

Matthias Röhrig Assunção*

➤ Apresentação

No Brasil, índios e negros ocupam tradicionalmente lugares muito diferentes tanto nas instituições quanto no imaginário social. Enquanto o índio se define pela precedência nas terras brasílicas, assim como por sua etnia, o negro se definiu, durante muito tempo, por supostamente pertencer à uma raça distinta, e até hoje carrega o estigma da escravidão (Arruti 2006: 55). O termo “negro” virou sinônimo de cativo no Brasil, e até os índios escravizados na época colonial eram chamados de “negros da terra”. Ao passo que os índios, considerados o equivalente de menores irresponsáveis, sempre foram tutelados por instituições específicas do estado colonial ou nacional, como o Diretório dos Índios (1755/58-1798), o Serviço de Proteção ao Índio (1910-1967) e a Fundação Nacional do Índio (1967-), os negros, depois de sua alforria, foram relegados à sua própria sorte. A expectativa era a de que deveriam incorporar-se à massa dos cidadãos pelos seus próprios esforços e negando a sua negritude. Somente um século depois da abolição da escravatura, em 1988, foi criada a Fundação Palmares para “promover e preservar a cultura afro-brasileira” e formular e implantar “políticas públicas que potencializam a participação da população negra brasileira”.¹ Essa separação também se refletiu nas ciências sociais e humanas no Brasil: durante o século XX desenvolveram-se duas tradições acadêmicas distintas, uma estudando “o índio”, a outra “o negro”.

No entanto, os tempos pós-coloniais contribuíram para uma reaproximação desses dois grupos subalternos. No Brasil contemporâneo, as lutas dos negros, sobretudo no campo, se parecem cada vez mais com as lutas dos índios. Essa aproximação tem sua base objetiva na importância, para ambos, da reivindicação da terra como propriedade comunal. Além do mais, os quilombolas experimentam situações semelhantes aos índios “emergentes” na luta por seu reconhecimento enquanto grupo étnico.

De fato, a delimitação de ambos grupos, índios e negros, tem uma história complexa e controvertida. Os colonizadores portugueses inicialmente distinguiam entre os índios aliados e inimigos, os últimos sujeitos à escravização. À medida que índios aliados e escravizados foram incorporados à sociedade colonial, as autoridades passaram a considerá-los como “índios domésticos”, também classificados como “tapuias” ou “caboclos”, em contraste com o “gentio”, os índios ainda insubmissos, que viviam além da

* *Doutor em história pela Universidade Livre de Berlim, Alemanha. Professor no Departamento de História da Universidade de Essex, Inglaterra. É autor de vários livros e artigos sobre a história do Maranhão, entre os quais A Guerra dos Bem-te-vis. A Balaiada na memória oral (2008) e Pflanzler, Sklaven und Kleinbauern in der brasilianischen Provinz Maranhão, 1800-1850 (1993). Atualmente trabalha sobre cultura popular e artes marciais no Brasil e no Atlântico Negro.*

¹ Ver <http://www.palmares.gov.br/?page_id=95> (15.04.2011).

fronteira agrícola. Os indígenas foram vítimas de genocídio, e sua população diminuiu de maneira constante desde o primeiro contato com os europeus, em 1500. O território que hoje é o Brasil era então habitado por aproximadamente mil etnias, com uma população entre 2 e 4 milhões (Almeida 2010: 29). Três séculos e meio depois, no censo de 1872, registram-se apenas 386.955 “caboclos” – o “gentio” não era recenseado. Ou seja, nessa data, apenas 3,9% dos brasileiros eram considerados como tendo uma ascendência indígena. O censo de 1890 registra uma população “cabocla” muito maior, de 1,29 milhão, ou seja, 9% da população brasileira da época. Esse aumento não significa, necessariamente, um crescimento real, na medida em que as classificações de cor dos censos nunca foram – e nem poderiam ser – objetivas. Sempre resultaram de imposições do Estado e também de negociações e confrontos entre os atores sociais.² Em 1970, os índios brasileiros, segundo os dados oficiais, haviam baixado para o nadir histórico de 250.000, em todo o território nacional. A partir dessa data, no entanto, há um incremento significativo da população considerada “indígena”, resultado devido não somente ao crescimento natural, mas do reconhecimento de novas etnias pelo Estado brasileiro. No censo de 2000, são contados 734.000 indígenas (IBGE 2004: 27).³ A etnogênese indígena, isto é, o ressurgimento de etnias oficialmente extintas, foi mais espetacular no Nordeste, região de ocupação mais antiga do país: 40 grupos novos foram reconhecidos desde 1970 (Dantas/Sampaio/Carvalho 1992: 452-456; French 2009: 1).

