

**NAS FRONTEIRAS VOLÁTEIS DA ESCRAVIDÃO:
ÍNDIOS, QUILOMBOS E CIMARRONES, XVIII-XIX**

***VOLATILE BORDERS OF SLAVERY:
INDIANS, QUILOMBOS AND CIMARRONES, 18TH-19TH***

Victor Santos Gonçalves*

RESUMO

Este artigo visa ponderar acerca dos mecanismos que levavam escravos a fugir dos seus senhores, na busca de um melhor viver. A perspectiva desse estudo foi averiguar esses sonhos de liberdade compartilhados em vários pontos da América, onde mesmo com a escravidão existiram agentes históricos em busca de uma vida menos sofrida, fugindo para longe dos seus senhores, ou seja, oferecendo resistência. Os quilombolas, *cimarrones* e indígenas agiam através de variadas estratégias, mobilidades com tentativas particulares e coletivas, que aos poucos deram sentido a um contexto histórico mais amplo, haja vista que esses escravos e ex-escravos tiveram que forjar alternativas de sobrevivência frente aos desafios da vida em cativo e fora dele, criando novas identidades, essas compreendidas como um legado surpreendente do complexo processo de mestiçagem durante o período colonial e imperial nas Américas.

PALAVRAS-CHAVE: Escravidão; América; mestiçagem; experiência; liberdade.

ABSTRACT

This article aims to ponder about the mechanisms that could take slaves to run away from their masters, in search of a better life. The perspective of this study was to investigate those dreams of freedom shared at various points in America, where even Slavery existed historical agents in search of a life less painful, running away from their masters, i.e. offering resistance. The operating Maroons, historical *cimarrones* and indigenous acted through a variety of strategies with private and collective mobilities attempts, which gradually gave way to a broader historical context, given that these slaves and former slaves had to forge survival alternatives of life in captivity and out of it, thereby creating new identities perceived as a surprising legacy of the complex process of miscegenation during the colonial era and imperial in the Americas.

KEYWORDS: Slavery; America; mestizaje; experience; freedom.

* Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: victor747hist@bol.com.br

Introdução

Em *O nascimento da cultura afro-americana*, os antropólogos Mintz e Price (2003) apresentaram a ideia de que os indivíduos escravizados estabeleciam comunicações dentro do próprio processo de escravização e, principalmente, firmavam esses laços dentro dos tumbeiros. Os escravos vinham presos aos grilhões que os amarravam uns aos outros – acorrentados nos porões dos navios em condições insalubres –, relegados a um sistema que os imprimia desvantagens até o momento do desembarque neste outro lado do Atlântico (SOARES, 2007, p.11-33).

Foi enorme a sangria que o tráfico de vidas humanas impôs a África. E não apenas a partir do século XVI, com a colonização das Américas, para onde se transplantaram multidões de africanos. Os números exatos da maior de todas as migrações forçadas ‘ninguém os sabe e nunca os saberá’[...] É possível, entretanto, tentar aproximações. Como as feitas no fim do século XIX e que encontraram eco em Oliveira Martins: vinte milhões de cativos [...] Os estragos do tráfico, porém, incomensuravelmente mais dramáticos do que essas estimativas. Basta lembrar que o preço de cada escravo vendido em terras do Islame ou desembarcado nas Américas era o de vários seres humanos, que morriam nos ataques armados, nas caminhadas do interior para o Sael e para a costa, na espera junto aos caravançarás e aos portos e na viagem através do Saara, do mar Vermelho, do Índico e do Atlântico. O comércio negreiro desorganizou muitas sociedades africanas, afetou-lhes a produção, corrompeu lealdades, tradições e princípios, partiu linhagens e famílias, disseminou continente afora a insegurança e o medo (SILVA, 2006, p.55).

Entretanto, toda opressão vivenciada seja no interior dos tumbeiros ou em qualquer outra situação, não foi suficiente para que esses indivíduos se tornassem vítimas passivas das circunstâncias escravistas (Idem). Ainda nos tumbeiros os escravizados desenvolviam vínculos de amizade e cumplicidade que os tornariam mais fortes para resistir àquelas e as demais condições, nada amenas, impostas pela escravidão. Era, possivelmente, um pacto silencioso, estabelecido por indivíduos, (em geral) culturalmente diferentes, mas que naquelas circunstâncias, tornava-os companheiros naquela difícil jornada (MINTZ; PRICE, 2003, p.65).

Segundo Mintz e Price (2003, p.65), é possível pensar na cooperação de africanos escravizados, que firmaram acordos, os quais remontariam aos verdadeiros esforços dos primórdios da cultura e da sociedade afro-americana. Nesse sentido, tais

conexões pareciam aumentar com certa constância, quando esses indivíduos reunidos pelo trágico encontro nos tumbeiros eram arremessados numa conjuntura institucional muito maior do que eles próprios poderiam imaginar, a escravidão colonial.

O vínculo criado entre companheiros de viagem – aqueles que partilhavam a travessia no mesmo navio negreiro – é o exemplo mais marcante. Em áreas amplamente dispersas da Afro-América, a relação do “parceiro de bordo” tornou-se um princípio fundamental da organização social e, durante décadas ou até séculos, continuou a moldar as relações sociais correntes (Idem).

