3/13; 202/3/14; 202/4/1; 203/2/2; 203/2/3).

Pela análise de algumas bibliografias que versam sobre casamentos luteranos (VOLLBRECHT & SCHAEFFER, 1982; SCHAWRCZ, 1993; RÖLKE, 1996; GRÜTZMANN, 2002; PEREIRA, 2016) e que, como veremos a seguir, tinham na indumentária negra para a noiva e numa série de ritos e danças um meio de informar e ratificar identidades de gênero e divisão social do trabalho, parece nos que é plausível aceitarmos que os ramos mais ligados à Alemanha – o Sínodo Rio-Grandense e sobretudo o *Gotteskasten Synode* – primaram pela manutenção destes elementos como fator agregador de identidade ao luteranismo professado em solo capixaba. Pereira (2016) destacou, analisando sócio semiticamente certidões de casamento e batismos do Espírito Santo da primeira metade do século XX, que a identidade alemã era altamente valorizada e utilizada na confecção deste tipo de documentos, sendo costumeiramente expressa em imagens de Lutero, na utilização de flores europeias e na reprodução de imagens do artista do Renascimento alemão Albrecht Dürer, o que aproximava estes dois sínodos, apesar de suas diferenças teológicas, com o Luteranismo alemão e uma ideia de pertencimento a esta nação.

Passaremos agora a uma descrição densa do rito pomerano de casamento, dando ênfase aos elementos materiais acionados para a elaboração de discursos sobre uma identidade pomerana e, ao mesmo tempo, como estes informam aos noivos quais serão seus papéis sociais na divisão do trabalho na nova família, além do que se espera de cada gênero com as bodas.

Descrição densa do casamento luterano pomerano, seu interregno no Governo de Getúlio Vargas e “renascimento” no final do século XX e início do XXI

O antropólogo Clifford Geertz (1978) definiu a cultura como sendo uma teia de significantes, ou melhor qualificando, um entrelaçamento de significados criados pelos próprios homens e no qual eles mesmos se encontram submersos. Assim, realizar um estudo cultural constitui-se em buscar os conjuntos de significados compartilhados pelo próprio grupo pesquisado. Estes só podem ser buscados na ação social, sendo esta entendida como todo comportamento dotado de significado intersubjetivo e, portanto, de forma contextual.

Para tanto, a Antropologia Interpretativa desenvolvida em parte por este pesquisador, concebeu o conceito de Descrição Densa de uma cultura – uma pesquisa de cunho etnográfico/etnológico que visa a compreensão das estruturas significantes implicadas na ação social observada, mesmo que estas, como defende Geertz (1978), sejam versões de versões sobre um fato social. Ou seja, em última

análise, descrever e analisar uma cultura significa admitir que seus agentes e significadores não detém um conceito fechado ou totalizante de sua cultura, mas cada um dos envolvidos trabalha com uma versão interiorizada desta. Assim, como em um texto, a cultura deve ser descrita e interpretada de forma situacional em relação à posição e atuação dos sujeitos no seu desenvolvimento.

Para a análise do rito do casamento pomerano adotaremos este ferramental da Antropologia, mas tendo a consciência de que estamos nos domínios também da História. Assim, os documentos/fontes, as imagens e mesmo os dados orais devem ser compreendidos como sendo expressões destas versões sobre um fato passado, aqui eles não apresentam/desvelam o passado, mas dão acesso às categorias e significados que estruturam o que as fontes/sujeitos informam sobre a realidade estudada. Assim, ao analisar a construção de representações sociais de gênero e de divisão do trabalho não chegaremos a um conceito “fechado” ou “totalizante” sobre o grupo estudado, mas apenas conseguiremos delimitar como aspectos tais como o casamento eram significados em um dado momento histórico. Ou seja, adentrar o defendido por Chartier (1988: 17): entrelaçar os “discursos proferidos com a posição de quem os utiliza”⁷.

Conforme os estudos desenvolvidos no Espírito Santo por pesquisadores como Wagemann (1949), Rochê (1968) e Granzow (1975), os grupos de migrantes pomerano tenderam a diferenciar-se dos demais imigrantes germânicos devido ao uso de seu dialeto, além de serem predominantemente agricultores. Nesse sentido de diferenciação, por exemplo, Medeiros (1994) destaca como certas famílias germânicas, já sendo uma pequena burguesia em seus locais de origem na atual Alemanha, dedicaram-se ao comércio, à indústria ou mesmo adentraram o corpo de funcionários do Estado na forma de juízes, por exemplo⁸.

Neste sentido particularista autores como Tressmann (2005) e Bahia (2011) dedicaram parte significativa de seus estudos na descrição do denominado

⁷ Outro instrumental relativo à Escola Interpretativa da Cultura refere-se a ideia de que a pesquisa *in loco* se define para além do “estar lá”, ou seja, da importância da presença do cientista no local investigado. O trabalho de Campo permite ao pesquisador, a partir de sua experiência de imersão na cultura, produzir aquilo que Geertz (2008) denominou de saber local, ou seja, a coleta e análise das representações sociais e manifestações da cultura relatadas/descritas pelo próprio grupo quanto aos seus significados. Boa parte dos dados que trabalharemos nesta sessão advém de pesquisas etnográficas empreendidas entre os anos de 2003 a 2009 entre pomeranos residentes em Santa Leopoldina e Santa Maria de Jetibá (ES), além do fato do autor ser descendente também de pomeranos (por uma de suas avós) e por ter pertencido a Igreja Luterana desde sua infância.

⁸ São exemplos destas famílias os *Holzmeister*, que se tornaram juristas, os *Meyerfreund*, fundadores da fábrica de chocolates Garoto e os *Kautsky*, que se dedicaram ao ramo de bebidas. Grützmänn (2002) indica a presença de musicistas (como a família *Blaser*) e de militares (como o General *Bürchler*, fugido das guerras do século XIX na Europa) junto aos imigrantes germânicos que fundaram a Colônia 25 de Julho, em Santa Teresa no final do século XIX.

Casamento Pomerano. Tanto estas bibliografias, quanto os dados etnográficos, são unânimes em descrever como este rito possui especificidades que vão para além do fato de ser um rito luterano de matrimônio.

Por exemplo, Rölke (1996) destaca como a busca por uma/um pretendente, antes mesmo da efetivação das bodas, consistem em levantar o histórico da pessoa pretendida e de sua família. Busca-se saber, por exemplo, se são pessoas luteranas, aptas ao trabalho no campo e avessas a bebidas ou festas, o que, conforme as fontes etnográficas, pode resultar em um casamento mais feliz, “*pois as duas pessoas pensam da mesma forma*”⁹. Conforme Bahia (2011), no século XX, o fato de ser luterano era uma condição importante aos noivos, pois poderia-se manter a mesma fé, mas impediria a criação de rusgas quanto aos credos, o que facilitaria a criação dos filhos e a manutenção de laços parentais futuros em outras bodas.

