

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS
AMÉRICAS**

**AS FRONTEIRAS DA LIBERDADE:
O CAMPO NEGRO COMO ENTRE-LUGAR DA IDENTIDADE
QUILOMBOLA**

CRISTIAN FARIAS MARTINS

**BRASÍLIA,
MARÇO DE 2006**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS
AMÉRICAS**

**AS FRONTEIRAS DA LIBERDADE:
O CAMPO NEGRO COMO ENTRE-LUGAR DA IDENTIDADE
QUILOMBOLA**

CRISTIAN FARIAS MARTINS

Dissertação apresentada ao Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, com especialização em Estudos Comparados sobre as Américas.

Banca Examinadora:

Professora Doutora Mireya Suárez (orientadora)
Professor Doutor Cristhian Teófilo da Silva(co-orientador)
Professora Doutora Ellen F. Woortmann
Professor Doutor João Batista Almeida Costa
Professora Doutora Eurípedes da Cunha Dias(suplente)

BRASÍLIA,
MARÇO DE 2006

Dedico este trabalho:

Às pessoas que contribuíram, direta ou indiretamente, para que este projeto se concretizasse.

Aos meus antepassados e a minha família por me possibilitarem a possibilidade de

estar presente aqui e agora.

AGRADECIMENTOS

À professora Mireya Suárez pela paciência e capacidade de guiar-me na organização das idéias e na transformação de pensamentos tortuosos(e confusos) em conhecimento.

Ao professor Cristhian Teófilo por ter me mostrado que o trabalho do antropólogo não se resume à realização plena da etnografia e pelas esclarecedoras conversas acerca das possibilidades teóricas de interpretação deste trabalho.

À professora Ligia Simonian pela amizade e pela hospedagem em Belém durante a pesquisa bibliográfica.

À toda a equipe de trabalho do NAEA-UFPA, que inclui as professoras Rosa Marin Acevedo e Edna Castro, e também os pós-graduandos e companheiros da disciplina “Copo Sujo I”: Patrícia, Lílian, Sílvia, Nazareno, Eduardo e Neide.

Aos colegas e amigos do grupo de pesquisa *Fronteiras, Migrações e Espaços Imaginados*: Wanderson Chaves, Ana Julieta, Jaime, France, Carolina Hofs, Luciana Oliveira, Fernanda Fuentes, Selma Sena, Aida e Stela França, pela lucidez, pelo convívio rico em aprendizados e, acima de tudo, pelo bom humor mesmo nos momentos em que nos sentíamos literalmente no entre-lugar bhabhaniano.

Aos colegas discentes do Ceppac na figura de Eliane, Flávio, Camilo, Ana Rosa Rosa, Aline, Eric Carneiro, Neblina, Carol, Rodrigo Medeiros, Paulo, Mayra e Pedro Ivo, pelos momentos intensos de aprendizado próprio do trabalho acadêmico e de diversão nos bares, clubes e cachoeiras da vida.

À todo o corpo docente do Ceppac(em especial, aos professores Beth Cancelli, Luiz Eduardo Abreu, Roberto Cardoso de Oliveira, Henrique Castro e Ana Fernandes) e aos funcionários(Márcia, Valéria e ao cafezinho mágico de Yone).

Aos docentes, discentes e funcionários dos departamentos de sociologia, antropologia e história da UnB, com os quais dialoguei academicamente nesse período.

Ao CNPQ, ao PROCAD e ao Pai-Patrocínio por terem me possibilitado os recursos financeiros necessários à finalização deste trabalho.

À toda minha família, em especial Dona Marta, Seu Aduino, Catiane, Cleissen, Seu Herbert, Nana, Ave de Rapina Gorda e Verde, Timona (e seu fiel companheiro).

Aos colegas do Clã Lobos do Cerrado pelo convívio nos momentos espirituais da vida.

Ao Grande Criador por ter me ensinado a manter a calma, a tranquilidade, a paciência e a fé em todos os momentos dessa jornada. Sabedoria que, em grande medida, é fruto da convivência diária com todos os personagens reais acima citados. Cada um de você é fundamental para a minha vida!

Obrigado!

RESUMO

O presente estudo estabelece como proposta de trabalho a realização de uma releitura da literatura que situa os quilombos ou mocambos, necessariamente, como grupos étnico-raciais que construíram projetos políticos cuja finalidade última era a derrubada do sistema escravista ou a recriação simbólica da cultura africana no Brasil.

Para alcançar esse objetivo, este trabalho foi dividido em três capítulos que, em conjunto, pretendem mostrar que existem fronteiras sociais, não relacionadas apenas à raça ou etnia, mas também dadas pela cultura, que situam imaginariamente determinados sujeitos históricos – como os quilombolas e os nordestinos-, à margem da representação “normal” de nação.

No primeiro capítulo utilizo a noção de “projeto” (Velho, 1978; 1999a; 1999b) e a idéia de “metanarrativa da emancipação” escrava de Gilroy(2001) para pensar os significados dos projetos de emancipação dos sujeitos históricos que resistiram à escravidão nas Américas e, em especial, no Brasil.

No segundo capítulo descrevo o modo como os quilombolas construíram seus projetos de liberdade, servindo-se das regiões imaginadas como periféricas ao Estado-nação brasileiro, dentre elas, o Grão-Pará. Argumento também que essas regiões marginais e periféricas funcionavam como campos de possibilidades dinâmicos, catalisadores e amalgamadores de significados, idéias, ideologias, práticas e identidades. Nesse contexto sócio-histórico, o “campo negro” emerge como um entre-lugar de múltiplos centros e periferias, que propicia a existência da identidade quilombola como uma identidade sui generis, nem étnica, tampouco racial(ainda que racializável).

No capítulo terceiro defendo que há uma ligação simbólica entre os campos negros, os cortiços, os sertões e as favelas. Baseio meus argumentos nos trabalhos de Sidney Chalhoub(1990 e 1996) e Licia Valadares(2000) que mostram que os cortiços eram um importante cenário de luta dos escravos das cidades e que as favelas são, ao menos em termos simbólicos, as sucessoras dos cortiços e a migração do sertão para a cidade.

Nas considerações finais faço um breve resumo da dissertação e enfatizo a importância da realização de estudos sócio-históricos sobre a trajetória dos escravos emancipados no pós-abolição, haja visto o silêncio das ciências sociais sobre essa importante questão.

ABSTRACT

The objective of this study is to reflect about the “symbolic link” between the “campos negros”(black camps), the “cortiços”(tenements), and the “favelas”(slums) in Brazil. Our data are narratives about the social relations between quilombos – that are knew as maroon societies in Suriname and French Guyana-, and the slavery society in Brazil, especially at Grão-Pará. From the analysis of this set of data I contend that, in Brazil, the hierarchisation of social and cultural between the Brazilian Elites and the subaltern subjects – as the quilombolas and the nordestinos-, excludes these historic subjects of the “normal” construction process of Brazilian nation.

SUMÁRIO

Introdução	p.11
Capítulo Primeiro: A Resistência à Escravidão e os Projetos de Liberdade nas Américas	p.22
A escravidão e o trabalho compulsório na Amazônia Colonial (Séculos XVIII- XIX).....	p.34
Capítulo Segundo: Os campos negros no Grão-Pará	p.41
Os fugidos no Contestado Franco-Brasileiro.....	p.60
Os campos negros no entorno de Belém.....	p.63
Capítulo Terceiro: Os campos negros nas cidades: notas preliminares de um projeto intelectual	p.73
<i>O Cortiço</i> : elementos para pensar os campos negros urbanos.....	p.80
Considerações Finais	p.90
Bibliografia	p.93

ÍNDICE DE QUADROS, MAPAS E FIGURAS

Quadro 1: Mocambos de Negros na Amazônia Colonial(1734-1816).....	p.102
Quadro 2: Mocambos de índios fugidos na Amazônia Colonial(1752-1809).....	p.104
Quadro 3: Mocambos de índios e negros juntos na Amazônia Colonial(1762-1801).....	p.104
Mapa 1: O contestado franco-brasileiro.....	p.105
Mapa 2: A região do Acará.....	p.107
Mapa 3: O Estado do Pará.....	p.106

“A Tribo tá na Jamaica,
culture está no Maranhão

(...)

O reggae cruza os continentes Miami é a esquina
da conexão, Estados Unidos, Canadá, Oriente,
África, Europa, Brasil e Japão

O reggae voa pelo mundo

Nas asas do avião

O reggae viaja,

Subindo ao céu, rolando no chão

(...)

Solidão na estrada

Amor perdido em vagas rotas, escalas

Remota destinação...

(...)

A tribo roda a Jamaica

E cruza a linha em toda a sua extensão

Muitas pedras na bagagem

Segue viagem pro Maranhão,

Entra nas entranhas do Nordeste

Rasga a caatinga seca do sertão

Levando mensagens pelo agreste

Lembra as passadas de Lampião

O reggae é apenas

entretenimento

Mas pode libertar mentes e almas

Dança e música com sentimento

Rolando sem ódio,

Rolando sem trauma

Não basta ser *rasta*,

É preciso ser puro em seu coração

Não basta ser *rasta*, não

Pra obter graça é preciso perdão

Não basta ser *rasta*

É preciso estar certo da

convicção

Não basta ser *rasta*, não

É preciso ser justo em sua razão

Yo no soy rastafari hombre!

apenas me gusta la musica reggae

soy um rapaz latino-americano

E creo que há solamente um Dios soberano

Yo no soy rasta, pero soy, de Dios, entiende?”

(Música *Não basta ser rasta*, de autoria do grupo musical
Tribo de Jah)

“Os navios eram os meios vivos pelos quais se uniam os pontos naquele mundo atlântico. Eles eram elementos móveis que representavam os espaços de mudança entre os lugares fixos que eles conectavam. Consequentemente, precisam ser pensados como unidades culturais e políticas em lugar de incorporações abstratas do comércio triangular. Eles eram algo mais – um meio para conduzir a dissensão política e, talvez, um modo de produção cultural distinto. O navio oferece a oportunidade de se explorar as articulações entre as histórias descontínuas dos portos da Inglaterra, [da África, e das Américas], suas interfaces com o mundo mais amplo.” (Paul Gilroy no seu *O Atlântico negro*)

INTRODUÇÃO

Tirando partido do inverno que congelava o rio Ohio, que normalmente barrava seu caminho para a liberdade, Margaret Garner, uma mulata de um metro e meio de altura, aparentando um quarto ou um terço de sangue branco... com uma testa alta... e olhos brilhantes e inteligentes, fugiu da escravidão em um trenó puxado a cavalo em janeiro de 1865 com seu marido, Simon Garner Jr., também conhecido como Robert, os pais deste, Simon e Mary, os quatro filhos e nove outros escravos. Ao chegar ao Ohio, a família se separou dos outros escravos, mas foram descobertos depois de buscarem ajuda na casa de um parente, Elijah Kite. Apanhada em sua casa pelo cerco de caçadores de escravos, Margaret matou sua filha de três anos com uma faca de açougueiro e tentou matar as outras crianças em lugar de deixar que fossem levadas de volta à escravidão por seu senhor. (Gilroy, 2001, pp. 143-144)

O sujeito fez sinal aos dois urbanos, que o acompanharam logo, e encaminharam-se todos para o interior da casa. (...) Atravessaram o armazém, depois um pequeno corredor que dava para um pátio calçado, chegaram finalmente à cozinha. Bertoleza, que havia já feito subir o jantar dos caixeiros, estava de cócoras, no chão, escamando peixe, para a ceia do seu homem, quando viu parar defronte dela aquele grupo sinistro. Reconheceu logo o filho mais velho do seu primitivo senhor, e um calafrio percorreu-lhe o corpo. Num relance de grande perigo compreendeu a situação; adivinhou tudo com a lucidez de quem se vê perdido para sempre: adivinhou que tinha sido enganada; que a sua carta de alforria era mentira, e que o seu amante, não tendo coragem para matá-la, restituía-a ao cativo. Seu primeiro impulso foi de fugir. Mal, porém, circunvagou os olhos em torno de si, procurando escapula, o senhor adiantou-se dela e segurou-lhe o ombro.

-É esta! Disse aos soldados que, com um gesto, intimaram a desgraçada a segui-los.

-Prendam-na! É escrava minha!

A negra, imóvel, cercada de escamas e tripas de peixe, com uma das mãos espalmada no chão e com a outra segurando a faca de cozinha, olhou aterrada para eles, sem

pestanejar.

Os policiais, vendo que ela se não despachava, desembainharam os sabres. Bertoleza então, erguendo-se com ímpeto de anta bravía, recuou de um salto e, antes que alguém conseguisse alcançá-la, já de um só golpe certo e fundo rasgara o ventre de lado a lado. E depois emborcou para a frente, rugindo e esfocinhando moribunda numa lameira de sangue. (Azevedo, 1996, p.207)

A primeira narrativa, compilada de Gilroy(2001), conta a história de uma escrava estadunidense que, cercada por uma expedição de caçadores de escravos fugidos, assassina seus filhos como meio de evitar que eles se tornem escravos. A segunda narrativa é o desenlace do conto *O Cortiço*, ficção escrita pelo naturalista brasileiro Aluísio Azevedo, que mostra a reação da “crioula” Bertoleza à possibilidade de voltar ao cativeiro. Além de ambas as histórias situarem-se historicamente na segunda metade do século XIX e contarem a trajetória de mulheres escravas, elas podem ser lidas como um discurso sobre a emancipação escrava nas Américas.

Antes que me acusem de tomar um discurso fora do seu contexto, é preciso dizer que Aluísio Azevedo foi um escritor abolicionista – que a exemplo da maior parte dos intelectuais brasileiros da sua época-, concordava com as teorias racialistas em voga nos Estados Unidos e na Europa. O próprio movimento literário naturalista/realista, ao qual Aluísio Azevedo era filiado, se propunha a realizar uma descrição “objetiva” da realidade, calcada nas técnicas científicas de observação e nas teorias racialistas da época. Tal contexto sócio-político nos permite tomar *O cortiço* como uma narrativa que carrega consigo idéias de liberdade escrava(e de racismo “científico”), inscritos no imaginário social da época, a exemplo da história de Margaret Garner (utilizada pelo movimento abolicionista estadunidense como prova da brutalidade e incivilidade da escravidão).

Assim como Foucault(2004), acredito que o discurso é um ato em si mesmo que, funda e constrói o mundo. Como consequência dessa maneira de pensar, vejo as histórias de Margaret Garner e Bertoleza como expressão de projetos de vida -que revelam a existência de uma teia de relações simbólicas(Geertz, 1978)-, na qual os cativos re-elaboravam cotidianamente as suas experiências de resistência à escravidão. Não

tenho certeza, mas possivelmente foi a tentativa de compreender a dinâmica de funcionamento desse campo simbólico, a partir das relações estabelecidas entre os grupos de escravos fugidos e a sociedade escravista, que me motivou a escrever esta dissertação.

Ademais, este trabalho é fruto dos diálogos que venho realizando ao longo dos últimos dois anos com colegas de pós-graduação e professores do grupo de pesquisa *Fronteiras, Migrações e Espaços Imaginados*, do Ceppac, do NAEA, e dos departamentos de antropologia, história e sociologia da Universidade de Brasília. Foi esse processo de interlocução que tornou viável este empreendimento, o que não exime o autor das responsabilidades individuais referentes às idéias aqui expostas.

O objeto de estudo deste trabalho é o redimensionamento da literatura que situa os quilombos ou mocambos, necessariamente, como grupos étnico-raciais que construíram projetos políticos cuja finalidade última seria a derrubada do sistema escravista ou a recriação simbólica da cultura africana no Brasil.

Inicialmente, ingressei no Ceppac com a pretensão de estudar comparativamente os Juizados Especiais Criminais do Brasil e do Chile, mas a socialização acadêmica modificou completamente meus planos. Isso porque a participação no grupo *Fronteiras, Migrações e Espaços Imaginados*, o estímulo da professora Mireya Suárez para mudar de tema, e as leituras do “Atlântico Negro” de Paul Gilroy(2001) e do “Jacobinos Negros” de C.L.R. James(2000) despertarem meu interesse pelo impacto da revolta de Santo Domingos(1804) no imaginário das elites brasileiras que viveram no século XIX. A partir dessa época mergulhei avidamente em livros e artigos que tratassem desse tema que é conhecido como “haitianismo” e, durante esses estudos, deparei-me com as comunidades formadas por escravos fugidos no Brasil, chamadas quilombos.

