

ristian Farias Martins

Fronteiras da Liberdade: O campo negro como lugar da identidade quilombola no Brasil

Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos nr 7, 199-217

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Cristian Farias Martins

FRONTEIRAS DA LIBERDADE: O CAMPO NEGRO COMO LUGAR DA IDENTIDADE QUILOMBOLA NO BRASIL

Resumo: Este artigo fala sobre a relação entre escravidão e construção da nação no Brasil. Argumento que os maroons brasileiros – que eram conhecidos como “quilombolas” – criaram seus próprios projetos de liberdade em regiões periféricas à nação brasileira. Examinando as sociedades maroons do Grão-Pará (Brasil) para demonstrar que a identidade maroon nasceu nos “campos negros” e que essas “regiões marginais” eram espaços dinâmicos nos quais os escravos resistiam à escravidão e construíaam seus próprios estilos de vida.

Palavras-chave: escravidão, quilombos, identidade, campos negros, nação

Title: Frontiers of Freedom: The Black Field as the Place of Maroon Identity in Brazil

Abstract: This article is about the relation between slavery and the construction of the Brazilian nation. I argue that Brazilian maroons – known as “quilombolas” – created their own projects of freedom in peripheral regions of the Brazilian nation. I examine maroon societies in Grão-Pará (Brazil) to demonstrate that maroon identity was born in the “black fields” and that these “marginal areas” were dynamic spaces where the slaves resisted to slavery and built their own lifestyles.

Keywords: slavery, maroon societies, identity, black fields, nation

INTRODUÇÃO

O tema da escravidão e da resistência a ela, nas Américas, tem sido objeto de ampla bibliografia escrita por ensaístas, historiadores e cientistas sociais ao longo dos últimos cinquenta anos. Os tipos de resistência à escravidão eram variados e incluíam a feitura de rituais espirituais para “controlar” os senhores, as interrupções e diminuição no ritmo de trabalho, as doenças fingidas, os insultos, a apatia geral, o fatalismo, as formas auto-destrutivas de comportamento (como o alcoolismo e o abuso da maconha), as revoltas, as insurreições, os suicídios e as fugas (individuais ou coletivas; Karasch 2000).

Com relação especificamente as fugas, é sabido que os escravos fugidos formavam comunidades que viviam à margem da sociedade escravista. Na América espanhola elas foram e são conhecidas como *palenques* e *cumbes*; na América inglesa, como *maroons*; no Brasil como *quilombos* ou *mocambos*. Já os colonizadores franceses se referiram ao movimento dos fugidos, com a palavra *marronage*. Conforme Price (1979: 1-2), a palavra *maroon* deriva do espanhol *cimarrón*, termo originalmente usado no Novo Mundo para referir-se a animais domésticos que fugiam para as montanhas. Posteriormente, essa mesma palavra passou a ser utilizada também para se referir aos escravos fugidos.

Neste artigo falo sobre a relação entre escravidão racializada e a construção da nação no Brasil. Argumento que os maroons brasileiros criaram e lutaram ativamente por seus projetos de liberdade em regiões imaginadas como periferias da nação brasileira. Foi, pois, nessas regiões “marginais” e “periféricas” à nação, que esses sujeitos históricos resistiram à escravidão e criaram estilos próprios de vida. Dessa perspectiva, essas regiões, também conhecidas como “campos negros”, funcionavam como campos de possibilidades dinâmicos, catalisadores e amalgamadores de significados, idéias, ideologias, práticas e identidades. (Martins 2006)

A ESCRAVIDÃO E O TRABALHO COMPULSÓRIO NO GRÃO PARÁ (SÉCULOS XVIII-XIX)

A bibliografia que referencia a discussão sobre a utilização da mão-de-obra escrava (indígena ou negra), na Amazônia colonial, divide o seu desenvolvimento em dois períodos históricos distintos. O primeiro período foi caracterizado pela arrematamento da mão-de-obra indígena com propósitos extrativistas e de subsistência pelos missionários jesuítas que organizaram sua atuação a partir do tripé “trabalho organizado, racionalidade de provimentos e coerção ideológica” (Ravena 1998: 36). O segundo período, se iniciou com a criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755), no governo pombalino, e se caracterizou pela introdução da mão-de-obra importada (africana), pela tentativa de implementar uma agricultura comercial de plantation e pelo exercício de monopólio pela Companhia de Comércio (Ravena 1998: 37).

Quanto à utilização da mão-de-obra indígena nessa região, sabemos que ela aconteceu cotidianamente desde o início da colonização, especialmente durante todo o século

XVIII (Brito 1998: 116-117). Colonos, militares e religiosos, organizaram as estruturas econômicas e políticas, que foram o suporte das relações escravistas (*ibidem*). No Grão-Pará, os indígenas eram capturados e deslocados dos rios Xingú, Tapajós, Juruá, Trombetas, Urubu, Branco, Japurá e Solimões, e deslocados para núcleos de povoamento e defesa do território português que se localizavam nas imediações da cidade de Belém, bem como em vilas como Mazagão e Macapá (Brito 1998: 135-136).

