

As Fronteiras da Liberdade: A Resistência Quilombola na Fronteira entre Brasil e Guianas (Século XIX)¹

Autor: Cristian Farias Martins – UFAM/AM/Brasil - cristianmartins80@hotmail.com

Resumo:

Neste trabalho de revisão da bibliografia etno-histórica acerca dos escravos fugidos que viveram no Grão-Pará, - especialmente no Baixo rio Amazonas, entre os séculos XVIII e XIX-, verifico que esses atores históricos construíram espaços de relativa autonomia e liberdade a partir da criação de redes de comércio, comunicação e cooperação, aliança e solidariedade, com taberneiros, regatões, acoitadores de escravos, tropas policiais, e outros segmentos da sociedade escravocrata. Uma rede de relações que, por vezes, atravessava as fronteiras estabelecidas entre os Estados-nacionais e que se aproveitava dos litígios territoriais entre as nações para implementar os projetos de emancipação quilombola. Essa região, marginal à nação brasileira, era um espaço de resistência no qual os grupos quilombolas percebiam, com suas próprias lógicas de pensamento, as complexidades, as contradições, os avanços e os recuos das várias políticas coloniais ali implementadas, agindo a partir das suas próprias percepções. Além disso, a partir desses dados, percebemos a necessidade de pensar a nação brasileira enquanto espaço social imaginado, heterogêneo, de múltiplos centros/periferias e fronteiras sociais.

Palavras-chave: Quilombos, Fronteira social e Etno-história.

Introdução

Esta apresentação é parte do segundo capítulo da dissertação de mestrado, intitulada “As fronteiras da liberdade: o campo negro como entre-lugar da identidade quilombola”, por mim defendida no Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas (o CEPPAC-UnB), em março de 2006, sob orientação da professora Mireya Suárez e co-orientação do professor Cristhian Teófilo da Silva.²

¹ Trabalho apresentado na 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil.

² Este trabalho não poderia ter sido realizado sem a colaboração dos professores orientadores Mireya Suárez e Cristhian Teófilo da Silva, do agora historiador Wanderson Chaves e, principalmente, da equipe de professores e colaboradores do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA-UFPA), na pessoa das professoras Ligia Simonian, Rosa Marin Acevedo e Edna Castro, às quais me abriram as portas das pesquisas realizadas pela sua instituição acerca dos quilombos no Grão-Pará. Devo agradecer também ao professor Eurípedes Funes pela generosidade ao ceder-me a leitura da sua tese de doutoramento acerca

Naquela oportunidade, fiz uma revisão bibliográfica da produção das ciências sociais brasileiras acerca dos quilombos no Grão-Pará, especialmente nos séculos XVIII e XIX, com o intuito de pensar os sentidos da resistência à escravidão nas Américas. Uma proposta de estudos que me levou a perceber a heterogeneidade sócio-cultural da nação brasileira, enquanto espaço social imaginado (Suárez, s/d; Sena, 2000; 2004), de múltiplos centros, periferias e identidades.

Este artigo é dividido em três partes: na primeira, faço um breve histórico das abordagens teórico-metodológicas acerca dos quilombos brasileiros, baseado na leitura de Gomes (1997); na segunda parte, discorro sobre os campos negros no Baixo Amazonas, a partir da ampla bibliografia etno-histórica produzida acerca dessas comunidades. Finalmente, nas considerações finais teço alguns comentários sobre a importância dessa revisão bibliográfica para pensar a nação brasileira enquanto espaço social imaginado, heterogêneo, de múltiplos centros/periferias e fronteiras sociais.

A Bibliografia sobre os Quilombos no Brasil

No seu trabalho de mapeamento dos quilombos do Grão-Pará e do Rio de Janeiro, entre os séculos XVIII e XIX, Gomes(1995; 1995/96 e 1997) destaca que esses quilombos eram verdadeiras hidras aos olhos da autoridades coloniais que os combatiam.

Conta a lenda que um dos doze trabalho de Hércules foi exterminar uma hidra(serpente aquática de várias cabeças) que flagelava o pântano de Lerna e da qual renasciam duas novas cabeças para cada cabeça que Hércules decepava.

As autoridades coloniais luso-brasileiras utilizavam a alegoria da hidra de Lerna para comentar a tarefa homérica que era dar combate aos grupos de escravos fugidos. Em 1878, por exemplo, o ministro da Justiça pedia imediatas medidas para que fosse dado combate a quilombos localizados na região fluminense do Iguazu, a fim de que eles não mais se reproduzissem à “semelhança da fábula da Hidra de Lerna”. (Gomes, 1995/96)

dos quilombos do Baixo Amazonas, amplamente citada neste artigo, é altamente relevante para a realização desses estudos de maestria.

Naturalmente, a interpretação dada a essas obras é de exclusiva responsabilidade minha.

Tal associação simbólica entre o trabalho de Hércules e o das autoridades coloniais não se referia apenas aos limites territoriais luso-brasileiros. Gomes(1995/96), citando Price(1983), mostra que um ex-governador do Suriname “comentou que era necessário um trabalho como o de Hércules para dar fim às comunidades maroons – principalmente os saramakas- que estavam por toda a parte daquela colônia”. (Gomes, 1995/96) Ou seja, para além das questões referentes as fronteiras nacionais³, a Amazônia colonial era uma região de refúgio na qual escravos fugidos formavam comunidades nomeadas maroons e quilombolas que mantinham relações simultâneas de conflito e cooperação com a plantation.

Ademais, se por um lado, era notório o esforço estatal para exterminar os quilombos, pois estes desafiavam a ordem “normal” da sociedade, por outro lado, os estudos recentes da história mostram que havia relações econômicas que garantiam a sua sobrevivência e que rendiam lucros aos taberneiros e regatões que com eles comerciavam.(Gomes, 1997; Ramos,1996; Funes, 1995; Price, 1983)

A essa complexa rede social quem envolvia interesses e relações diversas, da qual esses sujeitos subalternos à sociedade colonial souberam tirar proveito fundamental para aumentar a manutenção da sua autonomia, dá se o nome de “campo negro”. (Gomes, 1997). Essa noção foi cunhada por Flávio Gomes para descrever as relações de promiscuidade entre os quilombolas cariocas e os segmentos da sociedade que os acoitavam e protegiam(tais como policiais, taberneiros, regatões, escravos que viviam nos engenhos e libertos), mas acredito que se aplica ao Brasil como um todo e, quem sabe, até mesmo às Guianas.⁴

O trabalho do referido historiador (Gomes,1995; 1996; 1997), como ele mesmo destaca, é fruto de uma discordância teórica tanto com a abordagem culturalista⁵ sobre os quilombos, quanto com a marxista⁶. A primeira abordagem tem como principal tese a idéia de que o quilombo é uma recriação da cultura africana em solo brasileiro e teve como seus principais defensores Arthur Ramos, Roger Bastide e Edison Carneiro. Na abordagem marxista, por sua vez, o quilombo é uma consequência das relações de

³ Por não dispor de dados sobre os saramakas, prefiro deixar a discussão sobre a relação entre maroons e quilombolas para um futuro próximo, assim espero.