Apesar de me considerar um típico brasileiro que se sente, em menor ou maior grau, responsável pelo fato dos africanos terem sido violentamente escravizados e pelo racismo contra os negros ser um fenômeno cotidiano no nosso país, discordo da tese de que os únicos sujeitos estigmatizados na nação brasileira seriam da cor negra. Na minha vida cotidiana percebo que outros grupos sociais, como os nordestinos migrantes, sofrem de um tipo de estigmatização semelhante ao racismo, que os situa simbolicamente à margem da sociedade brasileira. Quero dizer com isso que existem fronteiras sociais,

nem sempre visíveis, relativas à trajetória e status dos indivíduos(Velho, 1999) – e que não se referem exclusivamente às noções de raça ou de etnia-, que demarcam relações de hierarquia na sociedade brasileira. Os nordestinos, por exemplo, são indivíduos que imaginariamente nasceram numa região miserável, árida e seca chamada sertão, e que portam marcas - visualizadas no seu jeito de andar, falar, vestir e se relacionar socialmente com o outro-, que se tornam estigmas nas situações de conflito.

Foi tentando perceber essas fronteiras sociais não relacionadas diretamente à raça ou etnia, mas que também são dadas pela cultura, que escrevi esta dissertação. Quero dizer com isso que, durante a elaboração do projeto de pesquisa, meu olhar gradualmente se voltou para a compreensão do que levava determinados sujeitos históricos(como os quilombolas e os migrantes nordestinos) a serem construídos como marginais no processo de construção da nação brasileira. Durante cerca de um ano, tentei encontrar uma ligação que estabelecesse um vínculo histórico entre esses sujeitos subalternos. Mas, objetivamente, havia a necessidade de finalizar a escrita de uma dissertação e por conta disso, deixei essa reflexão para segundo plano me concentrando no mapeamento das relações entre os quilombolas e a sociedade escravista, em especial no Grão-Pará. Foi somente na fase final de escrita desta dissertação – já em finais de janeiro de 2006-, que coletei dados indicadores de uma relação simbólica entre os quilombos, o sertão e as favelas, reflexões que são desenvolvidas no capítulo segundo e terceiro desta dissertação.

Os primeiros dados coletados sobre os quilombos indicavam que havia uma variedade social e cultural de sujeitos subalternos que viviam nesses refúgios, desde indígenas e negros fugidos, até desertores militares, criminosos foragidos, perseguidos políticos, indígenas e libertos. (Gomes, 1997; Funari, 1996; Volpato,1996; Reis,1996; Moura, 2004). Partindo dessas fontes, optei por privilegiar a construção(individual ou coletiva) dos projetos quilombolas de resistência à escravidão(ou ao trabalho compulsório), independentemente da raça ou da etnia a qual pertenciam esses sujeitos históricos.

Apropriarei-me do conceito de “campo negro”(Gomes, 1995), para compreender a complexa rede social que ligava os quilombolas à sociedade escravista, uma teia que envolvia interesses e relações diversas, da qual os quilombolas souberam tirar proveito fundamental para aumentar a manutenção da sua autonomia. Originalmente esse conceito

foi utilizado por Gomes(1995) para explicar as relações de promiscuidade entre os quilombolas cariocas e segmentos da sociedade que os acoitavam e protegiam(tais como policiais, taberneiros, regatões, escravos que viviam nos engenhos e libertos), mas acredito que ele pode ser alargado ao Brasil como um todo e, quiçá, a outras realidades Americanas.

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 cativeiro e/ou criar espaços de resistência ao englobamento hierárquico da sociedade escravista.

A literatura sobre a crueldade e violência do cativeiro está amplamente documentada. 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), 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.

Para os escravos fugidos recapturados essa brutalidade era redobrada, visto que sua punição era uma maneira de impor o medo coletivo aos cativos, alentando-os do perigo que a fuga representava às suas integridades físicas. Os depoimentos de descendentes de quilombolas do Baixo Amazonas mostram, por exemplo, que uma das práticas de castigo dos escravos fugidos era realizada a partir da transformação destes em “lâmpioes vivos”. Nessa prática, o escravo era obrigado a ficar com uma mão em concha, na qual era colocado azeite e um pavio que era aceso durante o jantar do senhor de escravos. Mas nesse caso, contraditoriamente aos objetivos dos senhores escravistas, o terror redobrava a vontade de resistir à escravidão, visto que nessas circunstâncias a fuga era preferível à “permanecer com as mãos servindo de candelabro para iluminar a mesa dos brancos”. (Depoimento de descendentes de escravos fugidos do Baixo Amazonas, apud Azevedo, 2002, p. 69).

Como sugere Costa(2003a), 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, p.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, p. 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, 2003b)

Nessa liminaridade[própria do entre-lugar], os sujeitos que a vivenciam por terem-se deslocado em movimentos – físicos e elucidativos- para o exterior, processam a geração e a emergência de estratégias de subjetivação que surgem da atividade negadora. Esse momento de negação propicia estabelecer uma fronteira, a partir do qual emergem o significado das fronteiras históricas e discursivas da subordinação. Dessa forma, a emergência do lugar de fronteira engendra um momento de estranhamento das realidades psíquicas, sociais e culturais em que o sujeito se encontra inserido. (Costa, 2003b, p.304)

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 muitas vezes não seja realizado de maneira colaborativa e dialógica, mas também a partir do antagonismo e das sociabilidades conflituosas. (Bhabha, 1998, p. 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, p. 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 extraindo madeiras de mangue 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 capítulo segundo-, 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, durante uma conversa com a orientadora desta dissertação, percebi que o conceito de hierarquia 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.

Vejamos, 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*”. (idem, p. 370, 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, p.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, 2003b) Tal como a região norte-mineira(ou “baianeira”) pesquisada por Costa(2003b), 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, 2003b, p.18), o que no plano simbólico significava a possibilidade da afirmação de “uma outra consciência identitária distinta daquela considerada superior” na sociedade escravista.(ibidem)

A referência direta aos quilombolas que viviam na Amazônia colonial no parágrafo anterior é importante porque delimita o foco de observação desta dissertação, que serão os campos negros localizados na Capitania do Grão-Pará entre os séculos XVII e XIX. Eventualmente utilizarei os estudos realizados em outras regiões do Brasil para depreender pela comparação a lógica de sociabilidade dos campos negros que operavam no Grão-Pará, mas não ousar tentar traçar uma reflexão ampla e profunda sobre a totalidade dos quilombos brasileiros, ao menos no que se refere às suas relações concretas com a sociedade escravista. Além disso, é preciso dizer que a escolha da região do Grão-Pará como lugar privilegiado de observação deveu-se a três motivos: primeiro, a possibilidade de observar a articulação entre os quilombolas e os maroons das Guianas e do Suriname na construção de uma rede de troca de idéias e experiências sobre a resistência à escravidão; segundo, a vasta quantidade de material bibliográfico, produzido por historiadores e cientistas sociais acerca da teia de relações e das migrações de escravos fugidos entre as fronteiras nacionais do Brasil, Suriname e Guiana Francesa; terceiro, a limitação de tempo da pesquisa quanto a um estudo aprofundado das especificidades de funcionamento dos campos negros que operavam em todas as micro-regiões que compõe o Estado-nação brasileiro, o que me obrigou a escolher uma delas em especial.

Esta dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro deles utilizo a noção de “projeto” (Velho, 1978; 1999a; 1999b) e a idéia de “metanarrativa da emancipação” escrava de Gilroy(2001) para pensar os significados dos projetos de emancipação dos sujeitos históricos que resistiram à escravidão nas Américas e, em especial, no Brasil.

No segundo capítulo descrevo o modo como os quilombolas construíram seus projetos de liberdade, servindo-se das regiões imaginadas como periféricas ao Estado-nação brasileiro, dentre elas, o Grão-Pará. Argumento também que essas regiões marginais e periféricas funcionavam como campos de possibilidades dinâmicos, catalisadores e amalgamadores de significados, idéias, ideologias, práticas e identidades. Nesse contexto sócio-histórico, o “campo negro” emerge como um entre-lugar de múltiplos centros e periferias, que propicia a existência da identidade quilombola como uma identidade *sui generis*, nem étnica, tampouco racial(ainda que racializável).

No capítulo terceiro defendo que há uma ligação simbólica entre os campos negros, os cortiços, os sertões e as favelas. Baseio meus argumentos nos trabalhos de Sidney Chalhoub(1990 e 1996) e Licia Valadares(2000) que mostram que os cortiços eram um importante cenário de luta dos escravos das cidades e que as favelas são, ao menos em termos simbólicos, as sucessoras dos cortiços e a migração do sertão para a cidade.

Nas considerações finais faço um breve resumo da dissertação e enfatizo a importância da realização de estudos sócio-históricos sobre a trajetória dos escravos emancipados no pós-abolição, haja visto o silêncio das ciências sociais sobre essa importante questão.

Capítulo Primeiro: A Resistência à Escravidão e os Projetos de Liberdade nas Américas

Neste capítulo utilizo a noção de “projeto” (Velho, 1978; 1999a; 1999b) para pensar a trajetória e o status dos sujeitos históricos que resistiram à escravidão nas Américas, visto que a partir desse conceito podemos perceber como esses sujeitos históricos pensaram, construíram e concretizaram seus projetos de emancipação.

Antes de iniciar o diálogo com o conceito de projeto de Gilberto Velho, gostaria de deixar claro que concordo com o ponto de vista de Azevedo(2004), segundo o qual a escravidão nas Américas não teve como únicas “vítimas” as populações africanas. A referida autora, baseada na obra de Eric Williams(1975) e em anúncios de fugas de escravos(publicadas em jornais das colônias inglesas nos séculos XVII e XVIII) mostra que havia servidão e escravidão branca nas colônias inglesas nesse período histórico. Os colonos brancos ingleses não foram poupados nem dos horrores da travessia do Atlântico, visto que o seu transporte precário não era tido como algo incomum ou desumano na época.(Williams, 1975, p.15, apud Azevedo, 2004, p.114) Em 1659, por exemplo, temos um relato que mostra que trabalhadores imigrantes fizeram uma travessia de cinco semanas e meia trancados abaixo da linha do convés entre cavalos e num calor infernal. (ibidem) No caso brasileiro, como veremos mais adiante, havia outros escravos que não eram racialmente negros, como, por exemplo, os indígenas apresados pelos portugueses. Com isso quero apenas deixar claro que neste trabalho o termo escravidão **não** se refere exclusivamente à escravidão negra nas Américas e que, tampouco se deseja minimizar a presença negra na escravidão.

Gilberto Velho(1978; 1999a; 1999b), na sua busca por descrever “experiências sociais significativas que possam estabelecer fronteiras entre grupos sociais específicos”, se apropria do conceito de “projeto”, tal como elaborado por Alfred Schutz, para estudar a trajetória dos indivíduos dentro de uma dada sociedade.

Partindo do princípio de que qualquer sociedade humana vive, permanentemente, a contradição entre as “particularizações de experiências”(restritas a certos segmentos, categorias, grupos e até indivíduos) e a “universalização de outras experiências”(expressas culturalmente através de conjuntos de símbolos homogeneizadores, como os paradigmas e temas), Gilberto Velho opta por investigar o

modo como os indivíduos “participam diferencialmente” desses códigos “mais restritos ou mais universalizantes”.(Velho, 1999b, pp. 18-19). Ou seja, ao resgatar a dimensão individualizante da obra de Simmel, o referido autor toma como ponto de partida a noção de que “os indivíduos escolhem ou podem escolher” e que essa é a “base, o ponto de partida para se pensar em projeto”.(idem, p.24) Da perspectiva de Gilberto Velho, os escravos que viviam na plantation eram indivíduos com capacidades cognitivas que escolhiam suas trajetórias individuais de resistência a partir da observação atenta dos campos de poder dessa sociedade. Alguns desses projetos de resistência à escravidão, dentre eles a fuga, revelaram-se viáveis e passaram a ser reconhecidos como “naturais” e coletivos, expressando o ideal de liberdade escravo.

Ou seja, não existe um “projeto individual puro, sem referência ao outro ou ao social: os projetos são elaborados e construídos em função de experiências sócio-culturais, de um código, de vivências e de interações interpretadas”, daí o seu caráter verbalizante.(Velho, 1999b, p.26-27, com adaptações) Assim, o projeto é algo que pode ser comunicado(socializado), sendo identificado no discurso e na ação dos sujeitos sociais:

(...) a própria condição de sua existência é a possibilidade de comunicação. [O projeto] não é, nem pode ser um fenômeno puramente subjetivo. (...) Ele tem de fazer sentido, num processo de interação com os contemporâneos, mesmo que seja rejeitado.(Velho, 1999b, p.27)

O quilombo enquanto grupo de resistência à escravidão nasce desse caráter comunicativo e interativo que é o compartilhamento de projetos. Foi o acúmulo e a troca de experiências sobre a resistência à escravidão – fruto da socialização dos escravos na plantation-, que permitiu a esses indivíduos a escolha da fuga e a constituição de comunidades que eram espaços de liberdade na plantation.

Resumindo, para Velho(1999), o “projeto” é a conduta organizada para atingir finalidades específicas que se insere num “campo de possibilidades” (a dimensão sociocultural, um espaço para formulação e implementação dos *projetos*), no qual o sujeito está inserido historicamente. Há também um caráter de movimento e (re)construção contínua dos projetos, isto é, eles não são vividos de modo “totalmente homogêneo” pelos indivíduos que os compartilham. Como diz o autor, “existem

diferenças de interpretação devido a particularidades de *status*, *trajetória*, gênero e geração”. (Velho, 1999a, p.41, grifos meus)

Os projeto individuais sempre interagem com outros dentro de um campo de possibilidades. Não operam num vácuo, mas sim a partir de premissas e paradigmas culturais compartilhados por universos específicos. Por isso mesmo são complexos e os indivíduos, em princípio, podem ser portadores de projetos diferentes, até contraditórios. Sua pertinência e relevância serão definidas contextualmente. (...) [O] fazer e refazer mapas cognitivos é permanente, com implicações imediatas na auto-percepção e representação individuais. (...) A viabilidade de suas realizações vai depender do jogo e interação com outros projetos individuais ou coletivos, da natureza e da dinâmica do campo de possibilidades. Os projetos, como as pessoas, mudam. Ou as pessoas mudam através de seus projetos. (Velho, 1999a, p.45-48)

A noção de status se refere à posição que o grupo ocupa na sociedade e, embora, talvez, haja discordância sobre esse ponto, acredito que o status diz respeito ao lugar que cada grupo social ocupa nas relações de poder que se estabelecem no interior de uma dada sociedade. Já a trajetória, enquanto expressão do projeto, é o movimento(o sentido, o ritmo e a direção) das ações dos sujeitos sociais no interior do “campo de possibilidades”, dado pela sociedade. (Velho, 1999b)

Na sua tentativa de dar visibilidade às narrativas de luta negra contra a escravidão e o racismo nas Américas, Gilroy(2001) critica as interpretações contemporâneas da dialética hegeliana da relação entre o senhor e o escravo-particularmente a feita por Habermas -, propondo a substituição dessa alegoria por uma “metanarrativa da emancipação” escrava.

Conforme já expus no início deste capítulo, discordo da essencialização da escravidão enquanto instituição que atingiu exclusivamente africanos forçados a vir às Américas. Entretanto, por reconhecer que a “metanarrativa da emancipação” escrava de Gilroy abarca simbolicamente a totalidade das populações escravas da plantation, me apropriarei dela para pensar os projetos de resistência à escravidão nas Américas, em

particular no Brasil.

