

32º Encontro Anual da ANPOCS
27 a 31 de outubro de 2008
Caxambu – Minas Gerais

GT 33 – Relações Raciais e Ações Afirmativas
3ª Sessão: Novos e Velhos Dilemas da Questão Racial no Brasil

Título: De “Gente de Cor” a “Quilombolas”: Desigualdades étnico-raciais, processo de mediação e formulações identitárias na constituição de comunidades remanescentes de quilombos.

Autor: Wilson José Ferreira de Oliveira
(UFPel, RS. E-mail: wilson@ufpel.edu.br)

Caxambu – outubro de 2008

Introdução

A institucionalização pelo Estado brasileiro da existência legal das “comunidades quilombolas”, através de políticas públicas voltadas especificamente para esta população, trouxe à tona novos desafios em termos de sua organização formal e administrativa e das dinâmicas políticas envolvidas nos processos de mediação para acesso a um conjunto de serviços e benefícios destinados a alterar o quadro das desigualdades sociais de tal população. Tais mudanças institucionais estão também na origem de um crescente interesse das ciências sociais pelo estudo de tais comunidades e na enorme quantidade de investigações produzidas sobre essa temática.

Um dos fatores que tem marcado as investigações empíricas e a produção teórica a respeito dessa temática diz respeito à acentuada “politização” do debate sobre tais comunidades: de um lado, os que acusam a categoria “quilombola” de ser uma definição “externa” às respectivas comunidades; de outro, os que defendem sua dimensão “interna” com base em processos históricos, políticos e culturais de exclusão, marginalização e resistência das mesmas. Desse modo, um dos aspectos poucos enfatizados em grande parte dos trabalhos consiste justamente em apreender a articulação entre essas duas dimensões com base na análise de casos concretos. Colocando-se numa posição intermediária entre tais abordagens, com base nas orientações e linhas de investigação levantadas a partir dos estudos realizados por Barth (BARTH, 1998; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998), esse artigo está centrado na análise das dinâmicas de atribuição categorial da identidade étnica. Para isso ela se baseia numa investigação empírica realizada na Comunidade de Manoel do Rego (Canguçu, RS) sobre os processos concretos de mediação colocados em prática em diferentes momentos da história de tal comunidade. Essa formulação do problema de pesquisa se insere numa problemática de investigação mais geral referente às condições e às dinâmicas sociais, políticas e culturais de emergência e de consolidação de “comunidades quilombolas”. Ela está baseada em perspectivas teóricas e conceituais vinculadas, por um lado, à antropologia da política e, por outro, aos estudos sobre ação coletiva, formas de contestação e de protestos nas dinâmicas de constituição de “causas coletivas”.

No que diz respeito aos estudos antropológicos sobre as dinâmicas e formas de exercício do poder e da política, uma das contribuições relevantes para a problemática

de investigação em curso consiste na crítica e na ruptura em relação às abordagens que reduzem as concepções e as práticas políticas às formas legítimas comumente associadas às chamadas “dinâmicas ocidentais” (BADIE; HERMET, 1993). Contrariamente à demarcação “fixa” e pré-estabelecida entre o que é e o que não é “político”, tais críticas demonstraram as particularidades das condições e dinâmicas vinculadas às “instituições políticas especializadas”, ao mesmo tempo em que tornaram visíveis a multidimensionalidade do fato político, ao considerarem o poder e a política como imbricados com outras dimensões da vida social em diferentes situações sociais (ABÉLÈS; JEUDI, 1997). Nesse sentido, as investigações de diferentes unidades sociais têm colocado em evidência o quanto as estruturas de dominação e os diferenciais de poder socialmente existentes, estão estreitamente ligados às instituições e às redes de relações estabelecidas com as esferas familiar, religiosa, profissional, associativa, lúdica, das amizades, etc., (ELIAS, 2000; BARNES, 1987; BOISSEVAIN, 1987; WOLF, 2003; SAWICKI, 1997).

Seguindo tais orientações, esse artigo destaca certos mecanismos associados à luta pelo poder entre os respectivos grupos sociais que viviam na região de Solidez, considerando as estruturas de dominação como dimensões interligadas aos conflitos e disputas que ocorrem no âmbito de instituições específicas: sejam elas definidas socialmente como “políticas”, bem como as que são vistas como “não-políticas”, como é o caso especificamente das organizações religiosas e comunitárias. Nesse sentido, observou-se que um dos marcos principal do surgimento de uma comunidade “negra” na região, ocorreu no início do século XX, mais precisamente entre 1919-1923, e envolveu, primeiramente, conflitos em torno do acesso à esfera religiosa. Isso porque até esse momento, os “homens de cor”, como eram comumente designados os “negros” que trabalhavam e moravam nas vizinhanças da localidade, não tinham o direito de participar dos cultos da Igreja Evangélica Luterana, os quais eram exclusivos dos “brancos” (sejam eles “colonos alemães” ou “brasileiros”) que residiam no local. Frente à situação de exclusão da comunidade religiosa e aos sucessivos enfrentamentos entre “homens de cor” e “brancos” em comemorações e situações festivas, foi construída uma capela própria para essas famílias cuja distância da outra capela é de 5 km. Tal construção resultou da iniciativa e da negociação do pastor da localidade e das próprias “famílias da gente de cor” que fizeram doação em dinheiro, bem como trabalharam diretamente na edificação da mesma, criando um estatuto próprio para a comunidade religiosa, uma escola para a

alfabetização de seus filhos e, mais tarde, um coral. Com isso, surgiu o que se denominou inicialmente a “comunidade dos morenos”, em oposição à comunidade dos “brancos”. Dessa forma, foi através do ingresso numa comunidade religiosa, que até então lhe era “externa”, que os “negros” começaram a se afirmar como um grupo específico com uma identidade demarcada à qual correspondem crenças, valores e práticas dignas de serem respeitadas pelos seus “vizinhos”, modificando, em parte, a situação de desigualdade étnica inicialmente observada.

Tal hipótese está embasada também em estudos sobre as condições e dinâmicas sociais, políticas e culturais de possibilidade de emergência de ações, protestos e mobilizações coletivas. No que pese a permanência de marcadas fronteiras institucionais e disciplinares no campo das ciências sociais, pode-se observar uma ampla convergência dos problemas e das abordagens vinculadas ao estudo das formas de participação política. Semelhante ao que foi destacado a respeito das contribuições dos estudos antropológicos sobre o poder e a política, uma das principais convergências nos estudos sobre mobilizações e protestos coletivos, diz respeito à ruptura com um modelo “idealizado e normativo” de democracia como pressuposto tácito das análises e à busca das condições e dos significados sociais da participação política em sua imbricação com outras dimensões ou esferas da vida social (MEMMI, 1985). Em decorrência disso, os estudos sobre essa temática têm alcançado significativos avanços nos últimos tempos. Sendo assim, ainda que se observe certa persistência nas “definições institucionalmente orientadas” através da concentração das análises nas organizações partidárias e em sua significação para o sistema político, bem como por certa negligência em relação às condições e às dinâmicas próprias de emergência e de desdobramento da participação política em diferentes esferas sociais, ou ainda reduzindo esta a um mero complemento da política partidária, novos terrenos de investigação começam a ser explorados, buscando-se apreender as lógicas particulares do investimento e da durabilidade de diferentes tipos de engajamento e de participação política (PÉCHU, 2007). Um dos aspectos principais que contribuiu para a renovação das abordagens e dos instrumentos de investigação das mobilizações coletivas foi o abandono de dicotomias como “estrutura” e “ação”, “condições objetivas” e “subjetivas”, “constrangimentos estruturais” e “intencionalidade do ator”, “estruturalismo” e “interacionismo”, etc. Atualmente, a maioria dos estudos tem procurado explorar as vinculações e interdependências entre esses aspectos na investigação das condições de emergência e

das dinâmicas de diferentes formas de participação política.

Com base em tais orientações, parte-se da hipótese que as dinâmicas sucessivas de definição e de recomposição das categorias identitárias utilizadas pela comunidade resultaram de processos circunscritos de *mediação política* que possibilitaram a articulação entre dinâmicas exógenas à comunidade e situações internas vivenciadas pelos seus membros como desigualdades étnico-raciais. Nesse sentido, as reivindicações e ações desenvolvidas pelos negros para o ingresso e o direito de participar da comunidade luterana constituíram os ingredientes principais das formas de *luta política* que resultaram na emergência de uma “comunidade negra” na região e na demarcação de suas fronteiras internas e externas no âmbito da vida comunitária. Desse modo, demonstra-se que a mediação com a esfera religiosa implicou um *trabalho de mobilização política* através do qual transcorreu o processo de atribuição identitária e de demarcação de um “território negro” próprio aos ex-escravos e seus descendentes na situação analisada. Todavia, não se deve reduzir a importância da articulação da luta por reconhecimento com a esfera religiosa ao processo de emergência de uma identidade grupal. Pelo contrário, os vínculos estabelecidos com a comunidade evangélica luterana e os princípios morais que os sustentam, constituem os fundamentos principais do estabelecimento dos laços de parentesco entre as principais famílias da região. Eles estão também na base das formas de inserção e dos vínculos de suas principais lideranças com outras esferas, organizações e movimentos sociais. Tais vínculos contribuíram para a redefinição das percepções a respeito das condições de manutenção e de continuidade da comunidade e para a adesão ao termo “quilombola” como uma nova possibilidade de definição da identidade comunitária.