Mesmo a alforria geral dadas aos índios em 1757, significou, na prática, a substituição da escravidão indígena pelo “trabalho compulsório”¹ e,

A compulsoriedade implicava na sujeição total ou parcial dos índios. Estes enquanto mão-de-obra, não podiam retirar-se dos seus lugares de trabalho sem correr o risco de serem punidos, sendo o recrutamento feito sem consentimento, como ato de força do colonizado. (Brito 1998: 116-117)

Segundo normas do Diretório de colonização portuguesa do Grão-Pará, dever-se-ia eliminar nos índios,

[...] o pernicioso vício da ociosidade, sendo persuadidos para a importância do trabalho e subordinados a determinadas tarefas, tais como: fazer plantações, participar de expedições para colher produtos silvestres, estarem a disposição (como contingentes alternados) para trabalharem em obras públicas, nas fortificações, no arsenal, nos serviços das canoas, etc. (Moreira Neto 1988: 166-205, *apud* Brito 1998: 125-126)

Essa “compulsoriedade” do trabalho indígena é evidenciada também pela colocação dos índios sob o “Regimento dos Órfãos”. Segundo Farage (1991), essa interpretação da lei pelas autoridades coloniais garantiu o acesso a uma mão de obra que se encontrava formalmente livre e,

[...] no mesmo dia em que foi divulgado a lei das liberdades, os moradores correram em massa ao Juiz de Órfãos, requerendo licenças para conservar a seu serviço os índios que já de antes retinham em seu poder como escravos. O Estado, por sua vez, também tratou de assegurar trabalhadores para os serviços públicos, retirando alguns casais de índios dos aldeamentos para esse fim. (Farage 1991: 46-47)

Mesmo os índios artesãos citadinos, que em tese não eram atingidos por essa distribuição, “ficaram sob o regime de liberdade vigiada, para que não andassem ociosos, cuidando em exercitar os vícios a que são inclinados”.² Os índios que se recusavam ao trabalho “foram presos em grilhões e obrigados ao trabalho nas obras públicas; as mulh-

¹ Trabalho compulsório é “aquele trabalho do qual o trabalhador não pode se retirar se quiser sem ocorrer o risco de punição, e/ou para o qual tenha sido recrutado sem seu consentimento voluntário a isto. Por outro lado, o motivo para a disposição deste trabalho deve ser o de obter lucro” (Kloosteerboer, *apud* Cardoso 1984:111).

² Documento de F.X. Mendonça Furtado ao governador do Maranhão em 25.5.1757, in: APEP, III:1,070-1.071, *apud* Farage (1991:47).

eres, por sua vez, foram presas na cadeia pública, onde tinham por tarefa fiar algodão, de lá saindo apenas para casa de seus amos, a servirem na forma que devem”.³

Quanto a utilização do escravo africano na Capitania do Grão-Pará e Maranhão, a principal referência bibliográfica continua a ser o livro *O negro no Pará*, editado pelo historiador Vicente Salles, em 1971. Esse autor defende a tese de que, logo no primeiro século da colonização do Grão-Pará, “o problema da escravatura do negro se colocou” e a substituição do trabalho indígena pelo africano foi o ponto mais alto desse debate (Salles 1971: 23). Embora no século XVII houvesse tráfico negreiro de pequena escala nessa região, somente com a criação Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão esse comércio intensificou-se. Os escravos africanos foram utilizados nas áreas agrícolas de produtos exportáveis (cana-de-açúcar, arroz, tabaco, algodão, cacau)⁴ e na construção de fortificações militares (Salles 1971: 24-27).

Segundo Farage (1991), a utilização de escravos africanos nessa região, antes da segunda metade do século XVIII, era inviável por três motivos: primeiro a falta de garantia de pagamento dos cativos em bens, dada a irregularidade e instabilidade da produção extrativista (o que não acontecia com os senhores de engenho de Pernambuco e Bahia); segundo a falta de incentivos fiscais a esse comércio, que somente aconteceu a partir do fim do século XVIII, no governo pombalino. (Salles 1971:30) Terceiro, havia uma lucrativa “indústria” da escravidão indígena que supria escravos que custavam menos que os africanos. Em 1682, um escravo índio custava 30 mil réis, mais de um terço abaixo do valor de um escravo africano que custava 100 mil réis (Salles 1971: 14-15). Ou seja, em termos econômicos os custos de produção da mão-de-obra indígena eram muito inferiores aos da africana, contribuindo para que as autoridades coloniais tolerassem o apresamento de índios mesmo que isso fosse realizado, por vezes, de maneira irregular. Convivência que, como aponta Brito (1998), também estava associada a acordos ilegais firmados entre essas autoridades e os apesadores de índios.

Nesse cenário, a demanda por braços escravos africanos e as disputas entre os colonos do Grão-Pará e do Maranhão pelo acesso a essa mão-de-obra, formam eventos cotidianos já no século XVII. Em 1680, por exemplo, as autoridades coloniais noticiavam desentendimentos aguçados entre os colonos do Pará e do Maranhão pelo direito a comprar escravos negros vindos da África ou de outras Capitânicas (Salles 1971: 24). O conflito fez com que o Rei, em carta régia escrita em 1702, endereçada ao governador e ao provedor-mor da Fazenda do Estado, ordenasse que:

[...] chegando ao Maranhão navio com os prêtos do assento, reparta a metade com os moradores da Capitania de São Luís do Maranhão, e a outra metade com os do Pará, igualmente sem escolha e segundo o lote que fôr dêles⁵.