⁴ Comprovação que exigiria estudos etno-históricos nessa região.

⁵ Em voga nos trabalhos brasileiros sobre quilombolas até o fim da década de 1960.

⁶ Essa abordagem teve muita força no Brasil até finais dos anos de 1980.

produção cruéis e violentas da plantation, sendo, a fuga e a formação de quilombos uma reação estrutural de escravos que pretendiam eliminar a sociedade escravista. Clóvis Moura, José Alípio Goulart, Décio Freitas e Carlos Magno Guimarães figuram como os principais autores desta escola.

A principal crítica de Flávio Gomes a essas abordagens diz respeito ao fato delas observarem a resistência à escravidão de uma perspectiva extremamente sistêmica que desconsidera a re-elaboração por parte dos escravos dos significados culturais e políticos da resistência à escravidão e da liberdade. (Gomes, 1995) Ou seja, tanto a abordagem culturalista quanto a marxista retiram os escravos dos seus contextos sócio-históricos de vida e dicotomizam as relações escravistas ora em termos de um conflito cultural(toda forma de resistência se resume a reinventar a África no Brasil) ou de uma contradição implícita ao sistema escravista(a resistência é consequência “natural” das relações de trabalho escravistas).

Ainda segundo Gomes(1995), a partir do final da década de 1980, alguns historiadores e cientistas sociais brasileiros passaram a dialogar com a bibliografia sobre a resistência a escravidão produzida no Caribe e no do sul dos Estados Unidos. Abordagem historiográfica essa que resgata a historicidade da resistência e busca perceber como os cativos forjaram comunidades autônomas que recriaram variadas estratégias de sobrevivência e enfrentamento à política de dominação senhorial. Dentre os autores que realizaram esse diálogo teórico, temos nomes como E.P. Thompson, Sidney Mintz, Richard Price, Seymour Drescher, Donald Ramos, Sidney Chalhoub, Célia Marinho Azevedo, João José Reis e Robert Slenes(orientador da tese de doutorado de Flávio Gomes⁷) A noção de campo negro cunhada por Flávio Gomes é, portanto, uma tentativa de historicizar os grupos quilombolas sem perder de vista que eles faziam parte de uma rede de idéias e experiências de resistência à escravidão que circulava na plantation, conforme foi descrito no capítulo primeiro desta dissertação.

Donald Ramos(1996)⁸ é um dos autores que assim como Flávio Gomes atacam a tese de que os quilombos foram, necessariamente e apenas, uma reação ao sistema

⁷ Ver Gomes(1997).

⁸ Professor de história latino-americana da Cleveland University.

escravista⁹. Ramos(1996) diz que esses grupos, com frequência, existiram perto e cooperaram com elementos da sociedade que “deixavam para trás”:

[...] apesar de os escravos individualmente rejeitarem seu cativo, geralmente não trabalharam coletivamente para derrubar a instituição da escravidão. O quilombo em Minas Gerais não só não ameaçou a sociedade luso-brasileira como, mais frequentemente, cooperou com ela. (Ramos, 1996, p. 166-167)

Sob essa perspectiva, de uma maneira complexa, o quilombo complementava o sistema escravista, o que nos leva a supor que o projeto político quilombola não era necessariamente a derrubada do sistema escravista, mas a liberdade em si mesma em meio à escravidão. Sendo o estabelecimento de relações de cooperação com a sociedade escravista um dos meios para se concretizar esse projeto de liberdade.

Os Quilombos no Baixo Amazonas

Na Amazônia colonial, os quilombos se localizavam em matas fechadas, cachoeiras e igarapés de difícil acesso, nas divisas fronteiriças entre as nações da região, ou em regiões periféricas às vilas e engenhos. (Acevedo Marin & Castro, 1998; Cardoso, 2003; Funes, 1995; Gomes, 1997)

Esses grupos sobreviviam graças: a adaptação às condições adversas da floresta tropical; às alianças que mantinham com outros grupos quilombolas, indígenas, maroons(das Guianas francesa, inglesa, holandesa) e, com determinados segmentos da sociedade escravista(como os regatões). (Funes, 1995, p.153)

Sobre a importância da relação de simbiose entre os quilombolas e a natureza, enquanto garantidora da sobrevivência desses grupos, Funes(1995), observa que os remanescentes dos quilombolas do Baixo Amazonas guardam na memória uma relação de respeito e medo à floresta. Especialmente as cachoeiras ainda hoje são vistas como parte de um Cosmo onde as entidades mágicas vivem nos redemoinhos, turbilhões, saltos, nichos das rochas ou nas águas tranquilas e agitadas.(Acevedo Marin & Castro, 1998, p.94-95) Essa relação é revelada também no nome que os quilombolas atribuíram as cachoeiras que tinham que atravessar para chegar até terras inacessíveis às expedições exterminadoras. A *Paciência* recebe esse nome porque é “longa e penosa”, a *Brigadeiro* é aquela “contra quem a gente tem de brigar muito para vará” e a *Inferno* é

⁹ Como exemplo dessa tese, temos os clássicos trabalho de Freitas(1982 e 1983) e Moura(1972,1981 e 1987). Há também uma revisão bibliográfica dos quilombos no Brasil em Gomes(1995, pp.43-81)

a que representa maior grau de dificuldade, exigindo coragem e sofrimento físico daqueles que ousavam atravessá-la. (Funes, 1995, p.134-135)

Como notou, perspicazmente, o viajante Henri Coudreau (que esteve nessa região no século XIX), os quilombolas que comerciavam com a vilas, eram “marujos” daquelas cachoeiras e rios. Da sua perícia, sangue frio e atenção dependia a vida dos que ali se aventuravam nas pequenas canoas, visto que:

[...] a ignorância ou o temor de um só leva à perda da canoa e frequentemente à morte de todos. Eles o sabem bem, os marujos do Pará, e se aproveitam disso para ganharem bem”. (Coudreau, 1900, p.84-85, citado por Acevedo Marin e Castro, 1998, p. 98)

Havia uma relação de intimidade entre quilombolas e natureza que chegava a ser maternal, posto que eles dependiam da floresta para sobreviver, praticando atividades de caça, agricultura e extrativismo das “drogas do sertão”. Atividades que, preferencialmente, deveriam ter como resultados excedentes a serem comercializados nas vilas. (Funes, 1995, p.138) Metaforicamente, a Floresta era a mãe que protegia e amamentava os quilombolas na sua cotidiana luta pela liberdade.¹⁰

