

Vizinhos Difíceis: *maroons* e índios no Suriname¹

Richard Price²

College of William & Mary, Williamsburg, Virginia, USA
site: richandsally.net

Tradução: Luisa G. Girardi

Universidade de São Paulo, SP, Brasil

Revisão de tradução: José Cândido F. Lopes

Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, Tefé, Brasil

Resumo

Este artigo apresenta a história das relações entre os *maroons* saamaka e os ameríndios no Suriname, que variaram entre a amizade e a solidariedade limitadas e a ferrenha inimizade. Durante o século XVII, à medida que os escravos africanos fugiram em direção às florestas, os índios serviram como seus mentores e, em certos casos, como seus cônjuges. Durante as décadas de guerra entre o nascente povo Saamaka e o governo colonial, os índios foram utilizados pelo governo como eficientes batedores nas florestas e como caçadores de recompensa dos Saamaka. À época da paz de 1762, uma aldeia saamaka contava com uma dúzia de índios Akuriyó e vários cativos Arawak; outro povoado incluía os famosos índios “Tufinga”. Este trabalho termina com uma discussão sobre o papel antimaroon desempenhado pelos índios durante a Guerra Civil do Suriname (1986-1992) e da luta por direitos territoriais, em que *maroons* e índios estão, finalmente, a colaborar.

Palavras-chave: Saamaka. Ameríndios. Suriname.

Abstract

This paper presents a history of relations between Saaamaka Maroons and Amerindians in Suriname, which ran the gamut from limited friendship and solidarity to bitter enmity. During the seventeenth century, as African plantation slaves fled into the forest, individual Indians served as occasional advisors and spouses for Saaamakas. During the decades of war between the nascent Saramaka people and the colonial government, Indians served the Government as the most effective of jungle scouts and bounty hunters against Saramakas. By the time of the 1762 peace, one Saramaka village included about a dozen Akurio Indians as well as several Arawak captives and another included the famous “Tufinga” group. The paper ends with consideration of the anti-Maroon role of Indians during the Suriname Civil War (1986-1992) and the current land-rights struggle in which Indians and Maroons are at last cooperating.

Keywords: Saamaka. Amerindians. Suriname.

I Introdução

Por toda América colonial, africanos escravizados que escaparam para as florestas encontraram índios, a quem as terras pertenciam³. Em alguns casos, tais encontros levaram à mistura genética e social que produziu sociedades e culturas inteiramente novas, como a dos Garifuna em Belize, Guatemala e Honduras, dos *Black Seminoles* nos EUA, ou dos mocambos no Brasil. Em outras situações, essas relações conduziram ao eficiente controle do território pelos índios que, em larga medida, impediram a formação de comunidades *maroons* – como, por exemplo, na Guiana Inglesa. Em outras, por fim, levaram ao franco recuo dos índios para o interior das florestas. Considerando-se a diversidade de processos históricos e de seus resultados, pode ser revelador focalizar um caso particular, sobre o qual muito se sabe.

Os *maroons* saamaka do Suriname – hoje, cerca de 55.000 pessoas – são os descendentes de africanos escravizados que escaparam de plantações costeiras para a floresta entre o final do século XVII e início do século XVIII, lutaram uma guerrilha virulenta contra os colonizadores por muitas décadas e, em 1762, forçaram a Coroa Holandesa a ratificar um tratado de paz duradouro com eles – que lhes garantiu liberdade e território para sempre. Este artigo procura reunir o que se sabe sobre a relação entre os Saamaka e os índios⁴. Uma vez que o tema encontra-se bastante disperso em meus escritos anteriores, às vezes têm sido difícil ver a floresta para além das árvores. Este exercício, assim, me permite colocar em primeiro plano uma questão importante e negligenciada, revelando padrões mais gerais como, por exemplo, o fundamental papel desempenhado pelo Estado, desde os primeiros anos da Colônia até os recentes eventos da República, no “[...] cultivo das diferenças étnicas [...] para uma atomização [deli-

berada] das disputas relacionadas [...]”, como John Collins (2003) demonstrou, genericamente, para a América Latina.

2 Pano de Fundo

As relações entre os Saamaka e os ameríndios variaram entre a amizade e a solidariedade limitadas e a ferrenha inimizade⁵.

A narrativa histórica tradicional, tal como exemplificada por um estudo recente que cuidadosamente reúne arquivos holandeses relevantes (Dragenstein, 2002), pode ser resumida da seguinte maneira: em 1677, dez anos depois que os holandeses tomaram dos ingleses a posse da Colônia do Suriname, os dois principais grupos de povos indígenas – Arawak e Karib – formaram uma aliança para tentar expulsá-los. O ano seguinte marcou o começo daquilo que ficou conhecido como a “Guerra Indígena” (1678-1686), com considerável sucesso inicial por parte dos aliados, incluindo o incêndio de plantações dos brancos e a liberação de um número de seus escravos africanos, alguns dos quais se juntaram aos índios. Pouco depois, contudo, a aliança se desfez, com a maioria dos Arawak juntando-se aos colonizadores. Por volta de 1680, os colonos e os Arawak, ao lado de tropas recém-trazidas da Europa, estavam progredindo contra os Karib resistentes – ao ponto que certos Karib começaram a passar para o lado dos colonos. Em 1686, os colonos, partindo de uma posição de força, acordaram um tratado com os índios da Colônia, o qual, mais tarde, os últimos pouco arriscaram, aceitando seu novo *status* político como os inimigos dos escravos fugidos dos senhores. Pelos próximos dois séculos, os índios com frequência serviriam aos brancos como batedores em expedições *antimaroon*, ou ainda como caçadores de recompensa de *maroons*. Durante o final do século XVII e o início do século XVIII, a mais formidável dessas forças *antimaroons* era aquela conhecida como os “Karboegers do Coppename”, um grupo misturado de índios e africanos (escravos fugidos) que, dizia-se, parecia africano, mas falava Karib⁶.