Os autores seguem seus argumentos através de exemplos como o da Jamaica, onde o termo *sinipmate* significava companheiro de bordo para aqueles escravos, sinônimo de ‘irmão’ ou ‘irmã’. Essa noção era um vínculo de solidariedade cordial já que os africanos consistentemente identificavam-se. Enquanto que, no Suriname, o termo correspondente era *sippi* – herdeiro da mesma experiência de travessia atlântica –, mas que com o passar do tempo foi ressignificado e passou a ser utilizado entre escravos de uma mesma *plantation*, sem perder o significado maior que era a noção elementar de companheiros de desventura que dividiam uma aliança fora do comum (Ibid., p.66).¹

Sabe-se que o nível em que os laços iniciais puderam evoluir para princípios básicos, os quais, provavelmente, ajudaram a moldar as instituições dessas sociedades e, em muitas áreas, até hoje parecem preservar seu conteúdo simbólico inicial. cremos que o desenvolvimento desses vínculos sociais, antes mesmo dos africanos pisarem no Novo Mundo, já anunciava o nascimento de novas sociedades, baseadas em novos tipos de princípios (Ibid., p. 67).

A noção da “herança” africana generalizada e da distinção entre a perspectiva cultural e sociorrelacional na pesquisa afro-americanista pode indicar alguns caminhos (SILVA, 2006, p.55). Compreende-se que a “herança” sugeria, por vezes, “novas amarrações sociais” que serviram de baliza para a experiência inicial de escravização. Com isto, seus novos princípios culturais também começaram a ganhar importância. De fato, Mintz e Price (2003, p.68) tentaram explorar alguns conceitos acerca dos processos que deveriam estar relacionados a uma mesma conjuntura cultural para os africanos escravizados, principalmente, elementos que remetiam aos primórdios das religiões

¹ O termo ausente em Marx é a “experiência humana”, através dessa noção os sujeitos sociais são inseridos na História (THOMPSON, 1981, p.182).

afro-americanas, tendo como chave-mestra a religião e vários outros subsistemas culturais da África Central e Ocidental.

Dessa forma, boa parte das religiões de ambas as partes da África (ocidental e central), parecem ter tido em comum certos símbolos básicos no que refere “a natureza da causalidade” e a habilidade de adivinhação, ou seja, tornar visíveis causas peculiares, a respeito da função presente dos mortos na vida dos vivos, a incorporação das entidades ligadas em boa parte às ações humanas. Fora isto, importava também a forte ligação de um universo místico entre os conflitos sociais e as suas inter-relações com doenças e catástrofes. Os conhecimentos ritualísticos nessas sociedades tendiam a ser específicos de alguns sujeitos que portavam essa responsabilidade – sendo através do tempo perpassado –, por meio de iniciações ou atos semelhantes sempre seguindo o fluxo de linhas genealógicas através do tempo (Idem).

O caso Saramaka

Diante dessas orientações sobre a condução dos ritos incentivava-se a experimentação de novas práticas, elementos de comunidades próximas, adotando assim algumas delas. Além disso, os autores defendem que boa parte das religiões da África ocidental e central era permissiva a adesão de novas práticas culturais. Não raras vezes, até às persuasões de outros grupos poderiam ser anexadas (Idem). As trocas de conhecimentos ritualísticos entre indivíduos que compartilhavam certas noções culturais subjacentes devem ter servido de aporte para a formação e transformação de subsistemas culturais unificados (SLENES, 2011, p.151). Segundo Robert W. Slenes (2011, p.151), uma característica habitual à maioria das sociedades africanas, seria que essas se estruturaram em torno da família de linhagem, um grupo de parentesco que elaborava sua origem a partir de ancestrais comuns.

Uma “cultura”, nesses termos, fica intimamente ligada aos contextos sociais em que são vivenciados e percebidos os laços afetivos. Com a destruição desses laços, a “bagagem cultural” de cada indivíduo sofre uma transformação fenomenológica, até que a criação de novas estruturas institucionais permita a refabricação do conteúdo, baseado no passado – e muito distante dele (MINTZ; PRICE, 2003, p.71).

Um exemplo singular são os *Saramakas*. Povos que representam um dos elos de resistência à ocupação colonial europeia na América latina. Essas populações atualmente ainda vivem no interior das florestas do Suriname em um número próximo a 26 mil habitantes (PRICE, 2000, p.06-07). Os *Saramakas* são descendentes de africanos escravizados que serviram como mão de obra – no fim do século XVII e XVIII – nas plantações de cana de açúcar, café e extração de madeira no Suriname holandês (LAMUR, 2001, p.74-75). No ano de 1749, o governador holandês Mauricius tentou estabelecer um tratado de paz com um grupo de quilombolas que viviam entre os rios *Saramacca* e Suriname. A investida foi um fracasso. O chefe quilombola Adu, criticava o governador que não cumpriu os acordos firmados durante as negociações, retomando a guerra que durou mais de 10 anos. Em 1760, as negociações entre o governo holandês e os *Saramakas* foram retomadas. Por pedido do governador, os *Aukaner*, que tinham firmado um tratado com o governo em 1759, mediaram um novo acordo. No dia 19 de setembro de 1762, essa intervenção política resultou em um tratado de paz entre quilombolas *Saramaccas* e o governo, o qual era parecido com o tratado firmado com os *Aukaner* (Idem).

De forma geral, os *Saramakas* eram herdeiros diretos de vários povos africanos que falavam línguas diferentes, mas que ao se refugiarem na floresta, tanto de forma individual ou em pequenos e grandes grupos forjaram uma identidade própria. Além disso, realizaram rebeliões por quase uma centúria lutando contra os holandeses pela sua liberdade. Diante desse processo conflituoso, no ano de 1762, o Estado holandês foi forçado a assinar um tratado de paz com os *Saramakas* que até os dias de hoje vivem como um estado autônomo dentro do Suriname (PRICE, 1983, p.04).