³ Documento de F.X. Mendonça Furtado ao governador do Maranhão em 25.5.1757, in APEP, III:1.131-1.132, apud Farage (1991:47).

⁴ Produtos cultivados no entorno das cidades.

⁵ *Livro Grosso do Maranhão*, Vol. 2, pp.53-54, apud Salles (1971: 24).

As epidemias agravavam ainda mais essas disputas. Em fins do século XVII, uma epidemia de “bexigas” (hoje conhecida como varíola) fez grandes estragos na população escrava do Pará e do Maranhão e reativou-se a disputa entre essas províncias pela obtenção de mão-de-obra escrava. O Rei,

[...] atendendo às queixas dos oficiais da Câmara da Capitania do Maranhão, ordenou a repetição do suprimento de negros. Os oficiais da Câmara do Pára também se manifestaram no mesmo sentido, pleiteando ainda redução no preço dos escravos. (Salles 1971: 21)

Carvalho (2001: 47), baseada nos estudos de Freire (1994) e Salles (1971), dá conta que no Grão-Pará, do final do século XVIII, algumas atividades como a coleta de drogas do sertão continuaram a ser praticadas por índios “amansados”, enquanto os escravos africanos passaram a ser utilizados nas fazendas de gado, engenhos, agricultura (de subsistência ou de exportação), atividades extrativistas, serviços urbanos, atividades domésticas, construção de fortificações (como a de Castelo, em Belém, e a de São José do Macapá, em Macapá; Carvalho 2001: 14-15).

Seguindo a mesma linha de reflexão dos autores acima citados, Gomes (1997) concorda que na Amazônia Colonial, “o fluxo de escravos africanos foi – pode-se dizer – quase inexistente no século XVII [...] e somente a partir da segunda metade do século XVIII, o tráfico negreiro para esta área foi incrementado” (Gomes 1997: 43-45).

Baseado nos estudos de Cardoso (1984), Gomes (1997) mostra ainda que apesar dessa região se concentrar na produção de arroz, algodão, café, cacau, cravo, salsaparrilha, couros, aguardente, óleo de copaíba e outros gêneros agrícolas e extrativistas, predominava nela a produção para subsistência e a venda da produção em mercados locais. Ou seja, essa região era periférica à colonização portuguesa:

Ocupada por razões político-militares em primeiro lugar, apresentando dificuldades de penetração e aproveitamento bem maiores do que as que eram usuais no Estado do Brasil, não dispondo de jazidas conhecidas de metais ou pedras preciosos na época colonial (apesar de boatos intermitentes a respeito), a imensa região chegou atrasada a uma competição por colonos, capitais, mercados e escravos negros, na qual esteve sistematicamente em inferioridade de condições diante do Brasil. (Cardoso 1984: 115)

Segundo Farage (1991), o Estado português até que tentou tornar a Capitania do Grão-Pará e Maranhão uma típica economia de plantation⁶, no entanto, essa região não alcançou as mesmas “condições competitivas” dos mercados exportadores das outras capitanias do nordeste brasileiro, por dois motivos principais: primeiro, a falta de investimentos financeiros necessários às atividades produtivas do sistema (lembrando que a maior parte dos capitais portugueses estavam investidos na produção açucareira das demais províncias do nordeste); e segundo, o “isolamento geográfico” dessas províncias em relação à Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro, o que dificultava o acesso das “provín-

⁶ O que incluía a utilização de farta mão-de-obra escrava africana.

cia do norte” à mão-de-obra escrava negra (Farage 1991: 24). Em virtude desses fatores, continua a mesma autora, as atividades econômicas da região se limitaram à agricultura para subsistência, a existência de alguns engenhos e engenhocas⁷ e ao extrativismo das “drogas do sertão”, empreendimentos que exigiam baixa quantidade de capital a ser investido na produção.

Em certas ocasiões o próprio governo metropolitano “legislava contra essa região” (Cardoso 1984), como na ordem de 1761 para que o tabaco e açúcar fossem produzidos unicamente para consumo interno no Pará (Cardoso 1984: 115-116). A justificativa da metrópole era que os produtos paraenses não poderiam concorrer com a “maior abundância e reputação” da produção bahiana e pernambucana (*ibidem*). Esses fatores davam a essa região um certo caráter “periférico” e, embora houvesse presença da mão-de-obra africana, a sua lógica de funcionamento esteve “muito longe das características típicas das colônias de plantation” (Gomes 1997: 47).

No imaginário do Brasil colonial, essa região de ralo povoamento e importância econômica secundária era um lugar “marginal” (Cardoso 1984: 95) e os próprios colonos revelavam a impressão de pobreza, marasmo e abandono em que viviam, nas suas correspondências (Cardoso 1984: 98). Considerando-se que na representação das elites intelectuais e políticas brasileiras do centro-sul, principalmente aquelas que viveram entre os séculos XVIII e XX, o litoral é a origem (o “centro” simbólico da nação) e as demais regiões são espaços periféricos, marginais ou decadentes passíveis de serem totalizados pela nação (Sena 2000; 2004), percebe-se que a Amazônia colonial, tal qual a região norte-mineira pesquisada por Costa (2003a), era um limite simbólico para essas elites. Nessa “região inventada” (Sena 2000; 2004), conhecida como “sertão”⁸, localizada às margens do mundo conhecido, sujeitos subordinados como os quilombolas se refugiaram e construíram-se como “marginais” que resistiam às tentativas de englobamento por parte da sociedade escravista brasileira.

