



Doi: 10.4025/7cih.pphuem.1088

QUILOMBOLAS DO NORTE DO TOCANTINS: CARACTERÍSTICAS E SIGNIFICADOS DE UMA EXPERIÊNCIA

Gerson Alves de Oliveira

Doutorando em Ciências Sociais, UNESP/Marília.

Pensar a tradição como elemento edificador de uma identidade é tornar possível que a trajetória de um determinado grupo étnico, suas vivências e experiências venham à tona enquanto expressão singular situada tanto em um tempo histórico específico quanto e em um lugar característico. Isso significa caracterizar ações e manifestações determinadas como elementos diacrônicos e sincrônicos, uma vez que fazem parte não só de um passado distante, mas, estão inscritos na vida cotidiana de uma dada representação cultural específica. Neste sentido, nossa proposta elaborar uma análise acerca da trajetória da comunidade quilombola de Cocalinho, situada no extremo norte do estado do Tocantins e sua relação com a tradição, a cultura e o território enquanto *constructors* que dão significados a um dado sistema de representação identitário.

Palavras chaves: Identidade. Tradição. Quilombo. Cocalinho

Introdução

Sobre as comunidades remanescentes de quilombos¹, pode-se afirmar que quase não há registros históricos ou documentais, o que faz das fontes orais, relatos, história de vida e memória coletiva, referenciais que precisam ser explorados, quando se deseja compreender a formação histórica, social e cultural de tais comunidades. Tais fatos são revelados e muito significativos, pois e somam-se a tese de que as comunidades negras rurais se inserem em um contexto singular quando se observa a ocupação da terra e o modelo de produção ali existente. Neste sentido, o processo de posse, de organização social e política devem ser pensados não a partir de um “olhar organizado”, mas, de um ponto de vista que possa estabelecer nexos entre um passado e um presente enquanto categorias

¹ O termo remanescente de quilombo será utilizado em várias partes do texto como conceito que remete a lei, mas, especificamente ao artigo 68 da Constituição Federal e não propriamente as comunidades quilombolas. Termos como comunidade negra rural e quilombos contemporâneos serão utilizados como contraponto ao conceito de remanescentes, pois acreditamos que este acaba por delimitar a existência de uma tradição quilombola enquanto expressão do passado e não como algo que ainda existe no presente.

intrinsecamente vinculadas numa espécie de simbiose, cuja interpretação transborda a mera análise exteriorizada, e funcione como ferramenta de análise capaz de evidenciar uma trajetória singular.

Atualmente a comunidade que aqui será discutida é reconhecida pela Fundação Cultural Palmares desde 2006 e está situada a aproximadamente de cinco quilômetros do município de Santa Fé do Araguaia, cidade com cerca de 10 mil habitantes, localizada no extremo norte do Estado do Tocantins. Os primeiros ocupantes da região chegaram por volta das décadas de 1940 e 1950, oriundos, em sua maioria do Estado do Maranhão em busca de terras, atraídos pelas longas faixas de floresta que existiam na região do antigo norte goiano.

Neste sentido, considerando, a experiência histórica e o processo de formação da comunidade quilombola de Cocalinho, entende-se que tal comunidade se caracteriza como quilombo contemporâneo, pois sua cultura e tradição revelam um conjunto de fatores, cuja característica pode defini-la como representante de uma tradição quilombola ainda existente no presente. Compreende-se que há elementos sociais que singularizam a comunidade aqui em questão tanto pelas estratégias de ocupação do espaço, parentesco e isolamento da sociedade abrangente quanto pela relação com a terra/território, características de um modelo diferente daquele que prevalece na apropriação capitalista.

Assim, para além do artigo 68 da Constituição Federal, fica a problemática da identidade como elemento norteador do debate acerca das comunidades quilombolas. Neste sentido, é necessário reconhecer que há um conjunto de elementos que demarcam certa representação simbólica que singulariza uma tradição. Vale destacar os bens culturais enquanto definidores de uma dada realidade, bem como uma técnica que caracterizam um conhecimento, um saber, ou o saber fazer consolidados na relação entre o homem e a natureza nas comunidades com tradição quilombolas existentes no estado do Tocantins (Oliveira Lopes, 2009).