O material utilizado como fonte de informação decorre de uma investigação que resultou na elaboração de um laudo antropológico sobre a comunidade Manoel do Rego (Canguçu, RS). Ele consistiu, primeiramente, no levantamento de registros, de documentos e de artigos de jornais sobre o surgimento e a constituição de tal comunidade, assim como de informações secundárias sobre a história dos negros no município em questão e as respectivas organizações e lideranças que, em diferentes momentos, participaram da construção das categorias identitárias utilizadas pela comunidade. Em segundo lugar, foram realizadas entrevistas biográficas com os membros de tal comunidade e com àqueles atores que fazem a mediação da mesma com organizações religiosas, ONG's, agências estatais, partidos políticos, entre outras. Em

terceiro lugar, foi aplicado um cadastro para a obtenção de informações sobre as condições de vida do conjunto de famílias que fazem parte da comunidade (escolaridade, atividade ocupacional, renda familiar, nº de filhos e filhas e respectivos locais de residência, formas de aquisição e situação da propriedade em que residem, maquinaria, equipamentos e ferramentas disponíveis, etc.). Por fim, foram realizadas ainda observações participantes de reuniões, festas religiosas e confraternizações que mobilizam a grande maioria dos membros da comunidade, bem como parte significativa de seus “vizinhos”.

Memória, Esquecimento e Identidade Étnica

Um dos aspectos que nos chamou bastante a atenção durante todo o processo de inserção no terreno de investigação foi a dificuldade de ter acesso a relatos e lembranças dos atuais residentes sobre o passado dos ex-escravos ou descendentes de escravos que permaneceram na região. Isso se mostra de maneira mais clara nas entrevistas com alguns dos membros mais antigos da comunidade. Pode-se tomar como uma situação exemplar dessa dificuldade de falar sobre o passado dos “escravos” e dos “negros” que ali viviam, bem como de ascendentes que foram escravos, a entrevista com “Seu Getúlio” e “Dona Santa”. Eles estão 85 anos e são atualmente os membros mais antigos da comunidade, com os quais é possível falar sobre a história da região, pois nasceram e foram criados em Manoel do Rego¹. Ele é tido pelos demais membros da comunidade como uma das “pessoas que sabe de coisas”, que sabe muito mais do que os outros moradores sobre a história das famílias e das pessoas que ali viveram, pois nasceu e se criou ali. No entanto, durante a entrevista é o silêncio sobre o passado que se faz mais presente nos relatos de “Seu Getúlio”.

Wilson: E os seus avôs por parte de mãe eram daqui também? De onde é que eles eram?

Sr. Getúlio: Eu acho que deve ser lá do Potreiro Grande, dever ser lá do Congo.

Beatriz: Congo? E me diz uma coisa esse Congo, esse Potreiro Grande, tinha esse nome por quê? [...]

Sr. Getúlio: É agora não sei, tratavam era Potreiro Grande e diziam o Congo.

Beatriz: Tinham muitos negros lá então?

Sr. Getúlio: Ah! Isso eu não posso, não era do meu tempo, eu conheci o lugar agora

¹ . Um dos membros da comunidade que é mais antigo que eles é o “Seu Francisco”. Todavia, ele está com 97 anos e por problemas da idade já não consegue mais ouvir e nem conversar. As tentativas de diálogo com ele não tiveram nenhum sucesso, pois além dele não entender nossas questões também não conseguimos compreender o que ele estava dizendo.

depois de.....

Beatriz: E porque seu pai ou avô quis vender lá e comprar aqui, o que tinha de melhoria aqui?

Sr. Getúlio: Quis vim pra cá, eles venderam, naquele tempo eles venderam pro doutor, Arno Henn. O nome era Henz oumas ele tinha vindo da Alemanha. Ele até era da medicina. O meu pai vendeu pro pai desse doutor Arno Henz. [...]

Como se pode ver por essas passagens, mesmo se tratando de uma localidade cuja designação está fortemente ligada à África e aos “negros” (Congo), na qual o seu avô nasceu e se criou, bem como de seu pai que também lá nasceu, provavelmente, no ano de 1880, a lembrança de fatos relacionados à situação dos escravos é algo que lhe “escapa à memória”. Mesmo quando se reporta à situação de seu avô, o qual certamente ainda viveu um bom tempo no período da escravidão, não é com muita facilidade que ele admite que este provavelmente tenha vivido no período da escravidão, mas não afirma que tenha sido escravo.

Wilson: O senhor nasceu em que ano?

Sr. Getúlio: Em 1922. Ela também [apontando para a esposa, D. Santa Áurea], dia 11 de novembro eu, e ela 12 de agosto.

Wilson: E outra coisa. Os seus pais e possivelmente seus avós, devem ter convivido, no período da escravidão?

Sr. Getúlio: Meu pai, eu acho que o meu pai não, o meu avô tá certo!

Wilson: E o senhor, lembra de alguma história que eles contaram que o senhor contava sobre a situação que elas viveram na escravidão, alguma coisa daqui.

Sr. Getúlio: Ora sobre esse fim eu... Porque era pequeno e.... Meu pai não foi criado.... Não era escravo, e meu avô não posso dizer que foi escravo, mas de certo foi, eu não posso dizer.

Wilson: Sim, sim, o seu pai, o senhor sabe o ano que ele nasceu, em que ano mais ou menos. Quando o senhor nasceu não sabe quantos anos ele tinha assim, quantos anos ele casou, não sabe também?

Sr. Getúlio: eu sei que quando ele faleceu tava com 70 anos.

Wilson: Ele faleceu em que ano?

Sr. Getúlio: O meu pai acho que faleceu na era de 1950.

Em outras situações fica claro que mais do que ausência de “lembranças” do passado de escravidão dos negros na região e das situações a que estavam expostos, é a justamente a “recordação” de tal passado que cria certo desconforto e a vontade de mudar de assunto. Um exemplo disso é a entrevista com Dona Sirlei, quando ela rememora o local onde nasceu e como era a vida dos negros em tal localidade. Tais lembranças são acompanhadas de tentativas de não falar mais do assunto, inclusive perguntando se a entrevista já tinha terminado e que era hora de comer “um doczinho”.

Wilson: E a senhora era de?

Dona Sirlei: Eu fui nascida no 1º [distrito] aqui, acho que é o 2º Florida.

Wilson: Florida.

Dona Sirlei: Terminei de me cria no 3º [distrito].

Wilson: E lá, tinha também história de escravos?

Dona Sirlei: Lá era só branco, né? Lá nós era assim tipo bicho [...]. Baile só tinha de branco, negro não entrava, negro não entrava na sociedade! Posso servi um docezinho, porque a nossa entrevista já terminou, né?

Desde muito tempo, sabemos que as dificuldades decorrentes do processo de inserção do pesquisador no terreno de análise, do levantamento das informações sobre o que pretende investigar e das formas de disponibilidade e de acesso aos documentos, registros e práticas existentes, “são portadoras de uma informação positiva sobre as situações que as produzem”, podendo “se converter em fontes de informação capaz de enriquecer nossa análise das formas da respectiva construção social” e ser consideradas como uma “realidade social a ser analisada como tal” (MERLLIÉ, 1996, p. 156-157). Dessa forma, com base no princípio da reflexividade que constitui um dos pilares de constituição da prática etnográfica, o qual exige do pesquisador a constante vigilância em relação às condições através das quais os dados etnográficos são produzidos (BEAUD; WEBER, 1998), consideramos tal situação como uma via de acesso à investigação das condições sociais, políticas e culturais que tornaram possíveis a redefinição identitária dos “negros” na região.

Assim sendo, através dessas orientações começamos a perceber que essa dificuldade de falar do passado, essa “falta de memória” sobre a escravidão, sobre os escravos e seus descendentes, está relacionada, na verdade, às situações de desigualdade étnico-raciais vivenciadas pelos negros ascendentes dos moradores da região, bem como por esses seus descendentes e ao *trabalho de mobilização política* que foi necessário realizar para a redefinição identitária e a alteração da conotação pejorativa que ser “negro” tinha em tal localidade. Essa relação começou a ficar mais clara quando visitamos alguns “colonos” que também residem na região há bastante tempo. Numa dessas conversas, um desses moradores nos conta que até pouco tempo “Seu Getúlio” ficava furioso quando o chamavam de “negro”, generalizando que esse sentimento era muito comum também aos demais membros da comunidade de Manoel do Rego.

Eles não gostavam de ser chamados de negro por causa dessa coisa de escravidão. Agora, depois dos quilombolas é que eles começaram a aceitar que chamem de

negros (Diário de Campo, 05 de julho de 2008).

De forma semelhante quando acompanhamos “Seu Getulio” para obter “os pontos do GPS” que correspondiam aos marcos principais de sua propriedade, indagamos novamente sobre o porquê do seu pai e o seu avô venderem a terra lá em Potreiro Grande e virem residir em Manoel do Rego. Ele prontamente respondeu que “ninguém aqui era derrotado”, que “eles vieram porque quiseram”, pois “lá não quiseram comprar e aqui era mais barato”. De certa forma, tal afirmação confirma a constatação obtida pela investigação histórica sobre a região de que as “terras baratas” era um atrativo oferecido pela localidade aos que para lá se dirigiam. No entanto, chamou-nos particularmente a atenção a utilização do termo “derrotado” como forma de oposição ao que caracterizou o empreendimento de seu pai e avô: ou seja, no caso desses não se tratava de pessoas que se deslocaram para a região por se sentirem “vencidos” diante das dificuldades ou sofrimentos enfrentados na região onde residiam.

Como mostra Pollak (1989) a respeito dos grupos excluídos e marginalizados e das minorias, que foram expostos a situações sociais de sofrimento e humilhação coletiva, as lembranças e a memória individual do passado, estão vinculadas às estruturas e aos mecanismos de dominação vigentes nos diferentes momentos de existência daqueles que vivenciaram tais situações e de seus descendentes. Isso porque os pontos de referência que estruturam a memória individual constituem os indicadores empíricos da memória coletiva de um determinado grupo: de suas hierarquias e classificações, dos sentimentos de pertencimento e das fronteiras sócio-culturais que os diferenciam dos outros. Desse modo, o silêncio e o esquecimento do passado estão ligados a razões sociais e políticas: de um lado, eles respondem à necessidade de encontrar um *modus vivendi* com aqueles que presenciaram as situações de sofrimento e de humilhação vivenciadas por tais indivíduos; de outro lado, eles constituem uma forma de “poupar os filhos de crescerem na lembrança das feridas dos pais”.