O interesse de Gilroy pelo resgate dessa passagem de Hegel é importante por vários motivos, a saber: primeiro o fato de essa alegoria permitir a realização de uma análise da modernidade que leve em conta “a estreita associação entre modernidade e escravidão como uma questão conceitual chave”(Gilroy, 2001, p.122), olhando-a através da lente do colonialismo ou do racismo científico; segundo, o fato da relação senhor/escravo hegeliana trazer para primeiro plano as questões referentes à brutalidade e o terror da escravidão, comumente ignoradas pelo intelectualismo eurocêntrico; e terceiro, o interesse do autor pela relação “complexa e profundamente ambivalente” produzida no diálogo entre Hegel e os intelectuais formados pelo Atlântico negro, como Martin Luther King.

Ou seja, o objetivo principal do texto de Gilroy(deixado claro já no prefácio e no primeiro capítulo de sua obra), é re-construir a noção de modernidade a partir de um olhar que leve em conta a história cultural dos escravos(em especial dos negros) no mundo moderno, a partir da crítica à noção habermasiana da modernidade enquanto projeto Iluminista inacabado.

Considerados em conjunto, esses problemas[suscitados pela alegoria hegeliana] oferecem uma oportunidade para transcender o debate improdutivo entre um racionalismo eurocêntrico, que expulsa a experiência escrava de suas narrativas da modernidade e ao mesmo tempo afirma que as crises da modernidade podem ser solucionadas internamente, e um anti-humanismo igualmente ocidental que situa as origens das crises atuais da modernidade nos fracassos do projeto iluminista. (Gilroy, 2001, p. 123)

Os movimentos de emancipação escrava nas Américas são modernos, eles existiram “em parte dentro e nem sempre contra a narrativa grandiosa do Iluminismo e seus princípios operacionais”, chama atenção Gilroy(2001, p. 113). Com isso, ele quer dizer que esses movimentos se apropriaram seletivamente das ideologias que circulavam na Europa, para construir e justificar seus projetos políticos, construindo maneiras próprias de viver e pensar a modernidade, que eram distintas das eurocêntricas.

Utilizando-se da narrativa da vida do ex-escravo Frederick Douglass, Gilroy

propõe a transformação da “metanarrativa de poder de Hegel” em “metanarrativa da emancipação”.(Gilroy, 2001, pp. 135-136).

Em uma rica narrativa da amarga prova de força com Edward Covey, o treinador de escravos para o qual o enviaram, Douglass pode ser lido como se estivesse sistematicamente refazendo de uma maneira notável o encontro entre senhor e escravo, invertendo o esquema alegórico de Hegel. É o escravo, e não o senhor, que emerge da narrativa de Douglass com a “consciência que existe para si mesma”, ao passo que seu senhor se torna o representante de uma “consciência que é reprimida dentro de si mesma”. (Gilroy, 2001, pp. 135-136)

A primeira reação de Douglass aos maus tratos de Covey foi a fuga para um bosque vizinho ao cativo. No meio do caminho ele encontrou Sandy, um escravo feiticeiro que o convenceu a mudar de idéia, alegando que a utilização da proteção de um talismã mágico africano - que o tornaria invulnerável aos golpes de Covey-, era preferível à fuga. Douglass voltou à fazenda e encontrou Covey em seus melhores trajes da missa de domingo, ao lado da esposa, com o sorriso e o semblante de um anjo. No entanto, no dia seguinte, desobrigado das obrigações religiosas, Covey voltou a ser o brutal feitor de escravos.(ibidem)

Frente aos atos de brutalidade, Douglass decidiu levantar-se em sua própria defesa e insubordinou-se, agarrando Covey pela garganta. O sangue do opressor escorreu pelas unhas de Douglass:

Convey: - Você vai resistir, seu patife?

Douglass: -Sim, Senhor.

Na seqüência desenvolveu-se um embate que durou cerca de duas horas, no qual Convey convocou ex-escravos, escravos e empregados para ajudá-lo, sem que obtivesse qualquer auxílio. Naquele momento, naquela igualdade de forças, “os dois homens

estavam presos no impasse hegeliano: cada um era capaz de conter a força do outro sem o derrotar”. (Gilroy, 2001, p. 139) Por fim, incapaz de conter Douglass, o feitor de escravos deixou-o ir embora.

Desse episódio, Douglass retirou lições que perpassam os seus escritos autobiográficos; uma delas, a descoberta da igualdade de forças em relação ao opressor, acontecida no momento em que ele sentiu que não temia mais a morte: a morte era a libertação definitiva do cativo.

Eu não era nada antes; agora eu era um homem. Ela[a briga] trouxe de volta à vida meu respeito próprio e minha autoconfiança esmagados, e me inspirou com uma determinação renovada de ser um homem livre. Um homem sem força está sem a dignidade essencial da humanidade... Eu não era mais um covarde servil, tremendo sob a carranca de um verme irmão da poeira, mas meu espírito havia muito acovardado foi despertado para uma atitude de máscula independência. Eu havia alcançado um ponto no qual não tinha medo de morrer. (Douglass, 1855, apud Gilroy, 2001, p.139)

A briga é reflexo do reconhecimento de que na escravidão o escravo e o senhor estão em condição de igualdade, posto que sem a existência do primeiro, não há escravidão. Quando Douglass perde o medo da morte, toma consciência dessa igualdade de forças e reage à brutalidade do algoz. Ademais, concordo com Gilroy que a luta física é o momento no qual “é produzida uma definição libertadora da masculinidade”(Gilroy, 2001, p. 139), mas também é o momento no qual o escravo se reconhece como Homem, como humanidade negada pela escravidão.

A morte seria a realização plena do projeto de emancipação escravo? -poderíamos nos indagar. Se a escravidão significa a “morte social” do indivíduo(Patterson, 1982, apud Gilroy, 2001, p.140), as práticas de suicídio e infanticídio, comumente realizadas pelos escravos negros, seriam a atitude mais extrema na busca da liberdade?

Sabemos que as reações dos escravos à escravidão eram variadas e iam desde a

feitura de rituais espirituais para “controlar” os senhores, interrupções e diminuição no ritmo de trabalho, doenças fingidas, insultos, apatia geral, fatalismo, formas auto-destrutivas de comportamento (como o alcoolismo e o abuso da maconha), até as revoltas/insurreições e suicídios. Lembrando que os atos coletivos de agressão armada podiam contar ou não com a participação das comunidades formadas por escravos fugidos.

Cada uma dessas formas deliberadas de resistência à escravidão era, em última instância, a concretização de um projeto de liberdade pensado pelo escravo a partir das suas experiências na plantation, socialização que incluía a troca de experiências sobre a escravidão e a resistência a ela.

Trouxe essa breve idéia para dizer que a narrativa de Douglass elucida o sentido de um dos muitos projetos de emancipação escrava que circulavam nas Américas ao longo do século XIX. Um discurso que teve como força principal a afirmação de que “a possibilidade de morte [é preferível] à condição contínua de desumanidade da qual depende a escravidão da plantation”. (Gilroy, 2001, p. 140). Essa fala inverteu o sentido da alegoria hegeliana – que diz que um combatente totalmente concentrado nesta luta essencial prefere a versão de realidade de seu conquistador à morte e se submete (ibidem)-, construindo um discurso poderoso de resistência à escravidão que, certamente expressava os ideais de liberdade de muitos dos escravos que viviam na plantation (caso contrário, esse projeto não teria tido sucesso nos círculos abolicionistas estadunidenses).

Assim, a metanarrativa da emancipação de Douglass nos permite fazer algumas reflexões sobre a resistência à escravidão nas Américas. Uma primeira idéia que se retira desse projeto, é que a fuga em si mesma, não significaria a libertação plena da escravidão, visto que somente a consciência da igualdade de forças entre senhor e escravo, e o confronto físico direto, permitiriam a liberdade plena. Isso nos leva a pensar que os escravos fugidos não gozavam da emancipação completa porque se sabiam sujeitos ilegítimos que deveriam ser perseguidos no interior da sociedade escravista. Os dados mostram, por exemplo, que muitos dos escravos fugidos brasileiros, apesar de viverem o restante das suas vidas fora do domínio dos seus senhores, continuavam a manter com eles uma relação simbólica de dominação. (Chalhoub 1990 e 1996; Karasch, 2000) Daí a necessidade dos fugidos se disfarçarem de escravos libertos nas vilas ou de

organizarem comunidades(que, como veremos ao longo desse trabalho, mantinham relações de dependência e simbiose com a sociedade escravista a fim de garantirem sua sobrevivência).

Outra idéia importante a ser retirada da leitura de Gilroy é que a diáspora africana era um imenso movimento de resistência que buscava a emancipação escrava nas Américas e que os quilombos eram parte desse movimento, visto que estavam dentro do campo de circulação de idéias e de experiências de resistência à escravidão. A noção de diáspora também sublinha a particularidade contextual dos projetos de emancipação dos sujeitos subalternos que viviam na plantation, mostrando, simultaneamente, as conexões desses movimentos com a modernidade.

Por fim, voltando a Velho(1999, pp.15-37), sabemos que os projetos- enquanto conjunto de idéias e condutas-, “estão sempre referidos a outros projetos e condutas localizáveis no tempo e no espaço” e entendê-los exige que o pesquisador esteja atento para a natureza e grau “maior ou menor de abertura ou fechamento das redes sociais em que se movem os atores”.(ibidem) Se isso é verdade, então caberia perguntar qual o estatuto simbólico dos projetos de liberdade dos escravos? Haveria uma teia de significados compartilhados(Geertz, 1978) a partir dos quais esses projetos de liberdade se encontravam e se re-elaboravam?

Acredito que um dos principais canais de comunicação desses projetos de emancipação escrava eram as redes de informação e de troca de experiências construídas na navegação atlântica. Os relatos históricos mostram a presença cotidiana de africanos e ex-escravos na navegação atlântica enquanto marinheiros e pilotos das embarcações. Um dos pilotos de Colombo era africano e ao final do século XVIII um quarto dos marinheiros ingleses eram africanos que, viram de perto a experiência da escravidão.(Gilroy, 2001, p.53) De resto, o próprio Frederick Douglass fugiu da escravidão trabalhando como calafate de navios negreiros que eram especialmente preparados para furar o bloqueio naval britânico no Atlântico. (idem, pp.53-54) No Brasil, por sua vez, os estudos históricos mostram que os navios negreiros eram também um sistema cultural em movimento no qual portugueses, marinheiros africanos de diversas etnias, “brasileiros” de diversas províncias e escravos, conviviam meses a fio, até a chegada aos portos de destino.(Rodrigues, 2001; 2005) Era comum também a presença de escravos fugidos(fingindo-se de libertos), que se alistavam voluntariamente

na marinha de guerra.(Nascimento, 2000)

O foco na Middle Passage é importante por dois motivos, primeiro porque descreve o navio negreiro como sistema micro-cultural e micro-político em movimento - um cronótopo-, no qual ocorria a transformação do sujeito africano em escravo americano.(Martins, 2005) ; e segundo, porque ela nos instiga a pensar a navegação atlântica como ligação entre espaços móveis, que permitia a difusão dos projetos de emancipação escrava:

Deve-se enfatizar que os navios eram os meios vivos pelos quais se uniam os pontos naquele mundo atlântico. Eles eram elementos móveis que representavam os espaços de mudança entre os lugares fixos que eles conectavam. Consequentemente, precisam ser pensados como unidades culturais e políticas em lugar de incorporações abstratas do comércio triangular. Eles eram algo mais – um meio para conduzir a dissensão política e, talvez, um modo de produção cultural distinto. O navio oferece a oportunidade de se explorar as articulações entre as histórias descontínuas dos portos da Inglaterra[, da África e das Américas], suas interfaces com o mundo mais amplo. Os navios também nos reportam à Middle Passage, à micropolítica semilembada do tráfico de escravos e sua relação tanto com a industrialização quanto com a modernização. (Gilroy, 2001, pp.60-61)

Sobre a relação entre os quilombolas e a Middle Passage é notório o debate entre o antropólogo Kabengele Munanga(1995/96) e o historiador Clóvis Moura(2004) acerca da origem das palavras quilombo e mocambo. O primeiro defende que esses termos se referem a um aportuguesamento do termo *kilombu* (um acampamento de guerreiros que viviam na região onde se localiza atualmente o país de Angola). Moura(2005), por sua vez, critica essa tese visto que ela perde consistência quando se considera que a maioria dos escravos que vieram para o Brasil, até a expulsão dos holandeses do nordeste, era de Guiné e não de Angola. Ademais, outras investigações históricas mostram que mesmo as comunidades guerreiras angolanas, eram radicalmente diferentes dos quilombos. Ou seja, o ponto principal da crítica de Moura(2004) a Munanga(1995/96) é que as palavras quilombo e mocambo foram invenções dos senhores de escravos para se referir a essas

comunidades e não autênticas criações dos próprios escravos fugidos para referirem a si mesmos.

Acredito que a hipótese de Clóvis Moura é a que mais apóia as idéias que defendo ao longo dessa dissertação. Primeiro porque mostra que é preciso aprofundar os estudos sobre a navegação atlântica de modo a descortinar o processo de transformação do escravo africano em negro escravo na plantation, bem como, a existência - ou quem sabe, inexistência- de uma ligação contínua entre os projetos políticos dos sujeitos históricos que permaneciam na África e daqueles que migravam forçadamente para as Américas. Segundo porque deixa claro que os indivíduos que formaram as comunidades de escravos fugidos podem até ter utilizado os seus conhecimentos de guerra - produto dos seus processos de socialização na África-, para resistir à escravidão; mas, essas experiências tiveram que ser adaptadas ao novo contexto de vida na plantation. Ou seja, dessa perspectiva os quilombos foram criados a partir da experiência dos africanos que passaram pela Middle Passage e que chegaram às Américas na condição de escravos.

Ainda sobre a relação entre navegação atlântica e difusão dos projetos de emancipação escrava, é preciso dizer que se não existem estudos sobre as relações entre os escravos brasileiros e estadunidenses, por outro lado, há fortes indícios da existência de redes de circulação de idéias e trocas de experiências sobre a resistência à escravidão nas Américas, através da navegação Atlântica. (Linebaugh, 1983; Linebaug & Rediker, 1990; Gomes 1995/96) Esses estudos, que ainda se encontram em desenvolvimento, buscam entender a articulação entre os movimentos de emancipação negra do sul dos Estados Unidos, Santo Domingos, Jamaica, Guianas, América espanhola, Suriname e Brasil, e mostram que as elites escravistas temiam o contágio dos seus escravos e libertos por essas idéias. Num comunicado de setembro de 1835, o ministro da justiça brasileiro recebeu um ofício reservado de um agente diplomático que vivia em Londres, dizendo que:

Sabemos por notícias recentes do Sul dos Estados Unidos, que ali aparecerão muitos indivíduos mandados por várias Sociedades de Philantropia e emancipação deste Paiz que com o fim de promoverem a liberdade dos escravos ião excitando a levantes, espalhando entre elles ideas

de insubordinação. Vários delles forão apanhados e enforcados immediatamente, outros ameaçados e muitos negros, ou mortos ou rigorosamente castigados. Parece-me bastante provavel que iguaes emissários sejam d'aqui mandados para o Imperio, e que muito nos conviria a introduzir em huma ou mais das Sociedades Philantropicas da Inglaterra, pessoa de confiança que podesse dar conta de qual quer tentativa contra o socego do Brasil que nellas se originasse. Como porém tal passo demande despesas extraordinárias para que não estou authorizado, só me resta submeter a consideração de Vossa Excelência e pedir-lhe suas ordens a respeito delle. (Gomes 1995/96, p.43)

Se considerarmos que um ano após a declaração da independência haitiana as autoridades de segurança pública do Rio de Janeiro arrancaram do peito de “alguns cabras e crioulos forros o retrato de Dessalines, Imperador dos negros da Ilha de São Domingos”(Mott, 1982, apud Gomes, 1995/96, p.43), perceberemos que o medo da circulação dessas idéias de liberdade no Atlântico não era de todo infundada. Pode ser que o terror à insubordinação escrava fosse uma estratégia para manter a sociedade sob uma tensão que controlava o movimento da massa escrava, mas ela era também o reconhecimento de que os movimentos abolicionistas do século XIX – dentre eles a revolução de São Domingos(1804) e as numerosas revoltas escravas nas Américas -, vaticinavam o início do fim do regime escravocrata. (Martins, 2005)

Quando concentramos nosso olhar na Middle Passage, na imagem dos navios em movimento entre a Europa, a África e as Américas, percebemos a importância da circulação de idéias e projetos entre os sujeitos históricos que viviam nesse contexto histórico. Daí a importância de futuramente estudar essas redes de informação para compreender a realização dos projetos de emancipação escrava nas Américas.