Entre meados do século XIX até a década de 1980, após a contração das bodas, que é precedida por um período variado de namoro que ocorria, via de regra, na casa da família da noiva, marcava-se a data do casamento (em pomerano *Hocktied*). Como Rölke (1996) destaca, escolhiam-se os meses de verão na Pomerânia para a realização da festa, uma forma de fugir do frio do inverno da região setentrional, além de permitir o ajuntamento de pessoas em locais abertos. As fontes etnográficas destacaram que é comum que seja escolhido o mês de maio para o casamento, não devido ao fato de ser um mês dedicado ao culto mariano católico, mas sim por ser aquele em que, antes da melhoria da produção de café, dava-se a colheita e venda deste produto, a principal fonte de renda de muitos lavradores pomeranos capixabas. Além disso, maio é um mês que, em vários anos, está localizado após a Quaresma e a Semana Santa, períodos que são considerados inapropriados ao casamento devido à necessidade de se “*guardar o sofrimento de Cristo e sua festa de ressurreição*”.

A festa, de forma geral, tende a ocorrer na propriedade do noivo e conta com amplo auxílio de ambas famílias, em especial no acúmulo de alimentos e sua preparação para serem servidos durante o festejo. Contudo, após a definição da data do casamento e ao mesmo tempo em que se começa esta organização e acúmulo de víveres, define-se quem será o *Hochtijdsbirar* (“aquele que convida/chama” para o casamento na língua pomerana) – normalmente um irmão

⁹ Deste ponto em diante em nosso artigo os trechos entre aspas e grafados em itálico indicam dados etnográficos coletados pelo autor em suas pesquisas entre os anos de 2004 a 2009.

da noiva, seu pai ou mesmo alguém mais velho e que já tenha sido confirmado¹⁰. Este convidador tinha a função de memorizar uma fala convite que era proferida por ele quando ia de casa em casa, dentro de um mesmo lugarejo ou em locais distintos, convidando as famílias para as bodas¹¹. O *Hochtijdsbirar* saía de casa, à cavalo, portando uma garrafa pequena de vidro, ornamentada com fitas coloridas de cetim ou ramos de murta (*Murraya paniculata*) ou de alecrim (*Rosmarinus officinalis*) no gargalo e contendo cachaça (*Snapsflasch*, em pomerano). A fala convite é proferida na sala dos visitados, sendo organizada em versos quase musicalizados. A família visitada, como forma de confirmar sua presença nas bodas, lhe dão algum dinheiro, selando o convite (este será revertido para o financiamento do casamento ou mesmo como forma de pagamento pelo serviço) e tomando um gole da bebida alcóolica. As mulheres da casa colocam, para esta confirmação, uma fita nas costas do convidador ou mesmo amarrada na garrafa de *Snapsflasch*. Durante a realização da festa de casamento o convidador exhibe em suas costas as fitas recebidas durante o período de convite (vide figura 2 do Caderno de Imagens). Isso é interpretado por alguns entrevistados como uma forma de demonstrar que a comunidade aprova as bodas e que está presente na festa com esta finalidade.

O ritual do casamento pomerano ocorria, com pequenas variações, em três dias, normalmente, entre a sexta-feira e o domingo. Conforme as fontes etnográficas, a escolha de um fim de semana "*permite que toda a pomeranada*¹² *venha ao casamento e não deixe a sua roça sem trabalho por tanto tempo*". Aqui enuncia-se que, mesmo sendo um íterim dedicado às bodas, não se perde de vista a necessidade de produzir alimentos e o sustento com o trabalho no campo, atividade altamente valorizada entre os pomeranos nos séculos XIX e XX¹³. No primeiro dia, na área de realização da festa, dá-se a elaboração de um mastro de madeira que contém as iniciais do noivo. A sua "fincada no solo" tem por função indicar o local da festa agindo assim como um marco físico da ocorrência das

¹⁰ Rito Luterano equivalente à Crisma no Catolicismo e que permite ao/a jovem exercer cargos eletivos dentro da igreja, além de estar apto (após o curso de catecismo) a participar da Santa Ceia (a Eucaristia Católica).

¹¹ O *Hochtijdsbirar*, também grafado como *Hochtiedsbirrer* ou *Kösterbirrer* (RÖLKE, 1996) aprende sua fala-convite com um irmão, primo, pai ou avô. O aprendizado dá-se por meio de memorização.

¹² Coletivo nativo que designa todos os pomeranos.

¹³ Destaca-se que, com o desenvolvimento de áreas urbanas nas áreas povoadas por imigrantes pomeranos, muitos destes deixaram a economia agrícola para atuarem como comerciantes, prestadores de serviços e outras atividades. Esse fato foi bem observado pela etnografia quando alguns entrevistados indicaram que, para o caso do município de Santa Maria de Jetibá, isso passou a ser mais visível após o ano de 1989, quando a localidade se emancipou de Santa Leopoldina e desenvolveu serviços bancários e relacionados à municipalidade, além dos correlatos à saúde e educação formal.

bodas. As fontes etnográficas informam que, "*antigamente a gente sabia que ia ter casamento se não fosse coonvidado, os mastros eram fincados e a gente sabia que ali tinha gente casando*". Ou seja, além de um marco físico do evento, o mastro também indicava que se iniciava o tempo do rito, período voltado sobretudo para a mudança de um estado social (GONÇALVES & CONTINS, 2009).

Ainda dentro deste primeiro dia de ritos, e obrigatoriamente antes da cerimônia religiosa luterana, ocorria o "*Polterowend*" também denominado de "Quebra Louças". Este rito dava-se em momentos muito particulares e de grande valor para nossas análises de enculcamento de gênero e papéis sociais. Em um primeiro momento ocorria um baile, sendo este animado pelos tocadores de Concertina (ou a *Koncertine*, em pomerano), uma variante da sanfona muito comum entre os imigrantes germânicos.

Em um momento de pausa da dança, que ocorre concomitante a oferta de bebidas e comidas¹⁴, uma senhora mais velha do grupo adentrava o local do baile com um avental¹⁵. Dentro deste haviam vários objetos a serem entregues aos noivos e que informavam como seria sua nova vida. Para o noivo eram presenteados cigarros, caixas de fósforos (ou isqueiros), carteiras de dinheiro e também chapéus. No ato da entrega essa senhora informava ao noivo que cabia a ele o comando da casa e o seu sustento (representados no chapéu, signo de quem vai "*à rua para comercializar as coisas produzidas na terra*"). Ao mesmo tempo, os cigarros indicam que, após o trabalho diário, o marido "*tem o direito de descansar e pitar seu cigarro. Ele deve se senta [sic] na sala e ler a bíblia para a família e estudar a palavra de Deus, tudo conforme Lutero deu*".

Em um momento subsequente dava-se o que Rölke (1996) identificou na Pomerânia como sendo o "*Kranzgedichte*" (o "poema da grinalda", em pomerano). No caso capixaba, a senhora que comanda o rito, junto com as irmãs e mãe da noiva (caso existam e estivessem vivas), trazem o véu que a nubente usara no dia seguinte e o apresentam a esta e ao grupo. Eram proferias palavras rimadas e em forma de uma quase oração que indicava que a noiva estava mudando de status, agora seria uma mulher casada e que, por isso, "*ela deve ser comandada pelo homem da casa, como Jesus comanda a sua Igreja*". Além desta peça de vestuário, eram retirados de dentro do avental da senhora que comanda o rito bules, xícaras, pires e pratos. Estes eram entregues a noiva e informava-se que esse seria seu novo domínio: o lar, os filhos e a igreja – "*a moça que se casa tem de saber que*

¹⁴ Por isso esse rito também é denominado de "*Heunerowend*", ou noite das galinhas, quando estas são servidas como alimento neste momento (RÖLKE, 1996).