Em face dessa lembrança traumatizante, o silêncio parece se impor a todos aqueles que querem evitar culpar as vítimas. E algumas vítimas, que compartilham essa mesma lembrança “comprometedora”, preferem, elas também, guardar silêncio. Em lugar de se arriscar a um mal-entendido sobre uma questão tão grave, ou até mesmo de reforçar a consciência tranquila e a propensão ao esquecimento dos antigos carrascos, não seria melhor se abster de falar? (p. 4).

Sendo assim, parece-nos oportuno considerar que essa “falta de memória” em relação ao passado da escravidão, por parte dos próprios descendentes de escravos e libertos que viveram na região, constituem indicadores pertinentes da situação de forte segregação e discriminação racial a que estiveram sujeitos os negros da região durante os anos subseqüentes à “abolição da escravidão”. Ao invés de considerá-la um simples resultado do envelhecimento biológico e individual, parece mais oportuno considerá-la como um sinal objetivo de como se constituiu e se consolidou a “memória coletiva” do grupo de negros que criaram a Comunidade de Manoel do Rego e de sua relação com o passado escravocrata e com a situação do negro no período pós-abolição.

As Dinâmicas de Configuração e de Apropriação de um “Território Negro”.

As “novas” condições colocadas pelas mudanças decorrentes do processo de abolição da escravatura, da forma como ocorreu no Brasil e no Rio Grande do Sul em particular, constitui um dos ingredientes principais da configuração do espaço social onde os ex-escravos e seus descendentes buscavam oportunidades de vida e de trabalho em tal localidade. Primeiramente, porque tais condições dificultaram a constituição de comunidades de ex-escravos, na medida em que colocou na condição de libertos todos os negros mantidos até então como escravos, mas não lhes garantiu as formas de aquisição de terras e condições de trabalho que propiciassem a preservação, cidadania e subsistência dos mesmos. Isso fez com que a grande maioria continuasse vivendo sob a tutela de seus senhores, como prestadores de serviços, normalmente como meeiros, onde a divisão da produção não era feita de forma eqüitativa. Em segundo lugar, porque a substituição dos escravos pelo “braço europeu” e a impossibilidade legal de se tornarem proprietários de terras acirrou em muitos casos as formas de protesto que desde muito tempo já vinham sendo utilizadas pelos escravos como estratégia de contestação da situação de desigualdade social a que estavam expostos e que no período foram definidas como “banditismo”: fugas, formação de quilombos, rebeliões de escravos, etc.

Essa qualificação negativa de tais formas de protesto, presente nos procedimentos institucionais e oficiais, orientou também durante muito tempo a literatura sobre ação coletiva, formas de contestação e protestos políticos. Isso porque até recentemente o estudo das dinâmicas de constituição de contestações e protestos tinha como base principal pressupostos normativos e idealizados de democracia (MEMMI,

1985). Desse modo, as dinâmicas das ações e dos protestos coletivos eram reduzidas às “definições institucionalmente orientadas”, não considerando também um conjunto de práticas associadas ao “banditismo” como formas legítimas de contestação e de protesto político que compõem dinâmicas concretas de “posicionamento em relação à política instituída” (PÉCHU, 2007).

No que diz respeito aos estudos sobre as “comunidades quilombolas” observa-se que as redefinições dos estudos acadêmicos sobre o termo “quilombo” se aproximam dessas orientações que criticam a redução das condições e dinâmicas sociais e políticas de constituição de grupos e de práticas de contestação e de protesto à “política instituída”. Nesse sentido, tais estudos têm procurado salientar as diversas formas de organização e de estabelecimento de fronteiras dos “quilombos” com a sociedade mais ampla e de como isso representava dinâmicas particulares de contestação e confronto com o regime escravocrata (CARVALHO; WEIMER, 2004). Assim sendo, a definição de “quilombo” não deveria se restringir às “fugas-reivindicatórias para o campo”, mas abarcar também suas dinâmicas de constituição e “existência em áreas suburbanas”. Do mesmo modo, a oposição entre “quilombo-rompimento” e “quilombo-abolicionista” não deve ser vista como uma diferença em termos da existência ou não de contestação e de confronto ao regime escravocrata e sim como uma distinção em termos dos graus e das formas através das quais se manifestava o confronto com tal regime e com a sociedade envolvente. Isso porque os “quilombos” não foram constituídos apenas com base em “movimentos insurrecionais ou rebeldes”, mas também com base em práticas cotidianas de resistência que configurou modos de vida particulares e a existência de um “território” próprio (Id. Ibid., p. 18-19).

Essa confluência das orientações presentes tanto nas abordagens das formas de protestos quanto nos estudos sobre as “comunidades quilombolas”, possibilita analisar de outra forma as condições de emergência e as dinâmicas de consolidação de grupos e comunidades de ex-escravos, assim como suas vinculações com a constituição de um espaço simultaneamente territorial e identitário. Isso implica, por um lado, romper com as perspectivas que tomam a idéia de formação de “comunidades” como algo “dado” que constitui um resultado “direto” ou “natural” dos atributos de “raça” possuídos pelos seus membros. E, por outro, que se dê uma maior ênfase a todo o *trabalho político* desenvolvido pelos atores sociais, através do qual um conjunto de indivíduos inicialmente dispersos, ainda que confrontados com situações comuns de desigualdades e

exclusão social, elaboram um sentimento de unidade e de pertencimento comunitário que constitui um dos ingredientes principais da modificação do estatuto social e político que até então lhe era designado.

Na medida em que, como bem mostrou os trabalhos de Barth e dos que deram continuidade às suas orientações (POUTGNAT; STREIFF-FENART), não faz sentido tomar a noção de etnicidade como decorrente de uma substância “primordial” ou essência definida por características naturais e biológicas, a análise dos *processos políticos* de construção das categorias identitárias que definem o significado e o lugar dos atributos possuídos pelos indivíduos nas estruturas e hierarquias sociais e de poder, torna-se um ponto de partida fundamental à compreensão da formação da comunidade. Todavia, a ênfase em tal aspecto não significa desconsiderar as condições históricas e estruturais que influenciaram as dinâmicas do *trabalho político* realizado pelos respectivos atores que participaram de tal processo para a elaboração dos termos definidores do grupo em questão. Nesse sentido, nossa tarefa consistiu, justamente, em examinar empiricamente as condições sociais, políticas e culturais que respaldaram a construção ou redefinição das atribuições categoriais que definem o lugar do respectivo grupo nas estruturas de dominação e de poder característicos daquela sociedade.

Sendo assim, em consonância com os trabalhos sobre as dinâmicas da ação coletiva, das formas de contestação e de protestos políticos e com os estudos que buscam a redefinição do termo “quilombos” e sua relação com a constituição identitária de “comunidades quilombolas”, trata-se de demonstrar a importância do *trabalho de mobilização política* do grupo pelo reconhecimento de sua identidade “étnica”. Aspecto esse que até então não tem ocupado um lugar tão destacado como mereceria nos estudos de comunidades “étnicas”. No entanto, como já foi salientado, trata-se de evidenciar como as dinâmicas próprias de configuração identitária e de apropriação de um território “negro” na localidade de Manoel do Rego, resultaram da conjugação de dois aspectos principais: de um lado, as condições históricas e estruturais a que estavam expostos os ex-escravos; do outro, as categorias próprias de interpretação e de classificação de tal situação que procediam das experiências internas vivenciadas pelos seus membros como desigualdades étnico-raciais. É justamente na articulação de condições objetivas com as formulações subjetivas dos atores que se constituiu um território “negro” em tal localidade.

Dito de outro modo trata-se de demonstrar que a atribuição de um “território

negro” à localidade de Manoel do Rego, não constitui um resultado “automático” ou “mecânico” das condições objetivas ou estruturais. Ainda que tais condições apareçam como indicadores pertinentes para a compreensão de certos constrangimentos que influenciaram o processo de constituição de tal “território”, são as ações concretas e o *trabalho político* de criação do mesmo que tornou possível sua constituição como “território negro”: as atividades concretas que resultaram na delimitação tanto de uma área geográfica quanto dos atributos culturais e identitários que definem tal população como um grupo, como uma “comunidade”.

Nosso objetivo é compreender o processo social. Para tanto, é essencial compreender os princípios da estrutura social. Mas isso apenas não basta. É necessário ver em que medida, em qualquer caso apresentado, a atividade social é a resultante de um conjunto complexo de elementos, incluindo a resposta direta aos princípios estruturais, sua interpretação e a escolha entre eles, com referência aos interesses e à experiência pessoais, às disposições temperamentais e às pressões exercidas por outros indivíduos que lutam para alcançar seus próprios objetivos. O processo social envolve o progresso no tempo e a alteração da posição social dos indivíduos. Os acontecimentos sociais não são um simples reflexo ou exemplificação de elementos da estrutura social. Afetam as situações de tal modo que a ação se torna irreversível, novos conjuntos de escolhas tornam-se necessários, e, pela efetivação de novas decisões, a própria estrutura da sociedade torna-se aberta a modificações (FIRTH, 1974, p.77).

“Badernas”, “Brigas” e Exclusão Social dos “Homens de Cor”.

Desse modo, o segundo aspecto que pode ser tomado como um dos ingredientes principais da configuração do espaço “territorial” dos “negros” em tal localidade está relacionado à existência de guerras e de sucessivas “revoluções” ocorridas na então província do Rio Grande do Sul, que se prolongaram até meados do século XX, uma vez que afetaram profundamente a região de Canguçu que foi sede de muitos desses embates. Com base nisso e na descrição do processo de formação de um dos principais núcleos de “negros” da atual comunidade de Manoel do Rego, pôde-se observar que os laços de fidelidade e de clientelismo com pessoas brancas de certa influência social e com alguns dos chefes políticos que lideraram grupos combatentes, bem como a efetiva participação dos escravos em tais revoluções constituíram formas concretas de aquisição de terras por parte de escravos que eram convocados para tais conflitos armados e que sobreviviam aos embates e às inúmeras barbáries cometidas em tais “revoluções”. Mas aproxima-se também dessa relação de fidelidade e clientelismo com pessoas brancas,

como uma das formas de aquisição de terras e de formação de núcleos de “negros” em tal localidade, a doação por serem filhos ou filhas de brancos. Além disso, pôde-se constatar também que um dos aspectos principais decorrentes da frequência de tais guerras na região, e que também está na base do processo de formação de outros núcleos “negros” em tal localidade, foi a grande desvalorização das terras da região. Contribuiu para isso o fato de que as principais famílias de importância da região tenham deixado o município desde meados do século XVIII e vendido suas terras pela terça metade do preço. Associado a isso, observa-se o deslocamento de muitos moradores da proximidade para comprar terras nessa região, pois com a mesma quantia de dinheiro era possível comprar uma quantidade bem maior de terras.