Após termos estudado a importância do movimento de idéias e de experiências de luta contra a escravidão nas Américas, é chegada a hora de mergulharmos no contexto sócio-histórico de utilização da mão-de-obra escrava na Amazônia colonial, para no passo seguinte(capítulo segundo), perceber como se articulavam os projetos de liberdade quilombola no Grão-Pará.

A escravidão e o trabalho compulsório na Amazônia Colonial(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 arregimentação 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,p.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, p.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, p.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, pp.135-136)

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

pp.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, p.166-205, apud Brito, 1998, p.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 acorreram 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, p.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”. Os índios que se recusavam ao trabalho “foram presos em grilhões e obrigados ao trabalho nas obras públicas; as mulheres, 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”.

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, p.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) e na construção de fortificações militares.(Salles, 1971,p.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, p.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, p.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. Conivência que, como aponta Brito(1998), também estava associada a acordos ilegais firmados entre essas autoridades e os apresadores 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, p.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 dêles.

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 Pará também se manifestaram no mesmo sentido, pleiteando ainda redução no preço dos escravos. (Salles, 1971, p.21)

Mônica Carvalho(2001, p.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, p. 14-15)

Seguindo a mesma linha de reflexão dos autores acima citados, Flávio 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, p.43-45)

Baseado nos estudos de Cardoso(1984), Flávio Gomes 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 dispo de jazidas conhecidas de metais ou pedras preciosas 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, p.115)

Segundo Farage (1991), o Estado português até que tentou tornar a Capitania do Grão-Pará e Maranhão uma típica economia de plantation, 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 “província do norte” à mão-de-obra escrava negra. (Farage, 1991, p.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 engenhocas 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, p.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, p.47)

No imaginário do Brasil colonial, essa região de ralo povoamento e importância econômica secundária era um lugar “marginal”(Cardoso, 1984, p.95) e os próprios colonos revelavam a impressão de pobreza, marasmo e abandono em que viviam, nas suas correspondências.(Cardoso, 1984, p.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 e 2004), percebe-se que a Amazônia colonial, tal qual a região norte-mineira pesquisada por Costa(2003b), era um limite simbólico para essas elites. Nessa “região inventada”(Sena, 2000 e 2004), conhecida como “sertão”, 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 nota Flávio Gomes(1997), 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 capítulo 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. O campo negro emerge daí como um entre-lugar de múltiplos centros e periferias, que propicia a existência da identidade quilombola como uma identidade sui generis, nem étnica, tampouco racial(ainda que racializável).

Capítulo Segundo: Os campos negros no Grão-Pará

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 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 Iguacu, 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.

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 que 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.

O trabalho do historiador Flávio Gomes (1995, 1996 e 1997), como ele mesmo destaca, é fruto de uma discordância teórica tanto com a abordagem culturalista sobre os quilombos, quanto com a marxista. 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 tiram 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 Chalhoub, Célia Marinho Azevedo, João José Reis e Robert Slenes (orientador da tese de doutorado de Flávio

Gomes) 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 escravista. Ramos(1996) diz que esses grupos, com freqüência, 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.

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, 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 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.

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 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 configura-se numa alternativa à morte ou extermínio do “outro” nesses encontros conflituosos típicos do contato interétnico. (Martins, 1997)

Por reconhecer a importância da obra de José de Souza Martins(1997) tenho uma crítica e uma sugestão de interpretação etnográfica quanto a alguns impasses que o autor enfrenta ao analisar as 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”, 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 paulista 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 nós intelectuais que vivemos 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 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 subseqüentemente, 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, que nessa relação é imaginada como região civilizada e harmoniosa. Quando estive em Belém realizando o levantamento bibliográfico dos 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 paraenses, embora compartilhemos da mesma nacionalidade. 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 Ana Julieta 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 aplainar. Ora, a 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 fronteira.

Vejamos, os dados coletados por Martins(1997) revelam uma certa dificuldade do autor para realizar uma classificação étnica precisa nessas regiões de fronteira. 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 quê ou quem é o “civilizado” nessas regiões. Se por um lado os não-civilizados seriam à priori os povos indígenas, aqueles que se definem por um padrão não-civilizado de vida; por outro lado, os ditos “civilizados”(que seriam os brancos ou não-indígenas) tem comportamentos de “barbárie sádica” e “violência gratuita”, o que “sugere muita cautela” no uso da palavra “civilizado”. (Martins, 1997, p. 41, nota 21)

Penso 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 visível entre elas. 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)

Voltando à questão do rapto de mulheres e crianças, cabe resgatar a reflexão de José de Souza Martins 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” 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). (Martins,1997, pp.47-53) Por essa razão, continua o autor, o rapto de indígenas por “civilizados” não teria “relevância cultural e institucional”.(idem, pp.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

pu dessem 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 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 marginal à(s) identidade(s) normal(is) e a atribuição da animalidade/incivilidade aos traços indígenas do indivíduo é uma maneira de englobá-lo, fazendo com que ele negue quaisquer atributos valorados negativamente para ser aceito no grupo, mesmo que seja numa posição subalterna. 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 interagia 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)

O trecho acima além de mostrar 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”, 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 revelam que a obra de Martins(1997) reconhece, em alguma medida, a existência do processo sugerido por Bhabha(1998) de desvanecimento das identidades nas regiões fronteiriças, tal como desenvolvido na introdução desta dissertação.

Voltando à narrativa de Funes(1995) sobre o rapto de mulheres como foco de boa parte dos conflitos entre os quilombolas e os grupos indígenas, gostaria de destacar que ela evidencia a complexidade das relações estabelecidas entre os sujeitos históricos que viviam no Grão-Pará. Os mesmos grupos que se uniam para lutar contra a escravização, podiam lutar entre si quando havia disputas por bens econômicos ou simbólicos. Quero dizer com isso que a etnia ou a raça não eram os únicos determinantes das relações de conflito e solidariedade estabelecidas entre os sujeitos históricos que viviam nessa região, mas também a união em torno dos mesmos projetos de vida.

Como já foi dito, até mesmo homens brancos fugidos(desertores militares ou criminosos) participavam da composição dos quilombos.(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 subalternos na formação de redes de alianças, que eram condição necessária à existência 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. 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.

A partir do século XIX os mocambeiros da Guiana Brasileira passaram a fazer parte desse circuito comercial, tendo como intermediários os Tiriyó, 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 Tiriyó, 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"**. (Funes, 1995, p.158, grifos do autor)

Melatti(1998) chama atenção para o fato da área etnográfica 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, p.164)

Para Funes, ao menos no caso específico da região do Baixo Amazonas nos mediados do século XIX, havia diferenças entre os objetivos políticos do Estado e de alguns 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, p.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, p.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, p.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, p.169)

Rosa Marin Acevedo & Edna 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 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, p.96)

Os fugidos no Contestado Franco-Brasileiro

Nas imediações das vilas Amapaenses, no final do século XVIII, havia informações frequentes sobre a existência de mocambos formados por desertores, pretos fugidos e criminosos. Os proprietários de escravos e autoridades coloniais portuguesas, assustados, reconheciam que “não havia força militar na região suficiente para recapturar os fugitivos e impedir novas deserções.” (Gomes, 1999, p.247). Além dessas fugas e formação de quilombos havia também a tensão provocada pelo fato dessa região ser alvo de constantes disputas territoriais entre as nações européias. Os fugidos migravam à procura de liberdade e, apesar da assinatura de tratados de devolução, as disputas territoriais tornavam o controle e o policiamento dessa área cada vez mais difíceis, contribuindo para um clima de desconfiança mútua entre as nações litigantes. (Gomes, 1999)

Acevedo(1999, p.34) descreve os projetos de colonização de São José de Macapá e de Mazagão, na segunda metade do século XVIII, como caracterizados por uma tentativa de defesa do território, que também buscava resultados econômicos, e que se utilizou de mão-de-obra escrava(negra ou indígena) para ser concretizada. Ou seja, a colonização dessa região surgiu de uma proposta militar profundamente bélica que tinha como estratégia a construção de edificações, povoações, vilas e fortificações que impedissem que estrangeiros tomassem posse dessas terras que eram reivindicadas como pertencentes à Coroa portuguesa. (Fonseca de Castro, 1999)

Como reflexo dessa estratégia geo-política, a vila de Macapá foi criada em 1753 como fortificação e povoamento que tinha como objetivo impedir a presença francesa. É certo, que ela prestava-se também à produção agrícola, especialmente de arroz, mas um comandante enviado a essa região em 1754 tinha ordens para “fomentar a agricultura, como forma de garantir a ocupação prolongada do território” e, principalmente, “atuar

na defesa da povoação e ocupação militar da região”. (Castro, 1999, p.167) Além disso, “frequentemente as autoridades deslocaram ou indicaram muito tangencialmente o lugar da agricultura em favor da defesa do território”.(Acevedo Marin, 1999, pp.40-42).

A população da vila de Macapá não se restringia a militares e homens brancos agricultores. Como mostra Gomes(1999,p.244), em 1789 contava-se a população de 2.000 pessoas brancas, 700 escravos e um certo número de índios assalariados nessa vila. Sabe-se também que muitos colonos, índios e escravos fugiam de Macapá por conta das péssimas condições de vida e pelas discordâncias quanto à medidas baixadas pela administração local, que incluíam o alistamento militar obrigatório e o trabalho compulsório nas construção das fortificações. (Acevedo Marin, 1999; Gomes, 1999; Castro, 1999).

A vila de Mazagão, funcionaria como “referencial de apoio militar para Macapá”(Ferreira, 1998, p.95), servindo como ponto de fixação de contingentes militares, que junto com os colonos, teriam como função efetivar a posse e o domínio político do território frente as ameaças da França e da Espanha.(idem, p.94) Também nessa vila, a exemplo do que ocorria em Macapá, homens livres, africanos e índios trabalhavam num regime laboral livre, compulsório ou escravo. (idem, p.102)

Desta-se que nessa fronteira colonial, palco do conflito territorial entre distintos Estados-nacionais, entrelaçava-se uma diversidade sócio-cultural que incluía diferentes etnias indígenas, mocambeiros, brancos pobres, garimpeiros, ex-presidiários, crioulos da Guiana Francesa, Inglesa, Holandesa e das Antilhas. Esses sujeitos subalternos frequentemente utilizavam as regiões de contestado como um esconderijo social no qual podiam realizar seus projetos de vida. (Cardoso, 2005; Gomes, 1999) Especialmente a região localizada entre os rios Calçoene e Oiapoque(Ver Mapa 1), era uma fronteira territorial não demarcada até o início do século XX, palco de conflitos entre Brasil e França. Segundo os levantamentos que realizei, esse era o lugar mais seguro para o estabelecimento dos mocambos, isto é, “para além de um refúgio geográfico, era um esconderijo social e econômico perfeito naquele contexto”. (Gomes, 1999) Isso porque as autoridades coloniais que cuidavam do combate aos mocambeiros pareciam hesitar numa ação direta na região Contestada, com medo das suas repercussões diplomáticas(Salles, 1971) e não era raro que os fugidos fizessem alianças com grupos indígenas, taberneiros, donos de canoas e escravos, numa região que não tinha,

literalmente, “limites territoriais”.(Gomes,1999,pp.233-236) Tal situação fazia com que a sobrevivência dos mocambeiros dependesse da habilidade que tinham em transitar entre as fronteiras nacionais e manter relações de comércio e trabalho com os colonos franceses e segmentos da sociedade luso-brasileira que os acoitavam.

Estabelecidos em mocambos, quilombolas do Amapá atravessavam os limites dos territórios coloniais, indo em busca de novos contatos. Misturavam-se com fugitivos, cativos nas plantações e soldados desertores da Guiana Francesa. Traziam (ou levavam) idéias de liberdade. Não ficaram impassíveis ou boquiabertos com as decisões políticas que lhes poderiam ser benéficas e nem permaneceram isolados na imensidão da floresta amazônica. Com essa migração constante, conseguiram fundamentalmente proteção. (Gomes, 1999, p.248).

O conhecimento que os escravos tinham da região de fronteira era reconhecido até mesmos pelas autoridades coloniais que se valiam dos seus conhecimentos para adentrar e intervir nesses territórios. Entre 1782 e 1784, por exemplo, os portugueses utilizaram negros e índios para reconhecer a movimentação de espanhóis, holandeses e grupos indígenas nessa região. (Gomes, 1999, p.251).

As próprias autoridades coloniais reconheciam que, numa região na qual os exércitos coloniais estavam enfraquecidos pelas epidemias e pelas deserções, pouco se podia fazer contra os quilombolas. Um interrogatório de dois “pretos” fugidos na cidade de Macapá, em 1791, revelou que eles comerciavam com os franceses. (Gomes, 1997, p.122-123). Cartas do Governador do Grão-Pará, escritas em 1795 e citadas por Gomes(1997, p.130), mostram que sabia-se dos contatos entre escravos fugidos franceses, holandeses e portugueses na fronteira. Levantamentos etno-históricos realizados por Funes(1995), já citados, mostram que houve contatos entre grupos indígenas, quilombolas e maroons surinameses no Baixo Amazonas ao longo dos séculos XVIII e XIX.

Havia também o medo, por parte das autoridades coloniais, que essas redes de idéias e experiências quilombolas possibilitassem a disseminação,ou melhor dizendo, o

“contágio” dos quilombolas pelos ideais dos movimentos escravos que ocorreram nas Américas entre o final do século XVIII e o século XIX.(Gomes, 1997, p.131) Os escravos fugidos, por sua vez, migravam para essas regiões e formavam grupos cuja sobrevivência dependia da sua habilidade para construir redes nas quais circulavam mercadorias, idéias e experiências da resistência à escravidão.(Gomes, 1997; Funes, 1995)

Os campos negros no entorno de Belém

Conforme já foi dito, as distâncias geográficas entre os quilombos e os engenhos e vilas não eram determinantes dos limites de influência dos campos negros. No Grão-Pará, essa situação fazia com que desde a cidade de Belém(capital da província), até as fronteiras territoriais com as Guianas e o Suriname estivessem sob influência direta dos quilombolas. Em algumas áreas, como a região do Acará(Ver Mapa 2), esses *campos negros* chegaram a articular-se com a Cabanagem, conforme veremos nas próximas páginas.

Numa representação endereçada ao governador Martinho de Sousa Albuquerque, em 27 de setembro de 1788, a Câmara de Belém reclamava da presença de mocambos no entorno de Belém e pedia tropas para desbaratá-los.

Os mocambos eram os seguintes: um no Igarapé de Uma, para onde havia três caminhos, através dos quais os mocambeiros contornavam a olaria de João Henriques de Almeida, saindo na estrada do Maranhão e por esta tinham acesso a Belém ou então, seguindo pelo Utinga, atravessavam facilmente a passagem que dava à pedreira de Manoel Joaquim; outro, localizado nas vertentes do rio Mauari(Maguari), nas proximidades da povoação de Benfica; descendo por esse rio e atravessando a pé o sítio do Pinheiro, saía-se defronte das ilhas da baía de Guajará, podendo-se também seguir o itinerário da estrada do Maranhão, pela qual se comunicavam com os outros camaradas, e atravessando o igarapé Murutucu(onde havia o engenho dos Rodrigues Martins, com grande escravaria), os negros se reuniam no Guamá com outros escravos fugidos e todos então se alojavam na ilha de Manoel José Álvares

Bandeira; o terceiro, tido como o mais considerável, se localizava no rio Anajás, na ilha de Marajó e se compunha não apenas de escravos, mas também de soldados desertores e de criminosos foragidos.