Os números da população afrodescendente brasileira são, da mesma maneira, objeto de muitos embates. Talvez a principal polêmica seja a respeito da categoria censitária dos “pardos”, que os movimentos negros geralmente somam aos classificados como “pretos” nos censos, para chegar ao total da população negra, ou afro-brasileira. O significado do termo pardo varia muito entre as regiões do Brasil, e também segundo as épocas, de maneira que as flutuações dos números de negros, pardos e brancos e suas respectivas porcentagens na população total são também, em grande parte, reflexos de mudanças político-culturais e da maneira como foram elaborados os censos (antigamente a cor era atribuída pelo agente censitário; hoje é por autodefinição). Assim, a constante diminuição da parte da população classificada como “negra” – que cai de 19,7% (1872) para 5% (1991) – contrasta com a flutuação do número dos “pardos” – a porcentagem cai de 38,3 (1872) para 21% (1940) e sobe novamente para 42% (1991). Como para os “indígenas”, a situação começa a se reverter para os “negros” a partir da década de 1990. Quase um por cento a mais do que em 1991, ou seja, 5,9% dos brasileiros declararam-se “pretos” no censo de 2000.

A mudança na proporção de cada grupo étnico-racial relaciona-se assim com as reconfigurações da formação racial brasileira. A erradicação simbólica dos “pretos” ou “negros” pelos censos até 1991 corresponde à estratégia e expectativa de grande parte das elites que buscavam no “branqueamento” uma solução para o que consideravam o “handicap” racial do país. Do mesmo modo, o crescimento dos “negros” a partir de 1991 coincide com a emergência de uma militância negra, o novo orgulho de muitos afrodescendentes e a ressemantização do termo negro.

² Para mais detalhes sobre as classificações raciais nos censos, ver Nobles (2000).

³ Isso inclui todos os “indígenas” por autodefinição. Esse número é maior do que aquele apurado pela FUNAI e pelos antropólogos: 225 povos indígenas por autodefinição num total de 500.000 indivíduos.

Quanto aos quilombolas, trata-se de um grupo muito menor, que surgiu em consequência da Constituição de 1988. A discussão da nova carta magna coincidiu com o ano do centenário da abolição da escravidão no Brasil e com o questionamento mais amplo do mito da democracia racial brasileira. Os constituintes quiseram incorporar o reconhecimento da necessidade de reparação histórica para com os escravizados. Naquela ocasião, o movimento negro estava precisamente questionando a versão tradicional segundo a qual uma princesa branca, num gesto magnânimo, teria concedido a liberdade aos escravos, no dia 13 de maio 1888. Opondo-se a essa versão, o movimento negro enfatizava a resistência dos negros nas comunidades de fugitivos conhecidos como quilombos. Por isso, foi incorporado à Constituição o famoso artigo 68, o qual reconhece direitos específicos aos “remanescentes de quilombos”. Ressalte-se que o artigo decorreu de uma emenda de última hora, pouco discutida, baseada mais numa visão romântica do que num conhecimento empírico da situação das comunidades negras rurais (Arruti 2006: 79-86).

O conceito de “quilombo” teve, dessa maneira, pelo menos três significados em três contextos históricos diferentes. Na Angola seiscentista, designava um sítio fortificado e, por extensão, a sociedade e a organização política dos *jagas* ou *imbangala*, grupos de guerreiros que viviam saqueando e escravizando seus vizinhos. No Brasil colonial, os grupos de escravos fugidos eram mais comumente designados como mocambos (que significa teto ou abrigo em quimbundo). A palavra quilombo aparece inicialmente associada ao Quilombo do Palmares, possivelmente uma alusão à sua organização política, semelhante àquela dos quilombos angolanos (Lara 2010). O termo quilombo viria a ser a denominação predominante para grupos de escravos fugitivos apenas no século XIX, quando é definido pela lei como agrupamento de mais de três escravos fugitivos. Depois da aprovação do artigo 68, uma série de comunidades de negros em áreas rurais começaram a identificar-se como “remanescentes de quilombos”, para poder usufruir dos direitos estipulados pela legislação.