¹⁵ A senilidade é fator central para a realização deste ato, além do fato de que esta senhora deveria ser casada e também ser um exemplo de cristã para o grupo.

agora ela comandará a casa dela e deve fazer di [sic] tudo para manter o lar feliz. Ela deve ser o isteio [sic] do marido”.

Com esse ato de presentear os noivos com determinados elementos pode-se perceber como, na verdade, o rito atuava como um reforçador do aprendizado que definia o espaço do homem como aquele voltado para a manutenção das necessidades do lar, o comércio e a rua. Enquanto que a mulher, mesmo auxiliando-o na produção agrícola, deveria voltar-se ao lar, aos filhos e à sua manutenção. Assim, reforçava-se com este rito o que se esperava dos nubentes em suas novas vidas, além do fato de esclarecer o que é esperado de cada um deles enquanto representações de gênero.

Após a ocorrência deste rito a senhora que o comanda lançava ao chão algumas cerâmicas velhas¹⁶, coletada previamente, davam-se gritos e algazarras que, segundo Rölke (1996) e Bahia (2011) tinham por finalidade afugentar maus espíritos que porventura pudessem atrapalhar o novo casal. Após a quebra o grupo voltava a dançar, mas agora sobre os cacos. Os noivos deveriam, com o auxílio de vassouras, ser

“Responsáveis pela limpeza dos cacos produzidos pela quebra de louças. A casa deve ser varrida pelos noivos e todo o entulho enterrado em volta da casa ou na lavoura. Fazer este trabalho em conjunto simboliza paz matrimonial. Mas tinha que ser observado um detalhe: durante o trabalho de limpeza, só o noivo podia usar a pá¹⁷ para carregar os cacos. Isto para simbolizar que ele detinha o leme do matrimônio” (RÖLKE, 1996: 69-70).

Na pesquisa etnográfica os entrevistados indicaram que é extremamente necessário que os noivos saibam seus papéis sociais, pois isso indica que, com o casamento, já não são mais jovens solteiros, *“agora cada um tem uma função pra [sic] fazer dentro de casa. Se o pai ou a mãe não ensinou, a gente reforça isso com o Polterowend”*. Os ritos que compõem esta parte do Casamento Pomerano podem ser claramente entendidos como um meio socialmente encontrado para reforçar aos nubentes seus papéis sociais e, sobretudo, de gênero, sendo esta divisão altamente valorizada pelo grupo como forma de organizar a vida que tinha na agricultura o seu sustentáculo.

Na manhã do segundo dia dava-se o casamento religioso. Enquanto o noivo ia na frente, seguido pelos demais homens do grupo, a noiva e as mulheres iam atrás. A nubente usava o véu apresentado na noite anterior, sendo ele adornado

¹⁶ Rölke (1996) destaca que não se quebravam vidros devido ao fato de que este era um símbolo de sorte. As fontes etnográficas destacam que também o signo da fartura se relaciona aos vidros, daí não serem utilizados neste ritual, pois *“não se quebra aquilo que a gente espera ter em um casamento”*.

¹⁷ A etnografia encontrou o uso de enxadas para a mesma finalidade.

ainda como ramos de murta (*Murraya paniculata*). Esta mesma planta, que tem sua florada em meses de abril a junho no Espírito Santo, compunha ainda o ramo de flores levado em sua mão¹⁸. O rito luterano do casamento, apesar de não ser considerado um sacramento, como no catolicismo (HÄGGLUND, 1999), sempre foi altamente valorizado pelos imigrantes durante o século XIX, sendo somado a ele, já no século XX, o fato da necessidade de seu registro civil, a partir da constituição de 1891.

É importante lembrarmos que, no contexto da imigração germânica, o Estado Brasileiro demorou-se a solucionar a questão denominada de “Casamentos Mistos”, aqueles ocorridos fora da Igreja Católica e entre pessoas não confessionais ao Catolicismo. Apenas com o Decreto n.º 1144 de setembro de 1861 é que se conferia efeitos civis aos casamentos de pessoas não católicas. O Decreto tinha um caráter retroativo à sua data e ainda reconhecia os casamentos mistos celebrados fora do Brasil. O decreto foi regulamentado dois anos depois, com o Decreto n.º 3069 de 1863 (IGLEZIAS, 2010). Assim, é possível aventar-se que a valorização do rito cristão do Luteranismo atuasse como um mediador junto a populações que porventura não soubesse da assinatura da lei que reconhecia seus matrimônios. É interessante abrir aqui um parêntese e destacar que, mesmo em pleno fim dos fluxos migratórios germânicos para o Brasil, nas décadas de 1870 e 1880, já se havia aprovado no Império Alemão a obrigatoriedade do casamento civil a todos que habitassem o país, o que era visto pelo Embaixador Brasileiro em Berlim, o Barão de Jaurú, como algo desrespeitoso, pois incitaria os migrantes a não seguirem a constituição brasileira em vigor, que apregoava a necessidade apenas do casamento religioso proferido pelos prelados católicos (AHI: 202/3/13; 202/3/14; 202/4/1; 203/2/2; 203/2/3). Porém, apenas em 1863, como defende Iglesias (2010), é este impasse foi resolvido com a aceitação dos casamentos mistos.

A noiva vestia para seu enlace um vestido negro. Autores como Rölke (1996), Tressmann (2005) e Bahia (2011) divergem quanto ao significado desta vestimenta. Rölke (1996), por exemplo, indica o negro como respeito a celebração na igreja. Os demais autores destacam o fato de que, devido a quantidade de mortes que ocorriam na Pomerânia, o uso de preto indicava luto. Fontes

¹⁸ Sobre este é interessante o dado obtido com uma entrevistada durante as pesquisas: “sabe, se a noiva que vai com a murta na cabeça ou na mão tiver as flores secadas [sic] durante o casamento é sinal de que ela é deflorada. Os mais velhos diziam que isso era usado pra [sic] sabe [sic] se ela era virge [sic] ou não. Eu mesmo vi um casamento onde a murta secou antes do fim e o casal teve um filho com menos de nove mês [sic] de casamento”.

etnográficas, porém, nos forneceram um dado diferente: *"a gente usa preto no casamento porque na Pomerânia a primeira noite da noiva era passada com os donos da terra, eles [os lavradores pomeranos] num [sic] eram os donos de onde trabalhava [sic]. Eram meeiros. O dono das terras tinha o direito de deflorar a moça. Aí ela se vestia de preto em luto por isso"*. É extremamente difícil definir o motivo do uso do preto, mas o fato é que, analisado os álbuns de família dos imigrantes pomeranos, as noivas, em especial no século XIX e até a década de 1940, costumeiramente estavam trajadas com vestes negras¹⁹ (vide figura 3 do Caderno de Imagens).