Segundo Richard Price (1983, p.05), próximo à vila de *Dángogó* (território *Saramaka*), existe um santuário para as ‘*Old-Time People*’ (*Awónêngè*), lugar onde os ancestrais dos *saramakas* ‘ouviram as armas da guerra’. A cada crise na região, esse santuário é utilizado para invocar as ‘*Old-Time People*’. Os *Saramakas* são conscientes de uma história viva. Eles colhem diariamente os frutos das ações dos seus ancestrais e através do seu potencial, moldam o mundo do amanhã. Todo o mal, como eles entendem se origina das ações humanas, o que faz da historicidade dos *Saramakas* uma

via de duas mãos. Por exemplo, se um homem é assassinado, seu espírito se vingará de quem o assassinou.

Para os *Saramakas* de hoje, o Primeiro-Tempo, pertence à era das ‘Pessoas do Velho Tempo’, o qual possui um poder mais inerente. ‘Pessoas do Velho Tempo’ não são tratadas de forma mitológica – mas o conhecimento dessas é algo mais restrito e guardado –, sendo que até para as crianças esse conhecimento é limitado. Esse é um segredo muito bem guardado na mente dos “anciãos” *saramakas*. O movimento de migração das ‘Pessoas do Velho Tempo’ determinou os direitos da terra para a posteridade, qualquer disputa atual entre clãs imediatamente traz o conhecimento das ‘Pessoas do Velho Tempo’, saber sobre um evento das ‘Pessoas do Velho Tempo’ é usar esse conhecimento a favor do clã (Ibid., p.06-07).

Dessa forma, a perseguição do conhecimento sobre as ‘Pessoas do Velho Tempo’ é uma tarefa solitária - já que em cada clã, os anciãos que realmente ‘conhecem as coisas’ podem ser contados nos dedos de uma mão. Mulheres e crianças *a priori* são proibidas de participarem do conhecimento das ‘Pessoas do Velho Tempo’. Nos clãs, o conhecimento do *expert* é sempre idiossincrático, já que ao longo de sua vida adulta cada homem deve construir suas memórias, imagens e análises do ‘que realmente aconteceu’ – há dois ou três séculos atrás –, baseando-se em pedaços de músicas, ritos e celebrações. Questões sobre ‘Pessoas do Velho Tempo’ são tradicionalmente proibidas. Se algum ancião conta a história, todos escutam sem questionar. Pesquisá-los é se utilizar de tato, estratégia e paciência. Todos os conhecimentos são passados de forma elíptica e obscura, através de provérbios, epítetos, música. Em qualquer narração *Saramaka*, a citação de fontes sempre é apelada para autoridades: ‘meu bisavô’, ‘meu pai’ (Idem).

A identidade coletiva dos *Saramakas* é fundamentada na oposição liberdade versus escravidão. A regra central das ‘Pessoas do Velho Tempo’ é ideológica, com a preservação de seu conhecimento que nunca se repete inteiramente, devido à reelaboração natural (seleção) das memórias dos anciãos *Saramakas* ao longo do tempo. ‘Pessoas do Velho Tempo’ são mais do que apenas retórica, os *Saramakas* do século 21 utilizam esse passado porque é relevante para sua experiência de vida (Idem).

Sendo assim, a diversidade cultural dos escravos teria forjado uma receptividade coletiva às ideias e costumes de outras tradições culturais. Portanto, permissível também às diferenças culturais. Essa concordância nas diferenças culturais combinou-se com a pressão “exercida sobre o estilo pessoal, produzindo nas primeiras culturas afro-americanas um dinamismo fundamental, uma expectativa de mudança cultural como aspecto integrante desses sistemas” (Ibid., p.76). Dentro dos espaços estreitos da escravidão, os afro-americanos começaram a apreciar o novo e a criatividade individual foi ganhando espaço. Desde o início, a convenção dos afro-americanos com uma nova cultura, incluiu a expectativa de uma dinâmica própria com vicissitudes, elaborações, reelaborações e criatividade.

Dessa forma, tendo por base as ideias de Mintz e Price (2003) esse estudo pretende abordar contextos díspares onde a cultura africana interagiu com culturas ameríndias e europeias. Primeiramente, colocaremos em discussão a formação dos povos *garífunas* na América Central e sua articulação a vários outros grupos, além de sua permanência enquanto grupo que resistiu a intempéries coloniais, de modo a perceber certas permanências tanto africanas como indo-caribenhas. Depois tentaremos ponderar a respeito da formação de comunidades de *cimarrones* na fronteira amazônica das Guianas e do Brasil.

A peculiaridade Garífuna

Os povos *garífunas* são o resultado de um complexo processo de miscigenação entre africanos e indígenas caribenhos durante o período colonial. Essas populações passaram a povoar a Costa do Caribe desde o final do século XVIII, nos territórios do atual Belize, Guatemala, Honduras e Nicarágua. A movimentação dessas populações – desde o período colonial –, sempre esteve articulada a ações de resistência, lutas, conflitos, além de outros fatores de ordem territorial e transnacional. Os *garífunas* só podem ser compreendidos a partir do processo histórico da colonização daquela região e de outros pontos vizinhos como o Haiti.