O primeiro grupo de “remanescentes de quilombo”, a comunidade de Frechal no Maranhão, foi reconhecido ainda em 1992. Mais de 700 comunidades quilombolas foram desde então certificadas pela Fundação Palmares, que estima que deve haver mais de dois mil no Brasil inteiro.

Se os censos brasileiros demonstram o quanto a questão da classificação racial é política, a questão das terras o é mais ainda. Durante a época colonial, a terra foi monopolizada pelos capitães donatários e pelos sesmeiros. O latifúndio continuou a dominar a paisagem agrária durante o Império e a República. No entanto, pequenas propriedades e posses sempre foram a fonte de produção de alimentos para grandes contingentes da população do Brasil. Os camponeses – posseiros, pequenos proprietários, agregados e parceiros – lutaram pelo reconhecimento de seus direitos, e essa luta assumiu muitas formas através dos séculos.

A questão da reforma agrária, já almejada pela ala mais radical do movimento abolicionista, se transformou numa questão política de primeira importância na década de 1950. Interrompida pelo golpe de 1964, essa dinâmica retomou seu fôlego na redemocratização, com novas desapropriações e assentamentos de sem-terra. O processo é caracterizado, no entanto, por uma série de avanços e recuos que refletem as mudanças conjunturais nas correlações de forças.

Inicialmente, o artigo constitucional sobre os remanescentes de quilombos teve impacto relativamente limitado no tocante à quantidade de terras atribuídas a grupos qui-

lombolas. Mesmo assim, a interpretação do artigo 69 gerou muita polêmica na década de 1990.

Quem seriam esses “remanescentes”? Somente os descendentes diretos de sociedades quilombolas do tempo da escravidão? Como Palmares e outros quilombos foram derrotados e não conseguiram firmar tratados de paz duradouros com as autoridades coloniais, o Brasil está numa situação diferente da Jamaica ou do Suriname, onde quilombolas constituem grupos com direitos reconhecidos desde o século XVIII. Como salienta Richard Price:

o Brasil de hoje não abriga os tipos de sociedades quilombolas – com evidente continuidade histórica das comunidades rebeldes do tempo da escravidão, e com profunda consciência histórica e organização política semi-independente – que ainda florescem em outras partes das Américas (Price 2000: 246).

Com todo o respeito pela luta dos quilombos maiores e mais conhecidos, esse ponto de vista se baseia numa visão do quilombo que não considera toda a amplitude da prática quilombola, ou quilombismo. Além do mais, sugere que o quilombo fosse sempre um grupo “isolado”, sem contato com o mundo colonial ou pós-colonial. Ignora os vínculos estreitos que uniam quilombolas aos escravos das senzalas. Nesse “campo negro”, como o chamou Flávio Gomes (1996), havia quilombismo tanto “pequeno” quanto o “grande”, este último o único considerado legítimo na interpretação conservadora da Constituição. A interpretação adotada pelos próprios quilombolas (excetuando os “contra”, ou seja os habitantes da comunidade que se opõem a serem identificados como quilombolas), e também pela maioria dos antropólogos, em contrapartida, considera que todas as comunidades negras com traços culturais próprios, distintos da sociedade nacional, podem aspirar ao reconhecimento enquanto quilombo.

Durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, a interpretação estreita do artigo constitucional prevaleceu. O presidente baixou o decreto 3.912, em 10.09.2001, estabelecendo que “somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que: I - eram ocupadas por quilombos em 1888; e II - estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988”.⁴

Essa interpretação conservadora da Constituição foi revertida no início do governo Lula. O decreto 4.887, de 20.11.2003, estabelece o critério de autodefinição para reconhecer quilombos:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos [...] os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. § 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.⁵

⁴ Decreto 3.912 de 10 de setembro de 2001, em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3912.htm> (25.03.2011).

⁵ Ver <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm> (17.04.2011)

Essa foi a base legal para uma nova fase na atribuição de terras a quilombolas e grupos indígenas, que cresceu de maneira significativa durante o governo do presidente Lula (2003-2010).