Após a benção religiosa, juntamente com o Pastor Luterano, o grupo voltava para a área da festa e era servido um grande almoço acompanhado pelo/a trocador/a de concertina. Os noivos sentavam-se em uma grande mesa, previamente elaborada, onde havia sido confeccionado um arco com flores de murta para destacar a presença deste (TRESSMANN, 2002). Rölke (1996) indica que, após a volta da igreja ocorria o momento em que a noiva se dirigia à família do noivo e perguntava-lhes se a aceitavam como filha, devido ao fato de que, em muitos casos, esta passava a residir nas terras da família de seu marido. Após o consentimento formal, passados três ou quatro dias do casamento, a noiva mudava-se em definitivo para a sua nova residência. Para tanto levava consigo todo o enxoval e materiais que reforçavam seu status de mulher: as roupas de cama, mesa e banho, suas roupas de uso doméstico, materiais de cozinha (como sopeiras, pratos, xícaras e etc.), uma sela feminina (caso houvesse cavalos para selá-la e transportá-la) e ainda uma vaca para a produção de leite e seus derivados. Ao homem cabia a construção da casa, a elaboração ou aquisição dos móveis e o plantio do novo cafezal, horta e pomares.

O final da festa era marcado pela produção de um registro fotográfico onde todos que participaram que contribuíram para a realização desta estavam presentes. Escolhia-se, via de regra, uma encosta de um vale onde fosse possível comportar todos os presentes. Inqueridas as fontes etnográficas sobre esse ato, assim elas o significam: *"a foto de todo mundo junto no morro representa mais a terra qui [sic] tá [sic] no fundo. É da terra que nós [sic] tira o nosso sustento. Assim, ela deve estar na fota²⁰ [sic] pra [sic] todo mundo vê [sic] que é dela que*

¹⁹ Sobre o denominado "Direito a Primeira Noite", ver: Boureau (1998).

²⁰ Costumeiramente, devido ao léxico pomerano, os descendentes que foram socializados nesta língua têm dificuldade com o gênero masculino e feminino de alguns objetos (que variam dentro do alemão e do pomerano). Assim, apesar de ser A FOTO, para o nosso entrevistado ela é A FOTA, fazendo com que o objeto tenha a mesma partícula feminina que o precede.

vai se vive [sic]. Outro entrevistado relata que: *"a foto de nois* [sic] *junto é pra vê* [sic] *a união. Pra todo mundo saber que a gente venceu a terra. Ela num* [sic] *mata mais. Agora ela é nosso sustento"*. Portanto, a terra possui representação no casamento, muito ligada ao universo masculino, devido ao fato de ser vista, primeiro, como sustento da vida, e segundo, como aquela que recebeu os primeiros migrantes de forma dura e letal, mas que depois foi "domesticada" com o trabalho (vide figura 4 no Caderno de Imagens)²¹.

O isolamento dos grupos pomeranos, ocorrido de forma semelhante aos demais germânicos, foi bem destacado pelos autores que se dedicaram a estudar os imigrados para o Brasil. O relatório de Giemsa e Nauck (1939) informava que, mesmo já estando os descendentes de germânicos na terceira ou quarta geração no Brasil, a assimilação da língua e costumes nacionais era muito pequeno²². Assim, nas poucas escolas regulares que funcionavam, apenas rudimentos de alemão eram ensinados para a leitura da bíblia e a realização de contas e transações comerciais. Como Rehfeldt (2003) destaca, em pleno nacionalismo empreendido pelo governo de Getúlio Vargas, a maioria das igrejas luteranas do Brasil utilizavam apenas o alemão como língua de culto. Contudo, devido à participação do Brasil na Segunda Guerra Mundial, associada a uma política nacionalista do então presidente, proíbe-se o uso da língua alemã e italiana no país (FAUSTO, 2012). Isso gerou, entre as populações germânicas e luteranas, a proibição de sua língua, e por consequência muitos costumes de maneira livre, além de uma perseguição às populações germânicas em diversos campos:

"O apoio militar do Brasil aos aliados fez-se sentir de forma bem concreta entre as comunidades de descendência alemã. Houve duas reações: uma organizada e planejada; a outra de forma anárquica e apenas com o espírito de destruir, aterrorizar e maltratar a população de descendência germânica. Em algumas localidades, estes grupos não passavam de ladrões comuns, pois roubavam mantimentos, utensílios domésticos, armas e animais das casas que invadiam. Estes grupos não eram movidos por qualquer tipo de ideologia ou conhecimento maior sobre o nazismo forma organizada consistiu em levar para um 'campo de concentração' todas as pessoas suspeitas, principalmente religiosos de nacionalidade alemã, que eram identificados como agitadores, favoráveis ao nazismo e acusados de integrar a Quinta Coluna. O termo era usado

²¹ Pereira (2014) destaca a presença de um adágio entre os pomeranos capixabas: *"Den ernest de told, den zweiten die not, den dritten das brot"* ("aos primeiros a morte, aos segundos o sofrimento, aos terceiros o pão") que representa bem a ideia de que os imigrantes sofreram duramente com a adaptação às novas terras no Brasil do século XIX. Mais dados sobre este pensamento, ver o artigo em questão.

²² Estes pesquisadores foram enviados pelas autoridades nazistas da Alemanha para realizarem um estudo etno geográfico da aclimação dos alemães aos trópicos. Apesar de seu estudo ter uma finalidade racista, os dados acerca das condições de vida dos germânicos capixabas apresentam um bom resultado para o empreendimento da imigração, da produção de café e a colonização dos sertões capixabas.

para designar grupos clandestinos, que dentro do Brasil estariam trabalhando para promover uma invasão alemã. Era característica da forma organizada de perseguição aos imigrantes alemães plantar acusações em jornais e no meio policial. Muitas dessas acusações deviam-se a desafetos que, aproveitando o momento histórico, levantavam acusações muitas vezes ridículas. O Arquivo Público Estadual em Vitória [Espírito Santo] guarda os registros de todas as pessoas que foram presas por serem alemãs. Sob o registro de número 166, da Delegacia de Ordem Política e Social do Estado do Espírito Santo, encontra-se o nome de Hermann Rölke. Na folha de anotações, lê-se a data de 28 de setembro de 1942. Após a data, segue o seguinte texto: 'Identificado nesta data, para ser recolhido ao Campo de Concentração, em virtude da declaração de guerra do Brasil à Alemanha e Itália'. No registro não consta nenhuma acusação formal. Hermann foi preso apenas 'em virtude da declaração de guerra do Brasil à Alemanha e Itália'. Hermann foi acusado de ser um propagandista nazista perigoso pelo secretário de Educação e Saúde da época. A acusação baseava-se no pedido dele de conseguir uma permissão para que o ensino religioso pudesse ser dado em língua alemã" (RÖLKE, 2016: 171-172).

Medeiro (1994) e Rölke (2016), este segundo de forma mais indireta, defendem que a perseguição ocorrida durante a Segunda Guerra foi um dos fatores que levou a uma estagnação de diversos costumes germânicos, entre eles podemos citar, sem medo algum, o Casamento Pomerano. Este também é nosso argumento sobre o fato do decréscimo da cultura germânica no pós-guerra. Encontrando na negação de traços identitários caros às suas vidas, os descendentes alemães no Espírito Santo passaram a não mais ensinar o pomerano como língua falada no cotidiano²³ e apenas consentir na obrigatoriedade do aprendizado da língua portuguesa nas escolas disponíveis nos antigos núcleos de imigrantes. Assim, algumas gerações após a imigração rapidamente tiveram o acesso a sua bíblia em alemão negada devido a ação do governo no contexto do conflito mundial. Como minha própria avó me relatou em um momento, temia-se que até mesmo ouvir o rádio fosse uma forma de comunicação entre os nazistas e os colonos germânicos. Assim, com esta violência – simbólica e material – alguns aspectos da cultura e religiosidade dos descendentes dos migrados tendeu a ser pouco ou nada valorizados. Assim, a ausência de referências aos Casamentos Pomeranos na obra de Granzow (1975), por exemplo, pode ser entendida como um retrocesso do grupo em não o realizar, ou mesmo não o noticiar como forma de não sofrer novas perseguições, tal como as ocorridas no contexto da Segunda Guerra.