Saint Domingue (Haiti) era, até o final do século XVIII, o maior produtor mundial de açúcar, além da produção em grande escala de café, algodão e anil. Era naquele período a mais lucrativa colônia francesa. Desenvolveu-se rapidamente, com o

avançar das *plantations* açucareiras e a intensa importação de cativos africanos (atualmente, cerca de 90% da população haitiana é negra). Do outro lado do arquipélago, os espanhóis exerciam como principal atividade a pecuária estimulando o comércio entre *Saint Domingue* e Santo Domingo. Todavia, as mútuas relações comerciais não atenuaram as tensões e conflitos entre as porções oeste e leste da ilha. Apesar do reconhecimento, pela Espanha, da perda de *Saint Domingue* para a França, em 1795, as divergências e contrastes entre ambos os lados da ilha permaneceram e, de certa forma, se intensificaram. Com a Revolução Haitiana, a colônia conquistou sua independência, expulsando os franceses daquela parte da ilha (JAMES, 2000, p.15).

De outra forma, mas dentro de uma perspectiva também de luta, os *garífunas* se organizaram culturalmente. Tinham eles como referencial, à história/memória da chegada dos seus ancestrais africanos no Caribe colonial. Isso era encarado pelos *garífunas* como uma ressignificação, repleta de mudanças interligadas ao seu processo de miscigenação afroindígena e na circularidade cultural (um influxo recíproco entre a cultura subalterna e a cultura hegemônica, que se movia de cima para baixo, bem como de baixo para cima) do povoamento das Pequenas Antilhas (CORTÉS, 2007, p.227-251; GINZBURG, 2012, p.10-15).

As Pequenas Antilhas eram povoadas primeiramente por grupos indígenas. Porém, com a presença – desde o século XVI – de europeus e africanos criou-se um amálgama cultural dotado de vários perfis identitários nas diferentes ilhas (AGUDELO, 2011, p.20).² Na alvorada do século XVIII a ilha de São Vicente, apresentava um perfil populacional variado, mas os negros eram maioria. Em porções menores, se apresentavam os indivíduos de origem caribenha, nomeados como caribes “vermelhos ou amarelos”. Segundo Agudelo (2011, p.54) foi através de fontes como memórias, crônicas de autoridades coloniais, missionários e exploradores que foi possível aos pesquisadores entreverem os caminhos percorridos por essas populações. Tais dados servem para se investigar esse passado apresentando elementos históricos tanto de africanos e indígenas, bem como do *modus vivendi* dos caribes negros de São Vicente.

De tal forma, a documentação utilizada por Agudello (2011) sugeriu que os índios caribes (alguns deles de origem *aruaque*) estabeleceram relações com colonos, militares ingleses e franceses, mas, principalmente, com africanos de diferentes lugares e contextos coloniais. Alguns africanos que chegaram à ilha no século XVI, possivelmente, eram africanos náufragos de tumbeiros e de ilhas adjacentes. Houve ainda casos de escravos fugidos que também aportavam naquelas paragens. O cotidiano dos caribes negros na Ilha de São Vicente

² Nessa abordagem, “a cultura oferece ao indivíduo um horizonte de possibilidades latentes – uma janela flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um” (Idem).

apresenta uma dinâmica de circulação entre as “Pequenas Antilhas, atividades de comércio, técnicas agrícolas e de navegação e capacidades de negociação e de alianças combinadas com aptidões militares reconhecidas pelas autoridades coloniais e pelos colonos” (Ibid., p.20).

No que diz respeito aos elementos sincréticos, há alguns que parecem ser oriundos do “culto aos ancestrais”. Esses símbolos sincréticos deram unidade aos grupos *garífunas*. Esses aspectos culturais foram descritos por alguns cronistas do período colonial, sendo que tais práticas rituais estavam interligadas com o mundo dos mortos e às doenças. Não obstante, a chegada de indivíduos de origem africana no Caribe cresceu paulatinamente, até superar o número de indivíduos de ascendência indígena naquela região. Merece destaque, o fato, dos *garífunas* manterem características culturais ameríndias, como a língua e algumas práticas agrícolas que estariam incluídas numa resignificação do meio local. Não se pode esquecer que os africanos tiveram grande capacidade de adaptação. E isso possibilitou uma reelaboração de novas formas culturais entre os grupos envolvidos nesse processo histórico. Essa interpretação é semelhante à de Mintz e Price (2003). Esses autores sugerem que as populações de procedência africana na América organizaram formas culturais novas, haja vista que o componente africano nessas sociedades se mostrava através de “qualidades ou fragmentos” nem sempre espontâneos.

Merece destaque que, as Pequenas Antilhas foram disputadas por franceses e ingleses. Durante boa parte do período colonial, São Vicente foi um território de predominância caribe – devido à tenaz resistência de seus habitantes –, tanto índios quanto posteriormente caribes negros e vermelhos. Tudo isso em meio a tratados firmados com os europeus (ingleses) – requerendo uma presença europeia menos incisiva –, ora através de projetos agrícolas, ora com intercâmbios comerciais e laborais com os nativos, mascarando as tensões e os períodos de declarada hostilidade entre ambos os grupos (AGUDELO, 2011, p.54).

Em meados do século XVIII, começou o processo de negociações e enfrentamentos formais entre os ingleses e as populações locais. Os britânicos tinham o desejo de ampliar seu poder colonial sobre a ilha e, em contra partida, os caribes negros e vermelhos pretendiam preservar suas terras. Esse processo levaria a Guerra do Caribe que removeria os *garífunas* para Baliceaux – ilha de domínio inglês (BAGGIO, 2002, p.63). Depois os caribes vermelhos seriam levados para São Vicente e os negros foram enviados para Roatán, em Honduras.