Além da cooperação com a natureza, era preciso que essas comunidades mantivessem alianças com grupos indígenas; com outros mocambos da região e com os maroons das Guianas francesa, inglesa e holandesa; e com segmentos da sociedade escravista, como os regatões, que os acoitavam e protegiam. (Funes, 1995, p.153)

É recorrente na bibliografia consultada a presença de escravos fugidos (de diversas raças e etnias) e desertores militares em quilombos, visto que eles estavam submetidos ao trabalho escravo e compulsório típico da economia de plantation amazônica. Ressalte-se, no entanto, que as relações entre os quilombos formados por negros e mestiços e os grupos indígenas não foram somente de aliança, mas também de conflitos ocasionados por disputas territoriais, pelo rapto de mulheres indígenas e pela tentativa de escravização de índios por parte de alguns mocambeiros não-indígenas. (Funes, 1995, p.154) Peço licença para citar, na íntegra, uma narrativa de Eurípedes

¹⁰ Apesar de não querer adentrar nas crenças religiosas dos quilombolas, gostaria de fazer notar que os relatos etno-históricos, coletados por Eurípedes Funes (1995), dão conta de uma religião sincrética que misturava o culto de santos católicos, com práticas xamanísticas e africanas que tinham como objetivo garantir a segurança dos grupos contra as expedições exterminadoras e curar os doentes. Os avisos dados pela mata, bem como o achado de remédios que eram coletados nela, sob indicação das entidades protetoras, mostram esse caráter de simbiose entre homem e natureza. Conjuntos de crenças e práticas que segundo o referido autor, forjaram a identidade dessas comunidades.

Funes sobre o rapto de mulheres indígenas, por considerá-la memorável desses incidentes:

O rapto de mulheres e a escravidão constituíam questão primordial dos conflitos entre mocambeiros e índios, gerando sérios confrontos, que acabavam por provocar massacre de ambos os lados.

Vejamos a narrativa feita pelo piadze (pajé) Tonhirana, dos Kayana, a Protásio Frikel, em 1955.

Segundo Tonhirama, "quando os pretos vieram morar no Maravilha, existia uma pequena maloca perto da boca do Kachpakuru", rio Cachorro, afluente do Trombetas, hábitat dos últimos kahyana. Aproveitando o entretenimento de um casal tomando banho, catando piolho, e valendo-se de serem conhecidos, os mocambeiros chegaram e atacaram com cacete o índio. O chefe dos quilombolas, um "negro gigantesco, agarrou a mulher, colocou-a nas costas e embarcou-a na canoa. Esse preto tinha, além da sua casa no mocambo grande do Maravilha, um sítio confronte, mais um pouco abaixo da ilha do mesmo nome. Ali ele morava naquela ocasião e para lá levava a mulher raptada".

Dias depois, o mesmo negro roubou uma mulher nova num sítio dos índios acima do Maravilha. O irmão dessa que havia escapado disse, "vamos acabar com a bandalheira destes pretos! Eles tomam as mulheres e depois ainda nos vão matar por causa das mulheres! "Com tal intuito, armaram uma cilada para os mocambeiros, na ilha. Baixaram à noite por terra e pelo rio, e de manhã se esconderam. Em seguida, um rapaz kahyana que falava "bem o português estropiado dos mocambeiros foi à casa do negro, fingindo vir de baixo e querendo comprar uma faquinha. Conversando o Kayana disse:

- Tu tem pingada?

- Tem! - respondeu o preto. E o índio continuou.

- Oie, poico passou p'a ilha! Tá lá. Mas é poico, poico, poico! Bando gande! Poico muito! vam' matá? - o preto perguntou logo interessado:

- Tá certo que poico tá lá?

E o índio:

- Si tá! Vi passá bando gande. Inda num travesso p'outo lado. Vam'ligeiro!"

Seguiram com o índio 7 ou 8 mocambeiros em duas canoas. Chegando na ponta da ilha ouviram os grunhidos dos porcos, que na verdade era imitação feita pelos índios, cujo som parou com a chegada dos negros, que ao passarem próximo à ponta da ilha, onde teriam "escondido" os porcos, "de repente choveram flechas. Alguns pretos caíram logo, outros ficaram feridos". O negro gigantesco foi atingido por uma facada nas costas e os demais quando podiam respondiam ao ataque com tiros. Teriam sobrevivido três negros e três Kahyana saíram feridos do embate.

Algum tempo depois, nada acontecendo, mesmo assim os kahyana desconfiados e com medo de represálias resolveram mudar para a boca do Turunu. O receio dos índios não fora em vão. Os mocambeiros subiram até aquele rio, cercaram a maloca, atacaram e "antes que os poucos homens presentes pudessem pegar seus arcos e flechas, já estavam vencidos e mortos. Os pretos ainda mataram algumas mulheres "brabas" que se defendiam contra os agressores [...] Outras eles as queriam levar". Perguntaram pelos demais homens da tribo e diante da ameaça de morte confessaram que "eles tinham ido caçar e pescar".

Os mocambeiros, no revide da vingança, ficaram esperando no caminho, por onde os homens tinham que passar na sua volta e "quando passavam, os pretos se amontoavam em cima deles e os caceteavam. Assim morreram todos. Somente um rapazinho novo escapou da matança, correu pela estrada e, embarcando numa ubá, atravessou o Trombetas para

alcançar outra maloca que existia algumas horas rio acima, chegando lá, relatou tudo o que sabia. Os kahyana criaram medo dos mocambeiros e resolveram logo o caso. Juntaram os troços mais necessários e foram embora para as cabeceiras do Trombetas onde tinham parentes. (Funes, 1995, pp. 154-156)

Segundo Martins(1997), o rapto de mulheres e crianças é um processo que se situa no “limite de sociedades diversas e até opostas”, sendo por isso resultante das situações de contato interétnico. A fronteira - enquanto palco do contato interétnico-, seria o lugar da alteridade, do confronto e do conflito entre os diferentes. O rapto, visto dessa perspectiva, se configuraria numa alternativa à morte ou extermínio do “outro” nesses encontros conflituosos típicos do contato interétnico.¹¹ (Martins, 1997)

Por reconhecer a importância da obra de Martins(1997) para os estudos acerca das fronteiras sociais, tenho uma crítica e uma sugestão quanto a interpretação etnográfica que ele faz das situações de rapto.

A crítica diz respeito ao etnocentrismo regionalista presente na sua conceitualização de fronteira como lugar de “degradação do Outro nos confins do humano”¹², como região privilegiada da violência privada e de regeneração das relações escravistas de trabalho. (Martins, 1997, p.40)

Concordo com ele que uma região na qual o Estado não garante a integridade física de um intelectual do sudeste contra a ação violenta de fazendeiros, garimpeiros e agregados, representa metaforicamente o “fim do mundo”. Entendo também o sofrimento de José de Souza Martins quanto a vivenciar e atuar como apaziguador de conflitos em tal ambiente inóspito e desconhecido a muitos intelectuais que vivem no centro-sul do Brasil. Mas, é preciso relativizar nossos pontos de vista e nos indagar em que medida o rapto e escravização de crianças e mulheres é um evento exclusivo das fronteiras étnicas? Em que medida o exercício da violência privada é exclusivo dessas regiões de fronteira?