Em 29 de maio de 1851, um leitor de pseudônimo *O Faminto*, expressou sua indignação quanto à situação de penúria do estado do Pará e à existência de um *campo negro* no entorno de Belém. Em primeiro lugar, dizia ele havia a falta de braços para o trabalho; em segundo, os brancos livres se empregavam quase que exclusivamente no “fabrico de seringa”, ao passo que outros se entregam “à mais escandalosa vadição”, vivendo da coleta de mariscos, da caça e da coleta de “frutas do mato”; terceiro,

(...) os lavradores que podem possuir escravos, poucos têm; e destes poucos, metade deserta para os matos, onde constitui quilombos independentes, que a polícia tolera, e alguns de seus delegados protegem; e continuarão a proteger, até que um dia lhes sejam os nomes espichados em público e razo, com maiores letras do que os de um cartaz monstro de teatro fantasmagórico(...)

Segundo Rosário de Lima(2002), na primeira metade do século XIX, a região do Acará e distritos próximos à Belém eram área de alta concentração de “engenhos e engenhocas” que estabeleciam relações de comércio com essa cidade. Além disso, notícias sobre “quilombos de pretos fugidos” eram cotidianas:

Esses mocambos possuíam certa produtividade local, através das roças, e representaram um viés da unidade camponesa do Grão-Pará, pois os escravos mantinham relações com os proprietários e com a sociedade de maneira geral. (Lima, 2002, p.27)

Nessa mesma época, próximo aos rios Mojú e Guamá, moradores trocavam pólvora e gêneros necessários por farinha, e por caças de mato trazidas por alguns quilombolas da região.

O conhecimento que quilombolas tinham dessa região não se restringia ao trânsito nos igarapés, estradas e rios, nem somente à previsão das demandas alimentícias dos moradores da cidade de Belém e adjacências. Esses escravos fugidos também tinham consciência – mesmo que, às vezes, precária-, da situação política vivida na província do Pará e, faziam uso dessas informações, aproveitando-se dessas conjunturas estruturais para realizar seus projetos de liberdade. Vicente Salles(1971), aponta alguns indícios dessa relação quando mostra que durante o sangrento processo de incorporação do Pará ao Estado brasileiro- no pós 1822- alguns escravos interpretaram ao seu modo a luta entre lusitanos e brasileiros, se apresentando com um “certo ar altivo” aos seus senhores e “falando em carta de alforria que, consta, diziam lhe estava chegando”. Nessa época de inquietação, eram comuns também as fugas coletivas de escravos.(Salles, 1971, p.209)

A documentação oficial analisada por Ana Renata do Rosário de Lima(2002), aponta a região do Vale do Acará como refúgio de “ativistas políticos” e “teatro de revoltas, insatisfações, de formação de quilombos, de emergência de lideranças”(idem), desde a década de 1820. Essas insatisfações culminaram com a participação dos sujeitos históricos que viviam nessa região na Cabanagem(1835-40).

Dentre as causas apontadas pela autora para as insatisfações dos moradores do Vale do Acará, fossem eles camponeses ou grandes proprietários, consta o estabelecimento do regime de trabalho compulsório em tarefas como a exploração de madeiras nos rios Acará e Mojú; o recrutamento obrigatório no serviço militar; a construção de um canal fluvial entre os rios Santa Anna e Mojú, que exigiu contribuições financeiras de lavradores abastados e até mesmo dos pequenos sitiantes; o aumento da fiscalização tributária, com o objetivo de possibilitar ao Estado estabilidade econômica; a cobrança de dízimos na produção de alimentos.(Lima, 2002, p.41-64)

Nesse contexto conflitivo, o projeto colonizador do Estado se chocava com a economia “nativa” e a população resistia a essas políticas fugindo, desertando ou revoltando-se. (ibidem) Conforme revela um comunicado ao governador da província, escrita pelo comandante militar do Acará, havia incapacidade dos comandantes para punir os soldados desertores. Por vezes, os comandantes das tropas sabendo que não seriam acatados nas suas ordens, preferiam conceder licenças aos seus subordinados. Esse é o caso típico do artilheiro e ferreiro Raymundo José que teve licença de quatro

meses para exercer seu ofício num sítio. Ou, do soldado artilheiro Justiniano da Costa Machado que mesmo sendo contumaz faltoso ao serviço(às vezes por cinco ou seis dias consecutivos), teve licença de um mês para ir à Guajará.

A imobilização da força de trabalho camponesa nas tropas militares e nas obras públicas, embora benéficas às finanças do Estado, também acirrou a escassez de alimentos já existente na região do Acará antes do processo de Independência brasileiro e, contribuiu para a formação da atmosfera de insatisfação e revolta anterior à eclosão da Cabanagem. (Lima, 2002, p.75)

Esse ar conspiratório era agravado pelo medo por parte das forças “legalistas”, de que os cabanos se unissem aos campos negros dessa região, o que de fato aconteceu. Em 1836, notícias diziam que um escravo chamado Félix José Gonçalves(o Preto Félix) se tornou chefe do “Partido Negro Cabanal” e aterrorizou as autoridades legalistas do Acará. (Salles, 1971; Lima,2002)

No dia 15 de julho de 1836, denúncias davam conta de que o grupo liderado por Preto Félix se “amocambara” no Igarapé de Cuxú, localidade conhecida pela existência de quilombos que se formaram anteriormente à Cabanagem.(Lima, 2002, p.130) Apesar da autora não ter seguido até o fim a trajetória do Partido Negro Cabanal, fica a evidência de que os quilombolas aproveitaram a conjuntura política propiciada pelo movimento cabano para buscar a realização dos seus projetos de liberdade.

Edna Castro(2003) noticia que entre os séculos XVIII e XIX, no entorno de Belém,— especificamente nas imediações dos rios Guamá, Acará, Mojú, Capim e Bujaru,— se assentavam freguesias, vilas, engenhos, engenhocas e quilombos. Esses campos negros se estendiam do delta do Amazonas até o seu curso médio, nos rios Tocantins, Tapajós e Trombetas, e mais à proximidade do sul de Belém nos rios Mojú, Acará, Capim e Bujaru. (Ver Mapa 2) Segundo a documentação Oficial analisada pela autora, esses mocambos sobreviviam graças aos atos de apoio ou acoitamento, exemplificados pela atuação de um índio que “fazia serviços de caça para o Tenente Coronel Manoel Miguel Ayres Pereira, chamado Manoel Braz que escapou de ser preso por seus atos de acoitamento, por ter escapado para o mato”.

A disposição espacial das casas de palha quilombolas facilitava fugas:

Elas eram montadas com as paredes furadas de estreitos Tupés para não

impedir a saída por qualquer parte que os queiram em caso de ser assaltados pelas milícias militares. [Além disso,] praticavam, em geral, a formação de duas roças, em todas elas plantavam mandioca, milho e arroz, sendo uma na distância de mais de uma légua das casas e a outra ao pé de sua habitação, como explica um escravo submetido a relato policial.(Castro, 2003, pp.70-71)

Outra estratégia de resistência utilizada pelos quilombolas nas imediações de Belém era a escolha de rios e igarapés, com acidentes geográficos, que dificultavam a sua identificação e acesso das expedições militares; além, da formação de pequenos grupos móveis que sobreviviam através da pequena agricultura, coleta, caça e pesca. (Castro, 2003, pp.71-73)

Outro aspecto do trabalho de Edna Castro que merece destaque, se refere à memória que os descendentes de escravos, que se intitulam “Associação Remanescentes Quilombo Oxalá- Bujaru, Pará”, guardam da escravidão. Embora eles se auto-intulem descendentes de escravos fugidos, as lembranças da escravidão aparecem:

(...) referidas à escravidão e não aos processos de luta contra a ordem escravista e de fuga para formar quilombos ou mocambos. Falam de estruturas coloniais de produção escravocrata, nas figuras do engenho, da olaria e da casa-grande. (Castro, 2003, p.104, grifos meus)

Há também um “discurso da vitimização” recorrente a esses “remanescentes”. (ibidem) Principalmente os anciãos, “contam os processos dolorosos, os castigos, a subordinação do negro, os ciúmes de mulher branca e suas suspeitas de prevaricação de seu marido com as suas escravas”. (Castro, 2003, p.104) Suas memórias dão conta ainda da ocupação efetiva das cabeceiras de igarapés nessa região no século XIX. No igarapé de Manduba, povoamento de São Judas (rio Bujaru), eles afirmam que uma sobra de terra foi doada pelo senhor de engenho chamado Trovão às suas escravas prediletas(Maria Monge e Casimira), e não da existência de quilombos nessa

região.(ibidem)

Esses dados levam Edna Castro a pensar que, talvez, as terras ocupadas por essas comunidades tenham sido apossadas quando houve a decadência da agricultura na segunda metade do século XIX, o que provocou alguns abandonos de terras e falência de muitos engenhos. (Castro, 2003, p.98)

A região do Salgado, costa oriental da capitania do Pará, era uma região estratégica para os portugueses já no início do século XVII. (Acevedo Marin, 2004) Nessa época foi instalado um posto fiscal que “protegia as embarcações e devia prevenir o contrabando” na região compreendida entre Belém, ilha de Marajó e as terras do Cabo Norte(fronteira com a Guiana Francesa). O trajeto saía da vila de Vigia pelo rio Tauapará, “cuja boca se unia a Itapoa, no lado oriental da Baía do Sol e dali se dirigia à Belém. E, a partir daí, podiam os barcos atingir a ilha de Marajó, navegando até Caiena”. (Acevedo Marin,2004, p.31) A mencionada rota, realizada por embarcações à vela, durava em média oito dias.

Entre os séculos XVIII e XIX, a exemplo do que acontecia em todo o Brasil, as terras no Grão-Pará eram ocupadas a partir do “sistema senhorial” que obrigava os pretendentes a demonstrarem ao Estado sua capacidade de investimentos na terra pretendida, seja demonstrando a posse de escravos ou os investimentos já feitos em terras devolutas ocupadas pelo sesmeiro. (Acevedo Marin,2004, p.45) Esse processo instaurou “o monopólio e a predominância na estrutura agrária do latifúndio”, criando na região do Salgado um sistema de grandes propriedades que “obstacularizou o acesso à terra e aos recursos florestais de índios, escravos alforriados e homens livres pobres”, numa região onde a maior parte da população era constituída por pessoas pobres.(Acevedo Marin,2004, pp.47-49)

A região do Salgado também participou da Cabanagem, tendo como evento simbólico a invasão da tomada da vila de Vigia, em 23 de julho de 1835, por tropas cabanas. Não há notícias sobre a relação entre cabanos e quilombolas nessa região, sabe-se apenas que ela era rota de fuga para os escravos paraenses que fugiam pelo litoral.(Acevedo Marin,2004, p.52-56)

Uma rota se orientava em direção à Ilha de Marajó, subindo até Caiena, e a

outra seguia o caminho do Maranhão rumo a esta província, conhecida por experientes pescadores de Cacau. Os escravos da Vigia em fuga na primeira direção seguiam a travessia da costa feita pelos barcos de pesca. Estes rumavam pelo interior do território atingindo vilas dentro e fora do Contestado Franco-Brasileiro, em especial se mobilizaram pelo rio Calçoene. Os escravos fugitivos compartilhavam as experiências dos garimpeiros, indígenas e crioulos franceses e holandeses que estiveram envolvidos nas revoltas da década de 1890, quando se desencadearam conflitos e redefinições territoriais. (Acevedo Marin, 2004, p.52)

Essa região de trânsito representava liberdade e proteção para os fugidos. (Acevedo Marin, 2004, p.54) A mobilidade que eles tinham, navegando por rios e igarapés que interligavam o Baixo Amazonas a Belém e esta cidade à Caiena, bem como o refúgio propiciado pelas matas e a possibilidade de transitar entre as fronteiras nacionais, possibilitavam ao cativo fugido as condições necessárias à invisibilidade. Não era raro que alguns deles se disfarçassem de homens livres:

Aproveitando-se da complexidade da região, das longas distâncias e dos rios que se constituíam caminhos naturais para a fuga, os escravos ao se evadirem das propriedades de seus senhores tinham como opção ir para outros centros urbanos. Nesse sentido, havia uma grande mobilidade espacial praticada pelos cativos em fuga, que procuravam passar por libertos, misturando-se às camadas populares um tanto matizadas, onde um mulato podia passar por um tapuia, um curiboca, por um cafuzo. Assim a qualidade da cor era diluída, quebrando um elemento a mais de identidade do escravo fujão, já que costumava também trocar de nome. (Funes, 1995, p.64)

Eram comuns as prisões de negros, pardos, mulatos e “homens desconhecidos” acusados de serem escravos ou desertores. (Gomes, 1997, p.108) As estratégias para fugir à escravidão eram as mais variadas e criativas possíveis, como mostra o caso do negro Elesbão, escravo de Ricardo Marques da Silva, aleijado de uma perna, que atribuía

a sua invalidez à participação na Guerra do Paraguai, o que lhe garantiria a liberdade, segundo as leis da época.

O fato dos cativos poderem se misturar facilmente à massa de libertos, descendentes de escravos e outros indivíduos subalternos, especialmente nas cidades, alarmava o medo das elites escravistas quanto à organização de levantes e insurreições escravas. Quero dizer com isso que essas elites percebiam espaços de resistência de difícil controle no interior, ou melhor falando, nas margens da sociedade escravista e que tal medo levou a que os indivíduos que apresentassem sinais de negritude estivessem sujeitos a numerosas restrições ancoradas nas leis e nos costumes da época:

Na cor de sua pele, nos seus traços físicos, nos seus cabelos, os negros livres já de há muitas gerações, mesmo miscigenados, frequentemente traziam impressas as suas origens africanas, as marcas de seus antepassados escravos, e assim ficavam entregues à possibilidade de serem tratados com desprezo e violências. Quanto aos libertos, isto é, os negros alforriados, as restrições a eles eram ainda mais explícitas, constando de vários itens de leis que desta forma contrariavam a disposição da Constituição de 1824 em aceitá-los como cidadãos. (Azevedo, 1987, p.33-34)

Esse medo era alimentado também pela eclosão dos diversos movimentos abolicionistas no início século XIX, como a Revolução de São Domingos (em 1803) e as numerosas revoltas escravas, como a dos haussás na Bahia (em 1835), vaticinavam o início do fim do regime escravocrata e acentuavam os temores das elites escravistas de serem tragadas pelos “negros mal-nascidos e mal-pensantes”. (Azevedo, 1987) Especialmente nas cidades, era preciso encontrar mecanismos para controlar a massa de escravos e libertos que era essencial ao funcionamento da economia escravista brasileira.

Capítulo Terceiro: Os campos negros nas cidades: notas preliminares de um projeto intelectual

Nos seus estudos sobre a escravidão na cidade do Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, Chalhoub(1990; 1996) mostra que os escravos da Corte instituíram uma cidade própria, arredia e alternativa, no seu processo de luta contra a escravidão.

Esta cidade negra se fez através de movimentos e racionalidades cujo sentido fundamental, independentemente ou não das intenções dos sujeitos históricos, foi inviabilizar a continuidade da escravidão na Corte. (Chalhoub, 1990, p.185)

Devemos lembrar que ao longo da primeira metade do século XIX o Rio de Janeiro se tornou a cidade com maior número de escravos urbanos nas Américas e que as autoridades coloniais temiam a influência das revoltas/insurreições escravas - tais como a dos Malês(Bahia,1835) e revolta de Santo Domingos(1804)-, na construção de movimentos de resistência por parte dos cativos cariocas.