Somente entre setembro de 2003 e março de 2007, grupos indígenas conseguiram a demarcação de 66 territórios correspondendo a mais de 110.000 km² de terras. Hoje há aproximadamente 610 terras indígenas, a maioria delas demarcadas, e 50 ainda no processo de demarcação. As terras indígenas representam hoje 13% do território brasileiro, a maior parte na Amazônia.⁶ Quanto às terras quilombolas, trata-se de extensões muito menores, geralmente de pequenas áreas doadas informalmente a comunidades de libertos antes ou depois da Abolição. No momento, pelo menos 250 processos de regularização fundiária de terras quilombolas estão em andamento no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).⁷

Esse processo não agradou a todo mundo. Grandes proprietários de terra e empresas advogam que esse desenvolvimento impede a livre exploração de recursos naturais. Esses grupos implementaram verdadeira campanha de imprensa contra a atribuição de terras à quilombolas e índios “emergentes”. A revista *Veja*, em artigo polêmico recente, alertava que “Áreas de preservação ecológica, reservas indígenas e supostos antigos quilombos abarcam, hoje, 77,6% [sic] da extensão do Brasil” e denunciava a “antropologia oportunista”:

A maioria desses laudos [necessários para o processo de reconhecimento] é elaborada sem nenhum rigor científico e com claro teor ideológico de uma esquerda que ainda insiste em extinguir o capitalismo, imobilizando terras para a produção. Alguns relatórios ressuscitaram povos extintos há mais de 300 anos. Outros encontraram etnias em estados da federação nos quais não há registro histórico de que elas tenham vivido lá. Ou acharam quilombos em regiões que só vieram a abrigar negros depois que a escravidão havia sido abolida (*Veja*, 5.5.2010).

Veja procura assim índios “autênticos”, como se vivêssemos ainda hoje num mundo colonial, de primeiro contato, quando o mundo contemporâneo é habitado, na verdade, por índios “pós-tradicionais”, conforme a expressão de Warren (2001). A questão da autenticidade é também levantada pelo filósofo Denis Lerrer Rosenfield. Ele regularmente denuncia a autoatribuição e a autodefinição como critério para o reconhecimento de direitos de grupos étnicos, como se existissem critérios objetivos e transcendentais para se definirem “índios” e “remanescentes de quilombos”.⁸ Essa visão é diametralmente oposta a de vários organismos internacionais com a Organização Interamericana de Trabalho (OIT). A UNESCO iniciou um processo inovador de tombamento do patrimônio cultural imaterial no mundo inteiro. O próprio governo de Fernando Henrique Cardoso assinou tratados nesse sentido e promulgou legislação para implementar o tombamento do patrimônio imaterial no Brasil. Desde então uma série de manifestações culturais foram tombadas, entre elas danças como o samba de roda, o jongo e o tambor

⁶ Ver <<http://www.merciogomes.blogspot.com>> (25.03.2011).

⁷ Ver <<http://www.koinonia.org.br/oq/quilombo.asp>> (25.03.2011).

⁸ *O Estado de São Paulo*, 14.02.2010, em <http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20100215/not_imp511381,0.php> (25.03.2011).

de crioula. São justamente danças como o toré e o jongo que se tornaram centrais na definição da identidade tanto para os índios do Nordeste quanto para os quilombolas fluminenses.

A chamada emergência de novas/velhas etnicidades tem que ser vista no contexto mais amplo de mudanças tanto na área fundiária com a redistribuição de terras quanto no âmbito cultural com o reconhecimento de culturas negras ou afro-brasileiras específicas. Esses processos identitários acontecem em todas as Américas. Como já salientou James Clifford na sua análise do caso dos Mashpee, ser índio no final do século xx em Massachusetts não é apenas uma sobrevivência arcaica, “mas um processo constante, contestado politicamente e inacabado historicamente”(1988: 9).

A reflexão mais recente sobre esses fenômenos na antropologia brasileira tomou como ponto de partida uma releitura de Fredrik Barth e sua teoria da formação de identidades étnicas (1969). O conceito de territorialização assumiu particular importância nessa discussão. O processo de territorialização foi definido por João Pacheco de Oliveira como

um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (Oliveira 1998: 55).