Se lermos a obra de Martins(1997) como uma narrativa do centro sobre a periferia, compreenderemos que a caracterização que esse autor faz dessas regiões como

¹¹Martins(1997) concorda com a tese lévi-straussiniana segundo a qual a guerra é uma alternativa ao comércio, visto que “quando o comércio se torna inviável entre as tribos indígenas, tem início a guerra, cujo objetivo é o mesmo do comércio. [...] O rapto de mulheres e crianças, nessa perspectiva, pode ser entendido como episódio de uma guerra motivada pela escassez destes enquanto bens econômicos.”(Martins, 1997, pp.52-43, com adaptações)

¹² Tal citação é o próprio subtítulo da obra.

espaços periféricos, marginais ou decadentes passíveis em relação aos centros estruturados da nação(Sena, 2004), é muito semelhante a descrição que os intelectuais brasileiros dos finais do século XIX e início do XX faziam dos sertões.

A etimologia da palavra sertão – *sartaão*, *certão* – usada pelos navegantes portugueses para designar o interior da África e do Brasil, em oposição ao mar e ao litoral, aponta para um lugar distante, vazio, isolado, inóspito, desconhecido, e subsequentemente, rude, atrasado, decadente e inferior(mesmas características citadas pelos autores que se ocupam do tema, desde Euclides da Cunha). A essa desvalorização simbólica dos espaços do sertão, viria se juntar, ainda nos primeiros momentos do processo de construção do território brasileiro, a dimensão positiva do vazio a ser conquistado e ocupado, referente de grandeza de nosso patrimônio geográfico. Mais contemporaneamente, a definição de sertão passa a medir o descompasso entre as formas de organização e de cultura expresso na noção de atraso, enquanto que a dimensão positiva incorpora a fronteira interna como lugar de encontro do impulso civilizador com os valores autênticos da nacionalidade. É com esse último sentido que ganham força mobilizadora, por exemplo, as utopias que pretendem combinar harmonicamente os valores civilizatórios e os valores de brasilidade. (Sena, 2000, pp. 133-134)

A narrativa de Martins(1997) revela esse aspecto contemporâneo da definição de “sertão” como uma região brasileira arcaica, atrasada, incivilizada e periférica em relação ao civilizado “centro”-sul do Brasil.

Agora morador da cidade de Benjamin Constant, na fronteira do Brasil com o Peru e a Colômbia¹³ e, no período em que estive em Belém, realizando o levantamento bibliográfico sobre os campos negros do Grão-Pará me defrontei com esse fenômeno que Sena(2000) chama de “interpretação dualista” do Brasil, e percebi que o meu “eu” brasileiro é diferente do “eu” brasileiro dos amazonenses e dos paraenses, embora compartilhemos da mesma nacionalidade¹⁴.

Esse sentimento de um regionalismo que se revela quando nós, os brasileiros do centro-sul, nos relacionamos com nossos compatriotas do norte foi notado também pela antropóloga Cleaver(2005), que realizou estudos etnográficos na fronteira entre Brasil e Guiana Francesa. Diz ela no seu relato:

A viagem à *Guyane* fez-me, efetivamente, passar por lugares que são esquecidos dos "brasileiros do sul" e me fez lidar com uma brasilidade amazônica que me era quase desconhecida. De fato, como será analisado adiante, a presença significativa de brasileiros, originários do Norte do País e, notadamente, dos Estados do Pará e do Amapá, não me tornava necessariamente a *Guyane* mais familiar. Foi ao realizar essa pesquisa que também me dei conta, intelectual e empiricamente, de uma situação que apenas era conhecida teoricamente, a saber, o hiato cultural existente entre o Norte do Brasil e o Brasil ao sul da região Norte. As referências, as práticas, os gostos, os tipos me eram tão diversos que nem a unidade colocada pela Rede Globo e pela Voz do Brasil puderam aplinar. Ora, a

¹³ Brasiliense de nascimento, em agosto de 2009 fui nomeado professor de antropologia do Instituto Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas, nessa região de Tríplice Fronteira.

¹⁴ Reservo-me ao direito de não falar em profundidade desse processo em virtude de questões pessoais.

brasilidade referida pela população migrante na *Guyane* deixava-me em uma encruzilhada identitária: eu não me enxergava nas referências amazônicas, mas não podia me classificar de outra maneira que como brasileira. (Cleaver, 2005, p. 14)

Voltando à discussão sobre a noção de fronteira utilizada por Martins(1997), acredito que ela poderia ser enriquecida se o referido autor considerasse a importância do discurso regionalista como construtor desses limites. Quando o autor localiza a fronteira como mero reflexo das relações de produção capitalista está deixando de lado a importância da cultura como construtora da sociedade e passa a descrever a fronteira como região localizável e delimitável no tempo e no espaço. Tal contraste, que visa definir de maneira absoluta as diferenças entre as regiões centrais e as periféricas à economia capitalista, impede o autor de perceber que seus dados indicam uma relação tênue entre a definição de civilizado e incivilizado na própria região de fronteira.

Vejamos, os dados coletados por Martins(1997) revelam uma certa dificuldade do autor para realizar uma classificação étnica precisa dos atores sociais nessa região. Ele diz, por exemplo, numa nota de rodapé, que “a designação de *brancos*, para os não-índios, de fato não dá conta das características raciais mistas das populações dessas regiões” (Martins, 1997, p. 41, nota 21) e, nessa mesma nota, comenta que o uso da palavra “civilizado” no texto, entre aspas, se deve ao fato de que é difícil definir o que ou quem é o “civilizado” nessas regiões.

Isto é, se por um lado os não-civilizados seriam à priori os povos indígenas, aqueles que se definem (e são definidos) por um padrão não-civilizado de vida; por outro lado, os ditos “civilizados” (que seriam os brancos ou não-índios) tem comportamentos de “barbárie sádica” e “violência gratuita”, o que “sugere muita cautela” no uso da palavra “civilizado”, conclui Martins (1997, p. 41, nota 21).