Não é por acaso que o termo “*cultura-afro*” entra como elemento delimitador e definidor daquilo que pode se caracterizada como tradição e costumes da população negra brasileira, bem como elemento que faz referencia a um conhecimento diferente quando comparado à sociedade abrangente (Guimarães, 2005). Essa incorporação de um novo discurso com relação à identidade negra no Brasil iniciou-

se a partir do momento em que o movimento negro passou a incorporar a ideia de que as raízes e o princípio de uma identidade negra poderia ser encontrada na África, continente mãe da cultura e da tradição quilombola.

É a partir desta conjuntura que os movimentos de resistência no interior do período escravista foram revisitadas e ressematizadas como sinônimos de uma postura política frente à sociedade dominante e vistos como reforço a perspectiva de que os escravos não aceitaram passivamente a escravidão e por isso acabavam por se refugiar em lugares de difícil acesso, denominados de quilombos. Devido aos diferentes contextos geográficos, políticos e econômicos em que estiveram inseridos as atuais comunidades quilombolas, apresentam diferentes histórias de formação e desenvolvimento, o que dificulta as tentativas de reconstrução da trajetória dessas populações, resultando na escassez de documentos e dados historiográficos, sendo grande parte da história proveniente da memória coletiva de diferentes comunidades quilombola em todo território brasileiro.

Objetivos

As comunidades quilombolas são marcadas pela tradição como mecanismo que caracteriza a sociabilidade, cujos traços podem ser vistos nas representações simbólicas que ainda se faz presente e atuam como elemento vivo de uma cultura tradicional que carrega símbolos significativos de um modo diferente de ver e interpretar a realidade, apesar da inserção em um mundo marcado pelas relações de mercado. Tais comportamentos resignificam a vida em comunidade que, para além do rótulo de remanescente, demonstra uma representação simbólica, uma cultura que não se enquadra no discurso oficial e que tem como fundamento uma tradição e uma sociabilidade diferenciada quando comparada com a sociedade abrangente.

Neste sentido, o objetivo deste trabalho é perceber dimensão concreta de uma identidade que se materializa enquanto processo a ser considerado na análise, pois o que conta não é o vestígio de um passado, mas, a vitalidade de uma cultura, tradição, hábitos, valores e costumes que são ativados e mobilizados na constituição de uma identidade. Tal vitalidade só tem significado de existir sujeitos no interior dessa estrutura, cujo papel é o de fomentar a transformação atuando pela margem daquilo que, aparentemente, parece reduzir a todos como simples reprodutores de

uma cultura. De outro modo, no momento da insubordinação, a comunidade procura sempre trazer para sua realidade elementos inscritos em uma tradição presente seja na busca por uma terra/território e por formas de atuação – resposta – seja na própria narrativa que constituem a expressão daquela tradição. Tais elementos põem em cheque o olhar distanciado da realidade dessas comunidades quilombolas (Prince, 1996). Pode-se afirmar que é o sujeito que se coloca como construtor de um universo simbólico, mais que qualquer representação identitária. Como diria Barth (2000), para além da cisão entre diferentes categorias que se afastam e se aproximam e que caracterizam sistemas sociais poliétnicos, os sujeitos evidenciam uma realidade marcada pela diversidade, por uma prática social maleável no qual o que deve ser observado é a ação dos atores/autores, pois tal ação só se realiza quando o sujeito é obrigado a se colocar diante de um outro.

Neste caso, a natureza enquanto elemento físico ganha destaque e deve ser compreendida como *constructor* de um modo de ser e pensar a realidade. Isto é, deixa de ser passiva e ganha papel relevante na sociabilidade humana, na qual o sujeito não se faz de forma a alijar o mundo natural como elemento secundário, mas, se reconhece como parte integrante dele. Assim, tal natureza tornar-se atuante no momento em que a terra passa a ser vista como espaço partilhado, um lugar de ação e interação, cuja identidade se faz e se refaz em um discurso que narra e diz alguma coisa sobre os indivíduos e sobre a história das comunidades (Gusmão, 1995).

Resultados

Essa organização/mobilização pode ser vista na comunidade quilombola aqui ressaltada, no momento em que tal comunidade encontrou-se ameaçada pelo poder dos grileiros de terras que chegaram à região por volta do final da década de 1960, início da década de 1970, sem falar no papel do Estado – Governo Militar (1964-1985) – e o combate ao discurso da terra como bandeira política, algo que colocava em cheque o projeto modernizador da região (Ianni, 1979) e (Martins, 1991).