Essa primeira fase de conformação dos caribes negros como grupo humano diferenciado se dá num contexto de conflitos coloniais, de guerra, mas também de alianças, negociações e adaptações, às vezes voluntárias e outras vezes forçadas. É com essa experiência histórica acumulada que a deportação para a América Central se torna o cenário no qual os caribes negros vão dar continuidade a seu processo permanente de construções identitárias (AGUDELO, 2011, p.55.).

No ano 1797, os caribes negros teriam chegado à ilha de Roatán e ali desembarcaram 2.026 *garífunas*. Logo chegariam ao porto de *Trujillo* e se juntariam aos espanhóis para defenderem o forte contra as investidas britânicas.

Quando os caribes chegaram a *Trujillo*, já havia, desde o ano anterior, 1796, aproximadamente 300 “negros franceses” provenientes de Santo Domingo no contexto do conflito que desencadeou a independência do Haiti. As hipóteses dos estudos sobre a presença *garífuna* na América Central, sua expansão demográfica e seu povoamento ao longo da costa centroamericana sugerem um processo gradual de fusão dos negros franceses com os caribes negros (Idem).

Todavia, as relações amistosas entre espanhóis e caribes negros não duraram muito. Esses imediatamente passaram a ser reprimidos, vistos como ameaças devido às ideias libertárias oriundas, possivelmente, do Haiti (BAGGIO, 2002, p.65; JAMES, 2000, p.15). Depois os caribes negros foram dispersos pela costa de Honduras e *La Mosquetia* (Ibid., p.56).

O processo inicial de dispersão e assentamento dos *garífunas* ocorre em meio às disputas pelo controle das costas caribenhas da região entre ingleses e espanhóis. Estes haviam estabelecido seu poder no interior continental, mas não conseguiam consolidá-lo nas regiões costeiras devido ao assédio inglês, à resistência de indígenas e à presença significativa de negros de distintas procedências: os *creoles* (das Grandes Antilhas, cuja chegada coincide com o início da presença colonial inglesa a partir de 1640); e posteriormente os *negros franceses* e os *caribes negros* no final do século XVIII (Idem).

As ilhas caribenhas, no geral, sempre foram um espaço ímpar para se pensar os processos de mestiçagem. Desde o período colonial, foram ocupadas e serviram, estrategicamente, como ponto de passagem para vários povos e diferentes modelos de colonização. Contra a ocupação e domínio europeu nessas áreas lutaram diversas sociedades caribenhas, constituídas por diferentes povos e grupos sociais: indígenas, escravos negros, mulatos, negros livres e imigrantes de diferentes origens (asiáticos, hispano-americanos continentais, antilhanos) (BAGGIO, 2002, p.63).

Desse modo, importou discutir nesse primeiro momento o poder de articulação desenvolvido pelos caribes negros, quando – semelhante ao que acontecia nos tumbeiros –, conseguiram resistir às investidas de vários colonizadores, à medida que se articulavam com as populações indígenas forjando uma nova cultura com novos elementos étnicos.

A Amazônia colonial

Em *Los Cimarrones y las étnicas em las fronteras de las Guayanas*, o historiador Flávio Gomes (2009) analisou a origem étnica dos mocambos e os grupos indígenas nas fronteiras amazônicas, do Suriname, Guiana Francesa e Brasil. Gomes (2009) defendeu a ideia que os mocambos e os grupos indígenas consolidaram micro-sociedades transétnicas no período colonial, além de se articularem com outros setores da sociedade colonial e pós-colonial. Sabe-se que as autoridades lusitanas sempre se preocuparam com as trocas comerciais nas fronteiras entre os colonos franceses e os grupos indígenas. Além disso, os comerciantes e os índios ajudavam os escravos e crioulos a se refugiarem do lado português como também do lado francês (REIS, 1996, p.332-372). Em 1732, as Coroas europeias firmaram um tratado internacional, onde concordavam em devolver os fugitivos de ambos os lados. Não obstante, os conflitos territoriais se tornaram mais difíceis de controlar e vigiar, tendo em vista a grande extensão da área. Reinava a desconfiança mútua no que dizia respeito aos domínios dos territórios coloniais (GOMES, 2009, p.25-26).

Entretanto, o problema era mais complexo, pois, não se limitava apenas a fugas, aquele era um território repleto de conflitos coloniais. A grande questão era ocupar os territórios fronteiriços já que portugueses, franceses, espanhóis e holandeses se cruzavam (não só para perseguir fugitivos), mas também para manter relações comerciais com os indígenas que apoiavam a *cimarronaje* (Idem). Os conflitos coloniais nas regiões de fronteira estavam longe de ter um fim. Junto com essas querelas seguiam-se reclamações coloniais e formações de mocambos por toda região.

Os *cimarrones* haviam desenvolvido uma microeconomia camponesa e buscavam sempre alianças com outros setores sociais (QUEIROZ, 2011, p.09; REIS; GOMES, 1996, p.10).³ Em 1765, se suspeitava dos fugitivos africanos das obras das fortificações do Amapá. Nem sempre era assim, os *cimarrones* acabavam contando, em certa medida, com o apoio dos índios, taberneiros, donos de canoas e outros escravos.

³ Conceito este que no singular *cimarrón* “foi utilizado em toda a América hispânica para designar o escravo índio ou negro que, individualmente, rebelou-se contra o estado de servidão e opressão ao qual foi submetido. Analisando o significado do termo vemos que se trata de um americanismo utilizado para referir-se a índios, negros e animais fugidos, e neste sentido *cimarrón* equivale a selvagem” (Idem).