²³ Rehfeldt (2003) e Pereira (2015) destacam que o ramo norte-americano de luteranismo sofrera menor perseguição do que as demais vertentes de luteranismo pois já haviam traduzido a bíblia e os demais livros litúrgicos do alemão ao português. Rehfeldt (2003) destaca que a nacionalização do culto pela igreja norte-americana já era uma diretriz desta muito antes da Segunda Guerra, sendo apenas acelerada no contexto do conflito.

Esta situação, conforme Medeiros (1994), só foi alterada nas décadas de 1980 e 1990 com dois movimentos de valorização da cultura e da saúde dos descendentes de germânicos capixabas: primeiramente destaca-se a criação e incentivo de um grupo de dança e língua alemã em Campinho - o "*Bergerfreund*" (ou amigos de Campinho em alemão), fato rapidamente copiados em outros núcleos de descendentes de migrantes e que atuou como elemento de valorização da língua e das tradições germânicas. O fomento à cultura e língua alemã, aliado aos novos sentidos de liberdade adquiridos com a reunificação alemã, foram catalisadores de um processo de tendeu a valorizar o passado alemão capixaba, fosse ele pomerano ou dos demais grupos étnicos germânicos (MEDEIROS, 2004). Aliado a esta valorização, criou-se um programa de saúde voltada, sobretudo, aos casos de câncer de pele, altamente presente entre os lavradores de ascendência germânica, o Programa de Assistência aos Lavradores Pomeranos do Espírito Santo. Este oferecia atendimentos, tratamento e acompanhamento de casos de câncer de pele, sendo capitaneado pela Universidade Federal do Espírito Santo juntamente com as paróquias luteranas capixabas (ROJAS, 2002).

Também neste arco temporal muitas das primeiras igrejas luteranas completaram seu centenário de funcionamento, o que levou ao desenvolvimento de publicações que versavam sobre este fato. Apesar de muitos autores não terem um profundo conhecimento historiográfico, a publicidade das obras levou a um maior conhecimento da trajetória desta instituição em solo capixaba, o que contribuiu para o processo em curso de valorização dos aspectos identitários dos descendentes germânicos capixabas (VOLLBRECHT & SCHAEFFER, 1982; KRAUSE FILHO, 1997; SEIDE, 1999; GRÜTZMANN, 2002, por exemplo).

Entre as décadas de 1990 e o início do século XXI dois outros fatores auxiliaram nesta valorização: o aumento de pesquisas acadêmicas sobre os pomeranos e demais descendentes de germânicos (RÖLKE, 1996; TRESSMANN, 2002, 2005, 2006; BAHIA, 2011), que contribuiu para o desenvolvimento de uma historiografia sobre a imigração, religiosidade e cultura dos migrados germânicos e o Projeto Imigrantes, desenvolvido pelo Arquivo Público do Espírito Santo (APEES). Criado em 1995 e em funcionamento até a atualidade, o projeto visa "atender a grande demanda de descendentes de imigrantes que procuravam o Arquivo Público do Estado do Espírito Santo (APEES) para resgatar suas origens" (ARQUIVO PÚBLICO DO ESPÍRITO SANTO, s/d, s/p). Para tanto, o projeto digitalizou e permitiu acesso a documentos como as listas de imigrantes que se dirigiram ao estado; listas de entrada e saída das hospedarias que albergaram estes durante o período de quarentena; passaportes; matrículas e recenseamentos das colônias

agrícolas, além das listas de desembarque no porto do Rio de Janeiro fornecidas em cópias de microfilmes pelo Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Com o acesso a estes documentos o projeto visava auxiliar não apenas no resgate histórico dos processos de imigração, mas contribuir com documentos para a obtenção da dupla cidadania dos descendentes de europeus residentes no Espírito Santo (ARQUIVO PÚBLICO DO ESPÍRITO SANTO, s/d, s/p). Também neste período vários municípios capixabas que se formaram com o elemento pomerano aprovaram e implementaram políticas culturais que definiam o ensino da língua pomerana nas escolas dos ciclos básicos, o que promoveu não apenas a volta do ensino regular desta, mas a sua valorização como aspecto étnico dos descendentes dos germânicos (KÜSTER, 2015).

Assim, a partir de todas estas ações a promoção e valorização dos aspectos culturais germânicos, em especial os ligados aos grupos descendentes de pomeranos, incentivou a retomada dos ritos e tradições relativas ao Casamento Pomerano, às festas (como a *Bauernfest* de Domingos Martins e a Festa do Colono de Santa Maria de Jetibá) e ao ensino da língua pomerana no Espírito Santo.

A pesquisa, sob esta égide, buscou analisar como o Casamento Pomerano era agora significado. Se a etnografia buscara os sentidos para o grupo que se casara nas décadas de 1940 (com mais de 50 anos), tencionava-se agora elucidar se os seus significados eram os mesmos narrados pelas gerações nascidas após essa revalorização da identidade germânica capixaba. Objetivava-se analisar estes discursos no sentido que Wagner (1981) definiu como uma invenção da cultura, ou seja, na reelaboração consciente que os grupos fazem de sua cultura e história, não sendo estas, portanto, fatores estanques e imutáveis.

Apesar da maioria dos dados anteriormente apresentados sobre o Casamento Pomerano terem sido coletados neste contexto de revalorização dos aspectos identitários germânicos, após a definição de como a tradição pomerana o definia buscou-se por suas ressignificações ou pelas representações concebidas pelas gerações nascidas já neste processo de valorização dos traços étnicos. Para tanto, novos eventos de casamento foram selecionados para pesquisa, em especial aqueles em que se noticiava o fato dos nubentes casara-se de preto e optarem – parcialmente ou em sua íntegra – pela ritualística do *Hochtijdsbirar*, do *Polterowend* ou do *Kranzgedichte*.

Vários casamentos foram pesquisados na região serrana do Espírito Santo (em especial em Santa Maria de Jetibá) e norte do estado (municípios de Pancas,

Vila Pavão e Vila Valério²⁴). A realidade agrícola dos ascendentes destes pomeranos já se alterava junto às gerações nascidas na década de 1980. As profissões mais encontradas eram as liberais, professores (as), médicos (as) e funcionários (as) públicos (as), mas o caráter agrícola ainda estava bem presente. O luteranismo ainda é a religião predominante, mas já ocorre a significativa presença de religiões pentecostais e neopentecostais²⁵ entre as populações pomeranas do estado.