Este cenário é lembrado pelo senhor José Pereira da Silva, um dos moradores mais antigos da comunidade e que liderou seu grupo em um período considerado conturbado que foi a ditadura militar. Seu Zé Preto, como é popularmente conhecido, relata que quando chegou à região a terra era abundante e

havia muito pouco morador e eles não deixavam qualquer um entrar na terra, sem antes possui um vínculo familiar, um elo entre os membros da comunidade, traço singular entre o grupo e o indivíduo desejoso de viver na terra. Fato marcante relatado por seu Zé Pereira, diz respeito ao uso da expressão *bandeira verde*², algo que reforça os princípios de uma terra livre, sem as restrições do grande fazendeiro. O relato de seu Zé Pereira, também aborda um conflito entre um fazendeiro local e comunidade o que fez dele e da comunidade alvos frequentes da repressão estatal.

[...] de primeiro aqui era só bandeira verde. Tinha uns rumeiros aqui no Pé do morro que dizia que o povo tinha que caçar lugar pra se esconder, mode a guerra que aqui já era muito cumpitioso. Que aqui já era *bandeira verde*. Aí eu fiquei cunversando cum eles, até qui arrumei cum eles e eles deixaram. Não faz o seguinte: 'vamo bota gente aqui!' Aí eu fiqui cunversando. O povo pedindo pra vim pra cá e eu arrumando, arrumando, até que fizemo esse povoado né! Aí então qui...quando nois fizemo esse povoado aqui tinha aqui a fazendo novo horizonte. Era duns americanos que esbuquerava pá danar pá tomar. Mais, devido nós ser um grupo, eles num tomara não. Eles pelejaram, pelejaram pra tirar mais não tiraram. Vinham aqui cum falsidade.. cum papel pra gente assinar. Eu nunca assinei e nunca deixei ninguém assinar não. Aí foi o ente que os americanos foram embora e venderam isso aí. O banco cominde foi quem comprou isso aí. Aí botaram pá derreter. Eu botei pra questionar mais erles aí. Pegamos uma questão danada, mais por felicidade e graça a Deus nós vencemo!pela questão foi policia me aporrinou aqui, getat. Virou o diabo aí! Aí eu correr com medo de policia. Até qui nois vecemos a questão [...]

Observar-se que a terra é sempre atrelada a um significado simbólico, pois transcende a idéia de valor material, uma vez que o próprio sentimento de pertencimento se caracteriza pela presença de companheiros e de familiares e, assim, dá sentido ao lugar, à terra que se constitui em território. Esse valor é explicitado por seu Zé Preto quando ele faz referência – em outra parte do relato – ao fato dos moradores da comunidade terem vendido suas terras, devido está perder sua força, deixando de produzir como antes e hoje ninguém mais possui onde trabalhar, a não ser como empregado nas fazendas que existem na região. Podemos acrescentar ainda, o fato de que a terra perdeu sua característica específica no âmbito da sociabilidade do grupo, a de constitui-se num território, lugar

² Diz respeito aos migrantes nordestinos que vinha em busca das vastas terras da região do norte goiano e que eram orientados por Padre Cicero, cujos relatos do moradores, afirmava que nessa parte de Goiás, havia muito bandeira verde ou mais precisamente, uma grande quantidade de mata para planta e viver livre.

de uma prática social, bem como de uma possível coexistência entre o homem e a natureza, além da expressão de um conhecimento, um saber e de um saber fazer que considera essa relação como elemento primordial para um existir enquanto grupo.

Essa atitude demonstra tanto o ponto de vista crítico que a comunidade tem da terra enquanto valor econômico, – a terra só vale para produzir cultura –, quanto expressa uma tradição marcada pela mudança e pela busca de autonomia, à medida que um simples pedaço de terra dentro dos moldes oficiais não serve para solidificar uma cultura, pois como ele mesmo afirma “só *ganhamos a terra e mais nada*”. Isto é, só o ganho da terra não garante a conquista de um sociabilidade, que é definida por uma identidade que se constitui por meio de uma dada representação simbólica, na qual uma das características é a mobilidade, mecanismo que evidencia a procura de melhores terras para plantar, bem como evidencia a busca por um lugar livre das relações sociais de uma sociedade marcada pela prevalência da economia capitalista.

Neste sentido, não é só o acesso a terra, mas, a garantia de que os familiares estarão por perto, de que o território seja vivenciado e conforme uma realidade em que a lógica da terra como objeto não prevaleça. Assim, a mudança, a venda da terra, não pode ser analisada como fator de alienação diante da conquista de uma luta árdua, conforme relatou seu Zé Pereira, mas, sim como uma singularidade, um traço de uma determinada forma de apropriação do espaço, cuja prática não se enquadra nos moldes da propriedade privada.