As alianças e as solidariedades não tinham limites territoriais. Os *cimarrones* observavam as diferentes dimensões da fronteira e viam os colonos, lavradores, desertores militares, franceses e portugueses como sócios eventuais para trocas mercantis, proteção e alianças (GOMES, 2009, p.27). Os refugiados ocupavam e buscavam autonomia e proteção em diferentes áreas coloniais. Viviam do lado lusitano, mas também comercializavam do outro lado. Periodicamente, cruzavam a selva e os rios levando provisões para longas jornadas. Os *cimarrones*, os grupos indígenas e os desertores militares eram os principais ocupantes das fronteiras no período colonial (Ibid., p.28).

Em outra direção, nas fronteiras das Guianas e regiões do baixo Amazonas, também se estabeleceram formas campesinas com participação de africanos e seus descendentes com os grupos indígenas em permanentes migrações (Idem). De novo, os *cimarrones* conjuntamente com os grupos indígenas e outros aliados circunstanciais criaram entre rios e selvas fechadas, os caminhos para cooperação e estabeleceram contatos transnacionais, redefinindo os territórios e as fronteiras étnicas (Ibid., p.29). Gomes (2009) apontou vários indícios de conexões nas fronteiras entre os *cimarrones* situados do lado do Brasil e as comunidades históricas do lado do Suriname. Esses *cimarrones* contavam com o apoio de comunidades indígenas locais e se registraram várias evidências de contextos socioeconômicos interligando ambos os grupos (Idem).

Os escravos fugitivos se estabeleceram em várias partes das Américas como, por exemplo, no Caribe, Guianas, Colômbia e no Brasil. Territórios onde quilombolas, *cimarrones*, *palenques*, *garífunas* e *maroons* buscaram viver por si ao manter negociações comerciais com várias comunidades.⁴ Arriscavam ter autonomia e mantinham estratégias próprias, cheias de contradição e conflitos – e resistência aliando-se a índios, taverneiros, piratas, lavradores, de maneira especial próximo daqueles que eram escravos (Idem; MACHADO, 1988, p.148).

Realizadas no tempo livre e permitido, às margens da produção principal das fazendas, a ser usufruída estritamente pelo escravo e sua família, as

⁴ Desde o período colonial que muitos indivíduos escravizados fugiam e se refugiavam nas montanhas da Colômbia. De tal maneira, foram se constituindo em experiência e, conscientemente, se converteram em populações autônomas chamadas *palenques* (RODRIGUEZ, 2005, p.362-380; ESCALANTE, 2005, p.385-390; PEREZ, 2000, p.611-634).

atividades econômicas autônomas referem-se, em primeira análise, à questão das roças e sua profunda conexão com o desenvolvimento do pequeno comércio em torno das fazendas, vilas e cidades. Porém, ainda outras atividades escravas autônomas devem ser consideradas: o artesanato, a pesca e coleta, a prestação de serviços remunerados realizados dentro ou fora das fazendas, no tempo livre disponível pelo escravo, as gratificações e prêmios embutidos no próprio regime de trabalho das fazendas, finalmente e porque não, os frutos e desvios da produção empreendidos pelos escravos, que constantemente atormentavam a vida dos senhores (MACHADO, 1988, p.148).

Na saga de tantas experiências os fugitivos procuraram dar significados diferenciados a suas vidas, pretenderam serem agentes da própria história (GOMES, 2005, p.25). Grosso modo, foi rotineira a fuga de muitos indivíduos escravizados na América Latina colonial.

A fuga, como a insurgência, não pode ser banalizada: é um ato extremo e sua simples possibilidade marca os limites da dominação, mesmo para o mais acomodado dos escravos e o mais terrível dos senhores, garantindo-lhes espaço para a negociação no conflito (REIS; SILVA, 2005, p.63).

Esse foi o caso dos *palenques* colombianos, escravos que se refugiavam nas montanhas. De tal maneira, esses grupos foram se constituindo a partir de uma experiência de oposição frente à escravidão. Conscientemente, se converteram em populações autônomas chamadas *palenques* – comunidades agrícolas que se localizavam em locais de difícil acesso –, por vezes bem defendida por gente armada de arcos, flechas e armas de fogo. Seus habitantes eram de origem étnica variada e sobreviviam do plantio de milho, mandioca e de atividades complementares como a caça e a pesca. Havia ainda nos *palenques* organização política, militar e religiosa, tendo em vista a manutenção da liberdade para o grupo. Eram pessoas que queriam viver livres dos seus senhores. No caso dos *palenques* de Cartagena (século XVI), os escravos fugitivos carregaram nas suas fugas, ferramentas e armas de fogo, como se preparassem para viver e lutar. Esses escravos desciam pelas margens do rio Magdalena e tomavam de assalto alimentos, ouro, e todo tipo de mercadorias que pudessem encontrar (RODRIGUEZ, 2005, p.362-380; ESCALANTE, 2005, p.385-390; PEREZ, 2000, p.611-634).

No geral, os grupos indígenas e quilombolas, por vezes, estiveram unidos nas fugas contra a escravidão ao arquitetarem novos planos para suas vidas através desse

recurso (GOMES, op. cit., p.27). Os quilombolas sempre interagiam com os outros setores sociais – diretamente integrados aos contextos socioeconômicos específicos –, ou seja, se organizavam e se fortaleciam através de articulações com outros setores da sociedade escravista (REIS, 1996, p.332-336; SACRAMENTO, 2008, p.75). Para compreender a elaboração dos espaços sociais utilizados pelos quilombolas, se faz necessário reafirmar a convivência conflituosa com outros setores da sociedade.