No que segue, minhas fontes centrais são os historiadores saamaka, com quem tive o prazer de trabalhar ao longo dos últimos 43 anos. Seus testemunhos são complementados, sempre que possível,

por materiais dos arquivos, mesmo que, geralmente, as informações orais sejam consideravelmente mais ricas do que as escritas. As histórias orais, como argumentou-se longamente alhures, são resultado de processos historiográficos de seleção, silenciamento, preservação e transmissão em contextos sociais altamente carregados política e espiritualmente – como são, é claro, os testemunhos escritos. (Price, 1983a, 1990, 2008)

3 Índios como Cônjuges e Parceiros

Depois de fazer amizade com os índios como co-escravos nas plantações, alguns dos primeiros Saamaka os procuraram na floresta, e foi um grupo de índios que, primeiramente, abrigou o núcleo inicial do clã Matyau. Durante este primeiro período, índios serviram, individual e ocasionalmente, como cônjuges e mentores dos Saamaka.

Nas histórias dos *Primeiros Tempos*⁷ contadas em meio a muito segredo pelos homens *maroons* saamaka nos dias de hoje, vários traços das relações iniciais de seus ancestrais com os índios estão presentes. As histórias testemunham que os índios abrigaram alguns grupos de escravos fugidos e que mulheres indígenas capturadas não raro serviram de esposas para estes homens, embora elas tenham sido rapidamente absorvidas à nascente sociedade saamaka.

Os historiadores saamaka do clã Matyau bem sabem que os ameríndios e os africanos serviram, juntos, como escravos nas monoculturas⁸. Em 1976, um membro do clã Matyau contou-me como um de seus ancestrais fugidos – sobre o qual muito é sabido – inicialmente encontrou refúgio na floresta junto aos índios, evento que posso remeter ao início dos anos de 1690. (Price, 1983a, p. 45)⁹

Quando Lanu entrou na floresta, ele correu para um lado, chamando por sua esposa, tentando encontrá-la... Ele continuou chamando e chamando, até que chegou nas profundezas da floresta. Finalmente, um *apuku* [espírito da floresta] chamado Wamba o respondeu. E Wamba entrou dentro da cabeça de Lanu e o levou direto para o lugar onde alguns índios viviam. Esses índios receberam

ele, tomaram conta dele, e deram comida para ele. E ele viveu com eles por lá.

Protegidos por seus deuses e *obias* (poderes mágicos), bem como por esses amigáveis indígenas, e articulados com novos escravos fugidos de tempos em tempos, Lanu, seu irmão Ayako e sua irmã Seei, ao lado de outros que se denominavam “o povo Matyau” (nos dizeres dos colonos, “os escravos de Machado”), fizeram seus roçados em uma área na justa margem do mundo rural, próximo a um curso d’água até hoje chamado de Riacho do Matyau. Até que mudassem para o sul anos depois, eles permaneceram em contato próximo com os índios em cujas terras viviam.

Escutei diversas histórias sobre a captura de mulheres indígenas, que se tornaram esposas dos primeiros homens saamaka. Em 2003, um membro do clã Langu descreveu o roubo de mulheres indígenas por seus próprios ancestrais, o que aconteceu pouco depois de 1712¹⁰. Tooy me contou:

Eles estavam vivendo em Saafugoon [Societeitsgrond, próximo da atual Fort Nieuw-Amsterdam]. Faltavam mulheres lá, então os homens foram procurar esposas na aldeia indígena do outro lado do rio, em Blauwgrond. Eles chegaram até o chefe Pama e sua esposa Ma Libo. Kwadjani e os outros pediram mulheres aos íngis [índios]. Então Ma Libo riu [uma risada aguda, estereotipicamente indígena] na cara deles, dizendo *Adumakuku an sa ko Kangwela!* [Tooy explica que, na linguagem esotérica, Kangwela significa ‘pessoa negra’, Dumakuku significa ‘índio’ – “As mulheres indígenas não são para os homens negros”]. Os homens disseram “é mesmo?”. E então acrescentaram [falando uma linguagem esotérica própria]: *Fu keke mulele koti kwanzambi, u sa yei fuamba* [“Pode ser, mãe, mas no momento em que as estrelas tiverem se mostrado e que o sol subir mais uma vez, nós veremos se o que você diz é verdade!” – Mulele é uma palavra esotérica para estrelas, Kwazambi para Vênus]. E foram embora. Mais tarde eles voltaram e pegaram tantas mulheres quanto podiam – o resto havia fugido para a floresta.

“E esse é motivo”, concluiu Tooy, “pelo qual é difícil encontrar, entre os Saamaka de hoje, qualquer clã que não tenha ‘mães’ índias. E foi desse modo que os meus ancestrais provocaram a ira dos índios”.

Uma história relacionada, datada do século XVIII, talvez envolvendo uma das mulheres indígenas tomada neste ataque a Blauwgrond, contém uma série de eventos que continua a repercutir entre os Saamaka do clã Langu nos dias atuais. O pano de fundo: Kaasi, um grande líder langu durante as guerras, possuía duas esposas, uma africana, Amimba, e uma indígena, Tali. Seu cunhado indígena, Piyai – o irmão mais novo de sua esposa –, era seu companheiro de confiança, com quem ele compartilhava importantes conhecimentos sobrenaturais¹¹. Aparentemente, não raros eram os *maroons* que possuíam um especialista ritual indígena. O famoso líder rebelde dos *maroons* Aluku do século XVIII, Boni Okilifu, possuía seu próprio *obiama* indígena, Djaki Atoomboti¹². Em 2003, um descendente langu me descreveu o que aconteceu¹³:

Tata Kaasi [o mais antigo dos grandes líderes langu dos *Primeiros Tempos*], seu cunhado Piyai e Tata Amusu saíram para a floresta para trazer de volta Oliko, porque Piyai queria tê-la como sua esposa. Kaasi tinha duas mulheres, Amimba e uma mulher íngi [índia] chamada Tali – Piyai era irmão dela. Ma Oliko, ela era uma íngi. O seu nome era muito doce e eles dizem que ela era muito bonita! Estes homens – a noite era o dia deles. Eles andavam pela floresta durante a noite! Eles esperaram por ela perto do riacho da aldeia íngi, para onde ela desceria para se lavar; então eles a levariam embora. Eles se esconderam lá. Então as duas meninas chegaram. Kaasi pegou Oliko com seu *obia*. Ela carregava uma cabaça para pegar água – ainda uma criança. Eles levaram ela de volta para a aldeia para cria-la. Depois de um tempo, Piyai falou para Kaasi que ela era grande o suficiente para ser dada a ele em casamento. Kaasi disse não, ela não era grande o suficiente ainda. Isso é que trouxe o espírito vingativo! Um dia eles perceberam que Oliko estava grávida. Bem, quem você pensa que engravidou ela? Claro que foi Kaasi! Piyai não disse muito e não exigiu reparação. Ele simplesmente pegou sua irmã, e as melhores partes das *obias* de Kaasi, e saiu para a floresta para nunca mais ser visto de novo. Os filhos de Kaasi e Olíko formaram

o sub-clã langu Piki Kaapatu. Piyái tornou-se o grande espírito vingador do sub-clã Gaan Kaapatu, os filhos de Kaasi e Amimba¹⁴.