Como vimos até aqui, a Amazônia colonial foi uma região periférica da plantation, na qual houve ampla utilização de mão-de-obra escrava (fosse ela indígena ou negra) na produção agrícola (seja de exportação ou de consumo interno), na busca das “drogas do sertão” e na construção de fortificações militares que tinham como finalidade militarizar/proteger os interesses territoriais portugueses das investidas francesas, holandesas e espanholas. Deve-se sublinhar que esses sujeitos subalternos não se sujeitaram passivamente à escravidão. Como notam Reis & Gomes (1996), onde houve escravidão, houve resistência e também a formação de quilombos, sendo a Amazônia um dos cenários nos quais se desenvolveram esses atos de resistência. No próximo tópico mostrarei o modo como os quilombolas construíram seus projetos de liberdade nessa região periférica ao Estado-nação brasileiro servindo-se do sertão como região imaginada e suscetível de ser significada como um campo de possibilidades dinâmico porque era catalisador e amalgamador de significados, idéias, ideologias, práticas e identidades. Nesse contexto sócio-histórico, o “campo negro” emerge como um entre-lugar de múltiplos centros

⁷ Muitos dos quais produziam aguardente.

⁸ Concordo com Suarez (1998) que o sertão não é um lugar físico em si mesmo, mas é, sobretudo, uma representação mental: um limite socialmente construído.

e periferias, que propicia a existência da identidade quilombola como uma identidade *sui generis*, nem étnica, tampouco racial (ainda que racializável).

OS CAMPOS NEGROS NO GRÃO-PARÁ

Reis & Gomes (1996) afirmam, acertadamente, que nas Américas, “aonde existiu escravidão, existiu a resistência a ela”. Os tipos de resistência eram variados e incluíam a feitura de rituais espirituais para “controlar” os senhores, as interrupções e diminuição no ritmo de trabalho, as doenças fingidas, os insultos, a apatia geral, o fatalismo, as formas auto-destrutivas de comportamento (como o alcoolismo e o abuso da maconha), as fugas (individuais ou coletivas), as revoltas, as insurreições e suicídios⁹ (Karasch 2000).

As fugas propiciaram a formação de comunidades de escravos fugidos que viveram à margem do sistema de “plantation”. Na América espanhola elas foram e são conhecidas como *palenques* e *cumbes*; na América inglesa, como *maroons*; no Brasil como *quilombos* ou *mocambos*. Já os colonizadores franceses se referiram ao movimento dos fugidos, com a palavra *marronage*. Conforme Price (1979: 1-2), a palavra *maroon* deriva do espanhol *cimarrón*, termo originalmente usado no Novo Mundo para referir-se a animais domésticos que fugiam para as montanhas. Posteriormente, essa mesma palavra passou a ser utilizada também para se referir aos escravos fugidos.

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; 1997) destaca que esses quilombos eram verdadeiras hidras aos olhos das autoridades coloniais que os combatiam. Conta a lenda que um dos doze trabalhos 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).

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 às fronteiras nacionais, 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.

⁹ Karasch (2000) afirma que no Rio de Janeiro do século XIX era comum observarem-se escravos que comiam terra até a morte ou que se afogavam propositalmente no mar.

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.¹⁰

O trabalho do historiador Flávio Gomes (1995; 1996; 1997), como ele mesmo destaca, é fruto de uma discordância teórica tanto com a abordagem culturalista¹¹ sobre os quilombos, quanto com a marxista¹². 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 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).

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 à 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 Chalhouh, Célia Marinho Azevedo, João José

¹⁰ Comprovação que exigiria estudos etno-históricos nessa região.

¹¹ Em voga nos trabalhos brasileiros sobre quilombolas até o fim da década de 1960.

¹² Essa abordagem teve muita força no Brasil até finais dos anos de 1980.

Reis e Robert Slenes (orientador da tese de doutorado de Flávio Gomes (1997)). 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) é um dos autores que assim como Flávio Gomes atacam a tese de que os quilombos foram, necessariamente e apenas, uma reação ao sistema escravista¹³. 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: 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.

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

Como notou, perspicazmente, o viajante Henri Coudreau (que esteve nessa região no século XIX), os quilombolas que comerciavam com as vilas, eram “marujos” daque-

¹³ Como exemplo dessa tese, temos os clássicos trabalhos de Décio Freitas (1982, 1983) e Clóvis Moura (1972, 1981, 1987).

las 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: 84-85, *apud* Acevedo Marin, Castro 1998: 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: 138). Metaforicamente, a Floresta era a mãe que protegia e amamentava os quilombolas na sua cotidiana luta pela liberdade¹⁴.

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 protegem (Funes 1995: 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: 154).