Ao estudar os Casamentos Pomeranos sob esta nova perspectiva identificamos a ocorrência apenas da figura do *Hochtijdsbirar* e a veste negra para a noiva (vide figura 5 do Caderno de Imagens). Em dois casos analisados a fala convite, apesar de dar-se em pomerano, não seguia a composição de fitas na garrafa de cachaça (*Snapsflasch*) e resumia-se a ao irmão da noiva que se locomovia entre as localizadas visitadas de moto²⁶, pois a localização das famílias a serem convidadas não estava nas imediações dos nubentes, mas sim em municípios que compõem a atual região metropolitana da Grande Vitória²⁷, o que indica que também os pomeranos se inseriram nas migrações rurais ocorridas no contexto da industrialização do Espírito Santo nas décadas de 1960 e 1970 e que foram aliadas a uma política de erradicação do café que tinha por função a valorização de seus preços e o desenvolvimento da agropecuária extensiva no Norte do estado (SILVA, 1995).

A partir deste dado foi perceptível que a manutenção do convidador não era possível devido a nova geografia que os grupos de descendentes pomeranos possuíam, pois, vários ramos de famílias não compunham mais um mesmo distrito ou áreas próximas às residências dos noivos. O chamamento para as bodas dava-se por meio de envio, por serviço postal, de convites impressos.

²⁴ Conforme Rochê (1968) e Pereira (2016) apresentam, extensas áreas inabitadas do Norte do Espírito Santo foram colonizadas pela primeira e segundas gerações dos descendentes dos germânicos migrados, tendo para isso estabelecidos grandes rotas de interiorização no estado e região. Via de regra, todas desenvolveram-se entre as décadas de 1910 a 1940 do século XX, tendo a busca por terras mais produtivas para a cultura do café e a necessidade de dar acesso às atividades agrícolas para o grande número de filhos nascidos o principal motivo desta migração interna. Enquanto as primeiras áreas de colonização receberam, de Rochê (1968) a denominação de Terras Frias, devido à localização geográfica na região serrana no estado, estas novas áreas ao norte foram denominadas de Terras Quentes, devido ao clima mais ameno que se apresenta na região, que faz fronteira com a Bahia ao norte.

²⁵ Na década de 1970, Granzow (1975) já atentava a este processo no Espírito Santo. Fato semelhante é relatado por Droogers (2008) para o município de Santa Maria de Jetibá no século XX. O mesmo processo também é descrito por Schneider (2015) para populações pomeranas do Rio Grande do Sul.

²⁶ O que é descrito pelas fontes etnográficas como fator decisivo para o descarte de consumo de bebidas alcóolicas.

²⁷ Composta pelos municípios de Cariacica, Fundão, Guarapari, Serra, Viana, Vila Velha e Vitória. Foi constituída pela Lei Complementar estadual nº 58, de 21 de fevereiro de 1995. Atualmente integram este conglomerado de municípios as cidades de Guarapari e Fundão.

A estrutura de três dias de festa também sofrera alterações. Registramos a ocorrência da festa noturna no primeiro dia, associada ao mastro que identifica o local. Contudo, não observamos a ocorrência do *Polterowend*, não pelo menos a fala e atos que indicam aos noivos suas funções sociais a serem exercidas após o casamento e o reforço na identidade de gênero junto a cada um destes. Conforme nossos entrevistados descreveram, ocorre que muitos noivos residem em áreas urbanas destes municípios ao Norte do estado, além da região da Grande Vitória (por isso, em muitos casos, não praticam mais a agricultura) e se dirigem aos seus núcleos de nascimento/origem, ou residência dos familiares, apenas para as bodas. Assim, como suas vidas não são mais regidas pela ótica da construção de uma nova casa e de roças de café e alimentos (verduras e pomares), não se faz mais necessário o ato de informar como se dará suas novas realidades²⁸.

Uma única recorrência foi amplamente percebida: o uso do vestido negro para o rito luterano do casamento, ou mesmo na cerimônia civil em cartórios²⁹. Em três de quatro festas estudadas a noiva trajava-se com a cor negra, tendo para isso encomendado o vestido em lojas que produzem esta roupa ou as alugam. Para dar conta de como era percebida essa representação social inquerimos as nubentes e participantes das bodas sobre o que significava a veste negra.

Para uma das noivas o preto remetia apenas aos seus antepassados: *"eu me caso de preto por que minha avó e bisavó casaram assim. É uma forma de honrar a memória delas e de valorizar a minha cultura pomerana"*. Já para outra nubente: *"Está na moda. Agora toda pomerana casa de preto porque aqui casamos assim. É como nossos pais faziam [...] Resolvi fazer igual"*. Para a terceira entrevistada: *"Não tenho mais que cuidar de roça e de família, mas quero me casa de preto pois é como as pomeranas se casavam na Alemanha. Quero seguir nossas tradições"*.

Para os participantes das comemorações observamos uma diferenciação entre as gerações nascidas na década de 1980 e aquelas mais velhas, que se casaram entre as décadas de 1950 a 1970 e participaram ou ainda tinham lembranças do rito do convidador, do quebra louças e se vestiram de negro no rito luterano. Para o primeiro grupo, relata um entrevistado: *"É legal se casar de preto."*

²⁸ Como destacou uma entrevistada sobre o casamento de uma prima em Pancas (ES): *"Os meninos já moram juntos há anos. Eles nem moram aqui em Lajinha [distrito ao norte do centro do município de Pancas]. Uma é professora e o outro instrutor de autoescola. A festa ocorreu aqui por conta dos pais deles e do desejo de casa na Igreja [Luterana] de Lajinha"*.

²⁹ A maioria das cerimônias civis em que as noivas estavam trajadas de negro referiam-se a casais que não professavam o credo luterano. Parecenos que há algum interdito nas demais denominações cristãs, aí incluída a Igreja Católica, na celebração de um casamento onde a noiva veste-se com a cor negra.

Valoriza nosso passado. Somos pomeranos e por isso devemos nos casar assim”.

Para uma representante do segundo grupo:

“Pois é, meu filho, agora todo mundo quer casar de preto, mas as moças nem sabem mais o que significa cuidar de um lar e de uma casa. Todas já tem empregadas. Tem geladeira. Tem moto. Na minha época era tudo mais difícil. A gente era ajudado [sic] a casar, cada um dava alguma coisa. A gente se ajuntava pra [sic] ajudar uns os [sic] outros”.

Outro participante do segundo grupo, um senhor com mais de oitenta anos, descreve: *“o casamento servia pra [sic] gente sabe [sic] como que seria aquela vida dali pra [sic] frente. Era a forma dos pais falarem as coisas pra [sic] gente sem falar. Não tinha essas conversas de hoje em dia. O que os pais não falavam a gente aprendia na lida do dia-a-dia”.* Para um casal de namorados, com idades entre dezoito a vinte anos, o casamento *“é legal. Mostra que a gente é diferente e que tem cultura. A gente tem que valorizar isso. Tava [sic] se perdendo, agora tem de preservar isso”.* Por fim, a mãe de uma das noivas etnografadas informou sobre a não ocorrência do quebra louças:

“Pra [sim] que fazer aquilo? Não tem mais necessidade! Agora a gente já pode falar mais abertamente sobre sexo. Na minha época não. Agora a mulher é mais livre, né? [sic]. Nem cozinhar mais ela precisa saber. Agora tem tudo pronto no supermercado. Eu não tenho mais que ensinar o que é ser esposa para minha filha. Ela tem a vida dela em Cariacica³⁰. Eu a minha aqui na roça. São mundos diferentes”.