Esse padrão bastante diversificado de acesso à propriedade de terras por parte dos ex-escravos e seus descendentes, constitui um dos elementos indispensáveis à compreensão da situação a que se virem inicialmente expostos, na medida em que está na base de suas formas de organização social e comunitária. De certa forma, tais condições dificultaram o estabelecimento de um grau de coesão familiar e geracional, de laços estreitos e uniformes entre si e de níveis de organização fundados em vínculos informais que possibilitassem a união e o compartilhamento de um sentimento de identidade grupal entre os ex-escravos e seus descendentes.

Em consonância com isso, observou-se que eles não possuíam um estatuto social condizente com a condição formal de “homens livres”, sendo normalmente considerados como “inferiores” e excluídos do direito de participar das principais instâncias da sociedade. Tais fatores reforçavam ainda mais sua situação de dependência em relação aos “brancos” da região. Um dos aspectos que ilustra muito bem isso e sua influência para a formação dos principais núcleos de “negros” da região é o fato de que, independente da forma como adquiriram suas terras, os ex-escravos ou seus descendentes, até meados do século XX não tinham o direito de participar da comunidade religiosa como os demais brancos que habitavam a região.

Quanto a isso, cabe destacar que a ocupação da região ocorreu inicialmente através de um fluxo muito intenso entre os diferentes núcleos de “negros” que residiam nas regiões mais próximas à de Manoel do Rego como é o caso de Iguatemi, Posto Branco, Florida, Favila, Potreiro Branco. Isso constituía um dos principais fatores que tornava difícil a formação de um sentimento de pertencimento comunitário dos negros que habitavam a região. Na medida em que se tratava de um círculo bastante mutável e

extenso de indivíduos, era difícil a formação de um sentimento de pertencimento a uma comunidade de “negros” e a constituição de um tipo de organização comunitária fundado num certo grau de coesão das principais famílias ou grupos de “negros” que habitavam a região, bem como na delimitação das linhas de demarcação das fronteiras que definem as diferenças entre “nós/eles”, no caso em pauta, entre “negros” e “brancos”.

Como já tem sido muito bem destacado pelos estudos sobre as situações de desigualdades entre grupos sociais que fazem parte de uma mesma comunidade, o grau diferenciado de coesão entre os respectivos grupos constitui uma das fontes principais da criação e manutenção das desigualdades dos recursos de poder disponíveis em tal comunidade (ELIAS, 2000). De maneira semelhante, observa-se na situação em pauta que enquanto os “brancos” (“alemães” e “brasileiros”), ainda que de forma distinta, estabeleceram um estilo de vida comum e um conjunto de normas e instituições voltadas para a perpetuação da coletividade, os “negros” existiam apenas como um emaranhado de indivíduos desprovidos das condições e dos recursos de poder assegurados pela comunidade.

Nesse ponto, a situação dos ex-escravos da região parece muito diferente do que ocorrera nos grupos de “alemães” que também habitavam a região. Como salienta Gonçalves (2008), os imigrantes alemães desde cedo “tiveram de se organizar em grupos” para fazer frente às dificuldades colocadas pela imigração. Além disso, suas formas de aquisição da propriedade ocorreram com base em princípios comunitários, centrados na unidade familiar e na formação de “colônias” de alemães. Isso facilitou o desenvolvimento de sentimentos de pertença a uma mesma comunidade étnica, através do estreitamento dos laços de parentesco e da constituição de formas de organização e de instituições (escolas, igrejas) que promovessem uma maior integração e união entre os membros da comunidade (GONÇALVES, 2008, p. 108-9).

Dessa forma, pode-se dizer que as barreiras formais e institucionais colocadas aos “homens livres” ou ex-escravos quanto à aquisição de terras e à constituição de comunidades de ex-escravos, contribuiu para a criação e manutenção dos diferenciais de poder existentes entre “brancos” e “negros” que habitavam a região e serviu de base para a imposição dos valores dos “brancos” sobre os ex-escravos e seus descendentes: de um lado, pela apropriação e ocupação dos principais cargos nas organizações comunitárias; por outro, pela exclusão e estigmatização dos “negros” como um grupo diferente e inferior aos “brancos”. Uma vez que existia apenas como uma “comunidade desconexa”

(ELIAS, 2000), caracterizada por um grau intenso de mobilidade local, pela inexistência de laços estreitos e uniformes entre si e do sentimento de pertencimento grupal, aos “negros” sempre era atribuída a culpa ou responsabilidade pelas “badernas”, “brigas” e “conflitos” que existiam naquele local, o que justificava sua exclusão dos canais legítimos de participação da vida comunitária.

Um aspecto que ilustra isso de maneira particular na situação analisada era a proibição de entrada da “gente de cor” na Igreja Evangélica Luterana de Manoel do Rego. Quanto a isso, cabe salientar que o uso pejorativo das designações “gente de cor”, “pessoas de cor”, “homens de cor”, etc., para se referir aos ex-escravos e/ou seus descendentes em oposição aos “brancos” não é exclusiva da situação em pauta. Podemos encontrar designações e oposições semelhantes em outras situações investigadas (ANJOS; RUCKERT, 2004), o que nos coloca, seguindo uma linha de raciocínio próxima a de Elias (2000), diante de um problema igualmente observado numa grande variedade de unidades sociais (Estados Nacionais, comunidades locais, etc.). Ou seja, na situação em pauta, o uso de tal adjetivo era sintomático de um “ato ideológico de evitação” que resultava dos diferenciais de poder que caracterizava as relações entre “brancos” e “negros” naquela localidade.

Nesse sentido, a luta estabelecida em torno da redefinição do termo “homens de cor” em Manoel do Rego, nos mostra como nesse período tal designação estava alicerçada em condições e dinâmicas próprias de exclusão dos negros da vida comunitária e, conseqüentemente, do acesso às condições de existência e de continuidade dos mesmos em tal localidade. As ações desenvolvidas pelos mesmos para ingressar na comunidade, constituem situações exemplares tanto da forma como tal termo constituía um “ato ideológico de evitação” quanto das alternativas encontradas pelos negros para modificar sua condição através da atribuição de novas categorias identitárias para definir o grupo de negros que habitavam tal região.

A luta empreendida pelos negros para ingressar na comunidade se manifestou inicialmente através de constantes “brigas” e confrontos com os “brancos” durante comemorações e festividades locais, demonstrando a existência anterior de certas tensões na própria comunidade. O que passou a ser definido pelos “brancos” como as “badernas dos negros” constitui, na verdade, uma das formas próprias de protesto que as categorias sociais desprivilegiadas ou em situações de exclusão encontram para manifestarem seu descontentamento frente às suas desiguais condições de acesso à sociedade.

Posteriormente, isso se manifestou através de sucessivas tentativas de ingresso da “gente de cor” na comunidade evangélica luterana de Solidez que, até então, era exclusividade dos “teuto-brasileiros”. Para compreender isso, cabe destacar que a preservação da germanidade e da identidade dos “alemães” residentes na região foi fortemente associada à religião luterana.

A religião luterana foi até um determinado momento fundamental para a manutenção da germanidade e para manter um grupo que, na sua origem era totalmente diversificado, mas coeso em valores e em tradições que foram reformuladas no Brasil. A igreja possibilitou as trocas e as redes de solidariedade, pois os indivíduos tinham histórias e dificuldades semelhantes para compartilhar. E isso lhes deu a idéia de homogeneidade, construindo assim uma identidade étnica (GONÇALVES, 2008, p. 70).

Se religião constituiu uma forma de afirmação de “superioridade” dos “alemães” na localidade (Id. Ibid.), pode-se dizer também que na localidade em questão ela foi uma das formas de imposição da posição dominante dos “brancos” em relação aos “negros” e que se manifestou de forma clara na exclusão e na negação do acesso destes aos cultos e às reuniões na Igreja, assim como ao ingresso e participação na vida comunitária através da ocupação de postos e posições na comunidade luterana.

Além disso, nas versões dos membros mais antigos da comunidade de Manoel do Rego e do pastor de Solidez do período, Augusto Drews, observa-se que a existência de animosidades entre os membros da congregação e “a gente de cor” que viviam na localidade impossibilitava o ingresso e a participação dos negros na comunidade religiosa. Mesmo assim, era cada vez mais comum a presença da “gente de cor” observando “do lado de fora” os cultos realizados na capelinha da congregação de Solidez. Um relato do Pastor Augusto Drews nos dá uma idéia de como isso ocorria em 1919.

Uma pequena congregação de 8 membros votantes, uma pequena capela, erigida de tijolos não queimados, com apenas uma porta, uma janela e algumas classes. Ali, durante certo tempo, se realizavam os cultos dominicais e, durante a semana, as aulas da escola. Realmente tudo representava “humildade”. Os cultos se realizavam em língua alemã. [...] Por certo tempo, não tivemos visitantes nos cultos, a não ser um velhinho da gente de côr, de nome Manoel Leal, e este mesmo não entrava no recinto, mas ficava na porta, observando dali o que ocorria dentro da capela. [...] Com o correr do tempo apareceram mais pessoas da gente de côr nos cultos, que ainda eram realizados em língua alemã (DREWS, 1948, P. 71).