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.¹⁵ Essas alianças, continua Funes (1995), 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.

¹⁴ 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 Funes (1995), forjaram a identidade dessas comunidades.

¹⁵ Noutro dos documentos consultados por Funes (1995: 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 negroes 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. (Funes 1995: 158)

Melatti (1998) chama atenção para o fato da área etnográfica¹⁶ da “Ilha Guianense”, se caracterizar por intensas relações de comércio entre os grupos indígenas que viviam/vivem nessa região. 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 mortalidade 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 inter-étnicas 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).

Quanto às relações entre a sociedade escravista e os grupos quilombolas, a pesquisa de Eurípedes Funes (1995) mostra 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.

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: 164)

Para Funes, ao menos no caso específico da região do Baixo Amazonas nos meados do século XIX, havia diferenças entre os objetivos políticos do Estado e de alguns

¹⁶ 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.

segmentos das elites locais. Vejamos, na ideologia estatal, os quilombos representavam uma ameaça ao sistema escravista por acarretarem prejuízos ao capital investido pelos senhores, afetando a economia de plantation e criando uma sensação de desordem no sistema.

O que estava em jogo, na realidade, era o fato de o poder constituído não admitir que o escravo se rebelasse, subvertesse a ordem. Admiti-lo seria reconhecer a quebra de um princípio básico de controle do sistema escravista, a vigilância, colocando em risco os interesses das classes hegemônicas e as relações de produção básicas do sistema vigente, sobretudo naquelas áreas centrais da economia colonial. (Funes 1995:168)

No entanto, a partir da segunda metade do século XIX a economia amazônica viveu uma “explosão” da exploração do látex, que impedia o estabelecimento de relações de produção nos moldes daquelas típicas da plantation, visto que embora as relações continuassem a ser coercitivas, “a mão-de-obra empregada era livre, pelo menos teoricamente” (Funes 1995: 168). Como a atividade econômica dos mocambos se relacionava justamente ao extrativismo de castanha, látex e outros produtos, além de uma agricultura que produzia pequenos excedentes, deu-se a eles participação nos mercados locais, mesmo que ilegalmente. Assim, nesse quadro, a destruição dos quilombos não era interessante para parte dessas elites, especialmente àqueles segmentos sociais que detinham o monopólio do comércio com os quilombolas.

A destruição dos mocambos, portanto, contrariava interesses de um segmento considerável da sociedade, os homens de negócios, que por sua vez eram donos do poder local ou pelo menos tinham influências sobre o mesmo. A eles, conforme as práticas econômicas ali vigentes, não interessava o controle da terra onde se encontravam os quilombos, à semelhança do que ocorreu com Palmares e os quilombos de Minas Gerais. Interessava, sim, o monopólio, o controle da comercialização da produção dos mocambos. Se por um lado, destruí-los significava a volta dos escravos para os seus antigos senhores, um remédio paliativo para o problema da escassez de mão-de-obra; por outro, representava um golpe na produção extrativa e, sem dúvida, nos bolsos dos regatões e aviadores da região. (Funes 1995: 169)

O reflexo dessa indisposição para combater os quilombolas, continua Eurípedes Funes, pode ser visto nos entraves burocráticos que alguns dos segmentos dessa elite punham ao envio de expedições exterminadoras.

[...] um entrave burocrático, baseado numa série de consultas feitas através de correspondências, demandando um tempo considerável, favorecia medidas protelatórias no tocante à organização e ao envio das expedições contra os quilombos. A demora possibilitava que se quebrassem os segredos e que os quilombolas tomassem conhecimento do que se passava nas cidades, providenciando assim sua retirada para outros locais estratégicos. [...] os mocambeiros tinham a noção clara desse jogo de interesses e se valiam dele. Sabiam das dificuldades enfrentadas na organização das diligências

quando essas saíam, e, dessa forma, ganhavam tempo para organizarem a resistência, sendo mais comum o uso da tática de “guerra arrasada”. Destruíam casas, plantações e abandonavam o local, buscando proteção no interior das matas ou subindo mais para os altos dos rios, interpondo outros obstáculos naturais às expedições punitivas. Sem dúvida, o conhecimento prévio do envio destas era fundamental à sobrevivência dos mocambos. Os canais de relacionamento eram acionados, em especial aqueles que partiam dos comerciantes, regatão ou não, que viam nas diligências uma ameaça à sua fonte de renda. (Funes 1995: 169)

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: 111)

As relações de trabalho as quais as autoras 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.

Em resumo, 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

(Gomes 1997). 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: 96).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de campo negro nos remete simbolicamente à noção de fronteira, isto é, a uma região de refúgio na qual sujeitos historicamente marginais à sociedade escravista – como os escravos fugidos, desertores militares, criminosos foragidos, grupos indígenas – construíram projetos de vida que visavam livrá-los do terror e da brutalidade do cativo¹⁷ e/ou criar espaços de resistência ao englobamento hierárquico da sociedade escravista.