Além disso, o meio urbano dificultava o controle e identificação pronta da massa escrava, posto que o trabalho desses cativos geralmente exigia movimento pelas ruas e por diversos espaços da cidade.(Chalhoub, 1990, p.192)

As autoridades policiais, nas suas correspondências oficiais, reconheciam que era problemático manter o controle e a disciplina sobre os escravos. Se nas cidades menores identificar um suspeito de fuga era relativamente simples, bastando saber que indivíduo numa determinada hora não estava no seu devido lugar; numa cidade na qual cerca de 80 mil escravos e pelo menos duas ou três dezenas de libertos, ficava difícil identificar os fugitivos, de modo que a princípio, todos os negros, mulatos ou pardos eram suspeitos.(Chalhoub, 1990, pp.191-192) De fato, o meio urbano “misturava os lugares sociais”, escondendo a condição social dos escravos e dificultando a distinção entre escravos e libertos, o que abria brechas para que os cativos resistissem à escravidão misturando-se à massa de trabalhadores urbanos livres. (Chalhoub, 1990;1996)

Obviamente que o espaço de relativa autonomia desfrutada pelos escravos não se devia unicamente aos números populacionais. As próprias relações entre senhores e escravos criavam espaços de relativa liberdade de movimento e possibilitavam aos últimos criar estratégias que os tornavam “indiferenciáveis em relação às vidas dos homens livres pobres da cidade”. (Chalhoub, 1990, p.216) No caso, por exemplo, dos senhores que viviam de “jornais” pagos por seus escravos, era necessário permitir mobilidade ao escravo com o intuito de facilitar-lhe os meios para conseguir os rendimentos exigidos pelo contrato. Isso muitas vezes fazia com que os senhores autorizassem seus escravos a morarem em quartos de cortiço e casas de cômodos. (idem, p.235)

Para Chalhoub(1990; 1996) o cortiço era um espaço urbano que representava a luta cotidiana dos escravos pela liberdade:

Neste contexto, a importância das habitações coletivas nas últimas décadas da escravidão começa a se evidenciar: para escravos, assim como para libertos e negros livres em geral, as alternativas viáveis de moradia na Corte, no período, eram cada vez mais os cortiços e as casas de cômodos. São vários os exemplos de escravos que moravam em cortiços, ou que tinham suas amásias morando em cortiços; além disso, encontram-se famílias de ex-escravos que conseguiram se reunir e passar a morar juntos em habitações coletivas após a liberdade. Com frequência, era nestas habitações que os escravos iam encontrar auxílios e solidariedades diversas para realizar o sonho de comprar a alforria a seus senhores; e, é claro, misturar-se à população variada de um cortiço podia ser um ótimo esconderijo, caso houvesse a opção pela fuga. Em suma, o tempo dos cortiços no Rio de Janeiro foi também o tempo da intensificação das lutas dos negros pela liberdade, e isto provavelmente teve a ver com a histeria do poder público contra tais habitações e seus moradores. (Chalhoub, 1996, pp.28-29)

Os cortiços eram, portanto, um importante cenário de luta dos escravos da Corte e a sua tentativa de eliminação nos finais do século XIX era uma maneira simbólica de

atacar a memória da busca da liberdade e esquecer quaisquer resquícios da escravidão. (Chalhoub, 1990;1996) Utilizei a palavra “tentativa” por que, ao contrário do previsto pelas elites cariocas, a demolição dos cortiços não apagou a mancha da escravidão na cidade. No lugar dos cortiços surgiram as Favelas, fruto da degradação das condições de vida da população carioca entre os finais do século XIX e início do século XX. (Sevcenko, 1984)

O crescimento desordenado da cidade nessa época, trouxe severos problemas de higiene e habitação a todo o conjunto da população. Só para se ter uma noção desse crescimento urbano desordenado, basta dizer que em 1890 a população era de 522 651 habitantes e que em 1920 ela chegou a 1 157 873, motivada por processos migratórios das pessoas egressas das fazendas arruinadas do Vale do Paraíba(no pós-Abolição dos escravos), de migrantes atraídos pelas expectativas de trabalho e enriquecimento relacionados à febre fiduciária do Encilhamento, além do contingente de imigrantes estrangeiros que vieram viver no Brasil incentivados pelo Estado. (Sevcenko, 1984)

Os cortiços e favelas cresceram nas regiões de mangue ou nas encostas de morros, e sabe-se que se compunham de habitações bastante precárias. Geralmente, forravam-se casebres construídos de tábuas de bacalhau, cobertas com latas de querosene desdobradas, igualmente sem nenhuma forma de higiene e sem água corrente.(Sevcenko, 1984, pp.65-66) Ou seja, essa “outra” cidade se construía física e simbolicamente a partir dos lixos produzidos pela urbanização desordenada da cidade.

Assim como o Rio de Janeiro, a cidade de Porto Alegre do final do século XIX era uma cidade marcada pela existência de cortiços nos quais imigrantes alemães, italianos e, principalmente, a massa de escravos libertos(fruto da abolição) viviam em precárias habitações. (Pesavento, 1999). Segundo Pesavento(1999), esses “lugares malditos” formavam uma espécie de “cinturão pobre(e predominantemente negro)” em torno da “verdadeira” cidade.

Na nomeação dos espaços malditos, a linguagem da discriminação delimita estes territórios urbanos em duas instâncias: a dos "lugares de enclave", que os situa interpenetrados e lado a lado, com espaços da "cidade da ordem" e o dos "lugares da exclusão", que marcam uma espécie de cinturão pobre (e predominantemente negro) em torno da "verdadeira" cidade. (Pesavento,

1999, pp.03)

Esses espaços que eram chamados de “becos”, “cortiços” e “porões” seriam habitados por indivíduos da mais baixa rala da sociedade e teriam como principal característica a sujeira, a imundície, o opróbrio, o atraso, a velhice, a feiúra, o crime e o vício. Segundo um informe coletado por Pesavento(1999) houve mesmo uma campanha para destruição dos becos porto-alegrenses e em 1898, um repórter foi mandando pelo jornal *A Gazetinha* fazer o reconhecimento do célebre Beco do Poço, localizado no “coração da cidade”. Essa publicação, compara a visita a uma “descida aos infernos”:

Eram talvez 09 horas da noite. O tal Beco parece mesmo apropriado para ter, em meio de sua extensão, um lupanar; a impressão que se receba, ao transitar no mesmo, é péssima. Aqui e ali, de um lado e de outros, há mulheres de má vida à janela ou junto à porta de suas pequenas moradias e a palestrarem em altas vozes com soldados, marinheiros e crioulos debochados - a palestra é pontuada por palavras obscenas; mais adiante há uma venda cheia de uma freguesia barulhenta, no meio da qual as mulheres tomam cachaça.

Sob o aspecto simbólico do surgimento das favelas(enquanto sucessoras dos cortiços), Valadares(2000) assinala que as elites cariocas consideravam esses espaços como lócus da pobreza, nos quais residiam trabalhadores pobres que se entrecruzavam com vadios e malandros(a classe perigosa). Dessa perspectiva esses espaços eram verdadeiros “infernos”, o “antro” não apenas da vagabundagem e do crime, mas também das epidemias, “constituindo uma ameaça às ordens moral e social”. (Valadares, 2000, p.07)

Valadares(2000) assinala também que o termo Favela é uma designação que data dos finais do século XIX. Conta o mito que existia um morro carioca chamado Providência, um abrigo de ex-combatentes da guerra de Canudos que, em 1897, reclamavam o pagamento de seus soldos atrasados. Não se sabe exatamente por que esse morro passou a ser denominado Favella, designação que foi emprestada aos “inúmeros casebres sem traçado, sem arruamento ou acesso aos serviços públicos, construídos em terrenos públicos ou de terceiros, que começam a se multiplicar no centro e nas zonas sul e norte da cidade do Rio de Janeiro”. (Valadares, 2000, p.07)

Segundo Valadares(2000) por detrás de todas as descrições da favela no início do

século XX há o mito de Canudos:

A leitura de textos do princípio do século sugere uma associação mais do que evidente entre o morro da Favella, no Rio de Janeiro, e Canudos. Uma história está ligada à outra, pois foram ex-combatentes da Guerra de Canudos que se instalaram no morro da Providência, a partir daí denominado morro da Favella. São duas as explicações para essa mudança de nome: primeiro, a existência neste morro da mesma vegetação que cobria o morro da Favella do Município de Monte Santo, na Bahia; segundo, o papel representado nessa guerra pelo morro da Favella de Monte Santo, cuja feroz resistência retardou o avanço final do exército da República sobre o arraial de Canudos. Se, no primeiro caso, a explicação está baseada numa similitude *tout court*, no segundo, a denominação morro da Favella vem revestida de um forte conteúdo simbólico que remete à resistência, à luta dos oprimidos contra um oponente forte e dominador. (Valadares, 2000, p. 09)

A favela representava a migração do sertão para a cidade. O artigo de um cronista carioca chamado João do Rio, publicado na Gazeta de Notícias em 1908, assinalava que na sua visita ao morro de Santo Antônio o referido cronista sentira-se “na roça, no sertão, longe da cidade”.(Rio, 1911, apud Valadares, 2000, p.09) Outro jornalista, que visitou o mesmo morro de Santo Antônio anos depois, descreve sua população como formada por mendigos, capoeiras, malandros, vagabundos de toda sorte, mulheres sem arrimo de parentes, velhos que já não podiam mais trabalhar, crianças, enjeitados em meio a gente válida, enfim, verdadeiros “desprezados da sorte” e “esquecidos de Deus”.(Edmundo, 1938, apud Valadares, 2000, p.10)

Para Valadares(2000) esses cronistas demonstram que os Sertões também estavam ali, na capital da República recém proclamada:

A idéia de comunidade, tão presente no arraial analisado por Euclides da Cunha, acaba se transpondo para a favela, servindo como modelo aos

primeiros observadores que tentaram caracterizar a organização social dos novos territórios da pobreza na cidade. À semelhança de Canudos, a favela é vista como uma comunidade de miseráveis com extraordinária capacidade de sobrevivência diante de condições de vida extremamente precárias e inusitadas, marcados por uma identidade comum. Com um *modus vivendi* determinado pelas condições peculiares do lugar, ela é percebida como espaço de liberdade e como tal valorizada por seus habitantes. Morar na favela corresponde a uma escolha, do mesmo modo que ir para Canudos depende da vontade individual de cada um. Como comunidade organizada, tal espaço constitui-se um perigo, uma ameaça à ordem moral e à ordem social onde está inserida. Por suas regras próprias, por sua persistência em continuar favela, pela coesão entre seus moradores e por simbolizar, assim como Canudos, um espaço de resistência. (Valadares, 2000, p.11-12)

Chalhoub(1990 e 1996) não fala da circulação de quilombolas entre a população pobre carioca, mas os dados coletados por Gomes(1995) mostram que os quilombolas que viviam no entorno da cidade do Rio de Janeiro – principalmente nos momentos em que negociavam sua produção agrícola- se aproximavam da cidade, misturando-se à massa de libertos, escravos de ganho e escravos fugidos que vivia nesta cidade, tornado-se parte ativa da “cidade negra”. Também a bibliografia que referencia a discussão sobre os campos negros no entorno de Belém mostra-nos que a “cidade negra” era parte dos campos negros, verdadeiras regiões de refúgio nas quais os escravos fugidos experimentavam a liberdade. Não importava se esse lugar de liberdade fosse geograficamente dentro ou fora dos centros urbanos, o importante é que nos campos negros os escravos fugidos se sentiam livres do controle coercitivo brutal próprio da escravidão. A liberdade de trânsito quilombola entre os campos negros urbanos e rurais era um indicador da concretização dos seus projetos de liberdade.

Por último, cabe hipotetizar que, - embora não tenham dados para comprovar tal tese- é possível que após a abolição parte significativa dos quilombolas que viviam no meio rural tenham migrado para os cortiços e favelas cariocas, a exemplo da mão-de-obra emancipada que vivia nas fazendas do Vale do Paraíba citadas por Sevcenko(1984), juntado-se à massa de libertos que já viviam nessas regiões citadinas.

Em todo caso, apesar de deixarem de responder algumas questões sobre a trajetória dos quilombolas em aberto, os trabalhos de Chalhoub(1990 e 1996) e Valadares(2000) deixam pistas para pensarmos o que há de comum, em termos simbólicos, entre o campo negro, o cortiço/favela e o sertão. Considerando-se que eles são “regiões mentais” tal qual o sertão de Suarez(1998), isto é, são fronteiras simbólicas construídas por sujeitos históricos, pode-se resgatar duas características importantes dessas regiões: Primeiro a noção de que nesses espaços intersticiais as identidades se desvanecem e as “as experiências intersubjetivas e coletivas” ou o “valor cultural” são negociados. (Bhabha, 1998, p. 20) Daí a possibilidade dos escravos fugidos se misturarem à massa subalternizada da população que vivia nessas regiões. Segundo, a utilização desses espaços pelos sujeitos subalternizados pela sociedade estruturada que tentava englobá-los como refúgio, como lugar no qual a voz subalterna desafia/questiona as identidades hegemônicas.(Costa, 2003b) Isso porque é no entre-lugar que os indivíduos formulam “estratégias de representação” e de “aquisição de poder(empowerment)”(Bhabha, 1998, p.20) Ou seja, é nesse espaço intersticial que os sujeitos subalternos experimentam a liberdade e os projetos de vida se encontram, se entrelaçam e são re-elaborados.

O Cortiço: elementos para pensar os campos negros urbanos

O romance *O cortiço* de autoria de Aluísio de Azevedo(1996) mostra o funcionamento de uma cidade subalterna que é reconhecida como incivilizada pelas elites políticas intelectuais e políticas brasileiras que viveram entre o final do século XIX e início do século XX. Em virtude disso, creio que *O cortiço* pode ser lido como um retrato que simboliza os últimos anos da escravidão na Corte e a incorporação da massa escrava emancipada à nação brasileira. Acredito também que *O cortiço* abre o campo para uma interpretação dos emancipados como agentes históricos com capacidades cognitivas(Gilroy, 2001) que construíram, ao seu modo espaços de liberdade, e por conta disso, recontarei parte da história criada por Aluísio de Azevedo.

Antes de falar de *O cortiço*, é preciso dizer que sua escrita se insere na produção literária realista/naturalista brasileira dos finais do século XIX e início do século XX. Uma produção que se baseava no pressuposto cientificista da descrição objetiva da

realidade, que era fortemente influenciada pelo darwinismo social e pelas demais teorias racialistas européias e estadunidenses do século XIX, e que refletia as demandas políticas de diversos movimentos reformistas da época como o republicanismo, o anti-clericalismo e o abolicionismo.

Aluísio Azevedo tinha um “extravagante método de trabalho” que consistia em procurar conviver com os personagens dos episódios que estava escrevendo. (Faraco, 1996, p.04) Segundo um amigo dele, “completada a idealização de seu novo romance, pintava a cores, sobre papelão, as respectivas figuras; recortava-lhes os contornos, pregava-lhes um pequeno bloco de madeira, de modo que se pudessem ficar de pé” (idem, p.06) e a partir desses bonecos, que conservava sobre a mesa de trabalho, escrevia as cenas dos romances. (ibidem) Aluísio Azevedo dizia que, “quando escrevo(...) pinto mentalmente. Primeiro desenho os meus romances. Depois redijo-os”. (ibidem) Ou seja, intuitivamente ele criava seus personagens a partir da re-criação da sociedade enquanto um modelo semelhante, mas não igual à sociedade “real”; uma abstração parecida ao que chamamos contemporaneamente de “tipo ideal” weberiano.

Ainda falando sobre o contexto histórico do surgimento da escola realista/naturalista no Brasil, é preciso dizer que uma das preocupações políticas centrais das elites políticas da época era saber o que fazer com a massa de escravos libertos no pós-abolição, tanto no que se refere a manutenção da ordem pública, como na construção racial da nação. Isso era importante porque, segundo as teorias racialistas da época, o grau de desenvolvimento das nações dependia diretamente do percentual de sangue de “raças inferiores” e “superiores” na sua população.(Skidmore, 1976; Azevedo, 1987) Diversos cientistas e escritores da época como Silvio Romero e Raimundo Nina Rodrigues escreveram sobre esse dilema enfrentado por uma nação que buscava se livrar o mais rapidamente possível dos espólios da escravidão. (Skidmore, 1976; Ortiz, 1994) Os escritos de Aluísio Azevedo mostram que, como a maioria dos abolicionistas da época, ele compartilhava dessas teorias racialistas, principalmente quando fala do comportamento sexual dos habitantes do Cortiço.