Além dessa cultura singular, no que diz respeito ao modo de ver a terra/território, vale citar a questão do parentesco enquanto instrumento de fortalecimento da luta/resistência. Há diversos momentos em que a comunidade faz referência à fundação em torno de uma família e ou de pessoas que estabeleçam certa relação de parentesco ou vínculo de amizade e consideração. Percebe-se, também, uma forte presença de uma coletividade no qual os mais velhos são os guias e onde eles se estabelecem é o lugar em que os demais membros da família se enraízam e criam laços consangüíneos entre si. Esse parentesco funciona como um elo que ao mesmo tempo fortalece a luta e a permanência, bem como solidifica a relação dos indivíduos com a terra e auxiliar na reprodução de uma representação simbólica fundamentada na tradição.

Vale ressaltar que a tradição é mais que algo preso em um tempo remoto, mas manifestação de que existe uma consciência coletiva que se reafirma enquanto sociabilidade. Isto é, para essas populações o território, a memória e a tradição correspondem a um universo simbólico, cuja concretude faz das manifestações culturais lugar em que se revela um modo de ser, pensar e interpretar a realidade, o espaço em que uma identidade se coloca e se reconhece enquanto sujeito atuante capaz de modificar uma situação adversa (Gusmão, 1995).

Não obstante, no caso da comunidade quilombola de Cocalinho, tal perspectiva pode ser vista na ação daqueles que lutaram e resistiram ao processo de subordinação imposto pelo opressor. Pode ser dizer que a vida cotidiana é permeada por uma peregrinação, sinônimo de desafios freqüentes e que se apresenta por meio de um discurso ambíguo e simbolicamente marcado por uma luta constante em busca da conquista de liberdade. Busca essa que pode ser identificada através da presença de uma “memória clandestina”, cujo significado revela uma contestação que foge a lógica política institucionalizada, e se configura numa *“irrupção de ressentimentos acumulados no tempo e de uma memória da dominação e de sofrimentos que jamais puderam se exprimir publicamente”* (Cf, POLLAK, 1989, p. 05). Neste caso, vê-se que o relato é permeado por uma “memória enquadrada” que define o lugar, a situação social, e, conseqüentemente, uma ideologia que tanto expressa a subordinação quanto a insubordinação.

Tal memória é identificada no relato de dona Doralice quando está narra a história de um escravo chamado Bento que se tornou santo. Tal história evidencia tanto um caráter político de agentes sociais que enfrentaram uma situação adversa quanto se apresenta por meio de símbolos permeados pelo discurso mítico religioso enquanto “pano de fundo” que organiza e estrutura um dado fato social, no caso, a violência sofrido por aqueles que eram submetidos a escravidão e que resolviam enfrentá-la, conforme relata dona Doralice:

[...] eu mermo cunheci um santo, que o povo diz que ele era daqueles escravos sofredor. Era de São Bento! ...Cunheci a história porque o ti Fidel e o ti Claro contava. Porque ele era...roubaram ele lá do povo dele. Que ele era fi do sinhô nera! Era de Portugal. De lá roubaram ele e seu Felix que eles dois eram primos. Vinham vindo a coita dos pretos e aí eles tavam lá. Lá numa pracinha e pegaram eles e trouxeram eles. Aí ele num eram...num sabia labutar esse négoço de escravidão porque faziam era uma cocha, era uma cocha pra botar a comida pra eles comer naquele concha. E ele não comia! Aí a