Conjecturo que nos trechos citados no parágrafo anterior Martins(1997) admite, involuntariamente, que nas regiões de fronteira as identidades são desvanecidas a tal ponto que não há um limite facilmente delimitável à elas. E, se isso é verdade, então, devemos concordar que a fronteira é um entre-lugar no qual as experiências intersubjetivas e coletivas ou o valor cultural são negociados pelos indivíduos contextualmente, às vezes, de maneira dialógica, noutras circunstâncias de maneira conflitiva. (Bhabha, 1998, p.20)

A fronteira é, pois, uma “zona de contato” (Pratt, 1999), uma região de encontro entre diversos povos e culturas - frequentemente inter-relacionados por relações

assimétricas de poder-, que representam um limite para todos os portadores de culturas específicas e, ao mesmo tempo, múltiplas possibilidades de transformação de si mesmo ou, melhor dizendo, de um “nós” cultural. Nelas acontece o intercâmbio de valores, significados e prioridades, mesmo que esse processo muitas vezes não seja realizado de maneira colaborativa e dialógica, mas também a partir do antagonismo e das sociabilidades conflituosas. (Bhabha, 1998, p. 20)

Voltando à questão do rapto de mulheres e crianças, cabe resgatar a reflexão de Martins (1997) sobre as possíveis diferenças de significação dessa ação entre regionais/sociedade civilizada e os grupos indígenas, para pensar o lugar do *entre-lugar* na sua obra. Segundo ele, o rapto para os grupos indígenas seria uma maneira de realizar a antropofagia do “outro” através de uma ação que não implica a sua morte física. Já do ponto de vista dos “civilizados” ou “brancos”, o rapto seria apenas uma consequência ocasional de incursões de extermínio que despertaram o interesse por mulheres e crianças que são posteriormente utilizadas como prostitutas, concubinas e escravos(as). (idem, 1997, p.47-53) Por essa razão, continua o autor, o rapto de indígenas por “civilizados” não teria “relevância cultural e institucional”.(idem, p.53-54)

No entanto, nas páginas seguintes, para afirmar sua tese, Martins(1997) fala do caso do índio Xokleng(raptado por “civilizados”) que se casou com uma mulher branca, e de uma raptada indígena que se tornou professora, mesmo mantendo sua marca de origem indígena.

A integração parcial e incompleta do índio à sociedade civilizada, em posições e funções que para os próprios civilizados seriam consideradas humilhantes e desumanas, constituía um procedimento para assegurar que o índio não perdesse de fato as características físicas, sociais e culturais que pudessem mantê-lo na liminaridade de sua origem não-humana. (Martins, 1997, p.56)

Discordo de Martins(1997) quando ele diz que a incorporação do “incivilizado” no mundo “civilizado” seria sempre uma “integração parcial e incompleta” e que numa posição inversa(na qual o “civilizado” é raptado pelo “incivilizado”), há uma situação de total assimilação do “outro” (que ele classifica como antropofagia). A meu ver, nos dois casos de rapto, está sempre em jogo uma tentativa de englobamento hierárquico (Dumont, 1992) que situa o “outro” à margem das identidades “normais”. (Goffman, 1988)

Elias & Scotson(2000) escrevem que o estigma é um fenômeno característico das sociedades nas quais há desequilíbrio de poder, resultado da necessidade que o grupo valorativamente “superior” tem de macular a imagem do grupo subalterno e valorar sua própria, para daí manter cada segmento no lugar que lhe cabe dentro da sociedade. Goffman(1988, p.13-16), acrescenta que o estigma é um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo, na qual “há alguma expectativa de todos os lados, de que aqueles que se encontram numa certa categoria não deveriam apenas apoiar uma norma, mas também segui-la.”(ibidem)

O estigma implica na existência de uma relação entre o sujeito “normal” (nós e os que não se afastam negativamente de determinada expectativa particular) e o estigmatizado(o sujeito desacreditado ou desacreditável). Ou seja, como projeto, o englobamento significa a tentativa de incorporar o “outro” numa posição hierárquica subalterna a certas identidades tidas como “normais”, sendo a atribuição da animalidade/incivilidade (ao “outro”) uma das maneiras de realização de projeto de hierarquização identitária.

Tal fenômeno, conforme demonstram as narrativas de rapto abaixo compiladas, acontece no rapto de “incivilizados” por “civilizados” e de “civilizados” por “incivilizados”:

A conhecida e debatida história de Tiago Marques Aipobureu, um índio Bororo educado pelos padres salesianos do Mato Grosso, é um documento completo de uma versão amena, embora não menos dramática, desse **viver ambíguo e marginal** em relação à sociedade de origem e à sociedade de adoção. Como aconteceu com outros índios "assimilados", raptados ou não, esse índio Bororo, observou Baldus, transformou-se em duas pessoas: o professor Tiago Marques e o caçador Aipobureu. Essas duas personalidades nunca se integraram. Na sociedade branca, Aipobureu reclamava de Tiago Marques que fosse para a aldeia de sua tribo, seus costumes. Na sociedade tribal, Tiago Marques reclamava de Aipobureu que fosse para a civilização, a vida de branco. No meu modo de ver, nas duas situações a ambigüidade de Tiago Marques Aipobureu, como ocorrera com a Xokleng Wat, era realimentada continuamente por processos interativos em que, tanto entre os brancos quanto entre os índios, era tratado como outro, como sendo o oposto do que ele pensava ser naquele grupo. Era, no fim, vítima de uma **dupla recusa**, como se tivesse sido contaminado pelo outro e, portanto, por aquilo que supostamente negava a concepção de humanidade do respectivo grupo. Os próprios missionários reagiram desse modo: a conversão e o "branqueamento" de Aipobureu não foram reconhecidos na prática cotidiana de seu relacionamento com ele pelos próprios agentes da conversão.

Helena Valero, raptada pelos Yanoama, de um outro modo, passou por experiência similar. Ao contrário dos próprios índios, ela não recebeu um nome indígena, não foi renominada. Os diferentes grupos yanoama que a raptaram uns dos outros sempre a trataram pelo mesmo nome: Napanhuma, isto é, estrangeira, branca. Em vez de um nome, ela recebeu um não-nome e foi incorporada como mãe de filhos de homens yanoama. Os vinte anos que passou entre os índios não lhe diluíram a memória de branca, possivelmente porque todos os dias, de vários modos, ela interagiu como não-yanoama, o que afinal culminou com sua fuga e

seu retorno à sociedade civilizada. Mas, aí, também ela foi tratada até por parentes como não-branca. (Martins, 1997, pp. 56-57, grifos meus)

Os trechos acima compilados, além de mostrarem a incorporação dos raptados enquanto sujeitos “marginais” ao tipo de sociedade que os adota, também chama atenção para o fato dessa posição de liminaridade identitária –tanto em relação à sociedade adotante como à natalina-, surgir de uma situação que Hall(2003) define como “experiência diaspórica”¹⁵, que é o sentimento de perda e exílio, a sensação de que se está perto o suficiente para “entender o enigma de uma *chegada* sempre adiada”, uma volta impossível para casa. (Hall, 2003, pp. 415-416, grifos do autor)

Obviamente que as experiências de Stuart Hall, Helena Valero e Tiago Marques Aipobureu estão situadas em contextos espaciais e temporais distintos, mas evocam o sentimento da perda e do exílio quando retornam às suas regiões de origem natalina. No seu retorno à Jamaica, Hall constata que aquele não era o lugar “onde eu tinha crescido”(Hall, 2003, p.415) e, paradoxalmente, essa era a mesma sensação em relação à Inglaterra, visto que “não sou nem nunca serei um inglês”(ibidem).