O que parece mais impressionante sobre estes casos em que mulheres indígenas capturadas tornaram-se as esposas dos primeiros homens saamaka é sua rápida assimilação conceitual, o fato de que os seus filhos foram considerados inteiramente Saamaka. Se “é difícil encontrar [...] qualquer clã que não tenha ‘mães’ índias” – como, por vezes, dizem hoje os Saamaka, com apenas pouco exagero –, a contribuição indígena para a “mistura genética”, todavia, permanece desprezível. Considere-se, por exemplo, o caso de Tooy, que proferiu a afirmação anterior e contou a história de Kaasi, Piyai e Oliko, no qual esta contribuição pode ser estimada em algo como 1/1024. (Price 2008, p. 158)

As contribuições indígenas para a cultura saamaka são simultaneamente importantes e circunscritas. Muito da cultura material e da técnica horticultural saamaka (tudo relacionado ao plantio e ao complexo processamento da mandioca, muitas técnicas de caça e pesca locais, a hoje obsoleta arte de tecelagem de rede, e certos tipos de confecção de cestaria e cerâmica) foi aprendido com os índios durante os primeiros períodos de convivência. Não obstante, poucos traços religiosos, artísticos ou ideológicos das culturas indígenas do Suriname podem ser encontrados entre os *maroons*. Os índios – principalmente, as mulheres – que foram viver com os Saamaka compartilharam seus conhecimentos ambientais e técnicos, dos quais os primeiros *maroons* apropriaram-se grandemente. Mas para além deste domínio material, eles parecem ter se tornado Saamaka em todos os sentidos.

4 Índios Caçadores de Maroons, Saamaka Matadores de Índios

Índios (com mais frequência, Karibs) serviram para o governo como os mais eficientes batedores nas florestas e caçadores de recompensa dos Saamaka. As expedições militares governamentais do princípio do século XVIII foram frequentemente lideradas por desbravadores indígenas, e muitos índios serviram como temíveis caçadores particulares de maroons.

As histórias saamaka deixam claro que, depois do período inicial em que eles dividiram um território próximo à área das colônias, os índios das histórias dos *primeiros tempos* eram vistos pelos Saamaka como inimigos. Assim como os índios tornaram-se famosos caçadores de *maroons*, os Saamaka tratavam de matar os índios à primeira vista.

Uma história dos *Primeiros Tempos* que, alhures, apelidei “O índio de Adugwe”, captura um pouco dos sentimentos dos Saamaka em relação a esses caçadores de homens. O incidente remonta aos anos de 1750 e diz respeito a Adugwe, um ancestral do clã Dombi (Price, 1983a, p. 145). O orador é Basia Bakaa de Botopasi.

Naquela ocasião, Adugwe tinha partido para um ataque na cidade. Ele estava se escondendo sob o cais no riacho Paramaribo. Em seguida, quando ele chegou a Wefingoto [Fazenda Weergevonden], ele encostou-se numa árvore para descansar. Esse foi o lugar em que o índio o viu. Ele pegou seu arco e puxou-o, *haan gba!* A flecha foi, *heei, tjim!* Direto na clavícula. Logo ficou presa. Ele teve que quebrá-la em pedaços para tirá-la fora. Ele mancou por todo o caminho até o riacho Puupangi e ali subiu num cajueiro. Ele pegou um cipó e amarrou-o ao redor do que sobrava da ponta da flecha até que estivesse bastante apertado. E então ele a arrancou. O seu osso estava quebrado! Ele abriu o seu saco de caça. Ele pegou os *biongo nawi* [ingredientes mágicos] e espalhou um pouco sobre o ferimento, *te, te, te*. Até o dia raiar, ele estava curado.

Outro historiador saamaka acrescentou:

Na verdade, eram dois índios. Na hora em que foi atingido, Adugwe conseguiu matar um deles. Ele cortou sua cabeça [um importante ritual de guerra]. Mais tarde, ele capturou o outro. Ele o prendeu por três dias. A cada dia, ele lhe mostrava o ferimento. O índio desviava os olhos. Isso aconteceu três vezes. Então Adugwe o matou. (Price, 1983a, p. 145)¹⁵

Há outra poderosa história dos *Primeiros Tempos* em que um índio mata um Saamaka – um ancestral do clã Langu chamado Makambi, que combateu os brancos em uma violenta batalha perto de Victoria, datada por mim como 1753¹⁶. A história me foi contada em 2003 por Tooy, um descendente langu dos protagonistas:

Antama, irmão de Makambi, foi lutar em Victoria. Ele e Bakisipambo [outro líder langu], Kwaku e Kwadjani [dois líderes do clã nasi]. Eles fizeram um acampamento em Gaan Paati. Era perto da estação ferroviária em Kabel. Passando a terra de Makambi-kiiki, antes de chegar ao Watjibasu, no lado leste, esse é o lugar em que Makambi e Bakisi e Kwaku moravam. Esse é o lugar de onde eles saíram para caminhar pela trilha e lutar em Victoria. Depois que eles lutaram por um tempo, Kwaku e Bakisi chamaram Makambi e disseram, 'vamos, estamos exaustos'. Makambi disse, 'ainda não é a hora de estar cansado'. Eles o chamaram três vezes para ir embora. Ele disse não três vezes. Então eles o deixaram lá para continuar lutando. Foi quando um índio, escondido atrás da árvore, o atingiu com uma flecha! Então ele pegou e arrancou a flecha, mas suas entranhas saíram junto. Ele inclinou-se e enfiou suas tripas de volta com seus dedos. Ele deixou Victoria e seguiu para o Riacho da Companhia, e atravessou o Riacho do Makambi, e seguiu até que chegou numa pedra chamada Tosugbene-gbene. Quando ele chegou lá, Kwaku e Bakisi já estavam descansando no seu acampamento em Gaan Paati. Makambi não podia continuar, então ele deitou na pedra. Lá ele começou a roncar. Os outros o escutaram e percorreram todo o caminho até ele. Ele morreu na hora em que eles chegaram. Eles o enterraram numa caverna. Esse lugar havia sido o território do clã Nasi, mas se tornou Langu. E esse é o motivo pelo qual ele é chamado Riacho de Makambi.