Percebemos como haviam diferentes representações sobre o Casamento Pomerano e, em especial, como cada geração significava este ato. Assim, como faremos na próxima sessão, pode-se debater a diferenciação entre gerações sobre o gênero, casamento e ser pomerano.

Leituras de gênero sobre o Casamento Pomerano: algumas conclusões

A partir da constatação de que existem diferentes representações sociais sobre o Casamento Pomerano e sua ritualística, teceremos agora algumas conclusões sobre este fato. É indubitável que os etnografados divergem quanto ao significado deste rito. Se para os mais jovens sua realização se liga a uma identidade étnica (*“somos pomeranos e por isso devemos nos casar assim”*), para outro grupo o casamento e seus ritos associados era uma forma de socialização e enculcamento dos papéis sociais de gênero e de trabalho – *“era a forma dos pais falarem as coisas pra [sic] gente sem falar”.*

³⁰ Município que compõe a Grande Vitória.

Isso demonstra, primeiramente, como estas representações sociais sobre o rito e o valor do casamento tem por função a estruturação da vida, ou pensada de outra forma, como ela replicava o que se esperava da vida após a mudança de status que gera o rito de passagem do casamento (TURNER, 2008). Assim, as representações sociais, como indica Chartier (1988: 17): “são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam”. Portanto, ao serem inseridas pelos imigrantes pomeranos nos atos que antecedem o rito luterano, o *Polterowend*, por exemplo, tinha como função reforçar nos nubentes as regras sociais sobre o casamento e, ao mesmo tempo, reproduzir ao grupo e aos jovens o que significava socialmente o enlace. Desta maneira, era importante informar e reforçar os conceitos e valores sobre o que se esperava de cada gênero, não sendo menos importante a expressão verbal e material, com no *Kranzgedichte*, do que era ser homem e mulher entre os pomeranos capixabas.

Analisando os discursos coletados pela etnografia percebemos como esses ritos que antecederiam ao religioso/luterano tinham uma clara função de ordenação do mundo tanto aos que já haviam passado por eles, ou seja, os “mais velhos” socializavam os “mais novos” naquilo que tinham como socialmente esperado/valorizado. Mas também atuava como uma forma de replicar, junto às novas gerações, aqueles elementos estruturantes da vida campesina pomerana: as formas materiais de administração de uma nova propriedade e que elementos materiais cada um deveria contribuir. Assim, toda a ritualística tinha por função auxiliar na organização da vida dos recém-chegados da Europa e de seus descendentes. Desta maneira, a pá/enxada que o noivo utilizava para enterrar os cacos quebrados não apenas alertava que o poder se dava pelo homem e que a mulher deveria ser submissa a ele, mas também indicava como os instrumentos agrários eram importantes a lavradores em seu cotidiano. Em certo sentido, pode-se dizer que esse trecho do rito tinha por função aprender-se fazendo ou testar nos noivos a capacidade de utilizá-los.

Por outro lado, ao analisarmos as representações provenientes dos descendentes de pomeranos nascidos após as perseguições realizadas na Era Vargas, também inseridas no processo de revalorização da cultura e religiosidade germânicas, percebemos como o casamento passou a ser representado apenas como um traço étnico, naquilo que Barth (2000) definiu como uma fronteira étnica – aqueles elementos culturais acionados intencionalmente pelo grupo no intuito de diferencia-se do outro e gerar determinados meios e elementos de separação entre as culturas ou mesmo de aproximação com outras.

Para este grupo de descendentes ele não representa a necessidade de replicação do ordenamento social campesino, mas sim expressar apenas um determinado sentido de pertencimento a um grupo e a uma epopeia de migração baseada em dor, luta e superação – *“den ernest de told, den zweiten die not, den dritten das brot”* / “aos primeiros a morte, aos segundos o sofrimento, aos terceiros o pão” (PEREIRA, 2014). Portanto, não é necessário que a mulher seja informada de suas funções sociais e de seu papel no desenvolvimento do lar, pois mesmo este passou por ressignificações e não é tido como o centro de uma vida campesina – *“agora a mulher é mais livre, né? [sic]. Nem cozinhar mais ela precisa saber [...] eu não tenho mais que ensinar o que é ser esposa para minha filha”*.

Assim, é plausível aceitarmos que os processos de industrialização e adensamento urbanos – ocorridos entre as décadas de 1960 a 1980 no Espírito Santo, onde muitos pomeranos deixaram suas propriedade agrícolas e se inseriram em um contexto urbano – tenham reelaborado os significados o rito que informava a homens e mulheres descendentes de pomeranos acerca de seus papeis, pois a urbe e suas dinâmicas tenderam a atualizar esta relação com a melhoria na oferta de alimentos e serviços, como os de faxina e educação formal, por exemplo.

Deste modo, longe de serem estrutura mentais estanques ou imutáveis, as representações sociais de gênero e casamento entre os pomeranos informam como alguns aspectos, altamente valorizados por diferentes gerações, são acionados e, de sobremaneira, reconfigurados ao longo da existência do grupo, sem perder, porém, o valor estruturante tão bem indicado por Chartier (1988). Ele mantém-se com sua função central: valorar os sentidos da vida humana, mas passam, quase que obrigatoriamente, por processos de avaliação e alteração de seus conteúdos. Desta maneira, expressam, como objetivamos demonstrar neste artigo, como eles são marcos temporais de nuances elaboradas pelos agentes das culturas humanas. E por serem resultante da negociação destes, variáveis no tempo-espço.

Fontes Documentais

Arquivo Histórico do Itamaraty, 202/3/13.

Arquivo Histórico do Itamaraty, 202/3/14.

Arquivo Histórico do Itamaraty, 202/4/1.

Arquivo Histórico do Itamaraty, 203/2/2.

Arquivo Histórico do Itamaraty, 203/2/3.

Fontes Históricas

BAYERN, Therese Prinzessin von. *Meine Reise in den Brasilianischen Tropen*. Berlin: Reimer Dietrich, 1908.

GIEMSA, Gustav; NAUCK, Ernst G. *Eine Studienreise nach Espírito Santo, Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde*. Band 48, Friereichsen, De Gruyter & Co, Hamburgo, 1939.

TSCHUDI, Johann Jakob von. *Viagem à província do Espírito Santo: imigração e colonização suíça 1860*. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2004 (Coleção Canaã; v. 5).

WAGEMANN, Ernst. *A colonização alemã no Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1949. (Boletim Geográfico, separata dos nos. 68, 69 e 70, nov. e dez. 1948 e jan. 1949).

Jornais

JORNAL A GAZETA, Vitória/ES, 04 de mai. de 2004.

Referências Bibliográficas

BAHIA, Joana. *"O tiro da bruxa": identidade, magia e religião entre camponeses pomeranos do Estado do Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Garamond/FAPERJ, 2011.

BARTH, F. *O guru iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BENDIX, Reinhard. *Max Weber, um perfil intelectual*. Brasília: UNB, 1986.

BOURDIEU, Pierre. *Senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOUREAU, Alain. *The Lord's First Night: the myth of the droit de cuissage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão Editora, 1988.