Por iniciativa do próprio pastor e contrariando a opinião geral dos membros “brancos” da comunidade, ele começou a dar assistência a tais pessoas em cultos separados. Isso era fonte de forte tensão por parte dos teuto-brasileiros que “eram contrários à dedicação do pastor às pessoas negras” e ficavam contrariados “com a necessária convivência com elas” (RIETH, 1999). Tal situação perdurou durante de 1919 a 1922, pois até esse período os “negros” não tinham o direito de entrar na igreja para participar dos cultos e festividades. Esse clima de tensão crescente dos teuto-brasileiros com a participação dos negros na igreja alcançou seu limite no natal de 1922 quando o Pastor decidiu fazer uma comemoração conjunta. Nessa comemoração houve uma grande briga na frente da Igreja entre os membros da comunidade.

O culto no vernáculo, com um programa adequado, foi designado para o dia 25 ao anoitecer. A missão, nesta altura, já contava com algumas famílias da gente de côr, moradores nas vizinhanças da localidade. No dia determinado, já durante a tarde inteira, havia se reunido numeroso povo, aguardando a hora do início do culto, e entretendo-se perto de uma venda. Em vista disto resolvi ir, muito antes da hora marcada, com minha família à capela. Ao chegarmos a uma encruzilhada, avistei o povo que talvez excedia o número de 100 pessoas, e pensei comigo: - Tomara que tudo corra bem! Mas qual! Ao deixar a estrada e nos aproximarmos da capela, houve algum desentendimento entre o povo que lentamente, qual uma procissão, ia se aproximando da capela e, em dado momento, estava engalfinhado numa tremenda luta em que as argumentas eram fortes porretadas e golpes. Esta luta durou uns 20 minutos ou mais. Felizmente não houve mortos. À vista dêste espetáculo pavoroso desisti de realizar a festa de Natal, pois certos elementos de fora, provavelmente já alcoolizados quiseram trazer a limpo questões de outros tempos. E assim a nossa primeira festa de Natal na missão teve êste trágico fim (DREWS, 1948, P. 71-71).

Tal briga foi o estopim para a redefinição das fronteiras entre “brancos” e “negros”. Isso porque os “negros” foram considerados os culpados do que tinha ocorrido, sendo que dali para frente seu acesso à capela não era mais permitido. Segundo relatos dos próprios membros da comunidade de Manoel do Rego isso teria sido “a gota d’água”, para que os “negros” se retirassem da Igreja e resolvessem criar a sua própria comunidade luterana (GONÇALVES, 2008, p. 97).

De acordo com os documentos, o grupo de negros, mesmo não sendo responsável pelo conflito, acabou sofrendo as conseqüências e teve vedado o acesso à capela, que lhes servia de local de cultos, instrução religiosa e prédio escolar. Durante cinco anos a comunidade de luteranos negros reuniu-se nas próprias casas. Em novembro de 1927 foi inaugurada, na localidade de Manoel dos Regos, a 1,5 Km de Solidez, uma capela, onde também funcionaria a escola. O terreno foi doado por um teuto-brasileiro, Emil Wille, que posteriormente veio a substituir Drews como professor da

escola. O material de construção foi doado, sendo a feitura dos tijolos e a construção, assumidos por membros da própria comunidade luterana negra (RIETH, 1999, p. 192).

Desse modo, tal “briga” expressa, por um lado, o aumento das tensões e conflitos entre os dois grupos e, por outro, um dos momentos importante na fundação da comunidade de “negros”, na medida em que eles reagiram a tal proibição reunindo-se em suas próprias casas e formando uma comunidade distinta. Por isso, a “briga” ocorrida no natal de 1922 ainda está presente na lembrança da maioria dos atuais membros da comunidade, tanto daqueles que ainda eram crianças nesse período quanto de seus filhos. Nesse sentido, sempre que falam do surgimento da Comunidade Luterana Evangélica dos Negros eles relembram que ela surgiu em função do “problema que deu lá em baixo com os negros”, do tempo em que os “colonos” e os “negros” começaram a “pelear”, etc.

Seu Getúlio: Então quer dizer, os colonos não ficaram contentes com aquilo e aí o meu tio Valério, o meu pai, o pai desta [apontando para D. Santa sua esposa]. Os outros que brigaram. Aqueles que vinham de fora, não esses da comunidade não. [...] A turma, os bagual que vinham de fora... Bicho velho que deitava prá traz, o facão comia, bom aí.... O tio Valério que era casado com a irmã do meu pai disse oia , eu vou dar a minha casa pra dar continuo no cultivo....Reverendo Augusto Drewsfoi ele que iniciou aqui. Então aí que se reunia aquele grupinho ali. Botavam um, ou dois, ou três prá ouvi a palavra de Deus.... E aí eles iam chamando os outros ali. Bom, aí a casa era pequena do meu tio Valério não é. Aí eles se reuniam... Vamos fazer uma Igrejinha prá nós, tudo feito a maderado, por que naquele tempo tudo era com sacrifício prá trabalhar, fazia um estaleiro, cortavam madeira..... Prá baixo prá cima, serrote. Cortavam as linhas... tonados....tinha linha pra fazer a Igreja, madeira tinha bastante, aí chamaram um pedreiro, o Fernando....lá do Santo Colleto. [...] Trabalhando e eles ali trabalhando, tudo unido aquela turminha, fizeram a Igreja pra nós, ta certo, prá nós depois serviu prá mim. Que aquela Igreja que ta agora, essa aí eu ajudei a faze, eu já era casado, eu tinha filho não é, então ficou a Igreja só dos morenos ali.

De certa forma, a forte lembrança de tais acontecimentos ocorre porque tal evento constitui um dos marcos principais da fundação de uma comunidade de “negros” no distrito de Solidez. Pois, a partir de tal evento e da reação dos negros frente à exclusão que até então vinham sofrendo, procede-se à delimitação das “fronteiras” que passaram a definir os “negros” como um grupo distinto. Isso implicou, por um lado, todo um *trabalho político* de definição interna dos limites quanto aos próprios grupos de negros que circulavam na região e às possíveis trocas existentes entre eles. Ou seja, a fundação de sua própria igreja possibilitava a delimitação de fronteiras entre os “negros

baderneiros” e os “luteranos negros” e constituía uma forma de controle da imagem depreciativa que era lançada sobre os negros que viviam na localidade quando tais conflitos vinham à tona. Imagem essa que fundamentava sua exclusão do ingresso nas organizações comunitárias, como é o caso específico do acesso à comunidade luterana.

Wilson: O seu Getúlio, ele contou que o problema às vezes era que os negros de fora vinham e faziam confusão, e às vezes sobrava para os que eram daqui.

Seu José Luis e Dona Sirlei: É, é

Wilson: Era verdade isso?

Seu José Luis: É, é

Wilson: Então a comunidade, um pouco começou assim “vamos criar a nossa igreja” - da comunidade - porque aí só quem é da comunidade...

Seu José Luis: Só o que é daqui ficou, mas os de fora sempre viam...[...] Agora festinhas - aí festa depois que começou a igreja - ali vinha essa turma, daí caminhões de gente aqui na igreja isso passava tudo decente, não tinha mais briga.

Por outro lado, essa delimitação interna das fronteiras ente os grupos de negros que freqüentavam a região implicou, também, uma demarcação das fronteiras externas com o “mundo dos brancos”, na medida em que resultou na própria redefinição da designação “gente de cor” que era o termo comumente atribuído aos negros da comunidade pelos “brancos”. Com a constituição da comunidade luterana negra o próprio uso da designação “gente de cor” para se referir aos negros da região foi modificada, passando a ser utilizado o termo “comunidade dos morenos”. Doravante seria com base na conversão religiosa daqueles que não eram do local, que seria possível a admissão dos novos membros na comunidade, bem como as trocas matrimoniais entre tais grupos de negros. Isso permitia aos “negros luteranos” diferenciarem-se dos outros “negros” “bagunceiros” e, assim, controlar as imagens depreciativas que os teuto-brasileiros lançavam constantemente contra eles enquanto uma “categoria indistinta”. Dessa forma, eles também passaram a existir perante os “brancos” da região não mais como uma comunidade desconexa, mas como um grupo diferenciado que exigia “reconhecimento” e “respeito”.

Pode-se dizer que a formação da “comunidade luterana negra” alterou a configuração das relações de forças entre os distintos grupos que habitavam a região de Solidez. Segundo Rieth (1999), a constituição de duas comunidades religiosas distintas, dos teuto-brasileiros em Solidez e dos “negros” em Manoel do Rego, resultou na diminuição dos “confrontos diretos” entre eles. Isso não quer dizer que os conflitos

existentes entre os dois grupos tenham desaparecido ou deixado de existir, nem tampouco que foram suprimidas as diferenças e desigualdades étnico-raciais que marcaram a relação entre “brancos” e “negros” na região. Quanto a isso, são inúmeros os relatos de eventos, festas e comemorações nos quais as fronteiras entre eles eram bem demarcadas com base em divisões étnicas e raciais.

Seu José Luis: Eu fui criado no racismo. Aqui, patrão, olha aqui eu vou dizer pro senhor, o branco comia aqui e eu comia lá na cozinha. Às vezes com o pratinho na mão, às vezes tinha uma mesinha, que eu até hoje às vezes tô deitado aqui e me recordo, com quatro perninhas, como essas aqui e uma taubinha assim. O senhor tinha que chega ali, se desse o senhor se levantava com aquilo no colo e saía, uma caixinha, o pratinho do senhor era ali, o senhor não sabia, não se servia, aí era a patrona que vinha e servia; botava o que queria naquele prato o senhor comia. Não tinha dizer eu acho ruim, se o senhor acha ruim o senhor saía, ia embora.

Wilson- Onde o senhor trabalhava?