Parece claro que as relações entre os Saamaka e os índios permaneceram ambivalentes depois no tratado de paz. O assassinato de homens indígenas com os quais eles cruzavam na floresta certamente não era incomum. Segue um relato que escutei recentemente de Tooy, aludindo a um desses assassinatos, bem como a outros eventos detalhados de dois séculos e meio atrás, todos preservados na língua ritual de Papa, e requerendo – mesmo hoje – libações e orações periódicas.

Na boca de Pikilio, três homens do clã Matyau, Tata Djaki e Tata Winsu e Tata Akaasu, viram cinco índias e um índio. Eles mataram o homem. As mulheres eram Mokolimo, Segbenu, Agwe e elas estavam com duas de suas filhas, Agungun e Ayoo. Estes são os nomes que devem ser

invocados sempre que haja uma grande cerimônia para os ancestrais.

Depois de descrever o lugar de suas roças e outros detalhes, ele diz que elas eram tão “selvagens” que os Saamaka não tinham certeza se deveriam mantê-las como esposas. Tooy continua:

Asidama, um homem saamaka, pescava com seu arco na frente da canoa e Ma Segbenu conduzia na popa, quando o Coisa Ruim do Fundo do Rio em Sotigbo [cinco dias a remo à montante de Gan Lio desde a última aldeia], o Velho Homem chamado Segwenuawe [em alguns casos, Singkwayoo, uma divindade-anaconda], subiu do fundo e a puxou. Asidama tirou suas roupas e mergulhou atrás dela para ver o que a tinha puxado, e a criatura cantou para ele, *I miti Segwemu-ee, i miti Segwemuawe, Ayo Asidama i ko ayo, i kei yo, Segwemu-a, yesu Segwemuawe, i miti Asidama sinko ayo* [‘Você encontrou com Segwenu...’]. Então um bugio que viu tudo isso de uma árvore perto do rio cantou: *I miti dodo, i miti a man de... yesu adodoo, i miti a mande-e...* A canção do bugio trouxe a mulher de volta à tona! O marido a levou e a colocou na canoa! Essa história remete a Felubeni [“Ferro-dobrado”, o apelido de Papa]!

Um último exemplo da matança de indígenas, datado da década de 1770, enfatiza que, embora não incomum, o assassinato de indígenas sempre trazia consequências e – como no último exemplo – precisava de apuramento ritual.

Dungi os viu no igarapé do outro lado de Lafanti, no Riacho de Dungi. Ele havia descido para visitar Djaki. Ele havia descido para fazer uma roça de amendoim. Foi quando ele os viu, Foola e Bentula, seu marido. Ele disse: “eu pensava que escravos fugidos eram uma coisa do passado, mas agora eu mesmo peguei dois!”. Ela disse: “Você não nos pegou. Nós estamos procurando pelo meu irmão. Viemos para o rio certo? Você conhece o homem chamado Kungooka [um famoso *obiama*]?”. Ela continuou: “Nós fizemos uma coisa terrível. Está nos deixando malucos. Mas se chegarmos até Kungooka, ele poderá consertá-la”. Dungi disse: “Eu posso levá-los até Kungooka. Eu sei onde ele mora. Ele está em Daome”. Então ele os levou a Djaki, em Kumbu. Eles conversaram bastante. A coisa terrível que eles fizeram, a coisa que

parou na boca do marido, que o fez incapaz de falar, era que eles mataram um homem. Com um enxó. O seu fantasma estava atormentando eles. Ele não os deixava em paz. Era um [índio] Dumukuku que eles haviam matado¹⁷. Em Matawai. A mulher estava bastante grávida. Eles foram para Kungooka. Assim que ele os viu, ele foi para sua casa de *obia*. Então, ele saiu e disse “aquela coisa”. Antes de começar a história de Foola e Bentola, Tebini – o orador –, havia discutido com Peleki, que também estava presente comigo naquela sessão noturna de 1976, sobre como, até pouco tempo, apenas ele e outra pessoa viva ainda sabiam aquelas palavras que Kungooka havia falado ao ver sua irmã, há muito perdida. O outro homem, disse Tebini, há pouco havia morrido de súbito, e Tebini não mais podia lembrá-las. Juntos, eles lamentaram a perda: “está perdido, está acabado!”, exclamou Tebini. (Price, 1990, p. 408)

Outras histórias dos *Primeiros Tempos* saamaka atestam a presença de índios como batedores a serviço dos brancos – como o fazem quase cada um das dezenas de relatórios de expedições dos arquivos, datados do início do século XVIII. Para mencionar um único exemplo, uma força expedicionária estabelecida para encontrar a aldeia de Kaasi, em 1712, compreendeu quarenta e oito escravos, sessenta e dois índios e dezessete brancos (Price, 1983a, p. 78)¹⁸. Aqui, há uma típica alusão saamaka aos guias:

[Na época em que viviam em Tuido], os brancos os procuraram muitas vezes para guerrear. Os *Maroons* eram avisados sobre a chegada dos brancos por seus *obias*, e desenvolveram uma estratégia especial. Eles se escondiam perto de uma corredeira e esperavam até que os barcos chegassem. Normalmente os homens brancos estariam sentados num tamborete no meio do barco, e os índios que serviam como guias estariam na frente. À medida que o barco começava a subir as corredeiras, eles atirariam primeiro no condutor, sentado na proa, para que o barco perdesse o controle. Eles [os brancos] sempre tinham um papagaio, que voaria de volta para a costa e informaria quantas pessoas haviam sido mortas e em qual lugar. Houve batalhas como esta em três lugares: perto da boca do Riacho de Djibi, em seguida em Ketidan e, finalmente, bem abaixo de Tuido. (Price, 1983a, p. 94-95)¹⁹

5 Grupos de Índios em Aldeias Saamaka

Chegada a época da Paz, uma aldeia saamaka em Matawai abrigava cerca de uma dúzia de índios Akuriyó, além de vários cativos arawak da Missão Saron, e uma aldeia nasi abrigava o famoso grupo “Tufinga”. Na metade do século XVIII, durante as fases finais da guerra, assim como depois da Paz, diversos pequenos grupos indígenas foram absorvidos em aldeias saamaka.