Hall(2003) comenta ainda que sabe que conhece intimamente os dois lugares, mas não pertence completamente a nenhum deles. Essa sensação simultânea de conhecer ao mesmo tempo os dois lados da fronteira simbólica sem, no entanto, pertencer a nenhum deles é o que marca a semelhança das experiências de vida de Hall, Helena Valero e Tiago Marques Aipobureu, enquanto indivíduos históricos que transitam/transitaram na fronteira simbólica entre sociedades e culturas diversas.

Tais dados mostram que Martins(1997), embora possa não concordar com a interpretação compreensiva que fiz dos seus relatos sobre o rapto de mulheres e crianças nas regiões de fronteira, tem um olhar etnográfico tão apurado da realidade estudada que, foi capaz de captar as nuances do fenômeno do desvanecimento das identidades nessas regiões. Cabendo a nós, a partir de agora, elaborar modelos explicativos que dêem conta do fenômeno da fluidez e do trânsito identitário dos atores históricos que vivem “na” e “entre” as fronteiras sociais estabelecidas pela nossa sociedade.

Considerações Finais

¹⁵ Gilroy(2001) utiliza o conceito de “dupla consciência” para se referir à experiência diaspórica africana. A dupla consciência, escreve ele, é reflexo da ambigüidade identitária vivida pelos escravos negros que, se por um lado, depois de emancipados se tornaram cidadãos das nações americanas, por outro lado, eram percebidos e tratados como “outros”, estrangeiros na sua própria pátria.

Conforme vimos ao longo deste artigo, o trabalho etno-histórico de Funes (1995) expõe a complexidade das relações entre os quilombolas, os grupos indígenas e a sociedade escravista do Grão-Pará. Percebemos que os mesmos grupos que se uniam para lutar contra a escravização, podiam lutar entre si quando havia disputas por bens econômicos ou simbólicos. Dessa forma, ao contrário do que se poderia imaginar, a etnia ou a raça não eram os únicos determinantes das relações de conflito e solidariedade estabelecidas entre os sujeitos históricos que viviam nessa região¹⁶, mas também a união em torno dos mesmos projetos de vida¹⁷.

Sabe-se que os quilombos eram formados por uma heterogeneidade sócio-cultural que incluía também homens brancos fugidos, a maioria, desertores militares ou criminosos da plantation. (Nogueira, 2002; Gomes, 1997) Ou seja, os projetos de liberdade (fossem eles a fuga da escravidão, do trabalho compulsório, do alistamento obrigatório ou da prisão) se afirmavam como força que unia esses sujeitos históricos na formação de redes de alianças, que eram a principal condição necessária à existência (e sobrevivência) dos quilombos.

Sobre as redes de alianças entre os mocambos, Funes(1995) mostra que no Baixo Amazonas haviam mocambos ao longo dos rios Curuá e Trombetas que formavam uma rede de informações que alertava sobre a chegada de expedições punitivas e que dava abrigo aos quilombolas que fugiam dessas tropas.¹⁸ Essas alianças, continua o referido autor, tornavam costumeiro o casamento entre quilombolas do Curuá e do Trombetas, o que certamente fortalecia as relações de cooperação que estabeleciam entre si.

Aconteciam também contatos entre os quilombolas e os *bush negroes* das Guianas(Funes, 1995; Acevedo Marin & Castro, 1998), e, embora sejam necessários estudos etno-históricos que mergulhem mais fundo na questão, sabe-se que essas relações eram intermediadas por grupos indígenas, que já mantinham contatos com os maroons no século XVIII.

¹⁶ Para reforçar esse argumento, reporto-me a um dado que mostra a participação cotidiana de negros, mulatos, cafuzos e índios nos exércitos coloniais e nas expedições de extermínio a mocambos (Nogueira, 2002; Gomes, 1997)

¹⁷ Sobre o uso que fiz da noção de “projeto de vida”, ver Martins (2006, p.22-40).

¹⁸Noutro dos documentos consultados por Funes(1995, pp.160-162), consta que em 1813, após um ataque aos mocambos do Curuá, esses mocambistas se estabeleceram junto àqueles que viviam no Trombetas.

A partir do século XIX os mocambeiros da Guiana Brasileira passaram a fazer parte desse circuito comercial, tendo como intermediários os Tiriyo, os Pianogotó e os Xarúma, que se tornaram "comercialmente falando, os regatões do interior da Guiana na área Brasil-Suriname". Mesmo que as comunicações entre os mocambeiros dos altos rios da região e os bush negros não tenham sido freqüentes, e o contato comercial entre eles, feito através dos grupos indígenas que circulavam pelas duas fronteiras, em especial os Xarúma e os Tiriyo, a colônia holandesa e a condição do negro ali não era desconhecida. Os quilombolas do lado brasileiro sabiam que além dos campos gerais e da cordilheira do Tumucumaque, a escravidão já não mais existia sobretudo após a década de 1860. Momento presente na fala de D. Dica[uma descendente de quilombolas], ao afirmar que os seus antepassados, quando fizeram o segundo acampamento no alto rio Cuminá, em razão da perseguição das expedições punitivas, este **"ficava pra pegá a margem da baía, não ficava longe a cidade de Holanda, que eles sabiam onde era mas não iam lá por que não dava"**¹⁹. (Funes, 1995, p.158, grifos do autor)

Melatti(1998) chama atenção para o fato da área etnográfica²⁰ da "Ilha Guianense", se caracterizar por intensas relações de comércio entre os grupos indígenas que viviam/vivem nessa região.²¹ Os Tiriyo, por exemplo, estavam inseridos numa rede de intercâmbio comercial realizada entre os holandeses, os Salúma/Xarúma e as comunidades de escravos fugidos das Guianas, do Suriname e do Brasil, entre os séculos XVIII e XIX. (Frikel, 1971; Funes, 1995; Melatti, 1998; Frikel & Cortez, 1972) Na região da Ilha Guianense há notícia também de que o grupo indígena Kaxúyana sofreu grande taxa de mortandade por conta das doenças transmitidas por negros amocambados e caboclos castanheiros, dentre elas, as gripes, sarampo, gonorréia e sífilis. (Frikel & Cortez, 1972) Há notícias também das mesclagens interétnicas entre os Tiriyo, os Tunayána e os negros mocambeiros, o que criou na região tipos cafuzos que se destacam pelo seu tipo físico peculiar. (idem)²²

Funes (1995) mostra ainda que o vínculo entre os quilombolas e as vilas podia ser realizado a partir da ida deles aos centros urbanos ou, preferencialmente, através dos regatões.