Seu José Luis- É onde eu trabalhava, nesse Diarte, esse Diarte, não foi só eu. Os meus irmão, esse Candido meu irmão e outro meu irmão falecido, das gurias tinha mais outra mais velha do que as que mora com o Altair. Mas como passei por essa lida. Aqui nessa venda, aqui tinha um colégio, eu não sei escrever e não sei lê, eu só sei fazer conta, que conta eu sou bom, sei que é dá o que Deus me deu, o racismo, era igreja só de alemão. Era colégio só de alemão, e nós morava no meio dos alemão, o senhor não entrava na porta do colégio. Até tinha um professore, ele é vivo ainda, o Schmidt é o pai da Sônia essa aqui., nós não entrava na área do pátio do colégio pra brincar com os outros guri, porque nós era negro.

Documentos sobre períodos bem recentes também ilustram como a separação entre “negros” e “brancos” constitui um dos princípios de organização que caracterizou os mais variados eventos e situações sociais na região de Solidez. Como salienta Gonçalves (2008, p. 115), até os anos de 1980 ainda se podia escutar nas rádios da cidade convites para bailes que

sugeriam a entrada somente de brancos. No convite o locutor dizia: bailes das rosas brancas. Estava implícito que no baile só poderiam entrar pessoas brancas. Mas quando o locutor dizia baile das rosas vermelhas, sabia-se que os “negros” poderiam entrar. No entanto, a lei brasileira já previa o crime de “racismo”, por isso os donos dos “salões de baile” utilizavam desse artifício para divulgar suas festas. [...] As primas Ilse e Clarisse também confirmam que os brasileiros podiam dançar nos bailes, mas os negros nem entravam (p. 115; 116).

Todavia, em meio à persistência de tais divisões étnico-raciais, um dos aspectos importantes de salientar, em contraste com a situação vivenciada pelos “negros” no período anterior, é que a formação da “congregação luterana dos negros” possibilitou o reconhecimento moral dos “negros” na região. Como eles próprios dizem o

pertencimento à Igreja constitui o que lhes permitiu ascender na comunidade ao fazer dos “negros” da região “homens de bem”, mantendo-os no “caminho do bem e da honra” (GONÇALVES, 2008). Isso, como será exposto a seguir, trouxe profundas implicações quanto à vinculação do grupo com o “passado da escravidão”. No entanto, é evidente que a partir disso os “negros” conseguiram impor uma identidade própria que demarca uma fronteira étnico-racial em relação aos “brancos”. Nesse sentido, é interessante observar que a filiação religiosa ao luteranismo não significou o ingresso dos “negros” no “mundo dos brancos” e a supressão das divisões étnico-raciais. Pelo contrário, ela constituiu uma das formas que eles encontraram de afirmação de sua identidade grupal de “negros”, de terem o direito de existir como um grupo distinto. Tanto é que foi como “luteranos negros” ou “comunidade dos morenos” que eles passaram a ser reconhecidos como um grupo digno de “consideração” e “respeito”.

A Conversão Religiosa como uma Luta Moral

Se, como coloca Elias (2000), as instituições religiosas constituem “pontos focais” nas redes de relações comunitárias, na localidade de Solidez no início do século XX isso se mostra de forma muito acentuada. Ainda que o luteranismo constitua, desde o início, a religião dominante na região, as diferenças entre os principais grupos étnicos que habitavam tal localidade encontram formas particulares de expressão em filiações religiosas. Nesse sentido, observou-se que as diferenças entre “brasileiros”, “teuto-brasileiros” e “negros” foram tão marcadas que resultou na constituição de três comunidades protestantes distintas: a comunidade dos “alemães”, a dos “brasileiros” e a dos “negros”. Mas, foi no confronto entre “brancos” e “negros” que as diferenças mais marcantes se manifestaram, pois os “brasileiros” tinham o ingresso permitido na comunidade dos “alemães”, enquanto que aos “negros” estava excluído o acesso a tais comunidades. Por isso, pode-se considerar o confronto entre “negros” e “brancos” (incluindo os “teuto-brasileiros e os “brasileiros” na categoria dos “brancos”), como um dos aspectos principais na estruturação das relações entre as principais etnias que habitavam a região.

Nesse sentido, a criação de uma comunidade distinta de “luteranos negros” na região de Solidez demonstra a existência de desigualdades étnico-raciais quanto à utilização dos espaços de convivência comunitária. Os conflitos e as frequentes

hostilidades ocorridas entre “negros” e “brancos” em tal localidade, bem como as imagens depreciativas que eram vinculadas aos “negros” evidencia também que, por parte dos “brancos”, não havia condições de acesso dos “negros” a tais espaços. E quando isso estava prestes a ocorrer, devido ao trabalho insistente do Pastor, o qual foi objeto de resistências e incessantes críticas por parte dos teuto-brasileiros, os “negros” viram tal acesso negado, sendo-lhes atribuída a culpa pela “baderna” ocorrida no natal de 1922. Diante disso, pode-se concluir que foi somente pela constituição de uma comunidade distinta com regras e normas de condutas próprias, e não pela abertura de canais de participação por parte dos brancos que dominavam a vida comunitária até então, que os negros obtiveram o reconhecimento como um grupo étnico importante na região.

Essa conversão de ex-escravos ou seus descendentes ao protestantismo não constitui uma particularidade da situação investigada. Há muito tempo Roger Bastide já tinha constatado que, desde o início do século XX, tal conversão constitui uma das possibilidades de ascensão social para a população negra. Em consonância com isso tem sido comum considerar as dinâmicas de conversão e de pertencimento dos “negros” à religião protestante como uma forma de possibilitar sua ascensão social, no sentido de que permite um maior progresso e mobilidade social e econômica para os mesmos (MONTEIRO, 1999). É também nesse sentido que se tem abordado a conversão dos “negros” à religião luterana na região de Solidez (GONÇALVES, 2008; RIETH, 1999).

Sem descartar a pertinência de tal abordagem, acreditamos que, no caso de Solidez, muito mais do que uma busca orientada apenas pela necessidade de reduzir as desigualdades econômicas e de melhorar suas condições de trabalho, o pertencimento religioso dos ex-escravos e seus descendentes, constituiu claramente uma das formas de “luta por reconhecimento”, podendo ser definida também como uma “luta moral”. Isso porque ela resultou no estabelecimento de um conjunto de regras de condutas próprias que diferenciou os “negros” dos outros grupos existentes em tal localidade e, assim, possibilitou sua ascensão e reconhecimento perante os demais e sua afirmação moral como um grupo social distinto.

Tal interpretação tem como base algumas discussões vinculadas aos trabalhos de Axel Honneth e Nancy Fraser (MATTOS, 2004; MENDONÇA, 2007). Um dos aspectos importantes que tem sido salientado a respeito dos trabalhos de Honneth diz respeito à relação entre formas de desrespeito e auto-realização dos indivíduos. Segundo

ele, existem três formas principais de desrespeito que impedem a realização do indivíduo em sua integridade. São elas:

1) aquelas que afetam a integridade corporal dos sujeitos e, assim, sua autoconfiança básica; 2) a denegação de direitos, que mina a possibilidade de auto-respeito, à medida que inflige ao sujeito o sentimento de não possuir o status de igualdade; e 3) a referência negativa ao valor de certos indivíduos e grupos, que afeta a auto-estima dos sujeitos (MENDONÇA, 2007, p. 172).

Nesse sentido, o rebaixamento e a humilhação vivenciados pelos indivíduos cotidianamente, e que ameaçam as identidades dos grupos sociais e dos indivíduos associados a tal coletividade, constituem os fundamentos da emergência de conflitos e de lutas por reconhecimento. Uma vez que em tais lutas está em jogo disputas referente aos impedimentos e às possibilidades de “realização daquilo que se entende por *bem viver*”, elas são um dos ingredientes “fundamentais do desenvolvimento moral da sociedade e dos indivíduos, (Id. Ibid., p. 172-173).

Os trabalhos de Fraser, por sua vez, criticam o que chama de “paradigma identitário do reconhecimento” que, segundo ela, correm o risco de redução das lutas por reconhecimento à busca de uma “autenticidade identitária” e a “pressão moral” para que os indivíduos se conformem a “cultural grupal”. Em contraponto a isso ela argumenta que é preciso considerar que tais lutas estão associadas a demandas por alterações dos *status* individuais dos membros de tais grupos e não apenas pela afirmação de uma identidade específica do grupo (Id. Ibid., p. 174).

Ainda que esse debate esteja permeado por definições normativas a respeito do papel e das estratégias que deveriam ser adotadas pelos grupos sociais para alteração de suas condições de desigualdades étnica e raciais, ele traz importantes contribuições para pensar a conversão ao luteranismo dos “negros” que viviam em Solidez, na medida em que possibilita considerá-la como uma forma concreta de luta por direitos e pelo reconhecimento da dignidade de sua condição social e de sua conduta moral. De maneira geral, tal debate traz à tona os limites das abordagens que consideram as desvantagens econômicas e o desrespeito cultural como dimensões opostas e excludentes das lutas por reconhecimento e nos colocam no desafio de observar como elas estão empiricamente entrelaçadas nas situações concretas de formulação de justificativas, reivindicações e demandas por “respeito” e “reconhecimento” (MATTOS, 2004).

De certa forma, é um desafio semelhante que encontramos no caso de Solidez quando observamos que a conversão religiosa dos “negros” está estreitamente interligada às suas demandas e lutas pelo acesso a padrões de moralidade que possibilitem o ingresso na vida comunitária. Todavia, como já foi salientado anteriormente, deve-se acrescentar ainda que a redistribuição dos diferenciais de poder (ELIAS, 2000) entre “negros” e “brancos” quanto às possibilidades de acesso à vida comunitária em tal localidade, era um dos aspectos fundamentais que também estava em jogo em tais lutas. É justamente na conexão das demandas por ascensão moral, por modificação dos atributos identitários e por redistribuição dos diferenciais de poder que se pode considerar a “conversão religiosa” dos ex-escravos e seus descendentes como uma forma de afirmação identitária. É também nesse sentido que podemos falar da fundação da congregação evangélica luterana de Manoel do Rego como uma possibilidade de ascensão social dos negros enquanto um grupo social distinto e, portanto, como uma forma de integração dos mesmos na sociedade.