Em algum momento, por volta da metade do século, o segmento saamaka de Matawai, que vivia na aldeia de Tukumútu, havia se aliado com alguns índios Akuriyó de uma aldeia chamada Tupi²⁰. Em torno de 1763, este grupo havia se mudado para Tukumútu, mesmo que, conforme um emissário branco, eles vivessem “[...] relativamente separados [...]. Havia cerca de onze ou doze deles, novos e velhos”. Um registro da mesma época, baseado em rumores, sustenta que esses Akuriyó consideravam-se mais “negros” do que índios, e que alguns deles aparentavam “misturas afro-índigenas”²¹.

Ao final da década de 1750, outro pequeno grupo indígena – os “Tufinga”, ou “Tufinga-Luango” – foi absorvido ao clã saamaka Nasi. Pelo fato de sua história ser complexa e ter sido relatada noutros lugares (Price, 1983a, p. 128, 233; 1983b, p. 162-65), apresento aqui somente alguns destaques, a começar por um relato saamaka.

Na época em que viviam no Riacho de Dosu, Akwadjani e seu irmão [Kwaku Etja] tinham um roçado perto do Riacho de Kanga. Alguma coisa vivia a roubar seu roçado, mas eles não conseguiam descobrir o que era. Toda manhã coisas desapareciam, mas não havia nenhum vestígio deixado para trás. Eram índios! Eles vinham todas as noites e, então, durante o dia, ficavam numa caverna. Eles [os Saamaka] resolveram colocar um vigia perto da caverna para ver o que vivia dentro dela. Veja, quando o sol ficava quente, essas pessoas [os índios] costumavam sair para se esquentar no sol. Mas saíam apenas um ou dois de cada vez. Então, elas voltavam e outras saíam. Bem, duas meninas saíram para esquentar-se e eles as pegaram. Eles as levaram embora.

O cabelo da moça era muito comprido. Os homens as separaram: Kwaku Etja ficou com uma, Kwadjani ficou

com a outra. Eles conversaram sobre como fazê-las parecer mais aceitáveis para levá-las para a aldeia. Kwaku cortou o cabelo da sua moça, mas Kwadjani disse que ele não cortaria, que cortar o cabelo de uma índia era um *tjina* [tabu]. A menina ficou ali. Bem, uma semana mais tarde, a menina de Kwaku estava morta. Mas a moça de Kwadjani, aquela cujo cabelo não foi cortado, ela criou os Tufinga-Luango. Seus descendentes estão até hoje em Kambaluwa [uma aldeia nasi atual].

Mais tarde, a menina indígena ficou grávida. Mas ninguém sabia quem era o pai. Ela recusou-se a contar. Então, uma noite, eles fizeram vigília. Uma noite, depois do anoitecer, eles escutaram “toc, toc, toc!”. Quem quer que fosse, ficou até o cantar do galo e conseguiu sair escondido. Na terceira vez que ele apareceu, eles o pegaram e estavam prestes a matá-lo. Ele disse “Não me matem”. Um animal! Era um animal que a tinha engravidado. Um tatu. É por isso que os Nasi não comem tatus. O animal havia sido prometido para a jovem moça na época em que ela vivia na floresta. Agora que ela tinha idade suficiente, ele havia retornado para namorar com ela. A menina que ela criou era chamada Lusi. Essa era a criança tufinga²².

Aparentemente, os Nasi realmente capturaram algumas índias fugidas e as levaram para viver com eles. A história do pai tatu poderia parecer a explicação saamaka, certamente descoberta por eles por divinação, da estranha configuração da criança “dois dedos” nascida da esposa indígena de Kwadjani. A partir de um testemunho redigido em 1763, época em que os primeiros brancos da época da paz chegaram ao território saamaka, é possível ter certeza que cerca de oito ou dez “dois dedos” recentemente descobertos – que apresentavam graus variáveis de deformidades genéticas – estavam vivendo entre os Nasi. Na verdade, o emissário governamental ficou impressionado o suficiente para levar com ele uma delas de volta para Paramaribo, “com o fim de mostrar esse notável espetáculo para sua *High Mightinesses of the Court of Policy*”. Os brancos trataram esse índio “dois-dedos” com considerável curiosidade científica e enviaram seu desenho para a *Holland Learned Society*, em Haarlem.

Não obstante, outro grupo de índios achou abrigo com o clã Awana no começo da década 1780, bem depois da paz entre os Saamaka e os brancos. Eles foram “pegos” por homens Matyau, mas deixados aos cuidados de Kodjo Maata, cunhado do chefe Alabi e homem importante durante a segunda metade do século XVIII. Kodjo, nascido nos primeiros anos do século e, ele próprio, em parte índio – de onde seu apelido, Maata [mulato] –, era, aparentemente, um refugiado do grupo misto de *maroons* e índios que vivia a oeste do rio Saramacca: os Karboegers do Coppename. Como Basia Bakaa de Botopasi me contou em 1978:

Os Matyau estavam em Kumbu. Djaki e Awoyo, seu irmão. Um dia, eles viram caroços de *awaa* [palma] em frente a eles, no chão. Depois de um momento, *vi pem!*, outro. Djaki disse a seu irmão: “Essa coisa. Seres humanos! Pessoas estão fazendo isso”. E ele circulou [por trás da aldeia]. Ele viu três índios, duas mulheres e um homem. Ele os pegou e os levou para a casa dele... Naquela época, Alabi tinha um índio chamado Kodjo Maata vivendo com ele. Quando os três índios chegaram [em Kumbu], ninguém sabia como falar com eles. Mas eles sabiam que Alabi tinha um índio, então, eles os mandaram para ele. Então, eles poderiam conversar, índio com índio! Os índios disseram que vinham em paz. E, então, eles viveram lá com os Matyau por um tempo. Eles foram para Awanas [onde Kodjo vivia]. Eles estão com os Awana até hoje!