Dentre os vários personagens de *O cortiço* gostaria de destacar a história de João Romão e de Bertoleza. No início da história, João Romão é um pequeno comerciante português, morador de uma região periférica da cidade e possuidor de “tal delírio de enriquecer que, afrontava resignado as mais duras privações”(Azevedo, 1996. p.15). Na

sua atividade como comerciante ele conhece a quitandeira Bertoleza, “crioula trintona”, escrava de um velho cego ao qual pagava *jornal* e “amigada” de um português que fazia fretes com um carrinho de mão.(*ibidem*)

Um dia, por coisas do destino, o português amigado de Bertoleza caiu morto, “estrompado como uma besta”(ibidem) ao puxar uma carga superior às suas forças. João Romão, sensibilizado pelo sofrimento da “pobre Bertoleza” e sabendo que ela “trabalhava forte” e que era a quitandeira mais “afreguesada” do bairro, achegou-se e envolveu-se com ela:

(...) fez-se até participante direto dos sofrimentos da vizinha, e com tamanho empenho a lamentou, que a boa mulher o acolheu para confidente das suas desventuras. Abriu-se com ele, contou-lhe a sua vida de amofinações e dificuldades. “Seu senhor comia-lhe a pele do corpo! Não era brinquedo para uma pobre mulher ter de escarrar pr`ali, todos os meses, vinte mil-réis em dinheiro!” E segredou-lhe então o que tinha juntado para a sua liberdade e acabou pedindo ao vendeiro que lhe guardasse as economias, porque já de certa vez fora roubada por gatunos que lhe entraram na quitanda pelos fundos. Daí em diante, João Romão tornou-se o caixa, o procurador e o conselheiro da crioula. (Azevedo, 1996, p.15)

Nesse trecho fica claro que Bertoleza, mesmo antes do início da relação com João Romão, era uma trabalhadora ativa que juntava suas economias com o objetivo de comprar sua carta de alforria, possuindo inclusive a fama de ser uma requintada quitandeira do bairro. O pagamento de *jornais* era uma maneira de fugir ao controle coercitivo direto do seu senhor e, a médio e longo prazo, comprar a liberdade. Como trabalhadora e mulher, ela também tinha suas relações amorosas, uma delas com o português carroceiro que foi vitimado por um mau súbito.

Após a morte do carroceiro português, não tardou muito tempo para que João Romão e Bertoleza se tornassem “amigados” e fossem morar juntos, com o vendeiro português tomando conta completamente dos ganhos financeiros de Bertoleza, afinal ela “como toda cafuza, não queria sujeitar-se a negros e procurava instintivamente o homem

numa raça superior à sua”. (Azevedo, 1996, p. 16)

A idéia racista de que os indivíduos de raça “inferior” instintivamente procuram um parceiro sexual ideal de raça “superior” à sua, aparece também quando o autor descreve o romance entre o cavouqueiro português Jerônimo e a mulata brasileira Rita Bahiana. Segundo Azevedo(1996, p. 151), Rita “preferiu no europeu o macho de raça superior” e Jerônimo, por sua vez, queria-a “porque a mulata era o prazer, era a volúpia, era o fruto dourado e acre destes sertões americanos, onde a alma de Jerônimo aprendeu lascívia de macaco e onde seu corpo porejou o cheiro sensual dos bodes”. (ibidem) Com isso o autor quer dizer que a relação de representação entre incivilizado(sertão/animal/Rita Baiana) e civilizado(europeu/homem/Jerônimo) é de dominação, mas também de desejo e sedução. Esse embate transforma a identidade de Jerônimo, o europeu inicialmente frio e calculista que cede aos seus instintos sexuais e se transforma num animal tropical que se torna capaz de assassinar seu rival(o mulato Firmino, ex-amante de Rita), abandonar a esposa portuguesa e a filha, bem como deixar a condição de dedicado trabalhador para viver uma vida material de pecado e perdição com a mulata e exímia dançarina Rita Bahiana.

Voltando à história principal objeto nossa análise, um dia João Romão comunicou uma grande notícia à Bertoleza: ela se tornaria livre. Estava em andamento o pagamento da sua carta de alforria. A cena da libertação de Bertoleza é comovente. João Romão aparece com um documento que diz que Bertoleza está liberta e diz em voz alta:

- Você agora não tem mais senhor! Agora está livre. Doravante o que você fizer é só seu e mais de seus filhos se os tiver. Acabou-se o cativo de pagar os vinte mil-réis à peste do cego!

Bertoleza chorou de felicidade e agradeceu à sua sorte sem saber que a carta de alforria era um documento falso, produzido pelo próprio João Romão. O ex-dono de Bertoleza soubera apenas que a escrava havia fugido para a Bahia depois da morte do seu amigo, que se presume, fosse o próprio João Romão. Se alguém quisesse averiguar a fidedignidade da história ou ir atrás da crioula fugida que “viesse buscá-la!” - pensou João Romão.

Bertoleza representava agora ao lado de João Romão o papel tríplice de

caixeiro, de criada e de amante. Mourejava a valer, mas de cara alegre; às quatro da madrugada estava já na faina de todos os dias, aviando o café para os fregueses e depois preparando o almoço para os trabalhadores de uma pedreira que havia para além de um grande capinzal aos fundos da venda. Varria a casa, cozinhava, vendia ao balcão na taverna, quando o amigo andava ocupado lá por fora; fazia a sua quitanda durante o dia no intervalo de outros serviços, e à noite passava-se para a porta da venda, e, defronte de um fogareiro de barro, fritava figado e frigia sardinhas, que Romão ia pela manhã, em mangas de camisa, de tamancos e sem meias, comprar à praia do Peixe. E o demônio da mulher ainda encontrava tempo para lavar e consertar, além da sua, a roupa do seu homem, que esta, valha a verdade, não era tanta e nunca passava em todo o mês de alguns pares de calças de zuarte e outras tantas camisas de riscado. (Azevedo, 1996, p.17)

O trecho acima mostra, como já foi dito anteriormente, que existiam determinados lugares na cidade que eram esconderijos perfeitos para os escravos fugidos. Quero dizer com isso que a alforria inventada por João Romão somente era realizável porque nem o senhor, nem qualquer dos seus herdeiros, poderia localizar facilmente a escrava fugida. Outro aspecto a ser destacado nesse trecho é que a alforria em si mesma, apesar de afetivamente ter sido importante para Bertoleza, não significou uma mudança nas suas condições de trabalhadora explorada. Esse fato mostra que a idéia de liberdade é dada não apenas pelo aspecto formal das relações de trabalho, mas também pelo sentimento do trabalhador em relação à sua situação social. A leitura do texto também mostra que, nesse sentido, a situação de trabalho de Bertoleza não é muito diferente daquela de muitos trabalhadores urbanos de diversas raças e nacionalidades que viviam no cortiço São Romão lutando miseravelmente pela sobrevivência.

Nas horas vagas de trabalho, Bertoleza ajudava João Romão a furtar material de construção alheia que seria utilizado na construção do grande projeto arquitetônico e econômico da cidade: a “Estalagem São Romão”, futura “Avenida São Romão”, um lugar no qual alugavam-se casinhas e tinas para lavadeiras. Aluizio Azevedo nota que “naquela umidade quente e lodosa”, que era a Estalagem São Romão, “começou a minhocar, esfervilhar, a crescer, um mundo, uma coisa viva, uma geração, que parecia

brotar espontânea, ali mesmo, daquele lameiro, e multiplicar-se como larvas no esterco”. (Azevedo, 1996, p.26) Nesse espaço de degeneração moral e prevalência dos instintos sobre a razão, diz Aluísio Azevedo explicitamente, o subalterno encontra o seu habitat ideal.

No cortiço São Romão as pessoas se reproduzem como ratos, os escândalos públicos por conta de casos de adultérios provocam alvoroços diários(em oposição ao casarão do Barão Miranda, no qual eles são disfarçados) e sujeitos da mais baixa condição social(de imigrantes portugueses e italianos pobres, a negros e mulatos brasileiros, soldados de polícia, prostitutas, homossexuais, etc.) convivem cotidianamente ora em situações de conflitos, ora em terna amizade. Nesse ambiente, a relação com as instituições estatais de manutenção da ordem pública é tensa e a presença de destacamentos policiais que adentram *O Cortiço* sob a justificativa de separar brigas e apaziguar conflitos é vista como agressão moral.

Durante a briga entre Jerônimo e Firmino pelo amor de Rita Bahiana, Azevedo descreve o sentimento dos moradores do São Romão no momento em que a polícia chega para intervir no conflito:

De cada casulo espiavam homens armados de pau, achas de lenha, varais de ferro. Um empenho coletivo os agitava agora, a todos, numa solidariedade briosa, como se fossem desonrados para sempre se a polícia entrasse ali pela primeira vez. Enquanto se tratava de uma simples luta entre dois rivais, estava direito! “Jogassem lá as cristas, que o mais homem ficaria com a mulher!” mas agora tratava-se de defender a estalagem, a comuna, cada um tinha a zelar por alguém ou alguma coisa querida.

-Não entra! Não entra!

E berros atoadores respondiam às pranchadas, que lá fora se repetiam ferozes. A polícia era o grande terror daquela gente, porque, sempre que penetrava em qualquer estalagem, havia grande estropício; à capa de evitar e punir o jogo e a bebedeira, os urbanos invadiam os quartos, quebravam o que lá estava, punham tudo em polvorosa. Era uma questão de ódio velho. (Azevedo, 1996, p. 113)

Não é somente com a polícia que os moradores do São Romão entram em conflito. Entre os próprios moradores desse cortiço, acontecem conflitos que podem acionar contextualmente uma ampla variedade de identidades. Vejamos, numa das cenas narradas por Azevedo(1996), há uma briga física entre Piedade(esposa de Jerônimo) e Rita Bahiana(amante de Jerônimo), visto que a esposa traída descobre a relação entre Jerônimo e Rita Bahiana. Acontece que no momento em que Piedade é dominada pela força física de Rita, um grupo de portugueses tenta separar a duas e acaba se iniciando uma tremenda confusão que vira um conflito de nacionalidades, com gritos de Vivas ao Brasil e à Portugal.

Entretanto, “no melhor da luta, ouvia-se na rua um coro de vozes que se aproximava das bandas do Cabeça-de-Gato. Era o canto de guerra dos capoeiras do outro cortiço, que vinham dar batalha aos carapicus, para vingar com sangue a morte de Firmino, seu chefe de malta.”(Azevedo, 1996, p.163) Sentindo a aproximação dos rivais, os moradores do São Romão que brigavam entre si esqueceram momentaneamente os conflitos de nacionalidade:

(...) um grito de alarma ecoou por toda a estalagem e o rolo dissolveu-se de improviso, sem que a desordem cessasse. Cada qual correu à casa, rapidamente, em busca do ferro, do pau e de tudo que servisse para resistir e para matar. Um só impulso os impelia a todos; já não havia ali brasileiros e portugueses, havia um só partido que ia ser atacado pelo partido contrário; os que se batiam ainda há pouco emprestavam armas uns aos outros, limpando com as costas das mãos o sangue das feridas.” (Azevedo, 1996, p. 163-164)

O desenlace da história de Bertoleza mostra a dramática escolha que ela enfrenta ao escolher entre voltar ou não à condição de escrava, quando a mentira criada por João Romão cai abruptamente. Na continuação da narrativa, Azevedo(1996) conta que com o passar do tempo, João Romão, cada vez mais rico, deixou de depender economicamente de Bertoleza. Mais que isso, a sua tentativa de buscar status político fez com que a negra

se tornasse um “mau” que precisava ser eliminado para que ele se casasse com a jovem Zulmira, filha do barão Miranda.

Quando João Romão admitiu que iria pedir a mão da jovem Zulmira em casamento, Bertoleza reagiu energeticamente:

Bertoleza: -Quero ficar ao teu lado! Quero desfrutar o que nós dois ganhamos juntos! Quero a minha parte no que fizemos com o nosso trabalho! Quero meu regalo, como você quer o seu! (...) Ah! Agora não me enxergo! Agora não presto para nada! Porém, quando você precisou de mim não lhe ficava mal servir-se de meu corpo e agüentar a sua casa com o meu trabalho! Então a negra servia pra um tudo; agora não presta pra mais nada, e atira-se com ela no monturo do cisco! Não! Assim também Deus não manda! Pois se aos cães velhos não se enxotam, por que me hão de pôr desta casa, em que meti muito do suor do meu rosto?... Quer casar, espere então que eu feche primeiro os olhos; não seja ingrato! (Azevedo, 1996, p. 195-196)

A fala de Bertoleza revela a raiva da mulher traída pela ganância do amasiado/marido que quer livrar-se dela a todo custo e que, simultaneamente, quebra o seu projeto de vida (que se realizaria a partir do trabalho intenso ao lado de João Romão). Quando ele nega esse projeto, dispensando-a, está quebrando a sua parte no acordo e ficando em dívida com ela. Daí a sua reação de gritar: “João, Romão, não seja um ingrato! Se quiser se casar(novamente), espere que eu morra primeiro!”

Com medo de que o assassinato de Bertoleza despertasse suspeitas sobre ele, João Romão lembrou-se da falsa alforria concedida por ele à Bertoleza e decidiu contatar o filho do antigo proprietário, livrando-se dessa forma dela. O desenlace é dramático. Algumas semanas depois da discussão com João Romão, cercada por dois policiais, pelo proprietário que a reivindicava como propriedade e pelo próprio João Romão, Bertoleza teve uma reação firme:

Seu primeiro impulso foi de fugir. Mal, porém, circunvagou os olhos em

torno de si, procurando escapular, o senhor adiantou-se dela e segurou-lhe o ombro.

-É esta! Disse aos soldados que, com um gesto, intimaram a desgraçada a segui-los.

-Prendam-na! É escrava minha!

A negra, imóvel, cercada de escamas e tripas de peixe, com uma das mãos espalmada no chão e com a outra segurando a faca de cozinha, olhou aterrada para eles, sem pestanejar.

Os policiais, vendo que ela não se despachava, desembainharam os sabres. Bertoleza então, erguendo-se com ímpeto de anta bravia, recuou de um salto e, antes que alguém conseguisse alcançá-la, já de um só golpe certo e fundo rasgara o ventre de lado a lado. E depois emborcou para a frente, rugindo e esfocinhando moribunda numa lameira de sangue. (Azevedo, 1996, p.207)

Acredito que, a partir do horizonte aberto pelas noções de “projeto de liberdade”(Gomes, 1995 e 1997) e da “metanarrativa da emancipação”(Gilroy, 2001), a ação de Bertoleza possa ser compreendida como uma escolha deliberada por não mais voltar à condição de escrava, visto que nesse contexto a morte significava a libertação do cativo. Se a escravidão representa a morte simbólica do indivíduo, então, ao morrer o escravo realiza plenamente e tragicamente o seu projeto de emancipação.

Uma segunda explicação possível para a atitude de Bertoleza nos é dada por Karasch(2000) que mostra que muitos dos afogamentos de escravas cariocas no século XIX, eram suicídios ocasionados pelo rompimento de relações amorosas por parte de seus senhores ou amasiados. É possível que Aluísio Azevedo, um escritor que viveu no século XIX, tivesse acesso a essas histórias e tenha criado a personagem Bertoleza baseada nelas.

Tal jogo de interpretações tem como objetivo mostrar que é preciso alongar nossos estudos na literatura que mostra a situação de escravos e libertos brasileiros entre o final do século XIX e início do século XX, de modo a apreender a percepção desses

sujeitos históricos em relação à noção de liberdade e como ela foi re-significada no pós Abolição.