Nessa análise, a escravidão negra na Amazônia apresenta-se como uma via de acesso para se compreender as constantes fugas de escravos e a consequente formação de quilombos em áreas de fronteiras econômicas, políticas e socioculturais coloniais. Sabe-se que surgiram desse processo novos contatos transnacionais nas fronteiras das Guianas, com informações sobre escravos fugidos que chegavam à região do Amapá, atravessaram rios e florestas e se comunicavam com outros fugitivos e comerciantes das Guianas. Em Trombetas – Baixo Amazonas – tal interação mútua ocorreu com as comunidades dos *maroons* do Suriname, facilitados por grupos indígenas daquela região. Assim como os *garífunas*, os quilombolas daquela região forjaram uma língua própria (Ibid., p.36). No geral, Flávio Gomes (2005) ao reter sua análise para a Capitania do Grão-Pará percebeu que nas regiões de fronteiras coloniais, o movimento de escravos fugitivos e a formação de quilombos, especialmente, na divisa com a Guiana Francesa foram relevantes. Foi comum naquelas áreas a formação de mocambos entre índios e negros, além de atividades de reciprocidade com povoados nas fronteiras.

No Caribe, a experiência dos mocambos (*marronage*) esteve ligada a interação das experiências entre africanos com as populações indígenas. O *campo negro*, conceito utilizado por Gomes, serve para referendar os espaços e as relações econômicas e geográficas que os quilombolas estabeleciam, por vezes com o auxílio de vários informantes e negociantes. Esses indivíduos chegavam a transpor as fronteiras para fugir ou negociar produtos com outras populações. Ao navegarem pelos rios da Amazônia espalhavam e dividiam as expectativas da liberdade possível (Ibid., p.38). Os índios resistiram à colonização e há muito se estabeleciam mantendo resistência, ao migrarem para diversas direções de onde se encontravam cativos (ALMEIDA, 2003, p.141-142; MONTEIRO, 1999, p.181-186).

Ainda em 1780, noticiava-se que índios escravizados “por não quererem servir a seus senhores se amocambaram em as cabeceiras deste rio [em São Bento] e com a notícia que tiveram da lei das liberdades voluntariamente foram descidos”, tendo a Coroa cedido terras para que produzissem. Também nessa ocasião, autoridades e colonos procuraram estabelecer, de forma mais efetiva, o tráfico de africanos para Amazônia. Os índios também, certamente, perceberam a floresta cada vez mais negra com a chegada dos africanos (GOMES, 2005, p.66).

O autor sugere a hipótese de que a tradição de fugas dos indígenas logo passaria a inspirar a dos africanos. Em algumas áreas, “os africanos e seus descendentes, com apoio e juntamente com os índios, criaram suas rotas de fuga, mocambos e buscavam a autonomia no meio da floresta” (Ibid., p.67). Sabe-se que existiram regiões das Américas que ocorreram miscigenações entre comunidades de negros fugidos com populações indígenas locais (DIAS, 2007, p.373; GOMES, 2005, p.68).

Por exemplo, sabe-se que por volta de 1750, os índios *Guerens* situados ao Sul da capitania de São Jorge dos Ilhéus (próxima à capitania da Bahia – Brasil) haviam fugido do antigo aldeamento do Almada e se encontravam dispersos nas matas de Ilhéus. “Por iniciativa de um proprietário local, o coronel Pascoal de Figueiredo, padres do engenho de Santana se deslocaram para lá com o objetivo de reestruturar o aldeamento. Vivendo entre os índios encontrava-se o preto Manoel”, um escravo do engenho de Santana (o maior engenho da vila de São Jorge dos Ilhéus) que havia fugido anos atrás. Como o preto Manoel já falava a língua dos *Guerens* e com eles mantinha uma relação hierárquica importante (quicá fosse chefe dos índios), os jesuítas prometeram lhe dar carta de liberdade caso Manoel conseguisse trazer *dos matos* alguns daqueles índios. O êxito do preto Manoel foi de tamanha proporção que logo o aldeamento foi reerguido. “Em 1768, viviam ali vinte casais, e mais 4 ou 5 de outros índios que andavam dispersos e a eles se agregaram”. Naquele momento, o preto Manoel foi nomeado capitão dos índios, com patente oficial proporcionada pelo vice-rei (Idem).

No caso do Brasil colonial – especialmente na Amazônia – os contatos e solidariedades entre índios e negros podiam ter motivações variadas. Para o Grão-Pará, destaca-se o fato de que em várias áreas produtivas, especialmente nas feitorias e construções de fortificações, escravos e índios trabalhavam juntos. Em muitos engenhos e engenhocas de outras capitanias isso também aconteceu até os primeiros anos do século XIX. No Pará, no final dos Setecentos, numa grande extensão territorial com uma população totalmente dispersa, em qualquer lugar – guardadas as especificidades sociodemográficas de algumas áreas – havia sempre um pouco de índios e

um pouco de negros, e portanto fugas, mocambos e alianças. Tais contatos possibilitavam uniões consensuais e mesmo casamentos entre índios e negros. O fator miscigenação também deve, portanto, ser considerado (GOMES, 2005, p.69).

O autor apontou que os quilombolas da região do Baixo Amazonas, no lado da fronteira do Brasil, estavam estabelecendo contato com os negros fugidos do Suriname, os *maroons*, contatos esses especialmente de cunho socioeconômico.

Em 1727, missionários franceses diziam que grupos indígenas – os Xaruma e os Parankari – dos altos rios da Guiana mantinham contatos com os traficantes holandeses. Grupos indígenas de ambos os lados dessa fronteira tinham a tradição de migrações constantes, permitindo contatos com negros fugidos tanto no Brasil como no Suriname (Ibid., p.71).