O nosso dossiê apresenta contribuições originais a essa temática elaborada por destacados especialistas do assunto, tanto historiadores quanto antropólogos. Os quatro artigos que compõem o dossiê tratam de casos muito distintos tanto do ponto de vista geográfico quanto cronológico, para dar ao leitor uma ideia tanto da amplitude do fenômeno quanto da variedade dos enfoques. São examinados casos no Pará, Maranhão, Mato Grosso, Rio de Janeiro e São Paulo, e enfocados processos desde o século xviii até a atualidade.

“Interiorização e os quilombos em São Paulo, Séculos xviii e xix”, de Flávio Gomes e Maria Helena Machado, providencia um resumo de sua pesquisa sobre os quilombos paulistas. Atestados desde o início do século xviii – apesar da baixa concentração dos escravos na capitania – os quilombos setecentistas aliam economia de subsistência a pequenos furtos e saques a viajantes e fazendas. Quando açoitados pela expansão cafeeira, muitos se interiorizam para além da fronteira agrícola. A ocupação de grandes extensões de terras por fazendeiros de café durante segunda metade século xix resulta em rareamento de quilombos nessas áreas, mas continuam a existir pequenos grupos de quilombolas salteadores. A partir de 1879 assiste-se a um ressurgimento dos quilombos, mas com características novas. Congregando escravos fugidos, libertos, libertandos descontentes e caboclos, muitos, como o Jabaquara e Pai Felipe em Santos, são formados a partir de organizações abolicionistas. Os abolicionistas organizam o retorno dos fugitivos às fazendas como assalariados. Gomes e Machado também demonstram a importância dos “quilombos volantes” e a conexão entre eles. O artigo salienta assim a variedade do fenômeno quilombola numa região do Brasil.

A questão da autoatribuição de identidade étnica é examinada no artigo “Etnicidade e Direitos Territoriais no Brasil contemporâneo”, de Eliane Cantarino O’Dwyer. Ela ilustra o processo de territorialização a partir de dois casos, os quilombos do Baixo Amazo-

nas e os Awá-Guajá, “um dos últimos povos colhedores-caçadores das terras baixas da América do Sul”. No caso dos quilombos, a criação da Reserva Biológica do Trombetas, em 1979, subtraiu a principal parcela de seu território. O’Dwyer mostra como a “metáfora do quilombo” adquire valor estratégico, em conjunção e aliança com os antropólogos organizados em um grupo de trabalho específico atuante desde 1994, Terra de Quilombos, vinculado à Associação Brasileira de Antropologia (ABA). O povo indígena Awá-Guajá convive com outros grupos (Tembé, Guajajara, Urubu-Kaapor) espalhados por quatro postos indígenas. Seus nomes de família derivam dos nomes dos territórios de caça-coleta (*harakwas*). A autora detalha os traumas decorrentes do contato e da expulsão do território pela invasão das madeireiras, assim como “processos panópticos” e técnicas disciplinares usados pelo Estado para submeter o grupo. Esse disciplinamento inclui sua forçada conversão à agricultura, que expõe os Awá-Guajá a sofrimentos físicos, incluindo dores no corpo por causa do serviço na roça. O sofrimento é tal que os Awá “do mato”, ainda insubmissos, querem levar o Awá “do posto” [indígena] com eles, por achá-lo “muito triste”.

A reivindicação de uma cidadania diferenciada é também analisada na terceira contribuição, “Constructos identitários e territorialidade: ser ou não ser Camba no Brasil”, de Paulo Sérgio Delgado e Ruth Henrique Silva. Os Camba oferecem um exemplo fascinante de metamorfose identitária. Inicialmente Camba se refere, na Bolívia, aos habitantes do Oriente do país, e de maneira mais específica, aos do Departamento de Santa Cruz de la Sierra (também chamados cruceños). Segundo uma versão corrente, provêm de uma mistura de indígenas de terras altas e baixas, segundo outra, da miscigenação com europeus, podendo tratar-se tanto de grupos urbanos quanto rurais. No entanto, no Mato Grosso, os Camba são identificados pela população brasileira como bolivianos ou mais particularmente índios bolivianos. Inicialmente um termo pejorativo, ele começa a ser reivindicado por vários grupos de migrantes bolivianos como uma identidade positiva, sobretudo a partir do momento em que serve para reivindicar direitos diferenciados. Assim, o bairro identificado antigamente como “bugreiro” vira “alameda” na visão dos Camba.