É preciso, pois, investigar o que aconteceu com a massa de escravos libertos no Brasil depois de 1888, um empreendimento complicado e extenso, que, em grande medida é dificultado, por conta dos silêncios e indagações deixados pelos trabalhos dos cientistas sociais e historiadores brasileiros acerca dessa questão. Preocupamo-nos muito com o processo de abolição da escravidão em si mesmo, mas muito pouco com os modos de inserção social e política dos escravos emancipados na sociedade nacional. É certo que a corrente de trabalho que aborda o projeto de branqueamento das elites brasileiras dessa época é de uma importância ímpar, mas é preciso investigar, nos moldes propostos por Sidney Chalhoub(1990;1996) e Licia Valadares(2000) os projetos políticos dos escravos emancipados.

O resgate de Gilroy(2001), com vistas a realização desse projeto intelectual é importante porque este autor destaca que os escravos emancipados tinham uma maneira própria e ativa de construir seus projetos de vida, por mais periférica que fosse sua hierarquia no interior das sociedades nacionais. A noção de “campo negro” (Gomes, 1995 e 1997), por sua vez, nos permite ligar simbolicamente os quilombos, os cortiços, os sertões e as favelas e, entender a circulação - no Brasil e nas Américas como um todo-, dos projetos políticos desses sujeitos subalternos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo estabeleceu como proposta de trabalho a realização de uma releitura da literatura que situa os quilombos ou mocambos, necessariamente, como grupos étnico-raciais que construíram projetos políticos cuja finalidade última era a derrubada do sistema escravista ou a recriação simbólica da cultura africana no Brasil.

Para alcançar esse objetivo, esta dissertação foi dividida em três capítulos que, em conjunto, pretendiam mostrar que existem fronteiras sociais, não relacionadas somente às noções de raça ou etnia, mas também dadas pela cultura, que situam imaginariamente determinados sujeitos históricos –como os quilombolas e os nordestinos-, à margem da representação “normal” de nação.

Na introdução mostrei que a noção de campo negro(Gomes,1995) nos remete simbolicamente à noção de fronteira como “entre-lugar”.(Bhabha, 1998) Com a ajuda de Costa(2003a; 2003b) defini o “entre-lugar” como uma região de encontro entre diferentes povos e culturas na qual ocorre o desvanecimento das identidades construídas como “essenciais” pelos indivíduos e sua re-construção cotidiana, visualizada na re-formulação constante dos projetos de vida. Segundo Bhabha(1998), esse processo de intercâmbio de valores, significados e prioridades, pode ser realizado tanto de maneira colaborativa e dialógica, quanto de maneira antagônica e conflituosa.

Partindo do conceito de “entre-lugar”, sugeri que olhássemos o campo negro como uma fronteira simbólica na qual circulavam idéias e experiências de resistência à escravidão e no capítulo primeiro utilizei a noção de “projeto” (Velho, 1978; 1999a; 1999b) e a idéia de “metanarrativa da emancipação” escrava de Gilroy(2001) para pensar os significados dos projetos de emancipação dos sujeitos históricos que resistiram à escravidão nas Américas e, em especial, no Brasil.

Tomando por ponto de partida a noção de diáspora africana(Gilroy, 2001) como um imenso movimento de resistência que buscava a emancipação escrava nas Américas, afirmo que os quilombos eram parte desse movimento, visto que estavam dentro do campo de circulação de idéias e de experiências de resistência à escravidão. Nesse contexto sócio-histórico, a Amazônia colonial, tal qual a região norte-mineira pesquisada por Costa(2003b), representava um limite político e simbólico para a sociedade

escravista. Nessa região fronteiriça sujeitos subalternos como os quilombolas, refugiavam-se e construíam-se como um “outro” marginal à sociedade escravista.

No segundo capítulo descrevi o modo como os quilombolas construíram seus projetos de liberdade, servindo-se das regiões imaginadas como periféricas ao Estado-nação brasileiro, dentre elas, o Grão-Pará. Argumentei também que essas regiões marginais e periféricas funcionavam como campos de possibilidades dinâmicos, catalisadores e amalgamadores de significados, idéias, ideologias, práticas e identidades. Nesse contexto sócio-histórico, o “campo negro” emerge como um entre-lugar de múltiplos centros e periferias, que propicia a existência da identidade quilombola como uma identidade *sui generis*, nem étnica, tampouco racial(ainda que racializável).

Ainda no segundo capítulo conceituei o “campo negro” como uma complexa rede social quem envolvia interesses e relações diversas, da qual os quilombolas souberam tirar proveito fundamental para aumentar a manutenção da sua autonomia em relação à sociedade escravista(Gomes, 1997), e que esse conceito se aplica ao Brasil como um todo e, quem sabe, até mesmo às Guianas, para explicar as relações entre a sociedade escravista e os grupos de escravos fugidos.

No capítulo terceiro defendi que há uma ligação simbólica entre os campos negros, os cortiços, os sertões e as favelas. Baseei meus argumentos nos trabalhos de Sidney Chalhoub(1990 e 1996) e Licia Valadares(2000) que mostram que os cortiços eram um importante cenário de luta dos escravos das cidades e que as favelas são, ao menos em termos simbólicos, as sucessoras dos cortiços e a migração do sertão para a cidade. Considerando-se que campos negros, cortiços, sertões e favelas são fronteiras simbólicas construídas por sujeitos históricos, pode-se resgatar duas características importantes dessas regiões: primeiro a noção de que nesses espaços intersticiais as identidades se desvanecem e as “as experiências intersubjetivas e coletivas” ou o “valor cultural” são negociados. (Bhabha, 1998, p. 20) Daí a possibilidade dos escravos fugidos se misturarem à massa subalternizada da população que vivia nessas regiões. Segundo, a utilização desses espaços como refúgios nos quais os subalternizados desafiavam/questionavam as identidades tidas como “normais”.(Costa, 2003b) Isso porque é no entre-lugar que os indivíduos formulam “estratégias de representação” e de “aquisição de poder(empowerment)”(Bhabha, 1998, p.20) Ou seja, é nesse espaço intersticial que os sujeitos subalternos experimentam a liberdade e que os projetos de

vida se encontram, se entrelaçam e são re-elaborados.

Por último, sugiro que é necessário investigar a trajetória da massa de escravos libertos no Brasil depois de 1888, um empreendimento complicado e extenso, que, em grande medida é dificultado, por conta dos silêncios e indagações deixados pelos trabalhos dos cientistas sociais e historiadores brasileiros acerca dessa questão. Preocupamo-nos muito com o processo de abolição da escravidão em si mesmo, mas muito pouco com os modos de inserção social e política dos escravos emancipados na sociedade nacional. É certo que a corrente de trabalho que aborda o projeto de branqueamento das elites brasileiras dessa época é de uma importância ímpar, mas é preciso investigar, nos moldes propostos por Sidney Chalhoub(1990;1996) e Licia Valadares(2000) os projetos políticos dos escravos emancipados. O resgate de Gilroy(2001), com vistas a realização desse projeto intelectual é importante porque este autor destaca que os escravos emancipados tinham uma maneira própria e ativa de construir seus projetos de vida, por mais periférica que fosse sua hierarquia no interior das sociedades nacionais. A noção de “campo negro” (Gomes, 1995 e 1997), por sua vez, nos permite ligar simbolicamente os quilombos, os cortiços, os sertões e as favelas e, entender a circulação - no Brasil e nas Américas como um todo-, dos projetos políticos desses sujeitos subalternos.

BIBLIOGRAFIA

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.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. “Os quilombos e as novas etnias”, in: O’DWYER(org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, pp. 43-82.

ANDRADE, Maria José de Souza. Mão de obra escrava em Salvador: 1811-1860. São Paulo: Corrupio, 1988.

ANDRADE, Manuel Correia. “O povo contra a Oligarquia: A guerra dos Cabanos”, in: ANDRADE, Manuel Correia(org.). Movimentos populares no nordeste no Período Regencial. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massagana, 1989.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. A Guerra dos Bem-te-vis: a Balaiada na memória oral. São Luís: SIOGE, 1988.

AZEVEDO, Aluísio. O Cortiço. São Paulo: Ática, 1996[1890].

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de: Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites do século XIX. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.

AZEVEDO, Célia Marinho. “Para Além das Relações Raciais: por uma história do racismo. In: AZEVEDO, Célia Marinho. Anti-racismo e seus paradoxos: reflexões sobre cota racial, raça e racismo. São Paulo: Annablume, 2004, pp. 107-126.

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.

AZEVEDO, Idaliana Marinho de. Puxirum: memória dos negros do oeste paraense. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2002.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. Compêndio das era da província do Pará. Belém

Santos & Menor, 1838, 2ª ed.[Belém]UFPA,1969.

BAKHTIN, M.: The dialogic imagination. Austin: University of Texas,1981.

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

BASTOS, A. C. Tavares. O vale do Amazonas: a livre navegação do Amazonas, estatística, produção, comércio, questões fiscais do vale do Amazonas. 3ª ed.São Paulo: Editora Nacional/Brasília:INL, 1975.

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

BLACKWELL, Alice Stone. Lucy Stone: Pioneer of Women`s Rigths. Boston: Little, Brown, 1930.

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.

CARVALHO, Mônica Cristina Corrêa. Igarapé Preto: a luta de uma comunidade remanescente de quilombo no Baixo Tocantins.Belém:NAEA/UFPA,2001. Dissertação de mestrado.

CASTRO, Edna. “Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais”, in: Castro, Edna e Pinton, Florence(orgs.) Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente. Belém:Cejup:UFPA-NAEA, 1997.

CASTRO, Edna. Quilombolas do Bujaru: memória da escravidão, territorialidade e titulação da terra. Belém:SEJU/PROGRAMA RAÍZES/UNAMAZ, 2003. Relatório de pesquisa.

CHALHOUB, Sidney. Visões de Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia da Letras, 1990.

CHALHOUB, Sidney. Cidade Fabril: Cortiços e epidemias na Corte Imperial. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.

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

COFFIN, Levi. Reminiscences of Levi Coffin, the Reputed President of the Underground Railroad. Nova York: Augustus Kelley, 1968[1876].

CONRAD, Robert. Os últimos anos da escravatura no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

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.

DOUGLASS, Frederick. My Bondage and My Freedom. Nova York e Auburn: Miller, Orton and Mulligan, 1855.

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

EDMUNDO, Luiz. O Rio de Janeiro do meu tempo. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

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.

FARACO, Carlos. "Vida e Obra de Aluísio Azevedo", In: AZEVEDO, Aluísio. O Cortiço. São Paulo: Ática, 1996[1890].

FARAGE, Nádia. As muralhas dos sertões: Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

FERREIRA, Eliana Ramos: "Estado e administração colonial: a vila de Mazagão", in: Acevedo Marin, Rosa(org.): Escrita da história paraense. Belém: NAEA/UFPA, 1998, pp. 93-114.

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.

- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. A Amazônia Colonial(1616-1798). São Paulo: Metro Cúbico, 1994.
- 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.
- GEERTZ, Clifford. Interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- 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.

GUEDES, Peonia Viana. "'Can the subaltern speak?': vozes femininas contemporâneas da África Ocidental.". s/d.

Texto disponível em: <http://www.amulhernaliteratura.ufsc.br/10peoniabh.htm>. [Acessado em janeiro de 2006].

GUHA, Ranajit. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India". Subaltern Studies 1: Writings on South Asian History and Society. Delhi: OUP, 1982.

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.

JAMES, C. L. R. Os Jacobinos Negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000.

KARASCH, Mary. “Os quilombos do ouro na capitania de Goiás”, in: Reis, João José e Gomes, Flávio dos Santos(orgs.). Liberdade por um Fio: História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp.139-163.

KARASCH, Mary. Vida dos escravos no Rio de Janeiro(1808-1850). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KLEIN, Herbert S. A escravidão africana: América Latina e Caribe. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

LIMA, Ana Renata do Rosário de. Revoltas camponesas no Vale do Acará-Grão-Pará(1822-1840). Belém:NAEA/UFPA,2002. Dissertação de Mestrado.

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. Os Juizados Especiais Criminais e a judicialização das relações sociais na América Latina. Anteprojeto de mestrado encaminhado a banca de seleção do Ceppac. Novembro de 2003, mimeo.

MARTINS, Cristian F. Construção da negritude e a identidade quilombola: Desejos e Projetos Modernos e Tradicionais. Projeto de Qualificação para a dissertação de mestrado apresentado ao Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas(CEPPAC). Brasília:Universidade de Brasília, 2005.

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.

MOTT, Luiz R. B. “A revolução dos negros do Haiti e o Brasil”, in: História: Questões & Debates, 3(4), Curitiba, 1982.

MUNANGA, Kabengele. “Origem e histórico do quilombo na África”, in: Revista da USP. São Paulo(28): 56 - 63, Dezembro / Fevereiro 95 /96.

MUNIZ, Palma. “Adesão do Grão-Pará à Independência”, In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará, ano 6, número 9, 1922.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira. “Do cativo ao mar: escravos na Marinha de Guerra”, in: Revista Estudos Afro-asiáticos. Rio de Janeiro: número 38, Dezembro de 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br>. [Acessado em janeiro de 2006].

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.

OLIVEIRA, Maria Amélia. “A balaiada no Piauí”. In: ANDRADE, Manuel Correia(org.). Movimentos populares no nordeste no Período Regencial. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massagana, 1989.

ORTIZ, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PARK, R. Race and Culture. Glencoe, The Free Press, 1950.

PATTERSON, Orlando. Slavery and social death. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982.

PENNA, Domingos Soares Ferreira. Obras completas de Domingos Soares Ferreira Penna. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1973, V. I e II(Cultura Paraense).

PESAVENTO, Sandra Jatahy. “Lugares malditos: a cidade do “outro” no Sul brasileiro(Porto Alegre, passagem do século XIX ao século XX)”. In: Revista Brasileira de História. Vol 19, número 37. São Paulo, setembro de 1999. Disponível em www.scielo.br. [Acessado em fevereiro de 2006].

PIMENTEL, Sidney Valadares. O chão é o limite: festa de peão de boiadeiro e a domesticação do sertão. Goiânia: Editora da UFG, 1997.

PINHEIRO, Cláudio C. “No governo dos mundos: escravidão, contextos coloniais e administração de populações”, in: Estudos Afro-Asiáticos. Ano 24, número 03, 2002, pp. 425-457. Disponível em: <http://www.scielo.br>. [Acessado em novembro de 2005].

PINTO, J. Slavery in Portuguese Índia, 1540-1842. Bombay, Himalaya Publishers, 1992.

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.

RAVENA, Nírvia: “O abastecimento no século XVIII no Grão-Pará: Macapá e vilas circunvizinhas”, in: Acevedo Marin, Rosa(org.): Escrita da história paraense. Belém: NAEA/UFPA, 1998, pp. 29-52.

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.

RIO, João do. (1911), “Os livres acampamentos da miséria”, in: MARTINS, L. (org.). João do Rio: uma Antologia. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro/Sabiá, s/d.

RODRIGUES, Jaime. O infame comércio. São Paulo: UNICAMP, 2001.

RODRIGUES, Jaime. De costa a costa - Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1789 – 1860). São Paulo: Companhia das letras, 2005.

RODRIGUES, João Barbosa. “Rio Trombetas”, in: Exploração e estudo do valle do Amazonas. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1875.

SALLES, Vicente. O negro no Pará, sob o regime da escravidão. Rio de Janeiro: FGV/UFPA, 1971.

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.

SEVCENKO, Nicolau. A Revolta da Vacina: mentes insanas em corpos rebeldes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

SKIDMORE, Thomas E. Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1976.

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

VALADARES, Licia. “A gênese da Favela carioca: a produção anterior às ciências sociais”, in: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Volume 15, número 44, outubro, 2000.

VELHO, Gilberto. Utopia urbana: Um estudo de antropologia social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VELHO, Gilberto. Projeto e metamorfose: Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999a.

VELHO, Gilberto. Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999b.

VENTURA, Roberto. “Canudos como cidade iletrada”, in: Revista de Antropologia. São Paulo: USP, 1997, v. 40, nº1.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci. “Quilombos em Mato Grosso: resistência negra em áreas de fronteira. 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. 213-239.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora UnB: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004, volume 2.

WILLIAMS, Eric. Capitalismo e Escravidão. Rio de Janeiro: Editora Americana, 1975.