O capitão awana Gome, cuja linhagem materna do pai descende destas mulheres indígenas, disse-me que elas eram “Aluango” (Arawak) que haviam fugido de uma guerra no rio Tapanahoni, a leste. Em sua versão sobre a chegada das mulheres na aldeia, elas lançam três bolas de algodão tecido no lugar de caroços de *awaa*, e os irmãos dizem um ao outro: “Devem ser pessoas. Porque Diabo (*ogi*) não sabe fiar”. Em todo caso, essas índias recém-chegadas casaram-se com Saamakas e fundaram o segmento Ingi Pisi (“Seção Indígena”) do clã Awana.

Um último grupo indígena que viveu logo depois da metade século nas aldeias saamaka ocidentais, com os Matawais, figurava como recompensa de guerra²³. Eles haviam sido capturados em 1761, num

ataque ao posto missionário morávio em Saron, em parte motivado pelo fato de que esses índios envolveram-se nas caçadas de recompensa pelos *maroons*²⁴. Como um missionário morávio lamentou, “[...] o desgraçado é que os índios recebem uma recompensa por perseguir os escravos fugidos – quarenta florins para trazê-los vivos, mas o mesmo por trazê-los mortos... Se este regulamento miserável pudesse ser suprimido...!” (Price, 1990, p. 326). Quando o emissário do governo apareceu em 1763, logo depois do tratado de paz saamaka, ele tinha ordens para “negociar pelo retorno das mulheres e crianças indígenas que foram capturadas pelos morávios, isto é, quatro mulheres e sete crianças, se estiverem todas vivas; e se isto não funcionar, podemos oferecer aos Saamaka pequenos presentes, como miçangas [a fim de persuadi-los], como um último recurso”. Os chefes apresentaram a ele uma proposta original: “Eles me responderam que os haviam obtido guerreando e que os possuidores não queriam abrir mão deles nem por uma recompensa, nem por miçangas ou tecidos de algodão. Mas, a fim de nos mostrar que estávamos fazendo negócio com pessoas sensatas, eles propunham-se a trocá-los por negros, homem por homem, mulher por mulher, criança por criança. Os índios restantes somavam seis pessoas”. No meu conhecimento, apenas um desses índios retornou, no seu leito de morte. Em 1770, um missionário visitante dos Matawai relatou que “[...] dos índios roubados de Saron há nove anos apenas duas meninas e um rapaz sobreviveram, embora estes eles tenham se assimilado às maneiras dos negros [...]” e, em 1788, outro missionário notou que “dois dos índios que foram capturados em Saron” estavam vivendo numa aldeia saamaka no Gaan Lio.

Para a grande maioria dos Saamaka que viviam ao longo do rio Suriname, somente depois da paz de 1762 é que um índio foi encontrado. Ao contrário dos *maroons* Ndyuka e Aluku a leste, que conviviam regularmente com índios para o comércio – trocando, por exemplo, os manufaturados dos homens brancos por cachorros caçadores especialmente treinados pelos índios –, ou os Matawais e os Kwitis a oeste, os Saamaka viviam numa área que, até a segunda metade do século XVIII, havia sido esvaziada de seus habitantes indígenas originais.

6 Relações mais Recentes

Durante a guerra civil do Suriname (1986-1992), o emprego de índios costeiros (Caribs/Kali'na/Galibi) pelo governo, contra os *maroons*, mais uma vez veio à tona. O exército surinamês dependeu fortemente de batedores indígenas em suas operações militares pelo Cottica e no interior do Suriname Oriental. E esses mesmos índios serviram como tropas de choque do Governo, cometendo algumas das piores atrocidades de guerra contra as aldeias saamaka²⁵.

Foi apenas durante a última década que a antiga e, em larga medida, exitosa política de “dividir-e-conquistar” do Estado do Suriname – que manteve seu domínio dos primeiros tempos coloniais até o presente e, deliberadamente, estimulou a inimizade entre os *maroons* e os índios – pode, finalmente, ter encontrado um obstáculo. À medida que um governo sedento por recursos apressou-se para leiloar largas porções do interior para multinacionais madeireiras e mineradoras (chinesas, malaias, indonésias, canadenses, estadunidenses, brasileiras, entre outras), índios e *maroons* finalmente encontraram uma causa comum. Sem dúvidas, séculos de desconfianças silenciaram mobilizações políticas conjuntas até agora. Impedimento não menos importante é a ausência generalizada de alfabetização, ou mesmo de uma língua comum, entre as lideranças *maroons* e indígenas de diversos grupos. Pesquisadores presentes nos encontros que congregaram essas lideranças para discutir direitos territoriais no ano 2000, descreveram considerável confusão e incompreensão recíprocas (Carlin; Boven, 2002, p. 40-41). Não obstante, os casos legais hoje levados a tribunais internacionais – como o caso dos direitos territoriais saamaka movido contra o governo do Suriname e ganho pelo Saamaka numa decisão histórica frente à Corte Interamericana de Direitos Humanos em 2007 – terão implicações diretas sobre os direitos territoriais de todos os povos do interior do país, bem como em outros locais nas Américas (Kambel e MacKay, 1999; Kambel, 2002; e, em especial, Price, 2011). Os povos *maroons* e indígenas do Suriname estão, finalmente, começando a perceber que podem ganhar mais ao se unir contra aqueles que buscam apropriar-se dos recursos nacionais para proveito particular do que ao lutar entre si (Kambel, 2007). Apenas poderá dizer se esta

crescente compreensão chegou muito tarde à história do Suriname para fazer diferença.