O último estudo de caso discute os desdobramentos políticos e culturais do famoso artigo 68 da Constituição. “‘Remanescentes das Comunidades dos Quilombos’: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação”, de Hebe Mattos e Martha Abreu, examina vários quilombos no estado do Rio de Janeiro. O caso do Bracuí mostra o quanto pode ser fértil o diálogo entre tradição oral e fontes escritas. As narrativas relatadas na comunidade sobre o contrabando de escravos na área se referem a um caso documentado de tráfico ilegal em 1852. Como em muitas outras comunidades, o jongo adquiriu novo significado para os herdeiros do testamento do comendador Breves (dono das terras doadas aos libertos). Os lugares de memória estão também no centro da emergência do quilombo do Pinheiral, onde os descendentes de escravos usam a ruína da antiga casa grande do senhor para as rodas de jongo. O caso do quilombo urbano da Pedra do Sal, na zona portuária do Rio de Janeiro, conecta a memória do tráfico escravo, do trabalho negro no porto e a história da formação do samba. A conclusão retoma e resume um argumento desenvolvido mais amplamente em outro trabalho de Mattos (1998). A tradição universalista, antitráfico e antiracista do abolicionismo resultou na erradicação da “cor” no discurso da cidadania, para combater as hierarquias raciais da sociedade escravista. Esse “pacto de silêncio” sobre o passado escravo e a cor, no entanto, não resultou na erradicação das hierarquias de cor no período pós-abolição. As autoras acreditam que a legalização dos

quilombos e a reavivagem do jongo, entre outros signos identitários, apresenta-se como um caminho para reverter o “processo de hierarquização cristalizado no tempo”.

Assim, sejam “remanescentes” ou sejam “emergentes”, não há dúvida de que devido à reconfiguração étnica das últimas décadas, quilombolas e índios estão cada vez mais visíveis no Brasil contemporâneo. De fato, estão reinventando a nação brasileira.

Bibliografia

- Almeida, Maria Regina Celestino de (2010): *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editorial da FGV.
- Arruti, José Maurício (2006): *Mocambo. Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: EDUSC.
- Barth, Fredrik (1969): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Clifford, James (1988): *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cunha, Manuela Carneiro da (Org.) (1992): *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP.
- Dantas, Beatriz G./Sampaio, José Augusto/Carvalho, Maria Rosário G. de (1992): “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. Em: Cunha, Manuela Carneiro da (Org.) (1992): *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, pp. 431-456.
- IBGE (2004): *Tendências Demográficas. Uma análise dos resultados da amostra do Censo Demográfico 2000*. (Estudos & pesquisas, Informação demográfica e socio-econômica, 13). Em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias_demograficas/tendencias.pdf> (25.03.2011).
- French, Jan Hoffman (2009): *Legalizing Identities. Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Gomes, Flávio S. (1996): *Histórias de Quilombolas. Mocambos e Comunidades de Senzalas no Rio de Janeiro, Século XIX*. Brasília: Imprensa Oficial.
- Lara, Sílvia Hunold (2010): “Palmares and Cuaçu: Political Dimensions of a Maroon Community in Late Seventeenth-Century Brazil”. Paper given at the conference ‘American Counterpoint: New Approaches to Slavery and Abolition in Brazil’, 12th Annual Gilder Lehrman Center, Yale University, New Haven, CT, 29-30 October 2010. Em: <www.yale.edu/glc/brazil/papers/lara-paper.pdf> (25.03.2011).
- Mattos, Hebe (1998): *Das cores do silêncio. Os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil, século XIX*. 2^a ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Nobles, Melissa (2000): *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Oliveira, João Pacheco de (1998): “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *MANA*, 4, 1, pp. 47-77.
- Price, Richard (2000): “Reinventando a história dos quilombos: Rasuras e confabulações”. Em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n23_p241.pdf> (25.03.2011).
- Warren, Jonathan W. (2001): *Racial Revolutions. Antiracism and Indian Resurgence in Brazil*. Durham: Duke University Press.