Desse modo, pode-se dizer que o sentimento de comunidade dos descendentes de escravos residentes na região foi profundamente marcado pela afirmação de princípios morais fundados no pertencimento religioso. Sua conversão à igreja luterana se deu de forma bastante conflituosa, decorrente do grau de distanciamento entre “brancos” e “negros” quanto ao acesso às formas legítimas de participação na vida comunitária, e cujo desdobramento foi a criação de uma comunidade distinta, uma vez que a então existente desde muito tempo se caracterizava pela exclusão e proibição de ingresso dos “negros” nos espaços comunitários. Por isso, a criação de uma “congregação luterana de negros” constituiu uma forma de lutar tanto contra as desigualdades de condições sociais a que estavam submetidos os “negros” que habitavam tal localidade quanto contra as formas de desrespeito moral e exclusão política que sofriam por parte dos “brancos”. Sendo assim, é através de um *trabalho de mobilização política* que conduz a afirmação moral do pertencimento a uma mesma “comunidade de crentes”, que os “negros” de Solidez estabelecem formas legítimas de apropriação e posse do território.

Isso parece um ponto importante para a compreensão da relação que os negros da região estabeleceram posteriormente com o “passado da escravidão” e que se mostrou para nós, inicialmente, através do “silêncio” e do “esquecimento” de fatos e eventos vinculados à escravidão em sua família de origem. De certa forma, tal aspecto

parece estar interligado a certas exigências para o ingresso em comunidades luteranas, principalmente quando se trata de pessoas “negras”. Como salienta Rieth (1999, p. 185), trata-se de um caminho “extremamente árduo” e que

exige completa renúncia da origem étnica e cultural da parte de pessoas negras e de ascendência negra. [...], precisam provar ser, do ponto de vista dos dons e capacidades, muito melhores do que as pessoas brancas, para serem aceitas e se auto-aceitarem como estando em igualdade.

Nesse sentido, um dos aspectos ainda pouco aprofundados sobre a conversão religiosa de pessoas negras ao luteranismo tem sido a investigação das implicações e conseqüências que tal conversão trouxe para os “negros” em termos de reformulação identitária. No caso em pauta ela resultou de certas condições objetivas de desigualdade e exclusão social e política dos negros na região. Ao mesmo tempo, a constituição de uma “congregação de negros luteranos” exigiu uma profunda redefinição dos esquemas de reclassificação da identidade dos “negros” que passaram por tais situações e suas vinculações com a afirmação de condutas e práticas morais condizentes com a nova situação.

Eu nunca me liguei nesse negócio de racismo. Eu esqueço que sou negra e me comunico com as pessoas. Quero que elas vejam o meu interior. Quando saio com as minhas colegas, procuro ter uma aparência que agrade a todos. Me arrumo para me sentir bem e saber que as pessoas também vão se sentir. Porque vejo as pessoas tratarem os brancos diferentes dos pobres. E muito! Tenho uma colega que fala para mim: “D., o único preto que gosto é você” (RIETH, 1999, p. 185).

Como se pode ver por esse relato, a negação de sua origem étnica constitui um mecanismo importante de aceitação social. Em decorrência disso, a situação de discriminação identificada é associada a outros adjetivos como “pobres”, “gente humilde”, etc. Na situação estudada, foi somente com a emergência da categoria “quilombolas” que surgiu a possibilidade de que certas “memórias subterrâneas” (POLLAK, 1989) sobre a situação dos negros na região sejam acionadas, na medida em que tal categoria constitui uma nova forma de vinculação da definição identitária do grupo com o passado da escravidão. Todavia, isso não ocorre sem conflitos internos, uma vez que princípios de organização fundados no pertencimento religioso entram em conflito com os que derivam das divisões étnico-raciais, assim como com os que

remetem à filiação política e associativa. Desse modo, é por meio de um *trabalho de mobilização política* que, aos poucos, esses princípios nem sempre coincidentes vão sendo integrados numa nova definição da identidade do grupo.

De “Morenos” a “Quilombolas”

A filiação religiosa caracterizou a inserção social dos “negros” na localidade de Solidez, bem como possibilitou sua visibilidade na sociedade local de Canguçu e até mesmo em outras regiões do estado e do país. A articulação das reivindicações por reconhecimento social, político e moral a partir da esfera religiosa teve uma importância destacada não apenas no momento de emergência de uma identidade de grupo, mas também sobre as formas de permanência e de continuidade de tal grupo na região e na sociedade local.

Nesse sentido, observa-se que o estabelecimento de fortes laços de parentesco entre as principais famílias que deram origem à comunidade é um dos mecanismos principais de reprodução social do grupo, como também de manutenção do sentimento de comunidade e da identidade de “negros luteranos”. Desde o início, a frequência de casamentos entre os membros das famílias da comunidade constituía uma forma de manutenção das fronteiras em relação aos outros grupos de negros que viviam nas circunvizinhanças da comunidade. Por isso, uma das exigências impostas àqueles provenientes desses outros grupos de “negros” era a conversão religiosa de quem se casava com algum dos membros da comunidade. Desse modo, o estabelecimento de laços de parentesco, enquanto um dos mecanismos de reprodução e de manutenção do grupo, sempre esteve diretamente associado à continuidade dos vínculos com a comunidade evangélica dos “negros luteranos”. Assim sendo, não se deve considerar as trocas matrimoniais entre os grupos de “negros” da região apenas do ponto de vista da reprodução econômica do grupo, mas também como um dos mecanismos *políticos* de demarcação das fronteiras morais e identitárias da comunidade de “negros” de Solidez, na medida em que a manutenção de tais fronteiras tem possibilitado, desde o início, a alteração da posição social dos “negros” nas hierarquias de poder entre os principais grupos que viviam na região.

Quanto à importância da esfera religiosa na manutenção da identidade do grupo, cabe salientar que o coral da Congregação Evangélica de Manoel do Rego foi uma

das principais instâncias comunitárias que possibilitou tanto a visibilidade quanto o reconhecimento, diante da sociedade local e até mesmo em instâncias regionais e nacionais, da existência dos “negros” como um grupo étnico distinto em tal localidade. Conhecido como “o coral da igreja dos negros luteranos”, ele constitui um dos motivos de orgulho da comunidade e um dos principais instrumentos de preservação da identidade como um “grupo étnico” diferenciado na região. Em consonância com isso, observou-se que a mediação exercida pelas lideranças das principais famílias, às quais eram também as lideranças mais destacadas da comunidade religiosa, com associações e cooperativas de produtores locais e com membros de organizações partidárias e de “movimentos sociais”, tem sido um dos fatores importantes no reconhecimento da comunidade luterana “dos morenos” para além dos círculos estreitos de “vizinhança”. Foi em decorrência da visibilidade adquirida como “luteranos negros” e dos vínculos estabelecidos pelas suas lideranças com outras organizações e movimentos sociais, que a categoria “quilombola” começou a fazer parte do cotidiano da comunidade.

Isso ocorre também num momento em que a comunidade atravessava sérias dificuldades de continuidade, do ponto de vista geográfico, econômico e demográfico. Ainda que os moradores da comunidade tenham sido muito reticentes em falar de “conflitos de terra” e de “apropriação de terras dos negros”, observa-se um padrão claro de diminuição do território geográfico que constituía a comunidade dos “negros luteranos” na região. Tal redução da área geográfica está associada também à forte migração das gerações mais novas em direção às cidades mais próximas como Canguçu e Pelotas, à procura de melhores oportunidades de trabalho e de vida. Dentre os fatores que contribuíram para isso destaca-se a precariedade das condições de habitação, de saneamento e de exercício da atividade agrícola, assim das oportunidades de trabalho e de estudo para as gerações mais novas. Em função disso, em meio aos fortes laços religiosos e de parentesco que unem a comunidade, os últimos anos se caracterizaram por um grande fluxo das gerações mais novas em direção às cidades mais próximas.

Dessa forma, é em decorrência da conjunção entre essas condições objetivas e as dinâmicas de construção identitária do grupo em questão, assim como da visibilidade adquirida a partir dos vínculos estabelecidos com a sociedade local que, no ano de 2003, é constituída formalmente a Associação Comunitária Remanescente de Quilombo Manoel do Rego. Tal iniciativa contou com o incentivo e apoio conjunto das principais lideranças da comunidade luterana, do atual pastor e de dirigentes de organizações e

“movimentos sociais” vinculados à luta dos “remanescentes quilombolas”. Desde o início até o momento atual, as reuniões da associação funcionam no espaço da congregação evangélica. Isso demonstra o quanto a filiação religiosa e mais especificamente a congregação evangélica constitui um dos ingredientes principais de constituição de tal associação, inclusive foi ela quem forneceu os recursos humanos, materiais e simbólicos para a constituição e o funcionamento da mesma. No entanto, essa preponderância da esfera religiosa na constituição da identidade de “grupo-étnico” de tal comunidade, entra em conflito com outros princípios de organização e de gestão das divisões étnico-raciais, como é o caso dos que remetem ao parentesco e à filiação política e associativa.

Sendo assim, ao mesmo tempo em que resulta da conjunção entre condições “exógenas” e dinâmicas “endógenas” à própria comunidade, a utilização do termo “quilombola” como princípio de definição identitária do grupo tem sido fonte de alguns conflitos internos. Em primeiro lugar, porque ele trouxe à tona a necessidade de reconhecimento da vinculação do grupo com o passado escravocrata através da utilização do termo “negro”. No entanto, como vimos anteriormente, o uso de tal designação tinha uma conotação pejorativa na localidade de Manoel do Rego, pois constituía um adjetivo sintomático de um “ato ideológico de evitação” por parte dos “brancos” e que contribuía para a manutenção dos diferenciais de poder que caracterizava a posição social dos escravos e seus descendentes em tal região. Como bem salienta o primeiro presidente da Associação, uma das principais dificuldades encontradas para a formação da mesma foi as pessoas se reconhecerem como “negras”, uma vez que a idéia de ser “negro” era muito pejorativa (Entrevista). Por isso, mesmo que o termo “quilombo” e “negro” estejam juridicamente vinculados à valorização da cultura e das tradições afro-brasileiras, para tal grupo ser respeitado significava durante muito tempo ser chamado de moreno e não de “negro”.