DROOGERS, André. "Religião, identidade e segurança entre imigrantes luteranos da Pomerânia". In: *Revista Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, 2008, p. 13-41.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 14. ed. São Paulo: EDUSP, 2012.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos; CONTINS, Márcia. "A escassez e a fartura: categorias cosmológicas e subjetividade nas festas do Divino Espírito Santo entre imigrantes açorianos no Rio de Janeiro. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos; CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro (Orgs.). *As festas e os dias: ritos e sociabilidades festivas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2009, p. 11-36.

GRANZOW, Klaus. *Pomeranos unter dem Kreuz des Südens*. Tübingen/Basel: Horts Erdmann Verlag, 1975.

GRÜTZMANN, Geraldo. *Centenário da Igreja Luterana em 25 de Julho – Santa Teresa – 1902-2002*. Santa Teresa: Gráfica São Geraldo, 2002.

HÄGGLUND, Bent. *História da teologia*. 6. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1999.

HOBSBAWN, Eric. *A Era das Revoluções: 1789 – 1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1977.

IGLEZIAS, Paola D'Andretta. "A legislação comercial e o movimento de Codificação Civil no Segundo Reinado". In: MOTA, Carlos Guilherme; FERREIRA, Gabriela Nunes. *Os juristas na formação do Estado-Nação brasileiro 1850-1930*. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 169-186.

KRAUSE FILHO, Eduvino. *A igreja Evangélica Luterana do Brasil na história de Ponto Alto*. Domingos Martins: Mimeo, 1997.

KÜSTER, Sintia Bausen. *Cultura e língua pomeranas: um estudo de caso em uma escola do ensino fundamental no município de Santa Maria de Jetibá – Espírito Santo - Brasil*. 255 fl. Dissertação (Mestrado em Educação), Centro de Educação, Universidade Federal do Espírito Santo, 2015.

MAMIGONIAN, Beatriz. *Africanos Livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MEDEIROS, Rogério. *Espírito Santo: encontro das raças*. Vitória: Reproarta, 1994.

PEREIRA, Rodrigo. *Análise e conservação do Patrimônio Cultural de Santa Leopoldina: soluções para a crise de identidade do município*. 252 fl. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Departamento de Ciências Sociais. Universidade Federal do Espírito Santo, 2005.

_____. "Pomeranos: a trajetória de um povo (Daí Pomerer, daí gan fon ainem folk) e a construção de um passado mitificado entre descendentes de imigrantes pomeranos no Espírito Santo". In: *Revista Interseções (UERJ)*, Rio de Janeiro, v.16, n. 2, 2014, p.425-441.

_____. "Entre os Estados Unidos e a Alemanha: o conflito entre vertentes das Igrejas Luteranas no estado do Espírito Santo (1886-1929)". In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano VIII, n. 22, Maio/Agosto de 2015, p. 223-250.

_____. "A demarcação de identidades: o conflito histórico entre as alas luteranas no Espírito Santo (Brasil) através da semiótica (Séculos XIX e XX)". In: *Revista Jesus Histórico e sua Recepção*, Rio de Janeiro, Ano IX, v. 16, 2016, p.9-38

PEREIRA, Rodrigo; FERREIRA, Frederico Antonio. "Estado, Luteranismo e imigração no Brasil: para além da epopeia dos primeiros pastores alemães". In: *Fronteiras: Revista de História*, Dourados, v.19, n. 34, 2018, p.159-181.

REHFELDT, Mário L. *Um grão de mostarda: a história da Igreja Evangélica Luterana do Brasil*. Porto Alegre: Concórdia, 2003. v. 1.

ROCHÊ, Jean. *A colonização alemã no Espírito Santo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968.

ROJAS, Maria Yili (Org.). *Du kafta rina Kooma: Programa de Assistência aos Lavradores Pomeranos do Espírito Santo, 15 anos*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo/Pro-reitoria de Extensão, 2002.

RÖLKE, Helmar Reinhard. *Descobrindo raízes: aspectos históricos, geográficos e culturais da Pomerânia*. Vitória: UFES/Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 1996.

_____. *Raízes da imigração alemã: história e cultura alemã no estado do Espírito Santo*. Vitória (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

Schneider, Maurício. *Identidades em rede: Um estudo etnográfico de quilombolas e pomeranos na Serra dos Tapes*. Pelotas: UFPel, 2017.

SAVEDRA, Monica Maria Guimarães; MAZZELLI, Leticia. "A língua pomerana em percurso histórico brasileiro: uma variedade (neo) autóctone". In: *Working Papers em Linguística*, Florianópolis, v. 18, n. 1, 2017, p. 6-22.

SCHAWRCZ, Francisco. *Santa Maria de Jetibá – O município mais pomerano do Espírito Santo*. Vitória: Artgraf, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEIDE, Frederico. H. "A colonização alemã no Espírito Santo". In: ACHIAMÉ, F. *Enciclopédia histórica contemporânea do Espírito Santo*, 1980 (organizada, não editada).

_____. *70 anos da IELB no Espírito Santo*. Vila Velha: Mimeo, 1999.

SILVA, Marta Zorzal e. *Espírito Santo: Estado, interesse e poder*. Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida/Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 1995.

TRESSMANN, Ismael. "O convite e a participação do Hochtijdsbirar na festa de casamento pomerano". In: ROJAS, Maria Yili (Org.). *Du kafta rina Kooma: Programa de Assistência aos Lavradores Pomeranos do Espírito Santo*, 15 anos. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo/Pró-reitoria de Extensão, 2002, p. 60-67.

_____. *Da sala de estar à sala de baile. Estudo etnolinguístico de comunidades pomeranas do Espírito Santo*. 335 f. (Doutorado em Linguística). Programa de Pós-graduação em Linguística. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

_____. *Dicionário enciclopédico Português-Pomerano*. Santa Maria de Jetibá: Secretaria Municipal de Educação, 2006.

TURNER, Victor W. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: UFF, 2008.

VOLLBRECHT, Edgar; SCHAEFFER, Dario Geraldo. *Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – Resumo histórico dos cem anos de existência da Igreja de Jequitibá – município de Santa Leopoldina*. Vitória: Renograf, 1982.

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

Sites

ARQUIVO PÚBLICO DO ESPÍRITO SANTO. Projeto Imigrantes. Histórico. Disponível em: <<https://ape.es.gov.br/projeto-imigrantes>>. Acesso em 2 de agosto de 2018.

CADERNO DE IMAGENS



Figura 1. Mapa da Pomerânia. No lado direito a fronteira com a então Polônia e à esquerda com os demais reinos alemães, entre eles a Prússia.

Fonte: Rölke (1996: 114).



Figura 2. O Hochtijdsbirar em um casamento pomerano realizado em Santa Maria de Jetibá (ES) em 2003.

Fonte: Pereira (2005: 227).



Figura 3. Casamento de Emilio Arnholz e Guilhermina Grölke, em Santa Maria de Jetibá, no século XIX.

Fonte: SCHAWRCZ (1993: 54).



Figura 4. Casamento pomerano realizado em Santa Maria de Jetibá (ES) onde se nota o costume de se tirar a foto onde todos os participantes constassem na foto e mostra-se, como já dito, a terra e a fartura prometida ao casal com seu trabalho.

Fonte: SCHAWRCZ (1993: 53).



Figura 5. Casamento Pomerano veiculado pelo Jornal A Gazeta em Córrego Palmital (Pancas – Norte no ES) no ano de 2004.

Fonte: Jornal A Gazeta de 04 de maio de 2004.