senhora foi e... a sinhá foi e dava o dicumer dele escondido. Aí até que um dia ele...porque quando era pra ir uma viagem, deitava aquele turma de nêgo, fazia aquele cama de nêgo que era pra ela passar por cima, porque era uma calçada. Aí mandarô ele deitar e ele disse que num ia não! Aí quando ele...pegou ele e mandou botar no morão. Aí batia e batia e ele dizendo que aquele que mandava ele fazer ele num fazia. Aí começou com aquele sofrimento. Aí bateram ele, bateram bateram bateram aí quando acabar deitaram lá num banco e foi retaiado. Retaiado, retaiado e quando acabar salpicaram o sal nele. Trê dia lá sofrendo! Aí passaram pimenta naquele sofrimento todo, depois tiraram ele. Aí mandaram ele lá numa baixada, deixaram ele pra lá e a senhora sempre mandando, a sinhá sempre mandando comida pra ele. Aí foi um dia o...esse, esse moço saiu! Esse escravo bom, esse que era o capataz saiu e ficô ôto. Aí ele disse: 'se tu fizer qualquer coisa com o Bento, quando eu chegar eu te mato'. Aí ele ficou zelando dele do mesmo jeitim. Mas, quando foi um dia ele chegou lá ele num tava mais, desapareceu! Aí com três dia o homi chegou, foi lá! Só viram lá... tinha um tôco e saia aquele reguinho de água né, daquele tôco. Aí quando é lá um dia, vai umas muié caçar lenha. Chegou lá quando desceram assim que oiô, ele tava lá em cima do tôco santificado. Aí ela foi e chamou: 'oiá fulano, onde tá o Bento ali santificado'. Disse: 'não nós vamo atrás do sinhô dele'. Aí foram! Chegaram lá tinha ôto sinhô. Ele disse: 'pega essa nega e bota no morão'. Aí o ôto sinhô foi e falou: 'não cumpade, você num pode fazer isso. Vamo lá ver! Se for mentira depois então você faz...'. Aí foi lá. Chegô lá! Mas, ele num chegô ver não! Quando foi descendo disse: 'oiá ele lá!' Aí ele tombém só fez cai. Aí morreu! O sinhô dele o sinhô do Bento, num viu ele não. Os ôtos viram, mas ele não. Ele morreu na merma hora. O homi só fez sair assim e disse: 'oiá você num disse que era mentira das muié?! Oiá ele lá! Quando ele foi oiando...Aí a sinhá viu tudo viu! ...Aconteceu lá e ele é santificado lá mermo!

O significado do relato de dona Doralice, vai além de uma "memória histórica enquadrada", pois implicitamente, revela e denuncia a violência de relações sociais muito comuns na região. De outro modo, pode-se dizer que o relato revela um significado histórico e sócio-antropológico que incorporar o discurso étnico, sinônimo de caráter político organizativo. Isto é, evidencia uma determinada forma de pensar e ver a realidade, além de expressar uma identidade que tem como principio um conjunto de ações coletivas e de representações simbólicas que evidenciam a singularidade do grupo quando este encontra-se em meio a um cenário de violência e degradação. Não obstante, vale ressaltar o fato de que a religião, o mito e até mesmo a fantasia, enquanto categorias explicativas que demonstram uma postura de resistência por parte do escravo e de castigo por parte do senhor escravocrata, expressam que o enfrentamento se deu num plano outro que não aquela realidade.

Vale chama atenção que o relato reforça a tese de que é preciso entender o universo político organizativo dessas comunidades negras rurais, uma vez que expressam uma identidade coletiva que se fundamenta em uma representação de mundo capaz de questionar e de falar tanto sobre um mundo particularizado, bem como de uma sociabilidade singular quando contraposta à sociedade dita dominante. Portanto, para além de um discurso, o relato de dona Doralice não é só ideologia enquanto estrutura apriorísticas que funciona como mecanismo de anulação da consciência, mas, exercício importante de entendimento sobre as estruturas histórico-sociológicas que engendram o tecido social e as instituições. Atua como ponto de referência que integra e incorpora um determinado modo de ver o mundo. Nesse caso, a terra/território, a sociabilidade, são vistos como um valor moral, elemento balizador de uma realidade que precisa reafirmar-se, reconstruir-se frente ao opressor. Tal postura reforça a relação entre sociabilidade e território, pois gera um espaço de atuação e ação que serve como mecanismo auxiliar na garantia da liberdade, à medida que permite a socialização de uma cultura e reforça uma tradição, um modo de vida e, conseqüentemente, uma identidade.

Nesta conjuntura, analisar a história da comunidade quilombola de Cocalinho, sua cultura, tradição e sociabilidade, bem como observar atitudes e ações em seus pormenores, auxilia na compreensão de um lugar definido pela luta/resistência, pela relação que a comunidade estabelece com o espaço que é expressado por uma subjetividade. Um lugar no qual se apresenta o que é experienciado e que tem e faz sentido para a comunidade, pois nele não prevalecem as regras inscritas por uma conduta exterior e pouco útil para a vida, mas um lugar inscrito no corpo, nos gestos, na fala e cuja característica aparece nas interações entre o sujeito que nele e dele vive.