¹⁹Entrevista de Dona Dica, descendente de quilombolas do Baixo Amazonas, realizada por Eurípedes Funes, em fevereiro de 1992.

²⁰ Melatti(1998) define a área etnográfica como um instrumento de pesquisa construído pelo antropólogo, no qual determinadas regiões de peculiaridades culturais mais ou menos homogêneas são delimitadas a partir dos interesses teóricos do pesquisador.

²¹ Devo ao professor Cristhian Teófilo, co-orientador desta dissertação, o agradecimento por ter-me indicado a relevância da leitura de Melatti(1998) para pensar as relações comerciais entre os sujeitos históricos que viviam nessa região.

²² Como já disse anteriormente, penso que seria interessante alongar meus estudos na direção do aprofundamento do mapeamento dessas redes de comércio(e também de raptos e guerras) a partir de estudos etno-históricos junto aos descendentes de escravos fugidos que transitam/transitaram entre essas fronteiras nacionais.

Autorizado por lei, ou não, o fato é que o regatão sempre foi um "personagem" presente, em todo o processo histórico da Amazônia e se constituiu num elo entre os mocambeiros e a sociedade escravista. Era ele que subia os rios e ia ao encontro do quilombola, abrindo uma possibilidade a mais para a inserção da economia mocambeira no contexto local. Se por um lado esse relacionamento permitia ao quilombola encontrar novos "aliados" e novos mecanismos de resistência para fazer frente às expedições punitivas, por outro, os regatões não queriam abrir mão da exclusividade de negociar com essas comunidades negras. Esses "mascates fluviais" eram os únicos que se atreviam a subir os rios e adentrar os espaços dos mocambos. (Funes, 1995, p.164)

Marin Acevedo & Castro(1998), nas suas investigações etno-históricas sobre o Baixo Amazonas, também encontraram a organização de redes de informação e de contatos que permitiam aos quilombolas a incursão em cidades e a venda de madeiras e outros produtos agrícolas e extrativistas aos seu moradores. Baseadas nos relatos de viajantes e autoridades coloniais da época – como Ferreira Penna, Tavares Bastos, João Barbosa Rodrigues, Henri Coudreau e Otille Coudreau-, essas pesquisadoras revelam uma atitude ambígua dessas elites locais que, embora repudiassem a existência dos quilombos, reconheciam a aproximação e a contribuição desses grupos à economia regional.

Da parte da sociedade estamental-escravista, a aproximação do estigmatizado mocambista despertava um comportamento contraditório, mas que tinha racionalidade numa perspectiva de ganho no conflito instalado entre ambos. Tavares Bastos e Barbosa Rodrigues comentam os lamentos dos senhores que haviam visto fugir 20, 30 e até 100 escravos dos seus plantéis e temiam por novas sedições. A ameaça podia, portanto, ser bem menor com a institucionalização do mocambo, tanto mais que se encontravam sem condições de combatê-lo. Assim, o controle dos chamados mocambistas passava por novas formas de relacionamento que progressivamente mostraram-se eficientes, inclusive, intermediados pela igreja, com bastante sucesso. (Acevedo Marin & Castro, 1998, p.111).

As relações de trabalho as quais as autoras acima se referem dizem respeito a substituição do trabalho escravo pela “patronagem” nessa região, durante o século XIX. Um processo que (segundo a minha análise), significava o reconhecimento do direito de liberdade aos quilombolas e a concretização -ao menos em parte- dos seus projetos de liberdade. Obviamente que a patronagem é um sistema de trabalho que, assim como qualquer outra atividade capitalista, visa produzir altos índices de “mais valia” (Marx, 1980) que garantem o lucro ao empregador. Mas não deixa de ser interessante notar essa mudança de postura por parte dos senhores de escravos que reconheciam sua incapacidade de controle total sobre essa mão-de-obra e que, sob a pressão das fugas em massa, tiveram que negociar novas relações de trabalho junto aos escravos.

Concluindo, a bibliografia etno-histórica sobre os quilombos do Baixo Amazonas aqui analisada mostra que os escravos fugidos que viviam no Grão-Pará construíram espaços de relativa autonomia e liberdade a partir da criação de redes de

comércio, comunicação e cooperação, aliança e solidariedade, com taberneiros, regatões, acoitadores de escravos, tropas policiais, e outros segmentos da sociedade escravocrata. Uma rede de relações que, por vezes, atravessava as fronteiras estabelecidas entre os Estados nacionais. Essa região era uma “fronteira borrada” na qual, os grupos de fugidos “percebiam com suas próprias lógicas as complexidades, contradições e avanços e recuos das várias políticas coloniais implementadas”, e “agiam a partir das suas próprias percepções”. (Gomes, 1997, p.96)

Ao mesmo tempo, é preciso destacar, com relação a leitura interpretativa de Martins (1997), acerca do rapto de mulheres e crianças nas regiões de fronteiras, que é preciso investir esforços no sentido de elaborar modelos explicativos que dêem conta do fenômeno da fluidez e do trânsito identitário dos atores sociais que vivem “na” e “entre” essas fronteiras sociais.

Bibliografia Consultada

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; CASTRO, Edna Ramos de. Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios. Belém;UFPA-NAEA,1998.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. “Prosperidade e estagnação de Macapá colonial: as experiências dos colonos”, in: Gomes, Flávio dos Santos(org.): Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVIII/XIX. Belém: Editora Universitária/UFPA,1999, pp.33-62.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Julgados da Terra: Cadeia de apropriação e atores em conflito na Ilha de Colares, Pará. Belém:UFPA,2004.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; CASTRO, Edna Ramos de. No caminho do Abacatal:experiência social de grupos negros no Pará. NAEA/UFPA, 2004.

AZEVEDO, Célia Marinho. “Quem precisa de São Nabuco?”, In: AZEVEDO, Célia Marinho. Anti-racismo e seus paradoxos: reflexões sobre cota racial, raça e racismo. São Paulo: Annablume, 2004b, pp. 95-106.

BARBOSA, Maria José de Souza. A constituição do mercado de trabalho na Amazônia. Belém:UFPA,2004. Tese de doutorado.

BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. São Paulo: Difel, 1989.

BOURDIEU, Pierre. Economia das trocas simbólicas. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

BRITO, Cecília Maria Chaves: “Índios das ‘corporações’: trabalho compulsório no Grão- Pará no século XVIII”, in: Acevedo Marin, Rosa(org.): Escrita da história paraense. Belém: NAEA/UFPA, 1998, pp. 115-137.

CARDOSO, Ciro F. S.: Economia e Sociedade em Áreas Coloniais Periféricas: Guiana Francesa e Pará(1750-1817). Rio de Janeiro: Graal, 1984.