Notas

- ¹ Título original: *Uneasy neighbors: maroons and indians in Suriname*. Publicado originalmente em: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 8, issue 2, 2010.
- ² Professor Emérito do College of William & Mary. Doutor em Antropologia Social (1970) pela Universidade de Harvard, Richard Price é Professor Emérito do College of William & Mary, em Williamsburg, Virginia. Foi Professor do Departamento de Antropologia da Johns Hopkins University (1974-1987) e lecionou em inúmeras instituições, como as Universidades da Flórida, Illinois, Minnesota, Stanford e Yale, nos Estados Unidos, além da École Pratique des Hautes Études, na França. Dedicou-se aos estudos afro-americanos no Brasil, Caribe e Estados Unidos e, há mais de 30 anos realiza pesquisa junto aos Saamaka, do Suriname. Entre suas publicações, destacam-se *Travels with Tooy* (2008), *Alabi's World* (1990) e *First-Time* (1983), além de *Two Evenings in Saramaka* (1991), com Sally Price. E-mail: www.richandsally.net.
- ³ Na Hispaniola, “em 1503, o governador Nicolás de Ovando já reclamava que escravos [africanos] fugidos não podiam ser recuperados e que estavam ensinando ‘maus costumes’ aos índios Taino”. (Landers, 2002, p. 234)
- ⁴ Estou ciente que o termo “índio” (como “africano” ou “maroon”) surgiu como uma categoria europeia e que a expressão “povo indígena” é preferida nos dias de hoje em muitos casos. No entanto, uma vez que escrevo partindo de uma perspectiva saamaka, uso o termo “índio” como tradução de *íngi*, palavra saamaka que agrupa todos os povos indígenas do Suriname em uma única categoria. Na verdade, existem oito povos indígenas diferentes na região hoje, que falam línguas das famílias Arawak ou Karib: Kari’na, Lokono (Arawak), Trio [Tiriyo], Akuriyo, Wayana, Sikikyana [Txikyana], Tunayana (Katwena) e Mawayana. Aparentemente, cerca de vinte grupos existiam na época em que os europeus se estabeleceram permanentemente na década de 1650 (para detalhes, ver Carlin, 2009). Note-se, finalmente, que o povo antes conhecido pelos estrangeiros como “Saramaka” mudaram seu etnônimo para Saamaka em 2010, a fim de aproximar a forma escrita do nome à sua pronúncia.
- ⁵ As epígrafes que estão no início de cada seção deste artigo vêm de uma mesma nota de rodapé. (Price, 1990, p. 403, nota 68)
- ⁶ Para mais sobre os Karboegers, ver Smith (2002, p. 131-151).
- ⁷ [N.T.]: Os *Primeiros Tempos* – ou, conforme expressão nativa, *fesiten* – são o “Tempo dos Antigos”, época que “difere nitidamente do passado recente por seu esmagador poder inerente” (Price, 1983a, p. 6). Conforme Price, o conhecimento a respeito desta época é “circunscrito, restrito e guardado”, e figura como “a verdadeira raiz do que significa ser Saamaka”.
- ⁸ De fato, certa vez disseram-me que “os índios escaparam primeiro e, então, uma vez que conheciam a floresta, retornaram e libertaram os africanos”, embora esta história não seja muito difundida. A colônia inglesa alcançou seu ápice econômico em 1655, “[...] quando tinha entre quarenta a cinquenta fazendas de açúcar rentáveis, uma população branca de cerca de 1500 [indivíduos] e uma força escrava

- composta de 3.000 africanos e 400 ameríndios”. Em 1690, a escravidão indígena no Suriname havia praticamente desaparecido. (Price, 1976, p. 7-8)
- ⁹ O orador é Otyutju (Belfon), atual *gaamá* (líder maior) dos Saamaka.
- ¹⁰ Esta história está relacionada ao povo Wii, que escapou no início da invasão do Suriname, em 1712, por intermédio do almirante francês Jacques Cassard. (Price, 1983a, p. 81-82)
- ¹¹ Kaasi é sempre retratado como viajando com Piyai, que serviu como seu *obiama* pessoal e cujo nome significa “xamã” em diversas línguas indígenas do Suriname. Piyai, cunhado de Kaasi, foi confiado com o conhecimento sobre a mais sagrada posse de Kaasi, seu deus Loango. Diz-se que Piyai ensinou *dangara obia* a Kaasi, o encantamento da invisibilidade. (Price, 1983a, p. 80)
- ¹² Ver Pakosie (1972, p. 5).
- ¹³ O orador é Tooy.
- ¹⁴ Outro descendente langu, Metisen, me disse em 1976 que, depois do adultério, a esposa indígena de Kaasi o deixou já que ele havia tomado a esposa de seu irmão. Ela fugiu com Piayai.
- ¹⁵ O orador, aqui, é Tebini. A referência ao corte da primeira cabeça indígena por Adugwé pressupõe conhecimento, por parte do ouvinte, de todo um complexo de crenças e de rituais que envolvem tanto a autoproteção contra espíritos vingativos, quanto ideias centrais sobre a pessoa saamaka, derivadas, em parte, de antepassados do oeste africano. Como Peleki me disse certa vez, “[...] nesses tempos, até que você matasse um homem e cortasse sua cabeça, você não era um homem de verdade... E, se você não o decepasse, não o teria matado de verdade. Não o teria dominado. O corte da cabeça é a morte de um homem. Porque se você não sabe como fazê-lo, ele voltará para mata-lo”. O trato apropriado da cabeça decepada era, sem sombra de dúvidas, complexo. Os ritos de caça relacionados, executados depois do abate de um grande animal (como, por exemplo, um veado e, especialmente, uma anta), que pude presenciar, possuem o mesmo objetivo explícito: acomodar seu espírito permanentemente, de modo que ele não volte para vingar-se do matador. Nem os brancos que acusaram os *maroons* de barbaridade injustificada, nem os historiadores modernos que discutiram a prática, parecem ter compreendido totalmente seu profundo sentido como uma autoproteção fundamental e como uma fonte especial de poder. Nos templos de alguns dos grandes *obias* saamaka, enquanto preparavam-se para ir à guerra, homens bebiam de vasilhas feitas dos crânios serrados de seus inimigos brancos. Nunca verifiquei a possibilidade de que as ideias dos povos das terras baixas da América do Sul sobre o [decepamento] terem influenciado as dos Saamaka.
- ¹⁶ Baseado numa pesquisa de arquivo recente, Dragtenstein (2002, p. 149-150) descreve o ataque de 1753 perto de Victoria, o qual hoje posso relacionar com os relatos saamaka. Em *First-Time*, supus que o incidente aconteceu um pouco antes, embora tenha deixado explícito que não tinha esteios temporais sólidos. Relatei, simplesmente, o que o historiador saamaka, Tebini, havia me dito: “[Os homens do clã Nasi] haviam lutado numa grande batalha com os brancos, eles e Makambi... Eles lutaram até que a batalha fosse muito para ele. Os brancos o superaram. Eles o mataram... Então Kwadjani voltou por Makambi. Ele voltou e deu a ele um funeral adequado, nas cabeceiras do [lugar hoje chamado] Riacho de Makambi”. (Price, 1983a, p. 83, 104)
- ¹⁷ Quando contei esta história em *First-Time* e em *Alabi’s World*, acreditava que “Dumukuku/Dumakuku” (um termo não mais utilizado na língua saamaka cotidiana)

significava “escravo fugido – um *maroon* recém-chegado”. No entanto, como Tooy me ensinou enquanto contava esta história sobre os pedidos de esposas dos Saamaka para os índios em Blauwgrond (ver acima), o termo parece significar “índio”.