Em segundo lugar, existem dificuldades vinculadas à existência de princípios de organização comunitários relativamente diferenciados. De um lado, o princípio religioso que engloba um conjunto de famílias que participam desde muito tempo da congregação luterana. De outro, o princípio do parentesco, que reúne um conjunto significativo de indivíduos, mas nem todos com o mesmo grau de identificação e participação da congregação. Por fim, o princípio político e associativo que reúne outro conjunto relativamente distinto de participantes. Em meio a isso, a congregação religiosa constitui a principal organização que forneceu os recursos humanos, materiais e

simbólicos necessários à constituição da associação. Sendo assim, aqueles que fazem parte da congregação, mas que não vêm no princípio político e associativo uma forma de resolução dos problemas comunitários, olham com certa desconfiança as propostas levadas a cabo pelos dirigentes da associação. Em função disso, muitos preferem o investimento em atividades relacionadas à congregação, não dispondo de tempo para o trabalho associativo. Por outro lado, os que não fazem parte da congregação deixam de acompanhar muitas das reuniões porque elas ocorrem em festas ou eventos relacionados à congregação.

Com o intuito de demarcar certas diferenças entre congregação religiosa e associação quilombola, há um projeto de criação da sede da associação num outro espaço, separado daquele onde funciona a congregação. De certa forma, a superação de tais dificuldades parece remeter ao *trabalho de mobilização política* necessário à redefinição das fronteiras internas de tal comunidade, bem como ao estabelecimento dos princípios de organização apropriados à reconfiguração do sentimento de comunidade e à integração desses diferentes princípios de organização comunitários existentes numa identidade comum.

Conclusões

Em geral, o ingresso de ex-escravos e seus descendentes em religiões protestantes no início do século XX têm sido abordados do ponto de vista de suas estratégias de ascensão social e de integração na sociedade. Sem descartar a pertinência de tais abordagens procuramos salientar ao longo desse texto que, na situação em pauta, estava em jogo também a afirmação de regras de conduta e padrões de moralidade que os diferenciavam dos demais grupos e que lhes permitissem o acesso aos espaços de convivência comunitária e a alteração dos diferenciais de poder que caracterizavam a posição social do grupo. Nesse sentido, consideramos tais reivindicações e mobilizações como exemplos de “lutas por reconhecimento”, podendo ser definidas também como uma “luta moral”. Ou seja, tais mobilizações consistiram em formas concretas de luta contra os tipos de desrespeito, rebaixamento e humilhação vivenciados cotidianamente pelos negros na região e que os impedia de ter acesso aos espaços comunitários. Foi somente por meio de um *trabalho de mobilização política*, fundado em princípios religiosos e no sentimento de pertencimento a uma “comunidade moral” que ocorreu a

demarcação de uma identidade grupal e a apropriação de um “território negro” na referida região. Isso demonstra a importância das abordagens que chamam a atenção para a importância dos recursos organizacionais na análise das dinâmicas identitárias vinculadas às mobilizações coletivas (McADAM; McCARTHY; ZALD, 1996; TONI, 2001). Isso porque, as mobilizações que surgiram em diferentes momentos da história do grupo estavam fundadas em outras formas de organização que lhe deram apoio, particularmente a Igreja Evangélica. Esse, inclusive, constitui ainda hoje o espaço institucional que fornece os recursos materiais, humanos e simbólicos que respaldam as formas de intervenção das lideranças da comunidade.

Mesmo assim, pôde-se observar também que um dos aspectos centrais na emergência e continuidade de tal comunidade tem sido a imbricação de princípios sociais de ordens distintas: religioso, parentesco, político, associativo. Diante disso, o principal desafio à análise consiste justamente em apreender como tais princípios diferenciados se combinam e configuram um conjunto durável de relações sociais que demarcam as fronteiras geográficas e étnicas do “território negro”. Isso envolveu enfatizar a dimensão *política* do trabalho realizado pelas organizações e lideranças que participaram do processo de construção social de tal comunidade como um “grupo étnico”.

Esses resultados evidenciam a necessidade de se considerar a emergência e consolidação de definições identitárias como inseparáveis de dinâmicas sociais e políticas de “atribuição categorial”, através das quais seus membros identificam-se com a mesma e são também identificados pelos “outros”, às quais se realizam por meio de processos concretos de mediação da comunidade com outras esferas e organizações sociais. As atribuições “homens de cor”, “comunidade dos morenos”, “luteranos”, “quilombolas”, se inserem nessas dinâmicas mais gerais de construção social e política das categorias definidoras do grupo. Desse modo, tais evidências possibilitam romper com a polarização entre dimensão “endógena” e “exógena” presentes nas abordagens sobre a emergência e constituição de “comunidades quilombolas”, às quais, muitas vezes, partem de pressupostos “substancialistas” sobre a constituição de comunidades étnicas.

Tal reformulação teórica e metodológica tem também implicações políticas, uma vez que nos coloca diante do desafio de dar conta dos principais conflitos e dificuldades quanto à operacionalização política e administrativa de tal categoria identitária em sua relação com os vínculos e recursos disponíveis para o acesso a espaços de mediação diversificados. Nesse sentido, pode-se dizer que, na situação em pauta, é

com base em *dinâmicas políticas* que envolvem a demarcação das fronteiras internas de constituição da comunidade, a maior inserção e vínculo de suas principais lideranças com outras esferas e organizações sociais e a percepção das condições sociais, econômicas e demográficas de manutenção e de continuidade da mesma, que o termo “quilombola” emerge como uma nova possibilidade de definição da identidade comunitária. Desse modo, tal definição põe em jogo novas formas de articulação *política* entre dinâmicas exógenas e situações internas de desigualdade étnico-racial.

Referências

ABÉLÈS, Marc & JEUDY, Henri-Pierre. Introduction. In: ABÉLÈS, Marc & JEUDY, Henri-Pierre (dirs.). *Anthropologie du Politique*. Paris, Armand Colin, 1997, p. 5-24.

ANJOS, José Carlos G. dos, RUCKERT, Aldomar A. *Memória e Identidade: as fronteiras da resistência em Cambará*. Porto Alegre, 2006, mimeo.

BADIE, Bertrand, HERMET, Guy. *Política Comparada*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

BARNES, John. A. *Redes Sociais e Processo Político*. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo, Global, 1987, p.159-193.

BARTH, Fredrik. *Grupos Étnicos e Suas Fronteiras*. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo, Ed. da UNESP, 1998, p. 187-227.

BEAUD, Stéphane e WEBER, Florence. *Guide de l'Enquête de Terrain*. Paris: La Découverte, 1998.

BOISSEVAIN, Jeremy. “Apresentando ‘amigos de amigos: redes sociais, manipuladores e coalizações’”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo, Global, 1987, p. 195-223.

CARVALHO, Ana Paula C., WEIMER, Rodrigo de Azevedo. *Família Silva. Resistência negra no bairro Três Figueiras*. Porto Alegre, 2004, mimeo.

DREWS, Augusto. *Alguns Fatos Ocorridos na Missão do Município de Canguçu*, R. G. S. Porto Alegre, IHIELB, Livro I. H., n. 151, item 26, Novembro de 1948, p. 53.

ELIAS, Nobert. *Os Estabelecidos e os Outsiders. Sociologia das Relações de Poder a partir de uma Pequena Comunidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.

GONÇALVES, Dilza. *A memória na construção de identidades étnicas: um estudo sobre*

as relações entre “alemães” e “negros” em Canguçu. Porto Alegre: PUC-RS, Dissertação (Mestrado em História), 2008.

McADAM, Doug, McCARTHY, John D., ZALD, Mayer N. (eds.) Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, mobilizing structures and cultural framings. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1996.

MEMMI, Dominique. L'Engagement politique. In: GRAWITZ, M. e LECA, J. (dir.). Traité de Science Politique; V. 3: L'Action politique. Paris, PUF, 1985.

MERLLIÉ, Dominique. “A Construção Estatística”. In: CHAMPAGNE, Patrick. et al. Iniciação à Prática Sociológica. Petrópolis, Vozes, 1996, pp. 107-170.

MONTEIRO, Paula. Religiões e Dilemas da Sociedade Brasileira. In: MICELI, S. (Org.) O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995). Antropologia (Volume I). São Paulo, Sumaré, Anpocs/Capes, 1999, p. 327-367.

PÉCHU, Cécile. “Laissez Parler les Objets”. De l'objet mouvements sociaux aux mouvements sociaux comme objets. In: FAVRE, P., FILLIEULE, O. et JOBARB, F. L'Atelier du Politiste. Théories, actions, représentations. Paris, La Découverte/PACTE, 2007, p. 59-78.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento e Silêncio. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, n. 3, 1989, pp. 3-15.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo, Ed. da UNESP, 1998.

RIETH, Ricardo Willy. Evangélicos de “alma Branca”: os negros e o protestantismo no Brasil. In: HOCK, Ingelore Starke. (ORG.) Brasil: outros 500. Protestantismo e resistência indígena, negra e popular. São Leopoldo, Sinodal/EST, 1999, p.172-200.

SAWICKI, Frédéric. Les Réseaux du Parti Socialiste; Sociologie d'un milieu partisan. Paris, Belin, 1997.

SCHWARCZ, Lilian. K. M. Questão Racial e Etnicidade. In: MICELI, S. (Org.) O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995). Antropologia (Volume I). São Paulo, Sumaré, Anpocs/Capes, 1999, p. 267-325.

TONI, Fabiano. Novos Rumos e Possibilidades para os Estudos dos Movimentos Sociais. BIB, São Paulo, n° 52, 2° Semestre de 2001, p. 79-104.

WOLF, Eric. Parentesco, Amizade e Relações Patrono-Cliente em Sociedades Complexas. In: WOLF, E. Antropologia e Poder. Editora da UnB/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Editora da Unicamp, Brasília, 2003, p. 93-114.