Nas fronteiras voláteis da escravidão a heterogeneidade (mestiçagem) era soberana. A Amazônia colonial era complexa, pois pelos mesmos territórios lutariam holandeses, ingleses, franceses, portugueses, indígenas e africanos. Todos tentariam ampliar os limites de suas fronteiras, especialmente através dos povoamentos, haja vista que as negociações nessas regiões eram cruciais para dar estabilidade aos interesses econômicos e políticos. Essa tentativa de dominação colonial europeia pretendia utilizar a mão-de-obra compulsória indígena e negra para acelerar o “desenvolvimento” econômico dessas áreas fronteiriças.

Considerações finais

Enfim, em todas as áreas escravistas da América onde se estabeleceram grupos de escravos fugitivos, se fez possível perceber que esses indivíduos criaram alianças entre si e com outros setores da sociedade nas quais estiveram inseridos. Esses foram eventos corriqueiros no Caribe, nas Guianas, no Brasil colonial, e em outras regiões onde quilombolas, *cimarrones*, *palenques*, caribes negros, *marrons* e ameríndios procuraram se organizar econômica, social e culturalmente em grupos e comunidades. A busca por autonomia ou simplesmente uma vida melhor sempre contava nos anseios de se alcançar a liberdade precária (CHALHOUB, 2010). As estratégias de fugas e resistência eram tecidas em meio a conflitos de interesses e, a contradição cruzou, por incontáveis vezes, os caminhos de indígenas, piratas, taberneiros, fazendeiros, militares, roceiros e escravos fugidos (ou não). As expectativas de viver por si, articulada com a experiência cultural acumulada em cada um dos grupos (e/ou comunidades) envolvidos

nesse processo serviram para apontar indícios de como os subalternos foram agentes da sua própria história.

Referências Bibliográficas

AGUDELO, Carlos. Os garífunas: transnacionalidade territorial, construção de identidades e ação política. *Desigualdade & Diversidade*, Rio de Janeiro: PUC, n°8, p.51-76, 2011.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

BAGGIO, Kátia Gerab. Representações da mestiçagem no Caribe hispânico insular: uma aproximação comparativa. In: PAIVA, Eduardo França; ANASTACIA, Carla Maria Junho In: *O trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI a XIX*. São Paulo: Annablume, 2002. p.63-77.

CHALHOUB, Sidney. Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX). *História Social*, v. 19. Campinas: UNICAMP, 2010.

CORTÉS, Alfonso Arrivillaga. Assentamentos caribes (garífuna) em Centroamérica: de héroes fundadores a espírito protectores. *Boletim de Antropologia*. vol. 21, n°38, p.227-251, 2007.

DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagem da capitania e comarca de Ilhéus no período colonial*. 2007. 424 p. Tese (Doutorado em História) – Curso de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense. Niterói.

ESCALANTE, Aquiles. Palenques en Colombia. *REVISTA DEL CESLA*. n°7, p.385-390, 2005.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GOMES, Flavio dos Santos. Outras fronteiras da liberdade: mocambos no Grão-Pará colonial (1732-1816). In: *A Hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Século XVII-XIX)*. São Paulo: Ed.UNESP, 2005. p. 43-128.

_____. Etnogénesis en las fronteras entre Brasil, Surinam y Guayana Francesa, siglos XVII-XIX: más aproximaciones. *Antíteses*, v.4, n°8, p.631-644, 2011.

_____. Los Cimarrones y las mezclas étnicas em las fronteras de las Guayanas.Siglos XVII-XX. *Revista de História y Ciencias Sociales*. n°16, p.24-38, 2009.

JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. 4 Ed. São Paulo: Boitempo, 2000.

LAMUR, Humphrey E. O impacto das guerras dos quilombolas na política populacional durante a escravidão no Suriname. In: *Afro-Ásia*, n.26, Salvador- BA, p.61-93, 2001.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão. *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, mar./ago., p143-160, 1988.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PÉREZ, Berta E. The Journey to Freedom: Maroon Forebears in Southern Venezuela. *Ethohistory*, p.611-634, 2000.

PRICE, Richard. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. In: *Afro-Ásia*: n. 23, Bahia, p.01-25, 2000.

_____. Those times shall come again. In: Idem. *First Time: The Historical vision of an afro-american people*.1983. p.03-16.

QUEIROZ, Elisangela Mendes. Entre limites: A constituição das fronteiras franco-espanhola e *cimarrón* na ilha de Santo Domingo. São Paulo: *Anais XXVI ANPUH*, p.01-15, 2011.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. Uma história de liberdade. In: *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.p.09-25.

_____. Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro. In: Idem; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 332-372.

_____. SILVA, Eduardo. Fugas, revoltas e quilombos: os limites da negociação. In: *Negociação e conflito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.62-78.

RODRIGUEZ, Pablo. A efêmera utopia dos escravos de Nueva Granada: o caso do palenque de Cartago. Rio de Janeiro: *TOPOI*, p.362-380, 2005.

SACRAMENTO, Valdinéa de Jesus. *Mergulhando nos mocambos do Borrachudo*. 2008. 96 p. Dissertação (Mestrado em Estudo Étnicos e Africanos) – Curso de Pós Graduação em Estudo Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia. Salvador.

SILVA. Aberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SOARES, Mariza de Carvalho. A historiografia da escravidão e do tráfico atlântico. In: Idem (Org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 2007.p.11-33.

THOMPSON, Edward. *A miséria da Teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

Recebido em 15/2/2015/
Aprovado em 10/5/2015.