A literatura sobre a crueldade e violência do cativo está amplamente documentada *cf.* Goulart (1971; 1972), Freitas (1983) e Gilroy (2001). Se é inegável que o escravismo português foi fortemente influenciado pelo sistema escravista árabe, caracterizado por relações de “patriarcalismo personalizado” e “relações familiares entre senhores e escravos”, mesclado aos resquícios das relações de suserania e vassalagem do feudalismo português (Freire 2002; Pinto 1992; Pinheiro 2002; Fragoso, Florentino 2001; Xavier, Hespanha 1993), também é inegável que esse controle coercitivo estava pautado no terror e numa brutalidade que se iniciava com o aprisionamento dos cativos na África, passando pela dramática travessia atlântica, e chegava à vida cotidiana desses sujeitos históricos na plantation.

Como sugere Costa (2003b), a fronteira é um conceito polissêmico que define desde áreas geográficas até construções imaginárias que revelam aspectos significativos da experiência humana. A fronteira é um “entre-lugar” (Bhabha 1998), um espaço no qual ocorre “a elaboração de estratégias de subjetivação – individual ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade” (Bhabha 1998:20).

É no entre-lugar que a identidades se desvanecem, “as experiências intersubjetivas e coletivas de nação (nationess), o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (Bhabha 1998: 20), e se formulam “estratégias de representação” e “aquisição de poder(empowerment)” (*ibidem*). Ou seja, nesse espaço intersticial os indivíduos re-constroem suas identidades e re-formulam projetos de vida (Costa 2003a).

Tal como destaca Pratt (1999), as fronteiras são verdadeiras “zonas de contato”, regiões de encontro entre diversos povos e culturas, 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 mui-

¹⁷ Na língua portuguesa a palavra cativo se refere tanto à situação de escravidão quanto a de servidão (voluntária ou involuntária).

tas vezes não seja realizado de maneira colaborativa e dialógica, mas também a partir do antagonismo e das sociabilidades conflituosas (Bhabha 1998: 20).

Visualizar o campo negro como fronteira, como lugar no qual os diferentes se limitam e se re-constroem nos processos de desvanecimento da(s) identidade(s) anterior(es) ao encontro, permite-nos percebê-lo como um espaço de circulação de idéias e experiências de resistência à escravidão. Nesse espaço de refúgio os quilombolas re-elaboravam cotidianamente seus projetos de vida a partir das experiências de interação com a sociedade escravista.

As relações entre os centros estruturados de poder e os quilombolas envolviam conflito e cooperação e as distâncias geográficas entre eles nada diziam a priori sobre o caráter das relações que estabeleciam entre si. Como frisa Reis (1996), o isolacionismo quilombola é um mito da historiografia brasileira que vem sendo desconstruído desde os finais dos anos de 1980:

[No Brasil,] predomina uma visão do quilombo que o coloca isolado no alto da serra, formado por centenas de escravos fugidos que se uniam para reconstruir uma vida africana em liberdade, ou seja, prevalece uma concepção “palmarina” do quilombo enquanto sociedade alternativa. Um grande número de quilombos, talvez a maioria, não foi assim. Os fugidos eram poucos, se estabeleciam próximos a povoações, fazendas, engenhos, lavras, às vezes nas imediações de importantes centros urbanos, e mantinham relações ora conflituosas, ora amistosas, com diferentes membros da sociedade envolvente. Sociedade envolvente e também absorvente, no sentido de que os quilombolas circulavam com frequência entre seus quilombos e os espaços “legítimos” da escravidão. (Reis 1996: 332, grifos do autor)

Gomes (1995, 1996) relata que no Rio de Janeiro do século XIX, a capital do Império, o recôncavo da Guanabara era o refúgio de escravos fugidos que navegavam habilmente nos rios e igarapés pirateando embarcações e extraíndo madeiras de manguê que chegavam à Corte sob intermediação dos taberneiros locais. Almeida (2002), por sua vez, mostra que alguns quilombos maranhenses se situavam a meros cem metros de distância das Casas-Grande. Já Reis (1996), situa o quilombo baiano do Oitizeiro, localizado em área de relativo isolamento, como refúgio no qual os escravos fugidos conviviam e trabalhavam para homens livres e escravos que, assumiam o papel de “protetores” e “empregadores” dos quilombolas.

O aspecto “envolvente” e “absorvente” das relações entre quilombolas e sociedade escravista – sublinhado por Reis (1996) – merece um exame mais detalhado, posto que revela a existência de um campo de relações entre esses elementos.

À princípio, a existência de relações amistosas entre quilombolas e sociedade escravista, poderiam nos fazer crer que, haveria um elo hierárquico ligando-os. Especialmente os trabalhos produzidos por Funes (1995) e Acevedo & Castro (1998) – a serem examinados no tópico anterior deste ensaio –, mostram a existência de relações de patronagem entre quilombolas e regatões na Amazônia colonial, e sugerem que o vínculo essencial de hierarquia entre sociedade escravista e quilombolas não havia sido rompido.

No entanto, o conceito de hierarquia, na antropologia, se refere a uma relação de ordem e subordinação, a qual Dumont (1992) chama de “englobamento do contrário”, que é oposta às relações de poder entre os quilombolas e a sociedade escravocrata.