- ¹⁸ Depois de vários dias, a expedição encontrou a localidade, que possuía vinte e cinco casas e era protegida, por um lado, por um pântano e, por outro, por um riacho fundo. Os habitantes saamaka, aparentemente alertados por seus sentinelas, haviam fugido alguns dias antes, deixando um número de cabras, perus e outras aves, uma quantidade considerável de alimentos (banana, cará, milho, mandioca, inhame, cana de açúcar, laranja), um pouco de algodão e outras provisões. Depois de saquearem e incendiarem as casas, e arruinarem os roçados próximos, as tropas abandonaram o local.
- ¹⁹ O orador é Paulus Andoma.
- ²⁰ Esta aliança é mencionada pela primeira vez em 1749 (Journal of C. O. Creutz, hoje em Algemeen Rijksarchief, the Hague, Societeit van Suriname 285, p. 95-125b, traduzida em Price, 1983b, p. 49-82).
- ²¹ A fonte da segunda sentença deste parágrafo está no jornal de J. C. Dörig, de 1763, hoje em Algemeen Rijksarchief, the Hague (Societeit van Suriname 155, 20/IV/1763, traduzido em Price [1983b, p. 165-196]). Para as referências bibliográficas da última sentença do parêntesis, ver Price (1983a, p. 162-163).
- ²² O orador é Bakaa. Price (1983a, p. 162-163)
- ²³ Durante a década de 1760, a área a oeste do rio Saramacca manteve-se pontilhada por vilas indígenas e “Karboeger” (mistura africana-indígena). Por um tempo, capitão Musinga manteve tratados militares secretos com alguns deles; outros destes índios lutaram ao lado do governo contra ele em 1767. (Price, 1990, p. 325)
- ²⁴ No final da década de 1750, missionários morávios, que haviam trabalhado com índios arawak na colônia de Berbice (a oeste do Suriname), moveram-se para o baixo Saramacca, levando consigo trinta índios e estabelecendo o posto missionário de Saron. Durante os anos de 1760, um número de índios karib guerreiros mudou-se para este local; estes mesmos karib eram participantes das caçadas escravos fugidos. Enquanto os Karib estavam temporariamente ausentes, em janeiro de 1761, os Saamaka de Matawai – que precisavam de livre trânsito no rio Saramacca para um acesso fácil a Paramaribo – atacaram a missão, matando dois índios, ferindo dez e carregando quatro mulheres e quatro (possivelmente, sete) crianças. Ao saber do ataque, o governo enviou, em vão, uma tropa e, então, estabeleceu por perto um posto militar, “Sete Províncias”. As fontes de todas as informações neste parágrafo e nesta nota podem ser encontradas em Price (1990, p. 80, 289-90, 325-6).
- ²⁵ Sobre a recente guerra civil do Suriname e suas consequências para os Maroons, ver Polimé e Thoden van Velzen (1998), R. and S. Price (2003) e Price (2011).

Referências

CARLIN, Eithne B.; BOVEN, Karin M. The Native Populations: Migrations and Identities. In: CARLIN, Eithne; ARENDS, Jacques (Ed.). **Atlas of the Languages of Suriname**. Leiden: KITLV Press, 2002.

CARLIN, Eithne B. **In the Shadow of the Tiger: the Amerindians of Suriname**. Amsterdam: KIT Publishers, 2009

COLLINS, John. **Ethnography's Multiple Roles in Afro-Brazilian and Indigenous Politics**: a View from Salvador's Pelourinho Cultural Heritage Center. Paper presented at the American Anthropological Association Meeting, november 2003.

DRAGENSTEIN, Frank. **De Ondraaglike Stoutheid der Wegloopers**: Marronage en Koloniaale Belied in Suriname, 1667-1768. Utrecht: Bronnen voor de Studie van Suriname 22, 2002.

KAMBEL, Ellen-Rose. **Resource conflicts, gender and indigenous rights in Suriname**: local, national and global perspectives. Leiden: Proefschrift Universiteit Leiden, 2002.

KAMBEL, Ellen-Rose. Land, development and indigenous rights in Suriname: the role of international human rights law. *In*: BESSON, Jean; MOMSEN, Janet Henshall (Ed.). **Caribbean Land and Development Revisited**. Gordonsville VA: Palgrave Macmillan, 2007.

KAMBEL, Ellen-Rose; MACKAY, Fergus. **The Rights of Indigenous People and Maroons in Suriname**. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs, 1999.

LANDERS, Jane. The central african presence in Spanish maroon communities". *In*: HEYWOOD, Linda M. (Ed). **Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PAKOSIE, André R. N. **De Dood van Boni**. Paramaribo, 1972.

POLIMÉ, T. S. THODEN VAN VELSHAM, H. U. E. **Vluchtelingen, Opstandelingen en Andere Bosnegers van Oost-Suriname, 1986-1988**. Utrecht: Instituut voor Culturele Antropologie, 1998.

PRICE, Richard. **The Guiana Maroons**: a historical and bibliographical introduction. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

PRICE, Richard. **First-Time**: the historical vision of an Afro-American People. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983a.

PRICE, Richard. **To Stay the Hydra**: Dutch Colonial Perspectives on the Saramaka Wars. Ann Arbor: Karoma, 1983b.

PRICE, Richard. **Alabi's World**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

PRICE, Richard. **Travels with Tooy**: History, Memory and the African-American Imagination. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Richard Price

PRICE, Richard. Rainforest warriors: human rights on trial. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. [Edición francesa: **Peuple Saramaka contre État du Suriname**: combat pour la forêt et les droits de l'homme. Paris: IRD/Karthala, 2012.

PRICE, Richard and Sally. **Les Marrons**. Châteauneuf-le-Rouge: Vents d'ailleurs, 2003.

SMITH, Norval. 2002. The History of Surinamese Creoles II. Atlas of the Languages of Suriname. *In*: CARLIN, Eithne; ARENDS, Jacques (Ed). **Atlas of the Languages of Suriname**. Leiden: KITLV Press, 2002.

Recebido em 10/08/2013

Aceito em 08/09/2014