CARDOSO, Francinete do S. Santos. Entre Conflitos, Negociações e Representações: o Contestado Franco-Brasileiro na última década do século XIX. Belém:NAEA/UFPA,2003. Dissertação de Mestrado.

CARDOSO, Francinete: “O poder das autoridades e representações sobre o território contestado franco-brasileiro”, 2005, mimeo.

CLEAVER, Ana Julieta Teodoro. "NI VUE, NI CONNUE": A construção da nação na Guiana Francesa. Dissertação de Mestrado. Brasília: DAN/UnB, 2005.

COSTA, João Batista de Almeida. “El entre-lugar de la identidad e de los territorios baianeros em Minas Gerais”, in: GARCÍA, Clara Inês.(org.):Fronteras: Territorios y metáforas. Medellín:INER/Universidade de Antioquia/Hombre Nuevo Editores, 2003a.

COSTA, João Batista de Almeida. Mineiros e Baianeros: englobamento, exclusão e resistência. Tese de doutorado. Brasília: Departamento de antropologia/UnB, 2003b.

COUDREAU, Otille(org.). Voyage au Trombetas. Paris: A. Lahure, 1990.

DUMONT, Louis. Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FONSECA de Castro, Adler Homero: “O fecho do império: história das fortificações do Cabo Norte” in: Gomes, Flávio dos Santos(org.): Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVIII/XIX. Belém: Editora Universitária/UFPA,1999, pp.129-193.

FREIRE, Gilberto. Casa-grande & senzala. Rio de Janeiro: Record, 2002.

FREITAS, Décio. Palmares: A guerra dos escravos. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

FREITAS, Décio. Escravos e senhores de escravos. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

FRIKEL, Protásio. Dez anos de aculturação Tiriyó (1960-70). Belém: Edições avulsas do Museu Goeldi, 1971.

FRIKEL, Protásio & CORTEZ, Roberto. Elementos demográfico do Alto Paru de Oeste: Índio Ewarhoyána, Kaxúnyana e Tiriyó. Belém: Edições avulsas do Museu Goeldi, 1972.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. “A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-brasileira”, in: REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos(orgs.). Liberdade por um Fio: História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia da Letras, 1996, pp. 26-51.

FUNES, Eurípedes. “Nasci nas matas, nunca tive senhor”: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. São Paulo: Departamento de História-FFLCH-USP, 1995. Tese de doutorado.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOFFMAN, Erving. O estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de

Janeiro: LTC, 1988.

GOFFMAN, Erving. A Representação do Eu na Vida Cotidiana. Editora Vozes, Petrópolis, 2001.

GOMES, Flávio. Histórias de Quilombolas: Mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro-século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

GOMES, Flávio. “Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial”, in: Revista da USP, São Paulo: USP, número 28, dezembro/fevereiro 1995/96.

GOMES, Flávio dos Santos. A hidra e os pântanos: quilombos no Brasil(sécs. XVII-XIX). São Paulo: IFCH/UNICAMP, 1997. Tese de doutorado.

GOMES, Flávio dos Santos; NOGUEIRA, Shirley Maria Silva: “Outras paisagens coloniais: notas sobre desertores militares na Amazônia Setecentista” in: Gomes, Flávio dos Santos(org.): Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVIII/XIX. Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999, pp.195-224.

GOMES, Flávio dos Santos. “Fronteiras e Mocambos: o protesto negro na Guiana brasileira”, in: GOMES, Flávio dos Santos(org.): Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVIII/XIX. Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999, pp.223-318.

GOULART, José Alípio. Da palmatória ao patíbulo: Castigos de escravos no Brasil. Rio de Janeiro: Conquista, 1971.

GOULART, José Alípio. Da fuga ao suicídio: Aspectos de rebeldia dos escravos no Brasil. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.

HALL, Stuart. “A formação de um intelectual diaspórico: uma entrevista com Stuart Hall, de Kuan Hsing Chen”, in: SOVIK, Liv. Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte/Brasília: Editora UFMG/Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

LINEBAUGH, Peter. “Todas as montanhas atlânticas estremeceram”, in: Revista Brasileira de História. São Paulo, número 06, setembro de 1983.

LINEBAUGH, Peter & MARCUS, Rediker. “The many-headed Hydra: sailors, slaves, and the Atlantic working class in the eighteenth century”, in: Journal of Historical Sociology, vol 3, número 3, setembro de 1990.

MARTINS, Cristian F. As Fronteiras da Liberdade: O Campo Negro como Entre-Lugar da Identidade Quilombola. Dissertação de Mestrado: Ceppac/UnB, março de 2006.

MARTINS, José de Souza. Fronteira: A degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

MARX, Karl. O Capital. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, volume 1.

MELATTI, Júlio Cezar. Índios da América do Sul: Aéreas Etnográficas, volume A. Brasília: ICS/DAN, 1998.

MOREIRA NETO, Carlos Araújo. Índios da Amazônia: de Maioria a Minoria(1750-1850). Petrópolis: Vozes, 1988.

MOURA, Clóvis. Rebelião da senzala: Quilombos, insurreições, guerrilhas. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.

MOURA, Clóvis. Quilombos e a rebelião negra. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MOURA, Clóvis. Quilombos: Resistência ao escravismo. São Paulo: Ática, 1987.

MOURA, Clóvis. Dicionário da Escravidão Negra no Brasil. São Paulo: EDUSP, 2004.

NOGUEIRA, Shirley Maria da Silva. Razões para desertar: institucionalização do exército no Estado do Grão-Pará no último quartel do século XVIII. Belém: NAEA/UFPA, 2002. Dissertação de Mestrado.

PRATT, Mary Louise. Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação. São Paulo: EDUSC, 1999.

PRICE, Richard(Org.):Maroon Societies: rebel slave communities in the Americas. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1983.

PRICE, Richard. To Slay the Hydra: Dutch Colonial Perspectives on the Saramaka Wars. An Arbor, Karoma, 1983.

RAMOS, Donald. “O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais”, in: Reis, João José e Gomes, Flávio dos Santos(orgs.). Liberdade por um Fio: História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia da Letras, 1996, pp.164-192.

REIS, João José. Rebelião escrava no Brasil: a história do levante do malês(1835). São Paulo: Brasiliense, 1986.

REIS, João José. “Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro- Bahia, 1806”, in: REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos(orgs.). Liberdade por um Fio: História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia da Letras, 1996, pp. 332-372.

SENA, Custódia Selma. Os dois brasis: um estudo do dualismo nas interpretações do Brasil. Tese de doutorado. Brasília: Departamento de antropologia/UnB, 2000.

SENA, Custódia Selma. “Inventando Regiões”. Relatório de pesquisa. Goiânia: UFG, 2004. mimeo.

SUAREZ, M. “Sertanejo: um personagem mítico”, in: Sociedade & Cultura. Goiânia: UFG. 1(1):29-39, s/d.