Vejam, segundo Dumont (1992) a hierarquia não é, essencialmente, “uma cadeia de ordens superpostas, ou mesmo de seres de dignidade decrescente, nem uma árvore taxonômica, mas uma relação a qual se pode chamar sucintamente de *englobamento do contrário*” (*ibidem*, grifos do autor). Para explicar essa relação, o autor se apropria da metáfora bíblica do surgimento de Eva, a partir da costela de Adão:

Num primeiro nível, homem e mulher são idênticos; num segundo nível, a mulher é o oposto ou o contrário do homem. Essas duas relações tomadas em conjunto caracterizam a relação hierárquica, que não pode ser mais bem simbolizada senão pelo englobamento material da futura Eva no corpo do primeiro Adão. Essa relação hierárquica é muito geralmente aquela que existe entre um todo(ou um conjunto) e um elemento desse todo(ou desse conjunto): o elemento faz parte do conjunto, é-lhe nesse sentido consubstancial ou idêntico, e ao mesmo tempo dele se distingue ou se opõe a ele. É isso o que designo com a expressão “englobamento do contrário”. (Dumont 1992: 370, grifos do autor)

Ou seja, o englobamento dumontiano “supõe a incorporação do oposto e sua imediata valoração em relação a uma totalidade sempre definida como superior” (Costa 2003a). Tal como a região norte-mineira (ou “baianeira”) pesquisada por Costa (2003a), o Grão-Pará era perpassado por campos negros, refúgios nos quais indígenas, negros aquilombados, mestiços e outros sujeitos históricos que viviam à margem da sociedade colonial estabeleceram espaços de liberdade. Quero dizer com isso que esses sujeitos subalternos migravam para esses espaços não-estruturados da colônia com o objetivo de escapar ao poder de englobamento hierárquico da sociedade escravista, construindo uma ordem social largamente diferenciada e relativamente acentrada, secularizada e resistente aos centros “hegemônicos” de poder (Costa 2003a: 18), o que no plano simbólico significava a possibilidade da afirmação de “uma outra consciência identitária distinta daquela considerada superior” na sociedade escravista (*ibidem*).

Mais estudos precisam ser realizados acerca do processo de construção identitária dos sujeitos marginais às nações das Américas. Entretanto, a partir desta pesquisa podemos dizer que existem fronteiras sociais, dadas pela cultura, que situam imaginariamente determinados sujeitos históricos, como os quilombolas, à margem da representação “normal” de nação. Essas regiões marginais e periféricas à nação “normal”, funcionavam como campos de possibilidades dinâmicos, catalisadores e amalgamadores de significados, idéias, ideologias, práticas e identidades. Dessa perspectiva, os quilombolas foram sujeitos históricos ativos que se utilizaram dessas regiões para construir e concretizar seus projetos de emancipação do trabalho escravo (Martins, 2006).

Agradecimentos

Agradeço a todas as pessoas que colaboraram para que este texto fosse finalizado. Aos professores Mireya Suárez, Cristhian Teófilo Silva, João Batista Costa, Ellen Woortmann, Rosa Acevedo, Ligia Simonian e Eurípedes Funes o agradecimento pelo rico diálogo intelectual. Ao colega

Wanderson Chaves a gratidão pela revisão da versão final deste paper. Aos colegas docentes e discentes do Centro de Estudos Comparados sobre Américas (CEPPAC), dos Departamento de Antropologia e Sociologia da Universidade de Brasília e do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) da Universidade Federal do Pará, o reconhecimento pelo apoio à realização desta pesquisa. A autoria e a responsabilidade pelas idéias aqui contidas é individual, mas o processo de confecção foi coletivo.

BIBLIOGRAFIA:

- ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth, CASTRO, Edna Ramos (1998) *Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios*. Belém, UFPA-NAEA.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner (2002) “Os quilombos e as novas etnias”. Em: Eliane C. O’Dwyer (org.) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro, Editora FGV: 43-82.
- BHABHA, Homi (1998) *O local da cultura*. Belo Horizonte, UFMG.
- BRITO, Cecília Maria Chaves (1998) “Índios das «corporações»: trabalho compulsório no Grão- Pará no século XVIII”. Em: Rosa Acevedo Marin (org.) *Escrita da história paraense*. Belém, NAEA/UFPA: 115-137.
- CARDOSO, Ciro F. S. (1984) *Economia e Sociedade em Áreas Coloniais Periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750-1817)*. Rio de Janeiro, Graal.
- CARVALHO, Mônica Cristina Corrêa (2001) *Igarapé Preto: a luta de uma comunidade remanescente de quilombo no Baixo Tocantins*. Belém, NAEA/UFPA. Dissertação de mestrado.
- COSTA, João Batista de Almeida (2003a) *Mineiros e Baianeiros: englobamento, exclusão e resistência*. Brasília: Departamento de antropologia/UnB. Tese de doutorado.
- (2003b) “El entre-lugar de la identidad e de los territorios baianeros em Minas Gerais”. Em: Clara Inês García (org.) *Fronteras: Territorios y metáforas*. Medellín, INER/Universidade de Antioquia/Hombre Nuevo Editores.
- COUDREAU, Otille (1900) *Voyage au Trombetas*. Paris, A. Lahure.
- DUMONT, Louis (1992) *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo, EDUSP.
- FARAGE, Nádia (1991) *As muralhas dos sertões: Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro, Paz e Terra/ANPOCS.
- FRAGOSO, João, FLORENTINO, Manolo (2001) *O arcaísmo como projeto: Mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia Rio de Janeiro. c. 1790-c. 1840*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- FREIRE, José Ribamar Bessa (1994) *A Amazônia Colonial (1616-1798)*. São Paulo, Metro Cúbico.
- FREIRE, Gilberto (2002) *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro, Record.
- FREITAS, Décio (1982) *Palmares: A guerra dos escravos*. Rio de Janeiro, Graal.
- (1983) *Escravos e senhores de escravos*. Porto Alegre, Mercado Aberto.