Considerações finais

Buscou-se discutir aqui a relação entre cultura, território e tradição como elementos definidores de uma representação identitária, a partir de uma perspectiva que ver cultura e tradição enquanto expressão de um compartilhamento de fatores de uma mesma organização étnica. Acredita-se que considerar a realidade, o conjunto simbólicos de uma trajetória singular como a da comunidade quilombola de Cocalinho, é caracterizar um determinado modo de vida, bem como identificar nesta

história mais que uma soma de estereótipos e pré-concepções definidas a partir do discurso oficial que delimita o entendimento e engessa as possibilidades de compreensão sobre o que é e como agem as populações quilombolas.

Neste sentido, mas que identificar traços circunscritos no tempo e no espaço, o termo comunidade remanescentes de quilombo, assim interpretado ultrapassa a designação que o remete há um passado distante – tanto no tempo quanto no espaço – bem como elimina uma construção conceitual que impossibilita discussão e, inviabiliza, nos dias atuais a caracterização dessas comunidades como comunidades quilombolas que têm direito ao acesso a terra, além de desconsiderar no presente aquilo que pode revelar história de sujeitos capazes de pensar no tempo e no espaço.

A problemática que se coloca não é só a de uma identificação de uma identidade, uma cultura particularizada, mas, sobretudo a importância de percebermos no interior do discurso político e científico um olhar voltado para observar melhor uma determinada sociabilidade. Neste sentido, não é só definir quem é o que é quilombo, mas, perguntar qual método que se utiliza para trilhar uma trajetória que se pretenda esclarecedora no que diz respeito à questão quilombola e sua conceituação em meio ao debate político sobre o acesso à cidadania no Brasil, bem como demonstrar que existe pouco conhecimento sobre as realidades das comunidades negras rurais, seu modo de vida, suas práticas e sua sociabilidade, como *constructor* que atua na natureza ao mesmo tempo vivencia e sobrevive dos recursos dela oriundo como símbolos e referenciais. Assim sendo, a comunidade quilombola de Cocalinho se coloca como história a se considerada não porque se encontra isolada, mas, sobretudo, porque serve como instrumento de entendimento tanto da sociedade dita dominante quanto para reforçar a existência de uma realidade diferenciada quando se pensa uma identidade comum no que diz respeito a uma prática subjetiva da pretensa identidade nacional.

Portanto, analisar a sociabilidade desta comunidade, sua realidade social, cultural e política, não implica em eliminar os fatores divergentes, mas, procurar refletir sobre as diferenças e particularidades, enquanto instrumento de investigação científica sobre um determinado grupo étnico que se constituiu no interior de uma dada sociedade, como foi o caso aqui. Assim, perceber essa relação simbiótica entre o que é o que não é comum, bem como observar as singularidades que

caracterizam e delimitam uma forma de pensar e ver o mundo, serve para expressar uma interação e evidenciam um compartilhamento cultural, uma troca de experiências e vivências com suas dicotomias e diferenças.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas – processos de territorialização e movimentos sociais. In: **R. B. Estudos Urbanos e Regionais** V. 6, N.1/Maio, 2004.

BART, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O Guru, o iniciador e Outras Variações Antropológicas** (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. pp. 25 a 67.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Resistência e revolta nos 1960 – Abdias do Nascimento. **XXIV Encontro Nacional da ANPOCS**. Caxambu, 2005.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. *Terras de uso comum: oralidade e escrita em confronto*. **Afro-Ásia**. Nº 16 – 1995.

IANNI, Octávio. **Ditadura e agricultura: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia 1964-1968**. 1 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

LEITE, Ilka Boaventura. Os Quilombos no Brasil: Questões conceituais e normativas. In: **Revista Etnográfica**, Vol. IV(2), 2000, pp. 333-354.

MARTINS, José de Sousa. **Expropriação e Violência, A Questão Política no Campo**. São Paulo: Hucitec, 1991.

MOURA, Gloria; SCIPIONI, Lamberto. **Festas de quilombo**. Brasília: Editoria Universidade de Brasília, 2012.

OLIVEIRA LOPES, Maria Aparecida. Experiências históricas dos quilombolas no Tocantins: organização, resistência e identidades. In: **Patrimônio e Memória, UNESP, CEDAP**, v.5, n.1, p. 107-126, 2009.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PRINCE, Richard. Palmares como poderia ter sido. In: **Liberdade por um fio – História dos quilombolas no Brasil/Organização: João José Reis e Flávio dos Santos Gomes**. São Paulo: Companhia da Letras, 1996, p. 52—59.

SILVA, Valdélino Santos. Rio das rãs à luz da noção de quilombo. Rio das rãs à luz da noção de quilombo. In: **Revista Afro-Ásia** Nº 23 ano 2000.