- FRIKEL, Protásio (1971) *Dez anos de aculturação Tiriyo (1960-70)*. Belém, Edições avulsas do Museu Goeldi.
- FRIKEL, Protásio, CORTEZ, Roberto (1972) *Elementos demográfico do Alto Paru de Oeste: Índio Ewarhoyána, Kaxúnyana e Tiriyo*. Belém, Edições avulsas do Museu Goeldi.
- FUNES, Eurípedes (1995) *Nasci nas matas, nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas*. São Paulo, Departamento de História-FFLCH-USP. Tese de doutorado.
- GILROY, Paul (2001) *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo – Rio de Janeiro, Editora 34 – Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- GOMES, Flávio (1995) *Histórias de Quilombolas: Mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro-século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- (1995/96) “Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial”. Em: *Revista da USP* (São Paulo). 28: 40-55.
- GOMES, Flávio dos Santos (1997) *A hidra e os pântanos: quilombos no Brasil (sécs. XVII-XIX)*. São Paulo, IFCH/UNICAMP. Tese de doutorado.
- GOULART, José Alípio (1971) *Da palmatória ao patíbulo: Castigos de escravos no Brasil*. Rio de Janeiro, Conquista.
- (1972) *Da fuga ao suicídio: Aspectos de rebeldia dos escravos no Brasil*. Rio de Janeiro, Conquista.
- KARASCH, Mary (2000) *Vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo, Companhia das Letras.
- MARTINS, Cristian F. (2006) *As fronteiras da liberdade: o campo negro como entre-lugar da identidade quilombola*. Brasília, Ceppac/UnB. Dissertação de Mestrado.
- MARX, Karl. (1980) *O Capital*. Vol. 1. Rio de Janeiro, Zahar.
- MELATTI, Júlio Cezar (1998) *Índios da América do Sul: Aéreas Etnográficas*. Brasília, ICS/DAN. Vol. A.
- MOREIRA NETO, Carlos Araújo (1988) *Índios da Amazônia: de Maioria a Minoria (1750-1850)*. Petrópolis, Vozes.
- MOURA, Clóvis (1972) *Rebelião da senzala: Quilombos, insurreições, guerrilhas*. Rio de Janeiro, Conquista.
- (1981) *Quilombos e a rebelião negra*. São Paulo, Brasiliense.
- (1987) *Quilombos: Resistência ao escravismo*. São Paulo, Ática.
- PINHEIRO, Cláudio C. (2002) “No governo dos mundos: escravidão, contextos coloniais e administração de populações”. *Estudos Afro-Asiáticos*. 24 (3): 425-457.
- PINTO, J (1992) *Slavery in Portuguese Índia, 1540-1842*. Bombay, Himalaya Publishers.
- PRATT, Mary Louise (1999) *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo, EDUSC.
- PRICE, Richard (1979) *Maroon Societies: rebel slave communities in the Americas*. Baltimore – London, The Johns Hopkins University Press.
- (1983) *To Slay the Hydra: Dutch Colonial Perspectives on the Saramaka Wars*. An Arbor, Karoma.

- RAMOS, Donald (1996) "O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais". Em: João José Reis, Flávio dos Santos Gomes (coords.) *Liberdade por um Fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia da Letras: 164-192.
- RAVENA, Nírvia (1998) "O abastecimento no século XVIII no Grão-Pará: Macapá e vilas circunvizinhas". Em: Rosa Acevedo Marín (coord.) *Escrita da história paraense*. Belém, NAEA/UFGA: 29-52.
- REIS, João José (1996) "Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro- Bahia, 1806". Em: João José Reis, Flávio dos Santos Gomes (coords.) *Liberdade por um Fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia da Letras: 332-372.
- REIS, João José, GOMES, Flávio dos Santos (1996) *Liberdade por um Fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia da Letras.
- SALLES, Vicente (1971) *O negro no Pará, sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro, FGV/UFGA.
- SENA, Custódia Selma (2000) *Os dois brasis: um estudo do dualismo nas interpretações do Brasil*. Brasília, Departamento de antropologia/UnB. Tese de doutorado.
- (2004) *Inventando Regiões. Relatório de pesquisa*. Goiânia, UFG. Mimeo.
- SUAREZ, Mireya (1998) "Sertanejo: um personagem mítico". *Sociedade & Cultura* (Goiânia). 1 (1): 29-39.
- XAVIER, Ângela, HESPANHA, Antônio M. (1993) "As redes de clientelares". Em: A M. Hespánha (coord.) *História de Portugal- Antigo Regime*. Lisboa, Estampa.